



HAL
open science

Espaces sacrés et lignages bénis dans la Tihàma yéménité : société, identités et pouvoirs (VIe - IXe / XIIe - XVe siècle)

Zacharie Mochtari de Pierrepont

► **To cite this version:**

Zacharie Mochtari de Pierrepont. Espaces sacrés et lignages bénis dans la Tihàma yéménité : société, identités et pouvoirs (VIe - IXe / XIIe - XVe siècle). Histoire. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2018. Français. NNT : 2018PA01H074 . tel-04523906

HAL Id: tel-04523906

<https://theses.hal.science/tel-04523906v1>

Submitted on 27 Mar 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE PARIS 1 –PANTHEON-SORBONNE
UFR 09 – HISTOIRE

Thèse de doctorat

Préparée en vue d'obtenir le grade de docteur de l'Université Paris 1 PANTHEON-SORBONNE

Sous la direction de
Mme le Professeur FRANÇOISE MICHEAU
(Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)

Présentée et soutenue publiquement le
8 octobre 2018

par
ZACHARIE MOCHTARI DE PIERREPONT

Espaces sacrés et lignages bénis dans
la Tihāma yéménite :
société, identités et pouvoirs
(VI^e -IX^e /XII^e -XV^e siècle)

VOLUME I : TEXTE

JURY

Mme FRANÇOISE MICHEAU (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), directrice
Mme DENISE AIGLE (EPHE), rapporteur
M. CHRISTIAN DECOBERT (CNRS)
M. MICHEL TUCHSCHERER (Aix-Marseille Université), rapporteur
M. GIUSEPPE CECERE, (Université de Bologne)
M. ÉRIC VALLET (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)

SOMMAIRE

VOLUME I : TEXTE

Remerciements.....	3
Translittération de l'arabe	5
INTRODUCTION GENERALE	7
Chapitre I – Les sources hagiographiques dans leur contexte.....	58
PARTIE I – ZABID : LA CONSTRUCTION D'UNE METROPOLE SACREE	106
Chapitre II – L'organisation des espaces sacrés à Zabīd au IX ^e /XV ^e siècle : construction discursive et réalités socioreligieuses	112
Chapitre III – Figures de la sainteté et lignages bénis de Zabīd.....	155
Chapitre IV – La construction narrative des espaces sacrés de Zabīd.....	219
PARTIE II – LE DEVELOPPEMENT DES ESPACES SACRES DANS LES WADI-S DU SUD : UN PROCESSUS DE SACRALISATION ECLATE	235
Chapitre V – Le Wādī Naḥla : l'éclatement de la construction discursive du sacré.....	240
Chapitre VI – L'émergence des espaces sacrés du Wādī Mawza ^ʿ : une nouvelle territorialité.....	286
PARTIE III – LES ESPACES SACRES DE TIHAMA DU NORD : LE ROLE DES SANCTUAIRES DANS LA CONSTRUCTION NARRATIVE ET IDENTITAIRE TIHAMIES	337
Chapitre VII – Bayt al-Faqīh, l'enclave sacrée des Ma'āziba.....	343
Chapitre VIII – Wādī Sihām et Wādī Surdud : les <i>ṣayḥ</i> -s de voie initiatique	374
Chapitre IX – Les Banū al-Ḥaḍramī d'al-Daḥī : une spatialisation du sacré inachevée.....	427
Chapitre X – Les <i>ṣāhib</i> -s du Wādī Mawr : l'évolution des formes de l'autorité religieuse	465
CONCLUSION ANALYTIQUE.....	521
TABLES DES MATIERES	591

VOLUME II : ANNEXES

I. CARTES	2
II. RESEAUX RELATIONNELS	11
III. GENEALOGIES	21
IV. TABLE DE DONNEES	54
V. LES TRIBUS DE TIHAMA AU MILIEU DU IX ^e /XV ^e SIECLE D'APRES LA <i>TUHFAT AL-ZAMAN</i> D'AL-ḤUSAYN AL-AHDAL	88
VI. BIBLIOGRAPHIE	90
IV. TABLE DES MATIERES	120

Remerciements

Ce travail n'aurait pas été possible sans l'aide, les conseils et le soutien de nombreuses personnes. Je tiens à leur exprimer ici ma plus profonde reconnaissance.

Je tiens tout particulièrement à remercier ma directrice de thèse, Madame Françoise Micheau, qui m'a dirigé depuis le master et m'a donné l'opportunité de réaliser ce travail. La formation qu'elle a su dispenser, sa rigueur dans la méthode, son exigence professionnelle, ses remarques judicieuses, ses nombreux conseils et son soutien, malgré mes errements et mes erreurs, m'ont permis de mener à bien ce projet dans les meilleures conditions. Je tiens à lui témoigner ici toute mon estime, mon respect et l'expression de ma profonde gratitude.

Ma dette est grande également envers Monsieur Éric Vallet, qui a encadré ce travail et sans qui celui-ci n'aurait pu aboutir. Il est difficile ici d'exprimer tout ce que je lui dois. Je n'aurais pas connu cette passion pour le Yémen s'il ne m'avait communiqué son enthousiasme et initié pas à pas à l'histoire de la région. Il a guidé les fondations de cette étude qui s'inscrit, bien modestement, dans la suite de ses propres travaux. Il a surveillé chaque étape de sa lente construction. Pour son soutien indéfectible, sa rigueur, ses conseils, son humanité et son amitié, je le remercie infiniment.

Je tiens également à exprimer ma grande reconnaissance à Monsieur Christian Décobert, pour son soutien, la qualité de ses remarques et la finesse de ses analyses. Ses travaux ont très tôt marqué l'élaboration conceptuelle de cette étude. Je le remercie également, ainsi que Madame Sossie Andézian, pour m'avoir associé à leur séminaire de l'EHESS sur les dynamiques de patrimonialisation. Les discussions menées au cours de ce séminaire ont activement participé à façonner ce travail.

Au cours de deux séjours en 2011, le CEFAS m'a offert un cadre stimulant pour conduire mes recherches, mais aussi un espace de rencontres et de discussions. Je tiens à remercier son directeur, Monsieur Michel Tuchscherer, dont les conseils et le soutien m'ont permis de mener à bien mes premières recherches de terrain. À Muḥammad Ġāzim, je tiens à exprimer tout mon respect et à le remercier pour ses conseils, son sens du partage, son immense érudition, son humanité et sa modestie. Je remercie également les chercheurs, doctorants et membres du CEFAS qui m'ont accueilli avec bienveillance et ont ouvert mon horizon scientifique, Juliette Honvault, Matthias Skorupka, Marine Poirier, Julien Charbonnier, Laurent Damesin, Sylvaine Giraud. Merci aussi à Ġamīl Subay, pour son amitié.

C'est grâce à la mission archéologique du Royal Ontario Museum à Zabīd, menée par Monsieur Edward Keall, et malgré le lourd climat d'incertitude sécuritaire de l'année 2011, que j'ai pu me rendre en Tihāma. Je tiens à lui exprimer ici toute ma reconnaissance. Sa grande connaissance du territoire, sa rigueur et son dynamisme ont beaucoup contribué à mes premiers pas dans la région.

Je remercie 'Abd al-Raḥmān al-'Āmirī et 'Abd Allāh Ḥāṣṣī, à Bayt al-Faqīh, qui m'ont aidé dans mes recherches. J'ai également eu la chance de bénéficier des conseils et de l'érudition de 'Abd Allāh al-'Umarī, grand spécialiste de l'histoire de la ville, et je le remercie pour sa confiance.

À Zabīd, je remercie les trois frères de la famille al-Ḥaḍramī pour leur érudition, leur accueil et leur hospitalité. 'Arafāt 'Abd al-Raḥmān al-Ḥaḍramī, Directeur général du bureau des manuscrits de Zabīd et conservateur de la bibliothèque de la mosquée al-Aṣā'ir, a été d'une grande aide. Il a su me guider par ses conseils dans la découverte de l'histoire et de la ville de Zabīd.

Merci également à Muḥammad al-Manṣūb, spécialiste de l'histoire de Ḥays, pour son érudition, son hospitalité et sa grande générosité.

Je tiens aussi à exprimer ma grande reconnaissance à Messieurs Dominique Valérian et Christophe Picard, qui m'ont fait découvrir et m'ont initié à l'histoire de la Méditerranée et

du monde musulman, durant mes jeunes années à la Sorbonne. À Madame Annliese Nef, j'exprime tous mes remerciements, pour ses remarques, son soutien et son amitié. Ce travail doit beaucoup à l'intérêt qu'elle a su développer chez moi, au cours des séminaires de l'IRBIMMA, pour les travaux de la recherche en sciences sociales. Je remercie aussi Monsieur Mathieu Tillier, pour sa bienveillance et l'honneur qu'il m'a fait en me proposant d'enseigner l'histoire des débuts de l'Islam à l'Université Paris-Sorbonne, contribuant à ouvrir mon horizon sur cette discipline que j'apprécie tant. Je tiens également à remercier Madame Catherine Mayeur-Jaouen, pour les conseils qu'elle m'a très tôt prodigués. Je lui suis très reconnaissant pour sa bienveillante présence et le soutien qu'elle m'a toujours témoigné. J'espère que ce travail se montrera digne de son intérêt.

Merci à Rémy Gareil, pour sa bonne humeur et pour nos échanges dont j'ai toujours tiré grand plaisir et grand profit. Je tiens aussi à remercier Massaoud Kouri pour sa présence, sa disponibilité, sa passion, ses conseils à propos de l'utilisation des catégories analytiques sur la famille, ses remarques sur l'historiographie. À mes collègues et camarades, anciens doctorants et jeunes docteurs, Alexandra Bill, Jennifer Vanz, Eugénie Reubillard, Wissam Halawi, Steren Le Maguer, qui savent les difficultés et les angoisses que j'ai pu connaître au cours de ce long travail, pour les avoir connues à leur façon, je les remercie de leur sens du partage et de leur bonne humeur.

À Marie, à mes amis et ma famille, merci pour leur aide, leur soutien et leur patience.

Translittération de l'arabe

ء	' (non transcrit en début de mot)	ط	ṭ
ا	ā	ظ	ẓ
ب	b	ع	ʿ
ت	t	غ	ġ
ث	ṯ	ف	f
ج	ġ	ق	q
ح	ḥ	ك	k
خ	ḫ	ل	l
د	d	م	m
ذ	<u>ḏ</u>	ن	n
ر	r	ه	h
ز	z	و	ū ou w
س	s	ي	y ou ī
ش	š	ى	ā
ص	ṣ	ة	a / at
ض	ḏ	voyelles brèves	a, u, i

Usage de la translittération

Certains mots translittérés de l'arabe sont laissés dans leur forme francisée : *walī-s*, *ḥānqāh-s*, *madrassa-s* etc.

Nous avons gardé pour certains pays et régions la forme française courante : Yémen, Bagdad etc.

trad. = traduction

Renvois et notes

Nous avons utilisé un système simplifié de renvois bibliographiques : dans les notes, seuls le nom de l'auteur et la première partie du titre de l'ouvrage ont été indiqués, suivi du numéro de la page.

Pour les références complètes, se reporter à la bibliographie finale.

Abréviations

EI² : *Encyclopaedia de l'Islam*, seconde édition.

m. : décédé en

litt. : littéralement

trad. fr., ang. : traduction française, anglaise.

Introduction générale

Prolégomènes

« En cette même année, c'est-à-dire en l'an 690 [1291], décéda le *faqīh*, l'*imām*, le savant, le pôle du Yémen, savant du Šām et du Yémen, Abū al-‘Abbās Aḥmad b. Mūsā b. ‘Alī b. ‘Umar b. ‘Uğayl, né lors du glorieux mois de Ramadan, le premier mois de l'année 608 [1211]. C'était un *imām* parmi les *imām*-s musulmans, un homme de science, un homme d'action, un homme de bien, pieux et ascète. Parmi les juristes qui vinrent après lui, on ne vit jamais sa finesse dans la science du *fiqh*, et personne ne [la] connaissait mieux que lui. Il allait chercher dans les détails du *fiqh* pour en éclaircir les points les plus obscurs. Il est considéré comme la couronne des savants et le sceau des gens de vérité [...]. Il accomplit des prodiges réputés et des exploits remarquables, et ce qui en est connu ne le fut que contre sa volonté [...].

Et en ce jour [de l'année 690/1291] al-Malik al-Wāṭiq Ibrāhīm, fils [du sultan] al-Malik al-Muzaffar, se trouvait alors dans sa ville de Fišāl, qu'il avait reçu en *iqṭā'* de son père et qui se trouve à environ une demi parasange de Bayt al-Faqīh. Lorsqu'il apprit la mort du *faqīh*, il chevaucha sans tarder jusqu'à sa demeure et se présenta pour laver son corps. Et il fit partie de ceux qui lavèrent le corps [du *faqīh*]. Lorsque l'on porta le corps jusqu'à son mausolée, il fit partie de ceux qui portèrent le corps. Lorsque le corps [du *faqīh*] fut déposé dans sa tombe, il se trouvait parmi ceux qui le mirent en terre. Et pour cette raison, [al-Wāṭiq Ibrāhīm] fut envié par de nombreux grands de son époque¹. »

Ainsi al-Ḥazraḡī (m. 812/1409), le grand chroniqueur de cour de la dynastie rasūlide², témoignait-il dans sa chronique *Al-‘Uqūd al-lu’lu’iyya fī ta’rīḥ al-dawla al-rasūliyya* d'un épisode marquant du règne d'al-Muzaffar Yūsuf (648-694/1249-1295), le sultan rasūlide du Yémen : à la mort du *faqīh* Aḥmad b. ‘Uğayl, al-Malik al-Wāṭiq, le fils du souverain, accourut dans le village de Bayt al-Faqīh. Il venait participer aux cérémonies d'enterrement et rendre compte, dans un acte de piété qui honorait à la fois la famille du saint et la dynastie sultanienne, de l'hommage des Rasūlides au grand *faqīh* de la Tihāma centrale.

Considérons cette scène où le prince se penche sur le corps étendu du *faqīh* Aḥmad, lui lave les pieds, porte son corps en terre, témoigne de son respect pour le défunt, pour l'islam et pour la lignée tout entière des ‘Uğayl. Ici se trouvent réunis les éléments d'un *topos* de nombreuses chroniques de l'époque : le prince humble et pieux, le savant respecté et béni, le peuple assemblé, témoin et acteur de cette union dans l'acte de mise en terre. L'éclat du

¹ Ḥazraḡī, *Al-‘uqūd*, I, p. 310 et p. 312

² É. Vallet, « L'historiographie rasūlide », p. 56, p. 62-64 ; voir la généalogie rasūlide en annexe III.A. n°3.

mulk, durant le temps mortuaire, vient courber le front devant la gloire de l'ami de Dieu (*walī Allāh*).

C'est aussi que le savant défunt incarne plus que la somme de ses parties. Porteur de l'influx spirituel divin (la *baraka*), auteur de nombreux prodiges (*karāmāt*), le corps du saint (*walī*) Aḥmad b. 'Uğayl se constitue d'emblée comme un corps sacré. La mort du saint ne rompt pas sa proximité avec la divinité. Au contraire, celle-ci se perpétue en lui et continue de nourrir, jusqu'au jour du Jugement, le corps du saint désormais en terre, qui demeure un intercesseur privilégié entre Dieu et les hommes.

Dès lors, le lieu de la tombe se trouve inclus dans un espace où se réalise pleinement l'alliance de Dieu et des hommes. La poussière du tombeau est imprégnée de la puissance divine. Le cimetière de Bayt al-Faqīh se constitue ainsi comme un haut lieu de visites pieuses (*ziyārāt*) durant la période médiévale, un lieu protégé par la *baraka* des saints, considéré avec attention par les pouvoirs sultaniens. Bayt al-Faqīh, petit village de la Tihāma du Yémen au VII^e/XIII^e siècle, irrigué en son cœur par son espace funéraire et le mausolée d'Aḥmad b. 'Uğayl, devint en quelques décennies un espace sacré, c'est-à-dire un espace entretenant un lien privilégié avec le divin, réceptacle de la faveur particulière du Seigneur (*rabb*) coranique, lieu d'intercession et de prodiges, lieu de visites pieuses où s'accumulait un capital spirituel et social. Ce récit passerait sans doute inaperçu, tant il suggère la reprise d'un thème classique des dictionnaires hagiographiques de cette période dans l'Orient médiéval. On pourrait d'ailleurs multiplier les références, entre le VII^e/XIII^e et le IX^e/XV^e siècle, à propos d'autres savants, d'autres princes, d'autres lieux. Nous y verrions alors la mise en histoire de la présence du sacré, un témoignage et une reconnaissance de la piété des hommes de pouvoir, rendant hommage à la vie exemplaire d'un savant qui vécut jusqu'à son terme sur le chemin de la perfection (*al-ṭarīq al-murḍī*).

Mais, dans l'ombre de cette anecdote, nous voyons poindre aussi, discrètement, bien plus que la déférence d'un des fils du plus puissant souverain de la dynastie sultanienne du Yémen pour un juriste (*faqīh*, pl. *fuqahā'*) défunt drapé dans son suaire, ses prodiges et ses dignités. C'est qu'Aḥmad b. 'Uğayl ne représentait pas seulement, à la fin du VII^e/XIII^e siècle, un saint illustre versé dans la science du droit (*fiqh*). Il incarnait, en Tihāma, le plus haut degré de l'aristocratie du sang, de la fortune et du savoir. Derrière lui se dressait la puissante tribu qui le reconnaissait comme protecteur et arbitre (*manṣūb*), les Ma'āziba. Dans les charismes du saint se dessinaient les forces grondantes et les réseaux d'alliances de l'aristocratie tribale du Bassin de Du'āl, dont les soutiens se comptaient, nombreux, dans les riches *wādī*-s du nord de la Tihāma, dans le Miḥlāf Sulaymānī et jusque dans le Ḥiğāz. Ce

saisissant tableau d'une cérémonie funéraire laissait ainsi voir, dans les replis du texte, l'ambiguïté des relations entre un pouvoir sultanien alors au sommet de sa force, mais prudent et attentif à la reconnaissance de ses sujets, et un lignage béni représentant des forces sociales et politiques aux allégeances fragiles et changeantes.

Plus qu'un simple élément narratif et un rappel adressé tant aux souverains qu'à un lectorat friand, sans doute, de voir les hiérarchies du bas monde soumises aux hiérarchies divines, ce court récit illustre deux transformations majeures de la société yéménite entre la fin du VI^e/XII^e et le IX^e/XV^e siècle.

D'une part, la présence des maîtres spirituels (*šayḥ*, pl. *šuyūḥ*) et des juristes bénis se fait de plus en plus sentir dans le discours des élites lettrées yéménites. La place qu'ils occupent dans les sources pose plusieurs problèmes dans la compréhension de la société médiévale yéménite : entre la fin du VI^e/XII^e siècle et la fin du IX^e/XV^e siècle, les lieux de visite pieuse aux tombes, de pèlerinages, non seulement se sont considérablement transformés, mais se sont aussi vertigineusement multipliés, répondant à l'émergence du culte des hommes bénis, qui apparaît progressivement dans les sources au cours du VI^e/XII^e siècle et connaît une accélération fulgurante durant le VII^e/XIII^e siècle. Le nombre de *ziyārāt* que nous avons recensé dans les sources textuelles passent ainsi de douze, au début du VII^e/XIII^e siècle, à au moins deux cent quatre-vingts à la fin du IX^e/XV^e siècle. La topographie religieuse et sacrée a donc connu de grandes transformations : encore concentrés sur quelques sites à la fin du IV^e/X^e siècle, les lieux de *ziyārāt* sont partout présents dans la Tihāma à la fin du IX^e/XV^e siècle. Cette étude repose sur ce constat fondamental.

D'autre part, certains espaces de visites pieuses, de manière discrète d'abord, puis tout à fait explicitement au IX^e/XV^e siècle, se constituèrent progressivement comme des lieux de l'ancrage identitaire, mémoriel et politique de la société tihāmie, se donnant à voir dans l'élaboration graduelle d'une construction discursive du sacré et dans le rôle socio-politique que jouèrent les lignages bénis occupant les principaux espaces de *ziyārāt*.

C'est dans ce double mouvement – celui de la multiplication des espaces sacrés et des lignages bénis dans la Tihāma entre la fin du VI^e/XII^e siècle et la fin du IX^e/XV^e siècle et celui du rôle progressif de ces espaces et de ces familles dans la construction identitaire et politique de la société tihāmie – que se devine une histoire de l'évolution des formes de l'autorité, liant les identités aux représentations narratives du sacré, des savants et de l'État. C'est à cette histoire que s'est attachée notre étude.

1. La Tihāma yéménite et les espaces sacrés comme objet d'étude : unité géographique, sociale et historiographique

La Tihāma, territoire sous-étudié par les spécialistes de l'islam médiéval, se prête particulièrement à une étude de l'histoire de la spatialisation du sacré et de l'essor des lignages bénis en terre d'Islam, entre la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle et la fin du IX^e/XV^e siècle. C'est un espace qui possède une topographie très identifiable³. Vaste territoire de plaines littorales semi-arides, large de 30 à 45 kilomètres⁴, enchâssé entre la Mer Rouge à l'ouest et une longue chaîne de basses et moyennes montagnes, à l'Est, la Tihāma du Yémen s'étend *stricto sensu* du détroit de Bāb al-Mandab jusqu'à la région du 'Asīr⁵. Malgré une relative homogénéité topographique, nous ne nous intéresserons, dans ce travail, qu'à une partie de cette région : celle qui demeura, presque jusqu'à leur chute, sous la domination effective des sultans rasūlides, soit de Bāb al-Mandab jusqu'aux frontières de Ḥaraḍ. Plus haut, le Miḥlāf Sulaymānī posséda en effet une autonomie politique plus importante, et d'autres dynamiques socio-économiques semblent avoir touché ce territoire⁶.

La Tihāma de notre étude – ou les Tihāmas (al-Tahā'im) – semble encadrée par deux frontières naturelles qui définissent un espace clairement identifié par sa géographie et son climat⁷. La région, marquée par de très fortes chaleurs, une humidité parfois étouffante⁸, une pluviométrie faible, est aujourd'hui encore considérée comme l'un des territoires les plus inhospitaliers de l'Asie du Sud-ouest. L'aridité du climat et la rareté des points d'eau permanents expliquent sans doute en partie le caractère structurant qu'eurent les grands *wādī*-s saisonniers sur ce territoire, prenant leur source dans les chaînes de montagnes du Ġabal Wuṣāb, des massifs du Ḥaraz et de Ḥaḡḡa. Du nord au sud, les *wādī*-s Ḥaraḍ, Mawr, Surdud, Sihām, Rayma, Rima', Zabīd, Naḥla et Mawza', qui définissent l'horizon géographique de cette étude, constituèrent autant d'ensembles territoriaux et administratifs que démographiques, bien identifiés par les sources médiévales. La côte semi-aride, ponctuée de mouillages généralement peu profonds, aux courants dangereux, ne facilitait guère le

³ L'enquête la plus approfondie sur la topographie et la toponymie de la Tihāma, replacées dans leur contexte historique, se trouve dans F. Stone, *Tihāma Gazetteer*. Pour une description des caractéristiques de la région, voir en particulier F. Stone, *Studies on Tihāma*. Voir la carte en annexe I.A.

⁴ I. El-Domi, « Geology », p. 9.

⁵ Pour une introduction à la géographie de la Tihāma, voir 'A. al-Ḥaḍramī, *Tihāma*, p. 5-12

⁶ Sur le Miḥlāf Sulaymānī, l'étude la plus complète à ce jour est celle d'A. al-Zayla'ī, *Al-awḍā' al-siyāsiyya*.

⁷ Voir la carte de la Tihāma, annexe, I.A.

⁸ Entre 70 et 90% d'humidité en été.

cabotage et le long commerce, et aucun port de la côte tihāmīe ne connut jamais, au Moyen Âge, le succès d'Aden ou de Ġidda.

La Tihāma est aussi un espace où les tombes bénies des pieux savants de l'islam sont, encore aujourd'hui, très nombreuses. Sur ce point également il existe une relative homogénéité dans cet ensemble de plaines côtières. Les tombes bénies marquent littéralement le paysage de la région et constituent un caractère spécifique de la topographie rurale et urbaine. Ainsi, il est impossible de ne pas distinguer, pour qui s'intéresse à la Tihāma, l'omniprésence de ces espaces funéraires et des tombes isolées⁹, parfois surmontées d'une petite coupole, à l'entrée des villages, en plein cœur des espaces urbains, au centre des palmeraies, sur le bord des routes ou au milieu d'un champ. Une partie de ces tombes font parfois, aujourd'hui encore, l'objet de visites pieuses : la mémoire et la *baraka* des hommes bénis qui y sont enterrés sont ainsi toujours révérees par une partie des habitants de la région¹⁰. Surtout, la très grande majorité de ces tombes, ou du moins la mémoire des défunts attachés à ces espaces funéraires, datent des VI^e-IX^e/XII^e-XV^e siècles : c'est au cours de cette période que ces hommes bénis décédèrent et leur souvenir ne s'est toujours pas perdu chez les habitants de la région. C'est au cours de cette période que se développèrent ces espaces sacrés, et avec eux, des mémoires et des identités qui se constituèrent comme objets d'un discours.

C'est pourquoi l'étude de l'histoire des espaces sacrés de la Tihāma fait particulièrement sens d'un point de vue épistémologique : comment comprendre ce processus spécifique de multiplication des espaces sacrés et de cristallisation des mémoires qui s'opéra en Tihāma entre la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle et la fin du IX^e/XV^e siècle, de la conquête des Ayyūbides (569-628/1174-1234) au Yémen au règne des Ṭāhirides (858-923/1454-1517) ? Une telle enquête est rendue possible en raison de la richesse des sources locales, jusqu'à présent peu exploitées. Le corpus des sources yéménites sunnites de cette période s'intéresse particulièrement à la Tihāma, espace longtemps bien contrôlé par la dynastie rasūlide (628-858/1234-1454), dont la longue domination favorisa progressivement une certaine homogénéisation politique, idéologique, sociale et culturelle.

Comme espace géographique historiquement défini, comme division administrative du sultanat du Yémen¹¹ et comme lieu où se déployèrent les structures de l'État, la Tihāma est

⁹ F. Stone, « The Holy Men of Medieval Tihāma ».

¹⁰ Voir par exemple R. B. Serjeant, « Tihāma notes », p. 52-55 ; F. Stone, « Notes on the Ziyāra of a Tihāmi Walī », p. 191-198. Les informations les plus détaillées à ce jour sur les festivals liés aux visites pieuses en Tihāma à l'époque contemporaine se trouvent dans l'ouvrage de 'A. al-'Umarī, *Al-ziyārāt*.

¹¹ Division attestée par les registres administratifs rasūlides qui sont parvenus jusqu'à nous.

ainsi l'un des principaux cadres de l'histoire de la période rasūlide¹² et tāhiride¹³. La construction historiographique de la région fut également mise en scène vis-à-vis de la région des montagnes. Les sources parlent ainsi « des côtes » (*al-sawāḥil*) de Tihāma, par opposition aux montagnes (*ḡibāl*), comme deux entités possédant leurs identités propres. Au IX^e/XV^e siècle, la distinction entre ces espaces se ressent jusque dans la dénomination des groupes sociaux : ainsi, il faut compter au IX^e/XV^e siècle sur les savants de « Tihāma », c'est-à-dire un ensemble social perçu comme étranger de celui regroupant les *ṣuyūḥ* des *ḡibāl*, ce qui implique une mise en forme de la construction mémorielle et de la perception spatiale profondément distincte entre deux groupes de représentations symboliques et narratifs.

Non seulement les auteurs yéménites contemporains écrivirent beaucoup sur la Tihāma, son histoire, ses espaces sacrés, ses savants et ses lignages bénis, mais précisons aussi que plusieurs d'entre eux en furent originaires. Il y a donc, au sein de l'historiographie de cette période, une spécificité du traitement de la Tihāma dans le corpus yéménite, qui possède sa propre logique et ses propres référents textuels. Cette spécificité est renforcée par l'appartenance de plusieurs figures majeures de l'historiographie de la période au territoire. Elle apparaît de plus en plus clairement au cours du IX^e/XV^e siècle et à l'orée du X^e/XVI^e siècle, ce qui participe à justifier les bornes chronologiques de notre étude.

Ensemble géographique, topographique, administratif, historiographique, possédant des caractères sociaux, économiques et tribaux spécifiques, ainsi que des symboles identitaires et religieux particuliers, la Tihāma constitue ainsi un cadre cohérent, pertinent, épistémologiquement valide et méthodologiquement efficace, pour étudier l'histoire des espaces sacrés et des lignages bénis entre la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle et la fin du IX^e/XV^e siècle. Or, au sein de cette histoire, les questions du pouvoir et de l'autorité liées aux formes de la sacralisation du territoire tihāmi apparaissent comme centrales.

2. La question ambiguë du sacré

Cependant, une histoire des espaces sacrés, laquelle ne peut se réduire à l'étude du culte des saints ou des pratiques religieuses, présente de nombreuses difficultés épistémologiques, en raison même de la nature de son objet. Il faut bien, pourtant, préciser ce que nous entendons exactement, par « espace sacré » dans le contexte de la Tihāma des VI^e-XV^e/XII^e-XV^e siècles, contexte majoritairement arabophone et musulman. Nous allons donc

¹² Se référer à la généalogie rasūlide en annexe, III.A. n°3.

¹³ Se référer à la généalogie tāhiride en annexe, III.A. n°4.

rappeler ici quelques grands jalons de l'histoire de la notion de sacré et tenter d'extraire, dans le vaste champ des études qui s'intéressèrent à cette question, une synthèse conceptuelle et historiographique, qui ne se veut ni exhaustive¹⁴ ni pointilleuse, mais qui aspire à souligner à la fois la complexité inhérente à la notion de sacré en général, dans les pays d'Islam en particulier, et la possibilité, malgré cela, de faire du sacré une catégorie analytique opérante pour l'étude du Yémen médiéval.

2.1. Le sacré, brève historiographie d'un concept

Plusieurs difficultés, d'ordre lexical et conceptuel, émergent immédiatement dans l'approche du sacré. D'une part, comme objet épistémologique, la notion de sacré fut d'abord développée dans le champ des sciences sociales. En ce sens, la question du sacré a une histoire qui, nous allons le voir, présente de nombreuses aspérités. D'autre part, appliquée à l'étude des pays d'Islam, elle pose la question éminemment problématique de la transposition des termes entre l'arabe et le français.

Étymologiquement, sacré viendrait initialement du latin « *sacer* », lui-même voisin du latin « *sanctus* »¹⁵. Le *sacer* désigne « ce qui ne peut être touché », et signifie à la fois « rendre inviolable, interdit » et « voué à un Dieu »¹⁶. La racine de ces mots est commune, mais ils ont des sens différents. Serait *sacer* ce « qui relève publiquement de la propriété des dieux, ce qui met en relation avec eux et se trouve à ce titre garanti par la *res publica* »¹⁷. La notion de sacré porte donc en français cette dualité de l'inviolable et de la sanction. Mais la notion de sacré serait aussi opposée à la notion de profane (du latin *profanus*) qualifiant littéralement « ce qui est en dehors du temple ». Par extension, le terme de profane recouvre implicitement ce qui n'appartient pas au religieux. L'acception généralement admise par les linguistes contemporains du terme de sacré lie ainsi intrinsèquement ce concept au religieux, et le recouvre d'une double acception : le sacré est ce qui est interdit, ce qui est religieux.

La diffusion de la notion de sacré amena progressivement une séparation relative avec un autre terme plus ancien, celui de saint. La notion de sainteté, elle aussi tirée du latin *sanctus*, participe passé de *sancire*, désignait dans l'Antiquité ce qui est consacré aux dieux. Partageant la même racine que le terme de sacré, la sainteté recouvrait aussi une part de sa

¹⁴ Une abondante littérature théorique et des cas d'études innombrables rendent en effet très difficile un état de la question exhaustif, qui serait un sujet de recherche en soi.

¹⁵ J.-C. Schmitt, « La notion de sacré ».

¹⁶ R. Caillois, *L'Homme et le Sacré*, p. 22. Voir D. Dehouve, « Sacer et sacré », p. 17-19.

¹⁷ Sur la notion de *sacer* à l'époque romaine voir R. Jacob, « La question romaine du sacré », p. 523-588.

définition puisque ce qui était consacré aux dieux ne devait pas être atteint par la souillure et devait demeurer inviolable.

Cette dichotomie ambiguë se retrouve aujourd'hui dans l'anglais « holy » et « sacred », mais n'existe pas, par exemple, en allemand « heilig » (saint), qui utilise un seul terme pour nommer à la fois ce qui est « saint » et ce qui est « sacré »¹⁸. Parce qu'en français les deux termes continuèrent d'être utilisés en parallèle, la question du sacré charria une confusion intrinsèquement liée à la séparation initiale des termes « sacré » et « saint ». Le terme français de « sacré » possède ainsi, dès l'origine si l'on peut dire, une polysémie qui rendit très difficile une définition stricte du concept lui-même. Cette confusion se retrouva parmi les plus grands spécialistes occidentaux de la notion de sacré, tel Roger Caillois écrivant dans son grand ouvrage sur la question du sacré, à propos des espaces sacrés sémitiques, que « [la hima présente] le caractère sacré du lieu saint »¹⁹. L'ambiguïté des termes demeurait entière et semblait insoluble, propageant une confusion du sacré avec la sainteté, et sa limitation au seul domaine du religieux.

Comme notion, le sacré commença à être longuement discuté en Europe à la fin du XIX^e siècle et dans la première moitié du XX^e siècle. Cette réflexion sur le sacré, initiée par W. Robertson Smith en 1889²⁰, fut continuée par Émile Durkheim au début du XX^e siècle²¹. Elle passait au crible de l'analyse des sciences sociales émergentes la religion chrétienne, et discutait la terminologie latine se référant au sacré. La notion de « sacré » se constitua ainsi très tôt comme une pierre d'angle conceptuelle de la sociologie et de l'analyse des phénomènes religieux²² : en 1899, É. Durkheim écrivait dans *L'année sociologique* un article intitulé « De la définition des faits religieux » et dans le même numéro H. Hubert et M. Mauss sortaient leur « Essai sur le sacrifice ». Ces deux articles développaient les prémices d'une sociologie des religions et du sacré en France. Selon H. Hubert et M. Mauss, le sacrifice religieux établissait une communication entre le monde sacré et le monde profane, les deux pôles du monde religieux²³. Ce constat était corroboré par les réflexions d'Émile Durkheim, qui les prolongea dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*²⁴, y énonçant clairement que la religion était « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses

¹⁸ Voir R. Otto, *Le Sacré*.

¹⁹ R. Caillois, *L'homme et le sacré*, p. 41.

²⁰ W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*.

²¹ É. Durkheim, *Les formes élémentaires*.

²² Pour un développement très complet sur la notion de sacré dans la sociologie « durkheimienne », voir F. A. Isambert, « L'élaboration de la notion de sacré », p. 35-56.

²³ H. Hubert, M. Mauss, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », p. 29-138.

²⁴ Ainsi Émile Durkheim pouvait écrire en 1912 que « toute vie religieuse gravite autour de ces deux pôles contraires ». É. Durkheim, *Les formes élémentaires*, III, p. 388.

sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent »²⁵. L'antériorité supposée des pratiques de sacrifice sur les systèmes religieux aurait également souligné l'antériorité logique et chronologique du sacré par rapport au religieux. En 1992, lorsque J.-C. Schmitt, à propos du christianisme, dans une réflexion générale sur le sacré, synthétisa en trois points le consensus académique sur ce que semblait aujourd'hui recouvrir cette notion, il reprit les marqueurs principaux issus de l'étymologie latine et de la sociologie durkheimienne : le sacré est ce qui est séparé, interdit, frappé de tabou²⁶ ; le sacré est doué d'une puissance active qui l'oppose au profane, lequel possède, subordonné au sacré, une puissance « désacralisante, profanatrice » ; il existe par ailleurs une *ambivalence* du sacré, qui attire et repousse²⁷. Nous voyons là, plus d'un siècle après les premières études de R. Smith et É. Durkheim, la synthèse résultant des tentatives de définition et de clarification de la notion de sacré religieux, objet épistémologique qui ne parvint jamais vraiment à échapper à la conceptualisation initiale dont il fut l'objet, mais qui, en raison de la complexité et de la richesse des phénomènes et des expériences qu'il recouvrait, se définit de plus en plus, en pratique, par rapport à lui-même et non par rapport au profane.

La définition du sacré par Durkheim ancrerait toutefois la religion dans une expérience collective et ouvrait la voie vers un élargissement conceptuel du sacré. Le sacré pouvait finalement signifier *n'importe quoi* qui était « mis à l'écart », « séparé », dès lors qu'à la suite d'É. Durkheim des savants en vinrent à évoquer le sacré à la fois à propos du « supranaturel », du « divin » ou d'éléments de l'ordre naturel, voire institutionnel. É. Durkheim avait sans doute entrevu cet écueil puisqu'il affirmait en 1912 « qu'il y a des choses sacrées de tout degré »²⁸.

Depuis la fin du XIX^e siècle, la notion de sacré, dans la production européenne des sciences humaines, a connu et connaît encore des jours heureux : dans la bibliographie proposée par R. Courtas et F.-A. Isambert en 1977, déjà cent quarante-six ouvrages touchant à la notion de sacré étaient répertoriés, toutes disciplines confondues²⁹, avant même que J. Z. Smith ne publie sa grande étude sur la construction narrative du sacré et le processus historique de réinterprétation qui lui était lié, *Map is not territory*³⁰. Le constat d'Émile

²⁵ É. Durkheim, *Les formes élémentaires*, I, p. 51.

²⁶ Idée qui se diffusa notamment en lien avec les remarques de S. Freud. Par exemple, S. Freud, *Totem et Tabou*, p. 29-30.

²⁷ J.-C. Schmitt, « La notion de sacré et son application », p. 19.

²⁸ *Ibid.*, p. 43.

²⁹ R. Courtas, F.-A. Isambert, « La notion de « sacré » », 19-29.

³⁰ J. Z. Smith, *Map is not territory*.

Durkheim sur l'infinité des objets d'études auxquels pouvait s'appliquer le sacré s'est, depuis, amplement vérifié, et la catégorie conceptuelle du sacré, par nature difficilement saisissable, s'est répandue ces dernières années dans de nombreux champs du savoir, tandis qu'une scission s'opéra progressivement quant à l'utilisation du concept, entre l'étude d'un *sacré profane* – dont l'ambiguïté conceptuelle émerge immédiatement et laisse quelque peu songeur – et un *sacré religieux*, attaché aux formes de l'expression de la piété et de la croyance. C'est du sacré religieux et du sacré spirituel que nous parlerons dans cette étude, en reprenant à notre compte la typologie mise en place par M. T. Evans³¹. Par sacré, nous n'entendons donc ici que des éléments pouvant être associés au supranaturel ou au « divin », quand bien même le sacré comme notion générale peut également avoir trait à des éléments naturels qui ne concernent pas des phénomènes supranaturels. Jusqu'au passé le plus récent – peut-être en raison de la résurgence supposée du religieux³² – le sacré religieux a continué de nourrir une littérature abondante : entre l'anthologie présentée par Sumner Twiss en 1992³³ et l'ouvrage de Gordon Lynch publié en 2014, *The Sacred in the Modern World*³⁴, le concept de sacré semble ainsi s'être fortement illustré dans la construction de l'étude du champ socioreligieux, phénomène auquel n'a pas échappé l'histoire des pays d'Islam.

2.2. L'Islam à l'aune du sacré

Dans l'histoire des pays d'Islam, la genèse d'une nouvelle réflexion sur la notion de sacré date des années 1950, quand un véritable effort de redéfinition épistémologique accompagna le développement institutionnel de l'histoire de l'Islam. L'histoire et l'anthropologie européennes s'intéressèrent très tôt, dès le XIX^e siècle, à la question des rites religieux, qui était, au fond, liée à la question du sacré en Islam, alors que le concept du sacré ne s'était pas encore imposé dans le champ des sciences humaines en Europe. C'est que le sacré religieux, dans le relevé des rites et des formes de la croyance, se constitua d'emblée comme objet liant la genèse du monde islamique et sa première expansion. Après tout, le Prophète de l'Islam était censé avoir détruit, selon la Tradition, les idoles vénérées dans le *ḥarām* de La Mecque, et permis aux Arabes de retrouver le monothéisme qui avait prévalu chez leurs ancêtres³⁵. Par conséquent, le culte des bétyles, la question du pèlerinage, la notion même de *ḥarām*, s'imposèrent comme des questions centrales orientalistes de la seconde

³¹ T. Evans, « The Sacred », p. 44.

³² Voir P. L. Berger, *Le Réenchantement du monde*.

³³ S. Twiss, *Experience of the sacred*.

³⁴ G. Lynch, *The Sacred in the Modern World*.

³⁵ G. R. Hawting, *The Idea of Idolatry*, p. 10.

moitié du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle³⁶. La notion de sacré, sous-entendue comme partie intégrante d'une histoire du fait religieux, n'émergea ainsi que très progressivement comme un champ d'études spécifique au sein de l'histoire des pays d'Islam.

En France, c'est Joseph Chelhod, parmi les premiers, qui participa à poser les fondements d'une histoire du fait social religieux dans le contexte arabo-musulman, dans la lignée durkheimienne. En 1961, il qualifiait la notion de sacré, appliquée au contexte arabo-musulman, « d'ambiguë »³⁷. Son étude sur *Les Structures du sacré chez les Arabes*³⁸ contribua à nourrir une réflexion nouvelle sur le sacré en Islam, visant aussi à dépasser une définition trop étroite de la religion. Il y exposait pourquoi, selon lui, l'Islam était l'aboutissement naturel de l'état religieux et social de l'Arabie antéislamique, dans un environnement marqué par la bédouinité. Partant de ce constat, attaché aux *a priori* d'une époque et d'un discours encore teinté d'un colonialisme de bon ton³⁹, il y développait la perception du sacré chez les populations arabes du Ḥiğāz, rassemblant en une grande fresque l'ensemble des critères qui s'appliquaient à la construction épistémologique du sacré : le profane, le sacré, le pur et l'impur, l'interdit, le tabou. Au fond, il reprenait les qualificatifs appliqués au sacré dans la sociologie durkheimienne qui, dans l'esprit de Durkheim, pouvait s'étendre à toutes les formes du religieux. La conceptualisation du sacré, appliquée à une population mal définie, les Arabes, prenait une fois de plus corps dans une ambiguïté épistémologique « originelle » et J. Chelhod, en remarquant l'ambivalence du sacré en terres d'Islam, arrimait cette notion à la théorie générale du sacré, telle qu'elle avait été définie à la fin du XIX^e siècle, à propos de n'importe quel espace géographique et culturel. C'est aussi que le territoire de l'Arabie antéislamique était plus mal connu qu'aujourd'hui, ce qui rendait d'autant plus difficile l'appréhension du concept de sacré aux débuts de l'Islam.

Les territoires « sacrés » de l'Arabie semblent avoir été nombreux et pris un grand nombre de formes, liées à la différence du régime de la terre⁴⁰. Par le sacrifice notamment, il semble que s'opérait dans les rituels de l'Arabie antéislamique une sacralisation de la victime, dans des territoires considérés comme sacrés, de par la présence d'une représentation d'un

³⁶ J. Welhausen, *Reste arabischen Heidentums*. H. Lammens, « Le culte des bétyles », p. 39-101.

³⁷ J. Chelhod, « La notion ambiguë du sacré », p. 67-79.

³⁸ J. Chelhod, *Les structures du sacré*.

³⁹ Comme l'illustre la première phrase de son article de 1961, réfléchissant toute une époque : « À l'instar de l'homme primitif, l'Arabe nomade se meut dans un univers baigné par le sacré ». J. Chelhod, « La notion ambiguë du sacré », p. 67.

⁴⁰ C. Décobert, *Le mendiant et le combattant*, p. 150.

dieu et de son lieu de résidence, qui sacralisaient la terre⁴¹. Parce que le Prophète était né à La Mecque et que La Mecque joua un rôle central dans la geste prophétique, c'est d'abord dans l'articulation entre le sacré antéislamique et le sacré islamique que se développa une première compréhension des formes du sacré islamique, car cette question en fin de compte se trouvait au cœur de l'acte de naissance de la religion islamique, qui balaya les représentations anthropomorphiques des divinités des sociétés polythéistes présentes en Arabie. En détruisant le rapport de personnalisation attaché à une ou des divinités, l'Islam participa à amoindrir les frontières et l'identité de certaines communautés, puisqu'il existait une relation intime entre « la nomination d'un dieu par un groupe [...] et l'idée de groupe elle-même »⁴². La personnalisation anthropomorphique renvoyait ainsi « à la communauté elle-même, à sa cohérence externe, à sa délimitation par rapport aux autres »⁴³, la personnalité et la personnalisation du Dieu, témoignage d'une fragmentation sociale et politique, dépassant la perception de ses capacités et sa puissance. Le projet socio-politique et religieux muhammadien proposa en échange de nouvelles limites et une nouvelle identité communautaire. En ce sens, l'Islam présenta dès l'époque du Prophète une nouvelle topographie du sacré et comme un élargissement de l'horizon du divin, où se lisait aussi une évolution des construits identitaires. Ainsi, la question du sacré et des espaces sacrés appartient à la genèse même du projet muhammadien, ce qui ouvrait la voie à un vaste questionnement académique sur le développement et l'évolution tant de la notion de sacré dans l'Islam que dans la pratique religieuse et la perception des territoires sacrés par les musulmans.

En se saisissant de la notion de sacré, l'historiographie contemporaine consacrée aux pays de l'Islam à l'époque médiévale se fixa sur une multitude d'objets, ayant trait à la *praxis* religieuse : en ce sens, la présence du sacré apparaissait comme un phénomène contingent des études sur le fait religieux, et n'était étudiée bien souvent qu'à la marge. La plupart des grandes études abordant la question du religieux, de la transmission du savoir, du lien entre les élites politiques et les savants de l'Islam, sans consacrer un exposé à la notion de sacré, s'en servirent pourtant parfois. L'espace sacré devint un élément banal de l'arrière-plan culturel et social de la littérature académique sur le monde musulman médiéval, en particulier avec le développement des études sur le soufisme, puisque la sainteté à laquelle auraient aspiré les mystiques des premiers siècles de l'Islam participait à rendre visible la présence du sacré. Le sacré fut alors présenté comme une fraction spécifique du religieux, ce qui permit de

⁴¹ *Ibid.*, p. 159.

⁴² *Ibid.*, p. 162.

⁴³ *Ibid.*, p. 163.

l'isoler épistémologiquement en l'inscrivant, à partir du terme français, dans son étymologie latine initiale : au sein de l'espace, ce qui était sacré se distinguait clairement de ce qui était profane, et la présence du sacré était clairement identifiable dans un ensemble de lieux ou d'individus. La religion n'apparaissait pas comme « l'administration du sacré » : le sacré constituait une des singularités du ressenti, de l'expression et de la *praxis* religieuse.

En ce sens, l'ambiguïté de la notion de sacré, que nous avons soulignée jusqu'ici, présente, justement en raison du caractère mouvant de ce qu'elle recouvre, une importante souplesse conceptuelle. Bien qu'utilisée parfois sans nuance dans les sciences sociales⁴⁴, quand elle renvoie au champ religieux et aux puissances invisibles, cette notion encadre un ensemble de déterminants sociaux et culturels qui participent à définir un groupe et un territoire, c'est-à-dire aussi des identités, attachées à une mémoire et à des espaces⁴⁵.

C'est dans ce cadre que se sont développées, depuis trois décennies, de nombreuses études s'apparentant, de plus en plus, à une sous-catégorie au sein des études sur les pays d'Islam à l'époque médiévale, certes mal définie, mais assurément porteuse d'un certain renouveau au sein des approches d'analyse historique du fait social religieux. Parce que les formes de l'expression religieuse et les discours liés au sacré sont mouvants et qu'ils s'insèrent dans des territoires et des contextes spécifiques⁴⁶, eux-mêmes changeants, ce sont bien des espaces qui ont retenu ces dernières années l'attention de nombreux historiens s'intéressant à la question du sacré. La question du comparatisme entre le sacré chrétien, juif ou islamique fut un terrain fertile pour ces études. Au-delà d'importantes différences théologiques⁴⁷ et culturelles, les pratiques religieuses liées aux manifestations du sacré se retrouvent historiquement sous des formes parfois similaires dans les deux monothéismes, en particulier au Proche-Orient, dans des contextes multiconfessionnelles où la pluralité des expressions religieuses laisse pourtant entrevoir un socle commun dans l'expérience du sacré, notamment dans les nombreux exemples d'espaces en partage.

À ce titre, il nous semble que l'édition critique du guide de pèlerinage d'al-Harawī (m. 612/1215) par un des plus grands spécialistes de la question de la sainteté, Joseph Meri, a

⁴⁴J.-C. Schmitt, *op. cit.*, p. 1.

⁴⁵ Voir C. Décobert, « Introduction. Formes et substances des construits identitaires », p. 9-10, p. 21-29 ; F. Ireton, « Les quatre relations d'incertitude d'un construit identitaire collectif », p. 319-322. Sur le lien entre mémoires et identités, en particulier dans l'importance de la transmission pour fonder le corps social, voir aussi J. Candau, *Mémoire et identité*, p. 97-129 ; J. Assman, *La mémoire culturelle*, p. 32-42, p. 55-60. Sur le rapport entre histoire et mémoire, nous renvoyons à l'ouvrage de G. Cubitt, *History and Memory*, p. 199-222.

⁴⁶ À l'inverse donc, du postulat de M. Éliade, pour qui le sacré échappait finalement au sens et à l'histoire. P. Borgeaud, « Le couple sacré/profane », p. 415-417.

⁴⁷ La meilleure synthèse soulignant ces différences théologiques se trouve dans C. Mayeur-Jaouen, « Le saint, un modèle pour le croyant », p. 645-660.

constitué une étape symbolique⁴⁸ dans le renouveau académique des études sur l’ancrage spatial du sacré – ou ses « paysages »⁴⁹ –, même si l’intérêt des approches historiques, centrées sur cette notion, avait déjà été mis en valeur dans les années 1990, tant à propos des domaines de l’Islam que de l’Europe chrétienne⁵⁰. L’ancrage spatial du sacré a servi de support, récemment, à plusieurs grandes études faisant avancer considérablement la recherche sur l’histoire du fait social religieux et notre compréhension de la praxis religieuse médiévale en terre d’Islam, tant dans sa dimension symbolique que politique et culturelle. Si La Mecque médiévale, encore un parent pauvre de l’étude du sacré dans les Pays d’Islam, n’a pas été gratifiée de l’attention qu’elle mériterait, le caractère sacré de Médine, où se trouve la tombe du Prophète, a été l’objet de deux études qui dépassent largement le cadre strict de la cité et de son *ḥarām* : *Eunuchs and Sacred boundaries in Islamic Society*, de Shaun Marmon, a permis de montrer l’attachement des sultans à la protection des sanctuaires et le rôle médiateur des eunuques, organisés en société sacrée dès le VI^e/XII^e siècle.

L’existence de ce type d’organisation, riche et puissante, qui essaima sous d’autres formes au Caire, à La Mecque et à Jérusalem, souligne l’attractivité renouvelée aux grands sanctuaires sacrés du monde islamique et l’importance des rites et des prières pratiquées de manière permanente en leur sein. L’ouvrage de H. Munt, *The Holy City of Medina*, en retraçant l’élaboration discursive de la topographie et de l’identité sacrée de la ville, a redonné toute sa place au rôle de Médine parmi les grands sanctuaires de l’Islam, allant même jusqu’à concurrencer La Mecque à certaines époques. Mais, c’est surtout l’étude du culte aux tombes des saints et de leur environnement social et religieux qui a fait l’objet d’un intérêt certain et de grandes avancées, soulignant une fois de plus l’importance du caractère spatial de la présence du sacré. L’intérêt croissant, à partir des années 1970, pour les lieux de visites pieuses et de pèlerinages⁵¹, ne semble pas s’être démenti jusqu’à nos jours, en particulier dans l’espace syro-égyptien, comme en témoigne la multiplication des ouvrages et des études de

⁴⁸ Symbolique, puisque ce livre eut assurément plus de succès que la traduction française du même ouvrage par Dominique et Janine Sourdel, en 1957, et contribua à populariser un type de sources qui avait en réalité déjà fait l’objet de plusieurs études fort savantes. Voir Harawī, *Kitāb al-iṣārāt ilā maʿrifat al-ziyārāt* ; D. Sourdel, J. Sourdel, *Guide des lieux de pèlerinage* ; J. Meri, *A lonely wayfarer’s guide to pilgrimage* ; J. W. Meri, *The cult of saints*. Le genre des guides de visites pieuses (*kutūb al-ziyārāt*) semble s’être développé en milieu šīʿite dès le III^e/IX^e siècle, avec le *Kitāb al-ziyārāt* du savant de Kūfa Ḥasan b. ʿAlī b. Faddāl al-Taymī al-Kūfī (m. 224/838-839). Le premier guide de pèlerinage fut sans doute le *Kāmil al-ziyārāt*, rédigé par Ibn Qulūya (m. 367/978). J. Meri, *The cult of saints*, p. 34-35, p. 44.

⁴⁹ Par exemple l’ouvrage d’A. Azad, *Sacred Landscape* ; D. Henig, « “This is our little hajj” : Muslim holy sites », p. 751-765.

⁵⁰ R. Fridland, R. D. Hecht, « The politics of sacred place », p. 21-61 ; S. Hamilton, A. Spicer, *Defining the Holy* ; N. Green, *Making Space*.

⁵¹ Voir en particulier les études de S. Māhir, *Masāʿid miṣr* ; J.-C. Garcin, « Deux saints populaires du Caire », p. 131-143.

cas, s'intéressant tout à la fois aux prodiges associés aux hommes bénis, à la typologie et aux catégories de la sainteté, à l'histoire et au rôle des sanctuaires, au développement des mouvements spirituels et du soufisme autour de la vénération de Dieu par l'intermédiaire de ses élus⁵². La plupart de ces études ont souligné le rôle fondamental du sacré et le rôle des espaces sacrés dans la construction identitaire et l'environnement socio-culturel du monde islamique médiéval. De périphérique et marginal, le concept de sacré, son ancrage spatial et le succès de ses nombreux *loci*, sont devenus des éléments déterminants pour saisir dans leur historicité les sociétés du monde musulman. C'est dans ce cadre historiographique que s'inscrit notre étude, au sein de laquelle l'analyse de la construction discursive du sacré va être centrale.

2.3. Les mots du sacré : *traduttore, traditore* ?

La question de la langue est centrale pour saisir la construction discursive du sacré, puisque, « pour qu'apparaisse [...] une catégorie dite du sacré », il s'opéra nécessairement un processus de distinction et de hiérarchisation linguistique⁵³, en terre d'Islam comme ailleurs.

Le mot français « sacré », déjà problématique dans l'indécision conceptuelle qu'il recouvre, est également difficile à traduire en arabe. Ainsi, dans le contexte de l'Islam, aucun terme ne correspond en fait à la traduction littérale de ce que recouvre le terme de « sacré » en français.

Trois racines constituent principalement la matrice de la notion de sacré en Islam. D'une part la racine QDS se rapproche le plus de ce qui correspond à la notion de sacré et de

⁵² Un très grand nombre d'études existe sur le culte des saints en Islam, dont il serait fastidieux et peu pertinent de faire ici la liste. La plupart de ces études abordent par ailleurs l'histoire du soufisme, et se confondent pour ainsi dire avec elle, comme le souligne une fois de plus la récente publication dirigée par Y. Tonaga, *Bibliography of Sufism*. Citons ici l'importante et ambitieuse étude, quoique, sur beaucoup d'aspects, aujourd'hui dépassée, d'Ignaz Godziher, qui posa un des premiers jalons historiographiques sur ce sujet, Ignaz Godziher, *Le culte des saints chez les musulmans*. Pour plusieurs études traitant du culte des saints, voir l'ouvrage collectif dirigé par H. Chambert-Loir et C. Guillot, *Le culte des saints dans le monde musulman*, en particulier l'article de M. Chodkiewicz, « La sainteté et les saints en islam », p. 13-32 ; l'étude magistrale d'É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie* ; J. Meri, *The cult of saints*. Pour quelques exemples d'études traitant de la question des saints et des *ziyārāt* dans l'espace syro-égyptien, voir l'étude très documentée de E. Bannerth, *Islamische Wallfahrtsstätten* ; C. Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid al-Badawī* (qui ne couvre pas seulement la période médiévale) ; C. Mayeur-Jaouen et A. Papas (dir.), *Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World* ; D. Aigle (dir.), *Saints orientaux. Hagiographies médiévales comparées 1* et D. Aigle (dir.), *Miracles et karāma, Hagiographies médiévales comparées 2*. Voir également l'étude sur le Caire de C. Taylor, *In the Vicinity of the Righteous* ; D. Talmon-Heller, *Islamic Piety in Medieval Syria* ; Z. Antrim, *Place and Belongings in Medieval Syria*. Sur l'espace maghrébin, bien qu'aujourd'hui assez daté, voir É. Dermenghem, *Le culte des saints* ; N. Amri, *Les saints en islam, les messagers de l'espérance* ; B. Tuil, *Inhumation et baraka*.

⁵³ J. Chelhod, « La notion ambiguë du sacré », p. 67-79.

sainteté en français. *Al-quddūs* ou *al-qiddīs*, littéralement « le Très-saint » ou « l'Infiniment Saint », est l'un des quatre-vingt-dix-neuf noms de Dieu⁵⁴ et ne peut qualifier théoriquement qu'un des attributs de l'unité divine, puisque, comme le rappelait Michel Chodkiewicz en 1995, Dieu seul est saint⁵⁵. Le terme *muqaddas* équivaldrait au terme de sanctification en français. Est *muqaddas* ce qui est rendu sacré ou rendu saint, sanctifié. D'autre part, la racine ḤRM, qui exprime une idée de séparation et de distance, et qui devait signifier dans l'Antiquité ce qui, « singulièrement, était tenu hors de l'espace commun »⁵⁶. De là l'idée que la racine ḤRM exprime aussi l'inviolabilité, le sacré, l'interdit, se rapprochant le plus du *sanctus*. Le *ḥarām* se définit ainsi d'abord dans un rapport de négation : est *ḥarām* ce qui, nié ou non respecté, entraîne une sanction. Dans son acception complète, la racine ḤRM, dans son acception complète, revêt ainsi une polysémie extrêmement riche qu'il est impossible de réduire à une unicité, comme le soulignait J. Chelhod : « Pour exprimer le sacré et définir ses rapports avec lui, l'Arabe, comme le musulman, se sert de la racine *ḥ r m* dont l'ambiguïté est telle qu'il serait impossible d'en préciser le sens en quelques phrases »⁵⁷.

Les lieux *ḥarām*-s s'instituèrent au sommet de la hiérarchie du sacré, très vite, sans doute dès les débuts de l'Islam. Au sens strict – comme qualifiant un rapport au religieux, à l'inviolabilité et à la sanction – à l'exception de Dieu lui-même et de la Ka'ba, *bayt al-muqaddas*⁵⁸, n'est sacré, dans l'Islam sunnite, que ce qui est *ḥarām*, c'est-à-dire en fait trois lieux précis et concurrents établis par la Tradition et le texte coranique comme tels, alors même que l'Arabie antéislamique semble avoir possédé de nombreux espaces sacrés⁵⁹. Enfin, la racine BRK serait le troisième terme majeur du sacré, qui témoigne de l'idée d'une bénédiction, d'un bienfait, spirituel ou matériel. Le terme *mubārak*, qui s'inscrit dans une idée de mouvement et de circulation, signale ainsi une charge à la fois spirituelle, l'idée d'une sanctuarisation et le caractère exceptionnel, proprement béni, d'un lieu ou d'une personne⁶⁰.

À un degré moindre, on trouverait aussi d'autres racines pour exprimer des notions proches du sacré : ṬHR, qui désigne l'idée de pureté, FDL celle du mérite et de la vertu, ḤFZ, celle de la conservation mais aussi de la protection. Toutes ces racines, prises dans une forme de rationalité religieuse, peuvent constituer des éléments du sacré dans l'Islam, mais seules

⁵⁴ *Coran*, LIX : 23 ; *Coran* VII : 180 ; XVII : 110 ; XX : 8. Sur la doctrine des quatre-vingt-dix-neuf noms de Dieu, voir al-Gazālī *al-Maqṣad al-asnā* ; D. B. Burrell et N. Daher, *The ninety-nine beautiful names of God*.

⁵⁵ M. Chodkiewicz, « La sainteté et les saints en islam », p. 13.

⁵⁶ C. Décobert, *Le mendiant et le combattant*, p. 160.

⁵⁷ J. Chelhod, « Les structures du sacré chez les arabes », p. 35.

⁵⁸ *Coran*, V : 97-98.

⁵⁹ Et au moins jusqu'au IV^e/X^e siècle, le nombre de *ḥarām*-s était encore en discussion chez certains savants musulmans. Voir H. Munt, *The Holy City of Medina*, p. 24-25, p. 32-33.

⁶⁰ J. Chelhod, « La baraka chez les Arabes », p. 68.

les trois premières sont des marqueurs explicites d'un lien avec le divin. De là un sacré multiforme et difficile à saisir⁶¹. C'est pourquoi nous préférons parler, plutôt que du « sacré » comme notion générale, d'un *régime de la sacralité religieuse*, notion qui nous paraît, sinon plus efficiente, du moins plus à même de rendre compte de la réalité historique de la notion de sacré dans l'Islam médiéval. Ce qui constitue ce *régime de la sacralité religieuse*, c'est tout un ensemble de lieux, d'acteurs, de pratiques, de symboles, de rites, un ensemble linguistique aussi, qui caractérisent un mode d'organisation se rattachant à des espaces considérés comme sacrés. La singularité de ces modes d'organisation des espaces tient dans leur élément religieux et dans l'affirmation de la présence du divin qui s'y enracine et en délimite les frontières. En ce sens, une définition élargie du sacré, en arabe, ne peut se réduire à la seule question de l'interdit et de l'inviolabilité, puisque la *baraka* – influx, force ou qualité habitant un être, un objet ou un lieu atteint par le divin⁶² –, est une expression positive et dynamique, dans le sens littéral, de l'influx divin, qui ne s'affirme pas nécessairement dans une négation de l'expression du profane.

Or, disons-le d'emblée, dans ce régime de la sacralité religieuse, au sein des trois principales racines, seuls les dérivés de la racine BRK peuvent en général s'appliquer également à des individus. On touche là à ce qui nous semble être une spécificité de nature importante dans l'expression du sacré religieux : le sacré dans l'Islam ne s'exprime pas seulement dans un rapport à l'espace et à un lieu, mais c'est dans un rapport à l'espace et à un lieu qu'il s'exprime *avant tout*. La multiplication des références textuelles à propos de ce régime de la sacralité religieuse, à partir du VI^e/XII^e siècle et jusqu'à la fin du IX^e/XV^e siècle, est donc d'abord à chercher dans des *loci* spécifiquement mentionnés comme se rattachant à ce régime de la sacralité religieuse, c'est-à-dire à une forme particulière et extraordinaire de lien avec le divin.

⁶¹ On trouvera de très bonnes définitions de ces termes et un développement sur ces problématiques dans C. Mayeur-Jaouen, « Introduction », p. 113-114. Selon C. Mayeur-Jaouen, c'est notamment l'absence du dogme de l'Incarnation qui rend nécessaire l'intervention d'éléments médiateurs pour adorer un Dieu « absolument transcendant et inaccessible à l'esprit humain ». Si, comme le souligne l'auteure, le corps de l'homme, créé par le Dieu, est par nature sacré, alors il faut considérer que le sacré est toujours présent chez l'homme. Le lieu sacré, la présence visible de la *baraka* chez un individu ou son ancrage près d'un défunt ou dans une mosquée, ne seraient alors qu'une réactivation active du sacré subsumant la nature passive et profane de l'être, une forme plus puissante de la présence au monde intrinsèque du sacré. Peut-être faut-il voir, dans ce dévoilement du sacré, une forme d'immanence ontologique, rendue vraie et entière par l'action du Dieu (*al-Haqq*), et s'affirmant dans l'élection divine.

⁶² C. Décobert, *Le mendiant et le combattant*, p. 159.

2.4. L'ancrage spatial du sacré

Ainsi, parce que le sacré s'ancre pour une grande part dans des lieux et que certaines sources n'ont de cesse de souligner ce rapport, on comprendra que la notion d'espace soit centrale pour appréhender l'évolution du sacré dans la Tihāma médiévale. Dans ce contexte précis, nous sommes à nouveau confrontés à un problème lexical, dans le sens où l'on ne trouve pas, pour cette région, une littérature explicitement dédiée à une géographie sacrée. Dès lors, que signifie concrètement un espace et en particulier un espace sacré, dans les sources de notre période ?

Le plus souvent, aucun terme ne définit spécifiquement un rapport au territoire. Parfois, on trouve le terme de *makān* ou de *mawḍi'* pour désigner un endroit déterminé. Le terme de *mawḍi'* est très générique : il renvoie littéralement à une position dans l'espace, un emplacement. *Makān* signifie une place, un lieu, un endroit, mais peut également évoquer l'idée d'influence, d'autorité, ainsi que la condition positive d'une personne. Si ce terme de *makān* est trop peu précis, il permet néanmoins, en raison de son imprécision, d'englober l'ensemble des lieux appartenant au régime de la sacralité religieuse. C'est aussi le seul terme générique véhiculant une véritable idée d'espace, utilisée par les sources de notre corpus. Ces *makān*-s sont, pour la plupart, des tombes (*qabr*), des cimetières (*maqbara*), des mosquées (*masǧid*), des lieux de retraites ou des *ribāt*-s, des villages (*qarya*), des villes parfois (*madīna*), des mémoriaux de stations spirituelles (*maqām*) ou encore des éléments naturels : arbres (*šaǧara*), rochers (*ḥaǧar*), cours d'eau (*wādī*). Ainsi, la nature des lieux mentionnés varie grandement et ceux-ci s'incarnent physiquement selon des modalités diverses. Cependant, ils sont toujours délimités d'une manière ou d'une autre, ou par une structure monumentale qui leur est propre, ou par une frontière implicite et subtile, sur laquelle jouent d'ailleurs certains auteurs. C'est pourquoi la notion d'espace sacré nous apparaît, en français, mieux adaptée pour mentionner les formes particulières que nous abordons ici : elle permet d'englober une multiplicité de formes et de contenir, pour un *locus* particulier, ses environs immédiats. L'espace sacré possède ainsi une étendue spécifique et au moins deux « aires » plus ou moins localisables⁶³ : le centre ou le cœur, premier cercle du sacré, point focal d'où émerge la *baraka* divine ; la limite ou frontière qui détermine la fin de son étendue, second cercle de l'espace sacré qui agit comme une enceinte, matérialisée ou non. L'espace sacré est

⁶³ Voir trois aires concentriques selon J. Chelhod : le centre et sa zone immédiate, « le temple où les fidèles accomplissent les actes du culte », une zone « au-delà du temple [...], le *ḥaram* », et enfin une « bordure fictive, ambiguë », où s'arrête le territoire sacré et où commence le territoire profane. J. Chelhod, *Les structures du sacré*, p. 229-230.

donc un espace fini *per se*. On *pénètre* dans un espace sacré et cette entrée marque un changement dans la nature de l'espace que l'on fréquente. En ce sens, il va de soi que les espaces sacrés que nous aborderons dans cette étude couvrent souvent un champ qui dépasse leur seule structure monumentale ou paysagère, le caractère « polyconcentrique » de la diffusion de la *baraka* ne se démentant que rarement.

On pourrait, on devrait peut-être, conclure de cette multiplicité qu'il n'est pas possible d'admettre dans cet ensemble d'énoncés concernant des espaces sacrés une unité valable qui les constitue comme objet épistémologique. Mais nous pensons au contraire que cette variété d'énoncés, cette richesse des signifiants du sacré en Islam, ne font que souligner la constance et la régularité des signifiés qu'elles recouvrent.

Nous considérerons dans cette étude comme appartenant au régime de la sacralité religieuse, *a minima*, un espace où est mentionné la présence de la *baraka* divine, d'une visite pieuse (*ziyāra*) et de mérites particuliers provenant d'une prière au sein de cet espace.

Or, les lieux qui, sur le territoire du Bas Yémen et de la Tihāma, appartiennent au régime de la sacralité religieuse, ne cessent d'augmenter à partir de fin du VI^e/XII^e siècle. C'est ce qui justifie le choix du début de notre périodisation : la multiplication des espaces sacrés croît considérablement à cette époque dans tout le Yémen, et notamment en Tihāma.

3. La question des espaces sacrés et la Tihāma médiévale

Le Yémen antique possédait des espaces sacrés où s'accomplissaient des rites spécifiques en l'honneur de divinités⁶⁴, de familles bénies ou de lieux naturels. Si nous ignorons encore, à ce jour, les manifestations principales de l'ancrage spatial du sacré dans le Ḥiğāz et le sud de l'Arabie, des avancées considérables dans la recherche historique et archéologique ont pourtant été accomplies. Elles soulignent la présence de différents types de lieux sacrés : des autels, sous la forme de temples, de tombes d'hommes illustres, de synagogues, plus tard d'églises, devaient constituer des paysages familiers de la pratique religieuse⁶⁵ et être au cœur de nombreuses interactions des sociétés humaines, en tant de paix comme en tant de guerre⁶⁶. De nombreuses occurrences attestent ces formes de la piété, dès le début du premier millénaire avant notre ère, en particulier le très riche vocabulaire épigraphique associé au sacré sur des lieux cultuels. Les fouilles du temple d'Awām, près de

⁶⁴ J. Ryckmans, « Le panthéon de l'Arabie du sud préislamique », p. 151-169.

⁶⁵ R. G. Hoyland, *Arabia and the Arabs*, p. 139-150.

⁶⁶ Voir par exemple l'article de C. Robin sur « la guerre des pèlerinages », C. Robin, « L'Arabie à la veille de l'Islam », p. 213-242.

Ma'rib, par la richesse exceptionnelle des matériaux mis à jour, ne laissent ainsi aucun doute sur l'importance du sacré religieux dans les sociétés sud-arabiques à l'époque sabéenne⁶⁷, de même que celles conduites dans le Ġabal Lawṭ, qui révèlent la persistance pluriséculaire du dynamisme d'un espace sacré jusqu'au V^e-VI^e siècle de notre ère⁶⁸.

Avec l'arrivée de l'islam, les espaces sacrés, s'ils ne changent pas de nature, changent de forme, puisque sont désormais considérés comme sacrés, bénis ou protégés des espaces le plus souvent en lien avec l'héritage prophétique préislamique ou islamique⁶⁹.

Or, rappelons que le Bas Yémen et la Tihāma, jusqu'au VI^e/XII^e siècle, sont des territoires relativement pauvres en espaces sacrés considérés comme islamiques ou récupérés dans leurs usages par une pratique religieuse qui se pense comme islamique. Par conséquent, le contexte yéménite est profondément différent de celui de l'espace syro-palestinien ou égyptien, dans lequel un savant comme 'Alī al-Harawī (m. 611/1215) pouvait, au début du VII^e/XIII^e siècle, écrire un guide des pèlerinages de la région et se référer à tout un ensemble de figures sacrées préislamiques. On ne trouve pas, dans le Bas Yémen et la Tihāma, de tombes de prophètes préislamiques. Or, cette mémoire des prophètes fut un élément essentiel en de nombreux points au cours des premiers siècles de l'Islam : certains *ḥadīṭ*-s ne mentionnent-ils pas l'existence de 124 000 *anbiyā'*, dont 313 « envoyés » (*rasūl*)⁷⁰ ayant précédé Muḥammad, le sceau des prophètes ? Dans le Bilād al-Šām, les grands sanctuaires de la période médiévale sont d'abord dédiés à certains de ces prophètes⁷¹. Certes, un tombeau rattaché dans la Tradition à Hūd aurait été vénéré dans le Ḥaḍramawt⁷², mais le Bas Yémen et la Tihāma sont complètement exclus de la geste prophétique antéislamique.

Qu'en est-il aux débuts de l'Islam ? Les premières traces de sacralisation d'objets ou de tombes de défunts, dont les premières mentions datent de la fin du I^e/VII^e siècle, sont intimement liées au prophète Muḥammad lui-même, et plus tard, à sa descendance et à ses Compagnons. Les pierres du « pot de cuisine » du Prophète, mentionnées par Ibn Ishāq (m. v. 150/704-767)⁷³ et 'Abd Allāh b. Wahb (m. 197/812), sont ainsi une des premières occurrences connues dans les pays d'Islam d'une consécration d'objets et d'une symbolique religieuse attachée à des pierres. De même, les lieux où aurait prié Muḥammad devinrent

⁶⁷ M. Maraḡteen, « Sacred spaces in ancient Yemen », p. 107-134. Voir aussi P. Alpass, *The Religious Life of Nabataea*, p. 275-283.

⁶⁸ C. Robin, J.-F. Breton, « Le sanctuaire préislamique », p. 598.

⁶⁹ À l'exception des espaces sacrés naturels, consacrés par l'usage, dont il est presque impossible, dans une perspective diachronique, de faire l'histoire.

⁷⁰ É. Geoffroy, « le culte des saints », *Proche Orient*, p. 41-42.

⁷¹ *Ibid.*, p. 42

⁷² Voir, à ce sujet, l'étude de R. B. Serjeant, « Hud and other pre-Islamic prophets », p. 121-179.

⁷³ Autres dates : 151-152/761-762.

rapidement des espaces doués d'une identité et d'une symbolique sacrée spécifique⁷⁴. Les premiers lieux bénis proprement islamiques du monde musulman sont ainsi attachés à des espaces où le prophète vécut, à des objets lui appartenant ou à sa chamelle. Or, le Prophète ne vint jamais, semble-t-il, en Tihāma, et il ne s'y trouve aucun *maqām* qui lui est attaché.

Par ailleurs, peut-être dès le I^e/VII^e siècle mais certainement au II^e/VIII^e siècle, la pratique de l'*imitatio Prophetarum* commença à éclore dans le Ḥiǧāz⁷⁵, et la réputation de certains Compagnons du Prophète leur permit d'atteindre un statut particulier. Or, en Tihāma et dans le Bas Yémen, aucune visite pieuse à un tombeau n'est mentionnée avant le VI^e/XII^e siècle : les deux grands hommes auxquels la Tradition rattache l'islamisation du Yémen, les seuls à posséder là-bas une aura de piété et une véritable envergure comme hommes pieux, Abū Mūsā al-Aṣḥā'irī et Mu'āḍ b. Ḡabal, décédèrent loin de cette région. À ces personnages, il faut certes ajouter quelques *tābi'ūn*, savants parfois ascètes, qui apparaissent au Yémen parmi les grandes figures des premières décennies de l'Islam, la plus marquante étant sans conteste Uways al-Murādī al-Qaranī (m. 31/657)⁷⁶, yéménite peut-être tombé à Ṣiffīn⁷⁷. Ascète mystique initié spirituellement à distance par le Prophète, devenu une figure tutélaire du soufisme⁷⁸ : sa tombe aurait été « retrouvée » il y a quelques décennies près de Zabīd⁷⁹. Mais, pour le reste, le Bas Yémen et la Tihāma sont *vides* d'espaces funéraires rappelant la mémoire des grands hommes des débuts de l'Islam.

Dès lors, quels espaces aux mérites exceptionnels trouve-t-on dans la Tihāma et le Bas Yémen avant l'émergence des visites pieuses aux tombes d'hommes bénis ? Al-Hamdānī (m. 334/945) en mentionne quelques-uns : quatre mosquées anciennes douées d'une dignité exceptionnelle sont nommées par l'auteur. Deux d'entre elles se trouvaient dans le Bas Yémen⁸⁰. Elles étaient liées à l'islamisation du pays et au compagnon du Prophète Mu'āḍ b. Ḡabal al-Anṣārī (m. 18/640)⁸¹, personnage dont la mémoire conserva en Tihāma, nous le verrons, une aura singulière. S'il serait hasardeux d'en conclure que seuls *deux espaces sacrés*

⁷⁴ M. Muranyi, « The Emergence of Holy places », p. 167. Munt, *The Holy City of Medina*, p. 110-115, p. 124-126.

⁷⁵ Munt, *The Holy City of Medina*, p. 103-120. Sur le Prophète comme modèle de la sainteté, voir M. Chodkiewicz, « Le modèle prophétique de la sainteté », p. 201-226. Sur le Prophète comme homme parfait, voir L. Massignon, « L'homme parfait en islam », I, p. 107-125 ; W. C. Chittick, « The Perfect Man as the Prototype of the Self », p. 135-157. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, p. 70-81 ; M. Takeshita, *Ibn Arabī's Theory of the Perfect Man*.

⁷⁶ Sur ce personnage, voir Ṣarǧī, *Ṭabqāt*, p. 109-114 ; J. Baldick, « Uways al-Qaranī », p. 1140 ; R. Deladrière, *Traité sur le soufisme*, p. 188 ; É. Geoffroy, *Le Soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 215.

⁷⁷ Ibn al-Aṣḥār, *Usudu al-ǧāba*, p. 331.

⁷⁸ Al-Kalābādī, *Kitāb al-ta'arruf*, p. 27 ; É. Geoffroy, *Le Soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 215.

⁷⁹ A. al-Mu'allim, *Al-qubūriyya*, p. 261.

⁸⁰ Hamdānī, *Ṣifat*, p. 99, p. 149.

⁸¹ *Ibid.*, p. 149.

semblent avoir existé dans la Tihāma et le Bas Yémen au IV^e/X^e siècle, cela nous permet néanmoins de souligner le peu d'intérêt porté à la topographie sacrée dans ces régions, y compris par des géographes extérieurs au territoire du Yémen, tels al-Muqaddasī (m. v. 390/1000) ou Ibn Ḥawqal (m. fin IV^e/X^e siècle).

Cela ne signifie pas, évidemment, que le Bas Yémen et la Tihāma, à une échelle très locale, n'étaient pas extrêmement riches d'une *culture* du sacré : le recueil du voyageur persan Ibn al-Muğāwir, datant du premier quart du VII^e/XIII^e siècle, est à ce titre une source pleine d'enseignements, puisqu'il mentionne un ensemble de *maqāmāt* liées aux anciennes légendes préislamiques, à la geste des débuts de l'islam, à la présence de *ḡunūn* ou de sites naturels bénis⁸². Ces sites, qui participèrent à la présence du sacré dans le Yémen médiéval, devaient être assez nombreux, mais nous en sommes réduits ici à des conjectures, faute de textes s'intéressant spécifiquement à ces espaces.

4. Les *ziyārāt al-qubūr* et l'histoire des pays d'Islam

Partant du constat de ce vide – relatif – d'espaces sacrés islamisés dans le Bas Yémen et la Tihāma médiéval jusqu'au milieu du VI^e/XII^e siècle, le principal phénomène lié à l'évolution des espaces sacrés concerne la multiplication des visites pieuses aux tombes d'hommes bénis, qui se trouve au cœur du processus de sacralisation du territoire entre la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle et du IX^e/XV^e siècle, phénomène historiquement progressif et continu. Ainsi, la densification de la présence du sacré ne s'opère véritablement qu'au moment de la croissance formidable du nombre de *ziyārāt*. Si les espaces sacrés dont nous allons traiter ne concernent donc pas *spécifiquement* les tombes bénies, ils les concernent, de fait, très majoritairement. D'emblée, il faut ainsi séparer les espaces appartenant au régime de la sacralité religieuse qui ne sont pas liés à l'émergence du culte des hommes bénis⁸³, des espaces sacrés qui apparaissent avec la multiplication des *ziyārāt* aux tombes d'hommes bénis. Ce ne sont pas les mêmes acteurs qui sont à l'origine du caractère sacré de ces lieux. Ce ne sont pas les mêmes raisons historiques, bien souvent, qui conduisent à la sacralisation de ces espaces. Néanmoins, le phénomène du culte des hommes bénis prit dans la Tihāma une telle ampleur que, dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, la plupart des espaces sacrés tendirent à se confondre avec un lieu de visite pieuse à une tombe, qu'elles que soient leur ancienneté ou leur nature.

⁸² Par exemple, Ibn al-Muğāwir, *Ta'rīḥ*, p. 58, p. 110.

⁸³ Telles certaines mosquées anciennes du Bas Yémen : à al-Fāza, à Dū Ġibla, à al-Ġanad, à Abyāt Ḥusayn etc.

À ce titre, les *ziyārāt al-qubūr* sont les espaces principaux sur lesquels se fonde cette étude, pourtant irréductible à l'étude du culte des hommes bénis.

Leur multiplication rapide au Yémen, à partir de la fin du VI^e/XII^e siècle, n'est pas sans rappeler des phénomènes qui se déroulent dans d'autres espaces du Dār al-Islām à la même époque.

4.1. Les visites pieuses aux tombes et la mise en forme du monde

On n'a pas assez insisté, nous semble-t-il, sur le changement fondamental, pour ne pas dire révolutionnaire, que représentent l'émergence et la multiplication du culte des hommes bénis dans le monde musulman à l'époque médiévale et dans la Tihāma en particulier. Dans la mesure où une définition du sacré à un moment historique donné aboutit à un découpage de l'univers, par l'exclusion, l'inclusion et la dissociation des choses, des êtres et des comportements, la perception du sacré joue nécessairement un rôle central, en abordant et le pouvoir et le politique, c'est-à-dire la mise en ordre systémique du monde⁸⁴. Celle-ci est parachevée par le discours religieux qui lui donne une caution formelle et un prolongement immense : après tout, c'est toujours la croyance qui fabrique le sacré et qui le détermine comme révélation⁸⁵. Ces cultes rendus à Dieu avec l'intercession des hommes bénis n'illustrent donc pas seulement la multiplication de visites pieuses ponctuelles et l'évolution de certaines formes socio-culturelles de la pratique et de la pensée religieuse. Ils sont une expression des recompositions du partage du sensible, en termes spatiaux, certes, mais également en termes sociaux. Les visites pieuses aux tombes d'hommes bénis sont une des formes par lesquelles s'expriment de nouvelles façons de se comporter, de dire, d'agir, qui définissent une communauté sociale, politique et religieuse. À travers ces formes c'est tout le rapport à l'être et au monde qui se trouve bouleversé, car les espaces sacrés que marquent les tombes d'hommes bénis modifient les paysages de la perception et les paysages du pensable. Ce dont témoignent les visites pieuses aux tombes d'hommes bénis, c'est donc une évolution des manières de penser ainsi que la confrontation d'idées religieuses et de pratiques rituelles qui ancrent les manifestations divines au cœur de l'expérience sociale quotidienne de l'homme.

Bien sûr, le grand moment de l'émergence de ce culte au Yémen possède sa propre généalogie, ses prémices historiques et ses influences, mais il nous semble que la question des

⁸⁴ P. Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », p. 298.

⁸⁵ C. Rivière, « La ritualité aux marges du sacré », p. 72-73.

origines de ce mouvement dissimule le sens profond de l'expansion des *ziyārāt*. Celles-ci, par leur nature et leurs fonctions, témoignent d'un nouveau paradigme ontologico-religieux : au sein de la collectivité, *n'importe quel* individu peut désormais toucher au divin dans un vécu présent et immédiatement accessible. La présence de la *baraka* divine, les bénédictions de Dieu aux hommes, l'existence d'hommes bénis foulant la terre des profanes, intercédant auprès du commun des mortels, à travers le discours mystique et la pratique de l'ascétisme, s'incarnent de façon visible. Changement immense bien sûr, qui réactualise la dimension sacrale dans le temps vécu des fidèles, qui repousse les frontières de la croyance en offrant aux hommes des exemples vivants de l'élection divine. Dans ce nouveau paradigme ontologico-religieux, l'islam puise en lui-même, nourri de nombreuses influences, les motifs d'un accroissement infini de la *baraka*. Un bref retour sur l'histoire du pèlerinage sur les tombes permet de mesurer la portée de cette rupture.

Les *ziyārāt al-qubūr* apparurent assez tôt dans l'Islam, sans doute dès le II^e/VIII^e siècle, peut-être même auparavant. Déjà, à l'époque de Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728), celui-ci aurait exprimé son inquiétude à propos de la façon dont les fidèles se comportaient auprès des tombes des musulmans⁸⁶. Il semble que, rapidement, les visites pieuses aux tombes furent associées à l'idée d'intercession spirituelle. Dès les premières décennies du III^e/IX^e siècle, des ouvrages spécialisés dans la mention des visites pieuses et de leurs rites virent le jour, véritables guides de pèlerinages, le plus ancien exemplaire à nous être parvenu étant l'ouvrage du juriste šī'ite al-Ḥasan b. 'Alī al-Kūfī (m. 224/838-839), le *Kitāb al-ziyārāt*. Ces recueils furent souvent liés à la littérature des mérites des villes (*faḍā'il*), puisque les tombes bénies participaient à souligner le caractère prestigieux et la *baraka* attachée aux cités et aux territoires. Les tombes de grands personnages, prophètes antéislamiques ou héros de l'Islam, firent ainsi partie des supports de la mise en scène des charismes⁸⁷ ancrés dans une histoire du développement urbain en lien avec la prédestination. Mais, au-delà de la littérature spécifiquement dédiée à la question des visites pieuses, qui nourrit d'importants débats doctrinaux, la mention des *ziyārāt* déborda dans le champ de l'historiographie et, dès les VI^e-VII^e/XII^e-XIII^e siècles, les grands historiens de l'espace syro-palestinien (le Šām) inclurent les mentions de visites pieuses aux tombes dans leurs récits, comme marqueurs symboliques, sociaux et mémoriels importants, possédant leur propre historicité et participant

⁸⁶ J. W. Meri, « Ziyāra », p. 524.

⁸⁷ Sur la notion de charisme, en particulier associée aux autorités religieuses, voir D. Aigle, « Essai sur les autorités religieuses », p. 9-12.

à une histoire du Dār al-Islām et de ses territoires⁸⁸. Ainsi, les visites pieuses aux tombes, c'est-à-dire la forme la plus commune des espaces sacrés du Dār al-Islām à la période qui nous concerne, se constituèrent comme des objets d'histoire et comme une catégorie du discours historiographique. En ce sens, l'étude des visites pieuses aux tombes sous l'angle d'une histoire sociale, culturelle et politique du fait religieux correspond à une approche transversale des sociétés médiévales du monde musulman qui peut s'inscrire dans des catégories discursives déjà présentes dans les sources de l'époque. C'est particulièrement vrai dans le cas de la Tihāma médiévale, où la production historiographique yéménite de la région, à partir du VIII^e/XIV^e siècle, fut produite en lien avec les espaces sacrés constitués par les tombes bénies où se déroulaient des visites pieuses, qui répondaient à une fonction sociale et culturelle dans la société tihāmie.

La question de la fonction des *ziyārāt* aux tombes des hommes bénis, dans le Yémen médiéval des VI^e-IX^e/XII^e-XV^e siècles, recouvre en partie la fonction du culte des saints dans la chrétienté latine, dès l'Antiquité tardive⁸⁹. Loin de nous l'idée de considérer semblables les concepts théoriques qui sous-tendent les visites pieuses aux tombes juives, chrétiennes ou islamiques, mais il existe des similarités. La capacité d'intermédiation des hommes bénis sur les tombes desquels les fidèles se rendaient en visite pieuse est en effet liée à la proximité (*qurb*) que ces défunts entretiennent avec la divinité, à leur rapprochement avec Dieu, un des sens de la racine (*walā'*), sur laquelle est construit le terme de *walāya*, traduit en français par « sainteté »⁹⁰, et qui a donné le terme de *awliyā' Allāh*, les « amis de Dieu », « les saints ». Or, l'importance de « l'ami invisible (*aortatos philos*) » et de « l'ami intime (*gnèsios philos*) », dont parlait l'évêque de Cyr, Théodoret, au milieu du V^e siècle⁹¹, rappelle la caractéristique des défunts bénis du monde musulman, dans le rapport intime qu'ils entretiennent avec les hommes et le divin : c'est toujours la proximité du défunt avec la divinité qui est au cœur de la capacité d'assistance (*al-nusra*) dont bénéficie l'homme béni qui peut, en retour, en faire bénéficier les fidèles.

⁸⁸ J. W. Meri, « Ziyāra », p. 528.

⁸⁹ Voir à ce propos la bibliographie proposée par S. Wilson dans S. Wilson, *Saints and their Cults, Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, p. 309-419. Citons ici, en particulier, l'étude fondamentale de P. Brown, *Le culte des saints : son essor et ses fonctions dans la chrétienté latine*. De même, l'ouvrage de D. Weistein et R. Bell, *Saints and Society*, permet de souligner l'importance de la famille dans la pratique religieuse, ainsi que les transformations de la piété et de ses perceptions au cours du Moyen-Âge tardif et de l'époque moderne. Voir aussi C. Pietri, « 'Concordia apostolorum et renovatio urbis' (Culte des martyrs et propagande pontificale) », p. 275-322 ; C. Pietri, « Les origines du culte des martyrs », p. 293-319 ; A. Rousselle, *Croire et guérir* ; G. Fowden, « The Pagan Holy Man in Late Antique Society », p. 33-59 ; R. Kirschner, « The Vocation of Holiness », p. 10-24 ; P. Cox, *Biography in Late Antiquity : A Quest for the Holy Man*.

⁹⁰ R. Chih, « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage », p. 80.

⁹¹ P. Brown, *Le culte des saints*, p. 71.

Les visites pieuses aux tombes possédaient des fonctions précises. La capacité d'un lieu à servir de lieu d'intercession auprès des pèlerins, pour des bienfaits spirituels comme matériels, se manifestait par les prodiges (*karāmāt*)⁹² qui s'y déroulaient. Si la sanctification du corps d'un homme béni pouvait servir à ancrer la *baraka* d'un site et à renforcer les manifestations théophaniques qui s'y produisaient, il existait pourtant une différence importante entre la puissance d'un lieu et la sanctification du corps d'un homme. La présence de la sainteté participait à la sacralisation de l'espace et à un rapprochement, dans un lieu précis, avec le divin : un tel lieu, rappelant le *hic locus est* dont se serait enorgueilli le culte des saints chrétiens durant l'Antiquité⁹³, soulignait peut-être qu'en un tel endroit le voile de la réalité était plus ténu qu'ailleurs. La spécificité du rapport à la mort des hommes bénis, leur *présence* dans la tombe et dans l'au-delà, le témoignage de la douceur de l'après-vie qu'ils incarnaient à tout instant – thème récurrent des ouvrages hagiographiques du Yémen médiéval –, tout cela bien sûr fait écho aux fonctions du culte des saints chrétiens et il est logique de supposer des influences et des porosités. Pour autant, les hommes bénis objets de visites pieuses, en Tihāma, s'inscrivent dans un monde qui leur est propre et qui est profondément islamique dans ses productions culturelles et sociales – « *the Islamicate* » de M. G. S. Hodgson –, dès lors que les références culturelles, discursives, religieuses, politiques, se trouvent intrinsèquement liées aux référents du monde musulman de leur époque.

4.2. Le régime de la bénédiction divine, la sainteté et la *walāya*

Le « culte des saints » traduit en français un double phénomène : la vénération portée à un homme béni et les visites qui lui sont rendues, qu'il soit vivant ou mort, afin de bénéficier de sa bénédiction ou de son intercession⁹⁴. Si ce mouvement fait écho au culte des saints tel qu'il apparut dans l'Europe et la Méditerranée chrétienne, pour autant, les hommes bénis de l'Islam, y compris ceux de la Tihāma médiévale, ne sont pas les saints du monde chrétien, loin s'en faut : l'ensemble de qualificatifs et d'attributs, qui leur sont affectés et qui témoignent de leur élection divine, sont trop profondément ancrés dans la théorisation

⁹² De la racine KRM, « être généreux ». « Grâce divine, fait miraculeux, pouvoir initiatique, charisme, la *karāma* [...] est la trace sensible de la sainteté » (D. Gril, *La Risāla*, p. 56). D'un point de vue doctrinal, la *karāma* est une « simple faveur personnelle accordée par Dieu à l'un de ses *awliyā'* ». Voir D. Aigle, « Sainteté et Miracles en Islam médiéval », p. 51. Sur les *karāmāt*, voir D. Grill, *La Risāla*, p. 56-60 ; D. Aigle, « Sainteté et Miracles en Islam médiéval », p. 50-52 ; D. Aigle et C. Mayeur-Jaouen, « Introduction. Miracle et *Karāma* », p. 13-35. La diversité des *karāmāt* dans le monde musulman, toutes périodes confondues, est bien illustré dans l'anthologie de Y. al-Nabhānī, *Ġāmī karāmāt al-awliyā'*.

⁹³ *Ibid.*, p. 113.

⁹⁴ R. Chih, « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage », p. 90.

progressive de la *walāya*⁹⁵ dans le monde musulman médiéval pour qu'il puisse être ici question d'une identité de nature. Derrière les apparences de formes, incarnées dans les visites pieuses aux tombes et les prodiges, les hommes bénis du Yémen, comme ailleurs dans le Dār al-Islām, se distinguent des saints de la chrétienté latine.

Les hommes bénis sont définis par les auteurs de notre corpus par un ensemble de termes qui indiquent au lecteur leur statut spécifique. En parlant des hommes bénis⁹⁶, nous trouvons des hommes de mérite (*fāḍil*), pieux (*wāri'*), vertueux (*ṣāliḥ*), croyants sincères (*'ābid*), généreux (*karīm*), ascètes (*zāhid*), véridiques (*ṣādiq*, dans le sens d'une honnêteté supérieure, possédant la *ṣadaqa*), auteurs de prodiges (*karāmāt*), bénis (*mubārak*) : ces qualificatifs soulignent, dans nos sources, les mérites exceptionnels d'un individu et son caractère extraordinaire. Les historiens regroupent souvent ces personnages, faute de mieux, sous le qualificatif de « saints ». Or, ce n'est pas d'abord ce terme que nous utiliserons dans cette étude pour parler des hommes dont les tombes font l'objet de visites. Ainsi, nous souhaiterions expliciter un autre choix lexical *a priori* spécieux, mais dont on va voir qu'il est strictement nécessaire à l'analyse des espaces sacrés en Tihāma médiévale.

Si le terme de « saint » (*walī*) existe dans notre corpus, la pluralité des désignations utilisées dans celui-ci laisse entrevoir en fait des hiérarchies plus subtiles et des signifiés multiples qui ne recouvrent que rarement le concept de *walāya*, l'équivalent lexical et théorique de la « sainteté » chrétienne le plus largement accepté dans le discours académique. Michel Chodkiewicz exprima avec brio et simplicité cette idée dans son article de 1995 sur « la sainteté et les saints en islam » : il attirait l'attention sur les différences entre les saintetés chrétienne et musulmane⁹⁷, sans que l'utilisation du terme « saint » n'ait à frapper d'aporie les historiens de l'Islam et les islamologues. Si toute traduction est contestable, il serait trop facile de s'attarder sur celle-ci et non sur tous les autres termes utiles par ailleurs pour traduire des concepts et des idées forgés dans le monde islamique. Nous sommes d'accord avec ce constat et, à sa suite, nous pouvons affirmer qu'« en traduisant *walī* par « saint », *walāya* par « sainteté », nous n'entendons préjuger de rien d'autre⁹⁸ » : les hommes bénis qui ne sont

⁹⁵ De la racine WLY qui signifie « proximité, contiguïté, d'où dérivent deux sens « être ami », d'une part, « gouverner, diriger, prendre en charge » d'autre part ». Cité dans D. Aigle, « Sainteté et Miracle », p. 48-49, reprenant M. Chodkiewicz, « La sainteté et les saints en islam », p. 41. Sur les fondements scripturaires à partir desquels s'épanouit l'élaboration conceptuelle de la sainteté, voir notamment *Coran*, III : 68 ; IV : 76 ; X : 62 ; VII : 196 ; XLV : 19. Nous renvoyons, à propos de cette notion, au premier chapitre de l'ouvrage de M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, p. 31-35, ainsi qu'à l'article du même auteur, M. Chodkiewicz, « La sainteté et les saints en islam », p. 13-32.

⁹⁶ Ce ne sont pratiquement jamais des femmes qui sont concernées par le processus de sacralisation des espaces en Tihāma ou dans le Bas Yémen.

⁹⁷ M. Chodkiewicz, « La sainteté et les saints en islam », p. 13-14

⁹⁸ M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, p.13-14.

ainsi pas qualifiés explicitement de *walī*-s ne seront pas appelés des « saints ». Si nous acceptons cette définition, alors nous ne pouvons pas parler, au sujet des visites pieuses aux hommes bénis du Bas Yémen, de « culte des saints », lorsque, précisément, la qualité de *walī* d'un homme béni est l'objet d'une mention explicite.

Il ne s'agit pas ici, au motif d'une précision technique, de refuser un lexique admis à peu près partout pour des raisons pratiques de traduction et de lexique. Mais la plupart des historiens et des islamologues s'accordent sur le fait que le *walī* musulman, l'homme intercesseur auprès du divin, dans le monde islamique, n'est pas l'équivalent d'un saint dans le christianisme ou le judaïsme⁹⁹, car ses attributs en diffèrent, malgré de nombreuses similitudes¹⁰⁰. Le vocabulaire chrétien arabe utilise, nous l'avons dit, le « terme *qiddīs* pour désigner les saints¹⁰¹ ». Or, la racine QDS exprime l'idée de pureté et d'inviolabilité, et non celle de proximité. C'est donc tout un monde théologique qui sépare ainsi la conceptualisation de la notion de sainteté islamique et chrétienne. En Islam, « al-Quddūs », littéralement « Le Très Saint », est d'ailleurs l'un des 99 noms de Dieu, ce terme ne pouvant s'appliquer qu'à lui. Dès lors, quel est l'intérêt conceptuel et analytique du terme de sainteté, à propos du monde musulman, quand précisément toutes les études ne cessent de répéter, comme un préalable obligé, qu'il s'agit là d'un phénomène différent ? Quel intérêt narratif et critique quand les spécialistes des sciences religieuses, musulmans eux-mêmes, ont depuis longtemps conceptualisé la *walāya* et quand celle-ci tient dans la théologie islamique une place spécifique qui n'est pas comparable à la sainteté dans d'autres monothéismes ? Même si ces questions de différences et de similitudes traversent encore le champ historiographique le plus contemporain, il ne nous semble pas y avoir dans notre étude de logique pertinente pour persévérer dans cette voie, sinon dans le sens d'une traduction pratique, saints/*walī*-s, sainteté/*walāya*. Nous n'y voyons autrement que le risque de lisser certaines différences conceptuelles et de penser un monde islamique médiéval fantasmé comme un *alter ego* d'un monde chrétien médiéval également fantasmé, amalgamant une pluralité d'espaces, d'idées et de phénomènes différents, et ce d'autant plus que, dans le Yémen des sultans rasūlides, la présence de saints chrétiens n'est pas attestée dans notre corpus.

Le *walī* (pl. *awliyā'*) est clairement défini par une suite d'attributs et par son rapport au divin, dont l'élaboration doctrinale fut progressive mais dont une grande partie des

⁹⁹ Encore que la notion de sainteté dans l'islam et le judaïsme présentent de plus grandes similitudes, notamment en raison « du primat de la sainteté radicale de Dieu seul » et de l'absence des dogmes de l'Eucharistie. C. Mayeur-Jaouen, « Le saint, un modèle pour le croyant ? », p. 641.

¹⁰⁰ M. Chodkiewicz, « La sainteté et les saints en islam », p. 13-14.

¹⁰¹ M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, p. 34.

caractéristiques est déjà pensée par al-Ḥakīm al-Tirmidī (m. v. 318-320/936-938) au III^e/IX^e siècle, dans le *Kitāb ḥatm al-awliyā*¹⁰². Ibn ‘Arabī (560-638/1165-1240) en élabora plus tard « une synthèse qu’on peut dire définitive »¹⁰³. Au cœur de la *walāya* se trouve la notion de proximité avec le divin, contenue dans la racine WLY, qui véhicule également l’idée d’assistance et de protection. Il est vrai que la *walāya* possède avec la sainteté chrétienne des similitudes : cette proximité avec Dieu (*qurb*), le rattachement à celui-ci (*wala’*, « être proche »), l’accomplissement de prodiges, la capacité des *walī*-s défunts d’intercéder auprès de Dieu pour les fidèles (*ṣafā’a*). Mais chacune de ces similitudes revêt en fait des différences notables importantes, soit dans leur nature, soit dans leur place au sein de l’élaboration doctrinale des modalités de la croyance. Ainsi, les *karāmāt* des *walī*-s musulmans, « trace sensible de la sainteté »¹⁰⁴, ne sont jamais de leur propre fait, mais sont toujours liés à l’action de la divinité elle-même¹⁰⁵. Les *walī*-s peuvent accéder à ce statut de leur vivant : leur influence, une fois passés dans l’autre monde, n’est que la suite naturelle de celle qu’ils possédaient dans le monde terrestre. Les *walī*-s/saints dans l’Islam le sont autant vivants que morts et les intercessions auprès de Dieu pour les fidèles sont pareillement pratiquées dans les deux mondes. De fait, les visites pieuses à leur tombe sont aussi le pendant des visites à leur demeure dans le bas monde.

Mais, entrer dans cette catégorie si noble qu’est la sainteté n’est guère aisé, et on trouve dans de nombreux dictionnaires biographiques des hommes qui possèdent une partie des attributs des *walī*-s sans pour autant être qualifiés comme tels : tel savant connu des dévoilements divins (*mukāṣṣafāt*), mais ne fit pas de prodiges (*karāmāt*) ; tel autre eut des visions du Prophète (*manāmāt*), sans aucun autre attribut. Or, il ne faut pas croire que ces qualificatifs soient ajoutés, dans les sources, au hasard, ou que, sur trois notices d’hommes bénis, un seul ait par exemple été désigné comme *walī* par le simple jeu d’une mise en forme textuelle. Il existe une gradation dans les degrés de la sainteté, et le terme de *walī*, s’il peut parfois servir à désigner les hommes bénis de manière générique, fut utilisé dans le corpus de sources yéménites avec parcimonie pour désigner précisément un individu, caractérisant toujours des personnages de très grande envergure, même si leur rang dans la hiérarchie de la sainteté n’était pas toujours explicite¹⁰⁶.

¹⁰² Tirmidī, *Ḥatm al-awliyā*.

¹⁰³ M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, p.16.

¹⁰⁴ D. Gril, *La Risāla*, p. 56. D. Gril, « Le miracle en islam, critère de la sainteté ? », p. 69-81.

¹⁰⁵ *Coran* XVIII : 44.

¹⁰⁶ Sur les degrés de la sainteté, voir Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, p. 116-127.

De là, un problème de qualification persistant, car, si nous utilisons l'équivalence sainteté/*walāya*, alors force est de constater qu'il n'y eut, au Yémen, que peu de saints de Dieu : les personnages de notre corpus explicitement désignés comme *walī*-s sont peu nombreux, même s'ils occupent toujours une place centrale dans la sacralisation d'un territoire. Par conséquent, ce ne sont pas eux qui, majoritairement, émergent dans le vaste corpus des défunts aidant à l'intercession des prières des vivants et participant au processus de sacralisation des espaces. Puisque nous avons établi plus haut une équivalence des termes *walī*-s/saints, sans préjuger de rien d'autre, alors nous ne pouvons pas, comme cas général, parler du culte des saints pour mentionner les visites pieuses aux tombes qui sont présentées comme espaces sacrés dans notre corpus et sur le territoire que nous étudions.

La multiplication des visites pieuses aux tombes et la présence de tous ces hommes, dont les sources ne cessent de répéter les mérites et le rôle dans l'intercession des prières, témoignent d'un phénomène de plus en plus commun dans le Bas Yémen et la Tihāma entre la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle et la fin du IX^e/XV^e siècle. Ce phénomène, assurément, englobe la *walāya*. Nous pourrions croire que les hiérarchies mêmes de la sainteté/*walāya*, établies par les lettrés et mystiques musulmans, apportent des éléments suffisants pour comprendre les désignations multiples que l'on trouve dans nos sources, et que l'on pourrait regrouper sous le vocable général de la sainteté. En effet, certains termes se retrouvent : les *ṣāliḥūn* (« les vertueux ») sont ainsi des hommes ayant atteint un certain degré au sein du parcours spirituel de la *walāya*. Ibn 'Arabī parle des *awliyā' ṣāliḥūn*, comme d'une catégorie de la sainteté¹⁰⁷. Cependant, il ne semble pas en être ainsi à propos des hommes bénis de la Tihāma et du Bas Yémen, car ces derniers ne possèdent pas toujours cette proximité spécifique avec Dieu. Ils ne sont que rarement des proches de Dieu, des *muqarrabūn*, et très peu d'entre eux sont désignés comme des *walī*-s par nos sources. Par conséquent, il manque à la plupart de nos acteurs le trait fondamental qui détermine la sainteté/*walāya*. De même, dans la Tihāma, rares sont les personnages touchés par le *fanā'* (*al-fanā'* '*an al-nafs*, « l'anéantissement de soi »), ou par le ravissement mystique (les « ravis », *al-mağdūb*), ceux dont la connaissance du divin fut le fait de dévoilements (*mukāṣafāt*) ou d'un don de Dieu *ex nihilo* (*'ilm laddūnī*) : autres traits qui soulignent la *walāya* du fidèle, et qui appartiennent à une « connaissance » (*ma'rifa*) qui ne peut s'acquérir que par un dévoilement de nature divine ou par la connaissance ésotérique des textes religieux. Ainsi, le phénomène de la vénération

¹⁰⁷ M. Chodkewicz, *Le Sceau des saints*, p. 19.

de tombes d'hommes pieux et bénis dépasse largement la sainteté/*walāya*, en ce sens que cette dernière ne touche qu'un nombre très faible d'individus.

On retrouve bien souvent dans ces pratiques et dans les discours qui les mettent en scène quelque chose qui ressemble à la *walāya*, dont al-Ḥakīm al-Tirmidī soulignait les traits fondamentaux¹⁰⁸. Mais à quoi renvoie, dans le champ social, la pluralité de ces formes qui fondent l'influence de nombreuses familles et leur donnent, en fait, un avantage singulier qu'elles ne possèdent pas en droit ? Assurément, ce ne sont pas les hiérarchies et les stations spirituelles (*maqāmāt*, sg. *maqām*) des *walī*-s qui témoignent d'abord, pour les auteurs de notre corpus, du statut atteint par quelques hommes objets de la vénération de tant d'autres. Plus que des saints/*walī*-s, nous parlerons donc des hommes bénis (*mubārak*), car la capacité d'intercession et d'octroi de bienfaits, la dispense à un tiers de l'influx divin dont ils furent les récipiendaires, sont les seuls traits essentiels qu'ils partagent tous et qui sont une étape nécessaire pour sacraliser la terre qui reçoit leurs corps (et parfois la sanctuariser) : la *baraka* est la preuve et le témoignage de l'élection divine, hors de toute catégorisation concernant la sainteté/*walāya*.

Dans ce régime de la sacralité, celle-ci n'est que la dernière étape d'un long processus au cours duquel l'homme béni est déjà au-delà du commun des mortels. Elle constitue un référent, difficilement accessible, d'autant plus précieux qu'il est plus rare. Nous parlerons donc aussi de la sainteté, puisqu'elle est parfois au cœur des espaces sacrés et peut en constituer un élément fondateur, mais nous en parlerons uniquement dans une traduction terme à terme, saint/*walī*, sainteté/*walāya*, et comme un ensemble de cas particuliers, désignant des individus à l'écart des autres hommes bénis, trait tout à fait visible dans l'attention singulière que témoignent aux *walī*-s les sources médiévales yéménites. On verra justement que les saints/*walī*-s tiennent une place à part dans l'histoire des espaces sacrés de la Tihāma médiévale, et qu'en ce sens le régime de la bénédiction divine, catégorie irréductible à celle de la sainteté, entretient parfois avec celle-ci un rapport de sujétion et de transmission. Raison de plus, à notre sens, pour rendre au terme de « culte des saints » l'usage plus spécifique qui semble être le sien dans nos sources.

Par ces précisions d'ordre conceptuel et linguistique, nous souhaitons souligner également la difficulté qu'il y a eu, dans notre étude, à nommer l'un de ses objets : difficulté que nous n'avons pu résoudre qu'en dépassant la catégorie trop informe et trop générale du « culte des saints », mais également celle du soufisme.

¹⁰⁸ Tirmidī, *Ḥatm al-awliyā'*.

4.3. La sainteté et le soufisme, la nécessité de la distinction

Il pourrait sembler étrange, pour qui n'a pas étudié le Yémen médiéval, qu'à ce stade de la présentation d'une approche conceptuelle portant à la fois sur le sacré et sur les hommes bénis de la Tihāma médiévale, nous n'ayons pas encore abordé la question du soufisme¹⁰⁹. Le soufisme (*taṣawwuf*, *ṣūfiyya*) est en effet très souvent associé à la pratique des visites pieuses aux tombes d'hommes bénis et à une voie mystique et spirituelle (*tarīqa*) conduisant à la *walāya*, laquelle participe au processus de sacralisation de la tombe d'un défunt¹¹⁰. Le soufisme est un chemin pour atteindre la sainteté et, comme le rappelait Éric Geoffroy dans son étude magistrale sur l'histoire du soufisme en Égypte et en Syrie : « Derrière les termes *taṣawwuf*, *ṣūfiyya*, *mutaṣawwifa*, c'est la sainteté qui est visée (*al-walāya*, *al-ṣalāh*). Les cheikhs comme leurs biographes en témoignent par l'équivalence qu'ils établissent entre les uns et les autres vocables »¹¹¹.

Or, ce constat, sans doute valable pour l'Égypte et la Syrie, présente un obstacle conceptuel significatif, puisqu'il tend à exclure de l'élection divine les individus ne pratiquant pas le *taṣawwuf*, ce qui n'aurait pas de sens dans la société yéménite des VI^e-IX^e/XII^e-XV^e siècles, où une partie non négligeable des hommes bénis, dont les tombes furent l'objet de visites pieuses, n'ont que peu ou aucun rapport avec le *taṣawwuf*. Cette question est d'autant plus importante que certains historiens contemporains ont cru identifier une opposition profonde entre deux catégories de savants spécialistes de sciences religieuses, *al-ṣūfiyya* et *al-fuqahā*¹¹², notamment au cours des affrontements doctrinaux qui agitèrent les

¹⁰⁹ Les études sur le soufisme à la période médiévale sont à la fois très nombreuses et très variées, puisqu'elles traitent de sujets aussi divers que l'histoire doctrinale, la pensée soufie et la mystique, l'étude comparative des religions, la diffusion des mouvements soufis, l'étude de certains maîtres, etc. L'étude du soufisme se distingue d'ailleurs de plus en plus comme une véritable spécialisation au sein de l'histoire des pays d'Islam. Dans ce grand chantier historiographique, citons en particulier l'ouvrage d'Éric Geoffroy, devenu une référence incontournable, É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*. Voir également, R. McGregor et A. Sabra, *Le développement du soufisme en Égypte* ; A. Karamustafa, *Sufism, the formative Period*. Nous ne pouvons manquer également de citer ici des ouvrages aujourd'hui classiques, bien que de plus en plus datés : J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* ; A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* ; T. Burckhardt, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*.

¹¹⁰ Voir, au sujet du lien entre la sainteté et le soufisme, É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 109-111 ; A. T. Karamustafa, *Sufism, the formative period*, p. 143-154. Pour un très bon exemple de transformation progressive d'un soufi en saint, voir J. G. Katz, *Dreams, Sufism and Sainthood*.

¹¹¹ É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 109.

¹¹² Comme le souligne le titre de l'ouvrage du grand érudit yéménite 'Abd Allāh al-Ḥibṣī, *Al-ṣūfiyya wa-l-fuqahā' fī-l-Yaman*. Notons que l'important passage consacré à cette question par M. A. Aziz repose, dans ce cas précis de son étude, sur des fondations historiques extrêmement fragiles (M. A. Aziz, *Religion and Mysticism*, p. 201-212). L'auteur s'appuie uniquement, pour établir une distinction socio-religieuse et socio-fonctionnelle (les *fuqahā* versus les *ṣūfiyya*), sur les conflits doctrinaux entre les partisans et les opposants aux thèses d'Ibn 'Arabī. M. A. Aziz reprend pour l'essentiel la brillante argumentation d'Alexander Knysh, qui se concentre explicitement sur les conséquences sociales et politiques d'un affrontement doctrinal entre différentes factions de spécialistes des sciences religieuses. Nous nous abstenons ici de revenir sur les questions soulevées, au

milieux yéménites, très bien étudiés dans le travail d'Alexander Knysh¹¹³. Soulignons ici qu'une telle théorie, qui prend effectivement ses racines dans une apparente mise en scène des sources rasūlides, doit beaucoup à des contextes spécifiques, et qu'en réalité nous chercherions vainement, dans le Yémen médiéval, une opposition structurée entre deux factions de spécialistes des sciences religieuses, les soufis et les juristes, au cours de la période rasūlide. Pour autant, des oppositions entre différents groupes de savants existèrent bel et bien et aboutirent parfois à de violents conflits, essentiellement au sujet des doctrines du *šayḥ al-akbar*, mais elles doivent être replacées dans leur contexte. D'ailleurs, à partir de la fin du VIII^e/XIV^e siècle, en dehors de quelques rares *šayḥ-s* de *ṭarīqa*, il est difficile de rendre compte d'une distinction effective entre des soufis ou des *fuqahā'*, puisque la très grande majorité des individus pratiquant le *taṣawwuf* au Yémen étaient versés dans le *fiqh*, et *vice versa*, ce qui souligne une évolution culturelle des milieux savants dont nous reparlerons. De même, une partie des savants entretenant une pratique « soufie » occupait des fonctions dans la judicature, les *madrassa-s* contrôlées par la dynastie ou l'administration sultanienne. Enfin, une distinction entre des soufis et des *fuqahā'* serait également absurde dans le rapport des savants à la *walāya*, comme l'illustreront de nombreux cas.

Le terme de *taṣawwuf*, dans les ouvrages historiographiques produits en contexte yéménite entre le VII^e/XIII^e siècle et le IX^e/XV^e siècle, recouvre une pluralité de comportements variés, tout en désignant aussi des pratiques religieuses, des rituels et des traits culturels spécifiques. Dans les textes, le soufi est celui qui s'adonne parfois à la danse rituelle (*al-raqṣ*), à l'audition spirituelle (*samā'*), souvent collective, à la remémoration de Dieu (*dīkr*), notamment par l'invocation des noms divins, à la retraite (*al-ḥalwa*) ou à la réclusion/isolation (*al-'uzla*) spirituelles. Mais ces traits ne suffisent pas à caractériser un soufi, le *dīkr* étant par exemple une pratique culturelle islamique tout à fait normative de l'époque. Le soufi s'inscrit également dans une chaîne initiatique (*silsila*) : un soufi est souvent présenté comme un initié ou un homme sur le chemin de l'initiation. Les maîtres du *taṣawwuf* sont détenteurs d'un savoir ésotérique (*'ilm al-bāṭin*), puisé aux sources de la Loi et de la transmission spirituelle, qui peut aussi se faire par le biais de dévoilements mystiques (*mukāšafāt*). En ce sens, le *taṣawwuf* est clairement identifié par nos sources comme une science (*'ilm al-taṣawwuf*) et les soufis sont des personnages soit investis soit engagés dans cette science, laquelle n'est présentée parfois que comme une caractéristique additionnelle

Yémen, par les thèses d'Ibn 'Arabī, qui ne concernent qu'indirectement notre étude. Nous renvoyons donc à l'excellente présentation d'A. Knysh, *Ibn 'Arabī*, p. 225-269.

¹¹³ A. Knysh, *Ibn 'Arabī*.

parmi les compétences d'un savant. C'est pourquoi aussi un vocabulaire qualificatif multiple permet de désigner les *ṣūfī*-s. Entre les *ṣayh*-s de voies spirituelles (*ṭarīqa*-s), et les savants ayant « une main dans [la science du] *taṣawwuf* (*yad bi-l-taṣawwuf*) », il y a une importante différence de degré d'implication, de connaissance, de maîtrise spirituelle, même si tous participent à différentes échelles à la pratique du *taṣawwuf* et à la diffusion et l'ancrage d'une culture du *taṣawwuf*. Nous considérerons comme des soufis, dans cette étude, tous les individus s'inscrivant dans la pratique du *taṣawwuf*, c'est-à-dire clairement identifiés par les sources comme des *ṣūfī*-s, et explicitement désignés comme tels. Cependant, les personnages qui ne sont pas désignés explicitement comme soufis le seront parfois par association, si un faisceau de signes permet de les désigner comme des soufis, notamment à travers leurs réseaux d'interconnaissances, leurs productions littéraires, ou grâce aux mentions de compagnonnage spirituel (*ṣuḥba*).

De nombreux soufis figurent parmi les hommes bénis participant à la sacralisation des espaces. En Tihāma, ils sont même majoritaires¹¹⁴. Les *ṣūfī*-s furent considérés comme les hommes pieux par excellence d'une partie du monde musulman sunnite, y compris au Yémen, et, à ce titre, comme des récipiendaires favoris de la *baraka* divine. En ce sens, le soufisme et le développement des *ziyārāt*, au Yémen, sont liés. Nous verrons que le soufisme participe ainsi directement à l'émergence de nouveaux espaces sacrés. Mais la pratique du *taṣawwuf* n'est jamais *requisite* pour qu'un homme pieux accède au statut d'homme béni et voie sa tombe consacrée par les visites pieuses des fidèles, puisque c'est bien la *vox populi* qui reconnaît le saint¹¹⁵. Les hagiographes yéménites documentant l'élection divine ou la *walāya* des hommes pieux de la Tihāma médiévale ne témoignent pas d'une équivalence entre le *taṣawwuf* et la *walāya*, ou entre le *taṣawwuf* et les *ziyārāt*, même chez des auteurs soufis. S'il est probable que les *ṣuyūḥ* soufis du Yémen médiéval aient eu à l'esprit la sainteté lors de leur cheminement spirituel, et que le soufisme et la sainteté se soient recoupés parfois dans le rapport à la sacralisation de l'espace, pour autant, le *ṣūfī* et le *walī*, et, au-delà, l'homme béni et le *ṣūfī*, sont clairement identifiés avec des statuts distincts.

Même des auteurs yéménites très marqués par le soufisme, tel Aḥmad al-Šarḡī (m. 893/1488), font place à des hommes bénis qui ne s'inscrivent pas dans la tradition du soufisme et un auteur comme al-Burayhī (m. 904/1499), descendant d'un très grand lignage béni de *ṣuyūḥ* soufis du Miḥlāf, ne consacre dans ses *Ṭabaqāt al-ṣulaḥā'* qu'une minorité de

¹¹⁴ Ce rapport quantitatif est à prendre avec une grande prudence, puisqu'il dépend en fait du territoire et de la période concernés. Dans le Wādī Mawza', par exemple, les visites pieuses liées à des soufis sont minoritaires avant le milieu du VIII^e/XIV^e siècle. *Infra*, Chapitre VI.

¹¹⁵ R. Chih, « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage », p. 88.

notices aux individus se réclamant du *taṣawwuf*. Ainsi, de grands personnages connus pour la *baraka* de leur tombe en Tihāma, tels Abū Bakr Ibn Ḥankās (m. 664/1265), ‘Umar b. Sa‘īd (m. 663/1264) ou Bakr al-Farasānī (m. v. 700/1300-1301), pour ne citer que quelques acteurs que nous évoquerons, ne pratiquaient pas le *taṣawwuf*. S’ils avaient connaissance des ouvrages de la littérature soufie, ils ne furent aucunement des maîtres ou des transmetteurs de la pensée et des pratiques soufies.

Par conséquent, l’hypothèse d’une équivalence entre le soufisme et l’élection divine, et, par extension, la sacralisation des tombes, ne peut être considérée comme valide pour le Yémen médiéval. Les *ziyārāt*, la question de l’élection divine et celle de la *walāya*, ne sont pas liées, *en soi*, à la question du *taṣawwuf*. Elles ne semblent pas appartenir ontologiquement à un même ensemble social, conceptuel et narratif. Disons donc d’emblée que, si nous sommes amenés à aborder la question du soufisme au Yémen et à poser un très modeste jalon sur l’histoire de la diffusion de cette pratique et de cette pensée, multiforme, dans le Bas Yémen et la Tihāma médiévale, cette étude n’est pas centrée spécifiquement sur le soufisme ou la diffusion de ses voies (*tarīqa-s*) au Yémen¹¹⁶. En étudiant l’évolution des espaces sacrés, le *taṣawwuf* apparaîtra comme un phénomène *contingent*, et comme un élément d’analyse dans la compréhension des strates narratives portant sur ces espaces, au cœur de la construction discursive de la spatialisation du sacré.

4.4. Spatialisation et territorialisation du sacré

La multiplication des lieux de visite pieuse dans le Bas Yémen et la Tihāma souligne le phénomène de « spatialisation du sacré » qui s’opéra essentiellement entre la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle et la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle. Avec cette notion, utilisée par Michel Lauwers au sujet de l’Occident chrétien, reprise plus tard par Dominique Iogna-Prat¹¹⁷, nous désignons l’ancrage islamique qui s’effectua à travers la sacralisation progressive de nombreux pôles de l’espace rural et urbain. La *spatialisation du sacré* – la première étape pour appréhender le développement historique des espaces sacrés dans le Bas Yémen médiéval –, trouve sa place dans le cadre plus vaste d’une réflexion sur le territoire, car c’est bien sur un territoire¹¹⁸, comme le rappelait André Vauchez, que « la dimension

¹¹⁶ Sur la question des *tarīqa-s*, voir J. S. Trimingham, *The Sufi orders* et D. Barbara, *From Piety to Politics*.

¹¹⁷ M. Lauwers, *La Mémoire des ancêtres, le souci des morts*.

¹¹⁸ Conçu selon l’appartenance à un groupe s’efforçant d’en faire un espace de paix et de sécurité pour les siens, et inséparable des marqueurs identitaires spécifiques du groupe.

religieuse s'introduit dans la mesure où [...] aucun espace n'est vide de puissances invisibles¹¹⁹ ».

Si la question du sacré renvoie souvent au champ religieux et aux « puissances invisibles », elle aboutit à délimiter un ordre universel. Ce faisant, elle encadre un ensemble de déterminants sociaux et culturels qui participent à définir un groupe et un territoire. La *territorialisation du sacré*, c'est-à-dire l'organisation des rapports de pouvoirs et des dominations territoriales à travers le réseau des espaces sacrés, qui participe à définir des frontières et l'organisation politique d'un espace, apparaît ainsi comme un phénomène parallèle à la *spatialisation du sacré*. Le phénomène de multiplication des espaces appartenant au régime de la sacralité religieuse, dans la Tihāma, est donc lié à des facteurs qui dépassent largement le champ religieux, dès lors que la territorialisation du sacré met en scène des réseaux de pouvoirs et de connaissances, des interrelations économiques et sociales.

En somme, un espace appartenant au régime de la sacralité religieuse se situe ainsi à la conjonction de quatre manifestations :

- Il incarne, dans sa monumentalisation (quand elle existe), la matérialité visible d'une rupture spatiale, immédiatement perceptible par les très nombreux vestiges qu'il nous est encore possible d'observer, et dont les ruines si nombreuses laissent entrevoir l'ampleur passée.
- L'espace sacré appuie, comme évidence matérielle, l'ordre d'un discours qui le constitue comme référence, se nourrit de lui et l'incarne dans la représentation d'un savoir.
- Il illustre, comme lieu d'une pratique socioreligieuse, une économie de la piété et du savoir.
- Enfin, l'espace sacré, comme présence, témoigne de la société dans laquelle il surgit, prend forme et se construit comme lieu de confluence sociale, culturelle, religieuse, politique.

Rupture spatiale, sujet et objet d'un discours, élément d'une pratique sociale, lieu de mémoire et d'histoire : un espace sacré n'est pas uniquement le marqueur d'une pratique religieuse, il participe pleinement aux dynamiques par lesquelles se constitue et s'appréhende une société en mouvement, telle que la société médiévale du Bas Yémen entre le VI^e/XII^e et la fin du IX^e/XV^e siècle.

¹¹⁹ A. Vauchez, « Introduction », p. 2.

L'espace sacré constitue une rupture : c'est la définition classique que lui a attribuée la sociologie durkheimienne, en distinguant dans l'espace le profane du sacré. Une rupture, car, à la condition bien sûr qu'un tel espace n'ait pas été d'ores et déjà un lieu favorisé par un lien spécifique avec la divinité, la multiplication des espaces sacrés vient rompre, dans leur matérialité et leur perception, les formes de l'espace vécu profane : celui-ci n'est plus homogène et neutre, il ne participe plus de la banalité de la condition terrestre. Une rupture aussi car les formes de sociabilité qui s'y développent par le biais d'une *praxis* religieuse, se rattachent à un ensemble normé et réglementaire singulier, illustrant la spécificité du site et rappelant la présence au fidèle du divin toujours invisible mais toujours présent. En suggérant un référent spatial inamovible et structurant, l'espace sacré participe à ordonner le monde profane et rappelle la temporalité eschatologique, puisque sa plus grande proximité avec la divinité transcende l'expérience séculière tout en l'y rattachant. En effet, dans la prière, n'est-ce pas déjà l'éternité de l'âme qui est considérée ? Que dire alors d'une visite pieuse sur un lieu béni où l'action de la prière est multipliée, soit par l'intercession d'un saint ou d'un prophète, soit par le mérite du lieu lui-même ? Parce que les espaces appartenant au régime de la sacralité religieuse sont parfois le lieu de dévoilement de l'expérience spirituelle de l'individu, le lieu de la proximité entre Dieu et les hommes, ils sont constitutifs de l'expérience religieuse vécue et participent à réaffirmer le rapport des fidèles à l'islam.

L'espace sacré appuie l'ordre d'un discours, c'est-à-dire qu'il est à la fois en amont et en aval du processus discursif qui le porte. Il y a là un double rapport entre l'espace sacré tel qu'il apparaît dans sa monumentalisation ou dans sa réalité spatiale, et l'espace sacré tel qu'il est défini et mis en exergue dans les textes médiévaux. D'une part, si les textes affirment, par exemple, la présence d'une *baraka* spécifique à l'emplacement d'une tombe, il leur est nécessaire de prendre appui sur la réalité physique de l'espace lui-même, de la tombe et de son environnement immédiat. Celui-ci est un *a priori* nécessaire au discours, puisque ce dernier a besoin d'un support matériel (rationnel) pour y affirmer l'ancrage sacré du lieu. En somme, sans espace il ne peut y avoir de visites pieuses et sans ces dernières le discours sur celles-ci est vidé de son action performative. Car, d'autre part, un espace sacré est nourri par les sources qui en revendiquent le caractère sacré : nous le verrons à l'émergence de certains espaces sacrés, à la fin du VIII^e/XIV^e siècle, lorsqu'un glissement progressif s'opère autour de tout un ensemble de tombes qui n'était pas l'objet de visites pieuses quelques décennies auparavant. Il est évidemment impossible de quantifier l'influence de ces textes sur le dynamisme d'un espace sacré, mais il est clair que ces ouvrages – adressés à des hommes lettrés, bien souvent des membres de l'élite juridico-religieuse, c'est-à-dire à un public qui

participe activement au processus de sacralisation des espaces – ont une part non négligeable dans la structuration des espaces bénis en Tihāma, dans leur catégorisation mouvante et dans la désignation des hiérarchies qui les structurent. Les espaces sacrés appuient donc bien les discours des savants, de même que les discours des savants sur ces espaces les organisent et les définissent, créent des normes littéraires à leurs propos et constituent finalement un « ordre » discursif dans le plein sens du terme. Que cet ordre se soit construit *a priori*, *a posteriori* ou simultanément à des pratiques socioreligieuses importe ici assez peu. Ce qui compte, c'est que cet ordre du discours témoigne d'une réalité historique qui le rendit nécessaire et visible.

Par ailleurs, les espaces sacrés illustrent une économie de la piété et du savoir, car là où surgit le sacré, l'espace devient propice à la vénération. De là, un grand nombre de changements dans les migrations pieuses, un vaste mouvement des hommes vers les lieux qui permettent de bénéficier au mieux des bénédictions et des protections accordées aux espaces sacrés ou par ces derniers. De là aussi une concentration des lieux de l'enseignement religieux sur des espaces bénis, auprès des grands maîtres du *bāṭin*, sujets favoris de l'élection divine et saints vivants dont la poussière des tombes fit plus tard fleurir les prodiges. Dans cette immixtion entre les flux de pèlerinage, les lieux du savoir et les lieux bénis où les hommes se recueillent en prière, surgit évidemment une économie spécifique, qui n'est pas uniquement liée au savoir et à la spiritualité, mais simplement à la concentration des hommes dans un monde où les échanges ne sont qu'en partie monétaire. Cette question, somme toute banale, est néanmoins très importante, car c'est là que se révèle, comme en creux, un des traits essentiels des espaces sacrés : ils participent à l'enrichissement des communautés qui y vivent et des familles qui en ont la charge ou qui se la sont octroyée. Ici, l'absence de *waqfiyya* ou de registres précis concernant les villages de Tihāma nous rend la tâche difficile et hasardeuse et, si nous nous sommes surtout appuyés sur des travaux récents et d'exceptionnels recueils administratifs édités ces dernières années¹²⁰, une histoire de l'économie du savoir en Tihāma rasūlide reste encore largement à écrire. Nous avons donc surtout utilisé une littérature de seconde main, en particulier le travail d'Éric Vallet dans *L'Arabie marchande*¹²¹, mais cela ne nous empêchera pas de garder à l'esprit cet arrière-plan économique, qui, quoique imprécis, se fait particulièrement sentir dans la vie des savants et les récits de *karāmāt* qui constituent la principale matière de notre étude. Il sera donc question, à plusieurs reprises, de l'intérêt

¹²⁰ Pour une excellente présentation, à ce jour la plus riche et la plus complète, de l'apport des sources administratives rasūlides à l'histoire du Yémen médiéval, voir É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 31-33 et surtout p. 70-88.

¹²¹ É. Vallet, *L'Arabie marchande*.

économique et commercial d'un espace sacré et des succès exceptionnels que certains d'entre eux rencontrèrent, dans le temps long de l'histoire. Il semble qu'assez rapidement, dans le Bas Yémen et la Tihāma, les dividendes économiques potentiels des lieux bénis n'aient pas échappé aux élites locales. Dans cette économie de la piété et du savoir, les dynamiques de patrimonialisation jouèrent un rôle central et les parcours de plusieurs grandes maisons savantes (*buyūtāt al-'ilm*) et bénies seront d'autant plus soulignés que leur ancrage dans certains villages accompagna leur essor économique et une accumulation de capital rarement interrompue avant le milieu du IX^e/XV^e siècle.

Enfin, l'espace sacré, comme lieu de confluence sans cesse renouvelé et comme lieu de rupture avec l'espace profane, est évidemment un lieu où s'ancre *le politique*, si on considère ce dernier comme la rencontre de deux processus sociaux fondamentaux : celui de l'organisation de la société, au sein de laquelle s'expriment des formes de souveraineté et de gouvernement ; celui de *la politique*, où se joue, dans un groupe donné, l'élaboration de manières d'agir, de dire, de faire, c'est-à-dire aussi de nouvelles formes de normativité sociales, culturelles et politiques. Il apparaît que le brassage des familles, des savoirs, des tribus, des pouvoirs, des flux marchands, amena des formes très particulières du politique au sein de certains espaces sacrés. Celles-ci prirent corps à travers l'interrelation de pratiques religieuses, de formes de souveraineté et de normes du discours singulières.

C'est justement ce dépassement du religieux que nous allons particulièrement observer dans cette étude, puisque celle-ci s'attache notamment à définir ce qui, au sein du développement des espaces sacrés, releva de la question de l'autorité et du pouvoir. L'étude des espaces sacrés en Tihāma amène donc à s'intéresser à bien plus qu'aux lieux bénis et aux réalisations monumentales qui en portèrent la trace, car ce sont des hommes qui rendirent vivants ces espaces et qui sont, toujours, sujets et objets de leur histoire.

5. L'homme au cœur du sacré : les hommes bénis, une catégorie sociale ?

En parlant des espaces, ce sont aussi à des hommes que les sources font référence. Les acteurs de notre corpus sont principalement des « hommes bénis » ou les hommes appartenant au régime de la bénédiction divine : ce sont les individus défunts dont les tombes sont objets de *ziyārāt*, parfois placées dans des cimetières ou des mosquées bénies (*qabr mašhūr yuzār* ; *qabr mazār mašhūr* ; *maqbara mašhūra*), qui possédaient les marques

apparentes de la *baraka*, dont la présence se fit toujours sentir sur leurs tombeaux. Pour définir ce groupe, nous sommes ici confrontés à une double difficulté.

La première difficulté est d'ordre épistémologique : les hommes bénis dont les tombes sont objets de visites pieuses n'appartiennent à aucune catégorie sociale spécifique. Il semble ainsi que les hommes participant au processus de spatialisation du sacré ne soient pas assimilables à un ensemble constitué comme groupe social, sinon le groupe des hommes bénis eux-mêmes. Nous sommes ici confrontés au problème de la « possession « objective » de traits communs¹²² », très bien soulignée par V. Van Renterghem en 2008. Le seul dénominateur commun aux hommes bénis est l'appartenance au régime de la sacralité religieuse que nous avons déjà défini : l'existence d'une visite pieuse à leur tombe et la présence de l'influx divin chez ces individus ou leur espace funéraire. C'est donc le statut d'un homme défunt qui détermine *in fine* son appartenance à la catégorie des hommes bénis participant à la spatialisation du sacré : un *walī* qui ne ferait pas l'objet d'une visite pieuse n'entreprendrait pas de rapport direct à la sacralisation de l'espace, puisque sa tombe ne serait pas considérée comme un réceptacle de la faveur divine. Il entreprendrait un rapport seulement indirect à la sacralisation de l'espace, à la condition que ses liens avec d'autres hommes bénis aient participé à ancrer dans la terre, la *baraka* attachée aux tombes de ces derniers. Définis ainsi positivement, nos acteurs principaux le sont également négativement, dans un rapport ambigu qui fait écho à la question même du sacré : les hommes bénis peuvent se définir comme catégorie dans leur distinction à toutes les autres catégories sociales ou socio-fonctionnelles.

En tant que tels, ils représentent ainsi un *groupe de représentation symbolique*, mais également une *catégorie discursive* de notre corpus, qui se construit d'ailleurs progressivement entre la fin du VI^e/XII^e siècle et la fin du IX^e/XV^e siècle. En effet, si, dans le Yémen médiéval, la dénomination des hommes bénis semble répondre dès le dernier quart du VI^e/XII^e siècle à des critères spécifiques, en réalité ce groupe ne cesse dans la pratique d'évoluer, de développer ses distinctions et de mettre en scène ce qui, précisément, le distingue. Les hommes bénis de la Tihāma médiévale, à partir de la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle, sont donc une catégorie discursive à la fois déjà constituée et en reconstitution permanente, ce qui souligne une évolution dynamique tant des rapports sociaux et identitaires¹²³ que des rapports de pouvoirs sur les territoires de notre étude. C'est pourquoi, la

¹²² V. Van Renterghem, « Introduction », p. 32.

¹²³ Sur la notion d'identité et de construits identitaires, voir F. Ireton, « Les quatre relations d'incertitude d'un construit collectif », p. 319-320.

distinction des « hommes bénis » constitue notre principale catégorie analytique. Fondée apparemment exclusivement dans l'ordre du sacré religieux, cette distinction va pourtant nous permettre de développer la question des formes de l'autorité¹²⁴, puisque les hommes bénis appartiennent à tout un ensemble de catégories sociales.

C'est justement dans la diversité des appartenances sociales de nos acteurs qu'apparaît une seconde difficulté. Si les hommes bénis semblent progressivement émerger comme un ensemble spécifique dans notre étude, pour autant les auteurs de notre corpus utilisent, en parallèle, des catégories multiples pour désigner les individus dont ils parlent, à la fois des catégories socio-fonctionnelles, sociales, religieuses, politiques. Nous pouvons reprendre, pour le cas du Yémen, proche de l'espace syro-égyptien, les propos de M. Eychenne, précisant que « les sources historiques de l'époque [...] utilisent un vocabulaire à la fois complexe et foisonnant pour qualifier la position sociale des individus ou pour décrire les interactions sociales et les liens interpersonnels »¹²⁵. Cette complexité pose de nombreux problèmes d'interprétation¹²⁶, puisque les catégories définies par les auteurs de notre corpus, du fait même de leur complexité, sont difficilement saisissables dans leur réalité historique et recouvrent une pluralité socio-fonctionnelle qui rend hasardeuse l'analyse historique, lorsque ces catégories sont reprises pour aborder la question des acteurs participant à la sacralisation du territoire de Tihāma. Il a ainsi fallu dépasser les distinctions sociales opérées par les auteurs de notre corpus pour regrouper nos acteurs dans la seule catégorie des hommes bénis.

Notons que, très majoritairement, à partir de la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle, les hommes bénis sont des savants spécialistes des sciences juridico-religieuses. Cette catégorie des « élites savantes » possède sa généalogie et s'appuie sur un vocabulaire propre aux sources arabes médiévales des pays d'Islam, qui paraissent définir les '*ulamā*' comme groupe social, « médiateurs à travers différentes fonctions communautaires »¹²⁷, dont les représentations semblent assez claires pour les auteurs de notre corpus : ce sont les spécialistes des sciences religieuses (*'ulūm al-dīn*). Au-delà, cette catégorie rassemble une très grande diversité d'origines ethniques ou sociales, de statuts, de professions, d'obédiences

¹²⁴ Nous reprenons la définition de D. Aigle à propos de l'autorité d'une personne, qui « repose sur sa capacité à commander un individu – ou un groupe d'individus – sans usage de la force. En d'autres termes, l'autorité sur un individu doit recevoir l'assentiment de celui sur lequel elle s'exerce [...]. Cette définition doit cependant être précisée lorsqu'il s'agit spécifiquement de l'autorité religieuse. Dans ce cas, le divin joue un rôle essentiel [...]. La fonction médiatrice assumée par les « prêtres », au sens très large du terme, est importante dans tous les univers religieux. Ces gestionnaires du sacré peuvent être les représentants des hommes auprès d'une divinité [...], mais ils peuvent également être perçus comme des porte-parole du divin vis-à-vis du commun des mortels », dans D. Aigle, « Les détenteurs de l'autorité religieuse », p. 242-243.

¹²⁵ Voir M. Eychenne, *Liens Personnels*, p. 15-17, p. 35-36.

¹²⁶ V. Van Renterghem, *Les élites bagdadiennes*, p. 13-14.

¹²⁷ D. Aigle, « Hommes de Dieu en islam », p. 46.

juridiques, de fortune, de réseaux, de formation¹²⁸. Ces disparités soulignent que cet ensemble était contrasté et multiple. Les hommes bénis membres des élites savantes ne constituent donc pas un ensemble monolithique, dont les comportements sociaux ou les constructions narratives les concernant seraient nécessairement similaires.

Une telle pluralité pose évidemment problème pour toute tentative de regroupement et fait écho à la difficile question de la catégorisation sociale dans l'histoire du Dār al-Islām¹²⁹. Si nos acteurs sont essentiellement membres de l'élite savante, dans l'étude des espaces sacrés, cette catégorie n'est pourtant que partiellement « opérante »¹³⁰, puisqu'elle crée une confusion sur l'objet traité : l'étude des hommes bénis, identifiés uniquement aux élites savantes, serait évidemment une erreur puisque la plupart des défunts membres des élites savantes ne furent pas l'objet de visites pieuses et n'appartiennent pas au corps des hommes bénis. Ainsi, notre principale catégorie analytique recoupe celle des élites savantes sans la recouvrir complètement, loin s'en faut. Nous ne pouvons donc établir une adéquation entre les élites savantes et les personnages dont les tombes font l'objet de visites pieuses. En ce sens, les hommes bénis apparaissent principalement dans les sources comme une sous-catégorie des spécialistes du *'ilm*, dont la *baraka* et les prodiges ne seraient que des attributs *supplémentaires* par rapport aux autres membres de l'élite juridico-religieuse. Il s'agit aussi là d'un motif idéologique porté par les sources de notre corpus, assimilant le sacré et la science, et témoignant d'une difficulté à penser une catégorie spécifique du sacré à l'extérieur d'une connaissance religieuse apprise ou dévoilée.

Les termes employés dans notre corpus pour désigner les hommes bénis parlent, surtout à partir du IX^e/XV^e siècle, où se déroule la dernière étape de la construction discursive du sacré en Tihāma¹³¹, des *ṣāliḥūn* et des *ṣulahā'* (les justes, les vertueux, les pieux), regroupant, semble-t-il, l'ensemble des hommes bénis¹³². À ce groupe, les auteurs adjoignent une sous-catégorie, supérieure, les *awliyā' Allāh*, les amis de Dieu, les saints. Dans les deux cas, la plupart de ces individus possèdent de solides notions dans le *fiqh*, qu'ils aient obtenu leurs connaissances par le biais de l'étude ou de dévoilements mystiques, témoignage à la fois d'une évolution de la formation des élites savantes et de l'adéquation de plus en plus grande entre les élites savantes et les hommes bénis. Une partie des élites savantes constitua ainsi,

¹²⁸ D. Aigle, « Essai sur les autorités religieuses », p. 37.

¹²⁹ V. Van Renterghem, « Introduction », p. 39-51.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 45.

¹³¹ C'est en effet l'ouvrage d'al-Šarḡī, *Al-ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ fi ahl al-ṣidq wa-l-iḥlās*, qui constitue aujourd'hui encore l'ouvrage de référence sur l'histoire des hommes bénis de Tihāma, disponible dans la plupart des librairies de la région.

¹³² Mais il apparaît aussi parfois qu'aucun terme spécifique n'est employé pour désigner un homme béni.

sans nul doute, un socle par lequel, autour duquel, avec lequel se constituèrent un certain nombre d'espaces sacrés : les savants de la Tihāma furent les plus actifs dans la reconnaissance et la mise en scène de la sacralisation des espaces de cette région.

En outre, comme la plupart des individus mentionnés dans les dictionnaires biographiques et hagiographiques, les hommes bénis possèdent, pour une grande partie d'entre eux, une haute distinction sociale. C'est un autre trait majeur des hommes bénis de la Tihāma médiévale¹³³. Ils font en effet souvent partie de l'élite foncière ; ce sont des *a'yān* (des notables, des hommes remarquables, dans le sens où ils « se donnent à voir comme tels »¹³⁴), des *akābir* (grands) ; leur *ḡāh* (éminence, dignité)¹³⁵ est important ; ils appartiennent souvent à de grandes familles de l'aristocratie tihāmie (*naḡīb*). Cette importance de la présence de la *baraka* parmi les lignages savants et aristocratiques pose évidemment question, puisqu'elle tend à souligner une récupération ou une assimilation progressive de la *walāya* et de la *baraka* par les familles qui détiennent d'autres types de capitaux, notamment un capital symbolique lié à une généalogie prestigieuse et des réseaux relationnels importants, et un capital économique lié à une fortune foncière ou commerçante. Mais, derrière ce constat général, force est de constater que la diversité est ici la norme, et qu'une haute distinction sociale n'est jamais *nécessaire* pour appartenir au groupe des hommes bénis.

Si ces derniers sont présentés, en termes narratifs, comme attachés avant tout à la connaissance et à la pratique de l'islam, à l'amour de Dieu et au cheminement sur la voie de la perfection, pour autant, ils peuvent très bien appartenir aux élites de l'État (*arbāb al-dawla*), être responsables administratifs dans le *dīwān* sultanien, agriculteurs, marchands, chef tribaux, membres de la judicature, commandants militaires, ascètes isolés « au désert ». Les espaces sacrés qui fleurissent avec les visites pieuses aux tombes représentent un condensé de la société de l'époque, elle-même mouvante et dynamique. Le corpus des ouvrages de *ṭabaqāt* yéménites des époques rasūlide et ṭāhiride a d'ailleurs donné corps, sur ses marges, à tout un ensemble d'archétypes, qui permettent aussi d'interroger les signifiants symboliques dissimulés dans certains récits : l'ancien bandit, le pêcheur, le marchand, l'émir, le propriétaire foncier, etc. Si les parcours de ces individus aboutissent finalement à la sacralisation d'un espace autour de leurs tombes, les causes menant à cet ancrage spatial

¹³³ Sur le vocabulaire de l'éminence sociale, nous renvoyons à nouveau à V. Van Renterghem, *Les élites bagdadiennes*, p. 14-19.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 17.

¹³⁵ Pour une discussion sur ce concept très important dans la société yéménite, voir A. Cheddadi, *Le système de pouvoir en Islam*, p. 534-550. A. Cheddadi s'appuie sur Ibn Ḥaldūn (m. 808/1406), au sujet des sociétés du Maghreb, mais cela n'ôte rien à la pertinence de l'analyse appliquée à la société yéménite du IX^e/XV^e siècle. Ibn Ḥaldūn, *Le livre des exemples*, p. 741.

diffèrent bien sûr en fonction des caractères et des environnements sociaux, culturels, économiques, religieux, propres à chaque personnage et propres, surtout, à l'évolution spécifique de la construction discursive les concernant.

Il est ainsi, en pratique, impossible d'élaborer une distinction sociale singulière au sein de la catégorie des hommes bénis et c'est pourquoi nous avons choisi de multiplier les cas d'études, puisque l'émergence de chaque grand espace sacré de la Tihāma médiévale, derrière des fondements conceptuels apparemment similaires, souligne des singularités propres à l'histoire de chaque espace et des familles bénies qui s'y sont établies.

Les familles des hommes bénis, sont souvent désignées collectivement comme un *bayt* (pl. *buyūt*, *buyūtāt*)¹³⁶ ou un *ahl* béni¹³⁷. La transmission de la *baraka* par les liens du sang est un trait distinctif des lignages à l'origine de la grande majorité des espaces sacrés de la Tihāma, ce qui ne sous-entend pas nécessairement la présence parmi cette dernière d'une *walāya* spécifique mais souligne l'importance du lien social, du lien généalogique et des attributs du capital symbolique dans les textes de notre corpus¹³⁸. La transmission par la filiation de la *baraka* et des charismes constitua ainsi plutôt la norme que l'exception, rappelant qu'une des conditions de la production d'un capital symbolique et matériel est souvent la reproduction des conditions de sa production¹³⁹. Cette importance de la transmission de l'influx

¹³⁶ Dans le sens ici de maison. Le *bayt* implique dans notre corpus un lien de parenté, par la filiation ou l'alliance matrimoniale, mais il désigne aussi le lien entre la généalogie et l'honneur (*šaraf*) du groupe. Il implique également des liens d'interconnaissance entre les individus d'un même *bayt* et une forte proximité socio-culturelle. Les récits d'al-Ġanādī, dans les *Sulūk*, et d'al-Ahdal, dans la *Tuhfa*, semblent suggérer une adéquation des stratégies sociales et matrimoniales au sein d'un même *bayt* et la présence d'un chef de famille reconnu par les autres membres du lignage. Nous n'avons trouvé aucune trace, dans aucune source, d'un conflit au sein d'une même parenté par le sang. Sauf en de rares occasions, le rapport de filiation au sein du *bayt* se fait en ligne patrilinéaire, mais nous verrons qu'en fait, la distinction sociale d'un individu s'opère généalogiquement en fonction du plus prestigieux de ses ancêtres, y compris en ligne matrilinéaire. Le *ahl* semble désigner cette même parenté, dans un sens plus large et plus éloigné d'un rapport de filiation direct. Une partie des *buyūtāt* dont nous parlerons peuvent être associés, de manière générique, à un ensemble de compétences ou de vertus spécifiques, liées à leur réputation. Les Banū Abī al-Ĥal étaient par exemple une famille réputée pour la science et la vertu (Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 138 : « *bayt mašhūr bi-l-'ilm wa-l-šalāh* »). Les vertus du lignage sont énoncées même si celui-ci a disparu à l'époque de l'auteur (par exemple, les Banū Zakariyyā de Šuwayr, dont al-Šarġī rappelle que « la plupart d'entre eux étaient bons et vertueux (*kāna-l-ġālib 'alay-him al-ḥayr wa-l-šalāh*) », Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 47). Sur le concept de *bayt*, voir Ibn Ḥaldūn, *Le livre des exemples*, p. 388-390. Voir aussi M. Kouri, *Familles, pouvoirs et État*, p. 42-54.

¹³⁷ Par exemple les descendants de 'Abd Allāh b. Abū Bakr b. Salāma (m. 854/1450) à Mawza', où « se trouve sa descendance qui compte parmi les meilleurs des vertueux (*ahyār al-šāliḥīn*) ». Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 386. Dans l'ensemble, les descendances bénies (*ḍuriyat mubārakūn*) sont très présentes dans les notices de dictionnaires hagiographiques des auteurs yéménites du IX^e/XV^e siècle. Sur les questions complexes de la conception et de la définition de la famille et de l'individu dans le monde arabo-musulman, notamment pour la période médiévale, voir C. Mayeur-Jaouen, « Individu et famille en islam », p. 279-301 et surtout l'ouvrage collectif publié par M. H. Benkheira, A. Giladi, C. Mayeur-Jaouen, J. Sublet, *La famille en islam*.

¹³⁸ Sur le capital symbolique, voir P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, p. 161. Voir aussi A. Jourdain, « Héritage et transmission », 2011.

¹³⁹ P. Bourdieu, « Stratégies de reproduction et modes de domination », p. 4. Voir aussi P. Bourdieu, *La reproduction*, p. 25-26.

divin au sein des mêmes lignages, dont la plupart apparaissent dès le VII^e/XIII^e siècle, justifie, à notre sens, l'analyse de la mise en scène des généalogies sur laquelle s'est appuyé notre travail. Dans un rapport assez mouvant, mais indéniable, ce sont en effet les familles de savants qui tirèrent le plus profit de la multiplication des espaces sacrés, dont elles furent elles-mêmes les promoteurs et les principaux ayants droit.

À côté de ces acteurs au cœur de la spatialisation du sacré, il faut également faire place à tous ceux qui y participent *indirectement*, figures secondaires à l'arrière-plan de la mise en scène des charismes et des *karāmāt*, sans qui pourtant le développement des *ziyārāt* ne pourrait advenir : les fidèles. Nous aurions aimé pouvoir ici faire une large place au « petit peuple des villes et des campagnes »¹⁴⁰, dont la piété garantissait certainement aux lieux sacrés la primauté de leurs bénédictions, l'accomplissement des prodiges et la constance de leur réputation. Néanmoins, nous ne trouvons guère ce peuple, sans doute nombreux, que sous des formes éphémères et toujours ambiguës, comme si les sources s'étaient faites un devoir d'exclure la *'amma* pour ne conserver, dans un subtil équilibre des formes du savoir et du pouvoir, que les élites de ce peuple introuvable, dont les manifestations de la piété quotidienne étaient le terreau sur lequel fleurissaient les visites pieuses. Cette absence va demeurer problématique, mais, ici et là, nous entreverrons les traces de la foule des croyants de toutes conditions, inclinée devant « la gloire des saints »¹⁴¹. Ainsi, les fidèles sont représentés principalement par les savants et les hommes bénis eux-mêmes, ce qui va nous permettre d'identifier et d'isoler des boucles narratives et des groupes spécifiques de *ṣālihūn*. Il faut aussi compter parmi les fidèles les membres des dynasties sultaniennes et les élites politico-militaires, dans une relation aux espaces sacrés que les sources vont progressivement mettre de plus en plus en valeur.

Ces deux groupes sont au fond les détenteurs d'un pouvoir de commandement (*amr*) ou d'une autorité (*ḥukm*), d'une fonction judiciaire, d'un titre à une revendication de souveraineté territoriale (*mulk*), d'une capacité d'autorité appuyée par des moyens de coercition armés. Ces attributs peuvent donc désigner tant des chefs de tribus que des *aṣrāf* membres des *ahl al-bayt*, des *qā'id*-s locaux, des émirs nommés à des *iqṭā'*-s, des savants. Pour l'essentiel, ce sont les principaux détenteurs de l'autorité et ils font bien souvent partie soit des élites tribales soit des branches émiraux et princières de la *dawla* sultanienne, l'État, de plus en plus pensé au cours de la période rasūlide comme puissance permanente de

¹⁴⁰ J.-P. Digard, « Perspectives anthropologiques sur l'Islam », p. 513.

¹⁴¹ Sur l'idéal d'espérance parfois incarné par les saints, voir N. Amri, « La gloire des saints », p. 144-145.

gouvernement¹⁴². Or, notre étude va souligner que les pouvoirs attachés à une capacité de commandement et les pouvoirs attachés à un magistère religieux ou moral tendent à se confondre progressivement dans certaines régions de la Tihāma médiévale, au cours de la période rasūlide, notamment chez des hommes bénis. Dès lors, le *amr* et le *ḥukm* ne sont pas seulement l'apanage de la dynastie sultanienne, d'une aristocratie tribale ou de l'élite de l'armée, alors même que des *šuyūḥ* tribaux pouvaient être des savants, que des *qāḍī*-s menèrent des expéditions militaires au nom des Banū Rasūl, et que la tombe d'Arwā (532/1138)¹⁴³, reine qui fut à la tête de la dynastie ṣulayḥide, faisait l'objet d'une visite pieuse à l'époque rasūlide. Nous verrons que, dans ce glissement progressif des rapports à l'autorité, les espaces sacrés jouèrent un rôle important. Or, c'est précisément dans l'interrelation de nos deux types d'acteurs, les hommes bénis et les détenteurs des formes d'autorité, que vont se déployer les questions du politique et de l'identité au cœur de l'émergence des espaces sacrés, visibles notamment dans la mise en scène de la soumission des élites aux hiérarchies spirituelles et dans la dévotion des grands de l'État aux tombes d'hommes bénis, où la présence du divin s'incarnait dans la terre.

Nous retenons donc deux grands « types » d'acteurs, qualifiés dans leur rapport indirect ou direct à la spatialisation du sacré : les hommes bénis et leurs familles, dont les tombes furent l'objet de multiples dévotions. Des acteurs secondaires, entretenant un lien indirect avec la spatialisation du sacré, les fidèles. Si l'on considère que les membres des lignages bénis furent très intégrés dans leur tissu social local, mais que leurs carrières, leur formation, leurs réseaux, leurs activités économiques, leur proximité avec le prince et l'État, les amenèrent à élargir leur champ d'action et l'univers de leurs possibles, alors, un des premiers enjeux de la sacralisation des espaces et de la territorialisation du sacré dans la Tihāma médiévale, concerne la question des dynamiques et des transformations du pouvoir.

6. Les hommes bénis, les espaces sacrés et le pouvoir

Si nous laissons de côté l'implication d'une supposée intervention divine ou la seule puissance des croyances religieuses comme principale force guidant la perception de l'ancrage spatial de la *baraka*, il est difficile de comprendre la multiplication du nombre de visites pieuses au Yémen, sans s'interroger sur les rapports de pouvoirs et de production sociale.

¹⁴² Sur l'évolution du traitement du concept de *dawla* dans les sources rasūlides, nous renvoyons à la très bonne présentation de É. Vallet, *L'Arabie Marchande*, p. 38-42.

¹⁴³ 'Umāra, *Ta'rīḥ*, p. 143.

Il nous semble que le phénomène de multiplication des espaces sacrés dans la Tihāma médiévale doit être saisi comme une lente évolution socio-culturelle s'inscrivant dans un nouveau rapport au monde, au travers de nouvelles relations de pouvoirs. L'évolution des rapports de pouvoir au cours des périodes ayyūbide et rasūlide, lorsqu'une grande partie du territoire yéménite était contrôlé par une même puissance de gouvernement, participa en effet à bouleverser les structures dans lesquelles les élites yéménites évoluaient jusqu'alors. Les princes ayyūbides et les troupes venues d'Égypte n'étaient pas seulement de fins stratèges et des vétérans endurcis : ils arrivèrent au Yémen en s'appuyant sur un outillage intellectuel et idéologique déjà largement constitué, pluriel et efficace. La période ayyūbide, en introduisant de nouveaux outils, ouvrit ainsi un champ du possible pour leurs successeurs, les Banū Rasūl, qui s'emparèrent de ces outils, les développèrent et les intégrèrent dans le vaste projet porté par leur dynastie : la construction d'un État relativement centralisé, impliquant un appareil normatif, juridique, militaire, fiscal, qui s'incarna dans des individus, des formes de gouvernement et des institutions. C'est essentiellement en parallèle à la construction de l'État rasūlide que se multiplièrent, à l'époque, les espaces sacrés dans le Bas Yémen et la Tihāma. C'est donc en parallèle à des formes du pouvoir et à des formes idéologiques spécifiques que s'opérèrent la spatialisation et la progressive territorialisation du sacré.

Or, le pouvoir n'est pas seulement une donnée matérielle, une substance ou une dotation dont il y aurait à faire le partage entre différents groupes concurrents. Le pouvoir est d'abord un effet : sa distribution ou sa répartition est déterminée par des configurations contextuelles et par le jeu de déterminants sociaux. Si les configurations changent, alors le pouvoir relatif aux groupes sociaux change également. C'est pourquoi la conquête ayyūbide du Yémen de 569-571/1174-1176, et les bouleversements politiques qu'elle amena avec elle, furent fondamentaux dans l'évolution des espaces sacrés tihāmis, alors même que la légitimité politique des nouveaux pouvoirs sultaniens reposait en partie sur la rationalisation d'un discours juridico-légal impliquant l'appui des élites savantes¹⁴⁴. À partir des Ayyūbides, les structures changèrent progressivement, tant sur le plan de l'économie du pouvoir et du savoir que dans l'expression des formes de la violence armée. C'est de ce moment, semble-t-il, que les lignées savantes et bénies s'affirmèrent d'avantage, et de plus en plus, comme les représentants d'un type d'autorité dont les espaces sacrés constituèrent graduellement autant de points d'appuis. Dans une perspective comparatiste sur l'histoire de l'Islam, la vénération aux tombes d'hommes bénis ne se développa au Yémen tardivement que du point de vue des

¹⁴⁴ H. Yücesoy, « Justification of Political Authority », p. 27-28.

origines. Du point de vue de l'histoire du Yémen, la multiplication des espaces sacrés apparaît, précisément, au moment où les conditions sociales, culturelles, religieuses et politiques sont réunies pour accompagner son essor.

Ce cadre contextuel et conceptuel, de même que la qualification des espaces sacrés et la désignation des principaux acteurs de la sacralisation, soulignent le caractère à la fois extrêmement riche et problématique de notre objet d'étude. Ils désignent des enjeux importants de l'ordonnement social et des formes générales d'une nouvelle construction discursive du sacré qui s'érigea progressivement entre le VI^e-IX^e/XII^e-XV^e siècle.

Les espaces pris dans le régime de la sacralité religieuse n'eurent en effet de cesse d'être justifiés ensuite comme tels et de se constituer sous la forme d'une interprétation d'un « donné sensible et d'une réalité invisible imposant à tous son évidence »¹⁴⁵. En ce sens, la sacralisation progressive du territoire de la Tihāma médiévale reflète un ensemble de scènes de *dissensus socio-politique*, si par *dissensus* nous entendons une organisation socio-politique où il n'y a justement nul « régime unique [...] d'interprétation »¹⁴⁶ du sensible. Le terme de ce mouvement historique constitué par ces scènes de *dissensus*, reconstituées par la littérature biographique et hagiographique yéménite, au IX^e/XV^e siècle, semble mettre en exergue le rétablissement apparent d'un *consensus* autour de la reconfiguration des territoires et des sociétés, inscrite dans le sillage des règnes des sultans ayyūbides et rasūlides, et représentée dans une construction discursive exaltant la spatialisation du sacré et les lignages bénis. C'est pourquoi l'évolution historique des espaces sacrés dans la Tihāma médiévale, entre le VI^e-IX^e/XII^e-XV^e siècle, peut à première vue être perçue comme le témoignage d'un processus de subjectivation politique¹⁴⁷. Mais, nous verrons qu'en réalité ce processus fut mis en scène dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle par la littérature des *ṭabaqāt* yéménites, comme la dernière étape d'une construction discursive du sacré qui formulait de nouvelles injonctions mémorielles et identitaires pour faire face aux crises successives qui secouèrent la Tihāma à la fin de la période rasūlide et au nouveau contexte socio-politique qui émergea après la chute finale de la dynastie.

Il nous faut comprendre ce processus et pourquoi celui-ci se développa dans la Tihāma médiévale. Il faut se demander pourquoi l'historiographie qui prit progressivement forme

¹⁴⁵ J. Rancière, *Le spectateur émancipé*, p. 55.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ C'est-à-dire « l'action des capacités non comptées qui viennent fendre l'unité du donné et l'évidence du visible pour dessiner une nouvelle topographie du possible ». Nous empruntons ce terme, de même que celui de *dissensus*, au philosophe Jacques Rancière, mais nous ne les appliquons évidemment ni au même contexte ni aux mêmes sociétés que ceux auxquels l'auteur fait référence dans ses ouvrages. Ces deux termes permettent à notre sens d'élargir la compréhension du phénomène historique de multiplication des espaces sacrés dans le Yémen médiéval. Sur le *dissensus*, voir P. Bowman et R. Stamp, *Reading Rancière*, p. 238-251.

entre le VI^e-IX^e/XII^e-XV^e siècle, appuya notamment son discours sur les *ziyārāt* aux tombes et sur l'essor des lignages bénis de la région. Quelles raisons profondes poussèrent les espaces sacrés et les hommes bénis de la Tihāma à devenir des acteurs centraux de la construction narrative, identitaire, sociale et politique de la région, et comment leur influence se déploya-t-elle dans le champ socio-politique et socioreligieux de ces territoires, jusqu'à devenir un élément fondamental et normatif du devenir historique de la société tihāmie ?

Pour répondre à ces questions et comprendre la trame de ce long processus historique, nous reviendrons d'abord brièvement sur l'histoire événementielle et politique du Yémen, afin de donner un cadre contextuel plus précis à cette étude. Nous mentionnerons dans un second temps les sources qui permettent à la fois de constater la multiplication des espaces sacrés de la Tihāma et de mieux entrevoir le cadre de notre analyse. Notre étude suivra ensuite un découpage territorial car, bien que les phénomènes dont nous rendons compte se déployèrent matériellement et narrativement sous des formes à peu près similaires, le caractère socialement et identitairement fragmenté de la Tihāma médiévale, très visible dans notre corpus, rend nécessaire la pluralité des analyses territoriales.

Notre première partie s'intéressera à la ville de Zabīd, la grande métropole de la Tihāma, une des capitales de la dynastie rasūlide. Celle-ci connut un processus de spatialisation du sacré très important entre le VI^e-IX^e/XII^e-XV^e siècle, et l'identité religieuse et sacrée de la ville se fit sentir longtemps après la fin de la période étudiée, phénomène pour ainsi dire unique pour un grand centre urbain du Yémen, à l'exception, peut-être, de Sanaa.

La seconde partie s'intéressera à la Tihāma du Sud, principalement au Wādī Naḥla et au Wādī Mawza', où le développement des tombes et des lignages bénis permet de mieux mesurer l'intégration progressive de ces territoires dans le giron du pouvoir.

Notre troisième partie sera consacrée à la Tihāma du Nord, au-delà du Wādī Rima', jusqu'au nord du Wādī Mawr, où l'émergence des *ṣāḥib*-s et de leurs grands sanctuaires constitue une donnée cardinale pour saisir ces territoires dans leur historicité.

Chacune de ces parties donnera lieu à une présentation générale des espaces sacrés de chaque région. Après quoi, nous nous attacherons à présenter, de manière non-exhaustive, certains des grands lignages bénis et des principaux espaces sacrés qui imprimèrent une marque spécifique sur chaque territoire. Cela nous permettra ensuite d'analyser leur rôle dans la recomposition des identités et des autorités territoriales, en liant ensemble l'évolution contextuelle des espaces, la spatialisation du sacré, l'implantation des lignages bénis et l'élaboration progressive de nouveaux discours attachés à ces derniers.

Enfin, un dernier chapitre reprendra, sous forme de synthèse thématique et chronologique, les principales conclusions de cette étude.

Chapitre I – Les sources hagiographiques dans leur contexte

Entre 569/1174 et 571/1176, les Ayyūbides, menés par Tūrānšāh al-Ayyūb, mirent solidement pied au Yémen, et triomphèrent des chefs qui se partageaient alors le territoire. Leurs conquêtes, complétées sous le règne de Tuġtakīn (597-593/1184-197), amenèrent la presque totalité du Yémen sous la domination des princes kurdes. Cette conquête constitua une véritable rupture politique et géographique, puisque les quatre grands ensembles territoriaux du Yémen, le Ḥaḍramawt, la Tihāma, le Bas et le Haut Yémen (al-Yaman al-asfal et al-Yaman al-a‘lā), furent à nouveau réunis, et pour longtemps, dans un même ensemble politico-territorial. Si, dans les Hautes Terres, le pouvoir des sultans fut sans cesse contesté par l’influence des *imām*-s zaydites, le Bas Yémen et la Tihāma devaient demeurer, jusqu’à la fin du IX^e/XV^e siècle, sous l’égide des sultans du Yémen, d’abord ayyūbides (571-626/1174-1229), puis rasūlides (626-858/1229-1454) et ṭāhirides (858-923/1454-1517). Or, c’est à partir du moment où la domination politique de dynasties sultaniennes sunnites se fit sentir en Tihāma et dans le Bas Yémen qu’apparurent les premières sources hagiographiques connues abordant l’histoire de ces territoires. En ce sens, le corpus de notre période, strate narrative après strate narrative, fut produit dans un contexte mouvant, spécifique à l’histoire du Yémen, et en lien avec le nouvel ordre politique qui s’instaura sur le territoire à la fin du VI^e/XII^e siècle.

1. La Tihāma à l’heure des sultans

La conquête ayyūbide constitua symboliquement une rupture dans l’ordre socio-politique du Yémen de la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle.

Les Mahdides, autour de Zabīd et dans la Tihāma yéménite¹, les Zuray‘ides de Aden², les Banū Ḥātim de Ṣan‘ā’ et les *imām*-s zaydites du nord, furent successivement défaits par les armées ayyūbides. La *da‘wa* ismaélienne des Ṣuhayḥides, encore présente mais très affaiblie depuis la fin du règne de la reine Arwā (m. 532/1138), s’éteignit définitivement comme force politique en 584/1187-1188, avec la reddition devant Tuġtakīn de la forteresse

¹ Sur cette dynastie, voir G. R. Smith, « Mahdids », p. 1244-1245 ; A. al-Zayla‘ī « Towards a new theory : the state of Banī Mahdī », p. 325-333 ; A. Peli, *Monnaies, métal et pouvoir*, I, p. 110-113.

² Sur cette dynastie, G. R. Smith, « Zuray‘id », p. 572.

de Qayzān³. Seuls les *imām-s* zaydites survécurent, comme puissance politique, à la conquête militaire ayyūbide. Pour la première fois, un sultan régnait sur la plus grande partie de la région, soutenu par plusieurs milliers d'hommes étrangers à l'Arabie du sud et vétérans de nombreuses guerres. La puissance des troupes ayyūbides, qui avaient témoigné de leur écrasante supériorité lors des batailles rangées contre les troupes dispersées des différents souverains du Yémen⁴, témoignait d'un nouveau rapport des forces armées sur le territoire, très largement en faveur de la nouvelle dynastie sultanienne. Au moins jusqu'à la fin du VII^e/XIII^e siècle, la supériorité des *'askar* sultaniens ne devait plus se démentir, et constitua l'atout principal sur lequel reposa l'assise du pouvoir ayyūbide. Cette conquête se justifia publiquement mettant en avant la restauration du califat abbasside et du sunnisme au Yémen. Toute une propagande vint nourrir ce thème⁵ et rehaussa le prestige religieux des Banū Ayyūb : la disparition ou l'abaissement des différents imamats yéménites légitimaient leur autorité, théoriquement garante d'une orthodoxie religieuse qui ne reconnaissait comme *imām* que les Banū 'Abbās de Bagdad. Au-delà de la communication même du pouvoir sultaniens sur ce thème, les nouveaux souverains du Yémen participèrent à l'évolution de l'environnement social, culturel et intellectuel du Yémen, en y incorporant les nouvelles institutions du savoir qui fleurissaient déjà dans les autres territoires du sultanat ayyūbide (*madrassa-s* et *ribāṭ-s*), qui commencèrent à fleurir dans le Bas Yémen et la Tihāma, dont les territoires furent d'emblée mieux contrôlés par le pouvoir.

À cette rupture politique s'ajouta une rupture économique. Si l'on en croit M. L. Bates, dont l'étude constitue à ce jour le travail le plus abouti sur les causes de la présence ayyūbide au Yémen, la raison profonde de la conquête du Yémen par Tūrānšāh était liée à un besoin toujours croissant de terres, pour entretenir les armées des Ayyūbides⁶. L'économie militaire reposant sur le système de l'*iqṭā'*, l'extension du territoire ayyūbide aurait été vitale pour équiper et rémunérer les émirs de l'armée et leurs hommes. Dès lors, les princes ayyūbides du Yémen, intéressés d'abord par les enjeux de pouvoir en Egypte et dans le Bilād al-Šām, mirent en place un pouvoir dont la plupart des historiens s'accordent à dire qu'il était prédateur. La ponction des ressources du Yémen devait servir les intérêts supérieurs de la dynastie, engagés dans de nombreux conflits successifs de l'autre côté de la mer Rouge.

³ Ibn Ḥatīm, *Al-simt*, p. 26.

⁴ M. L. Bates, *Yemen and its conquest*, p. 206-215.

⁵ Voir M. L. Bates, *Yemen and its conquest*, p. 189-190.

⁶ *Ibid.*, p. 199-205. A.-M. Eddé, dans sa biographie de Saladin, ajoute que les Ayyūbides attendaient également du Yémen d'importants revenus commerciaux et des renforts pour l'armée. Le Yémen possédait aussi un atout stratégique, grâce au port d'Aden, qui contrôlait l'accès à la mer Rouge et donc aux routes commerciales de l'océan Indien (A.-M. Eddé, *Saladin*, p. 77, p. 105-106).

La dynastie ayyūbide, au Yémen, ne semble donc pas s'être donnée les moyens de construire une légitimité pérenne – comme le souligne l'absence de chroniqueur attachée à la dynastie au Yémen⁷ – ni d'avoir formulé une action politique locale qui aurait pu gagner à sa cause les populations qu'elle régissait.

Tout changea avec la mort d'al-Malik al-Mas'ūd en 626/1229, le dernier sultan ayyūbide du Yémen, sur le chemin du *ḥağğ*. Nul prétendant de la famille ayyūbide, déchirée par les rivalités, ne vint réclamer le *mulk* du Yémen et les émirs des Banū Ayyūb demeurés sur le territoire se disputèrent bientôt le contrôle du territoire. La conquête du pouvoir par Nūr al-Dīn 'Umar b. 'Alī al-Rasūl, représentant du pouvoir ayyūbide (*nā'ib 'alā 'l-yaman*)⁸, qui s'émancipa de ses anciens maîtres, marqua un tournant dans la structuration des rapports socio-politiques au Yémen⁹. Après avoir triomphé de ses ennemis, il reçut la reconnaissance officielle du calife abbasside en 632/1235 comme sultan du Yémen, sous le nom d'al-Malik al-Manṣūr. La dynastie rasūlide, jusqu'en 858/1454, demeura à la tête du *mulk* et du *sulṭān* du Yémen.

1.1. Les premiers Rasūlides et la refondation de l'État

En s'emparant du *mulk* yéménite, les Banū Rasūl¹⁰, descendants d'une famille turcomane entrée au VI^e/XII^e siècle au service des princes ayyūbides¹¹, se retrouvèrent désormais coupés du vivier d'hommes et de ressources qu'avait constitué l'espace syro-égyptien pour les Ayyūbides du Yémen. Pour affirmer et maintenir leur autorité sur le territoire du Yémen, les Banū Rasūl n'eurent d'autre choix que de se chercher des alliés parmi les aristocraties et les élites locales yéménites, dont le soutien était devenu vital pour perpétuer, à terme, la pérennité du nouveau pouvoir dynastique, qui se réclama désormais d'une généalogie yéménite¹². Sous les règnes d'al-Manṣūr 'Umar (626-647/1229-1249) et surtout d'al-Muzaffar Yūsuf (648-694/1249-1295), considéré comme le véritable bâtisseur du sultanat rasūlide¹³, la dynastie renforça ses liens avec les élites du Yémen, en même temps qu'elle s'attelait progressivement à l'affirmation des structures de la *dawla*, garante du

⁷ É. Vallet, « L'historiographie rasūlide », p. 37.

⁸ Ḥazrağī, *Al-'uqūd*, I, p. 17.

⁹ G. R. Smith, « the Transfer of Power in 7th/13th Century Yemen », p. 175-188.

¹⁰ Voir la généalogie des Rasūlides, annexe III.A. n°3.

¹¹ D. Varisco, « Heirs of the Ayyubids », p. 4. Voir la généalogie des Ayyūbides du Yémen, III.A. n°2.

¹² M. 'Abd al-Āl, *Banū rasūl wa Banū Ṭāhir*, p. 42-44 ; Varisco, « Texts and Pretexts », p. 21.

¹³ Varisco, « Texts and Pretexts », p. 13-24.

maintien des ressources du pouvoir et de la paix sociale, s'inspirant de diverses influences pour mettre en place de nouvelles méthodes de gouvernement¹⁴.

À la suite des travaux conduits depuis une trentaine d'années sur le Yémen médiéval, il apparaît en effet aujourd'hui que « le Yémen rasūlide connut un véritable État »¹⁵. S'il est possible d'affirmer qu'un « État rasūlide » émergea dans le Bas Yémen et la Tihāma sous les Banū Rasūl, c'est que les sources mentionnent ce nouvel acteur historique, désigné comme *al-dawla al-rasūliyya*, dans le sens parfois « d'une entité qui n'est pas attaché à un roi en particulier et qui survit à chaque disparition »¹⁶. Ce sens se rapprocherait de la « notion d'« État » au sens de puissance permanente de gouvernement, c'est-à-dire un acteur perçu par les sources avec une identité propre, reconnu et institué dans les structures mentales et sociales de la société yéménite¹⁷.

Ainsi, sous les Banū Rasūl un processus progressif d'élaboration des institutions, de l'administration, du droit, de l'impôt, permit la mise en place d'un ensemble d'éléments caractérisant le renforcement de l'État, conçu comme « capacité d'un pouvoir à s'inscrire dans une réelle continuité par le biais d'institutions bureaucratiques pérennes¹⁸ ». En effet, de nombreuses mesures de rationalisation de la gestion des ressources humaines et matérielles d'un territoire furent mises en place par les Banū Rasūl¹⁹. Toutes ces mesures constituèrent pour le VII^e/XIII^e siècle un ensemble à la fois remarquable et impressionnant, comme l'illustre le corpus des archives administratives rasūlides²⁰. L'organisation d'un système de prélèvement, sous formes de taxes et de tributs, sur une grande partie du territoire ; l'accroissement de l'administration fiscale ; l'établissement de dispositions administratives réglant la nature et les formes des prélèvements ; le renforcement de la douane d'Aden, véritable pôle de l'administration fiscale sultanienne ; la segmentation administrative du territoire rasūlide : toutes ces mesures témoignaient de la volonté de contrôle territorial par l'administration sultanienne²¹, accompagnée d'une réflexion territoriale au sein des cercles du pouvoir. Sans doute jamais, avant le VII^e/XIII^e siècle, le processus d'accumulation par l'État de différentes espèces de capital (économique, militaire, culturel, social, symbolique) n'avait

¹⁴ G. R. Smith, « The Rasulid Administration », p. 228-229.

¹⁵ E. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 41

¹⁶ *Ibid.*, p. 41.

¹⁷ Bien sûr, comme le rappelle É. Vallet, cela n'épuise nullement la polysémie des termes « *al-dawla al-rasūliyya* », telle qu'on la retrouve dans les sources yéménites, pour désigner le règne d'un souverain, la dynastie dans son ensemble, les serviteurs du pouvoir. É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 40.

¹⁸ E. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 41.

¹⁹ *Ibid.* p. 39-42.

²⁰ *Ibid.* p. 39-42. Sur le corpus des archives administratives du sultanat rasūlide, nous renvoyons à É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 69-112.

²¹ M. al-Fayfi, *Al-dawla al-rasūliyya*, p. 193-359.

été aussi poussé au Yémen. C'est ce processus qui amena l'État rasūlide à constituer un méta-capital, à la fois produit et support de l'accumulation progressive de différentes espèces de capital, et en particulier d'un capital symbolique, fondamental dans la construction de la légitimité dynastique et sultanienne.

Ce renforcement des modalités du contrôle territorial et social, permettant l'accroissement des revenus, donc, *in fine*, la perpétuation du nouveau pouvoir dynastique rasūlide²², passait également par la construction d'une nouvelle légitimité sultanienne.

Les '*ulamā*' jouèrent un rôle important dans ce processus de légitimation du pouvoir, aidés en cela par la politique très favorable des Banū Rasūl²³ envers les savants sunnites, et en particulier les savants šāfi'ites, dont les membres de la dynastie régnante avaient épousé le *madhhab*. « L'alliance » entre les élites juridico-religieuses et la dynastie rasūlide²⁴ fut un trait caractéristique du sultanat du Yémen, puisque les princes-lettrés²⁵ de la dynastie rasūlide se présentèrent comme de grands mécènes, amateurs des sciences et des lettres, garant de l'orthodoxie religieuse, eux-mêmes auteurs de plusieurs ouvrages forts érudits²⁶. Or, les savants représentaient bien souvent, au-delà des sciences et des charismes, de véritables élites locales, religieuses, foncières, tribales. En donnant une place privilégiée aux élites savantes, les Banū Rasūl nouaient ainsi une alliance avec les notabilités urbaines et les aristocraties locales, par le biais des réseaux de famille, des liens matrimoniaux et des relations de compagnonnage. Cette alliance releva en premier lieu d'une nécessité politique autant que d'une ambition dynastique socio-culturelle et politico-religieuse, puisque les Banū Rasūl représentaient initialement un pouvoir politico-militaire isolé dans ses soutiens logistiques et exogène au territoire qu'il contrôlait. Sous al-Muzaffar Yūsuf, il semble que l'essentiel des caractéristiques qualifiant la relation de la dynastie aux élites savantes aient déjà été en place, en même temps que les principales structures du nouvel État rasūlide²⁷. La période des premiers sultans rasūlides, jusqu'au début du VIII^e/XIV^e siècle, fut considérée comme un âge d'or, présenté avec admiration par toutes les sources postérieures.

²² D. Varisco, « Heirs of the Ayyubid », p. 11.

²³ D. Varisco, « Texts and Pretexts », p. 15.

²⁴ É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 67-68.

²⁵ *Ibid.*, p. 51. D. Varisco, « Texts and Pretexts », p. 21.

²⁶ R. B. Serjeant, « Regional Littérature », p. 461-462. Tel le recueil sur les herbes médicinales attribué au sultan al-Muzaffar Yūsuf – mais peut-être écrit par son fils al-Ašraf ʿUmar – *Al-mu'tamad fī-l-adwiya al-mufradah* (voir sur ce recueil I. Hehmejr, « The validity of Traditional Medecine », p. 21), ou l'impressionnant ouvrage attribué au sultan al-Malik al-Afḍal al-'Abbās, et publié par G. R. Smith et D. Varisco, *The Manuscript of al-Malik al-Afḍal*. Mais, tous les sultans rasūlides jusqu'au début du IX^e/XV^e siècle composèrent en fait des ouvrages couvrant aussi bien le genre historique que les sciences, les techniques et les sciences religieuses.

²⁷ D. Varisco, « Texts and Pretexts », p. 18.

1.2. La révolte tribale du VIII^e/XIV^e siècle, un tournant

Cet âge d'or de la dynastie rasūlide semble s'achever au cours du règne d'al-Muğāhid 'Alī (721-764/1321-1362). Les premières fissures apparaissent lors de la guerre de succession dynastique qui éclate à partir de 721/1321, et opposa al-Malik al-Muğāhid 'Alī à plusieurs membres de sa famille²⁸. Ce long conflit, achevé en 730/1330, s'il souligna la légitimité acquise par la dynastie rasūlide, dont l'ascendant sur le *mulk* ne fut guère remis en cause, mit à mal les solides fondations du pouvoir mises en place sous les premiers Rasūlides. Cette crise témoigna aussi des allégeances de certaines élites, qui choisirent de rallier les factions politiques opposées à al-Muğāhid 'Alī. Dès lors, le triomphe d'al-Muğāhid 'Alī (721-764/1321-1362), déjà presque acté à partir de 725/1325, mais définitivement consolidé en 730/1330²⁹, vit le retrait de la scène politique d'une partie des lignages savants qui avaient bénéficié des largesses du pouvoir. Leur position d'influence se dégrada, phénomène visible dans l'absence de mentions de nouveaux personnages défunts objets d'une visite pieuse au cours du long règne d'al-Muğāhid 'Alī. La réforme des *waqf*-s lancée par son père³⁰, fut poursuivie par al-Muğāhid. Elle favorisa la centralisation de la gestion des biens de mainmorte auprès du *dīwān* sultanien, et affaiblit la capacité de contrôle socio-économique des élites savantes. Enfin, les ressources du pouvoir diminuèrent apparemment après la crise, ce qui provoqua des frictions avec les élites tribales, particulièrement en Tihāma. Il est possible que la pression fiscale ait augmenté sur les grands domaines des aristocraties du territoire. La moindre répartition des dividendes perçus par le pouvoir sultanien auprès des élites locales entraîna sans doute un mécontentement progressif dans les provinces de la Tihāma. La capture du sultan par les troupes égyptiennes en 751/1351 participa certainement à affaiblir son prestige, alors que son retour, en 753/1352, vit la mise en place d'une politique de boycott commercial de Ğidda³¹, qui porta atteinte aux intérêts des marchands. Les tensions entre le pouvoir sultanien et la grande tribu des Ašā'ir, colonne vertébrale du régime en Tihāma centrale, provoqua l'affaiblissement du pouvoir au cœur même de son plus grand bastion tihāmi.

Qu'elle qu'ait été par ailleurs la situation socio-économique au début des années 750/1350, ce qui est sûr, c'est qu'une révolte éclata dans le Bassin de Du'āl à partir de 754/1353, et gagna en quelques années toutes les régions de Tihāma – à l'exception de la

²⁸ Annexe III.A. n°3.

²⁹ M. al-Fayfī, *Banū Rasūl wa Banū Ṭāhir*, p. 63.

³⁰ Ğanadī, *Al-sulūk*, II, p. 121 ; Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 491.

³¹ É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 464.

Tihāma du Sud – menaçant la survie même du régime. Ce n'est qu'au bout de dix années, après que le sultan al-Afḍal al-'Abbās (764-778/1363-1377) eut assuré son autorité au sein de la dynastie et du Bas Yémen³², et eut rassemblé en 765/1364 de nombreuses forces pour reconquérir l'ensemble de la Tihāma³³, que le pouvoir rasūlide put réaffirmer son autorité sur la région, en triomphant d'Ibn Mikā'il (m. 779/1388), émire de Ḥaraḍ qui s'était proclamé sultan. Mais la confiance entre le régime et les élites tribales et savantes de Tihāma fut profondément malmenée, et les troubles dans la région demeurèrent persistants jusqu'à la mort du sultan al-Nāṣir Aḥmad (830-831/1427-1428), dont la politique finit de détourner du pouvoir une partie des élites lettrés et marchandes.

1.3. La grande crise du IX^e/XV^e siècle et la fragmentation du pouvoir

La mort de ce sultan affaiblit considérablement le pouvoir rasūlide. Non seulement les mécontentements des tribus de la Tihāma et du Ḡabal se traduisirent au cours de la première moitié du IX^e/XV^e siècle en de nombreuses révoltes, mais la famille sultanienne fut de plus en plus incapable de conserver son unité. Il est par ailleurs fort possible que l'augmentation du nombre de prétendants au trône, plus que les seules ambitions des princes de la famille rasūlide, ait symbolisé les antagonismes croissants de différentes factions des élites du pays, tant au sein de la *dawla* que parmi les grandes familles marchandes et savantes ainsi que les chefs tribaux.

Pourtant, plus qu'avec les premiers conflits qui marquèrent les douloureuses successions dynastiques à partir de la mort d'al-Nāṣir Aḥmad en 827/1424, et surtout d'al-Zāhir Yaḥyā (831-842/1428-1438), en 842/1438, la crise, c'est-à-dire la « grande crise » de la Tihāma du milieu du IX^e/XV^e siècle, se fait sans doute d'abord sentir avec les premières vagues de la peste (*al-ṭā'ūn*)³⁴. Celle-ci frappe durement la Tihāma dès 837/1433 : Ibn al-Dayba' rapporte qu'à Zabīd même, trente personnes décédaient chaque jour. Une autre vague, en 839/1435, touche encore plus violemment les territoires du sultanat. Venue des côtes abyssiniennes, elle se répandit à Aden, puis vers le Miḥlāf et jusqu'à Sanaa, si l'on en

³² Y. al-Ḥamīdī, *al-Malik al-Afḍal*, p. 101.

³³ *Ibid.*, p. 115-116.

³⁴ Sur les pestes (*wabā'*, désignant une grande variété d'épidémies) et la peste bubonique (*al-ṭā'ūn*), voir M. W. Dols, *The Black death*. L'étude de M. W. Dols porte surtout sur la grande peste 750/1349 et ne mentionne pas le Yémen, qui semble avoir été en grande partie épargné par l'épidémie qui ravagea l'Égypte et la Syrie au VIII^e/XIV^e siècle. Sur la peste au Yémen au IX^e/XV^e siècle, voir la synthèse de B. Croken, *Zabīd*, p. 196-205.

croit la chronique anonyme³⁵. Les territoires de montagne (*ǧibāl*) furent les plus touchés. Al-Burayhī mentionne certains savants décédés en raison de l'épidémie, dans la région de Taz et du Miḥlāf³⁶. Si cela n'est guère représentatif des dégâts que put causer la maladie, il est clair que la région fut durement touchée. Concernant la Tihāma, nous n'avons pour ainsi dire presque aucune information textuelle, mais nous voyons mal pourquoi la région aurait été épargnée par la contagion. Si la Tihāma a été, semble-t-il, moins touchée, il semble que la peste n'ait pas épargnée les grands lignages savants Ibn al-Daybaʿ, de manière plus explicite, mentionne à plusieurs reprises les vagues de la peste³⁷, qui devaient pourtant compter, du fait de leur richesse (et donc de leur qualité de vie), parmi les populations les plus préservées de l'épidémie. Il fait peu de doute que cette crise sans précédent joua un rôle dans le déclin des grands domaines de la Tihāma, dont une partie fut sans doute abandonnée, ne serait-ce qu'en raison de l'épidémie.

De nouveaux désordres dus à la guerre vinrent, à partir des années 840/1340, s'immiscer dans cette situation socio-économique très dégradée, mise à mal également par le déclin du commerce au long cours³⁸, alors même que, une quinzaine d'années auparavant, les dernières années du règne d'al-Nāṣir Aḥmad et le court règne de ses deux premiers successeurs, avaient déjà apporté dans la région leur lot de troubles et de violence³⁹. La fin du règne d'al-Zāhir Yaḥyā vit en effet un nouveau soulèvement des tribus de Tihāma, en 838-839/1434-1435, faisant suite à la levée de l'impôt de 838/1434⁴⁰. À la mort d'al-Zāhir Yaḥyā, les Maʿāziba de Duʿāl, les Quraṣiyyūn de Sihām, les Zaydiyyūn de Surdud, se soulevèrent contre la *dawla*. Le pouvoir de l'émir d'al-Mahǧam, rapporte Ibn al-Daybaʿ, fut alors vidé de toute substance⁴¹. Le nouveau sultan al-Ašraf Ismāʿīl b. al-Zāhir (842-845/1438-1441), « le dernier roi des Banū Ġassān digne de considération »⁴², épuisa ses forces et ses moyens dans la répression de ces soulèvements⁴³, tant en raison de ses dépenses militaires que de la perte de nombreux revenus : nous voyons mal, en effet, comment le

³⁵ Anonyme, *Taʿrīḥ*, p. 302-303.

³⁶ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 227, p. 229.

³⁷ Ibn al-Daybaʿ, *Qurrat*, p. 397-398.

³⁸ Voir, sur l'influence mamlūke en mer Rouge et sur le déclin des revenus de la douane d'Aden, É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 655-663.

³⁹ Les informations sur cette période troublée sont très parcellaires. De manière significative, les sources hisotriographiques prennent le parti de ne pas aborder cette période : ainsi la chronique anonyme s'arrête au règne d'al-Nāṣir Aḥmad et reprend son récit avec le règne d'al-Zāhir Yaḥyā. De même, Ibn al-Daybaʿ ne donne presque aucun détails concernant la période de succession d'al-Nāṣir Aḥmad. Néanmoins, il souligne qu'il s'agit d'une période très difficile. Ibn al-Daybaʿ, *Qurrat*, p. 393 ; Ibn al-Daybaʿ, *Buǧyat*, p. 102-103.

⁴⁰ Anonyme, *Taʿrīḥ*, p. 286-296.

⁴¹ Ibn al-Daybaʿ, *Qurrat*, p. 400.

⁴² *Ibid.*, p. 401. Cité aussi dans É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 672.

⁴³ Ibn al-Daybaʿ, *Qurrat*, p. 400-401.

Trésor aurait encore pu percevoir à partir de 842/1438 les revenus des *wādī*-s du Nord, puisque le soulèvement des Qurašiyūn et des Zaydiyyūn rendait la région dangereuse, tandis que la présence en armes des Maʿāziba dans le Bassin de Duʿāl, au nord de Zabīd, coupait de fait les voies d’approvisionnement entre la Tihāma du nord et les agents de la *dawla*, tant vers Zabīd ou Taz que vers Dumluwa⁴⁴ ou Aden.

Par ailleurs, le pouvoir ne disposa plus, dès 839/1435, des très importants revenus de la douane d’Aden, ravagée par la peste et les incendies, et affaiblie, comme carrefour commercial, par la politique de puissance menée en mer Rouge par le sultanat du Caire⁴⁵. La mort d’al-Ašraf b. al-Zāhir, en 845/1441, sonna le glas de la dynastie, qui s’enlisa dans une longue guerre de succession dynastique, aux multiples prétendants⁴⁶. Le Ĝabal Wušāb, largement autonome depuis 821/1418⁴⁷, devint un territoire à peu près indépendant : la dernière tentative de pacification de la grande région montagneuse fut l’œuvre d’al-Malik al-Muzaffar Yūsuf b. al-Manšūr (m. 847/1443)⁴⁸. La Tihāma du Nord échappa au contrôle rasūlide après 845/1441, et toutes les villes sultaniennes furent pillées par les tribus de Tihāma centrale et de Tihāma du Nord entre 845/1441 et 858/1454 : elles ne semblent pas avoir retrouvé une quelconque vitalité après cette date et sont apparemment abandonnées à la fin du IX^e/XV^e siècle⁴⁹. À Zabīd, en 846/1443, les *mamlūk*-s de la garnison sultanienne et les esclaves noirs (*al-ʿabīd*) choisirent un éphémère prétendant rasūlide au *mulk*, en même temps qu’ils pillaient la ville⁵⁰. Les récoltes de Zabīd furent détruites par les *ʿabīd* en révolte, tandis que les palmeraies de l’arrière-pays zabīdi furent accaparées par les Qurašiyūn et les Maʿāziba⁵¹ : Zabīd, de nouveau pillée en 858/1454 par les Qurašiyūn, ne se remit jamais économiquement de cette suite de désastres. De plus en plus, la puissante métropole tihāmie se contracta sur son environnement juridico-religieux, rescapée, malgré tout, de la

⁴⁴ Siège du Trésor des rois (*ḥizānat al-mulūk*). Ĝanadī, *Al-sulūk*, II, p. 397 ; Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 363.

⁴⁵ É. Vallet, *L’Arabie marchande*, p. 658-663, p. 670-671.

⁴⁶ Ibn al-Daybaʿ, *Qurrat*, p. 402-404.

⁴⁷ Wušābī, *Taʿrīḥ*, p. 156.

⁴⁸ Ibn al-Daybaʿ, *Qurrat*, p. 402.

⁴⁹ Toutes les villes sultaniennes de Tihāma du Nord sont incendiés et pillés par les tribus à la fin de la période rasūlide, parfois à plusieurs reprises (al-Maḥālib en 834/830, 835/1432, 836/1433, Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 531, p. 533 ; al-Maḥgam en 843/1440, Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 536). En 843/1446, toutes les villes de Tihāma du Nord sont de nouveau pillées ((Dāʿī Idrīs, *Rawḍat*, p. 57-58). Ces villes cessent tout simplement d’être mentionnées au cours du règne ṭāhiride par le chroniqueur Ibn al-Daybaʿ. De fait, à aucun moment les Ṭāhirides, lors de leurs expéditions militaires en Tihāma du Nord, ne semblent s’arrêter dans les anciennes villes sultaniennes de la région. Il nous semble donc très probable que la présence du pouvoir sultanien cessa dans ces villes après leur pillage par les tribus dans les années 830-840/1430-1440, et qu’elles demeurèrent après cette période soit partiellement abandonnées soit en ruines.

⁵⁰ Ibn al-Daybaʿ, *Qurrat*, p. 403.

⁵¹ Ibn al-Daybaʿ, *Buġyat*, p. 112. Ils perdirent ces terres, confisquées par le sultan ṭāhiride al-Muġāhid ʿAlī en 861/1457 (Ibn al-Daybaʿ, *Buġyat*, p. 125).

tourmente⁵². Comme lors de la révolte de 750-760/1350-1360, l'alliance des tribus de Tihāma, lors d'une éphémère unité, annonçait la défaite des Banū Rasūl au nord de Zabīd. Mais, cette fois, la conjoncture était tout à fait différente. En proie à une longue querelle de succession, qui provoqua l'éclatement des ressources du pouvoir, contestés également dans la région de Daīna par les Ġaḥāfil, ayant perdu les revenus de Wuṣāb et une grande partie des ressources de la douane d'Aden, les Banū Rasūl furent incapables de faire face à la menace qui pesait sur leur dynastie, portée, à bout de bras, à partir de 845/1441, par les *ṣayḥ*-s de Miqrāna, les Banū Ṭāhir. En ce sens, nous ne pouvons, au fond, qu'être surpris que le *mulk* du Yémen n'ait été saisi par les Ṭāhirides qu'en 858/1454, symbole du succès et du poids de la légitimité acquise par la famille rasūlide depuis le VII^e/XIII^e siècle.

À lire Ibn al-Dayba' (m. 944/1537), chroniqueur proche du pouvoir ṭāhiride, nous pourrions croire que la crise de la Tihāma s'acheva avec la reprise en main de la *dawla* par les Banū Ṭāhir. En réalité, il n'en fut rien. S'il est clair que l'économie de la Tihāma se redressa lentement au cours de la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, jamais l'assise des Ṭāhirides sur la région ne fut assurée⁵³. En Tihāma, la boîte de Pandore avait été ouverte, et le règne des Ṭāhirides au nord de Zabīd se déploya comme une longue suite d'escarmouches, de guerres et de pillages, contre les Ma'āziba d'abord, mais aussi, à partir de 861/1457, contre les Quraṣiyyūn et les Zaydiyyūn⁵⁴. La destruction répétée des palmeraies de la Tihāma centrale accentua le déclin des domaines agricoles et la réorientation des dynamiques commerciales : c'est durant cette période que s'affirment les ports d'al-Maḥā', d'al-Ḥudayda, d'al-Luḥayya, les nouveaux centres commerciaux qui fleurirent sur le littoral de la mer Rouge au X^e/XVI^e siècle, proches, pour une partie d'entre eux, des importantes tribus armées qui peuplaient la région.

1.4. Les tribus de Tihāma et l'évolution des identités régionales

Le Yémen médiéval était un territoire occupé par des populations qualifiées généralement de « tribales », concept polysémique aux contours parfois mal définis, se référant aux tribus (*qabīla*-s) présentes sur le territoire. « Objet d'une réflexion intense dans les sciences sociales depuis plusieurs décennies »⁵⁵, la tribu a été théorisée comme un modèle

⁵² É. Vallet, « La vigne et le palmier », p. 7-8 ; É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 680.

⁵³ Comme l'atteste Ibn al-Dayba' mentionnant les nombreux raids conduits par les Banū Ṭāhir contre les hommes de tribu du Nord (*al-'Arab al-ṣāmiyya*) « de Bāb Sihām au [Wādī] Mawr » (Ibn al-Dayba', *Buḡyat*, p. 121).

⁵⁴ Ibn al-Dayba', *Buḡyat*, p. 123 ; Ibn al-Dayba', *Qurrat*, p. 409.

⁵⁵ B. James, *Les Kurdes dans l'Orient mamlūk*, p. 26.

d'organisation sociale, combinant les valeurs de « l'ascendance (*nasab*), qui permet de distinguer et de classer groupes et individus à partir de leur généalogie, et celle de l'autorité (*'aṣabiyya*) qui lie des personnes se prévalant d'une origine commune »⁵⁶, bien que le terme de *'aṣabiyya* puisse désigner aussi un groupe de solidarité et un esprit de corps. Le *nasab* est littéralement « ce qui relie », et le terme fut employé très tôt pour parler de l'ascendance et de la parenté. La tribu, comme concept d'organisation sociale, désigne donc théoriquement un groupe d'individus se référant à un ancêtre commun, et partageant avec les autres membres du groupe une proximité (*qarāba*) généalogique plus ou moins éloignée participant à créer un esprit de corps et la reconnaissance d'une autorité commune. La question de la filiation est donc centrale dans la notion de tribu. Dans le Yémen médiéval, la transmission du *nasab* se fait dans la très grande majorité des cas au sein de la parenté patrilinéaire, ou agnatique, c'est-à-dire qu'elle s'effectue dans la descendance masculine du groupe, même si, à l'échelle des familles, du moins dans notre étude, la solidarité des groupes semble aussi s'instaurer entre les lignées cognatiques et agnatiques.

Cette filiation était déterminante durant notre période, comme le souligne la rédaction par al-Ašraf 'Umar (694-696/1295-1296), avant de devenir sultan, de la *Ṭurfat al-aṣḥāb fi ma'rifat al-ansāb*, qui ancrerait la dynastie rasūlide dans la généalogie des Ġassānides, anciens souverains du Yémen antéislamique, et soulignait l'importance pour le pouvoir de faire l'inventaire des honneurs attachés aux grandes familles par le biais de leur filiation. Nous retrouverons particulièrement cette importance généalogique dans la *Tuhfa* d'al-Ḥusayn al-Ahdal, où les généalogies permettent de rendre plus explicite et plus évident le caractère naturel de la noblesse et de l'autorité de certaines familles.

Au sein d'une même *qabīla*, il existait aussi différentes branches (*baṭn*) – ou clans –, dont la mention ne dit rien sur la taille d'un groupe mais souligne son rattachement à un même ancêtre – plus proche que l'ancêtre éponyme de la *qabīla* – et son lien, au moins symbolique et généalogique, avec celui-ci. En deçà de la tribu, de plus petits échelons sont mentionnés, désignant des groupes moins nombreux. Ainsi, si l'on suit l'ouvrage *Al-Ansāb*, portant sur la question de la parenté et des tribus dans le monde arabe, le terme de « *ahl*, désignant la famille élargie, ou le groupe domestique, dénote aussi l'ensemble des personnes appartenant à une même communauté ou localité »⁵⁷, alors que le *bayt* exprime une unité sociale et généalogique plus resserrée.

⁵⁶ P. Bonte, *Al-Ansāb*, p. 15.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 36.

Ces définitions sont très utiles, car nous retrouvons ce vocabulaire dans notre corpus. Pour autant, elles sont très générales et, puisque nous ne connaissons pas à ce jour l'organisation et la structure sociale ou hiérarchique des tribus du Yémen, dont l'étude à l'époque médiévale reste encore à faire, elles ne permettent pas de saisir exactement l'organisation des tribus mentionnées dans nos sources, c'est-à-dire ce que les auteurs de notre période expriment exactement lorsqu'ils utilisent les termes de *qabīla*, *ahl*, *baṭn*. De fait, l'essentiel de l'analyse de l'organisation sociale des tribus doit beaucoup aux riches travaux de l'anthropologie et à des représentations et des études contemporaines du système tribal. Il est donc difficile de saisir exactement la nature de ces groupes dans la Tihāma médiévale, d'autant plus que l'indétermination du mot *ahl*, terme le plus fréquent de notre corpus, ne facilite guère leur analyse. Quoi de commun en effet entre le *ahl* d'un village, le *ahl* d'une région ou d'un pays (*bilād*), et le *ahl* désignant une famille ? Ce qui est certain, c'est qu'il existe au sein de ces groupes des chefs (*šayḥ*, *šuyūḥ*), parfois explicitement désignés comme chefs tribaux (*šayḥ al-qabīla*). Ces personnages apparaissent principalement dans les chroniques yéménites, et pratiquement jamais dans les ouvrages de *ṭabaqāt*, ce qui fait sens puisque les dictionnaires biographiques yéménites ont tendance à éliminer les dominations tribales pour faire apparaître à leur place, autant que faire se peut, les hiérarchies spirituelles et savantes, y compris au sein des tribus.

Parmi ces tribus, il existe des hommes armés, qui sont désignés comme « les arabes (*al-'Arab*) »⁵⁸, dont les déprédations furent un sujet de plainte et d'effroi continuels dans les récits des chroniqueurs proches du pouvoir sultanien, car ils constituaient ses opposants les plus réguliers et c'est contre eux que furent envoyés la majorité des expéditions militaires menés par la *dawla*. En même temps, ces groupes constituèrent les forces auxiliaires de l'armée sultanienne, alliés du pouvoir, ce qui exclut d'emblée toute opposition analytique entre les tribus et l'État. Le rapport des tribus à l'État ne peut ainsi être réduit à une opposition caricaturale, puisqu'alors même que des groupes tribaux s'insurgent contre l'État, ce sont aussi des groupes tribaux qui défendent l'État, dont le personnel peut très bien être composé de membres des tribus.

Au VII^e/XIII^e siècle, le voyageur persan Ibn al-Muğāwir mentionnait ces arabes dans sa relation de voyage⁵⁹, dans le nord du Yémen. Ils n'auraient d'après lui reconnu aucune

⁵⁸ Que nous traduirons toujours par « les arabes », avec une minuscule, désignant des hommes de tribu en armes, afin de bien distinguer ces groupes des « Arabes », référent ethno-linguistique.

⁵⁹ Ibn al-Muğāwir, *Ta'rīḥ*, p. 26.

autorité⁶⁰, constat que nous retrouvons chez Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī (m. 749/1348), secrétaire de la chancellerie du sultanat du Caire, s’inspirant de diverses sources yéménites, et pour qui les arabes des Hautes Terres « n’obéissent à personne »⁶¹. De telles références exprimaient les limites du contrôle territorial du pouvoir sultanien au Yémen, et permettaient de s’interroger sur les rapports de force entre deux catégories de population présentées comme fondamentalement différentes, participant aussi à construire une opposition entre l’État et les tribus : des sujets obéissants et dociles, c’est-à-dire désarmés, et des populations en armes ne reconnaissant pas l’autorité de l’État. Ces réflexions eurent aussi malheureusement comme effet de fonder historiographiquement une dichotomie fâcheuse, entre, d’un côté, les plaines côtières, domaine du sultan, et les montagnes, domaine des tribus⁶², idée qui vint nourrir parfois la réflexion de certaines études anthropologiques⁶³.

L’insistance sur le « tribalisme » des hautes terres yéménites⁶⁴, en opposition aux plaines fertiles de Tihāma, de même que l’anarchie segmentaire, sont des thèmes qui se sont développés en lien avec l’histoire contemporaine de certaines sociétés du monde arabe, dont la société yéménite. Pourtant, encore au XIX^e siècle, dans les plaines du Bassin de Du’āl, la tribu des Zaraniq – la branche des Ma’āziba à laquelle appartenaient les Banū ʿUḡayl – pouvait encore battre le rappel de dix mille hommes en armes si le besoin s’en faisait sentir⁶⁵, ce qui souligne le manque de pertinence de ces catégories pour penser la société tihāmie médiévale, qui semble avoir été majoritairement agro-pastorale et sédentaire, y compris au sein des tribus.

Durant la période rasūlide, il semble en effet que la terre était bien la ressource principale pour laquelle purent parfois s’affronter des populations, tribales ou non tribales, issues de territoires différents. Ces populations partageaient dans l’ensemble un même mode de vie, majoritairement sédentaire, où la richesse matérielle se comptait avant tout dans le rapport à la propriété foncière. Le cœur du conflit entre les Aṣāʿir, les Ma’āziba et les Quraṣiyyiyyūn, sur lequel nous allons revenir, semble clairement s’inscrire dans cette logique : ce n’est pas pour rien que les Ma’āziba et les Quraṣiyyūn, ayant acclamé les Banū Ṭāhir, s’emparent, enfin, des palmeraies de Zabīd et de Rimaʿ, qui appartenaient aux Aṣāʿir⁶⁶. L’émergence de nouveaux groupes « d’arabes (*al-ʿArab*) » au cours du VIII^e/XIV^e siècle ne

⁶⁰ É. Valet, *L’Arabie marchande*, p. 56.

⁶¹ Cité dans É. Vallet, *Ibid.*, p. 62.

⁶² *Ibid.*

⁶³ G. Albergonni, G. Bedoucha, « Hiérarchie, médiation », p. 22.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ R. L. Headley, « Bayt al-Faqīh », p. 1140.

⁶⁶ Ibn Daybaʿ, *Buḡyat*, p. 112.

laisse d'ailleurs pas d'interroger sur le statut des populations de Tihāma : qui, exactement, était compté parmi ces hommes de tribu, si de nouvelles populations des villages des *wādī-s*, tels les Qaḥrā' et les Quraṣiyyūn, étaient désormais identifiés comme des 'Arab ? Il semble qu'à l'exception du Wādī Mawza', où les groupes tribaux ne sont guère mentionnés – à l'exception des al-Ahmūl et des Farasāniyyūn – une partie non-négligeable de la population de Tihāma ait ainsi fait partie des 'Arab, et nous distinguons mal ce qui, dans le mode de vie ou les référents sociaux de ces populations, les distinguaient d'autres groupes, y compris dans l'ordre des hiérarchies sociales.

Le caractère tribal de la Tihāma rasūlide n'implique donc pas que des structures de l'État ne soient pas présentes ou reconnues, ni qu'une partie de la société « tribale », vivant de rapines ou d'élevage en amont des *wādī-s*, se soit opposée à une population agro-pastorale vivant sur les plaines côtières. L'étude du corpus des sources yéménites souligne de manière très claire que cette dichotomie n'existait pas et que les groupes tribaux de Tihāma sont une donnée essentielle de la démographie de la région et de sa territorialisation. L'appartenance à une tribu, par nature, signifie donc surtout la reconnaissance d'une identité généalogique et territoriale, également symbolique, ainsi que l'insertion dans un groupe de solidarité élargi, capable, parfois, d'une capacité de mobilisation armée sous les ordres d'une autorité commune plus ou moins acceptée.

La multiplication des espaces sacrés en Tihāma souligne notamment une transformation des rapports de force dans les *wādī-s*, liés à certains groupes tribaux gravitant autour des sanctuaires. La mention des lignages bénis permet ainsi de dissimuler les rapports conflictuels entre les tribus et le pouvoir, puisque les ouvrages de *ṭabaqāt* yéménites furent, dans l'ensemble, fort réticents à nommer explicitement les *ṣayḥ-s* tribaux, alors que ces derniers représentaient un pouvoir effectif et exerçaient concrètement une domination sociale et territoriale sur des ensembles régionaux mal définis, mais indiscutables. Ces ensembles territoriaux étaient mouvants, et nous retrouvons des tribus, attachées à un terroir, déborder largement de celui-ci, en particulier durant des conflits armés.

Tous ces groupes apparaissent assez tardivement dans notre corpus, au moment où certains d'entre eux émergent comme de nouvelles entités socio-politiques avec lesquelles le pouvoir sultanien doit composer. Cela pose évidemment question, notamment parce que l'apparition dans les sources, autour des espaces sacrés, de nouveaux groupes qualifiés d'« arabes », laisse penser qu'au cours du VII^e/XIII^e siècle s'opéra une recombinaison progressive de l'organisation tribale en Tihāma. L'apparition des sanctuaires, en Tihāma, semble ainsi s'opérer en parallèle à une fragmentation importante et graduelle de

l'organisation tribale des plaines fertiles et des *ġibāl*, accompagnant une territorialisation de plus en plus forte, comme nous le verrons ultérieurement pour les Šamiyyūn du Wādī Mawr⁶⁷, les Zaydiyyūn du Wādī Surdud⁶⁸, ou les Ma'āziba de la région de Du'āl⁶⁹.

En Tihāma centrale, la tribu majoritaire, jusqu'à la fin du VII^e/XIII^e siècle, est la tribu des Ašā'ir. Les Ašā'ir faisaient assurément partie des tribus historiques de la région, puisque la *nisba* d'al-Aš'arī était portée dès avant l'islam⁷⁰. C'est auprès des Ašā'ir rebellés contre le pouvoir abbasside qu'Ibn Ziyād, en 203/816, vint rétablir l'autorité califale en Tihāma, sur ordre d'al-Ma'mūn⁷¹. Cette tribu serait issue de Qahtān par la descendance de Kuhlān⁷², dont se réclamaient également les grandes tribus de Hamdān et de Maḏḥiġ. Au IV^e/X^e siècle, les Ašā'ir sont implantés dans le Wādī Naḥla, le Wādī Zabīd, le Wādī Du'āl et le Wādī Sihām : ils sont mentionnés au IV^e/X^e siècle comme la population majoritaire des villages du Wādī Ḥays et du Wādī Zabīd, mais également de la ville d'al-Qaḥma, alors que, dans la ville d'al-Kadrā', se trouvait des Ašā'ir⁷³ et « un mélange de 'Akk »⁷⁴. Si c'est bien la région entre le sud du Wādī Naḥla jusqu'au nord de Zabīd qui constituait alors le cœur de leur territoire, (*diyār al-Ašā'iriyyīn*)⁷⁵, de nombreux villages au-delà de ces territoires étaient clairement identifiés comme appartenant à ce groupe, en particulier dans la région de Du'āl⁷⁶. Par conséquent, les Ašā'ir semblent être la population majoritaire entre Ḥays et le Wādī Sihām au IV^e/X^e siècle, mais sont également nombreux jusque dans le Wādī Surdud. Il est difficile de savoir si les Ašā'ir étaient organisés à cette époque selon une structure politique et sociale spécifique, puisque plusieurs « *qabīla*-s » leur sont apparentées, comme le rapporte incidemment al-Hamdānī⁷⁷.

À la fin du VII^e/XIII^e siècle, les Ašā'ir sont identifiés comme la population dominante entre le Wādī Zabīd et le Wādī Rima⁷⁸, et uniquement entre ces deux *wādī*-s. Ils sont répartis entre plusieurs branches organisées selon des marqueurs territoriaux, tels les 'Āriḍ, près du *masġid* Mu'āḍ en amont du Wādī Zabīd, ou les Tābit du Wādī Rima⁷⁹. La territorialité des Ašā'ir s'est ainsi considérablement réduite entre le IV^e/X^e siècle et le VII^e/XIII^e siècle, pour

⁶⁷ *Infra*, Chapitre X. 3. Annexe I.G.

⁶⁸ *Infra*, Chapitre X. 2. Annexe I.G.

⁶⁹ *Infra*, Chapitre VIII. Annexe I.C.

⁷⁰ Comme le souligne la *nisba* du compagnon du Prophète Abū Mūsā al-Aš'arī.

⁷¹ Ġanadī, *Sulūk*, I, p. 192-193.

⁷² Ašraf 'Umar, *Turfat*, p. 37.

⁷³ Également orthographiés al-Aša'ir chez al-Hamdānī. Par exemple Hamdānī, *Šifat*, p. 118, p. 193.

⁷⁴ Hamdānī, *Šifat*, p. 96-97

⁷⁵ *Ibid*, p. 232.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 232.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 118.

⁷⁸ Ašraf 'Umar, *Turfat*, p. 38.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 37-38.

se concentrer sur une partie de la Tihāma centrale, autour de Zabīd. De même, la présence des branches se disant liées à ‘Akk, au nord du Wādī Rima’, est désormais largement établie à la fin du VII^e/XIII^e siècle⁸⁰, entre le Wādī Sihām et le Wādī Mawr⁸¹. Pour autant, les tribus mentionnées dans la *Ṭurfat al-aṣḥāb*, ouvrage de généalogie rédigé par le sultan al-Ašraf ‘Umar (694-696/1295-1296), ne sont pas les mêmes que celles mentionnées au IV^e/X^e siècle dans la *Ṣifa* d’al-Hamdānī. Il y a donc eu une évolution importante de la perception identitaire entre le IV^e/X^e siècle et la fin du VII^e/XIII^e siècle, et une réorganisation des généalogies tribales. Surtout, une frontière de plus en plus nette s’est faite entre les branches supposément issues de ‘Akk, au nord de Rima’, et les Ašā’ir, en Tihāma centrale.

Au début du VIII^e/XIV^e siècle, les principaux troubles pour le pouvoir sultanien paraissent liés aux tribus de la Tihāma. La mention de ces tribus souligne une transformation forte des identités territoriales, notamment par le biais des recompositions des regroupements tribaux. Ainsi, nous voyons surgir les Ma‘āziba, parmi les tribus répandant le désordre (*fasād*⁸²), liées à ‘Akk et au Bassin de Du‘āl⁸³, alors que le Bassin de Du‘āl était autrefois habités, nous l’avons vu, par les Ašā’ir. Dans les chroniques yéménites du VII^e/XIII^e siècle, ces groupes ne sont que rarement nommés et, en général, les groupes tribaux qui combattent avec ou contre le pouvoir sont identifiés par le nom de leurs chefs. Au contraire, à partir du VIII^e/XIV^e siècle, l’identité des *šuyūḥ* tribaux est très rarement révélée, quand le nom de la tribu lui-même, c’est-à-dire apparemment celui d’un groupe territorial, social ou socio-politique dominant au sein d’une pluralité de factions, est souvent explicitement donné.

Nous voyons ainsi apparaître au cours du VIII^e/XIV^e siècle plusieurs groupes qualifiés de « ‘Arab » des *wādī*-s du Nord, en particulier les Qurašiyūn, les Zaydiyyūn, les Qahrā’, les Ṣamiyyūn. Ce sont ces groupes, désormais, qui vont occuper le devant de la scène politique et sociale dans les chroniques et les ouvrages de *ṭabaqāt*, jusqu’à la fin du IX^e/XV^e siècle. Certains groupes déjà présents au VII^e/XIII^e siècle sont toujours bien établis, tels les Maqāšira⁸⁴ ou les Rumāt, mais plusieurs des tribus mentionnés dans la *Ṭurfa* tendent soit à disparaître, soit à passer au second plan : ainsi les ‘Abayda du Wādī Surdud – qui accueillirent le grand saint Abū al-Ġayṭ b. Ğamīl à Bayt ‘Aṭā’, ou les Mansikiyyūn⁸⁵ – semblent être le plus souvent compris dans un groupe indéterminé, celui des « arabes du Wādī Surdud » (*‘Arab al-Surdudiyya*) que mentionne le chroniqueur de cour ‘Alī

⁸⁰ *Ibid.*, p. 62-66.

⁸¹ M. Sa‘īd, « Qabā’il », p. 150.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ I. al-Maqḥafī, *Mu‘ğam*, II, p. 1606.

⁸⁵ Ašraf ‘Umar, *Ṭurfat*, p. 64-65.

al-Ḥazraġī⁸⁶. À l'inverse, les Zaydiyyūn ou les Qurašīyyūn sont explicitement désignés dans les chroniques, notamment au moment de la grande révolte de Tihāma au milieu du VIII^e/XIV^e siècle ou des tentatives ṭāhirides pour reprendre en main la Tihāma du Nord dans les années 860/1460.

Entre la fin du VII^e/XIII^e siècle et la première moitié du VIII^e/XIV^e siècle, une évolution importante a donc eu lieu, qui témoigne de la cristallisation de nouvelles perceptions identitaires. Ainsi, les Qahrā' n'étaient pas une tribu au VII^e/XIII^e siècle, mais les habitants du village d'al-Qaḥriyya, dans le Wādī Sihām, où se trouvaient de nombreuses visites pieuses aux tombes d'hommes bénis⁸⁷. Les Ṣamiyyūn, qui reconnaissaient comme *manṣūb*-s les Banū al-Zayla'ī d'al-Luḥayya, étaient, peut-être, les Ṣamī du Wādī Mawr⁸⁸, tandis que les Zaydiyyūn, mentionnés dans la *Ṭurfā*⁸⁹, semblent avoir établi au VII^e/XIII^e siècle, dans le Wādī Surdud, un lieu de peuplement qui prit de plus en plus d'importance au cours du VIII^e/XIV^e siècle et du IX^e/XV^e siècle : al-Zaydiyya⁹⁰. La transformation des *nasab*-s tribaux, mais également le renforcement de certains groupes au sein des *wādī*-s du Nord, illustra donc aussi l'émergence de nouveaux centres régionaux, sans doute à mettre en parallèle avec les transformations démographiques du VII^e/XIII^e siècle.

Ces transformations territoriales, accompagnant des modifications des rapports de force, montrent aussi des migrations de certains groupes, bien illustrées lorsqu'Aḥmad al-Šarġī nous raconte comment fut détruit le village d'al-Šuwayrī, à la suite de l'installation des Mansikiyyūn, dont les pillages auraient provoqué l'intervention de l'émir d'al-Kadrā'⁹¹. Une partie des Mansikiyyūn se serait déplacée, au cours du VII^e/XIII^e siècle, du Wādī Surdud vers le Wādī Sihām, soit en raison de la pression démographique, soit parce que les Mansikiyyūn souhaitaient élargir leur territoire, soit parce qu'ils avaient eux-mêmes connu sur leurs propres terroirs des ennuis dont nous ne savons rien. La mention des Ṣamiyyūn, en 761/1360, seul groupe distinctement identifié aux côtés d'un groupe indistinct et anonyme des hommes de tribus du Wādī Surdud⁹², souligne assez nettement une prééminence de cette tribu du Wādī Mawr sur les populations du Wādī Surdud. De même, parmi les hommes de tribu qui pillent la ville d'al-Mahġam la même année, au moment de la révolte des tribus du milieu du

⁸⁶ Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 625.

⁸⁷ Annexe IV. n°153-158.

⁸⁸ Ašraf 'Umar, *Ṭurfā*, p. 66.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 65.

⁹⁰ Voir Annexe I.G.

⁹¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 233.

⁹² Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, p. 625.

VIII^e/XIV^e siècle, nous trouvons les Qaḥrā', qui résidaient dans le Wādī Sihām⁹³. De fait, au milieu du IX^e/XV^e siècle, nous trouvons des Qurašīyya dans le Wādī Sihām, dans le Wādī Zabīd, et sans doute aussi dans le Wādī Mawza', puisque, nous le verrons, les Da'sayn d'al-Maḥā' étaient issus de cette tribu, très importante au IX^e/XV^e siècle.

En Tihāma centrale, au VIII^e/XIV^e siècle, cette nouvelle territorialisation souligne aussi clairement le mécontentement grandissant contre les Ašā'ir, et l'État, puisque les premiers furent sans doute de plus en plus assimilés au soutien du second. Les Ma'āziba de Du'al apparaissent en effet comme les ennemis jurés des Ašā'ir, et la quasi-totalité des destructions qu'ils provoquent en Tihāma centrale se fait à l'encontre des Ašā'ir. Pourtant, la multiplicité des références aux Ma'āziba a sans doute dissimulé l'autre grand acteur tribal de la Tihāma centrale durant cette période, les Qurašīyyūn.

Comme les Ma'āziba, les Qurašīyyūn se constituent au cours du VIII^e/XIV^e siècle comme un groupe spécifique, alors qu'au VII^e/XIII^e, Qurašīyya ne désignait qu'un village, mentionné par al-Ġanadī⁹⁴ : c'était le village du *šayḥ* al-Šanīnī, *šāḥib* de Qurašīyya. Ses habitants étaient membres des Ašā'ir⁹⁵. Au IX^e/XV^e siècle, Qurašīyya était devenu l'une des plus puissantes tribus de la Tihāma centrale, tour à tour ennemi ou alliés des Ma'āziba⁹⁶. Leurs *manšūb*-s étaient les descendants du *šayḥ* al-Šanīnī⁹⁷. C'est dans la première moitié du VIII^e/XIV^e siècle que nous voyons les Qurašīyyūn (assimilés au Wādī Rima'), comme tribu, se distinguer des Ašā'ir (assimilés au Wādī Zabīd). C'est en effet à partir de 755/1354⁹⁸, au début de la grande révolte des tribus de Tihāma, qu'al-Ḥazraġī mentionne pour la première fois distinctement les Qurašīyyūn. Ils font rapidement partie, dès muḥarram 755/janvier 1354, de l'alliance des « tribus fauteuses de troubles (*al-'Arab al-mufsidīn*) » rebellées contre l'autorité sultanienne⁹⁹.

La première attaque de ce groupe coalisé, qui annonçait l'éclatement de la révolte des tribus, fut tout un symbole, et il est probable qu'elle fut conduite par la tribu de Qurašīyya : il s'agit d'un raid contre al-Muḥayrīf, un village du Wādī Rima', durant lequel fut tué Aḥmad b. 'Umar b. 'Abd Allāh al-Aš'arī¹⁰⁰. C'est après ce raid que furent pillés tous les villages du Wādī Rima'. Or, le *šayḥ* tribal Aḥmad al-Aš'arī était soit l'un des chefs des Ašā'ir dans le Wādī Rima', soit le *šayḥ* préposé au prélèvement des taxes qui pesaient sur plusieurs villages

⁹³ *Ibid*, p. 624.

⁹⁴ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 374.

⁹⁵ I. al-Maḥḥafī, *Mu'ġam*, II, p. 1263.

⁹⁶ Ibn al-Dayba', *Buġyat*, p. 112.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 157 ; *infra*, Chapitre II, 4.3.

⁹⁸ Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 611.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 613.

¹⁰⁰ *Ibid.*

du Wādī. C'était en tout cas un membre des Ašā'ir et un personnage considérable dans le Wādī Rima¹⁰¹, comme le souligne le récit d'al-Ḥazraḡī :

« Au mois de šafar de l'année 754 [mars 1353], al-Malik al-Muzaffar¹⁰² céda son *iqṭā'*, qui fut attribué à l'émir Šuḡā' al-Dīn 'Umar b. al-'Imād. Il reçut sa charge (*wilāyati-hi*) en raison de la ruine (*al-ḥarāb*) de la Tihāma. Lorsqu'il arriva [à Fišāl], le gouvernement [de la ville] se trouvait dans les mains du *qāḍī* Šihāb al-Dīn Aḥmad b. Qubayb, qui détestait les Ašā'ir et les persécutait sans répit, car ils lui préféraient le *qāḍī* Ğamāl al-Dīn Muḥammad b. Ḥasān, le vizir¹⁰³ [...]. [L'émir] Ibn al-'Imād poursuivi [également les Ašā'ir], en particulier le *šayḥ* Aḥmad b. 'Umar b. 'Abd Allāh al-Aš'arī. Lorsque [l'émir] Ibn al-'Imād entra dans Fišāl, c'était le mois de ğumadā I [juin 1353]. Il fit appeler le *šayḥ* Aḥmad al-Aš'arī et lui dit : “Je veux de toi cinq mille dinars”. Le *šayḥ* répondit : “Pour quelle raison [te les donnerais-je] ?” L'émir dit alors : “Tu n'as aucune alternative, [tu dois me les remettre] de gré ou de force”. Le *šayḥ* sortit de chez l'émir et se rendit dans le village d'al-Muḥayrīf¹⁰⁴. Il ne revint pas [avec l'argent]. Il écrivit [à l'émir] en s'excusant de ne pas venir. [L'émir] réitéra sa demande, et il s'excusa de nouveau, en disant : “Je n'entrerai jamais dans Fišāl”. Ibn al-'Imād écrivit au *qāḍī* Šihāb al-Dīn, l'informant du refus du *šayḥ* [d'obtempérer]. Le *qāḍī* écrivit au sultan [la réponse du *šayḥ*], lui demandant de nommer l'émir Ḥusām al-Dīn al-Uḡayn *muqaddam* de Fišāl, ce qui fut fait. Ḥusām al-Dīn descendit à Fišāl. Ibn al-'Imād chevaucha jusqu'à al-Muḥayrīf pour y collecter les taxes (*li-ḡibāyat al-amwāl bi-hā*), et il sortit de Fišāl le troisième jour du mois de dū al-qa'da [30 novembre 1353]. Lorsqu'il arriva à al-Muḥayrīf, il entra [dans le village] avec un grand nombre de soldats, des cavaliers et des fantassins. Il demanda le *šayḥ* Aḥmad b. 'Umar. Celui-ci vint à lui avec un groupe [en armes ?] des siens et ses serviteurs (*ahli-hi wa 'abīdi-hi*). Lorsque l'émir s'approcha, il le menaça et l'injuria (*asma'a-hu min al-kalām mā lā yuḥsan*). Le *šayḥ* sortit dans une grande fureur (*ḡayz*)¹⁰⁵. »

Le récit d'al-Ḥazraḡī paraît ici suffisamment explicite sur la position sociale du *šayḥ* Aḥmad : capable de s'opposer au versement de l'impôt, de tenir tête à une petite troupe de 'askar sultaniens¹⁰⁶, c'est assurément un homme puissant associé à la tribu des Ašā'ir dans le Wādī Rima'. Après les insultes de l'émir, et une tentative ratée de négociation, le *šayḥ* fit assassiner l'émir de Fišāl, dans le bourg lui-même même, dans ce qui s'apparente à une

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 607-608.

¹⁰² Le fils du sultan al-Muḡāhid 'Alī.

¹⁰³ Muḥammad b. Ḥasān (m. 673/1275). Sur ce personnage voir Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, II, p. 584, p. 664.

¹⁰⁴ Un village du Wādī Rima'. Ğanadī, *Al-sulūk*, II, p. 48.

¹⁰⁵ Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, II, p. 606-607.

¹⁰⁶ Il nous semble douteux, comme l'affirme al-Ḥazraḡī, que la troupe du *muqaddam* ait été nombreuse, sans quoi le retrait de celle-ci du village, sans aucun gain pour le pouvoir, ne s'expliquerait guère.

opération minutieusement exécutée¹⁰⁷ : difficile de douter des moyens de ce personnage et de l'éminence de sa position sur le territoire du Wādī.

C'est donc ce *ṣayḥ* que tuèrent les Qurašiyūn lors du conflit qui les fit surgir au premier plan de l'histoire politique de la Tihāma médiévale. L'attaque contre le village d'al-Muḥayrīf était évidemment stratégique : le site était un chef-lieu des Ašā'ir dans le Wādī Rima', où siégeait le *ṣayḥ* Aḥmad al-Aš'arī. C'est d'ailleurs après le pillage de ce village, auquel al-Ḥazraḡī consacre quelques lignes¹⁰⁸, que surviennent les autres raids, mentionnés pêle-mêle à la suite. Quelles qu'aient été les griefs des Qurašiyūn, dans le Wādī Rima', à l'encontre de la *dawla*, ce sont bien les Ašā'ir qui sont immédiatement visés comme parti antagoniste aux autres tribus de la Tihāma centrale, au premier rang desquelles se trouvaient les Qurašiyūn et leurs alliés circonstanciels, les Ma'āziba de Du'āl.

Ce moment, fondamental dans l'histoire politique du sultanat rasūlide, correspond en réalité à un basculement des alliances tribales et territoriales, puisqu'une partie des Ašā'ir finit par quitter le Wādī Rima', laissant la place, désormais, aux Qurašiyūn¹⁰⁹.

La période rasūlide voit donc une fragmentation de plus en plus grande des territoires au nord de Zabīd. Une partie des populations affiliées aux Ašā'ir se détacha progressivement, en termes identitaire et territorial, de ce groupe, ce qui souligne aussi la contraction des identités à des échelons de plus en plus locaux. L'apparition de nouvelles factions armées et la « tribalisation » de certains villages témoigne d'un mécontentement croissant contre la fiscalité de l'État, qui poussa sans doute certaines populations à s'organiser localement pour répondre aux exigences de la pression sultanienne. De même, il est possible que l'émergence de ces groupes se soient faite dans le cadre d'une dégradation progressive de la sécurité des biens et des personnes en Tihāma à partir du VIII^e/XIV^e siècle. Les rancœurs des tribus se cristallisèrent contre l'État et la tribu tihāmie identifiée comme la plus proche du pouvoir, les Ašā'ir, qui avaient sans doute bénéficiés de soutiens importants du pouvoir sultanien au VII^e/XIII^e siècle, comme l'illustre les nouveaux lignages bénis zabīdis qui apparaissent sous al-Muzaffar, membres des Ašā'ir et proches de l'État. En parallèle, la structure des Ašā'ir eux-mêmes semble évoluer, puisqu'ils sont de plus en plus assimilés à une *qabīla*, avec ses chefs et ses territoires circonscrits. Il est donc probable que les Banū Rasūl s'appuyèrent, pour contrôler les territoires des *wādī*-s, sur un ensemble de *mašā'ih* locaux considérés comme des Ašā'ir, de même que, dans les *wādī*-s du Nord, ils eurent recours aux soutiens des *ṣayḥ*-s des

¹⁰⁷ Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, II, p. 608.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 613.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 612.

Qarābil, au VII^e/XIII^e siècle¹¹⁰. Ces relations participèrent sans doute à institutionnaliser les hiérarchies au sein de certaines populations du territoire, provoquant le ressentiment d'autres groupes et la séparation progressive d'ensembles sociaux et démographiques se considérant auparavant comme très proches.

C'est dans l'ombre de ces recompositions territoriales et identitaires, au cœur de la violence des conflits que connut la Tihāma entre la fin du VI^e/XII^e siècle et la fin du IX^e/XV^e siècle, que furent progressivement produits un ensemble de recueils hagiographiques qui témoignaient d'évolutions profondes de la société tihāmie.

2. Les sources hagiographiques yéménites : une mise en histoire du sacré et du pouvoir

En nous penchant sur les lignages bénis et les pèlerinages (*ziyārāt al-qubūr*) de la Tihāma médiévale, nous nous sommes principalement intéressés à des vies d'individus défunts dont les tombes étaient mentionnées comme lieu spécifique de l'intercession divine. Notre corpus a donc surtout reposé sur un ensemble d'informations prosopographiques, disponibles, pour leur grande majorité, dans les dictionnaires biographiques et hagiographiques – les ouvrages des *ṭabaqāt* – du corpus yéménite d'époque rasūlide et tāhiride, ainsi que dans les nécrologies (*wafayāt*) des grandes chroniques historiques. Le genre des *ṭabaqāt* (« classes », « catégories », « générations »)¹¹¹ désigne les dictionnaires biographiques regroupant les principales informations connues des individus notables ou remarquables des différentes régions du Dār al-Islām (compagnons, poètes, savants, hommes de pouvoir etc.), souvent sélectionnés du fait de leur lien avec les sciences religieuses¹¹². Cette littérature apparut très tôt dans l'histoire de l'Islam, dès la première moitié du II^e/VIII^e siècle¹¹³. Elle fut initialement associée à la littérature juridico-religieuse, et concerna principalement la mention des *muḥaddiṭūn*¹¹⁴. Le genre se développa par la suite considérablement. À partir du V^e/XI^e siècle, les ouvrages de *Ṭabaqāt* débordèrent des cadres spatiaux régionaux et embrassèrent de plus en plus l'ensemble du Dār al-Islām, tout en

¹¹⁰ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 120.

¹¹¹ Sur les différents usages de ce terme dans le genre des *Ṭabaqāt*, voir I. Hafsi, Hafsi, « Recherches sur le genre des *Ṭabaqāt* », p. 233-234.

¹¹² I. Hafsi, « Recherches sur le genre des *Ṭabaqāt* », p. 227. Voir aussi C. Gilliot, « *Ṭabaqāt* », p. 7-10.

¹¹³ Le premier ouvrage connu ayant été écrit par Wāṣil b. 'Aṭā', (m. 131/748), savant mu'tazilite auteur des *Ṭabaqāt ahl al-'ilm wa-l-ḡahl*. Le second ouvrage connu serait le *Kitāb ṭabaqāt al-muḥaddiṭīn* du *muḥaddiṭ* al-Mu'āfā al-Mawṣilī (m. 184/800). Voir G. Makdisi, « *Ṭabaqāt-Biography* », p. 373-374. I. Hafsi, « Recherches sur le genre des *Ṭabaqāt* », p. 241.

¹¹⁴ G. Makdisi, « *Ṭabaqāt-Biography* », p. 373-374.

recherchant un savoir de plus en plus encyclopédique¹¹⁵. Classés principalement au départ selon un ordre chronologique¹¹⁶, les ouvrages de *ṭabaqāt* s'inscrivirent immédiatement dans une perception islamique du monde et d'une histoire sacrée, participant ainsi à construire historiographiquement une image et une mémoire du monde islamique, alors même que les premiers ouvrages biographiques jouèrent un rôle prépondérant dans l'ordonnement des sciences et le développement d'une épistémologie des savoirs. En documentant plus en détails leurs sujets d'études, en associant un nombre toujours plus important d'individus remarquables ayant marqué une époque ou une région, et en les inscrivant dans un contexte historique, ce genre littéraire devint une source fondamentale pour l'histoire du Dār al-Islām, en même temps qu'il participait à construire des référents symboliques et mémoriels spécifiquement islamiques. Ainsi, les dictionnaires biographiques et les notices (*tarğama*, pl. *tarāğim*) qu'ils contenaient furent considérés progressivement comme appartenant au genre du *ta'rīh*.

En éclairant la vie des grands personnages du passé, les *ṭabaqāt* contribuaient à élaborer l'histoire de l'Islam. À l'exemple de la vie du Prophète, la connaissance de l'histoire des savants et des rois devint une condition ordinaire de la discipline historique. Pourtant, la question du succès des *ṭabaqāt* déborde largement le cadre de ce seul genre littéraire, puisque la présence de plus en plus forte du donné prosopographique semble se faire sentir dans toute la littérature historiographique des VII^e-IX^e/XIII^e-XV^e siècles au Proche Orient, sous la forme, dans les chroniques, des obituaires (*al-wafayāt*). Aux VIII^e-IX^e/XIV^e-XV^e siècles, le donné prosopographique participa à l'émergence des immenses sommes historiques rédigées par les savants-historiens du sultanat du Caire, et, parmi les grands noms qui marquèrent leur époque et les siècles à venir, pas un seul ne céda à la tentation de rédiger des ouvrages de *ṭabaqāt*, comme complémentaires de leurs grandes chroniques.

Au Yémen, à partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, plus aucune chronique historique ne se dispensa d'associer aux *aḥbār* et aux *ḥawādiṭ* des nécrologies, copiant parfois mot pour mot des ouvrages de *ṭabaqāt*, tandis que c'est bien un ouvrage de *ṭabaqāt*, les *Sulūk fī ṭabaqāt al-'ulamā' wa-l-mulūk* d'al-Ġanādī (m. 731/1331), qui constituait encore à la fin du IX^e/XV^e siècle une référence fondamentale de la science historique pour les savants sunnites du Yémen.

¹¹⁵ I. Hafsi, « Recherches sur le genre des *Ṭabaqāt* », p. 252.

¹¹⁶ Mais les classements par ordre alphabétique se développèrent aussi. Sur la question des classifications, voir I. Hafsi, « Recherches sur le genre des *Ṭabaqāt* », p. 235-238.

Les dictionnaires biographiques yéménites firent en général la part belle aux savants. Dans un sens, abordant des savants, écrits par des savants et adressés à un public composé en grande partie de savants, il est probable que les ouvrages de *ṭabaqāt* participèrent à la formation progressive d'un esprit de corps : les '*ulamā*' se référant à eux-mêmes, élaborant leur propre histoire et leurs propres catégories, dans un cercle clos du savoir qui permettait de définir, de délimiter, de critiquer et d'exclure.

Au Yémen, c'est précisément autour du rôle des dictionnaires biographiques que se révèle également la place de plus en plus incontournable des hommes bénis et des visites pieuses à leurs tombes. Les dictionnaires biographiques produits dans un contexte yéménite sont tous, à l'exception notable, des *Ṭabaqāt fuqahā' al-Yaman* d'Ibn Samura, sur laquelle nous revenons ultérieurement, des ouvrages hagiographiques. Cet intérêt pour le donné biographique, pour les prodiges et le sacré, contenus dans les ouvrages de *ṭabaqāt*, participa au Yémen à une élaboration discursive plus riche et plus subtile, puisque la nature même des exemples fournis par les dictionnaires biographiques, permettait aux auteurs d'esquisser un cadre éthique idéal et d'adresser subtilement des remarques, des conseils, des critiques, notamment envers le pouvoir politico-militaire¹¹⁷. En construisant un sous-texte réservé aux initiés ou aux avertis, en misant sur la dissimulation et le non-dit, c'est dans les creux, dans les absences et dans l'implicite que se dévoilait le sens profond des ouvrages biographiques, illustrations d'une époque présente derrière le camouflage narratif d'un passé mythifié et de la vie exemplaire ou tragique des grands d'antan. Dans l'élaboration toujours dynamique de ce logos, performatif, puisque la mise en scène des vies passées participait à déterminer la conduite de la vie présente et future, le genre des *ṭabaqāt* devint au Yémen un outil narratif central dans l'élaboration de l'histoire des territoires et des hommes.

Les titres du premier et du dernier recueil biographique de savants yéménites de la période étudiée, les *Ṭabaqāt fuqahā' al-Yaman* (Les générations des juristes du Yémen) d'Ibn Samura (547-586/1152-1190) et les *Ṭabaqāt al-ṣulahā'* (Les générations des hommes de piété) de 'Abd al-Wahhāb al-Burayhī, soulignent par eux-mêmes une évolution littéraire et lexicale qui trahit une évolution culturelle, sociale et politique. Car, entre les *fuqahā'* et les *ṣulahā'* (terme qui désigne aussi les hommes bénis et les saints) c'est bien plus qu'une différence de vocabulaire ou un choix rhétorique qui était mis en exergue, à trois siècles de distance : c'était une différence conceptuelle et une différence de nature qui s'exposaient à nue. Derrière un signifié sans doute relativement ordinaire pour les contemporains respectifs

¹¹⁷ Sur le rôle de la narration historique pour formuler une idéologie du pouvoir, voir T. el-Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography*, p. 29.

de ces deux auteurs, aux deux bornes chronologiques de notre étude, c'est l'essor du régime de la bénédiction divine et la diffusion du sacré dans la terre qui apparaîtrait subrepticement.

La mise en histoire de la spatialisation du sacré et des lignages bénis en Tihāma fut ainsi le fruit de l'accumulation de différentes strates historiographiques, entre le dernier quart du VI^e/XII^e siècle et le tout début du X^e/XVI^e siècle : entre la conquête ayyūbide du Yémen et le déclin de la dynastie des Banū Ṭāhir. Il ne faudrait pourtant pas se faire d'illusion sur l'importance qu'accordent les sources yéménites à ces deux périodes historiques : le corpus produit par des savants sunnites au cours de ces siècles s'intéressa essentiellement à l'époque rasūlide, y compris chez un chroniqueur de la cour ṭāhiride comme Ibn al-Dayba'. Comparé à l'espace syro-égyptien, sur un temps aussi long, ce corpus est pourtant peu conséquent, même s'il s'est considérablement enrichi ces dernières décennies¹¹⁸. Dès lors, nous ne saurions trop souligner la différence des milieux dans lesquels furent produits les principaux ouvrages de *ṭabaqāt* yéménites, tant par leur contexte historique que par les cadres socio-culturels et politico-religieux dans lesquels ils s'insèrent.

Cette évolution contextuelle est fondamentale dans l'analyse de notre corpus, puisqu'une partie des auteurs de *ṭabaqāt* yéménites témoignent, avec une élégante subtilité, de leur époque et des crises qui touchèrent leur société. Il nous a donc fallu considérer avec attention les environnements sociaux des historiographes de la période étudiée et rendre compte, autant que faire se peut, du « pouvoir allusif »¹¹⁹ des dictionnaires biographiques et hagiographiques qui constituent l'essentiel de notre corpus. Ce pouvoir allusif est au cœur de notre analyse. L'accumulation des récits de *karāmāt* présents dans ces ouvrages ne peut en effet être réduite à un inventaire par les auteurs des mérites des hommes bénis. Si les *karāmāt* désignent bien la trace sensible de la sainteté et montrent une voie à suivre, une suite d'*exempla*, ils permettent aussi de dire, tout en dissimulant. D'évoquer plutôt que d'explicitier. L'allusion et le signifié implicite se cachent dans les replis d'un signifiant fait de prodiges, de charismes et de dévoilements. Il nous a fallu discerner ces non-dits, en recoupant des textes issus de contextes profondément différents, comportant une polysémie par niveaux : le niveau du contexte culturel et religieux, celui de la *walāya* et des prodiges, le signifié des événements racontés par les textes, le signifié du texte pour les contemporains de l'auteur et pour son audience. Ces dictionnaires biographiques et hagiographiques, mémoire d'une époque, sont

¹¹⁸ Sur le corpus des archives rasūlides, voir A. F. Sayyid, *Maṣādir ta'rīḥ al-Yaman* ; 'A. al-Hibṣī, *Maṣādir*. Pour une analyse critique et historique de l'historiographie rasūlide, voir É. Vallet, « L'historiographie rasūlide », p. 35-69. La présentation la plus complète à ce jour des archives administratives et des sources textuelles d'époque rasūlide se trouve chez É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 49-112.

¹¹⁹ T. el-Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography*, p. 216.

ainsi une mise en scène de l'élection divine qui dévoile les conflictualités et les enjeux sous-jacents à une société en perpétuel mouvement : cette mise en abyme plurielle crée un vaste champ d'analyse où la présence du divin peut aussi apparaître comme un paravent rhétorique pratique, efficace et redoutable par sa portée idéologique et politique. Notre corpus, pris comme ensemble discursif faisant corps, peut être considéré comme un système sémiotique comportant ses propres référents, ses règles implicites, ses lignes de fuite et de partage. Il se distingue par la constitution progressive, du fait de l'accumulation historique de différentes strates narratives, d'un méta-texte, avec ses forces et ses dynamiques internes, qui anime et lie l'ensemble des discours qui le constituent.

Ce constat est d'autant plus vrai des *ṭabaqāt* yéménites, et particulièrement à propos de la Tihāma, qu'une partie non négligeable des auteurs de *ṭabaqāt* sont eux-mêmes membres de grands lignages bénis qui apparaissent au cours de notre période : c'est le cas d'al-Ḥusayn al-Ahdal, d'Aḥmad al-Šarḡī et de 'Abd al-Raḥmān al-Burayhī (m. 904/1498-1499). Il n'est d'ailleurs pas anodin que ce soit à partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, que des membres des lignages bénis du Yémen aient pris sur eux d'élaborer leur propre histoire, alors que, au début du VIII^e/XIV^e siècle, l'expression de la présence du sacré chez al-Ġanadī, était encore une forme minoritaire de la mise en scène discursive de ses *ṭabaqāt*. Au IX^e/XV^e siècle, les auteurs de notre corpus ne se présentent plus seulement drapés dans la légitimité que leur confèrent leur connaissance du *'ilm* et leur intérêt pour la discipline historique. Ils sont fondés à tenir un langage sur la *baraka* des territoires et des hommes puisqu'ils sont eux-mêmes, parfois, membres de cette catégorie symbolique qui prend progressivement son essor en Tihāma et émerge dans nos textes comme une catégorie discursive. Quand ils ne sont pas directement liés par le sang à des lignages bénis, nos auteurs furent en contact avec eux. D'une manière ou d'une autre, ils avaient ainsi tout à gagner dans la narration des charismes et des prodiges de leurs maîtres et compagnons. Comme les individus qu'ils décrivent, nos auteurs sont donc des acteurs importants de l'histoire qu'ils mettent en scène¹²⁰. Comme eux, ils reçoivent, par l'intermédiaire de leur famille, de leur réseau et de leurs soutiens, leurs prestiges et leurs singularités. Comme eux aussi la *baraka* de leur famille dissimule le succès de leur position sociale et économique, l'ancienneté de leur généalogie, leur statut auprès des grands de l'État, des élites tribales et des aristocraties de leurs territoires respectifs. Comme eux, leur position semble être l'objet d'une refondation narrative à partir de la fin du VIII^e/XIV^e siècle.

¹²⁰ K. Hirschler, *Medieval Arabic Historiography*, p. 3-4.

Derrière les récits de prodiges, nous verrons ainsi que l'historiographie des VIII^e-IX^e/XIV^e-XV^e siècles s'est beaucoup attardée sur l'histoire du VII^e/XIII^e siècle, siècle d'une genèse symbolique et narrative, et que la geste des savants fut de plus en plus confondue avec l'ancrage spatial de la *baraka* en Tihāma.

2.1. Les *Ṭabaqāt al-fuqahā'* d'Ibn Samura : une première élaboration discursive des élites savantes yéménites ?

De fait, la présence du sacré n'est nullement au cœur du premier grand ouvrage de *ṭabaqāt* yéménite qui nous est parvenu, les *Ṭabaqāt fuqahā' al-Yaman* (« Les catégories des juristes du Yémen ») de 'Umar b. 'Alī b. Samura al-Ġa'dī (547-586/1152-1190), dit Ibn Samura. L'auteur, originaire de la région du Miḥlāf, *faqīh* šāfi'ite nommé *qāḍī* d'Abyan en 580/1184-1185, y retrace la diffusion du šāfi'isme au Yémen à partir de la fin du V^e/XI^e siècle. Son récit, fait d'une suite de notices souvent lapidaires, organisées chronologiquement selon les générations des grands maîtres et thématiquement, selon les écoles juridiques (*madhab*-s), s'inscrit dans une construction historiographique du VI^e/XII^e siècle, qui apparaît chez l'auteur comme durement marqué par la ruine et la terreur qu'auraient fait vivre les Mahdides (531-569/1137-1174)¹²¹ à des populations contraintes et affaiblies par les affrontements politiques du milieu du VI^e/XII^e siècle. Ce n'est que rarement, ici et là, que se glisse dans le texte la sobre mention d'une visite pieuse. À la fin du VI^e/XII^e siècle, l'intérêt d'Ibn Samura se concentrait autour des relations de filiation spirituelle, de la chaîne de transmission des maîtres, du déploiement des sciences religieuses et en particulier du *madhab* šāfi'ite au Yémen. Ce n'est pas d'abord le sacré incarné dans le corps des saints, vivants et morts, qui s'exprime chez cet auteur. Ce sont plutôt les querelles d'écoles qui apparaissent dans ses *Ṭabaqāt*, l'histoire et les réseaux d'une notabilité savante yéménite en pleine recomposition. Consacrant le triomphe des Banū Ayyūb au Yémen, Ibn Samura témoignait aussi que ce territoire, terreau toujours fertile en sciences et en sagesse¹²², pouvait retrouver son antique grandeur, déjà reconnue par le Prophète, puisqu'enfin le Yémen était débarrassé des oripeaux de la guerre, de l'idéologie redoutable des Mahdides et du danger sinistre des *imām*-s zaydites, reclus, désormais, dans leurs lointaines montagnes.

¹²¹ Annexe III.A. n°1.

¹²² Selon les paroles du Prophète, rapportées maintes fois dans les sources yéménites : « La croyance est yéménite, et la sagesse foi est yéménite, la sagesse est yéménite (*al-imānu yamānⁱⁿ wa-l-ḥikmatu yamānītm*) ». Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, volume 4, livre 61, chapitre 1, n°3499, p. 436.

Ibn Samura dressa, pour le VI^e/XII^e siècle, un portrait où semblait émerger, sous la violence de la paix imposée par les sultans ayyūbides, le *madhab* auquel les nouveaux maîtres du Yémen et l'auteur étaient eux-mêmes attachés, le šāfi'isme. Ce faisant, il introduisait le premier, dans la littérature des *ṭabaqāt* yéménites, le thème de la concurrence féroce qui semble avoir opposée le ḥanafisme, *madhab* majoritaire au VI^e/XII^e siècle sur la plus grande partie de la Tihāma et du Bas Yémen, et le *madhab* šāfi'ite. Ce dernier, après avoir pris ses racines au Yémen au IV^e/X^e siècle, se diffusa de plus en plus à partir du V^e/XI^e siècle, avant de connaître à partir de la période ayyūbide une progression très rapide¹²³. Ce thème fut notamment repris par Bahā' al-Dīn al-Ġanadī (m. 731/1331), au début du VIII^e/XIV^e siècle, puis par al-Ḥusayn al-Ahdal (m.855/1451), au milieu du IX^e/XV^e siècle, signe de la persistance de ces concurrences tout au long de la période rasūlide. Cette segmentation entre les différents *madhab*-s, qui participe à la présentation et à l'organisation de l'ouvrage d'Ibn Samura, soulignait que son texte était d'abord le reflet partisan d'un mouvement pro-šāfi'ite, et une mise en scène des catégories savantes de son époque. De fait, il faut supposer que la grande majorité des lignages savants du Yémen ne furent pas traités dans l'ouvrage d'Ibn Samura, en particulier en Tihāma, région que l'auteur semble avoir mal connue. Cela permet, rétrospectivement, l'effacement progressif des savants ḥanafites du VI^e/XII^e siècle de la mémoire postérieure, puisque nous n'avons trouvé aucune trace d'un ouvrage permettant de contrebalancer le récit d'Ibn Samura.

Dans un monde culturellement fragmenté et socialement fragile, implicitement présenté comme sortant de plusieurs décennies de chaos politique, l'ouvrage d'Ibn Samura constitua la genèse d'un mouvement historiographique, pour lequel il était nécessaire de faire un inventaire des familles savantes, des notabilités, de leurs appuis et de leurs soutiens. Il fallait se compter, en rappelant les mérites de chacun et l'ancrage ancien du šāfi'isme au Yémen. Il fallait mettre en récit un passé parfois sombre, mais glorieux, qui allait disparaître, et projeter un avenir rayonnant que devaient façonner les Banū Ayyūb, appuyés par l'élite savante qui suivait leur *madhab*. Mais, le triomphe du šāfi'isme et l'alliance des savants et du pouvoir permettaient aussi de distinguer les notabilités et les aristocraties du VI^e/XII^e siècle, dont une grande partie semble disparaître avec l'arrivée des Banū Ayyūb au pouvoir : c'est-à-dire que les sources n'en font plus mention. Les catégories d'Ibn Samura s'érigèrent ainsi dans un rapport historique à la mémoire des territoires, des princes et des savants. Elles dressèrent un inventaire des forces du savoir sur lesquelles le nouveau pouvoir pouvait

¹²³ Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 87-88 ; H. Halm, *Die Ausbreitung der šāfi'itischen*, p. 270-273 ; A. F. Sayyid, *Les doctrines religieuses au Yémen*, p. 56-59.

désormais compter, légitimé par la justice de son intervention armée, appuyé matériellement sur les outils institutionnels déjà présents dans l'espace syro-égyptien, et, idéologiquement, sur un *madhab* autour duquel pouvait s'agréger de nouvelles élites, celles des *Ṭabaqāt* d'Ibn Samura.

Dans ces conditions, les espaces sacrés, peu nombreux, ne se distinguent chez cet auteur que très superficiellement, dans un rapport avant tout, semble-t-il, religieux et pieux. Il est vrai que, déjà, nous voyons poindre chez lui une spatialisation du sacré discrète mais bien présente, une des traces d'une histoire du VI^e/XII^e siècle encore largement à écrire, comme si l'historiographie ayyūbide puis rasūlide avaient définitivement anéanti, en Tihāma et dans le Bas Yémen, cette mémoire incommode. Ibn Samura, dans la nonchalance et le désintérêt apparent avec lequel il note parfois l'ancrage dispersé de la *baraka* dans la terre, permet implicitement de réfuter l'idée d'une véritable fracture dans la spatialisation du sacré induite par l'arrivée des Ayyūbides en 569/1174 et leur victoire sur toutes les factions politico-militaires présentes au Yémen. Le Yémen était déjà une terre de visites pieuses aux tombes, l'essor de la spatialisation du sacré était en marche, depuis plusieurs décennies au moins. Si celle-ci ne se devine que dans la poussière des tombes et des mausolées bénies de quelques pieux savants du VI^e/XII^e siècle, elle est suffisante pour mettre à mal l'idée de la grande émergence de nouveaux lignages savants et bénis à la fin du VI^e/XII^e siècle et du début du VII^e/XIII^e siècle, jaillissant *ex nihilo* dans l'histoire, déjà armés de leurs *karāmāt* et de leurs charismes. Al-'Udayna, un des poumons de la future « nébuleuse urbaine de Taz »¹²⁴, était ainsi déjà investie par la *baraka* des saints au milieu du VI^e/XII^e siècle, de même que Zabīd.

La discrétion des formes du sacré soulignait aussi en creux son rôle pour la notabilité savante à laquelle appartenait Ibn Samura : lieu de la prière et du recueillement, lieu de l'intercession pour des bienfaits dans cette vie et dans l'au-delà, marque de respect pour les pieux juristes, pour les nouvelles formes de la dévotion ascétique et pour une mémoire que ces défunts surent incarner. En ce sens, la présence du sacré et la célébration nouvelle et omniprésente des juristes du Yémen illustraient, chez l'auteur, l'idée d'un retour à l'ordre. Celui-ci était incarné dans le retour à la Loi, au droit et à la connaissance, dans le paysage quotidien des hommes, à l'ombre d'un pouvoir renouvelé, appuyé sur le šāfi'isme, fer de lance d'une réforme en devenir et support juridico-idéologique du nouveau pouvoir.

Ce paysage des juristes šāfi'ites, émergeant dans la fiction du rétablissement de la paix, sous l'étendard éclatant de nouveaux sultans sunnites, constitua le premier jalon de

¹²⁴ Terme employé par É. Vallet lors de la journée d'études sur la ville de Taz, qui se tint à Rome, en mars 2012.

l'élaboration d'une histoire du Yémen centrée d'abord sur ses savants, avant de l'être plus tard autour de ses hommes bénis et de ses saints. En ce sens, l'ouvrage d'Ibn Samura constitue la première strate narrative de notre corpus, dont procédèrent toutes les autres, justifiant en elle-même le début de notre périodisation.

2.2. Bahā' al-Dīn al-Ġanadī : l'unité des lignages bénis et de la *dawla*

Il fallut attendre le début du VIII^e/XIV^e siècle pour qu'apparaisse un second ouvrage de *ṭabaqāt* composé par un juriste yéménite sunnite au Yémen. *Al-Sulūk fī ṭabaqāt al-'ulamā' wa-l-mulūk* (« Guide des générations de savants et de rois »), du *qādī* Bahā' al-Dīn al-Ġanadī (m. 731/1331), doit sans doute être considérée comme l'un des chefs-d'œuvre historiographiques du Yémen médiéval, qui fit école dans ce pays¹²⁵. Malgré leurs différences¹²⁶, al-Ġanadī s'inscrit explicitement dans la suite d'Ibn Samura, dont il reprend notamment la presque totalité de l'ouvrage. Mais l'ambition politique, géographique et sociale de son récit est bien plus étendue, puisque, par le nombre de ses entrées et le territoire qu'il couvre, son ouvrage dépasse largement les cadres fixés par Ibn Samura.

Al-Ġanadī évoluait dans un contexte entièrement différent de son prédécesseur Ibn Samura, alors que le pouvoir des Banū Rasūl s'était ancré avec succès au Yémen depuis plusieurs décennies. Il mit en scène, avec un rare talent, l'alliance des savants du Yémen et des Banū Rasūl qui marqua, jusqu'au IX^e/XV^e siècle, la période rasūlide. Né dans la ville d'al-Ġanad, à proximité de l'un des plus anciens lieux sacrés du Yémen islamique¹²⁷, lui-même fut l'un des bénéficiaires du lien qui unit les premiers souverains de la dynastie aux *'ulamā'* du Miḥlāf, du Sud et de la Tihāma centrale. Formé principalement par Muḥammad al-Aṣbahī, savant šāfi'ite proche de la dynastie rasūlide, il fut *muḥtasib* et *mudarris* dans plusieurs grandes villes du pays, mais également *qādī* de Mawza'. Proche des milieux piétistes, opposant aux thèses d'Ibn 'Arabī, dont son ouvrage permet d'observer les premiers pas au Yémen, il maintint une posture de neutralité politique même si, semble-t-il, il ne soutint pas le souverain al-Muḡāhid 'Alī lors des premières années de la guerre de succession dynastique des années 720/1320. C'est ainsi que ce personnage, légitimiste dynastique critique des débordements du pouvoir, qui inspira à sa suite tous les historiographes du Yémen médiéval, incarna lui-même une certaine ambiguïté du rapport des savants à la

¹²⁵ É. Vallet, « L'historiographie rasūlide », p. 53.

¹²⁶ Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 67.

¹²⁷ Z. Mochtari de Pierrepont, « Territoire sacré et patrimoine », p. 185-209.

dynastie sultanienne, tout en étant le premier à « nous donner un tableau ordonné et cohérent de l'État rasūlide, représenté non seulement par ses premiers souverains mais aussi par les principales lignées de secrétaires et d'émirs »¹²⁸.

De fait, c'est bien dans ce rapport entre les autorités politiques du Yémen et les autorités savantes que se tissa la première toile de la spatialisation du sacré, d'où émergèrent les lignages bénis qui prirent au cours du VIII^e/XIV^e siècle une place de plus en plus prépondérante dans l'environnement socio-politique du Yémen, et en particulier de la Tihāma. Ainsi, al-Ġanadī, en reprenant Ibn Samura, permet également de discerner les transformations qui s'opérèrent au sein des milieux lettrés et politico-militaires, entre le début du règne des Banū Ayyūb et la première grande crise que connurent les Banū Rasūl, période durant laquelle se forgea la triple représentation de l'État rasūlide, comme « pouvoir territorialement hégémonique », comme « appareil bureaucratique » disposant d'un « véritable corps de serviteurs fidèles », et comme « expression d'une dynastie savante et pieuse », jouissant « du soutien d'une grande partie des notables religieux du royaume »¹²⁹.

Organisé par générations et, à l'intérieur de chaque *ṭabaqa*, par territoire, l'ouvrage, rédigé durant les turbulentes années 720/1320, pendant et après la guerre de succession dynastique qui suivit la mort du sultan al-Mu'ayyad Dāwūd (696-721/1296-1322), couvre tous les domaines que contrôlaient les Banū Rasūl, au sommet de leur puissance, du Miḥlāf Sulaymānī au Ḥaḍramawt Il marque ainsi avec clarté le premier signe de la territorialisation très forte des lignages savants et bénis au Yémen, qui ne se démentit pas jusqu'à la fin du IX^e/XV^e siècle. Si Ibn Samura retranscrivait les survivances et les continuités au cours d'une période de troubles et de confusion, al-Ġanadī racontait un âge d'or. Il fut ainsi doublement le continuateur d'Ibn Samura : en poursuivant chronologiquement le travail de celui-ci, il s'inscrivait aussi dans la même logique politico-idéologique. Pour autant, les *Sulūk* d'al-Ġanadī n'ont que peu de choses à voir avec les *Ṭabaqāt* d'Ibn Samura, à la fois par le nombre et l'ampleur des détails contenus dans les notices de l'ouvrage.

Sur le même thème du šāfi'isme victorieux, ce qu'il semble en effet devenir au tournant du VIII^e/XIV^e siècle dans une grande partie de la Tihāma, al-Ġanadī inscrit clairement son œuvre sous le sceau de la mise en scène du pouvoir, où les savants constituaient, avec l'autorité politico-militaire incarnée par les Banū Rasūl, un des garants de la paix et de la justice sociale au Yémen.

¹²⁸ É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 66.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 68.

La multiplication des visites pieuses aux tombes de savants se fait explicitement sentir dans les *Sulūk*, preuve du changement des pratiques de la piété et de l'importance de plus en plus grande accordée aux *ziyārāt* et aux saints. Preuve aussi de la nouvelle place des lignages bénis dans l'organisation des territoires. C'est que les élites savantes apparues au cours du VII^e/XIII^e siècle surent ancrer leur charisme dans la terre qui contenait leurs corps, bien souvent dans leurs terroirs d'origine, là où leur influence politique, territoriale, religieuse, culturelle, économique, s'était fait sentir avec le plus d'éclat. Elles avaient été servies en cela par la triple légitimité que leur reconnurent très tôt les Banū Rasūl, celles conférées par la science, par la *baraka* et par leur position au sein de l'aristocratie tribale ou urbaine¹³⁰. Ainsi, si Ibn Samura donnait un aperçu des lignages savants du Yémen au VI^e/XII^e siècle, il faut distinguer chez al-Ġanadī un premier glissement dans la mise en scène des '*ulamā*' comme personnages bénis, permettant d'identifier une première mise en scène narrative explicite de la territorialisation du sacré, même si la mention de la *baraka* et des *karāmāt* des défunts n'apparaissent pas encore comme une norme discursive, comme cela devint le cas à partir de la fin du VIII^e/XIV^e siècle. C'est néanmoins avec al-Ġanadī, parce qu'il fut lu, copié et repris par tous les auteurs yéménites postérieurs, que nous distinguons une véritable mise en forme de la sacralisation du territoire de la Tihāma attachée aux lignages savants du VII^e/XIII^e siècle.

2.3. 'Abd Allāh al-Yāfi'ī : la nouvelle place de la narration du sacrée au Yémen

C'est un savant originaire du Yémen, écrivant depuis La Mecque, qui semble avoir permis, par son influence, sa réputation et ses relais, un véritable tournant conceptuel dans la littérature des dictionnaires biographiques. 'Abd Allāh b. As'ad al-Yāfi'ī (m. 768/1367), le grand *imām* et maître soufi šāfi'ite, versé dans le *kalām* aš'arīte, qui enseigna à La Mecque, fut apparemment le véritable fondateur d'un *système* narratif présentant les hommes bénis du Yémen comme les maillons d'une même chaîne du sacré. Quoique n'étant pas consacrés spécifiquement aux savants yéménites, le *Našr al-maḥāsin al-ġāliya fī faḍl al-mašā'ih al-šūfiyya*, le *Mir'āt al-ġinān wa-'ibrat al-yaqzān fī ma'rifat mā yu'tabar min ḥawādiṯ al-zamān* et le *Rawḍ al-rayāḥīn fī ḥikāyāt al-šāliḥīn*¹³¹ – lequel connut un grand succès au

¹³⁰ Voire les deux, puisque de nombreux membres de l'élite tribale tihāmie vivaient dans les grandes villes contrôlées par le pouvoir sultanien.

¹³¹ A. F. Sayyid, *Maṣādir ta'rīḥ al-Yaman*, p. 146-147 ; 'A. al-Ḥibšī, *Maṣādir*, p. 325-326.

Proche Orient¹³² – leur offrit pourtant une certaine place parmi les savants et les hommes bénis du Dār al-Islām, participant à la diffusion de certains grands noms du soufisme yéménite. Ainsi, le *Našr* consacre plusieurs récits aux mérites et rapporte plusieurs paroles de quelques grandes figures de la Tihāma¹³³, en rappelant une suite d’anecdotes sur les mérites et la geste de quelques grands saints. Le *Mir’āt*, ouvrage qui se présente comme des annales nécrologiques, permet aisément d’identifier les principaux personnages dont al-Yāfi’ī, pour chaque année, fit le choix de rendre compte des charismes et des prodiges. Une fois encore, nous y retrouvons les hommes les plus en vue du VII^e/XIII^e siècle, sur lesquels s’appuya l’hagiographie du IX^e/XV^e siècle, en Tihāma, pour mettre en scène les origines, les préséances et les mérites des saints de l’âge d’or rasūlide. Et pour cause : de même qu’al-Ġanadī fut érigé en modèle, al-Yāfi’ī constitua une figure majeure de l’historiographie yéménite, et fut repris par les auteurs postérieurs. Lui-même homme béni de premier plan, initié à la *ṭarīqa* al-Qādiriyya, défenseur de la sainteté d’Ibn ‘Arabī et d’al-Ḥallāġ, il fut un des personnages les plus en vue de plusieurs ouvrages de *ṭabaqāt* yéménites, en particulier d’Aḥmad al-Šarġī, qui le cita à plusieurs reprises. Al-Yāfi’ī entretint aussi un vaste réseau avec les élites lettrées du Yémen, auprès desquelles il semble avoir été un relais important pour introduire à La Mecque, généralement lors de séjours prolongés, les savants yéménites venus faire le *ḥaġġ* et rencontrer les maîtres qui enseignaient à l’ombre du Ḥaram.

Plus qu’un discours simplement biographique, c’est bien un discours hagiographique qui émerge avec al-Yāfi’ī. C’est une histoire de la *walāya* plus que des familles savantes qui se donne à voir au lecteur et lui permet de concevoir, au-delà de contingences contextuelles, une grande histoire de la *baraka* des hommes pieux. Ainsi, les principaux hommes bénis de la Tihāma du VII^e/XIII^e siècle, à l’origine des premiers grands réseaux de la transmission spirituelle comme nous le verrons, sont tous mentionnés par al-Yāfi’ī, qui exprime avec clarté la place prépondérante des *karāmāt* et des généalogies spirituelles et mystiques dans la mise en scène discursive de la *walāya*. Si le sacré n’est nullement traité d’un point de vue territorial, signe aussi qu’al-Yāfi’ī, malgré ses origines, était éloigné des réalités politico-territoriales et identitaires du Yémen, nous ne saurions trop insister sur la place de cet auteur dans la construction discursive du sacré en Tihāma et dans le Bas Yémen. En effet, de par son immense réputation, l’*imām* servit de faire-valoir aux auteurs yéménites. Parce qu’al-Yāfi’ī, depuis La Mecque, et réputé jusqu’au Caire, écrivit sur les savants yéménites, il fut placé au

¹³² É. Geoffroy, « Al-Yāfi’ī », p. 236.

¹³³ L’auteur revient en particulier sur les grandes figures de la *walāya* du VII^e/XIII^e siècle, en liant leurs enseignements à ceux de ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī (470-561/1077 or 1078-1166) et ‘Umar al-Suhrawardī (539-632/1145-1234). Par exemple, Yāfi’ī, *Našr*, p. 339, 356, 381, 377, 378, 396 etc.

centre du système de références des auteurs postérieurs. La seule mention de son nom servit à identifier et à valider le caractère *évident* et remarquable des hommes bénis dont les vies étaient contées par les auteurs yéménites du IX^e/XV^e siècle. S'il faut peut-être y voir un complexe d'infériorité des auteurs yéménites, éloignés, dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, des gloires historiographiques produites dans les territoires du sultanat du Caire, il faut aussi cerner le tournant conceptuel que permit al-Yāfi'ī dans l'écriture de l'histoire des hommes bénis du Yémen, où, pour la première fois, leur *walāya* émergeait triomphante dans le discours érudit et savant. Elle se donnait à voir et à entendre en plein cœur de la Ville Sainte, au même titre que dans les autres grands espaces de la production savante, mystique et culturelle du monde musulman. De fait, après al-Yāfi'ī, le style hagiographique devient la norme chez les auteurs de dictionnaires biographiques sunnites de la Tihāma et du Bas Yémen.

2.4. La sacralisation du territoire et la fragmentation de l'autorité temporelle (fin VIII^e-IX^e/XIV^e-XV^e siècle)

En ce sens, la mise en scène discursive du sacré prend véritablement son essor pendant la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, appuyée à la fois sur une histoire des savants et du pouvoir, initiée par al-Ġanādī, et sur les signes certains de la *walāya* et des *karāmāt* des hommes bénis du Yémen, exprimés sans ambiguïté par al-Yāfi'ī.

C'est pourquoi la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle voit émerger des ouvrages dont les formes historiographiques rappellent et rassemblent celles de ces deux prédécesseurs. Seulement, le contexte a changé, et il faut distinguer à partir de cette époque deux mouvements historiographiques parallèles, qui se croisent et parfois s'opposent, dans le contexte qui suit la grande révolte des tribus de Tihāma du milieu du VIII^e/XIV^e siècle : une production historiographique émanant des milieux du pouvoir sultanien, et une production historiographique régionale, qui souligne la progressive fragmentation territoriale des régions contrôlés par la *dawla* et la régionalisation des mémoires¹³⁴.

¹³⁴ É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 68.

2.4.1. Les lignages bénis et le pouvoir sultanien : la réaction historiographique de la *dawla*

D'une part, trois ouvrages directement produits par les milieux de la cour marquèrent l'historiographie de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle. Le premier, *al-'Aṭāyā al-saniyya wa'l-mawāhib al-ḥaniyya fī al-manāqib al-yamaniyya*¹³⁵, attribué au sultan al-Afḍal al-'Abbās (764-778/1363-1377) en personne, regroupe près de 972 biographies, pour la plupart assez courtes, traitant aussi bien de personnages du VI^e/XII^e siècle que de l'époque d'al-Afḍal al-'Abbās¹³⁶. La continuité entre le personnel de la *dawla* qui existait sous le règne de son père et le sien y est bien soulignée¹³⁷, ce qui témoigne sans doute de la réaffirmation de la légitimité et de la continuité dynastique mise à mal durant la grande révolte de Tihāma. La production même de cet ouvrage souligne que le pouvoir souhaitait renouer avec les élites savantes, et que les milieux de la cour étaient conscients de l'importance de leur soutien. Nous retrouvons une fois de plus un certain nombre de figures saintes qui apparaissaient déjà chez al-Ġanādī. Pourtant, un cap est alors franchi sur le plan historiographique, puisque c'est le cœur même de l'État qui s'empare des charismes des hommes bénis de la Tihāma et les inscrit dans une historiographie officielle produite par le pouvoir : la reconnaissance de l'influence des élites savantes, souvent confondues avec les grands lignages bénis, témoignait de l'essor de leur capital social, culturel et économique. Le pouvoir sultanien, en cherchant à renouer ainsi avec les savants, concédait discrètement l'aveu de sa faiblesse et reconnaissait la place de ces lignages dans l'histoire et le soutien de la dynastie.

Cette reconnaissance des lignages bénis était encore mise en exergue quelques décennies plus tard, lorsque fut rédigée la chronique majeure qui composa « le sommet de l'historiographie rasūlide »¹³⁸, *al-'Asḡad al-masbūk wa-l-ḡawhar al-maḥburk fī aḥbār al-ḥulafā' wa-l-mulūk*¹³⁹, attribuée au sultan al-Ašraf Ismā'īl (778-803/1377-1401) et à un chroniqueur de son entourage, Muwaffaq al-Dīn 'Alī b. al-Ḥasan b. Abī Bakr al-Ḥazraḡī (m. 812/1409), versé dans les arts de l'ornement décoratif¹⁴⁰, *adīb* reconnu, auteur prolifique¹⁴¹ et « maître de l'art [de la science historique] au Yémen »¹⁴². *Al-'Asḡad* est un

¹³⁵ A. F. Sayyid, *Maṣādir ta'rīḥ al-Yaman*, p. 148-150 ; É. Vallet, « L'historiographie rasūlide », p. 58-60.

¹³⁶ Sur cet ouvrage, voir la thèse de doctorat (non publiée) de Yahyā al-Ḥamīdī. Y. al-Ḥamīdī, *al-Malik al-Afḍal*, p. 192-214.

¹³⁷ É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 272.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 64.

¹³⁹ Sur cet ouvrage, voir A.F. Sayyid, *Maṣādir ta'rīḥ al-Yaman*, p. 162-164.

¹⁴⁰ N. Sadek, « Notes on the Rasulid historian al-Hazraḡī's Career », p. 231-234.

¹⁴¹ 'A. al-Ḥibṣī, *Maṣādir*, p. 489-490. Sur cet auteur et ses écrits, voir É. Vallet, « L'historiographie rasūlide », p. 62-67.

vaste ouvrage s'intéressant aux souverains de l'Afrique, d'al-Andalus, de l'espace syro-égyptien et du Yémen, ainsi qu'aux émirs et aux savants du Dār al-Islām. La partie concernant l'histoire de la dynastie rasūlide fut regroupée en un ouvrage qui circula principalement sous le titre *Al-'Uqūd al-lu'lu'iyya fī ta'rīḥ al-dawla al-rasūliyya*, « *Les colliers de perles de l'histoire de la dynastie rasūlide* ».

Placée sous la seule paternité de 'Alī al-Ḥazraḡī (m. 812/1409)¹⁴³, cette chronique constitua la version la plus achevée de l'histoire de la dynastie et de l'État telle que perçue par le pouvoir au début du IX^e/XV^e siècle. Or, elle aussi, fit une large place aux savants, al-Ḥazraḡī ajoutant aux *ḥawādiṯ* de très nombreuses nécrologies, particulièrement précieuses pour l'histoire du VIII^e/XIV^e siècle. Il reprit aussi les notices plus anciennes d'al-Ġanādī, en les modifiant parfois subtilement, pour mettre plus en exergue l'alliance des '*ulamā*' et du pouvoir sultanien. Là encore, les lignages bénis, explicitement reconnus comme tels par le pouvoir, furent mis à l'honneur dans cette chronique. Malgré la grandeur et la puissance des Banū Rasūl qui se dégagent de cet ouvrage officiel et apologétique¹⁴⁴, le rôle des saints dans l'intermédiation temporelle et leur relation au pouvoir central et aux tribus se font sentir avec force. Nous voyons ainsi se modifier discrètement les rapports entre les membres de la *dawla* et les savants tihāmī, tant dans la mise en scène des honneurs que les princes attribuèrent aux grands lignages bénis, que dans le rôle que ces derniers semblent de plus en plus jouer dans les conflits avec le pouvoir, ou dans la médiation de ces derniers. Dans le contexte dynastique difficile de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle et du début du IX^e/XV^e siècle, alors que les Banū Rasūl étaient de plus en plus confrontés à des soulèvements armés¹⁴⁵, la production de cette chronique, qui témoignait notamment de l'offre et de la demande de soutien de l'État adressées aux élites savantes, doit être mise en parallèle avec la production d'un autre ouvrage, qui lui fut complémentaire.

L'important dictionnaire biographique *al-'Iqd al-fāḥir al-ḥasan fī ṭabaqāt akābir ahl al-Yaman* – aussi connu comme le *Ṭirāz a'lām al-zaman fī ṭabaqāt a'yān al-Yaman* –, également attribué à 'Alī al-Ḥazraḡī, fut en effet produit dans le même contexte et répondait aux mêmes besoins. Avec près de 1500 notices¹⁴⁶ organisées alphabétiquement selon le *ism* des personnages, il s'agit de la plus grande somme biographique rédigée au Yémen durant

¹⁴² 'A. al-Hibšī, *Al-adab al-yamaniyya*, p. 120.

¹⁴³ É. Vallet, « L'historiographie rasūlide », p. 63.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 66-67.

¹⁴⁵ M. al-Fayfī, *Al-dawla al-rasūliyya*, p. 78.

¹⁴⁶ Ḥazraḡī, *Al-'iqd*, I, p. 17.

toute notre période. Inspirée des œuvres d'al-Ġanadī¹⁴⁷, d'al-Dahabī (673-748/1274-1348), d'al-Isnawī (m. 772/1370)¹⁴⁸, traitant aussi bien des savants, du personnel de la judicature ou des émirs, le cadre de cet ouvrage dépasse largement le seul territoire contrôlé par la dynastie rasūlide. Immense travail d'accumulation du savoir, cet ouvrage, réputé également auprès des savants du sultanat du Caire¹⁴⁹, nous a été particulièrement utile, notamment parce qu'il reprend une grande partie des notices d'ouvrages antérieurs, y compris *al-'Aṭāyā al-saniyya*, et permet de constater la réécriture qui s'opère progressivement au sujet de certains grands personnages bénis de la Tihāma rasūlide. Cette œuvre souligne donc particulièrement, avec *al-'Uqūd al-lu'lu'iyya*, la présence d'une nouvelle strate historiographique, ainsi que l'évolution des rapports d'autorité temporelle et symbolique, tant au niveau du pouvoir sultanien que des lignages bénis.

2.4.2. Vers la fragmentation des mémoires

Ainsi, la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle donna lieu à une nouvelle production historiographique et biographique où les élites savantes et les lignages bénis apparaissaient au cœur de la mise en scène narrative de la légitimité dynastique et de la construction de l'État. Pourtant, dans le même moment, deux ouvrages étaient produits loin des milieux de la cour qui mettaient à mal cette narration sanctionnée par la dynastie rasūlide et témoignaient au contraire de l'affaiblissement du pouvoir, de la fragmentation socio-politique du territoire et de la contraction des identités territoriales.

2.4.2.1. Al-Wuṣābī : les lignages bénis, acteurs de l'autonomie territoriale

Le premier fut l'œuvre de Waḡīh al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Ḥubayšī al-Wuṣābī (m. v. 782/1478). Ce savant, originaire du Ġabal Wuṣāb¹⁵⁰ et membre de la très vénérable famille des Banū al-Ḥubayšī¹⁵¹, écrivit une histoire de sa région, *Al-i'tibār fī al-tawārīḥ wa-l-āṭār*¹⁵², également connue comme le *Ta'rīḥ Wuṣāb*. Se présentant au départ comme une histoire politique organisée sous forme de chronique des rois (*mulūk*) du Yémen et de la région de Wuṣāb, jusqu'au règne d'al-Afḍal al-'Abbās, le *Ta'rīḥ Wuṣāb* est en fait surtout une histoire des grandes familles du Ġabal Wuṣāb, région tribale montagneuse et

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 15-16.

¹⁴⁸ Auteur des *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya*.

¹⁴⁹ Saḥāwī, *Al-dāw'*, V, p. 210, n°706.

¹⁵⁰ Il naquit à al-Ḥarf, où résidait sa famille, dans le Haut Wuṣāb. I. al-Maqḥafī, *Mu'ğam*, p. 447.

¹⁵¹ « La plus ancienne famille de savants du Yémen » d'après 'Abd Allāh al-Ḥibšī. Wuṣābī, *Ta'rīḥ*, p. 311.

¹⁵² Autre titre donné par A. F. Sayyid, *Al-i'tibār fī dīkr al-tawārīḥ wa-l-āḥbār*. A. F. Sayyid, *Mašādir ta'rīḥ al-Yaman*, p. 152-153.

enclavée, parsemée de forteresses et de villages dispersés. Ici, sans doute pour la première fois dans l'historiographie rasūlide, le pouvoir sultanien apparaît à la marge et comme l'objet d'une histoire déjà passée. Une partie toute entière de l'œuvre fut d'ailleurs consacrée à la mention du contrôle des différents points fortifiés de la région (*man malaka ḥiṣn Ğa'far* etc.), immédiatement après le règne d'al-Afḍal al-ʿAbbās¹⁵³, signe que le *mulk* n'était plus seulement concentré dans les mains du pouvoir sultanien.

Au contraire, ce qui apparaît au premier plan de ce récit, ce sont les grandes familles savantes et les lignages bénis de la région, autour de vingt-et-une entrées consacrées à vingt-et-un lignages, soulignant dans le Ğabal l'inversion du rapport de force et la fragmentation du pouvoir, dans un milieu tribal où les aristocraties savantes et bénies occupent le devant de la scène politique, sociale et économique. Encore très peu exploité, le *Ta'rīḥ* Wuṣāb mériterait de faire l'objet d'une analyse à part entière, car c'est l'une des rares sources yéménites de la période permettant de souligner avec autant d'acuité des phénomènes à l'échelle de la micro-histoire. Pour autant, nous avons peu utilisé cette source, toute entière tournée vers le Ğabal Wuṣāb à l'horizon géographique de notre étude. Nous nous sommes surtout appuyés sur cette dernière pour souligner, ici et là, les liens unissant les lignages bénis du Wādī Sihām, du Wādī Surdud et du Wādī Mawr avec les grandes familles du Ğabal, permettant d'illustrer les appuis dont disposaient les hommes bénis des plaines fertiles, tant pour discuter avec le pouvoir que pour faire valoir leur position sociale au sein des *wādī*-s du Nord, dans les territoires qui jouxtaient les espaces sacrés de leur famille.

2.4.2.2. Le *Ta'rīḥ al-mu'allim* Wuṭaywuṭ et la gloire des saints de Tihāma

C'est d'ailleurs la position sociale des lignages bénis des *wādī*-s du Nord de la Tihāma et de Zabīd qui apparaît dans un autre ouvrage de la fin du VIII^e/XIV^e siècle et qui souligne le même mouvement de contraction identitaire et de fragmentation du pouvoir, où les lignages bénis et leurs espaces sacrés apparaissent au premier plan. Le *Ta'rīḥ al-mu'allim Wuṭaywuṭ*¹⁵⁴, écrit par le *mu'allim* Ḥusayn b. Ismā'īl Wuṭaywuṭ, sans doute mort au début du

¹⁵³ Wuṣābī, *Ta'rīḥ*, p. 175-211.

¹⁵⁴ Cet ouvrage est conservé sous forme manuscrite à la bibliothèque de la Grande mosquée de Sanaa, (*Ta'rīḥ* MS n°173), et nous avons eu l'opportunité d'en faire une copie, en 2010, au cours d'une mission de terrain à Taéz conduite par Éric Vallet (Paris I) et Muḥammad Ğāzim (CEFAS). Nous leur exprimons ici toute notre reconnaissance pour nous avoir fait découvrir ce manuscrit d'une richesse exceptionnelle, particulièrement pour le sujet qui nous occupe. Un autre exemplaire se trouve à la bibliothèque de l'université du roi Sa'ūd, à Riyād (n°922.1 ta, wa), qui est une copie du manuscrit de Sanaa. Pour des raisons de lisibilité, nous avons utilisé le manuscrit de la bibliothèque de l'université du roi Sa'ūd, dont la copie date de 1957. Nous avons suivi la numérotation des folios telle qu'elle était déjà inscrite par le copiste dans le manuscrit de l'Université du roi Sa'ūd. ʿA. al-Ḥibšī, *Maṣādir*, p. 498.

IX^e/XV^e siècle, est un recueil biographique et historique entièrement régional, consacré aux grands lignages bénis de la Tihāma du Nord et à quelques figures de Zabīd. Le style de l'ouvrage, parfois proche de l'arabe dialectal, et sa structure, mêlant de nombreuses anecdotes de manière quelque peu chaotique, rendent ce manuscrit difficile d'utilisation, et témoignent que l'auteur n'était pas un *faqīh* très versé dans la linguistique. Pour autant, l'ouvrage de Wuṭaywuṭ est exceptionnel, puisque, dans un style très dense, il ajoute une page entière de l'histoire des lignages bénis de la Tihāma, apparemment le véritable sujet de son œuvre et les acteurs principaux de son récit. Une grande partie de celui-ci se retrouva d'ailleurs dans des ouvrages du IX^e/XV^e siècle, en particulier chez Aḥmad al-Šarḡī. Si le *Ta'rīḥ al-mu'allim* souligne particulièrement l'ancrage du soufisme, ce sont surtout les relations entre les lignages, ainsi qu'entre les hommes bénis et le pouvoir, qui caractérisent ce document. Là, les conflits apparaissent moins dissimulés et l'ombre des tribus prolonge celle des saints. Il faut voir, dans cette production historiographique traitant de prodiges, d'alliances, de sciences, de mystères, et de violence, une autre preuve de la montée en puissance des élites savantes et de leur aristocratie en Tihāma, les lignages bénis, érigés comme sujets d'un discours historique entièrement centré autour de leurs espaces sacrés et de leur famille.

L'ouvrage de Wuṭaywuṭ, en réaffirmant leur autorité après la grande révolte du milieu du VIII^e/XIV^e siècle, présente le pouvoir sultanien comme un faire-valoir à la démonstration des véritables hiérarchies temporelles et spirituelles. Tournant résolument le dos à une unité géographique du pouvoir dans le giron de la dynastie rasūlide, Wuṭaywuṭ vient ainsi inscrire dans la topographie de la Tihāma du Nord ce qui, au IX^e/XV^e siècle, devint de plus en plus une évidence : les espaces sacrés des lignages bénis constituèrent autant de points d'appui de nouvelles formes de l'autorité, dont la fragmentation et la dispersion n'illustrent pas la faiblesse, mais bien la montée en puissance des figures du régime de la bénédiction divine. En parallèle s'y lit l'affaiblissement économique et culturel des pôles urbains de la Tihāma du Nord, concomitant des déboires du pouvoir sultanien dans la région. Dès lors, une narration qui anticipe, plus qu'elle ne constate, le nouveau rôle social et politique des lignages bénis, les instaure progressivement comme les principaux soutiens mémoriels et symboliques de nouvelles constructions identitaires et sociales.

Ainsi, deux historiographies parallèles, nourries d'informations prosopographiques et hagiographiques, virent le jour dans la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, toutes deux rappelant l'importance des lignages bénis et des espaces sacrés dans les rapports de force en Tihāma, et construisant implicitement, sous des formes narratives souvent similaires, des projets politiques discordants : une historiographie centrée autour de l'unité du territoire dans

le giron sultanien, soulignant l'alliance des savants et de la dynastie rasūlide ; une autre qui témoignait au contraire de l'affaiblissement de l'État, de la régionalisation des mémoires et de l'autonomisation de certaines formes de l'autorité.

Or, les difficultés que connut le pouvoir rasūlide au cours de la première moitié du IX^e/XV^e siècle, soulignent que la production historiographique postérieure ne sut pas comment résoudre, en termes narratifs, ces deux projets socio-politiques. De fait, après la crise qui s'enracina dans la Tihāma à partir des années 830/1430, les ouvrages de *ṭabaqāt* yéménites témoignèrent des difficultés des élites savantes à présenter une société qui oscillait entre des tendances plurielles, tant dans son attachement aux structures de l'État et à la prospérité qui avait fleuri à l'ombre du pouvoir sultanien, que dans la fragmentation et l'autonomie de plus en plus grande des terroirs de la Tihāma. S'appuyant sur l'accumulation du capital des élites savantes et la mise en scène de leurs charismes, cette production historiographique du IX^e/XV^e siècle proposa implicitement le rétablissement d'un nouveau consensus social pour faire face aux crises répétées qui secouaient le territoire de la Tihāma et du Bas Yémen. Dans le même temps, elle témoignait de la fragmentation désormais actée du territoire et du consensus qui s'était fait autour de la légitimité des lignages bénis – garants aussi de l'orthodoxie de la *praxis* religieuse – et de la sacralisation de leurs espaces mortuaires.

2.5. Les dictionnaires hagiographiques du IX^e/XV^e siècle : la territorialisation du sacré au cœur du pouvoir

C'est en effet dans le contexte d'une crise persistante, tant économique que démographique, sociale et politique, qui frappe la Tihāma au IX^e/XV^e siècle, que les derniers dictionnaires biographiques yéménites de notre corpus, voient le jour. Tous s'inscrivent dans le mouvement de contraction des identités régionales, signe, également, de cette crise.

2.5.1. La *Tuḥfat al-zaman* d'al-Ḥusayn al-Ahdal : le nouveau rôle des aristocraties savantes et bénies

Le premier est l'œuvre du grand *faqīh* šāfi'ite et aš'arite al-Ḥusayn b. 'Abd al-Raḥmān al-Ahdal (m. 855/1451)¹⁵⁵, savant et théologien réputé¹⁵⁶, *muftī* de l'enclave protégée de Bayt Ḥusayn et membre de la plus prestigieuse famille d'*ašrāf* ḥusaynides de Tihāma et du Bas

¹⁵⁵ Voir l'autobiographie de l'auteur dans la *Tuḥfa*. Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 251-257.

¹⁵⁶ Saḥāwī, *Daw'*, III, p. 145-147 [n°557].

Yémen, les Banū al-Ahdal. Descendant de l'un des plus grands lignages savants et bénis de la Tihāma du Nord, issu d'une famille riche et influente, al-Ḥusayn al-Ahdal incarna, en Tihāma, un archétype de l'aristocratie du savoir, de la terre et du sang, qui s'était constituée dans la région depuis la fin du VI^e/XII^e siècle. Le dictionnaire biographique qu'il rédigea, la *Tuḥfat al-zaman fī ta'rīḥ sādāt al-Yaman*, tant par son horizon géographique que par sa vaste connaissance des milieux tihāmis, constitua la dernière somme d'importance de l'historiographie rasūlide, abordant aussi bien la région du Miḥlāf que la Tihāma du Sud. Néanmoins, le nord du Yémen, le Ḥaḍramawt, le Sud, apparaissent comme périphériques dans le récit de la *Tuḥfa*, signe de la réduction de l'environnement territorial du sultanat rasūlide, dans lequel se projetait l'auteur. Sa connaissance intime de la Tihāma, dans le cadre de cette étude, donne une résonance particulière à cette œuvre, puisque, continuateur des *Sulūk* d'al-Ġanādī – qu'il copia en grande partie –, al-Ahdal ajouta de nombreuses références très utiles pour le VII^e-XIII^e siècle, en particulier pour la Tihāma du Nord, sur laquelle les *Sulūk* sont peu diserts.

Surtout, en s'inscrivant dans la suite d'al-Ġanādī, al-Ahdal permet de renouer le lien avec une partie des lignages bénis des *Sulūk* au cours du VIII^e-IX^e/XIV^e-XV^e siècle, permettant de suivre, de manière presque ininterrompue, le devenir des lignages bénis qui étaient apparus au cours du VII^e/XIII^e siècle. C'est aussi grâce à la *Tuḥfa* que nous voyons voir émerger avec clarté, au cours de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, de nouveaux lignages, qui établissent leurs propres discours de légitimation, auxquels fait écho al-Ahdal, par la mention de ses nombreuses sources orales. Mais c'est aussi la rigueur et l'organisation systématique de son ouvrage, classé par *madḥab*, par localité et par famille, qui donne à la *Tuḥfa* un caractère très précieux, puisque l'auteur n'hésite pas, à l'occasion, à faire une liste presque exhaustive des membres des familles savantes, permettant de voir l'extension de certains réseaux au sein d'une seule famille sur plusieurs générations, comprenant plusieurs dizaines, voire parfois plus d'une centaine de membres.

Plus qu'une histoire des savants et des souverains du Yémen, la *Tuḥfa* est surtout une histoire des plus prestigieux lignages et des grands saints de la Tihāma. Al-Ahdal dresse un inventaire des honneurs et des charismes, particulièrement chez les aristocraties savantes (*al-nuḡub*). Au sommet de cette hiérarchie semblent se trouver les Banū al-Ahdal et leurs réseaux, ainsi que les prestigieux maîtres du *fiqh* šāfi'ite dont l'auteur suivit les enseignements. En ce sens, la *Tuḥfa* est aussi un ouvrage de *manāqib*, où l'auteur revient sur les filiations spirituelles, les alliances et les mérites de chacun, soulignant l'évolution discursive qui s'est opérée au sein des lignages bénis depuis le VII^e/XIII^e siècle, leur

rattachement *a posteriori* à certaines lignées spirituelles, mais aussi les liens qui se sont noués au sein de ces lignages, notamment matrimoniaux.

Dernier ouvrage rédigé de notre corpus à l'époque rasūlide, au moment de la longue agonie de la dynastie¹⁵⁷, la *Tuhfa* rend également compte du désarroi de certaines élites savantes face à la politique religieuse menée par al-Ašraf Ismā'īl et al-Nāšir Aḥmad (803-827/1401-1424), en particulier concernant le conflit autour des thèses d'Ibn 'Arabi¹⁵⁸.

Les espaces sacrés apparaissent au cœur de la construction discursive de la *Tuhfa*, qui précise systématiquement les mentions de *ziyārāt*. Cependant, chez lui, la sacralisation de l'espace tihāmi rend surtout compte d'une territorialisation très forte des grands lignages bénis, qui accompagne la « ruralisation de l'espace »¹⁵⁹. Leur position d'influence apparaît avec force et se présente, particulièrement en Tihāma du Nord, avec une triple légitimité savante, spirituelle et morale. Mais la position des grands lignages bénis semble renforcée aussi par ce qui s'apparente parfois clairement à une forme d'autorité temporelle, appuyée sur des réseaux tribaux. Cette évolution illustre tant l'affaiblissement du pouvoir sultanien que la fragmentation de l'autorité en Tihāma. Pourtant, al-Ahdal s'inscrit encore dans la reconnaissance de la légitimité sultanienne, faute de s'inscrire entièrement dans la légitimité dynastique rasūlide. Sans doute conscient du désastre qui accompagne le reflux du pouvoir sultanien et inquiet des ambitions de l'imamat zaydite¹⁶⁰ qui profite vers le milieu du IX^e/XV^e siècle des difficultés d'un État affaibli –, en rappelant la vieille alliance qui avait soudé la dynastie rasūlide et les élites savantes de Tihāma, al-Ahdal présentait aussi un projet de rétablissement de l'État, reconnaissant la puissance des lignages bénis, derrière laquelle se dissimulaient les grandes tribus armées de Tihāma, au moment où la ruine des structures de la *dawla* en Tihāma du Nord semblait consommée.

Mais un État ne meurt pas, ce n'est qu'une forme qui se défait et évolue. Les Banū Ṭāhir (858-923/1454-1517)¹⁶¹, qui étaient entrés dans Aden en 858/1454 et avaient été reconnus comme sultans après la fuite du dernier prétendant rasūlide au *mulk* du Yémen¹⁶², surent rétablir une partie de la souveraineté de la *dawla* sur le Bas Yémen et la Tihāma, ce qui amorça un rétablissement progressif et relatif de la stabilité en Tihāma. Les paysages de la Tihāma sur lesquels régnèrent les Banū Ṭāhir présentaient pourtant un visage profondément

¹⁵⁷ Annexe III.A. n°3.

¹⁵⁸ Al-Ahdal rédigea d'ailleurs un ouvrage de polémique religieuse à ce sujet, le *Kašf al-ġiṭā' 'an ḥaqā'iq al-tawḥīd*. Nous n'avons utilisé que très ponctuellement cet ouvrage.

¹⁵⁹ J. Loiseau, *Reconstruire la maison du sultan*, p. 88.

¹⁶⁰ Les troupes de l'imām zaydite détruisirent sa ville natale, Abyāt Ḥusayn/Bayt Ḥusayn, en 855/1451-1452. I. al-Akwā', *Les Ḥiğra et les forteresses du savoir*, p. 43.

¹⁶¹ Annexe III.A. n°4.

¹⁶² Bā Maḥrama, *Qilādat al-naḥr*, VI, p. 425-427.

différent de ceux de la première moitié du siècle, dont rend compte le corpus de la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle.

2.5.2. Les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* d’Aḥmad al-Šarḡī : la construction narrative du sacré à l’aune de la fragmentation du pouvoir

Nous nous sommes particulièrement servi des *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ ahl al-ṣidq wa-l-iḥlās*, « les générations de l’élite spirituelle, des hommes de pureté et de sincérité », recueil biographique composé en 867/1462-1463 par le savant tihāmi Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Aḥmad b. ‘Abd al-Laṭīf al-Šarḡī (812-893/1410-1488), représentent la mise en scène discursive la plus aboutie de la sacralisation du territoire en Tihāma. Celle-ci s’inscrit dans le contexte des premières décennies de la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle et de la longue crise dans laquelle fut plongée la Tihāma.

Aḥmad al-Šarḡī, lui-même savant hanafite né à Zabīd et formé au *fiqh* en partie à La Mecque, médecin, poète, historien et *muḥaddiṭ*, fut également un soufi, issu d’une famille lettrée du Wādī Naḥla et de Zabīd. Les 430 notices biographiques de son ouvrage, qui ne rendent compte que de savants originaires du Yémen, sont organisées alphabétiquement par leur *ism* puis leur *nasab*. La structure de chaque notice de l’ouvrage est à peu près identique : d’abord une suite de qualificatifs annonçant les fonctions et le statut du savant. Puis, sa date de naissance, son origine territoriale, sa tribu, la mention de ses différents maîtres et de ses spécialités dans les *‘ulūm al-dīn*. Ensuite, des récits détaillés de *karāmāt* soulignent la *baraka* du savant et ses droits à appartenir à la catégorie prestigieuse des *ṣāliḥūn*, voire, pour certains, à celle des *awliyā’ Allāh*. Quelques mots sur la date et le lieu de la mort du savant concluent les notices, avec parfois un ou plusieurs paragraphes sur les mérites de sa descendance. Dans l’édition d’al-Ḥibṣī que nous avons utilisé, la plus courte notice de l’ouvrage comporte un paragraphe de six lignes, la plus longue comporte six pages et demi.

À un premier niveau, l’ouvrage s’intéresse aux mérites et aux prodiges des hommes bénis du Yémen, depuis les débuts de l’islam. C’est ce qu’Aḥmad al-Šarḡī annonce lui-même dans son introduction :

« L’ensemble du livre traite de la mention des saints de Dieu, de leurs nombreux mérites, de leurs miracles et de leurs vertus, comme dans le livre de l’*imām* Abū al-Qāsim al-Quṣayrī, et [...] les *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya* du *ṣayḥ* Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī [...] ¹⁶³. »

¹⁶³ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 35.

Dans un premier temps, le texte semble donc s'inscrire, comme tant d'autres qui lui sont contemporains, dans le grand mouvement littéraire de production de dictionnaires hagiographiques du *taṣawwuf* et dans la diffusion de la culture soufie. Mais deux spécificités apparaissent immédiatement dans le récit d'al-Šarġī.

D'une part, l'auteur rattachait explicitement son projet à un contexte identitaire spécifiquement yéménite, rappelant la littérature des mérites (*faḍā'il*). Remarquant vigoureusement qu'aucun lettré ne s'est intéressé à l'histoire des hommes bénis du Yémen, il indique en effet que :

« [...] Pas un seul [savant] n'a mentionné un seul [saint] parmi les gens du Yémen, mais ils mentionnent des gens du Šām, de l'Irak, du Magrib [...] ; peut-être se sont-ils imaginés [...] qu'il n'y avait personne qui méritât d'être mentionné [dans cette région] et personne qui ne possédât les qualités des saints. [...]. Or, sache, mon frère, que fleurissent les récits et les souvenirs sur les mérites des gens du Yémen, [si nombreux] qu'il serait trop long de tous les mentionner. [...] J'ai donc décidé de composer un livre qui présenterait de façon indépendante les saints ayant habité au Yémen¹⁶⁴. »

L'introduction d'al-Šarġī s'inscrivait donc d'emblée dans un projet historiographique très spécifique et très circonscrit, qui commençait par un pieux mensonge : l'auteur en effet a lu et s'est inspiré des ouvrages d'al-Ġanadī, d'al-Yāfi'ī, d'al-Ḥazraġī, d'al-Ahdal. Il les cite même explicitement. Il sait donc bien qu'il existe une production historiographique à propos des lettrés et des hommes bénis du Yémen, une filiation historiographique, dont lui-même se réclame, ce qui n'empêche pas le récit d'être également nourri d'une tradition orale très vivante, signe d'une enquête minutieuse d'al-Šarġī auprès de savants de son époque.

Par ailleurs, la grande majorité des notices concernent les périodes ayyūbide (569-626/1174-1229) et surtout rasūlide (626-858/1229-1454), en particulier le VII^e/XIII^e siècle. Elles se concentrent principalement sur les *wādī*-s de Tihāma et sur Zabīd. Ainsi, à l'inverse de ce qu'avance l'auteur au sujet des saints du Yémen, les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* traitent surtout des hommes bénis de la Tihāma d'époque rasūlide et constituent un récit attaché à une mémoire et une identité yéménite, mais très largement régional. L'ouvrage s'inscrivait donc très clairement dans la tendance à la régionalisation de la mémoire, soulignant incidemment, du moins aux yeux d'al-Šarġī, l'échec du projet politique de la dynastie ṭāhiride au milieu des années 860/1460.

¹⁶⁴ *Ibid.*

Ce rapport identitaire, au cœur de l'ouvrage d'al-Šarġī, est essentiel pour notre étude, puisque les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* permettent de mesurer l'influence territoriale, au IX^e/XV^e siècle, de lignages bénis apparus la plupart du temps au cours du VII^e/XIII^e siècle et du VIII^e/XIV^e siècle.

Prise dans son unité, chaque notice n'apprend au lecteur que des éléments superficiels sur l'histoire des savants, et l'ensemble s'apparente à une suite de récits hagiographiques prodigieux. En revanche, pris par segments ou par groupe de notices, voire dans sa totalité, l'ouvrage vaut bien plus que la somme de ses parties. En effet, les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* sont écrits avec une multitude de renvois aux autres notices de l'ouvrage, et le récit ne s'appréhende réellement que dans une intertextualité permanente. L'accroissement des mentions des mêmes savants dans différentes notices – chaque personnage entretenant avec les autres des liens de concurrence, d'amitié, de famille, de transmission du savoir – crée un sentiment de familiarité et des associations par factions, par groupe, par région. Les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* furent donc une mise en forme discursive des réseaux de savants, des hommes bénis et de leurs familles.

À l'inverse des *Sulūk* d'al-Ġanadī ou de la *Tuhfa* d'al-Ahdal, qui présentent leurs notices par catégorie historique, par région, par territoire, par village, par famille, la structure du texte d'al-Šarġī est éclatée. Cet éclatement est volontaire : il soulignait la prééminence du savant *ṣāliḥ* dans son rapport au monde, l'unité du concert des saints, la dissolution des appartenances tribales et sociales dans le triomphe de la *baraka* divine. Cette structure du texte est essentielle pour comprendre le méta-texte des *Ṭabaqāt* d'al-Šarġī.

Car les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* permettent une triple lecture : c'est un ouvrage d'*exempla* à suivre pour tous les hommes pieux, insistant sur les prodiges et la *baraka* divine ; c'est aussi un ouvrage spirituel et mystique qui justifie le développement du *taṣawwuf* et ses pratiques en réaffirmant la *walāya* des initiés à ces courants mystiques ; c'est enfin un ouvrage historique à visée politique qui énonce la primauté dans le corps social des savants et des hommes bénis. Le récit d'al-Šarġī, dans la présentation hagiographique des savants du Yémen, semble ainsi dissimuler un ensemble de couches discursives qui énoncent un véritable programme politique et religieux : le rétablissement de l'harmonie sociale dans la Cité, sous la conduite des hommes bénis, vivants et morts. Ces derniers sont les figures idéales de la société. Les lieux du rétablissement de l'harmonie sociale sont les sanctuaires constitués autour des espaces sacrés liés aux tombes des saints. Le sanctuaire et le saint expriment les deux faces d'une même monnaie : le lieu idéal du politique et la figure idéale de l'homme dans la société. De même que les deux pôles du divin, *ġamāl* et *ġalāl*, sont une expression complémentaire du

tawḥīd, de même, pour al-Šarḡī, la réunion du sanctuaire et du *walī* semblent être une expression complémentaire de l'unité harmonieuse de la communauté socio-politique des yéménites.

Les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* témoignent donc d'une très forte charge idéologique, où se ressentait l'influence des grands lignages bénis de la Tihāma, dans une construction historiographique clairement tournée vers l'époque rasūlide. En mettant explicitement en scène la supériorité des hiérarchies spirituelles sur le pouvoir sultanien, la critique implicite portée contre un État parfois présenté comme prédateur semble faire écho aux difficultés que connaissent alors les Banū Ṭāhir en Tihāma, afin de rétablir la levée de l'impôt¹⁶⁵. Pourtant, l'ouvrage d'al-Šarḡī exprimait encore une certaine ambiguïté nostalgique du rapport au pouvoir sultanien. En soulignant le caractère éminent de l'alliance des premiers Rasūlides et des grandes figures de la sainteté du VII^e/XIII^e siècle, en témoignant d'une conscience aigüe de l'affaiblissement de la société tihāmie et en cherchant à regrouper le corps des élites sociales autour des figures symboliques de l'autorité locale, les lignages bénis, l'auteur ne se débarrassait nullement du cadre politique qu'incarnait le pouvoir sultanien, mais rappelait au contraire le sens profond de l'alliance des hommes bénis et des élites politico-militaires.

2.5.3. Les *Ṭabaqāt ṣulahā' al-Yaman* de 'Abd al-Wahhāb al-Burayhī : la justice et l'ordre, moins le pouvoir

Cette ambiguïté disparut bel et bien dans l'ouvrage de 'Abd al-Wahhāb al-Burayhī (m. 904/1498-1499), les *Ṭabaqāt ṣulahā' al-Yaman*, qui s'intéressait principalement aux savants du IX^e/XV^e siècle, puisant son inspiration chez al-Ġanādī, al-Ḥazraḡī et Ibn al-Ḥayyāt¹⁶⁶. C'est l'une des rares sources, en cela fort précieuse, à offrir des informations détaillées sur la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, même si elle s'inscrit dans un cadre historiographique plus resserré, comme si le mouvement de l'histoire avait amené, en même temps que la régionalisation des mémoires, une contraction de la temporalité. Organisé par territoires, centré sur la région des montagnes centrales, s'ouvrant timidement sur le Wādī Mawza' et la Tihāma centrale, les *Ṭabaqāt al-ṣulahā'* évoquaient, par leur organisation et leur étendue géographique, l'éclatement du territoire sur lequel s'était exercé le *mulk* des Banū Rasūl, et soulignaient, comme chez al-Šarḡī, la contraction mémorielle et identitaire de la

¹⁶⁵ V. Porter, *The history and monuments of the Tahirid dynasty*, p. 47.

¹⁶⁶ Ġamāl al-Dīn Muḥammad b. Abī Bakr, dit Ibn al-Ḥayyāt, né à Ġibla, grand *muḥaddiṯ* de Taz, proche du sultan al-Nāṣir Aḥmad, décéda de la peste en 839/1435-1436. Il rédigea un ouvrage sur l'histoire du Yémen, perdu à ce jour. Voir Hibšī, *Maṣādir*, p. 221, 493. Sur les Banū al-Ḥayyāt, voir Burayī, *Ṭabaqāt*, p. 129-130.

société yéménite. De fait, la Tihāma du Nord a presque disparu des *Ṭabaqāt al-ṣulaḥā'* et Zabīd, toujours présente, est mise en scène dans une certaine rivalité avec Taz. Malgré la prise du pouvoir ṭāhiride, c'est une société du IX^e/XV^e siècle toujours en crise que décrivait l'auteur, où les moissons de la peste semblent avoir pesé lourd sur l'élite savante et où le pouvoir sultanien, y compris ṭāhiride, n'était plus évoqué qu'à la marge, comme un arrière-plan sans importance, où l'action des princes n'avait plus guère d'effet.

Les *quḍāt* eurent la part belle dans ce récit, comme pour rendre à la judicature, ou plutôt à l'exercice de la justice au sein du gouvernement des hommes, sa place dans une société divisée et meurtrie, où la Loi, c'est-à-dire d'abord celle de Dieu, devenait le dernier rempart d'un socle social et politique commun en danger. Là encore, les hommes bénis semblent se dresser en garants d'un socle social, culturel et religieux en pleine recomposition, pendant que leurs espaces sacrés se retrouvent au cœur de la narration. Leur présence, sinon structure, du moins ponctue sans cesse le récit. En réalité, par sa filiation littéraire, savante, spirituelle, par les catégories qu'il utilise, par ses référents culturels et le contexte historique qui composaient son texte, al-Burayhī consacrait la fin d'un cycle littéraire et venait clore une page historiographique qui avait commencé à s'écrire trois cent ans plutôt, à la fin du VI^e/XII^e siècle, avec les *Ṭabaqāt fuqahā' al-Yaman*.

2.6. Ibn al-Dayba' : la fin d'un cycle narratif

De fait, les cadres de l'historiographie du début du X^e/XVI^e siècle semblent se rattacher au souvenir d'un monde finissant : leur horizon géographique éclaté est beaucoup moins étendu. Assurément, la circulation de l'information était devenue plus difficile à la fin du IX^e/XV^e siècle, puisque les auteurs présentent des notices de plus en plus courtes, dès lors que les défunts ne sont pas issus de leur région. Quoiqu'à l'horizon de notre période, il nous a néanmoins fallu puiser dans quelques grands ouvrages de référence, qui permettent de tisser la trame historique de la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle et de faire une incursion dans la période ṭāhiride, à laquelle s'intéressent peu al-Šarḡī et al-Burayhī. Si notre traitement de ces données n'a pas été aussi important ni aussi systématique que les ouvrages que nous avons mentionnés précédemment, il était néanmoins difficile de faire l'impasse sur les principales chroniques de l'historien de la cour ṭāhiride, Ibn al-Dayba', qui présentait l'avantage d'être originaire de la Tihāma, d'avoir été témoin des derniers feux des Banū Ṭāhir et d'avoir écrit une histoire consacrée à la ville de Zabīd.

En effet, alors que, au Sud du Yémen, ‘Abd Allāh b. ‘Umar Bā Maḥrama (m. 947/1540) documentait dans le *Ta’rīḥ taḡr ‘Adan* l’histoire de la ville d’Aden, s’attachant à « sauver la mémoire »¹⁶⁷ de sa cité, c’est Waḡīh al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī b. Muḥammad b. ‘Umar b. al-Šaybānī al-Šāfi’ī al-Zabīdī, connu comme Ibn al-Dayba’¹⁶⁸, *muḥaddiṭ* et *faqīh* réputé en Tihāma, né à Zabīd en 866/1461 et décédé dans sa ville natale, en 944/1537, qui composa les principaux ouvrages historiographiques de l’époque ṭāhiride, du point de vue du pouvoir. La *Qurraṭ al-‘uyūn bi-ahbār al-Yaman al-maymūn* et la *Buḡyat al-mustafīd fī aḥbār madīnat Zabīd* sont deux chroniques annalistiques, toutes deux terminées à l’orée du X^e/XVI^e siècle, qui permettent le mieux de documenter à ce jour la période ṭāhiride. Mais, alors que la *Qurra* s’attarde longuement sur la période rasūlide, et s’intéresse à l’ensemble du territoire que contrôlaient les Banū Rasūl, puis les Ṭāhirides, la *Buḡya* était préoccupée avant tout de l’histoire de Zabīd, véritable acteur du récit d’Ibn al-Dayba’, qui se dévoile mois après mois aux côtés des grands événements de l’histoire politique du Yémen.

Si ces deux œuvres permettent d’entrevoir les premières transformations d’importance, sur le plan social et économique, qui prennent progressivement forme au IX^e/XV^e siècle, notamment le rôle des sanctuaires de la Tihāma dans le développement commercial de la région, la *Buḡya* appartient également au genre de la littérature des mérites (*faḍā’il*), où, dans l’éloge de la ville de Zabīd, de ses savants et de ses saints, se lit aussi les difficultés que celle-ci, de plus en plus, sembla connaître. En ce sens, derrière les discours vantant les qualités des sultans ṭāhirides, il est significatif qu’Ibn al-Dayba’ ait choisi de consacrer tout un récit à sa ville natale, à laquelle il ajouta plus tard un supplément, *al-Faḍl al-mazīd ‘alā buḡyat al-mustafīd fī aḥbār madīnat Zabīd*, couvrant jusqu’à l’année 924/1518. Celui-ci, dévoilant le maintien de l’influence des lignages bénis en Tihāma, documentait aussi les dernières heures de la dynastie ṭāhiride. Leur mainmise sur le *mulk* semble se défaire comme elle s’était instituée, dans l’ombre d’une autre puissance, égyptienne cette fois, après que les Banū Ṭāhir se soient mis à dos les puissants saints des *wādī*-s du Nord¹⁶⁹, dernier

¹⁶⁷ É. Vallet, *L’Arabie marchande*, p. 68. Nous n’avons que très peu utilisé la grande œuvre de Bā Maḥrama, le *Qilādat al-naḥr*, édité en 2008, grande fresque historique de l’histoire du Dār al-Islām, comprenant de très nombreuses notices de savants, de souverains, d’émirs. La plupart des notices présentées par l’auteur pour la période étudiée n’apporte que très peu d’informations supplémentaires aux ouvrages du IX^e/XV^e siècle, sinon principalement pour la région sud du Yémen, que connaissait bien l’auteur. De fait, pour la Tihāma, ses notices sont très courtes et ne présentaient pour nous un intérêt que dans le cadre d’une étude systématique de l’ouvrage, replacée dans le contexte de l’histoire du X^e/XVI^e siècle, et débordant le cadre de cette étude. Voir ‘A. al-Ḥibṣī, *Maṣādir*, p. 568-569.

¹⁶⁸ Sur cet auteur, voir V. Porter, *The history and monuments of the Tahirid dynasty*, p. 4-9. ‘A. al-Ḥibṣī, *Maṣādir*, p. 500-501.

¹⁶⁹ Ibn al-Dayba’, *Al-faḍl*, p. 221-222.

témoignage de l'influence des lignages bénis et du rôle de la spatialisation du sacré dans la nouvelle territorialité qui s'était progressivement constituée au cours du IX^e/XV^e siècle.

Partie I

Zabīd : la construction d'une métropole sacrée

Zabīd était la grande ville fortifiée de la Tihāma yéménite à l'époque médiévale, sertie tel un joyau entre le Wādī Rima', au nord, et le Wādī Zabīd, au sud¹. Fondée par Ibn Ziyād en 204/819², elle joua très tôt un rôle fondamental dans l'économie du pouvoir au Yémen, dès lors qu'elle devint la première capitale d'une dynastie autonome. À l'époque rasūlide, à une vingtaine de kilomètres en aval de la ville, de nombreux mouillages servaient à alimenter la cité avec les produits de la mer, mais seuls deux ports aux eaux peu profondes, al-Ġulāfiqa et al-Ahwāb, reliaient la ville au grand commerce, mais difficilement car les navires à fort tonnage ne pouvaient y accéder³. C'était un frein au commerce, certes, mais également aux raids maritimes⁴. L'économie de la ville était de toute façon principalement tournée vers les terres, et Zabīd constitua jusqu'au milieu du IX^e/XV^e siècle la plus grande place marchande en Tihāma : toutes les sources témoignent, jusqu'à la crise finale du sultanat rasūlide, d'un commerce florissant dans la cité⁵.

Zabīd conserva ainsi, jusqu'à cette époque, une place politique importante et constitua un atout non négligeable dans l'exercice de la souveraineté politique du Bas-Yémen et de la Tihāma. Ainsi, depuis sa fondation, la ville fut la métropole de la Tihāma et une des capitales du Yémen : avec San'a', c'était, au IV^e/X^e comme au VII^e/XIII^e siècle, la ville la plus peuplée des territoires de la Tihāma et du Bas Yémen. Elle possédait un atelier de frappe monétaire : les Nağāhides, les Şulayhides et les Mahdides y firent battre des monnaies⁶. Au début du VIII^e/XIV^e siècle, sous les Ayyūbides et les Rasūlides, les revenus issus de la ville et de ses wādī-s étaient considérables⁷, ce qui n'était pas sans rappeler la fortune que tirait de la cité, trois siècles auparavant, les émirs des Banū Ziyād⁸. Une garnison importante, blottie derrière la double enceinte qui ceignait la ville, relevée sous le sultan al-Muzaffar Yūsuf (648-694/1249-1295), rendait celle-ci à la fois difficile d'accès et stratégique pour le pouvoir. De Zabīd dépendait en effet le contrôle de la Tihāma : celui qui détenait la ville avait la mainmise sur une grande partie des ressources du Wādī Zabīd et du Wādī Rima' et maîtrisait la circulation entre la Tihāma du Nord, les Basses Terres et le Sud. Il avait aussi accès à un vaste

¹ Voir les cartes en annexe I.A. et I.C., ainsi que la carte de la ville de Zabīd, annexe I.D.

² Pour une présentation de la ville de Zabīd, voir J. Chelhod, « Introduction à l'histoire sociale et urbaine de Zabīd », p. 48-88 ; B. Croken, *Zabīd*.

³ Le port d'al-Ġulāfiqa était en ruine dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle. Ibn al-Dayba', *Qurrat*, p. 236. Sur les mouillages de la côte zabīdie, voir E. Keall, « The dynamics of Zabid and its hinterland », p. 378-392 ; E. Keall, « The changing position of Zabīd's Red Sea port sites », p. 111-125 ; É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 385-389.

⁴ É. Vallet, *Ibid*, p. 385.

⁵ Sur l'économie de Zabīd à la période rasūlide, voir D. M. Varisco, « Agriculture in Rasulid Zabid », p. 323-351 et É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 320-340.

⁶ A. Peli, *Monnaies, Métal et pouvoir*, II, p. 4, p. 32-33.

⁷ *Kitāb al-irtifā'*, p. 19.

⁸ A. Peli, *Ibid.*, p.1, cité dans Ibn Ḥawqāl, *Şūrat al-arḍ*, p. 23-24.

bassin de peuplement, où la levée des hommes et des taxes était rendue plus aisée par la topographie de la région, vaste plaine s'étendant de la côte jusqu'aux hauteurs de Wuṣāb, territoire peu propice aux embûches, difficile à défendre, mais fertile et riche. Les sources sont unanimes à propos de l'opulence et du bien-être régnant dans la cité, dans les palais de la ville ou les palmeraies plantées dans l'arrière-pays zabīdī.

En somme, Zabīd était un lieu privilégié du pouvoir, réputé pour son économie florissante et la douceur de son séjour, depuis sa fondation au III^e/IX^e siècle. C'était aussi une ville de savants. Or, cet aspect, dans les sources yéménites, n'eut de cesse de prendre une importance croissante, au point qu'aujourd'hui encore Zabīd possède une grande réputation, comme l'un des plus anciens lieux de l'enseignement religieux islamique. Cette présence des savants nous intéresse particulièrement : elle va être le fil conducteur de notre étude, puisque, partout dans le Yémen rasūlide, la multiplication des espaces sacrés participa à la mise en valeur des élites savantes. Zabīd fut à la fois la plus grande ville et le plus important pôle de concentration des visites pieuses en Tihāma, alors même que la cité connut, au cours de la période rasūlide, le sommet de sa fortune et le début d'un long déclin, puisqu'elle ne retrouva jamais, après la chute des Banū Rasūl, le lustre et l'éclat dont elle fut revêtue au cours des VII^e-IX^e/XIII^e-XV^e siècles.

Au vu du grand nombre de visites pieuses et des discours entretenus par les sources sur la ville, il serait facile d'imaginer une cité dont la fondation fut marquée, dès « l'origine », par la place prépondérante de l'enseignement religieux. Celui-ci aurait contribué à l'islamisation des plaines côtières avant d'irriguer tout le Bas Yémen et le nord de la Tihāma. C'est ce développement que les sources médiévales, strate narrative après strate narrative, s'efforcèrent progressivement de reconstruire. En ce sens, les espaces sacrés de la ville de Zabīd furent mis en scène selon une genèse symbolique, sur laquelle s'érigea le processus de sacralisation d'un territoire.

À Zabīd, la *walāya* des grands hommes bénis, ses pratiques soufies qui rayonnèrent sur les plaines de la Tihāma, ses grandes familles appartenant à la notabilité savante, leurs réseaux et leur ancrage territorial, viennent nourrir une image immuable de la cité : celle-ci aurait d'ailleurs été construite, en l'an huit de l'Hégire, autour d'une célèbre mosquée, le *masǧid* al-Aṣā'ir, par le compagnon du Prophète Abū Mūsā al-Aṣ'arī (m. 42/662-663), de la célèbre tribu du même nom⁹. Ce serait donc la troisième mosquée du Yémen. En 204/819,

⁹ 'A. al-Ḥaḍramī, *Zabīd*, p. 54.

après avoir vaincu la tribu des Ašā'ir, Ibn Ziyād aurait construit sa capitale en incluant la mosquée et son puits dans l'enceinte de la ville¹⁰.

Pourtant, ce n'est qu'au IV^e/X^e siècle que Zabīd commença à apparaître comme un véritable centre d'enseignement religieux, essentiellement hanafite. La ville, sous la plume d'al-Muqaddasī, est décrite comme remarquable, bien peuplée, prospère, profitable « à ceux qui la visitent », « bénie (*mubārak*) pour ceux qui y résident ». Sa mosquée « bien entretenue (*ḡāmi' nazīf*) » se situait à « distance des marchés de la ville (*nā' 'an al-aswāq*¹¹) ». Chez Ibn Samura, au VI^e/XII^e siècle, Zabīd devint une ville aux nombreux savants¹². Cette spécificité de la cité se développa ensuite amplement sous les Ayyūbides et les Rasūlides : c'est là qu'on y trouvait, au VII^e/XII^e siècle, le plus de savants¹³. Zabīd, à la fin de la période rasūlide, est donc assurément la grande métropole religieuse du sunnisme dans le Bas-Yémen et la Tihāma. Parallèlement, elle devint également un centre important de la diffusion du *taṣawwuf*, et un lieu réputé pour ses *ziyārāt*. Deux caractéristiques qui marquent encore fortement le paysage social et urbain de la ville contemporaine et qui nous intéressent particulièrement : de très nombreux monuments médiévaux y sont en effet conservés, *mašhad*, tombes, *madrassa*-s, mosquées, pour l'essentiel datant des VII^e-IX^e/XIII^e-XV^e siècles. Ces sources matérielles témoignent du fait que l'espace urbain se caractérisa de plus en plus par une abondance de lieux de culte et de piété, à l'extérieur comme dans l'enceinte de la ville.

Ce phénomène ne fut nullement anodin, puisqu'il dut modifier, dans le temps long de l'histoire, les processus de perception spatiale, en redistribuant les lignes de partage entre les espaces profanes et les espaces appartenant au régime de la sacralité religieuse. La part de ces derniers devint toujours plus conséquente, jusqu'à ce que Zabīd, ses saints, ses cimetières et son *wādī*, en viennent à occuper une place très spécifique dans les sources locales yéménites. La *baraka* de la ville et ses mérites prirent de fait, aux IX^e/XV^e et X^e/XVI^e siècles, une place essentielle dans notre corpus de sources et jouèrent un rôle important dans la transformation des marqueurs identitaires en Tihāma. Ce statut de la ville, à l'horizon de notre période, fut d'ailleurs exprimé de façon limpide par Ibn al-Dayba', dans la plus pure tradition de la littérature des *faḍā'il*, au premier chapitre de sa *Buḡyat al-mustafīd fī aḥbār madīnat Zabīd* :

¹⁰ N. Sadek, « Zabīd », p. 370.

¹¹ Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, p. 84

¹² Comme l'attestent les très nombreuses notices qu'il consacre aux savants de la ville.

¹³ Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 546

« [Zabīd] est le premier des lieux sacrés (*al-muqaddasāt*) et des lieux de miséricorde (*al-marḥūmāt*)¹⁴. »

Entre ces deux opinions, celle d'al-Muqaddasī et celle d'Ibn al-Dayba', exprimées à des époques et selon des modalités fort différentes, de profonds changements permirent à Zabīd d'apparaître dans une singularité doublement prestigieuse, comme ville de science et de savants, comme ville dotée de *baraka*.

En ce sens, l'étude de la ville de Zabīd est à la fois un cas exemplaire et singulier. Exemplaire parce que certaines transformations qui s'opèrent à Zabīd se retrouvent un peu partout en Tihāma, entre la fin du VI^e/XII^e siècle et la fin du IX^e/XV^e siècle, dans des circonstances différentes, mais avec des logiques similaires. Singulier, parce que Zabīd, du fait même de son dynamisme et de son statut de métropole (*miṣr*)¹⁵, fut un creuset qui vit naître en partie un grand nombre de ces transformations. C'est d'ailleurs ce statut qui en facilite l'étude : toutes les sources de notre corpus abordent, d'une manière ou d'une autre, l'espace de la ville, sa géographie, ses mérites et ses saints. La multiplication des lieux bénis à Zabīd – la sacralisation de l'espace urbain et symbolique de la cité – est donc pour nous de la plus haute importance, parce qu'elle souligne, dans le surgissement spectaculaire des *ziyārāt*, trois domaines par lesquels se manifestent les changements de l'espace social et politique de la pratique religieuse : l'émergence d'un discours associant une ville au champ spatial du sacré ; la polarisation des lieux de visites pieuses dans le processus de développement urbain ; l'investissement du pouvoir dans l'émergence de nouveaux lieux de piété. Ces trois phénomènes participèrent à faire de Zabīd une métropole profondément marquée, nous allons le voir, par de multiples lieux de visites pieuses.

Fig. 1. Principaux personnages dont les tombes firent l'objet d'une visite pieuse en Tihāma centrale			
Nom des défunts	Date de décès	Lieu de la ziyāra	Première mention d'une visite pieuse
Aḥmad al-Ṣayyād	579/1184	Zabīd	Ġanadī, <i>Al-sulūk</i> , II, p. 334
ʿAlī b. Aflaḥ	début VII ^e /XIII ^e siècle	Zabīd	Ġanadī, <i>Al-sulūk</i> , II, p. 122
Marzūq b. Ḥasan	619/1222	Zabīd	Šarġī, <i>Ṭabaqāt</i> , p. 388-339
ʿĪsā b. al-Hattār	606/1209	al-Turayba	Šarġī, <i>Ṭabaqāt</i> , p. 251
ʿAlī b. ʿAbd Allāh al-Šanīnī	mil. VII ^e /XIII ^e siècle	al-Qurašiyya	Ahdal, <i>Tuḥfat</i> , II, p.55
Abū al-Ḥayr al-Šamāḥī	680/1281-1282	Zabīd	Šarġī, <i>Ṭabaqāt</i> , p. 84
Ṭalḥa al-Hattār	780/1378-1379	Zabīd	Ḥazraġī, <i>Al-ʿuqūd</i> , II, p. 731
Ismāʿīl al-Ġabartī	806/1404	Zabīd	Ahdal, <i>Tuḥfat</i> , II, p. 335

¹⁴ Ibn al-Dayba', *Buġyat* p. 32.

¹⁵ *Ibid.*

Sans retracer, pas à pas, le développement de ces espaces culturels qui participèrent à la sacralisation du territoire zabīdi, nous aborderons dans un premier temps l'organisation des espaces sacrés dans la cité et son arrière-pays, telle qu'elle se donne à voir au IX^e/XV^e siècle (chapitre II). Cela nous permettra de mieux comprendre de la réorganisation du paysage social, culturel, symbolique et religieux de la cité. Une fois définie la géographie sacrée de Zabīd, nous reviendrons sur les grandes figures de la walāya qui émergèrent dans la ville et participèrent à la construction d'une mémoire et d'une identité spécifiquement zabīdies, liées aux espaces de visites pieuses de la ville (chapitre III). Enfin, nous évoquerons les traces, dès le VI^e/XII^e siècle, d'une élaboration discursive du sacré liée Zabīd, à partir de laquelle se constitua graduellement une nouvelle narration du sacré à l'époque ayyūbide et rasūlide. En réexaminant les différentes strates historiographiques participant à la mise en scène du sacré dans la ville jusqu'à la fin du IX^e/XV^e siècle, nous montrerons en quoi l'essor de la territorialisation du sacré dans la ville peut être analysé comme un signe de son déclin (chapitre III).

Chapitre II – L’organisation des espaces sacrés à Zabīd au IX^e/XV^e siècle : construction discursive et réalités socioreligieuses

À la fin du IX^e/XV^e siècle, c’est à Zabīd et dans ses environs immédiats que se concentrent le plus d’espaces de visites pieuses dans la Tihāma et le Bas Yémen, principalement sous la forme de tombes bénies. En tout et pour tout, nous recensons à la fin du IX^e/XV^e siècle, d’après les sources, soixante-dix-huit *ziyārāt* dans la ville et les villages alentours, liées surtout à la *baraka* des hommes bénis. Ce n’est là, bien sûr, qu’une estimation basse : nous ne possédons pas assez de détails sur les descendants des grands hommes bénis morts à Zabīd, également considérés comme des porteurs de la *baraka* divine et souvent enterrés à proximité de leurs prestigieux aïeux. Zabīd fut donc, de très loin, le principal lieu de la spatialisation du sacré en Tihāma entre le dernier quart du VI^e/XII^e siècle et le IX^e/XV^e siècle – du moins en terme quantitatif –, période durant laquelle émerge la grande majorité des *ziyārāt*.

Le nombre impressionnant de visites pieuses témoigne de leur importance dans la piété de la ville et du rôle prépondérant qu’elles jouèrent dans le développement d’une identité locale autour de certains lieux funéraires. La piété zabīdie se nourrit assurément des prodiges qui fleurissaient dans ses espaces mortuaires, lesquels furent mis en scène au cours du IX^e/XV^e siècle et au début du X^e/XVI^e siècle par les deux auteurs les plus attachés à la mémoire de la cité : Aḥmad al-Šarḡī et Ibn al-Dayba’, natifs de la région et habitants de la ville. Ils construisirent autour des visites pieuses et des hommes bénis de Zabīd un ensemble discursif qui, reprenant des sources antérieures, donna aux espaces sacrés de la grande métropole de Tihāma une cohérence et un prolongement considérable. Ainsi s’ancre une narration qui vint fixer les discours autrefois dispersés sur la sacralité dans la ville.

À la fin du IX^e/XV^e siècle, la ville de Zabīd même comptait trois grands pôles où se manifestait le sacré, regroupant la plupart des lieux de visites pieuses. Au centre de la ville se trouvait le *masǧid* al-Ašā’ir, illustre par son ancienneté et son rôle dans l’enseignement religieux ḥanafite, centre et symbole de la métropole, portant la *nisba* de la grande tribu qui y était majoritaire. C’était l’un des plus anciens lieux de piété du Yémen, avec le *ǧāmi’* de

Sanaa et celui d'al-Ġanad, auxquels il disputait le titre prestigieux de première mosquée du territoire.

Au nord de la ville, à l'extérieur des murs, se trouvait le grand cimetière des lignages bénis et des notabilités savantes de la cité, Maqbarat Bāb Sihām, le cœur des visites pieuses aux tombes d'hommes bénis de la métropole religieuse¹.

Au sud, un autre cimetière, Maqbarat Bāb al-Qurtub, même s'il fut considérablement marginalisé par le succès du cimetière de Bāb Sihām, réunissait quelques visites pieuses liées à des savants zabīdies.

Encadrant et prolongeant ces pôles de la sacralité religieuse, un réseau dense de lieux de culte et d'enseignement participait au dynamisme de la piété et de la transmission du savoir à Zabīd. À la fin du IX^e/XV^e siècle, au moins soixante-dix mosquées sont recensées dans la ville, même si beaucoup, à l'époque, étaient délabrées et en ruines². Des lieux plus spécifiquement dédiés à l'enseignement contribuaient également à manifester le maillage monumental religieux dans la métropole : entre 626/1229 et 858/1454, quarante-et-une *madrassa*-s furent construites à Zabīd par les sultans rasūlides et leur entourage, plus que dans n'importe quelle autre cité du Yémen³.

Aucune source, à l'exemple des *Hiṭaṭ* d'al-Maqrīzī pour le Caire (m. 1442/846), ne prit hélas soin de faire la liste de tous les monuments soufis de Zabīd. Selon nos sources, quatre *ribāṭ*-s sont dans la ville, ce qui ne signifie pas qu'ils se situaient à l'intérieur des enceintes de la cité au IX^e/XV^e siècle. Cela ne signifie pas non plus que l'enseignement du *taṣawwuf* ait été peu important dans la ville. Les *madrassa*-s, de même que les mosquées et les *maḡlis* où enseignaient certains savants, dispensaient aussi des enseignements spécifiques pour les *sūfi*-s, comme en témoigne très clairement la *waqfiyya al-Ġassāniyya*⁴ et de nombreuses mentions de notre corpus. De fait, s'il nous semble évident que les termes de *zāwiya*, *ribāṭ*⁵ et *madrassa*, impliquaient au Yémen une différence de fonction ou de nature, rien n'indique que cette différence ait eu un rapport avec le type d'enseignement de ces institutions.

¹ Annexe I.D.

² Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 491.

³ Sur les *madrassa*-s rasūlides, voir R. Giunta, *Rasulid Patronage* ; I. al-Akwa', *Al-madāris* ; N. Sadek, *Patronage and Architecture* p. 150-170 ; B. Croken, *Zabīd*, p. 233-234.

⁴ La *waqfiyya* de la *madrassa* al-Afḍaliyya de Tazé mentionne explicitement la présence (et la rémunération) d'un *ṣayḥ* soufi. M. Ġāzim, *Al-waqfiyya Al-ġassaniyya*, p. 139-165. Nous n'avons malheureusement pas de données à propos des *waqf*-s de Zabīd. Nos efforts pour obtenir une copie ou pouvoir consulter les *waqf*-s, lors de notre mission à Zabīd en 2011, n'ont pas abouti.

⁵ Sur ces termes, voir et J. Chabbi, « *Khānqāh* », p. 1025-1026 et J. Chabbi, « *Ribāṭ* », p. 493-506. Sur l'évolution de ces institutions dans l'Égypte mamelouke, voir D. P. Little, « *The nature of Khānqāhs, Ribāṭs, and Zāwiyas* », p. 91-106.

Autour de la ville, un réseau de *zāwiya*-s et de *ribāt*-s, lié à un soufisme d'inspiration zabīdie – lui-même descendant de la *ṭarīqa* al-Qādiriyya –, se déployaient dans les villages alentour et au bord des chemins menant à la cité. Ces derniers lieux constituaient des pôles importants du paysage sacré de Zabīd, puisqu'ils renfermaient plusieurs espaces funéraires objets de visites pieuses. À l'est, le cimetière des *šayḥ*-s soufis des Banū al-Hattār, leur *masğid* et leur *zāwiya*, étaient situés à la marge nord-ouest du village d'al-Turayba. À l'ouest de la cité, au cœur du village d'al-Tuḥaytā, se trouvait la *zāwiya* des Banū Muḍarī⁶.

Enfin, délimitant les limites de la piété zabīdies, deux anciennes mosquées bénies, le *masğid* Mu'ād et le *masğid* d'al-Fāza, toutes deux liées au compagnon du Prophète Mu'ād b. Ğabal, se trouvaient respectivement en amont et en aval du Wādī Zabīd. Elles constituèrent des lieux de retraites et de visites pieuses importants pour les hommes pieux de Zabīd, et plus généralement de la Tihāma.

C'est ce vaste réseau de lieux dédiés au savoir, à l'enseignement, à la piété et aux demandes d'intercessions, qui émergea progressivement comme un ensemble spécifique, participant à la sacralisation d'un espace qui dépassait la somme de ses parties : Zabīd, son arrière-pays et son Wādī. À ce titre, nous allons évoquer chacun de ces espaces qui jouèrent un rôle dans la construction discursive de la spatialisation du sacré à Zabīd.

1. La mosquée al-Ašā'ir : un lieu béni au cœur de Zabīd

La ville de Zabīd aurait été construite autour d'une mosquée, la mosquée al-Ašā'ir⁷. Ce nom dérivait de la tribu des Ašā'ir, à laquelle appartenait le compagnon du Prophète Muḥammad, Abū Mūsā al-Aš'arī (m. 42/662-663). Lieu d'enseignement principalement dédié au *madḥab* hanafite entre le VI^e/XII^e et le IX^e/XV^e siècle⁸, à la fin du IX^e/XV^e siècle, le Coran y était encore commenté⁹. C'est là aussi que furent prononcées les oraisons funèbres de certains émirs et de nombreux pieux savants de Zabīd, jusqu'à la fin de l'époque ṭahiride, tels l'émir 'Umar al-Ĝabanī (m. 919/1507) ou Muḥammad b. Ismā'īl al-Ĝabartī (906/1501), le *šayḥ al-šuyūḥ* des soufis de Zabīd¹⁰, après une prière dans la mosquée al-Ašā'ir, ce qui

⁶ Šargī, *Ṭabaqāt*, p. 389-390.

⁷ Pour des informations plus générales sur cette mosquée, voir 'A. al-Ḥaḍramī, *Zabīd*, p. 54-65.

⁸ Les deux exemples de *faqīh*-s mentionnés à propos du *masğid* al-Ašā'ir par Ibn Samura au VI^e/XII^e siècle sont des ḥanafites. Plusieurs auteurs affirment clairement que le *masğid* al-Ašā'ir était réservé aux enseignements ḥanafites : Ğanadī, *Al-sulūk*, I, p. 476. Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, I, p. 208. Ibn al-Dayba', *Qurraṭ*, p. 385. Les exemples de savants ḥanafites liés à la mosquée al-Ašā'ir sont également nombreux. Šargī, *Ṭabaqāt*, p. 226. Voir aussi, Ğanadī, *Al-sulūk*, I, p. 576.

⁹ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 341.

¹⁰ Ibn al-Dayba', *Al-faḍl*, p. 200 et p. 75.

soulignait l'importance symbolique du *masğid* par rapport au *ğāmi' al-kabīr* de Zabīd. Cette importance fut perçue dès le milieu du VII^e/XIII^e par les autorités sultaniennes, qui dotèrent la mosquée de plusieurs livres de prêches¹¹ et s'intéressèrent à l'entretien du monument¹². À la fin du IX^e/XV^e siècle, al-Burayhī, dans ses *Ṭabaqāt ṣulaḥā' al-Yaman*, utilisait tour à tour le terme de *masğid* al-Ašā'ir et celui de *ğāmi' al-Ašā'ir*¹³. Sans doute, l'ancien nom de *masğid* al-Ašā'ir devait être encore en usage, quand la mosquée était devenue un *ğāmi'*, au même titre que le *ğāmi' al-kabīr* de Zabīd, construit sous les Ziyādīdes et agrandi par les Ayyūbides¹⁴. Au début du X^e/XVI^e siècle, le monument est clairement identifié comme le « *masğid al-ğāmi'* » al-Ašā'ir par Ibn al-Dayba', qui reconnaissait ainsi explicitement le statut et le rôle socioreligieux spécifique de la mosquée¹⁵, et qui sentait nécessaire de préciser les nouvelles nominations des *imām*-s dans la mosquée¹⁶.

Le Masğid al-Ašā'ir joua ainsi un rôle important, tant dans l'enseignement religieux que, plus généralement, dans l'émergence de Zabīd comme métropole religieuse. Elle eut aussi un rôle central dans la constitution progressive des discours sur les espaces sacrés de la ville. Deux récits rendent compte de la construction de la mosquée, lieu « primordial » en quelque sorte, qui marqua la naissance de la cité.

Le premier de ces récits affirme que la mosquée aurait été construite au tout début de l'Islam, quand les Banū Ašā'ir se convertirent à la nouvelle religion prêchée par Muḥammad. Elle aurait été l'une des premières mosquées du monde musulman¹⁷.

Le second récit rapporte qu'à la fin du IV^e/X^e siècle, Ḥusayn b. Salāma, *mawla* du vizir de la dynastie sunnite des Ziyādīdes, construisit la mosquée des Ašā'ir au centre de Zabīd, en élargissant certainement une mosquée antérieure¹⁸.

L'idée que la mosquée al-Ašā'ir était bénie se développa tardivement. Chez al-Hamdānī, on ne la trouve pas au rang des quatre mosquées nobles du Yémen¹⁹. Au V^e/XI^e siècle, la mosquée al-Ašā'ir n'est pas non plus citée parmi les quatre lieux sacrés qu'al-Rāzī (m. 460/1067) mentionne à propos du Yémen, ni parmi les mosquées bénies qui auraient eu la faveur du Prophète Muḥammad²⁰. Au VI^e/XII^e siècle, si cette mosquée était

¹¹ Bā Maḥrama, *Ta'rīḥ*, p. 218-219, n°221.

¹² Ibn al-Dayba', *Buğyat*, p. 178.

¹³ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 311, p. 341.

¹⁴ 'A. al-Ḥadramī, *Zabīd*, p. 47.

¹⁵ Ibn al-Dayba', *Al-faḍl*, p. 138.

¹⁶ Ibn al-Dayba', *Buğyat*, p. 140.

¹⁷ 'A. al-Ḥadramī, *Zabīd*, p. 54-55.

¹⁸ *Ibid.* p. 54-55. Ibn al-Dayba', *Buğyat*, p. 39.

¹⁹ Hamdānī, *Ṣifat*, p. 149.

²⁰ Razī, *Ta'rīḥ*, p. 275.

particulièrement réputée, c'était d'abord du fait d'un passé illustre, d'une antériorité historique incontestable et de l'importance sociale qu'occupaient ses savants. Le prestige du *masğid* al-Ašā'ir était généalogique.

Ce n'est qu'à partir du VII^e/XIII^e siècle que le *masğid* al-Ašā'ir semble devenir un véritable réceptacle de la *baraka* divine et le monument dédié à la piété le plus prestigieux de la cité. Plusieurs hommes bénis de la ville s'y établirent, tel le *šayḥ* Aḥmad al-Şayyād (579/1183)²¹, peut-être la plus grande figure de la *walāya* zabīdie, « qui avait pris comme *maqām* la mosquée al-Ašā'ir ». Le *masğid* al-Ašā'ir était d'ailleurs, selon lui, un espace sacré qu'il fallait protéger, y compris contre les ši'ites, « le jour de 'arafa, je rassemblerai quatre cents hommes des gens de Zabīd, et nous leur interdirons [de fouler] le *masğid* al-Ašā'ir (*nuḥarrimu min masğid al-Ašā'ir*) »²², ce qui souligne également que les musulmans ši'ites de Zabīd y célébraient l'un de leur jour sacré. La mosquée elle-même, *masğid mubārak*²³, pouvait aussi parfois être un lieu de prodiges, comme en fut témoin en rêve le pieux *faqīh* Abū Bakr al-Makkī (m. 697/1298) :

« Le cinquième jour du mois de rabī' II de l'an 697 [20 janvier 1298], plusieurs personnes parmi les meilleurs virent une lumière dans la mosquée al-Ašā'ir, qui se déplaçait à l'intérieur, jusqu'à ce qu'elle se dirige vers les cimetières et disparaisse. Lorsque [Abū Bakr b. Yūsuf al-Makkī] décéda, les gens sortirent pour l'enterrer et comprirent la vision du *faqīh* : sa tombe se trouvait là où la lumière s'était dissipée²⁴. »

Si l'on en croit le *šayḥ* Ismā'īl al-Ġabartī (m. 806/1404), lui-même une figure de la sainteté à Zabīd, personne ne devait accomplir dans la mosquée la prière du 'aṣr, à moins qu'il ne s'y trouve quarante *walī*-s Allāh. Après tout, cette mosquée était « protégée de l'offense (*muḏība li-l-ḍanūb*) »²⁵. Dans la première moitié du IX^e/XV^e siècle, les habitants de Zabīd pouvaient encore y assister aux prodiges de son *imām*, Muḥammad al-Ḥusaynī²⁶.

Au moment où Zabīd se transformait en métropole religieuse, et où les amis de Dieu se multiplièrent dans la ville, le *masğid* al-Ašā'ir s'affirma donc comme un centre important de la spiritualité urbaine, mais dans un double rapport qui brouille le statut de la mosquée. Est-ce, en effet, grâce aux pieux savants que celle-ci fut désormais prise comme *maqām*, que la lumière d'une âme pieuse put y séjourner la nuit²⁷ ? Ou est-ce par le fait d'un mérite

²¹ *Infra*, Chapitre III. 1.

²² Šargī, *Ṭabaqāt*, p. 66.

²³ *Ibid.*, p. 380.

²⁴ Ġanadī, *Al-sukūk*, II, p. 53-54.

²⁵ Šargī, *Ṭabaqāt*, p. 105-106.

²⁶ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 311.

²⁷ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 53.

inhérent à la mosquée, à la poussière de son sol, à un *šaraf* ou une *baraka per se*, que la cohorte des saints vint s'y retrouver en prière ? Il semble que ce n'est pas tant par ses mérites propres que ce lieu de prière devint dans les sources yéménites un site majeur de la piété à Zabīd, mais que c'est plutôt son intégration comme tel dans le discours des savants qui lui conféra une place privilégiée. Ainsi, le *masğid* al-Ašā'ir devint d'abord illustre par la dignité sociale et la considération qui s'y attachait depuis le IV^e/X^e siècle, avant de le devenir également, au cours du VII^e-VIII^e/XIII^e-XIV^e siècle, dans sa dignité religieuse. C'est à cette période qu'un lien plus spécifique de la mosquée avec la présence divine entra dans la mise en scène narrative des auteurs yéménites et participa à la mise en valeur de Zabīd comme matrice spirituelle et religieuse, témoignant de nouvelles pratiques de la piété dans certains espaces spécifiques de la ville, au premier rang desquels se trouvait le cimetière béni de Bāb Sihām.

2. Maqbarat Bāb Sihām : un symbole de l'identité et de la mémoire urbaine

Peu de cimetières, dans le Bas Yémen médiéval, eurent autant d'importance religieuse et spirituelle que celui situé au nord de Zabīd, à quelques dizaines de mètres de Bāb Sihām, la porte nord de la cité. Regroupant aujourd'hui plusieurs centaines de tombes, s'étendant sur une vaste superficie au nord de l'enceinte ottomane, le cimetière de Bāb Sihām est à lui seul un témoignage important de la vénération des tombes de saints et d'hommes bénis à Zabīd. La plupart des tombes qui font aujourd'hui encore l'objet d'une visite pieuse²⁸ datent des VII^e-IX^e/XIII^e-XV^e siècles et une partie des mausolées d'époque rasūlide. Nous avons relevé, dans ce seul cimetière, cinquante-neuf visites pieuses attestées au IX^e/XV^e siècle, ce qui implique sans doute une quantité bien plus grande d'espaces sacrés effectivement objets d'une *ziyāra* à la fin de la période ṭāhiride²⁹. Si Zabīd fut le grand pôle de la concentration des *ziyārāt* en Tihāma entre le VII^e/XIII^e siècle et le XV^e/XV^e siècle, le cimetière de Bāb Sihām regroupa le plus grand nombre d'entre elles. Nous ne saurions trop souligner l'influence d'un tel ancrage de la *baraka* dans cet espace, les pratiques funéraires étant des marqueurs identitaires et sociaux très profonds³⁰. En ce sens, l'élaboration discursive de la spatialisation

²⁸ Sur les visites pieuses contemporaines dans la ville, nous disposons hélas de peu d'informations. Notre séjour dans la ville durant l'hiver 2011 ne nous a malheureusement pas permis d'assister à de grandes festivités religieuses, la plupart des cérémonies collectives se déroulant au mois de rağab. Voir 'A. al-'Umarī, *Al-ziyārāt*, p. 73-80, p. 107-112 ; A. al-Mu'alim, *Al-qubūriyya*, p. 353-355.

²⁹ Annexe I.D.

³⁰ P. Brown, *Le culte des saints* ; J.-P. Albert, « Les rites funéraires », p. 141-152. V. Marthon, « La question de l'identité à travers l'étude des pratiques funéraires », p. 1-14.

du sacré dans ce vaste ensemble funéraire, également reflet des pratiques d'une piété vivante et mouvante, fut le signe du rôle éminent que joua Maqbarat Bāb Sihām dans la constitution d'une mémoire spécifique de la ville.

2.1. Le cimetière de Bāb Sihām : la construction narrative d'une unité funéraire

Ce cimetière existait depuis longtemps, puisque, reprenant des propos de 'Umāra, al-Ġanadī rapporte qu'au VI^e/XII^e siècle, le *faqīh* Abū al-'Izz 'Uṭmān b. Abū al-Fatawah, « visitait les tombes des gens de son *ahl* à al-'Irq, dans le cimetière nord (*maqbarat qiblī*) de Zabīd, qui est connu comme les cimetières (*maqābir*) de Bāb Sihām »³¹.

Cette première mention du cimetière chez al-Ġanadī est intéressante. D'une part, al-Ġanadī se sert ici du récit de 'Umāra³², près d'un siècle et demi antérieur, ce qui témoigne à la fois d'une certaine ancienneté du site, mais également d'une continuité historique quant à l'usage de ce cimetière. D'autre part, cette source présente une particularité lexicale au sujet du cimetière de Bāb Sihām : seul le pluriel *maqābir* est utilisé par al-Ġanadī, et non le singulier *maqbara*. Tout au long des *Sulūk*, c'est le pluriel qui est employé dans la désignation du site. Or, dans les sources plus tardives de notre corpus, c'est bien le singulier « *maqbara* » qui est désigné pour qualifier le cimetière. Derrière l'unité du *maqbarat* Bāb Sihām se dissimulait donc au VI^e/XII^e siècle comme au début VIII^e/XIV^e siècle *des* cimetières. Ceci pouvait impliquer, sinon une séparation spatiale de fait, du moins une perception très spécifique du statut de chaque cimetière à l'intérieur de l'espace funéraire que constituait *maqbarat* Bāb Sihām. Ce n'est que plus tard, au cours du VIII^e/XIV^e siècle sans doute, que le statut du cimetière et de son toponyme évoluent pour constituer un seul espace funéraire, régulièrement associé à la mention de tombes bénies. Cette évolution progressive de la topographie des espaces funéraires de Bāb Sihām se fit sans doute en lien avec la construction successive de plusieurs enceintes – au moins deux enceintes étaient sans doute présentes à la période ayyūbide³³ –, dont la première est attestée dès le III^e/IX^e siècle. Les travaux de construction, repoussant toujours les limites de la ville, participèrent peut-être à renforcer la cohésion des espaces funéraires. La dernière enceinte construite sous les Ayyūbides, puis

³¹ Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 261. Annexe I.D.

³² 'Umāra fait quant à lui référence à al-'Irq, identifié comme un cimetière, en citant des vers d'Abū al-'Izz 'Uṭmān. 'Umāra, *Ta'rīḥ*, p. 85.

³³ Ibn al-Muġāwir, *Ta'rīḥ*, p. 67 ; N. Sadek, « The Round City of Yemen », p. 215-226.

remise en état sous les Rasūlides³⁴, vint finalement fixer l'espace mortuaire dans un seul ensemble, à la sortie immédiate de la cité. Al-'Irq d'ailleurs, où se trouvaient les tombes de la famille de 'Uṭmān b. Abū al-Fatawaḥ, n'est pas uniquement à l'époque d'al-Ġanadī un espace mortuaire : c'est aussi un ensemble habité près de la porte de Bāb Sihām, où se dressaient des maisons³⁵ mais aussi les mausolées des Banū Nağāḥ et des Banū 'Aqāma³⁶.

Le contrôle étroit à l'entrée des villes, à l'époque rasūlide³⁷, dut jouer dans le développement du cimetière un rôle important. Puisque le pouvoir rasūlide interdisait aux hommes de tribus de porter les armes en ville³⁸ et que cette loi n'était pas toujours respectée, l'entrée des villes était un enjeu pour le pouvoir sultanien. Or, Zabīd, l'une des grandes métropoles yéménites acquises à la dynastie sultanienne, était un point d'appui primordial en Tihāma où les règles du pouvoir sultanien, sans doute plus qu'ailleurs, devaient être appliquées. Hors les murs, le cimetière demeurait, lui, un espace ouvert, neutre, à l'écart des conflits locaux. On venait s'y recueillir, échanger, étudier, voire commercer, loin des luttes de pouvoir. C'est là aussi que les habitants déposaient, parfois, leurs doléances au sultan, comme le rapporte al-Ġanadī :

« Le vizir assista à l'enterrement de son frère, près de la tombe du *ṣayḥ* 'Alī b. Aflaḥ. Lorsque quelqu'un vient rendre visite au *ṣayḥ* 'Alī il visite également [la] tombe [d']Abū Bakr b. 'Umar al-Hazzāz. [Le sultan] al-Mu'ayyad descendait rarement à Zabīd mais, lorsqu'il venait, il faisait une visite à sa tombe. Lorsque les solliciteurs apprirent cela, ils déposèrent leurs doléances (*awrāq*) auprès de la tombe (*qabr*) [d']Abū Bakr]. Généralement, le sultan visitait la

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 484.

³⁶ *Ibid.*, p. 485. Les Banū 'Aqāma étaient sans doute à la fin du VI^e/XII^e siècle l'une des plus anciennes familles de la notabilité tihāmie liée à la judicature (al-Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 103 ; Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 447), qui contribua à diffuser le *madḥab* ṣāfi'ite en Tihāma (Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 242). Leur ancêtre serait venu au Yémen avec Ibn Ziyād (m. 245/859) ('Umāra, *Ta'riḥ*, p. 45) et, si Abū Bakr b. Abī 'Aqāma fut l'un des premiers *qāḍī*-s de Zabīd nommé par les Ayyūbides (Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 241, 246), des membres de cette famille exerçaient déjà dans l'administration ou la judicature sous les Nağāhides (Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 241) et les Ṣulayḥides (Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 184-185), notamment al-Ḥasan b. Abī 'Aqāma, qui fut grand *qāḍī* pour toute la Tihāma, ou al-Ḥusayn b. 'Alī, en charge du prélèvement du *ḥarāğ* en Tihāma vers 482/1089 ('Umāra, *Ta'riḥ*, p. 207 ; al-Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 187). Le souvenir des Banū 'Aqāma à Zabīd semble avoir été très entretenu au IX^e/XV^e siècle, puisque le cimetière d'al-'Irq à Zabīd, où étaient enterrés les Banū 'Aqāma, était l'un des sous-ensembles du cimetière de Bāb Sihām (Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 190). Al-Ahdal cite, dans sa *Tuḥfa*, un poème faisant leur éloge (*Ibid.*). Les Banū 'Aqāma semblent avoir été l'une des plus importantes familles de la judicature au cours du VI^e/XII^e siècle et ils jouèrent peut-être un rôle dans une reformulation de certaines pratiques religieuses au Yémen – al-Ahdal affirme ainsi qu'ils furent les premiers à commencer la récitation du *Coran* par une *basmalāh* (Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 181). Nommés à plusieurs charges de la judicature jusqu'à l'avènement des Banū Rasūl, notamment comme *qāḍī* d'al-Kadrā' (Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 236), ils semblent aussi avoir été proches de plusieurs maisons savantes au nord de Zabīd (Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 299). Cette proximité n'est pas surprenante, puisque leur résidence historique, le village de Maḥall al-Dāriyya, alias Abyāt al-Qaḍā' (Ahdal, *Tuḥfat*, p. 236), en référence à leur famille (Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 358), se trouvait dans cette région.

³⁷ É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 330-331.

³⁸ *Ibid.*

tombe de nuit. Il lisait ensuite les doléances et il répondait à chacune des demandes qu'on lui faisait, afin d'honorer (*ikrām*) le *faqīh*³⁹ ».

Cette scène littéraire, évidemment travaillée dans le sens d'une image idéale du souverain à l'écoute de ses sujets, respectueux de la mémoire et de la *baraka* des '*ulamā*', est significative de la représentation symbolique de l'espace mortuaire. Maqbarat Bāb Sihām est un lieu d'ouverture où la présence du sacré fit émerger un espace de neutralité, où la ritualisation des actes, l'attachement à la mémoire des morts, la mise en scène des prestiges et des charismes, la présence même occasionnelle du prince foulant la poussière des tombes, participèrent à en faire un espace retranché de l'espace profane, quotidien.

Ainsi, la représentation de l'espace funéraire, constitué par les cimetières de Bāb Sihām et décrit par al-Ġanadī, nous permet de dégager plusieurs éléments. L'espace du cimetière et sa représentation correspondent dans une certaine mesure, au début du VIII^e/XIV^e siècle, au statut du cimetière à l'époque d'al-'Umāra, constitué de plusieurs ensembles funéraires, dont certains étaient réservés à des familles prestigieuses, tels les Banū 'Aqāma. Ce statut de Bāb Sihām est encore suffisamment perceptible à l'époque d'al-Ġanadī pour que celui-ci puisse le mentionner sans prendre la peine de s'attarder sur ce détail. La présence d'un regroupement d'espaces mortuaires à l'extérieur de l'enceinte de la ville souligne que les espaces mortuaires demeuraient des lieux ouverts qui transcendaient les joutes de pouvoir, en même temps qu'ils affirmaient un statut, une appartenance sociale et un marqueur identitaire.

Dans le récit de 'Umāra, lorsqu'Abū al-'Izz rend visite aux défunts de son propre *ahl*, l'auteur ne mentionne ni la *baraka* des tombes de ces derniers⁴⁰ ni une *ziyāra* en vue de profiter de la *baraka* du lieu. La visite d'Abū al-'Izz semble plus s'apparenter au VI^e/XII^e siècle à un rituel de recueillement et d'hommage mémoriel qu'à une visite pieuse, en quête d'intercessions. Or, au début du VIII^e/XIV^e siècle, comme le souligne le récit d'al-Ġanadī, le cimetière de Bāb Sihām est très clairement associé à plusieurs visites pieuses aux tombes de certains savants, notamment celles d'Ibn Aflaḥ (m. début du VII^e/XIII^e siècle) et d'Aḥmad al-Ṣayyād (m. 579/1183), sur lesquels nous reviendrons⁴¹. Mais les visites pieuses ne sont pas systématiquement mentionnées dans les notices d'al-Ġanadī.

Plus d'un siècle et demi plus tard, sous le *qalam* d'al-Ṣargī, cet espace est profondément différent : seule Maqbarat Bāb Sihām est mentionnée, comme une unique entité

³⁹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 122.

⁴⁰ Alors que les Banū 'Aqāma, la famille d'Abū al-'Izz, faisaient partie des lignages bénis de la ville, où plusieurs de leurs tombes faisaient l'objet d'une visite pieuse dans le cimetière de Bāb Sihām, au IX^e/XV^e siècle.

⁴¹ *Infra*, Chapitre II. 3 et Chapitre III. 1.

funéraire dans laquelle des rites spécifiques sont pratiqués pour les visites pieuses aux tombes des *šuyūh* bénis, systématiquement associées à l'espace funéraire.

Après al-Ġanadī, la différence de statut est donc assez claire, avec la disparition du caractère multiple du cimetière, par la réduction du nom à un signifiant singulier et l'élimination du pluriel dans la désignation du lieu. À cela s'ajoute également une différence qualitative des sujets en lien avec le cimetière, c'est-à-dire dans l'évolution de la population défunte qui l'occupe : les *'awliyā'*, les *sāliḥūn*, et leurs nombreux descendants considérés comme bénis. Avec eux se multiplièrent les visites pieuses au nord de la ville, à un jet de pierre des murailles. Cette catégorie de la population défunte ne constituait sans doute pas la majorité des tombes, mais au fond nous n'en savons rien : seule cette population est mentionnée dans les dictionnaires biographiques et c'est pourquoi l'association entre le cimetière de Bāb Sihām et les tombes d'hommes bénis apparaît si manifeste dans notre corpus. On ne peut ici que supposer, dans les discours qui s'articulent autour du cimetière, la volonté de mettre en exergue cette corrélation qui vint définir une nouvelle forme de perception et de qualification de l'espace. Cette évolution fut déterminante dans l'émergence du cimetière de Bāb Sihām comme une référence religieuse et un espace sacré central de la piété tihāmie.

2.2. Le cimetière de Bāb Sihām et la multiplication des visites pieuses

Au IX^e/XV^e siècle, le cimetière de Bāb Sihām était un vaste terrain ouvert empli de tombes, de mausolées, d'habitations et d'au moins une *madrassa*. Nous y avons dénombré, d'après les ouvrages de *ṭabaqāt* yéménites de la période rasūlide et ṭāhiride, soixante-dix-huit *ziyārāt*. Puisque des habitants semblent y avoir vécu et que les portes de la cité étaient très surveillées, il est presque certain que des échoppes et des lieux de commerce aient été localisés à l'intérieur du cimetière lui-même. Un marché (*sūq*) est d'ailleurs mentionné par al-Ahdal *dans* le cimetière⁴². Par ailleurs, au IX^e/XV^e siècle, trois villages (*qarya*) sont mentionnés comme faisant partie du cimetière lui-même ou à proximité de la porte de Sihām, c'est-à-dire nécessairement à quelques mètres du cimetière⁴³. Le cimetière de Bāb Sihām n'était donc pas un espace dédié seulement aux défunts et à leur mémoire : sa terre bénie était un lieu d'activités marchandes et d'interactions sociales nombreuses.

⁴² Ahdal, *Tuhfat*, I, p. 386.

⁴³ Le village d'al-Nuwaydira, où se trouvait notamment le tombeau d'Ibn al-Ḥaṭāb Muḥammad al-Rukbī (m. 665/1266-1267), le village d'al-'Irq, autour du mausolée des Banū 'Aqāma et le village de Ṭaliḥiyya *dans* le cimetière de Bāb Sihām, qui tirait son nom du mausolée de Ṭalḥa b. al-Hattār (m. 780/1378-1379), lequel était un sanctuaire protégé. Ahdal, *Tuhfat*, I, p. 189-190 ; Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 308, p. 165.

2.2.1. L'organisation du sacré dans le cimetière de Bāb Sihām

Le cimetière était délimité, au moins abstraitement, en plusieurs secteurs, centrés autour d'importants lieux de visites pieuses, de personnages défunts ou de sites spécifiques à l'intérieur de l'ensemble funéraire. Dans le schéma du cimetière de Bāb Sihām donné en annexe⁴⁴, nous avons essayé de localiser approximativement les principales zones de l'espace mortuaire, ainsi que les tombes les plus importantes. Cependant, ce schéma reste indicatif. Il donne quelques repères sur les principaux lieux de visites pieuses.

La plupart des hommes bénis étaient enterrés à l'ouest du cimetière, là où se trouvaient « les tombes réputées attirant les fidèles pour leurs visites pieuses et la recherche des bienfaits (*al-qubūr al-mašhūra al-maqṣūda li-l-ziyārāt wa-l-tabarruk bi-hā*) »⁴⁵. Aujourd'hui encore, les visites pieuses les plus connues se trouvent à l'ouest du cimetière, même s'il n'y a aucune preuve que les localisations des tombes d'hommes bénis du IX^e/XV^e siècle soient corrélées à leur emplacement contemporain. Les textes du IX^e/XV^e siècle permettent de distinguer les mausolées principaux qui constituaient à la fois les quatre plus importants lieux de visites pieuses et des repères pour enterrer de nouveaux défunts en profitant de la *baraka* de ces grands *walī-s*⁴⁶ :

- La tombe du *ṣayḥ* Aḥmad al-Ṣayyād (m. 579/1183).
- La tombe du *ṣayḥ* 'Alī b. Aflaḥ (m. dernier quart du VI^e/XII^e siècle)
- Le mausolée des Banū Marzūq.
- Le mausolée de 'Umar b. Ruṣayd (m. 665/1266) et des Banū Nāširiyyūn⁴⁷.

Mais, au-delà d'un secteur spécifiquement dédié aux intercessions des hommes bénis, des visites pieuses se faisaient également dans d'autres parties du cimetière, notamment :

- Le village d'al-'Irq, où se trouvaient les tombes des Banū 'Aqāma, au sud de Bāb Sihām⁴⁸.
- Le village d'al-Ṭaliḥiyya, autour du tombeau de Ṭalḥa al-Hattār (m. 780/1378-1379), à l'est du cimetière⁴⁹.
- Le village d'al-Nuwaydira, à la lisière ou dans le cimetière de Bāb Sihām, qui possédait un *sūq*⁵⁰, où l'on vendait notamment du bois⁵¹ au début du VII^e/XIII^e siècle.

⁴⁴ Voir le schéma de Zabīd en annexe I. D.

⁴⁵ Ṣarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 45, 68 ; annexe I.D.

⁴⁶ Annexe la carte de la ville de Zabīd, annexe I.D.

⁴⁷ Sur les Banū Nāširiyyūn, voir *infra*, Chapitre III.3 ; annexe III.B. n°2, III.B. n°3. et III.B. n°4.

⁴⁸ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 484 ; Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 189-190.

⁴⁹ Ṣarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 165.

⁵⁰ Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 386. Al-Maqḥafī, *Mu'ğam*, II, p. 1779.

- Le cimetière des Banū al-Ḥayr et de leur ancêtre éponyme, Abū ‘Affan Abū al-Ḥayr al-Šamāhī (m. 680/1282), où reposaient aussi les Banū al-Ḥaḍramī de Zabīd, branche cousine des Banū al-Ḥaḍramī du Wādī Surdud⁵².
- La *madrassa* al-Ġabartiyya, à l’ouest du cimetière, encore visible de nos jours, à proximité du tombeau du *šayḥ* Ismā‘īl b. Ibrāhīm al-Ġabartī (806/1404), très proche de la ville⁵³.

Ces lieux étaient très réputés parmi les hommes de la Tihāma au IX/XV^e siècle. Les mérites des familles enterrées dans le cimetière rehaussaient le mérite des habitants de la cité, et, *in fine*, de la Tihāma et du *bilād al-Yaman*. Certains de ces lignages bénis s’intégrèrent ainsi progressivement au paysage littéraire et culturel de la cité, tels les Banū ‘Aqāma, sur lesquels al-Ahdal rapporte ces quelques vers :

« Y avait-il avant nous, dans le Yémen béni, un homme aussi exemplaire dans ses discours ?
Par chance, Dieu illumina ses habitants, après la nuit ténébreuse, grâce aux Banū ‘Aqāma⁵⁴. »

Au sein de ces différents centres de la piété du cimetière, un auteur décédé à la fin du IX^e/XV^e siècle insista tout particulièrement sur la sacralité de Maqbarat Bāb Sihām : les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* d’al-Šarġī.

2.2.2. La sacralisation du cimetière de Bāb Sihām dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*

C’est Aḥmad al-Šarġī qui s’attacha, avec le plus de constance, à faire du cimetière de Bāb Sihām un haut lieu de la sacralité tihāmīe. Avec cet espace funéraire, al-Šarġī construisit, en termes narratifs, un véritable objet historiographique, puisque, d’une part, il chercha à retracer la genèse historique des *ziyārāt* dans le cimetière et qu’il multiplia, d’autre part, les références à la spatialisation du sacré dans son ouvrage : autant d’exemples qui vinrent illustrer la *baraka* présente dans l’espace sacré que constitua progressivement l’ensemble funéraire de Bāb Sihām. La récurrence des mentions de visites pieuses dans le cimetière de Bāb Sihām, chacune de ces visites renvoyant à d’autres espaces sacrés spécifiques à l’intérieur de l’espace funéraire, crée ainsi une impression d’omniprésence du sacré.

⁵¹ Ibn al-Muġāwir, *Ta’rīḥ*, p. 67. Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 475-476. Cité aussi dans É. Vallet, *L’Arabie marchande*, p. 329.

⁵² *Infra*, Chapitre IX.

⁵³ Ḥazraġī, *Al-‘uqūd*, II, p. 792.

⁵⁴ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 190.

Manifestement, Aḥmad al-Šarġī avait le projet assez précis de rappeler que le cimetière de Bāb Sihām, le plus grand de Zabīd, était un lieu exceptionnellement irrigué par la *baraka* des amis de Dieu, qui participait aux bienfaits et qualités de la cité elle-même. Au début du X^e/XVI^e siècle, la phrase d'Ibn al-Dayba' qualifiant Zabīd de « premier des lieux sacrés (*al-muqaddasāt*) et des lieux de miséricorde (*al-marḥūmāt*) »⁵⁵ peut ainsi apparaître comme l'aboutissement logique du discours tenu par al-Šarġī. La sacralisation du cimetière de Bāb Sihām fut donc un enjeu identitaire et mémoriel important pour la ville de Zabīd. C'est là que fut conservée une partie de son histoire, dans les références renouvelées au passé – avec les vies de ses saints et de ses hommes bénis – et dans l'activité quotidienne des pratiques de la piété – avec les visites pieuses à leurs tombes –, ces deux formes réactivant sans cesse la présence et la mémoire du sacré. Cet enjeu mémoriel et identitaire est d'autant plus explicite que nous retrouvons à peu près trait pour trait, dans les *Ṭabaqāt al-ṣulahā'* d'al-Burayhī, le même type de construction narrative, à propos de la sacralisation du cimetière d'al-Uġaynad, à Taez⁵⁶. L'émergence de *maqbarat* Bāb Sihām comme objet narratif s'inscrit dès lors dans une situation de concurrence mémorielle, liée au contexte de déclin qui toucha tant Zabīd que Taez à partir du milieu du IX^e/XV^e siècle. C'est sans doute pourquoi al-Šarġī ne souffla mot du cimetière de Taez, de même qu'al-Burayhī ne dit presque rien du cimetière de Bāb Sihām⁵⁷.

Au-delà de la question de la narration, il est clair qu'al-Šarġī décrivait également une réalité sociale, culturelle et religieuse : les visites pieuses à de très nombreuses tombes dans le cimetière de Bāb Sihām marquaient, sinon la vie quotidienne des croyants, du moins certains jours du calendrier, peut-être sous forme de festivités et de processions ritualisées, en particulier lors du grand pèlerinage aux tombes des sept plus grands saints du cimetière de Bāb Sihām⁵⁸. Il serait en effet erroné de croire que les *ziyārāt* de Bāb Sihām sont une pure construction littéraire : certaines d'entre elles sont en effet attestées par la plupart des sources du corpus rasūlide ou ṭāhiride, notamment, au début X^e/XVI^e siècle, les plus importantes, les

⁵⁵ Ibn al-Dayba, *Buġyat*, p. 32.

⁵⁶ Al-Burayhī, originaire du Miḥlāf, construit en effet la sacralité du cimetière d'al-Uġaynad, à Taez, qui connut également une grande expansion de ses visites pieuses au cours de la période rasūlide. Les exemples de visites pieuses au cimetière d'al-Uġaynad sont ainsi très nombreux, sans pour autant égaler quantitativement les *ziyārāt* du cimetière de Bāb Sihām. Nous pouvons aisément multiplier les références. Voir Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 187, 198, 200, 202, 203, 204, 209, 211, 212, 214, 215, 229, 250 etc. Voir Z. Mochtari de Pierrepont, « *Ulamas and Soufis of Taez* ».

⁵⁷ Le terme de *maqbarat Bāb Sihām* n'est jamais employé par al-Burayhī. Cependant, il mentionne la *qubba* du *ṣayḥ* Ismā'īl al-Ġabartī (m. 806/1404), dans « les cimetières de la ville de Zabīd (*bi-maqābir madīnat Zabīd*) ». Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 301. Al-Burayhī mentionne également cette tombe dans le « jardin funéraire de Bāb Sihām (*bi-mağannat Bāb Sihām*) », Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 312.

⁵⁸ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 45

ziyārāt aux tombes d’Aḥmad al-Ṣayyād (579/1183) et d’Ismā‘īl al-Ġabartī (806/1403). Du reste, une partie de ces visites pieuses sont encore pratiquées aujourd’hui⁵⁹. En conséquence, la spatialisation du sacré dans le cimetière de Bāb Sihām, entre la fin du VI^e/XII^e siècle et la fin du IX^e/XV^e siècle, doit être considérée comme une réalité historique, sur laquelle s’appuya particulièrement al-Šarġī pour mettre en scène les mérites de Zabīd, mais surtout les mérites de ses savants et de ses saints, souvent représentants de l’aristocratie lignagère, tribale, foncière et urbaine de la Tihāma centrale.

Parmi les éléments constitutifs de la sacralisation de l’espace funéraire de Bāb Sihām dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*, nous en retiendrons deux en particulier, qui caractérisent la construction discursive de l’origine du cimetière de Bāb Sihām comme pôle du sacré dans la ville. D’une part, la visite pieuse aux « Sept (*al-sab’a*) » saints de Zabīd, qui incarnait la *ziyāra* par excellence du cimetière de Bāb Sihām et permettait de tracer un itinéraire rituel au sein de l’espace mortuaire, autour de sept grandes figures locales de la *walāya*. D’autre part, le regroupement de tombes autour du mausolée du *faqīh* Abū al-Ḥayr al-Šamāhī (m. 680/1282) dans le dernier quart du VII^e/XIII^e siècle. Chacun de ces espaces explique, dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*, l’extension spatiale du cimetière, ce qui n’est pas sans poser question. Si nous suivons les propos d’al-Šarġī, un cimetière réputé se serait en effet constitué autour de la tombe d’Abū al-Ḥayr. L’auteur affirme qu’Abū al-Ḥayr fut enterré « près d’un groupe nombreux de [tombes de] savants (*‘ulamā’*), de *ṣāliḥūn* et de *mašā’ih* extraordinaires, jusqu’à ce que le cimetière devienne réputé pour les réponses aux requêtes des prières surrogatoires (*al-du‘ā’*). Et celui-ci se trouve dans le cimetière de Bāb Sihām à Zabīd »⁶⁰. La visite pieuse au tombeau d’Abū al-Ḥayr constitua donc une étape majeure dans le développement du cimetière de Bāb Sihām. Al-Šarġī souligne aussi la présence de nombreuses tombes bénies avant le décès d’Abū al-Ḥayr. Ceci nous apporte des informations sur la réalité spatiale du cimetière de Bāb Sihām.

Ainsi, il est probable qu’al-Šarġī pense encore le cimetière de Bāb Sihām comme une pluralité d’espaces distincts, réunis dans une unité funéraire plus apparente et plus vaste. Dès lors, nous comprendrions que le cimetière réputé (*maqbara mašhūra*) d’Abū al-Ḥayr se soit trouvé dans le cimetière de Bāb Sihām (*bi-maqbarat Bāb Sihām*). La partie du cimetière où se trouvait Abū al-Ḥayr devint particulièrement réputée en raison de la croissance des visites pieuses autour de sa tombe. Il serait alors exact, comme l’affirme al-Šarġī, d’associer la visite pieuse à cet homme béni à la multiplication des espaces de visites pieuses dans le cimetière de

⁵⁹ ‘A. al-‘Umarī, *Al-ziyārāt*, p. 107-112.

⁶⁰ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 84.

Bāb Sihām : la tombe d'Abū al-Ḥayr créa un pôle sacré au sein de Bāb Sihām. Les sources attestent que d'autres hommes bénis, parfois très éminents, furent enterrés près du cimetière des Banū Abī al-Ḥayr, tel Abū Bakr Da'sayn (m. 752/1351)⁶¹, un temps à la tête des *mufī*-s de Zabīd⁶², qui était l'oncle du *ṣāhib* d'al-Maḥā', 'Alī b. Da'sayn⁶³. La tombe d'Abū al-Ḥayr contribua à la création d'un nouveau pôle du sacré dans le cimetière de Bāb Sihām. En ce sens, elle peut être assimilée, symboliquement, à la genèse de l'ancrage du sacré dans Maqbarat Bāb Sihām, à l'instar, plus tard, du mausolée du *ṣayḥ* Ismā'īl al-Ġabartī (806/1403), qui participa également à l'émergence d'un nouveau pôle du sacré⁶⁴.

Peut-être faut-il voir également, précisément dans la multipolarité des lieux sacrés de Bāb Sihām, une partie du projet d'al-Šarġī concernant le grand cimetière de Zabīd : non pas présenter un pôle du sacré constitué autour d'un groupe d'individus, liés entre eux par le sang ou la filiation spirituelle, mais bien une multitude de points de concentration des bénédictions divines, dans laquelle s'exprime une ambition politico-religieuse. Dans la concurrence des espaces et des familles, dans les rivalités économiques et les réseaux de pouvoir qui se manifestent en Tihāma, Zabīd apparaît chez al-Šarġī comme un espace pacifié et consensuel, au cœur de toutes les dynamiques religieuses. C'est là que l'alliance du sultanat, des savants et des hommes bénis, s'exprime avec le plus de force et de constance, alors même que le contexte rédactionnel des *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* est celui de la déliquescence de tous les liens qui attachaient les vieilles familles de la notabilité tihāmīe et les tribus des grands *wādī*-s de Tihāma à la dynastie rasūlide.

La mise en exergue du processus de sacralisation du cimetière de Bāb Sihām autour de deux pôles de visites pieuses, le tombeau d'Abū al-Ḥayr et les Sept de Zabīd, n'est donc pas fortuite, et nous allons voir, en déconstruisant la narration du sacré autour de ces pôles de la piété, que le récit du développement de Maqbarat Bāb Sihām constitua à l'époque d'al-Šarġī un véritable enjeu politico-religieux et identitaire.

2.3. Les « Sept de Zabīd » dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*

Si Aḥmad al-Šarġī est le seul auteur à explicitement mentionner la visite pieuse aux sept saints de Zabīd, la permanence de cette *ziyāra* jusqu'à nos jours témoigne, sinon de la

⁶¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 306-307.

⁶² Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 390.

⁶³ Sur al-Maḥā', *infra*, Chapitre VI. 3.

⁶⁴ *Infra*, Chapitre III. 4.

réalité historique de son témoignage, du moins du triomphe historiographique des *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* après sa mort.

Parmi les nombreuses tombes de savants bénis, al-Šarḡī affirme que c'est à l'ouest du cimetière que se trouvaient les sept plus importantes d'entre elles⁶⁵, regroupant plusieurs personnages morts entre la fin du VI^e/XII^e siècle et le début du VIII^e/XIV^e siècle, dont les liens, pris dans leurs contextes respectifs, paraissent bien ténus.

La spécificité de ces tombes est on ne peut plus explicite : « les Sept » sont les « [...] sept [saints] dont les gens de Zabīd croient qu'une visite pieuse à leurs tombes pendant sept jours d'affilé exaucera leurs souhaits (*al-sab'a al-laḏīna ya'taqīdu ahl Zabīd anna man zārahum saba't ayyām mutawāliyya quḏiyyat ḥāḡatuh*) »⁶⁶. La visite pieuse aux tombes des Sept aurait donc été égale, dans l'esprit des gens de Zabīd, aux mérites des plus importants pèlerinages du Dār al-Islām, et aurait formé un parcours rituel spécifique, qui n'est pas sans rappeler le même type de circuit autour de la ville d'Aden, au VII^e/XIII^e siècle⁶⁷.

Ainsi, les Sept de Zabīd constituaient à la fois le véritable cœur de la piété du *maqbarat* Bāb Sihām et un groupe distinct statutairement des autres tombes bénies de Zabīd. À travers ces visites pieuses, *maqbarat* Bāb Sihām acquit une identité singulière et une réputation toujours plus importante en tant qu'espace sacré.

Six de ces défunts sont explicitement nommés par l'auteur dans la notice d'Ibrāhīm al-Fišālī (m. 613/1216-1217)⁶⁸. Le nom du septième est incertain, mais il s'agirait peut-être d'Aḥmad al-Mu'taraḏ, sur qui nous ne possédons presque aucune information.

« [Ibrāhīm al-Fišālī] est le plus connu des sept [...]. Et [les sept] sont les suivants :

Aḥmad al-Šayyād, Ibrāhīm al-Fišālī, 'Alī b. Aflaḥ, Marzūq b. Ḥasan, 'Alī al-Murtaḏā, 'Umar b. Rušayd⁶⁹. »

⁶⁵ Annexe II.A.

⁶⁶ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 45.

⁶⁷ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 225. É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 139.

⁶⁸ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 45.

⁶⁹ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, *Ibid.* Al-Šarḡī rapporte qu'au sujet du septième saint de Zabīd les avis divergeaient à son époque (*wa fī al-sābi' iḥtilāf*), entre « un membre des Banū 'Aqāma » ou « le *šayḥ* al-Mu'tariḏ », voire d'autres individus. Cette précision est très importante puisqu'elle souligne que le rite de la visite pieuse aux Sept n'est pas encore fixé : il s'agit très certainement d'une tradition récente, en cours d'élaboration et, à ce titre, encore mouvante.

Les Sept de Bāb Sihām	Date de décès	Première mention d'une visite pieuse à la tombe du défunt
Aḥmad al-Šayyād	579/1184	Ġanadī, <i>Al-sulūk</i> , II, p. 334
‘Alī b. Aflaḥ	Début du VII ^e /XIII ^e siècle	Ġanadī, <i>Al-sulūk</i> , II, p. 122
Ibrāhīm al-Fišālī	613/1216-1217	Šarġī, <i>Ṭabaqāt</i> , p. 45
Marzūq b. Ḥasan	619/1222	Šarġī, <i>Ṭabaqāt</i> , p. 118
‘Alī b. al-Murtaḍā	v. 650/1252-1253	Šarġī, <i>Ṭabaqāt</i> , p. 223
‘Umar b. Rušayd	665/1266	Šarġī, <i>Ṭabaqāt</i> , p. 237
‘Umar al-Mu‘tarīḍ (?)	Seconde moitié du VII ^e /XIII ^e siècle	Šarġī, <i>Ṭabaqāt</i> , p. 45

La visite pieuse à leurs tombes formait un itinéraire spécifique à l'intérieur du cimetière, et un festival annuel avait lieu au mois de raġab pour célébrer ces hommes bénis. Chacune des sept tombes était un marqueur de piété à l'intérieur du cimetière lui-même, et d'autres tombes s'aggloméraient autour de chacun des sept *šayḥ*-s, constituant leur lieu de repos comme des points de référence, à la fois géographique et symbolique. Nous pouvons multiplier les exemples⁷⁰. Ainsi, la tombe du *faqīh* Muḥammad b. Daḥmān (s. d.) se trouvait « dans le cimetière de Bāb Sihām, avec les tombes réputées attirant les fidèles pour leurs visites pieuses et la recherche des bienfaits. Il y a un palmier au-dessus de la sienne [...] et elle se trouve près du mausolée (*turba*) du *šayḥ* Aḥmad al-Šayyād (579/1184), du côté ouest (*al-yaman*) [du cimetière] »⁷¹. Abū Bakr al-Hazzāz (m. 709/1309), *qāḍī* et compagnon du sultan al-Mu‘ayyad Dāwūd, fut enterré « à côté de la tombe du *šayḥ* ‘Alī b. Aflaḥ, dans le cimetière de Bāb Sihām. Quand les pèlerins (*al-zā‘ir*) visitent le tombeau du *šayḥ* [Ibn Aflaḥ], ils visitent aussi sa tombe⁷² ». De même, « à côté de [la tombe de ‘Umar b. Rušayd] sont

⁷⁰ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 237.

⁷¹ *Ibid.*, p. 307.

⁷² Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 122.

enterrés les juges des Nāširiyyūn⁷³, pour profiter de sa *baraka* ». Cependant, notons que la plupart des mentions explicites se réfèrent à la tombe d’Aḥmad al-Şayyād, qui semble émerger, dès la fin du VIII^e/XIV^e siècle, comme le lieu de dévotion par excellence du cimetière⁷⁴.

Marqueurs spatiaux, les visites pieuses aux Sept de Zabīd constituent aussi des points de référence dans le récit des *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*. La notice d’Ibrāhīm al-Fiṣālī est en effet la première notice de l’ouvrage, et fait suite à l’introduction de l’auteur. Cette notice est singulière : elle n’apporte pratiquement aucun élément concernant le sujet de la notice, le savant Ibrāhīm al-Fiṣālī. En revanche, elle développe de nombreux thèmes qui sont au cœur du processus de sacralisation de la ville de Zabīd : les *ziyārāt* aux mosquées d’al-Fāza et de Mu’ād b. Ğabal⁷⁵ ; l’importance d’Aḥmad al-Şayyād (579/1184), l’un des Sept mais également le premier *walī Allāh* décédé à Zabīd que mentionnent les sources⁷⁶ ; l’introduction aux Sept saints de la ville. Ces trois thèmes reviennent ensuite à plusieurs reprises dans le reste de l’ouvrage.

Si les Sept *walī*-s ne semblent pas présenter, *a priori*, un parcours semblable ou spécifique par rapport à d’autres hommes bénis de Zabīd, ils partagent néanmoins quelques caractéristiques :

- Ils décédèrent tous entre la fin du VI^e/XII^e siècle et le milieu VIII^e/XIV^e siècle : ils appartiennent à un premier moment de la spatialisation du sacré dans le cimetière, qui enveloppe également l’âge d’or rasūlide, avant le règne d’al-Muġāhid ‘Alī (721-764/1321-1362).
- Tous sont liés au renouvellement de la piété mystique et sont associés, directement ou indirectement, au soufisme. Ils participent tous à l’expansion du *taṣawwuf* en Tihāma.
- À l’exception d’Aḥmad al-Şayyād, les Sept représentent des individus dotés d’un grand prestige à Zabīd au VII^e/XIII^e siècle, proches du pouvoir. Si les Banū al-Fiṣālī s’éteignent au cours du VII^e/XIII^e siècle, nous savons que les Banū Aflaḥ, les Banū Marzūq et les Banū al-Nāširī, liés à ‘Umar b. Ruṣayd, sont encore en activité à la fin du IX^e/XV^e siècle.
- Les Sept de Zabīd entretiennent des liens avec la famille rasūlide, soit directement de leur vivant, soit par la piété dont témoignèrent les sultans envers leur lieu de repos. Ainsi, ‘Umar al-Manṣūr aurait prononcé l’éloge des Banū al-Fiṣālī et al-Mu’ayyad,

⁷³ *Infra*, Chapitre III. 3.

⁷⁴ Ḥazraġī, *Al-‘uqūd*, II, p. 539, p. 731, p. 824 ; Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 118 ; Ibn al-Dayba’, *Buġyat*, p. 200, 201.

⁷⁵ *Infra*, Chapitre IV. 1.

⁷⁶ Voir annexe IV. n°1.

nous l'avons vu, se rendait au tombeau de 'Alī b. Aflaḥ. Mais le rapport aux espaces funéraires des Sept était également indirect, comme lorsque les habitants de Zabīd, les serviteurs du sultan (*ḡilmān al-sultān*) et son vizir, se rendirent près du tombeau d'Aḥmad al-Şayyād, pour enterrer le *qādī* 'Abd al-Raḥmān al-Nizārī (m. 795/1393)⁷⁷. La croissance du nombre de tombes de savants et la concentration de la *baraka* auprès des mausolées des Sept, en particulier Aḥmad al-Şayyād rendaient inévitable la régularité d'un aller-retour sur la tombe de ces savants.

Parmi les Sept, un seul d'entre eux n'eut pas de descendants : Aḥmad al-Şayyād. Il est aussi le seul des Sept explicitement désigné comme faisant partie des gens du commun de la ville (*'amma*), et le seul qui soit lié aux six autres, soit par le biais de la transmission spirituelle, soit par la visite que ces derniers rendaient à son tombeau. Dans un sens, Aḥmad al-Şayyād symbolisa l'unité de Zabīd elle-même. Quant aux autres familles – les Banū Aflaḥ, les Banū Fisālī, les Banū Marzūq, les membres de la diaspora Ḥaḍramī –, elles comptèrent parmi les élites de la ville⁷⁸. Il est significatif qu'Ibn al-Dayba' ait senti le besoin de préciser, lors de l'incendie du quartier d'al-Muṣallā en 893/1488, que celui-ci toucha particulièrement les « maisons des Banū Marzūq (*al-ḥurayq bi-buyūt Banī Marzūq*) »⁷⁹. Il indiquait par là-même la présence d'importants regroupements familiaux par quartier, qui facilitèrent certainement l'ancrage identitaire des maisons savantes et bénies. Ces quatre lignages sont en tout cas mentionnés de nombreuses fois durant toute la période médiévale tardive et ils maintinrent des relations de proximité avec les autres membres des élites juridico-religieuses zabīdies. '.

Au-delà de ces caractéristiques générales, rien ne permet vraiment de lier entre eux les Sept de Zabīd. Ils ne font pas partie d'un groupe social ou tribal identique. Ils ne sont pas liés ensemble par des liens matrimoniaux ou de transmission du savoir, même si certains d'entre eux le sont⁸⁰. Il peut sembler surprenant que ces individus soient explicitement différenciés des autres hommes bénis du cimetière de Bāb Sihām, dont les mérites, les prodiges et les vies vertueuses furent également attestés par Aḥmad al-Şarḡī. Si aucun trait commun social, politique, spirituel ou religieux ne lie ces figures, alors il faut convenir que le regroupement des Sept dans un même ensemble discursif a un autre objectif que de souligner des rapports relationnels, généalogiques et sociaux. Pour essayer d'analyser le sens des « Sept » de Zabīd, particularité *a priori* énigmatique du développement de Maqbarat Bāb Sihām à la fin du

⁷⁷ Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, II, p. 770-771.

⁷⁸ Les Banū al-Fişālī disparaissent dès la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle.

⁷⁹ Ibn al-Dayba', *Buḡyat*, p. 177.

⁸⁰ Annexe II. A.

IX^e/XV^e siècle, nous devons donc revenir aux *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* et au projet qui guide Aḥmad al-Šarḡī : il est en effet le premier à mentionner la visite pieuse aux Sept.

Al-Šarḡī annonçait dans son ouvrage une ambition territoriale englobant tous les savants du Yémen. Mais, en réalité, la plus grande partie de ses notices concernait des savants de Tihāma. En ce sens, l'écriture des *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* s'inscrit dans le contexte de réduction de l'horizon géographique des savants yéménites, qui suivit la chute de la dynastie rasūlide et les troubles postérieurs à leur défaite. À ce titre, Zabīd, où al-Šarḡī vécut, étudia et enseigna un temps, est très bien documenté dans son ouvrage et c'est sans surprise qu'avec Ibn al-Dayba', il soit le seul auteur à s'attarder particulièrement sur cette cité : le récit d'al-Šarḡī participe en fait à l'histoire d'une région, la Tihāma, et plus spécifiquement la Tihāma centrale et la Tihāma du Nord. Les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* apparaissent même, dans une certaine mesure, comme une tentative de reconstruction historiographique de la Tihāma en une région unifiée, sur le plan littéraire, symbolique et sacré. Cette unification passe par le rappel de l'union des saints de la région et par le discours sur leurs mérites, qui constitue l'essentiel du corps du texte des *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*. Ainsi, la cité de Zabīd dans laquelle nous plonge al-Šarḡī n'est jamais la cité partiellement en ruines qu'elle devait être durant la vie de l'auteur, ni son Wādī une zone de pouvoir disputée entre les tribus de Tihāma, en particulier les Ma'āziba et les Qurašiyūn. C'est une cité unie sous le patronage de ses hommes bénis.

Les Sept jouent en ce sens un rôle primordial dans la construction narrative du récit, à plusieurs niveaux. Tout d'abord, ils permettent de lier Zabīd à l'ensemble des grandes figures bénies de la Tihāma rasūlide. Ces liens se font à travers une juxtaposition, parfois indirecte, des réseaux de transmission du savoir, par l'enseignement, ou de transmission spirituelle, par les rêves ou les visites pieuses. En posant comme exemple paradigmatique la *ziyāra* aux Sept de Zabīd, al-Šarḡī peut en effet déployer une idée phare de son ouvrage : le compagnonnage des saints de Tihāma, idée fondamentale qui permet d'exprimer la reconnaissance réciproque de la *walāya* entre saints comme autant de moments d'un discours performatif et mimétique. C'est en effet l'affirmation de la *walāya* des Sept, par les Sept mais aussi par les autres hommes bénis de la ville, qui permet d'associer les Sept à l'identité sacrée de la cité. Par un jeu de renvois intertextuels, la sainteté des Sept s'impose presque d'elle-même, puisqu'elle est réaffirmée dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* à chaque fois qu'un nouvel homme béni est enterré auprès de leurs tombes. Nous allons retrouver ce thème de la reconnaissance à propos d'autres régions de la Tihāma. Si une partie des lignages bénies de Tihāma reconnaissent la *walāya*

des Sept et sont liés à eux⁸¹, alors la ville de Zabīd peut apparaître comme le centre rayonnant de la *baraka* et de la *walāya* au niveau régional.

Qui sont « les Sept », dont la visite pieuse apporte de si nombreux bienfaits ? Ce sont les Sept *walī*-s liés à l'image d'un âge d'or de la ville, au VII^e/XIII^e siècle, et respectés dans toute la Tihāma, tant par les autres lignages bénis que par le pouvoir sultanien. Ils incarnent, chacun à leur façon, une facette de cet âge d'or : l'arrivée des savants du Ḥaḍramawt à Zabīd, avec 'Umar b. Rušayd; la proximité avec le pouvoir, avec Ibrāhīm et son fils Muḥammad al-Fišālī⁸²; la diffusion du *taṣawwuf*, avec Aḥmad al-Šayyād, 'Alī b. Aflaḥ et Marzūq b. Ḥasan. C'est pourquoi il n'est pas surprenant que parmi les Sept, trois d'entre eux soient aussi associés à l'origine d'importants lignages bénis du VII^e/XIII^e siècle⁸³. L'importance de la visite pieuse aux Sept implique à la fois le témoignage d'une tradition orale et d'une pratique pieuse vivante, qui n'est d'ailleurs pas encore entièrement fixée⁸⁴, mais aussi une tentative performative de distinction, dans le sens où l'énonciation des *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* sur les Sept a comme conséquence, sur le plan narratif, de révéler et fixer une nouvelle unité narrative, sociale et symbolique, le groupe des Sept. Les Sept sont ainsi mentionnés à de très nombreuses reprises, reviennent régulièrement dans le récit et seules leurs tombes, dans l'ensemble de l'ouvrage, sont explicitement désignées comme constitutives d'un rituel spécifique. La lecture des *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* amène donc le lecteur ou l'auditeur à les percevoir comme un groupe se détachant du vaste nombre d'hommes bénis dont traite l'ouvrage.

Les Sept représentent ainsi une *strate discursive de la spatialisation du sacré* et, à Zabīd, un moment fondateur de l'ancrage de la *baraka*. Ces deux représentations ne se produisent pas dans le même moment historique. Déjà, al-Ġanādī identifiait au début du VIII^e/XIV^e siècle comme des hommes bénis les individus considérés à la fin du IX^e/XV^e siècle comme appartenant aux Sept : c'est donc dès le début du VIII^e/XIV^e siècle que ces savants, parmi d'autres, apparaissent au cœur d'un premier moment de l'ancrage de la *baraka* dans la ville. Or, comme groupe, et donc comme élément discursif spécifique, les Sept n'apparaissent qu'au IX^e/XV^e siècle. C'est pourquoi les Sept symbolisent également une mémoire attachée à la ville, incarnée dans le souvenir de ses lignages bénis locaux, et notamment un long siècle d'or zabīdi (dernier quart du VI^e/XII^e siècle/premier quart du VIII^e/XIV^e siècle), grand

⁸¹ Annexes II. A et II. B.

⁸² Muḥammad b. Ibrāhīm al-Fišālī (m. 661/1263) bénéficia d'exemptions fiscales du sultan 'Umar al-Manšūr, qui faisait ses éloges (Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 44-45).

⁸³ Les Banū Aflaḥ, les Banū Marzūq, et les Banū al-Nāšīrī, par 'Umar b. Rušayd.

⁸⁴ Comme l'atteste l'hésitation d'al-Šarġī sur le nom du septième *walī* de Zabīd.

moment du bouillonnement culturel et de l'effervescence sociale qui suivit l'arrivée des sultans ayyūbides et des premiers rasūlides⁸⁵. Al-Ahdal, se référant à la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, ne dit pas autre chose, lors de la l'arrivée à Zabīd de l'ancêtre des juges des Nāširiyyūn :

« Le *faqīh* 'Umar b. Abī Bakr b. 'Arbad, de la descendance de Nāšir [...] et son compagnon de voyage, son frère, 'Uṭmān b. Abī Bakr, et leur neveu Abū Bakr b. 'Abd Allāh Kušr [...] arrivèrent à Zabīd à son apogée (*bahġatihā*), quand s'y trouvaient les *fuqahā* les plus réputés (*mubarakīn*), comme [...] Ismā'īl [al-Ḥaḍramī] [...], Abū al-Ḥayr b. Maṣṣūr al-Šamāhī, [...] et 'Umar b. Rušayd⁸⁶. »

Parmi ces individus, il faut reconnaître l'un des sept, 'Umar b. Rušayd, mais aussi l'un des plus grands *walī*-s de la Tihāma dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*, Ismā'īl al-Ḥaḍramī (676/1277)⁸⁷, dont le père avait l'habitude de faire la visite pieuse sur la tombe d'Aḥmad al-Šayyād⁸⁸, un autre des Sept, avec qui Ismā'īl al-Ḥaḍramī est directement associé⁸⁹. Quant à Abū al-Ḥayr b. al-Manšūr al-Šamāhī, lui-même au cœur de la spatialisation du sacré dans la ville, il fut enterré à Bāb Sihām, à proximité des *šuyūḥ* bénis, par quoi il faut comprendre le pôle de concentration des tombes autour d'Aḥmad al-Šayyād et de ses contemporains⁹⁰. Les Sept sont donc bien le symbole d'une mémoire locale ou des figures du réinvestissement d'une mémoire, et permettent de créer un lien avec d'autres individus liés à la sainteté, comme le grand saint du Wādī Surdud, Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl (m. 651/1253), qui se forma auprès de l'un des Sept⁹¹.

Cette mémoire locale attachée aux Sept de Zabīd souligne aussi que ces derniers sont clairement associés au déploiement du soufisme et aux mouvements ascétiques dans la région, au IX^e/XV^e siècle, même s'il n'est pas certain que les Sept aient effectivement reçu une

⁸⁵ M. Aziz, *Religion and Mysticism*, p. 47.

⁸⁶ Ahdal, *Tuḥfat*, II, 66.

⁸⁷ Sur Ismā'īl b. Muḥammad al-Ḥaḍramī, un des personnages les plus importants du règne d'al-Muzaḥḥar et une figure de la construction narrative du sacré, voir *infra*, Chapitre IX. Nous y ferons référence à de nombreuses reprises, puisqu'il participe symboliquement à la *baraka* de nombreux personnages mentionnés dans nos sources et qu'il est lui-même un acteur incontournable à la fois des milieux savants zabīdis et de ceux des *wādī*-s du Nord. Rappelons simplement que, *walī* Allāh proche du sultan al-Muzaḥḥar, excellent *faqīh* šāfi'ite qui enseigna à Zabīd et dans son village natal, al-Ḍaḥī, il était également versé dans la pratique du *taṣawwuf*. Il fut enterré en 676/1277 à al-Ḍaḥī, dans le Wādī Surdud, auprès de son père. Leurs tombes sont encore l'objet de visites pieuses de nos jours. Voir *infra*, Chapitre IX.

⁸⁸ Ġanādī, *Al-sulūk*, II, p. 334 ; Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 122.

⁸⁹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 87.

⁹⁰ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 84.

⁹¹ Sur Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl (561-651/1166-1253), voir *infra*, Chapitre VIII. 2. Comme Ismā'īl b. Muḥammad al-Ḥaḍramī, Abū al-Ġayṭ devint progressivement une figure centrale de la sainteté en Tihāma, à l'origine de la sacralisation de nombreux espaces, en particulier en Tihāma du Nord. Lui-même fut enterré dans le Wādī Surdud, à Bayt 'Aṭā'. Sa tombe est aujourd'hui encore un espace de visites pieuses.

initiation soufie, dans l'ensemble. Ainsi, 'Alī al-Murtaḍā est identifié comme un *faqīr*, et nous en déduirions assez logiquement que son disciple, 'Umar b. al-Ruṣayd, en était également un. Si aucune source ne semble indiquer explicitement que le *faqīh* 'Umar était un soufi ou que sa pratique pieuse s'inspirait du *taṣawwuf*, l'association répétée du *faqīh* 'Umar b. al-Ruṣayd avec plusieurs soufis donne pourtant cette impression. Marzūq b. Ḥasan était, quant à lui, un soufi réputé, de même que ses descendants, mentionnés à plusieurs reprises comme des maîtres soufis dans le corpus d'époque rasūlide ou ṭāhiride. 'Alī b. Aflaḥ, *walī* mystérieux et énigmatique, est mentionné au IX^e/XV^e siècle dans la *silsila* de la *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya⁹², voie soufie implantée principalement dans le Wādī Surdud et le Wādī Mawr⁹³. D'ailleurs, le *ribāṭ* des Banū Aflaḥ, attribué par al-Šarḡī à 'Alī b. Aflaḥ, serait la première institution de ce type à Zabīd, même s'il est possible qu'elle ait été construite plus tardivement par un autre membre du lignage et attribuée ensuite à l'ancêtre éponyme de la famille⁹⁴. Les autres membres des Sept ne sont jamais explicitement désignés comme des soufis, mais ils le sont indirectement par association avec d'autres savants. Ainsi, lorsque 'Alī al-Asadī, le grand *šayḥ* soufi de Ḥaraḍ initié à la *ṭarīqa* al-Qādiriyya, se rendit à Zabīd, il rencontra le « *šayḥ* 'Alī al-Ḥaddād⁹⁵, al-Šayyād, 'Īsā al-Hattār⁹⁶ et le *šayḥ* 'Alī b. Aflaḥ »⁹⁷, soit deux des Sept.

L'image des Sept de Zabīd fait donc écho à plusieurs mémoires, qui sont autant de parties de l'identité zabīdie à la fin du IX^e/XV^e siècle : mémoire des notabilités locales, savantes et bénies, mémoire des premiers germes du *taṣawwuf* dans la ville, mémoire de la concorde et de la paix, mémoire d'un âge d'or de la ville. Au fond, c'est une nouvelle identité de Zabīd qui émerge avec ce discours, dans un contexte où la ruine de la cité et le déclin du Wādī Zabīd amenèrent sans doute les notabilités savantes de la fin du IX^e/XV^e siècle à réactiver ou reconstruire un discours qui faisait la part belle à la sanctuarisation et la sacralisation des espaces autour des mausolées de ces mêmes élites.

Qu'al-Šarḡī soit le seul auteur à mentionner la visite pieuse aux Sept pourrait rendre apparemment douteuse, comme fait historique, l'existence d'un pèlerinage spécifique à leurs

⁹² Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 168.

⁹³ *Infra*, Chapitre VIII. 2.

⁹⁴ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 209. Nous savons en effet que des membres des Banū Aflaḥ continuèrent à enseigner à Zabīd, après la mort de leur ancêtre 'Alī b. Aflaḥ. Ainsi, al-Ġanadī rapporte que le *faqīh* Yūsuf b. Muḥammad al-Ġa'farī (m. 723/1323) « apprit la grammaire avec les fils d'Aflaḥ [à Zabīd] » (Ġanadī, *Al-sulūk*, p. 50). De même, le *ribāṭ* des Banū Aflaḥ est mentionnée par Ibn al-Dayba', à la fin du IX^e/XV^e siècle (Ibn al-Dayba', *Buġyat*, p. 168).

⁹⁵ *Šayḥ* soufi qui diffusa, peut-être le premier, la *ṭarīqa* al-Qādiriyya à Zabīd. Il fut le disciple de 'Alī al-Asadī (m. ap. 560/1165). Sa tombe fut l'objet d'une visite pieuse dans le village de Šazhab, près d'al-Qaḥma, en aval du Wādī Rima'. Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 204.

⁹⁶ *Šayḥ* soufi et *walī Allāh* enterré dans le village d'al-Turayba, près de Zabīd. *Infra*, Chapitre III. 4.

⁹⁷ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 284.

tombes, apportant des mérites particuliers. Néanmoins, le discours d'al-Šarḡī semble aussi se construire sur une série de témoignage : d'une part al-Šarḡī se réfère lui-même à des sources orales d'habitants de la ville lorsqu'il parle des Sept, mais aussi à une coutume de la cité. Lui-même, rappelons-le, résidait à Zabīd. Lorsqu'il affirme que les habitants de Zabīd et de son Wādī font la visite pieuse aux Sept, il parle donc d'un rite qu'il a personnellement observé, voire auquel il a participé. D'autre part, la plupart des ouvrages du corpus d'époque rasūlide et tāhiride mentionnent effectivement la visite pieuse à ces tombes, même s'ils ne les rassemblent pas dans un groupe spécifique. C'est notamment le cas pour al-Ahdal, dans la première moitié du IX^e/XV^e siècle, qui accorde une certaine importance à plusieurs des sept *walī*-s. Par conséquent, même pour un individu extérieur à la Tihāma centrale, la mémoire attachée à ces savants était très prestigieuse, quand bien même il ne disait rien sur un parcours rituel dédié à ce groupe d'hommes bénis. Enfin, le succès postérieur de la visite pieuse aux Sept de Zabīd est bien attesté, et la visite pieuse aux Sept au mois de raḡab était encore, il y a peu, une tradition à Zabīd⁹⁸.

Il est donc probable que la visite pieuse aux Sept soit apparue du vivant d'al-Šarḡī et qu'elle ait émergé très rapidement comme un pèlerinage sacré à Zabīd, peut-être sur deux ou trois générations. Cela correspondrait à la période – la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle – où Zabīd entamait un certain déclin économique et politique. Ce dernier produisit peut-être, comme en réaction, une insistance particulière des habitants sur les espaces sacrés de la ville, ainsi que sur son histoire savante et religieuse, activant un renforcement des rites et des discours autour de son plus grand espace de visites pieuses, le cimetière de Bāb Sihām⁹⁹. Il est aussi possible qu'au IX^e/XV^e siècle, avec l'émergence de nouvelles élites savantes, tels les Banū al-Ġabartī et les Banū al-Raddād, une rivalité croissante se soit instaurée entre les anciens lignages bénis de la ville et les soufis liés à l'influence des *šayḥ*-s du *maḏhab* d'Ibn 'Arabī¹⁰⁰. Cela put mener certains lignages savants à réaffirmer la prééminence des vieilles figures de l'ascétisme et de la mystique à Zabīd, en mettant en valeur un nouveau dynamisme

⁹⁸ 'A. al-'Umarī, *Al-ziyārāt*, p. 109. Nous ignorons si, compte tenu de la situation présente au Yémen, c'est encore le cas.

⁹⁹ Soulignons qu'à l'époque ottomane, Zabīd conserva sa caractéristique de ville savante, sans jamais retrouver le dynamisme économique qui avait été le sien à l'époque rasūlide, comme le soulignait C. Niebuhr, en 1763 : « Il ne paraît plus que l'ombre de l'ancienne splendeur de Zabīd. Cependant, de loin, Zabīd a encore la plus belle apparence de toutes les villes de Tihāma ; c'est ce dont elle est redevable au Clergé, qui insensiblement a su attirer tant de richesses, qu'actuellement les habitants n'ont rien des revenus de la ville et de la contrée adjacente, qui appartient au Prince, mais le Clergé et les Mosquées jouissent de tout ». Il ajoute plus loin : « À peine la ville occupe-t-elle aujourd'hui la moitié de l'espace, qui renfermait l'ancienne muraille ; mais il reste quelque chose des faubourgs, et il y a encore plusieurs Mosquées et Kubbets ». C. Niebuhr, *Voyages*, p. 261 et p. 262.

¹⁰⁰ C'est ainsi que sont désignées dans la *Tuhfa* les interprétations juridiques et la pensée du *šayḥ* Ibn 'Arabī. Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 71, p. 342.

aux visites pieuses des anciens mystiques de la cité, les Sept. Ces derniers exprimaient une autre forme de la spiritualité mystique, plus consensuelle et acceptée depuis deux siècles. Ils incarnaient une genèse de la spatialisation du sacré et rappelaient l’ancrage ancien de la *baraka* dans la ville, qui précédait les tensions religieuses du règne d’al-Nāṣir Aḥmad (803-827/1401-1424) et les tensions socio-politiques qui accompagnèrent la chute du sultanat rasūlide.

Mais, au-delà de la question de la mise en scène de figures spécifiques de la sacralité zabīdie, retenons que les espaces mortuaires de Bāb Sihām, associés à l’essor démographique de la ville et aux faubourgs de la cité¹⁰¹, furent les grands dépositaires de la mémoire savante et sacrée de la ville, laquelle fut de plus en plus liée à partir de la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle au développement et à l’enseignement des sciences religieuses. Or, chaque nouveau décès d’un pieux savant venait réactualiser le rapport au cimetière, à la ville et aux sciences. Aussi symbolique que soit l’émergence des Sept de Zabīd, ces figures n’exprimaient donc qu’une partie de cette mémoire liée aux espaces funéraires, plurielle et mouvante, alors que les nouvelles visites pieuses renforçaient sans cesse les qualités du cimetière de Bāb Sihām, par un effet démultiplicateur de la *baraka* des défunts, et soulignaient la croissance des pôles du sacré¹⁰². À l’extérieur des enceintes, Maqbarat Bāb Sihām finit par émerger, à la fin du IX^e/XV^e siècle, dans la mise en scène narrative des charismes et des prodiges, comme une expression de la ville de Zabīd et comme la métaphore de son caractère sacré, contrairement aux autres espaces funéraires de la cité.

3. Maqbarat Bāb al-Qurtub, un pôle du sacré ḥanafite ?

Si le cimetière de Bāb Sihām était, de très loin, le plus grand espace de visites pieuses de la cité, cela ne signifiait pas qu’il était le seul pôle de la sacralité religieuse. D’autres *ziyārāt* émergèrent en effet dans certains espaces mortuaires de la ville, notamment dans les autres cimetières de la ville, près des portes de la cité. Au IX^e/XV^e siècle, au moins deux autres cimetières sont attestés : à l’est, le cimetière de Bāb Šabārik¹⁰³; à l’ouest, le cimetière

¹⁰¹ É. Vallet, *L’Arabie marchande*, p. 330.

¹⁰² Une expression d’al-Šarḡī revient ainsi très fréquemment, avec des variantes : « Sa tombe se trouve dans le cimetière de Bāb Sihām parmi les tombes qui attirent [les fidèles] pour les visites pieuses et la recherche de *baraka* (*min al-qubūr al-mašhūra maqšūda li-l-ziyārāt wa-l-tabarruk*) ». La multiplication de cette formule, dans le texte, tend à perdre le lecteur, en créant une impression de démultiplication des espaces réservés aux visites pieuses. Par exemple, Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 68, p. 209, p. 307, p. 418, etc.

¹⁰³ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 417.

de Bāb al-Qurtub. Il ne semble pas qu'il y eut un cimetière à l'extérieur de la porte sud de la ville, Bāb al-Nāhl, même si des rites religieux étaient parfois célébrés à proximité¹⁰⁴.

Du cimetière de Bāb Šabārik, nous ne savons rien ou presque : al-Šarḡī mentionne simplement une visite pieuse autour du « mausolée fameux » d'un homme appelé Ibn Sīrayn, ou Ibn Sīrayn al-Tubbā'ī, réputé pour sa maîtrise de la rhétorique (*al-ta'bir*). Il précise qu'il ne sait rien de « ses états (*aḥwāli-hi*) »¹⁰⁵. Il se réfère ici encore à des sources orales locales et a peut-être constaté l'existence d'une visite pieuse à un mausolée. En tous les cas, cette référence souligne qu'il existait sans doute un espace funéraire à l'extérieur de la porte Est de la ville.

En revanche, le cimetière de Bāb al-Qurtub est mentionné sans interruption depuis le VII^e/XIII^e siècle¹⁰⁶, même si un espace de visites pieuses ne semble y émerger qu'au cours du VIII^e/XIV^e siècle¹⁰⁷. À partir de cette date, nous avons recensé quatre tombes qui faisaient l'objet d'une visite pieuse. Cela nous permet de souligner que les visites pieuses de ce cimetière apparaissent tardivement, par rapport au cimetière de Bāb Sihām, et que le cimetière de Bāb al-Qurtub ne fut jamais qu'un pôle minoritaire de la concentration des espaces sacrés de la ville.

Il convient néanmoins de s'interroger sur la présence de ces tombes bénies. Nous avons déjà souligné que Maqbarat Bāb Sihām pouvait offrir, par la multitude de ses espaces de visites pieuses, un effet démultiplicateur de la *baraka* d'un défunt. Dès lors, pourquoi des tombes de savants, candidats *a priori* à l'élection divine, ont-elles été séparées volontairement du cimetière de Bāb Sihām, dans la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, et ce alors que ce dernier possédait déjà, semble-t-il, des espaces réservés aux tombes des hommes bénis ?

On conviendra sans doute qu'il est peu probable que le cimetière de Bāb Sihām n'ait plus eu la capacité de recevoir de nouvelles tombes à partir du milieu du VIII^e/XIV^e siècle. D'ailleurs, plusieurs savants, dont les tombes firent l'objet d'une *ziyāra*, furent enterrés dans le cimetière de Bāb Sihām tout au long de la période rasūlide et tāhiride. Il s'agissait bien d'un espace funéraire ouvert qui pouvait encore s'étendre à la fin du IX^e/XV^e siècle. Si la cause première de l'existence de visites pieuses à Bāb al-Qurtub n'est pas d'ordre pratique, il faut sans doute admettre qu'elle s'explique par une raison socio-culturelle, administrative ou

¹⁰⁴ Par exemple lorsque, le dernier jour du mois ramadān 801/mai 1399, le Coran fut récité entièrement à l'extérieur de Bāb al-Nāhl, à Dār al-Surūr, sans un doute un palais sultanien. C'est là que le sultan fêta le *'ayd*. Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, II, p. 331.

¹⁰⁵ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 417.

¹⁰⁶ Ġanadī, *Al-sulūk*, p. 116. Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, I, p. 189.

¹⁰⁷ Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, II, p. 844. Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 417.

juridique. Nous ne pouvons ici qu'émettre des conjectures, fondées sur les spécificités des hommes bénis défunts.

Le seul élément qui ressort de la documentation et permet de souligner un trait commun est en effet la qualification du *madhab* des savants enterrés dans le cimetière, du moins à partir du milieu du VIII^e/XIV^e siècle : ils sont tous ḥanafites. Si la première tombe de savant mentionnée à Bāb al-Qurtub par al-Ġanadī concerne la tombe d'Aḥmad al-Wazīrī (m. 662/1264), un savant šāfi'ite, cette dernière ne fit pas l'objet d'une visite pieuse et ne nous intéresse donc pas particulièrement. Il est même possible qu'al-Ġanadī ait donné l'emplacement de cette tombe pour préciser le caractère insolite du lieu : c'est en effet la seule tombe située à Bāb al-Qurtub dans les *Sulūk*. Au VII^e/XIII^e siècle, Bāb al-Qurtub n'est donc pas l'espace funéraire habituel ou réputé des grands savants de la ville.

En revanche, à partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, tous les hommes bénis de ce cimetière sont, semble-t-il, des ḥanafites. On pourrait objecter que des hommes bénis ḥanafites furent également enterrés à Bāb Sihām, et donner en exemple la figure la plus éminente du ḥanafisme zabīdi, le *walī Allāh* Abū Bakr Ibn Ḥankās (m. 664/1266)¹⁰⁸, chef du *madhab* ḥanafite à Zabīd, enterré à Maqbarat Bāb Sihām. Le choix du cimetière de Bāb Sihām comme lieu de repos des hommes bénis ne semble pas avoir eu de lien avec le *madhab* des défunts. Il semble que ce n'était le cas dans le cimetière de Bāb al-Qurtub, où les tombes bénies sont liées à quelques grands noms du ḥanafisme en Tihāma centrale. Nommons ainsi Abū Bakr b. 'Alī al-Ḥaddād (m. 800/1398), dont la tombe fut peut-être à l'origine d'un nouvel espace de concentration de visites pieuses, comme semble l'indiquer al-Ḥazraġī : « 'Umar b. Muẓaffār décéda à Zabīd [en ṣafar 803/septembre 1400]. Il fut enterré dans le cimetière de Bāb al-Qurtub, près de (*'ind*) la tombe du *faqīh* Abū Bakr al-Ḥaddād¹⁰⁹ ». Au tout début du X^e/XVI^e siècle, le mausolée de 'Alī al-Ḥaddād était un marqueur spatial de référence¹¹⁰. Abū Bakr b. 'Alī al-Ḥaddād, *imām* de la mosquée al-Aṣā'ir, était, pour reprendre les mots d'al-Ahdal, « l'un des plus grands [savants] ḥanafites (*min kibār al-ḥanaḥīyya*) »¹¹¹. Certains grands de l'État lui auraient fait construire un « mausolée (*mašhad*) à côté du mur de la mosquée »¹¹², ce qui souligne qu'il était proche du pouvoir sultanien – ou que sa mort permettait d'asseoir la légitimation politico-religieuse du pouvoir sultanien. Nous savons

¹⁰⁸ Ce personnage, qui joua un rôle fondamental dans la résistance du *madhab* ḥanafite, sur lequel nous revenons ultérieurement, était considéré comme un *walī* de Dieu. Il fut enterré dans le cimetière Bāb Sihām et sa tombe fut un objet de visite pieuse.

¹⁰⁹ Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 844.

¹¹⁰ Ibn al-Ḍayba', *Al-faḍl*, p. 56.

¹¹¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 314.

¹¹² Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 393.

également qu'il y avait plusieurs monuments culturels situés près, voire à l'intérieur, du cimetière de Bāb al-Qurtub, tout près des remparts. En effet, la *madrasa* al-Šamsiyya se dressait près de la porte de Qurtub¹¹³, de même que le *ribāt* des Banū Aflaḥ, descendants de 'Alī al-Aflaḥ (m. début du VII^e/XIII^e siècle), l'un des Sept du cimetière de Bāb Sihām¹¹⁴. Un petit ensemble dédié au savoir juridico-religieux et au développement spirituel et mystique s'était donc constitué près de Bāb al-Qurtub et de son cimetière.

Le savant Abū Bakr b. 'Alī al-Ḥaddād lui-même avait sans doute été enterré près de Yūsuf b. Abū Bakr al-Ša'īg (m. 762/1360), un des chefs du *madḥab* ḥanafite à son époque (*ra's al-ḥanafīyya*)¹¹⁵, ainsi que de son père, al-Ša'īg (m. 714/1314-1315), élève d'Ibn Ḥankās¹¹⁶. Les autres savants enterrés dans le cimetière de Bāb al-Qurtub sont également des savants ḥanafites, tels 'Abd Allāh al-'Aqīlī (m. 895/1489)¹¹⁷ – un temps en charge de la mosquée al-Ašā'ir (*tawallā amr masġid al-Ašā'ir*), et donc certainement ḥanafite¹¹⁸ – ou 'Abd al-'Ālim al-Ḥanaḥī (m. 907/1502), enterré à l'ouest du mausolée d'Abū Bakr b. 'Alī al-Ḥaddād, « dans le jardin funéraire de Bāb al-Qurtub (*bi-mağannat Bāb al-Qurtub*) »¹¹⁹.

Il paraît certes peu crédible d'explicitement une organisation spécifique de certaines visites pieuses à Bāb al-Qurtub par une simple dichotomie ḥanafisme/šāfi'isme, et penser la distinction des *madḥab*-s comme une opposition aussi brutale n'aurait guère de sens, en particulier au IX^e/XV^e siècle, où les différents courants religieux avaient façonné un vivre-ensemble plus apaisé, comme l'illustre la disparition de la mention systématique du *madḥab* des savants dans les ouvrages de la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle. Pourtant, il faut bien reconnaître qu'il y eut une certaine spécificité des savants défunts de Bāb al-Qurtub, qui nous semble liée, plus qu'à la question du *madḥab*, à deux institutions de piété et d'enseignement : le *masġid* al-Ašā'ir, dont nous avons évoqué l'importance fondamentale dans la piété et la société zabīdie; la *madrasa* al-Manšūriyya al-Ḥanaḥiyya. Or, ces deux établissements étaient les plus importants symboles du *madḥab* ḥanafite à Zabīd. La *madrasa* al-Manšūriyya, bâtie par 'Umar al-Manšūr, fut explicitement construite à la suite des plaintes du chef du *madḥab* ḥanafite de Zabīd dans la première moitié du VII^e/XIII^e siècle, le *walī* Ibn Ḥankās (m. 664/1265). Al-Ġanaḍī attribua à ce personnage rien moins que la survie du courant

¹¹³ Ibn al-Dayba', *Al-faḍl*, p. 71. 'A. al-Ḥaḍramī, *Zabīd*, p. 184.

¹¹⁴ 'A. al-Ḥaḍramī, *Zabīd*, p. 87 ; Ibn al-Dayba', *Buġyat*, p. 168.

¹¹⁵ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 314.

¹¹⁶ *Ibid.* p. 313.

¹¹⁷ Ibn al-Dayba', *Buġyat*, p. 188.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 169.

¹¹⁹ Ibn al-Dayba', *Al-faḍl*, p. 88.

ḥanafite au Yémen¹²⁰. Après la mort d'Ibn Ḥankās, les plus importants savants ḥanafites de Zabīd semblent avoir enseigné soit dans le *masǧid* al-Ašā'ir, soit dans la *madrassa* al-Manṣūriyya al-Ḥanafīyya, justement symbolique de la résistance ḥanafite du VII^e/XIII^e siècle contre la « šāfi'isation » souhaitée par le pouvoir rasūlide. Les chefs du *madḥab* ḥanafite, jusqu'à la fin du VIII^e/XIV^e siècle, enseignèrent notamment dans la *madrassa* al-Manṣūriyya¹²¹. S'il nous est impossible de savoir s'ils furent tous enterrés à Bāb al-Qurtub, du moins tous les savants enterrés à Bāb al-Qurtub et objets d'une visite pieuse sont liés à ces institutions.

Ainsi, Maqbarat Bāb al-Qurtub apparaît bien comme distinct des autres espaces funéraires de la ville. À partir de la mort d'Abū al-Ḥaddād (m. 1400/1398), une partie du cimetière devint, semble-t-il, un espace de visites pieuses groupé autour de la tombe de ce savant. Autour de lui, afin de profiter de sa *baraka*, furent enterrés certains enseignants liés à des institutions représentatives, en quelque sorte, de l'identité savante et pieuse de la cité.

Cela permet plusieurs hypothèses dans l'évolution de la piété et des visites pieuses dans la ville. Tout d'abord, il est fort possible que la fracture mise en scène dans les sources d'époque rasūlide entre le ḥanafisme et le šāfi'isme fut une réalité historique peut-être douloureusement vécue par certains milieux savants, et eut certaines conséquences effectives dans la spatialisation de certains rites religieux et dans la répartition démographique de la cité. De même, des espaces funéraires furent certainement acquis par certaines institutions d'enseignement et de piété ou leur étaient réservées, notamment à partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle. C'est encore l'explication la plus simple à la concentration des tombes autour d'Abū Bakr b. 'Alī al-Ḥaddād dans le cimetière de Bāb al-Qurtub : une institution pieuse où les savants de cette institution prirent en charge, avec les familles des défunts, l'organisation de la cérémonie funéraire. Certains emplacements auraient alors été de fait prévus pour et par ces institutions. Il se peut également que la concentration des tombes dans le cimetière de Bāb Sihām, près des grands saints de la ville, soit devenue trop importante, ou que les emplacements funéraires soient devenus très coûteux.

Ici, il nous manque les registres administratifs et les registres de *waqf*-s qui auraient pu nous éclairer sur les différents terrains sur lesquels le *masǧid* al-Ašā'ir ou la *madrassa* al-Manṣūriyya possédaient un droit de propriété ou un droit d'usage. Nous ne savons malheureusement pas comment fonctionnait en Islam et au Yémen la gestion des cimetières,

¹²⁰ Ḡanadī, *Al-sulūk*, II, p. 50-51.

¹²¹ Après Ibn Ḥankās, Abū Bakr al-Sadūsī (m. 703/1303) et Abū Bakr al-Maqṣārī (m. 730/1330). Voir I. al-Akwa', *Al-madāris*, p. 83-85.

malgré plusieurs brillantes études traitant en partie des rites et des espaces funéraires¹²². Qui était en charge de la répartition des lots, de l'organisation et de l'entretien des sites mortuaires ? Nous savons qu'en certains lieux du Yémen, des familles s'occupaient de manière héréditaire de l'entretien des espaces funéraires et des mausolées, tels les *huddām* du cimetière des Banū 'Uğayl de Bayt al-Faqīh, appelés les Banū al-Maqābir¹²³, qualificatif qui faisait écho aux serviteurs du *ḥarām* de La Mecque¹²⁴. Pour Zabīd, nous n'avons pas la moindre information sur la gestion des espaces mortuaires. Y avait-il une organisation centralisée au niveau de la ville à laquelle était déléguée l'administration des cimetières ? Chaque famille était-elle responsable des tombes de sa parenté ? Si c'était le cas, qui prenait en charge les individus étrangers à la ville ou qui n'y possédaient pas de proches ? La coutume n'était pas de laisser le corps de savants réputés sans prise en charge, comme l'illustre Ibn al-Dayba' : à la mort de 'Abd Allāh al-'Aqīlī (m. 895/1489), le fils d'un grand notable s'occupa des cérémonies mortuaires¹²⁵.

Ce qui semble certain, au IX^e/XV^e siècle, c'est qu'à Bāb al-Qurtub un pôle de visites pieuses se constitua autour de quelques grandes figures du ḥanafisme de la ville. On ne peut ici que faire un rapprochement chronologique avec l'émergence de récits sur les mémoires régionales, puisque, comme dans le cas de Maqbarat Bāb Sihām, les *ziyārāt* de Maqbarat Bāb al-Qurtub apparaissent en lien avec l'identité de la ville, illustrant une autre de ses facettes.

4. Les espaces sacrés de l'arrière-pays zabīdi : l'influence de la métropole et ses limites

Le Wādī Zabīd et le Wādī Rima' semblent avoir connu une mise en valeur importante sous les sultans rasūlides, notamment par le biais de grandes propriétés appartenant à l'État¹²⁶. La sécurité relative sous le règne d'al-Manṣūr, et surtout d'al-Muẓaffar et al-Mu'ayyad, favorisa certainement le développement de nouveaux espaces de peuplement. C'est en tout cas dans les plaines fertiles, un peu éloignées des centres du pouvoir sultanien, qu'émergèrent, entre le VII^e/XIII^e siècle et le IX^e/XV^e siècle, plusieurs espaces sacrés autour de quelques villages liés aux milieux tribaux de la Tihāma centrale et à la grande métropole de Zabīd. Ainsi, aux espaces sacrés de la cité elle-même, au réseau d'établissements soufis et de visites

¹²² L. Halevi, *Muḥammad's grave*, p. 143-164 ; D. Talmon-Heller, *Islamic Piety*, p. 151-178.

¹²³ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 295. *Infra*, Chapitre VII. 3.3.

¹²⁴ Voir à ce sujet S. Mormon, *Eunuchs and Sacred Boundaries*.

¹²⁵ Ibn al-Dayba', *Buḡyat*, p. 187.

¹²⁶ É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 338-340. Voir la carte en annexe, I.C.

pieuses qui ceignaient la ville, venaient s'ajouter de nombreux villages où des tombes d'hommes bénis participaient à la sacralisation générale de l'arrière-pays zabīdi. La métropole de Tihāma apparaissait ainsi comme un centre où les réseaux de transmission spirituels témoignaient du rapprochement des élites savantes de la région, qui suivaient majoritairement le *madhab* ḥanafite¹²⁷.

Zabīd apparaît ainsi dans les sources de notre corpus en lien avec les régions du Wādī Zabīd et du Wādī Rima', dont les villages entretiennent parfois un rapport direct avec la ville, ses visites pieuses et ses savants. Parfois, au contraire, ils maintiennent une apparente indifférence avec celle-ci. Dans un sens, la spatialisation du sacré dans l'arrière-pays zabīdi permet donc de restituer, notamment grâce aux réseaux des différents lignages bénis de la région, les limites de l'influence de la grande métropole religieuse.

4.1. Le Wādī Zabīd : les lignages et institutions du soufisme zabīdi

À la fin du IX^e/XV^e siècle, plusieurs centres dédiés à la pratique du *taṣawwuf*, construits par des lignages bénis, entouraient la ville de Zabīd et constituaient dans le Wādī Zabīd un maillage assez lâche d'établissements spirituels et religieux, à quelques kilomètres de la métropole ou dans l'ombre immédiate des remparts. La plupart de ces centres faisaient remonter leur origine au VII^e/XIII^e siècle ou au début du VIII^e/XIV^e siècle, même s'ils ne sont attestés qu'à partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle. Ils avaient été érigés dans le sillage des *maḡlis* des grands *ṣayḥ*-s de la première implantation du soufisme à Zabīd, notamment les plus anciens des Sept, à la fin du VI^e/XII^e siècle et au début du VII^e/XIII^e siècle. Très inspirés par la *ṭarīqa* al-Qādiriyya, les réseaux des premiers soufis de Zabīd suggèrent pourtant une identité spécifique à la ville et son terroir¹²⁸. Ils se développèrent en effet dans un rapport direct à la ville et aucun grand maître du VII^e/XIII^e siècle ne partit se former dans une autre région, même s'il est très probable que, lors du *ḥaḡḡ*, les *ṣayḥ*-s de Tihāma nouèrent des liens avec les maîtres de La Mecque. Ce n'est de toute façon pas ce que cherchèrent à mettre en valeur les sources de notre corpus, soulignant plutôt une chaîne de transmission de la connaissance dont, à part 'Abd al-Qādir al-Ġīlānī, tous les maillons étaient liés à la ville de Zabīd ou aux deux grands *wādī*-s de son territoire immédiat. Ces institutions dédiées au *taṣawwuf* témoignent du dynamisme ininterrompu de l'enseignement mystique et religieux au moins jusqu'au règne d'al-Nāṣir

¹²⁷ Muḡāwir, *Ta'rīḥ*, p. 59 ; Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 375 ; Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 289.

¹²⁸ Annexe II.B.

Aḥmad, puisque la dernière construction d'une *zāwiya* près de la ville est attestée à l'époque d'Aḥmad al-Raddād (m. 821/1419)¹²⁹.

Il est difficile de situer exactement la plupart de ces établissements, que les sources placent parfois dans la ville, mais qui se trouvaient en réalité à l'extérieur de l'enceinte, voire dans des villages aux alentours. Nous avons recensé neuf espaces très proches de la ville dédiés à un enseignement spirituel et mystique, qui semblent bien attestés dans le premier quart du IX^e/XV^e siècle¹³⁰. Six d'entre eux étaient des lieux de visites pieuses, liées à des grandes figures du soufisme *zabīdī* :

Ces sites eurent peut-être leur importance dans la croissance du peuplement du Wādī Zabīd et du Wādī Rima' : la plupart des villages autour de Zabīd ne sont mentionnés qu'avec l'émergence de la monumentalisation du bâti religieux, même s'il peut très bien s'agir d'un biais des sources, qui ne mentionnent les villages qu'avec l'apparition d'un milieu savant ou d'un *'ālim* réputé en leur sein. Il est certain, en revanche, que ces établissements jouèrent un rôle dans le processus de spatialisation du sacré autour de Zabīd, participant à sacraliser la ville et sa mémoire, en l'enserrant dans un réseau de *ribāṭ*-s et de *zāwiya*-s bénies. La distinction entre ces deux types d'institutions ne reposait apparemment pas sur une différenciation dans les enseignements proposés – certains maîtres en Tihāma, tels Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl ou les Banū al-Hattār, étaient à la tête d'un *ribāṭ* et d'une *zāwiya*.

Fig. 2. Les principaux lieux d'enseignement du *taṣawwuf* dans Zabīd et son arrière-pays

Fondateur	Date de décès du fondateur	Institution	Lieu	Source
Mūsā b. Abī al-Layl al-Ġarīb	Premier quart du VII ^e /XIII ^e siècle	<i>Zāwiya</i>	Zabīd (rub' al-a'lā)	Šarġī, <i>Ṭabaqāt</i> , p. 348
'Alī b. Aflaḥ	Tout début du VII ^e /XIII ^e siècle	<i>Ribāṭ</i>	Zabīd (Bāb al-Qurtub)	Šarġī, <i>Ṭabaqāt</i> , p. 348-349
Bakr al-Marzūqī	772/1370-1371	<i>Ribāṭ</i>	Zabīd	Šarġī, <i>Ṭabaqāt</i> , p. 118
'Īsā al-Hattār	606/1209	<i>Zāwiya</i>	al-Turayba	Ahdal, <i>Tuḥfat</i> , II, p. 311
Ismā'il al-Ġabartī	806/1404	<i>Maġlis</i>	Zabīd (Bāb Sihām ?)	Burayhī, <i>Ṭabaqāt</i> , p. 300.

¹²⁹ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 91.

¹³⁰ Cependant, il est probable que le *ribāṭ* des Banū Aflaḥ ainsi que les *zāwiya*-s de 'Īsā al-Hattār et de Mūsā al-Ġarīb aient été tardivement rattachés à un *šayḥ* fondateur de la fin du VI^e/XII^e siècle ou du début du VII^e/XIII^e siècle. Ces institutions ne sont en effet pas mentionnées avant le IX^e/XV^e siècle.

Abū Bakr al-Muḍarī	802/1405-1406	Zāwiya	al-Tuḥaytā	Ahdal, <i>Tuḥfat</i> , II, p. 334 Šarġī, <i>Ṭabaqāt</i> , p. 389-390
Ṭalḥa al-Hattār	780/1378-1379	Ribāṭ	Zabīd (al-Ṭaliḥiyya-Bāb Sihām)	Šarġī, <i>Ṭabaqāt</i> , p. 165 Ahdal, <i>Tuḥfat</i> , II, p. 174
Abū Bakr b. Muḥammad al-‘Aslaqī	802/1399-1400	Zāwiya	Zabīd	Šarġī, <i>Ṭabaqāt</i> , p. 400
Aḥmad al-Raddād	821/1419	Zāwiya	Zabīd	Šarġī, <i>Ṭabaqāt</i> , p. 91

Le lien entre Zabīd et les institutions spécialisées dans l’enseignement du *taṣawwuf* est implicite au IX^e/XV^e siècle, puisque les *šayḥ*-s de ces établissements sont présentés dans notre corpus parmi les soufis de Zabīd : ainsi d’Abū Bakr al-Muḍarī, pourtant originaire et mort à al-Tuḥaytā, à quelques kilomètres de la ville¹³¹, ou des Banū al-Hattār, qui vivaient principalement à al-Turayba¹³². Certains espaces, comme le *maġlis* des Banū al-Ġabartī ou la *zāwiya* des enfants d’Ibn al-Raddād¹³³, constituèrent des symboles forts d’un paysage sacré et mystique liant la spiritualité soufie, le pouvoir rasūlide, la spatialisation du sacré, et l’histoire de la ville. C’est ici, notamment, que furent forgés au Yémen les principaux argumentaires soutenant les thèses d’Ibn ‘Arabī, à partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle¹³⁴. Ces lieux d’enseignement étaient aussi des lieux de visites pieuses liés le plus souvent aux tombes des *šayḥ*-s soufis et à leur *ahl*, même si, parfois, des individus extérieurs à la lignée agnatique du saint fondateur pouvaient bénéficier d’un emplacement mortuaire près de la tombe de certains de leurs maîtres ou de leurs descendants¹³⁵. Il est aussi possible qu’au IX^e/XV^e siècle certaines *zāwiya*-s aient été des lieux de visites pieuses *per se*, ou du moins des lieux doués d’un statut très respecté, si l’on suit l’appellation de « *zāwiya muḥtarama* » qu’al-Šarġī¹³⁶ et al-Ahdal – dans une moindre mesure¹³⁷ – appliquent systématiquement à ces établissements. Peut-être s’agit-il plus ici d’une formule emphatique que de la perception effective d’une *baraka* intrinsèquement liée aux *zāwiya*-s. Cette expression conduit pourtant à souligner une sacralisation associée aux lieux où furent formés les anciens ou les futurs *walī*-s *Allāh* de la

¹³¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 334.

¹³² *Infra*, Chapitre III. 4 ; annexe I.C.

¹³³ Aḥmad b. Abī bakr b. Muḥammad al-Raddād (m. 821/1419), dit Ibn al-Raddād, membre de la tribu des Qurašiyūn, compagnon du sultan al-Ašraf Ismā‘īl et du sultan al-Nāšir, grand *qādī* du Yémen, fut l’un des plus grands maîtres soufis du dernier quart du VIII^e/XIV^e siècle et du premier quart du IX^e/XV^e siècle. Ahdal, *Kašf*, p. 215-216. Ibn Ḥaġar, *Dayl al-durar*, p. 265 ; Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 88-91 ; Saḥāwī, *Al-ḍaw’*, I, p. 260-261.

¹³⁴ A. Knysh, *Ibn ‘Arabī*, p. 225-269.

¹³⁵ Tel Ibn al-Raddād, enterré dans la *qubba* du *šayḥ* Ismā‘īl al-Ġabartī (806/1404), dans le cimetière de Bāb Sihām, près de son *maġlis*. Ahdal, *Kašf*, p. 216 ; Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 91.

¹³⁶ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 91, 185, 207, 209, 374, 384 etc.

¹³⁷ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 184, p. 208, 247, 270 etc.

région et révèle une formulation désormais banale de la présence du sacré dans le langage ordinaire de la culture savante tihāmīe.

Au sein de ces établissements soufis proches de Zabīd, seuls trois d'entre eux eurent un écho important dans les sources et se distinguèrent particulièrement à l'époque rasūlide, les autres n'étant que brièvement – presque fugitivement – mentionnés par notre corpus : la *zāwiya* des Banū Marzūq¹³⁸, le *mağlis* des Banū al-Hattār et le *mağlis* d'Ismā'īl al-Ġabartī. Nous allons aborder ultérieurement l'importance narrative et symbolique de ces familles parmi les figures bénies autour desquelles émergea progressivement un discours sur la sacralité de Zabīd. Nous voulions souligner ici qu'un réseau dense de l'enseignement dédié au *taṣawwuf* fleurit autour de Zabīd et dans les environs immédiats de la cité, et participa à identifier progressivement la ville avec un ensemble d'espaces consacrés au savoir et à la connaissance, où se concentra la *baraka* associée aux grands *ṣayḥ* charismatiques de la métropole tihāmīe. Or, une partie de ces maîtres participa à la mise en scène d'une relation singulière au sacré dans le territoire zabīdi.

4.2. Le Wādī Zabīd au IX^e/XV^e siècle : le Masğid al-Fāza et le Masğid Mu'āḍ b. Ġabal

Comme la plupart des sites urbains de la Tihāma yéménite, Zabīd se situe le long d'un *wādī*, le Wādī Zabīd, qui coule d'est en ouest depuis les montagnes de Wuṣāb jusqu'au rivage de la mer Rouge. Au IV^e/X^e siècle, la dynastie ziyādide construisit deux mosquées sur ce *wādī* : l'un en amont dans le Ġabal Wuṣāb, l'autre en aval, tout près de la côte. Ces mosquées étaient tout à la fois une limite territoriale, un symbole du pouvoir, et un moyen d'étendre l'islamisation du Yémen. Nous trouvons cette situation sur presque tous les grands *wādī*-s de Tihāma.

Dans le cas de Zabīd, la mosquée en amont du Wādī était le *masğid* Mu'āḍ, construite sur l'emplacement où Mu'āḍ b. Ġabal, l'un des rares compagnons du Prophète à s'être rendu

¹³⁸ La *zāwiya* des Banū Marzūq fut construite par Bakr al-Marzūqī (m. 772/1371). Bakr était un membre des Banū Marzūq, descendants de l'un des Sept de Zabīd, Marzūq b. Ḥasan (m. 619/1222), que nous avons évoqué. Il était issu des Banū Ṣurayf, une des plus prestigieuses familles des Ma'āziba, la grande tribu implantée dans le bassin de Du'āl. Il avait connu dans sa jeunesse Aḥmad b. 'Uğayl, le principal saint de Bayt al-Faqīh, et il était proche des *manṣūb*-s de ce village. Ses connaissances dans les sciences étaient réputées, et il fut reconnu tant pour sa compréhension du *kalām* que de l'astronomie (*al-falak*). Plus que son ancêtre Marzūq, pourtant l'un des Sept du cimetière de Bāb Sihām, Bakr fut certainement le plus grand représentant de sa famille dans le domaine des sciences religieuses. Il fonda une voie soufie spécifique, *al-ṭarīqa* al-Bakriyya, qui regroupa autour de sa personne un certain nombre de disciples. Il fut proche du pouvoir rasūlide et une grande dignité (*ğāh*) était attachée à sa personne, ce que soulignait son ascendance prestigieuse. Sur les Banū Marzūq, voir Ṣarğī, *Ṭabaqāt*, p. 118, p. 229, p. 304-305, p. 336-339 ; Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 334 ; Annexe III.B. n°1 ; Annexe IV, n°9-12.

au Yémen pour islamiser le territoire, aurait séjourné. Une autre tradition affirmait que Mu‘āḍ lui-même aurait construit cette mosquée. Celle-ci était donc perçue comme l’une des plus anciennes mosquées du Yémen, et l’une des plus vénérables.

En aval du Wādī Zabīd se trouvait le *masǧid* al-Fāza. Cette mosquée aurait été construite par Ḥusayn b. Salāma au IV^e/X^e siècle, lors du vaste projet monumental qu’il aurait entrepris sur la route côtière du pèlerinage¹³⁹. Une mosquée plus récente, sans doute d’époque ottomane, se dresse encore de nos jours dans le village d’al-Fāza, en face du front de mer, qui menace de l’engloutir.

Au VII^e/XIII^e siècle, le voyageur persan Ibn al-Muǧāwir affirmait que l’on y trouvait l’empreinte de la chamelle de Mu‘āḍ b. Ğabal, ce qui conférait des mérites particuliers à la mosquée. Ce faisant, il sous-entendait que la *baraka* attachée à ce lieu précédait la construction du *masǧid* :

« C’est un lieu béni, qui contient l’empreinte du sabot et la marque de la poitrine de la chamelle de Mu‘āḍ b. Ğabal. Quand il s’en retourna du Yémen vers le Ḥiǧāz après la mort du Prophète – Que Dieu le bénisse et lui accorde la paix – il passa dans cette région, le long de ces rivages. Ce lieu est appelé al-Fāza¹⁴⁰. »

Le pouvoir rasūlide, à partir du VII^e/XIII^e siècle, en fit un lieu de villégiature privilégié : Ibn Ḥātim rapporte l’existence d’un palais à al-Fāza¹⁴¹ et al-Ḥazraǧī relate que le sultan al-Ašraf ‘Umar, en 695/1296, se rendit dans la palmeraie (*al-naḥl*) de Zabīd pour la fête du sabt al-subūt¹⁴², accompagné de 300 palanquins et de toutes ses concubines¹⁴³.

Mais, si le village d’al-Fāza était réputé pour la célébration de la fête des dattes, la pratique religieuse des sultans rasūlides y réaffirmait périodiquement l’importance de ce site pieux et sa dimension religieuse. Ainsi, le « 9 du mois de ğumādā I de l’année 790 [16 mai 1388], le sultan [al-Ašraf Ismā‘īl] partit vers la mer, en compagnie des maîtres soufis au grand complet, pour écouter le Revivificateur [= Ibn ‘Arabī] au bord de la mer, dans la nuit du 10. Le sultan resta sur la côte jusqu’au 16 [23 mai 1388] »¹⁴⁴.

Le *masǧid* d’al-Fāza demeurait donc un *maqām* ancien réputé pour sa *baraka* et les hommes pieux de la région s’y rendaient pour y pratiquer l’ascèse. Al-Šarǧī fit de cette mosquée, dans ses *Ṭabaqāt*, l’un des plus importants lieux sacrés de Zabīd et de ses environs.

¹³⁹ ‘Umāra, *Ta’rīḥ*, p. 71-80.

¹⁴⁰ Ibn al-Muǧāwir, *Ta’rīḥ*, p. 107. E. Vallet, *op. cit.* p. 387.

¹⁴¹ Ibn Ḥātim, *Al-simt*, II, p. 454.

¹⁴² É. Vallet, *L’Arabie marchande*, p. 387. La fête annuelle de la récolte des dattes.

¹⁴³ Al-Ḥazraǧī, *Al-‘uqūd*, I, p. 343.

¹⁴⁴ Cité dans É. Vallet, *L’Arabie marchande*, p. 388. Voir Ḥazraǧī *Al-‘uqūd*, II, p. 715.

Ainsi, Aḥmad al-Ṣayyād (m. 579/1183), l'un des Sept du cimetière de Bāb Sihām, fréquenta cette mosquée à de nombreuses reprises. Il affirmait que c'était « la mosquée bénie (*mubāarak*) la plus proche » de la ville¹⁴⁵. Les pratiques ascétiques dans la mosquée d'al-Fāza étaient attestées depuis au moins le VII^e/XIII^e siècle, puisque le *ṣayḥ* al-Ḥaddād ainsi que l'imam Ibrāhīm al-Fiṣālī (m. 613/1216)¹⁴⁶, tous deux enterrés à Zabīd, passèrent l'essentiel de leur temps dans la mosquée d'al-Fāza et dans la mosquée de Mu'āḍ en amont du Wādī Zabīd.

Ainsi, dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, les deux mosquées aux extrémités du Wādī Zabīd étaient des lieux de visite pieuse (*ziyārāt*), des endroits bénis (*mubāraka*) et des lieux d'ascèse et de retraite spirituelle, comme nous le rappelle al-Šarḡī :

« Et cette mosquée (al-Fāza) est bénie (*mubāarak*). C'est là où vivent les justes (*al-ṣāliḥūn*). Elle se dresse sur la côte, à proximité [de l'embouchure] du Wādī Zabīd. Et la mosquée de Mu'āḍ mentionnée auparavant se trouve à l'est en amont du Wādī Zabīd, en dessous du *ḡabal*. Elle est également réputée pour son mérite (*al-faḍl*) et sa *baraka*. Les gens de Zabīd et de ses environs s'y rendent chaque année au mois de raḡab pour en faire la visite [pieuse]¹⁴⁷. »

Il est frappant de constater le lien qui semble s'être noué entre la mosquée de Mu'āḍ et la mosquée d'al-Fāza. Ainsi, al-Ḥazraḡī, al-Šarḡī, Ibn al-Dayba', Bā Maḥrama¹⁴⁸ mentionnent tous la mosquée d'al-Fāza et celle de Mu'āḍ dans un même ensemble narratif, et celui-ci désigne en fait le territoire du Wādī Zabīd, dont la terre même est imprégnée de la *baraka* divine.

La mosquée de Mu'āḍ et la mosquée d'al-Fāza semblent donc avoir constitué deux pôles importants de la piété du Wādī Zabīd, qui participent à sacrifier cet espace. Mais l'évocation de ces mosquées était également un *topos* littéraire. La période rasūlide voit ainsi émerger, à partir des sources du IX^e/XV^e siècle, de manière systématique, un cadre traditionnel où Zabīd apparaît comme une centralité d'où rayonnent les savants, avec en amont et en aval du Wādī des dépendances immédiates alimentant la sacralité de la ville et de ses lettrés. C'est ce que résumait très bien, au début du X^e/XVI^e Ibn al-Dayba' :

« Et c'est [Zabīd] une cité bénie, entre deux *wādī*-s bénis (*fa-hiyya madīna mubāraka, bayna wādīayn mubārakayn*)¹⁴⁹. »

Il est possible que les pratiques ascétiques dans la mosquée d'al-Fāza aient été anciennes, datant d'au moins la fin du VI^e/XII^e siècle : le *ṣayḥ* 'Alī al-Ḥaddād¹⁵⁰ ainsi que

¹⁴⁵ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 64.

¹⁴⁶ Bā Maḥrama, *Ta'riḥ taḡr 'Adan*, p. 108.

¹⁴⁷ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 43. Voir aussi p. 64 et p. 209.

¹⁴⁸ Ibn al-Dayba', *Buḡyat*, p. 39; Bā Maḥrama, *Ta'riḥ*, p. 108.

¹⁴⁹ Ibn al-Dayba', *Buḡyat*, p. 33

l'*imām* Ibrāhīm al-Fišālī (m. 613/1216)¹⁵¹, l'un des Sept, auraient passé l'essentiel de leur temps dans la mosquée d'al-Fāza et dans la mosquée de Mu'ād en amont du Wādī Zabīd. Mais nous pouvons aussi faire l'hypothèse que ces pratiques n'étaient en réalité que balbutiantes à la fin du VI^e/XII^e siècle, et qu'elles se développèrent progressivement pour devenir très réputées au cours du VIII^e/XIV^e siècle. Les sources du IX^e/XV^e siècle constituèrent ensuite autour de ces mosquées un discours qui les ancrerait dans un temps plus ancien, faisant écho au siècle d'or zabīdi. Ce faisant, elles historicisaient des pratiques et une tradition orale devenues apparemment banales, et soulignaient une mémoire bénie ininterrompue depuis la fin du VI^e/XII^e siècle, utilisant les figures les plus consensuelles de la piété de Zabīd, tel Aḥmad al-Ṣayyād, pour illustrer les mérites du lieu. Il faut donc aussi relativiser la réalité des pratiques de dévotion et d'ascèse à ces deux mosquées anciennes à la fin du IX^e/XV^e siècle, puisque le discours d'al-Ṣargī s'apparente beaucoup à un effort de justification. Se peut-il que l'habitude de la réclusion ascétique dans ces mosquées bénies, effectivement intégrées dans les pratiques des mystiques du VIII^e/XIV^e siècle et de la première moitié IX^e/XV^e siècle, se soit effondrées en même temps que l'économie de la Tihāma centrale lors de la lente agonie de la dynastie rasūlide ?

Dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, les deux mosquées aux extrémités du Wādī Zabīd furent en tout cas l'objet d'un discours qui réaffirmait leur sacralité et participait ainsi à une mise en valeur des mérites de la ville de Zabīd et son arrière-pays. Dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, le discours sur la spatialisation du sacré se développa donc dans un cadre élargi, qui était celui de la territorialité du Wādī. Celui-ci irriguait et fortifiait la spiritualité et l'ascèse des hommes bénis de la cité, alors que, plus au nord, le Wādī Rima' produisit également un ensemble d'espaces de visites pieuses liées, dans une certaine mesure, avec la métropole tihāmie.

4.3. Le Wādī Rima' et les limites de l'influence zabīdie

Tout comme le Wādī Zabīd, le Wādī Rima' vit fleurir plusieurs visites pieuses liés à des *ṣayḥ*-s soufis majoritairement initiés à la mystique d'al-Ġīlānī.

ʿAlī b. ʿAbd al-Raḥmān al-Ḥaddād, le disciple de ʿAbd al-Qādir al-Ġīlānī qui diffusa la *ṭarīqa* al-Qādiriyya en Tihāma centrale¹⁵², était d'ailleurs originaire du Wādī Rima' : du

¹⁵⁰ *Infra*, Chapitre II. 4.3.

¹⁵¹ Bā Maḥrama, *Ta'riḥ*, p. 36.

¹⁵² Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 176.

moins est-ce sur les premières hauteurs à l'est du Wādī, dans un lieu appelé Šazhab¹⁵³, que le grand *šayḥ* établit son *mağlis*¹⁵⁴ et qu'il fut enterré. D'une certaine manière, c'est donc dans le Wādī Rima' que prit naissance la *ṭarīqa* al-Qādiriyya au Yémen, puisque c'est bien al-Šazhab et la visite pieuse au tombeau de 'Alī al-Ḥaddād qui furent désormais associés à la mémoire d'al-Ġīlānī. Même si les sources ne donnent presque aucun détail sur le *šayḥ* al-Ḥaddād, nous savons qu'il fut lié à de nombreux hommes bénis en Tihāma et dans les Hautes Terres, ce qui n'est pas un hasard et permet de souligner la place de ce *šayḥ* dans la construction narrative de la sainteté et du sacré au Yémen. À Zabīd, il devint notamment le compagnon de trois des plus anciennes figures parmi les Sept de Bāb Sihām : 'Alī b. Aflaḥ, Ibrāhīm al-Fišālī, et Aḥmad al-Šayyād, dont il fut le *šayḥ* de *ṭarīqa* (*šayḥu-hu fī-l-ṭarīqa 'Alī al-Ḥaddād*)¹⁵⁵. Il fut également le compagnon du fondateur de la *ṭarīqa* al-Hattāriyya, 'Isā al-Hattār¹⁵⁶. Al-Ḥaddād est donc intimement lié aux premières figures de la spatialisation du sacré à Zabīd, alors même qu'à aucun moment Aḥmad al-Šayyād ou Ibrāhīm al-Fišālī ne sont explicitement désignés comme des soufis. Derrière al-Ḥaddād, figure énigmatique enterrée à al-Šazhab, lieu-dit par ailleurs inconnu dans les sources, se cache donc une obscurité qui fut peut-être propice à une élaboration discursive datant du VIII^e/XIV^e siècle, et qui donna corps à une filiation spirituelle apparemment mono-segmentaire. Cela ne manqua pas par la suite de poser problème : ainsi, al-Ahdal, dans sa *Tuḥfa*, se sent l'obligation de préciser que son aïeul, 'Alī al-Ahdal¹⁵⁷, ne fut jamais initié par al-Ḥaddād mais bien par al-Ġīlānī en personne, soulignant la rivalité mémorielle par rapport à son propre lignage.

Du reste, aucun auteur ne consacre à 'Alī al-Ḥaddād, à notre connaissance, une véritable notice avant al-Šarḡī, près de trois cents ans après la mort d'un homme pourtant présenté comme le grand initiateur au soufisme en Tihāma centrale. Nous ne pouvons ici que constater la phrase lapidaire d'al-Ahdal, vers le milieu du IX^e/XV^e siècle : « Quant au *šayḥ* 'Alī al-Ḥaddād, il s'installa dans un lieu appelé Šazhab [...] et décéda là-bas. Sa tombe s'y trouve. On en fait la visite [pieuse] et on vient y chercher sa *baraka* (*tabarruk bi-hi*) »¹⁵⁸. La renommée supposée de 'Alī al-Ḥaddād ne saurait expliquer que les sources se soient cantonnées dans un silence suspect à son égard, ce qui n'a pas été le cas de nombreux autres individus également doués d'une grande réputation à Zabīd. Il nous paraît plus probable que le souvenir de 'Alī al-Ḥaddād amena à repenser la filiation spirituelle dont se revendiquaient

¹⁵³ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 285. Sur ce personnage, voir Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 204.

¹⁵⁴ Ou sa *zāwiya*, si l'on en croit al-Šarḡī. Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 204.

¹⁵⁵ Ġanaḍī, *Al-sulūk*, p. 40.

¹⁵⁶ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 284.

¹⁵⁷ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 239. Sur 'Alī al-Ahdal (m. 601/1205), voir *infra*, Chapitre VIII. 1.1.3.

¹⁵⁸ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 285.

les *ṭarīqa*-s régionales qui se développèrent au cours du VII^e/XIII^e siècle, autour de plusieurs maîtres soufis, tels les Banū al-Hattār, Muḥammad al-Ḥakamī (617/1220)¹⁵⁹ ou Abū al-Ġayt b. Ġamīl (651/1253)¹⁶⁰. ‘Alī al-Ḥaddād constituait l’un des seuls chaînons permettant de lier les maîtres de Tihāma à un enseignement initiatique vécu dans le monde d’ici-bas, à moins, comme ‘Īsā al-Hattār, d’avoir été initié par Abū Bakr al-Ṣiddīq lors de visions dévoilées durant son sommeil (*manāmāt*)¹⁶¹. Il semble en tout cas que la nécessité de rappeler la chaîne de l’affiliation initiatique se soit faite plus forte à partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, quelque ait été par ailleurs la réalité historique de la filiation spirituelle entre les maîtres de Tihāma se rattachant à la *ṭarīqa* al-Qādiriyya et ‘Alī al-Ḥaddād.

D’autres espaces sacrés liés à des tombes bénies dans le Wādī Rima’ témoignent aussi des liens du Wādī avec Zabīd, même si nous avons très peu d’informations les concernant. Mentionnons ici, simplement, les Banū Ziyād, importante famille de la tribu de Maqāšira¹⁶², qui possédaient un *maġlis* dans le village de Maḥallat Ziyād¹⁶³, sans doute à proximité d’al-Ḍuġā’i, le plus gros bourg du Wādī Rima’ après Fišāl. C’est en effet là que se trouvait la visite pieuse à la tombe de l’un des leurs, Muḥammad b. Yūsuf al-Ḍuġā’ī, dit « al-Ḍarīr », « l’Aveugle » (m. v. 700/1301)¹⁶⁴. Dans la *Tuḥfa*, al-Ahdal fait de cet homme, dans une brève mention, l’un des maîtres du grand *walī* Ismā’īl al-Ġabartī, à Zabīd¹⁶⁵, ce qui souligne aussi qu’al-Ḍarīr, ou du moins son souvenir, était lié à la ville de Zabīd. Le village d’al-Ḍuġā’i apparaît déjà au début du VIII^e/XIV^e siècle, et les deux savants ḥanafites qu’al-Ġanadī y mentionne¹⁶⁶ sont associés à Zabīd. Au IX^e/XV^e siècle, l’évocation de Mūsā b. Muḥammad al-Ḍuġā’ī (m. 851/1447), *ḥatīb* du *ġāmi’* de Zabīd¹⁶⁷, faute d’indiquer un lien de parenté avec al-Ḍarīr, témoigne au moins de la permanence des liens entre le village et la cité durant toute la période rasūlide.

Pour le reste, en dehors d’une visite pieuse peu connue, celle de ‘Abd Allāh b. Ġulays, enterré près de Fišāl et ancêtre des *ṣayḥ*-s soufis des Banū Ġulays¹⁶⁸, sur qui nous ne savons rien, les autres espaces sacrés du Wādī Rima’ ne sont que partiellement liés à la ville de Zabīd. En ce sens, le Wādī Rima’, à travers les réseaux savants et les lignages bénis qui s’y

¹⁵⁹ *Infra*, Chapitre IX.

¹⁶⁰ *Infra*, Chapitre IX.

¹⁶¹ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 249-250.

¹⁶² Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 304.

¹⁶³ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 374. Nous lisons Maḥal Ziyād chez al-Ahdal. Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 304.

¹⁶⁴ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 280-282.

¹⁶⁵ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 334.

¹⁶⁶ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 48.

¹⁶⁷ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 325. Burahī, *Ṭabaqāt*, p. 310.

¹⁶⁸ *Ibid.* p. 305.

déployèrent, apparaît aussi comme une limite territoriale de l'influence zabīdie, que nous pouvons symboliquement représenter avec le village d'al-Qurašīyya.

Au milieu du IX^e/XV^e siècle, al-Qurašīyya ne comptait que deux visites pieuses à des tombes de savants morts au cours du VII^e/XIII^e siècle : à l'échelle de notre étude, c'est fort peu. L'une d'entre elles, autour de la tombe de 'Alī al-Šanīnī, fut néanmoins très importante, puisqu'elle correspond à l'un des premiers espaces de piété et d'intercession de la tribu des Qurašīyyūn. De nombreux membres de cette tribu devinrent objets de visites pieuses au cours de la période rasūlide et nous allons retrouver les Qurašīyyūn à de multiples reprises dans ce travail.

Si al-Qurašīyya était en effet un village au nord du Wādī Rima', mentionné, semble-t-il pour la première fois, chez al-Ġanadī¹⁶⁹, c'était surtout le chef-lieu de la tribu des Qurašīyyūn de Tihāma. Ils vivaient principalement, au VII^e/XIII^e siècle, dans le Wādī Rima'. Il semble que leur influence se soit étendue progressivement par la suite, peut-être jusqu'aux wādī-s Sihām et Surdud, puisque nous les retrouvons participant à des combats dans cette région, à partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle et jusqu'à la fin du IX^e/XV^e siècle¹⁷⁰. Al-Qurašī renvoyait donc à la fois au village et à la tribu et ce jusqu'à la fin du IX^e/XV^e siècle, ce qui souligne la permanence de ce site auquel se rattachaient les membres théoriques de ce même groupe segmentaire. La première visite pieuse¹⁷¹ de Qurašīyya permet ainsi d'aborder certaines questions sur la territorialité du Wādī Rima' et de nuancer l'attractivité supposée de Zabīd et de ses espaces sacrés. La tombe du šayḥ 'Alī b. 'Abd Allāh al-Šanīnī (m. mil. VII^e/XIII^e siècle), « šāḥib d'al-Qurašīyya »¹⁷², était l'espace sacré principal du village au IX^e/XV^e siècle. 'Alī avait fait construire une zāwiya dans le

¹⁶⁹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 341.

¹⁷⁰ Par exemple Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 618. Ibn al-Dayba', *Buġyat*, p. 148-150. V. Porter, *The history and Monuments of the Tahirid dynasty*, p. 46-47.

¹⁷¹ Un autre savant du village est qualifié au IX^e/XV^e siècle par al-Ahdal de « šāḥib d'al-Qurašīyya » : Yūsuf b. Muḥammad al-Muġarir (m. v. 730/1430), membre de la tribu des Ašā'ir, qui avait appris le *fiqh* avec Aḥmad b. 'Uġayl, à Bayt al-Faqīh (Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 305-306.). Nous ne savons pas si sa tombe faisait l'objet d'une visite pieuse et les informations sur ce personnage sont assez parcellaires. Le dernier terme de son *nasab* est d'ailleurs différent, chez al-Ġanadī de celui d'al-Ahdal : al-Muḥarram (Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 375). Al-Ġanadī le rencontra à Zabīd en 721/1321, où il semble avoir enseigné pendant trois ans. Il est en effet lié à plusieurs savants de Zabīd. Est-ce le même personnage que dans la *Tuḥfa* d'al-Ahdal ? C'est ce que ce dernier semble insinuer, puisqu'il mentionne la notice d'al-Ġanadī et qu'il a rencontré personnellement le fils d'Ibn al-Muġarir. Al-Ahdal ne donne pourtant aucune information sur sa descendance et nous ne savons rien de sa vie à al-Qurašīyya. Si nous en croyons al-Ahdal, al-Muġarir était très lié aux savants de Bayt Ḥusayn et des wādī-s du Nord et il aurait été le cousin maternel d'Ibn al-Maġzid (Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 175), un *faqīh* de Bayt Ḥusayn. Il était également proche d'Aḥmad b. 'Uġayl, le grand saint de Du'āl. S'il nous paraît difficile, en l'état de la documentation, de saisir pourquoi ce personnage est qualifié de *šāḥib* du village, le peu que nous savons de ce savant ne semble mettre en avant aucun lien entre al-Qurašīyya et la ville de Zabīd, du moins dans la version d'al-Ahdal.

¹⁷² Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 111. Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 205.

village de Qurašiyya, sans doute vers le milieu du VII^e/XIII^e siècle. Cette *zāwiya* était apparemment la seule présente dans le village à la fin du IX^e/XV^e siècle et il semble que la descendance d'al-Šanīnī ait continué à y enseigner¹⁷³. Il est probable que la visite pieuse à al-Šanīnī ait été importante à un niveau local, puisqu'al-Šarġī précise que « les habitants d'al-Qurašiyya et d'autres lieux ont une très grande croyance en lui (*mu'taqad 'aẓīm*) »¹⁷⁴. Ce que nous savons de la vie de ce personnage permet de souligner que les savants et mystiques d'al-Qurašiyya étaient, pour une partie d'entre eux, très liés aux *wādī*-s du Nord, et non à Zabīd.

Alī al-Šanīnī avait en effet suivi les enseignements de deux personnages importants du soufisme au VII^e/XIII^e siècle : Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl (m. 651/1253)¹⁷⁵ une des plus importantes figures de la *walāya* dans le Wādī Surdud et Muḥammad b. Muḥannā al-Qurašī (m. ap. 617/1220)¹⁷⁶, une personnalité centrale du Wādī Mawr, également compagnon d'Abū al-Ġayṭ. Le *šayḥ* Muḥammad b. Muḥannā introduisit al-Šanīnī à Qurašiyya et l'éleva là-bas à la dignité de *šayḥ*, en lui demandant d'y établir son *maqām*¹⁷⁷. Al-Šanīnī fut donc volontairement installé dans le village par son maître. Mais, si son *šayḥ* Muḥammad b. Muḥannā demeura très lié à la ville de Zabīd¹⁷⁸, ce ne fut pas le cas d'al-Šanīnī, qui ne semble avoir eu aucun rapport avec la cité. En revanche, il était lié à plusieurs lignages bénis des *wādī*-s du Nord, souvent initiés à la *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya¹⁷⁹.

Il fut également un compagnon du *faqīh* Amr al-Tubbā'ī, le *šāḥib* de l'enclave de Bayt Ḥusayn, sise entre le Wādī Surdud et le Wādī Mawr, et il est probable qu'il ait été l'un des garants protecteurs de l'enclave¹⁸⁰. À ce titre, s'il devint le saint protecteur du village d'al-Qurašiyya, son titre de *šāḥib* recouvrait aussi sans doute une influence plus temporelle de son vivant, idée que tend à renforcer son intervention dans des litiges entre personnes¹⁸¹. Al-Šanīnī était donc un personnage influent, éloigné du soufisme d'inspiration zabīdie et des réseaux de la cité, comme la plupart des lignages bénis issus des Qurašiyūn, que l'on retrouve surtout dans les *wādī*-s du Nord, au VII^e/XIII^e siècle, et à al-Maḥā', à partir du

¹⁷³ Šarġī, *Ibid.*, p. 208.

¹⁷⁴ *Ibid.* p. 207.

¹⁷⁵ *Infra*, Chapitre VIII. 2.

¹⁷⁶ Sans doute mort dans le second quart ou vers le milieu du VII^e/XIII^e siècle, car il décéda après Muḥammad al-Ḥakamī (m. 621/1224) (Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 287). Sur Muḥammad b. Muḥannā, dont la tombe fit l'objet d'une visite pieuse dans le village d'al-Burza (Wādī Mawr), voir Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 60-61; Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 287-290; voir *infra*, Chapitre VIII. 1.2.4.

¹⁷⁷ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 206.

¹⁷⁸ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 287.

¹⁷⁹ *Infra*, Chapitre VIII. 2.3.

¹⁸⁰ *Infra*, Chapitre VIII. 2.4.

¹⁸¹ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 206

IX^e/XV^e siècle¹⁸². Comme figure d'un discours sur le sacré, al-Šanīnī fut également utilisé au IX^e/XV^e siècle pour lier entre eux les lignages bénis des *wādī*-s du Nord, très proche des groupes tribaux de cette région, comme nous le verrons en seconde partie. Si plusieurs savants de Qurašiyya furent donc bien liés à Zabīd au cours du VII^e/XIII^e siècle¹⁸³, ce ne fut pas le cas du *šāhib* du village, al-Šanīnī, dont le statut de *manšūb* devait surtout reposer sur de solides réseaux tribaux et savants. De là à voir se creuser progressivement un fossé avec les lignages savants et bénis de Zabīd, apparemment étrangers à la geste des hommes bénis des Qurašiyyūn à partir du VIII^e/XIV^e siècle, il n'y a qu'un pas. Il est nécessaire de le franchir pour saisir dans son contexte une limite de l'influence territoriale de Zabīd, illustrant la prépondérance croissante des Qurašiyyūn dans la région.

C'est en effet dans le désintérêt profond du *šāhib* de Qurašiyya pour la grande métropole religieuse de Tihāma que nous croyons déceler une diminution progressive de l'influence et de l'attractivité de Zabīd sur le Wādī Rima', ou tout au moins sur son milieu savant. Au VII^e/XIII^e siècle, Muḥammad b. al-Muḥannā, le maître d'al-Šanīnī, était d'ailleurs très populaire dans la cité, de même que son fils, 'Umar, dont la tombe était l'objet d'une visite pieuse réputée à Bāb Sihām pour sa *baraka*¹⁸⁴. Pourquoi al-Šanīnī, le *šāhib* de Qurašiyya, comme son *šayḥ*, n'aurait-il pas honoré les maîtres et la mémoire de la cité ? Étudier la présence, en Tihāma, des savants issus des Qurašiyyūn souligne leur désintérêt pour Zabīd. Sous le règne d'al-Muḡāhid 'Alī (721-764/1321-1362), nous ne trouvons en effet aucun savant de cette tribu lié aux villes sultaniennes. De même, dans la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, le *šāhib* d'al-Maḡā', 'Umar b. Da'sayn al-Qurašī, n'entretient aucune relation avec les savants de Zabīd, alors que ses réseaux au sein des élites des *wādī*-s du Nord sont importants¹⁸⁵. Il faut attendre le dernier quart du VIII^e/XIV^e siècle pour trouver certains Qurašiyyūn à des positions importantes de l'administration rasūlide, en particulier Ibn al-Raddād al-Qurašī (m. 821/1419), grand *qāḍī* du Yémen sous al-Ašraf Ismā'īl (778-803/1377-1401).

Ainsi, les réseaux des principaux saints du Wādī Rima' semblent témoigner que le village de Qurašiyya et son territoire constituèrent une des limites, relative, de l'influence zabīdie au VII^e/XIII^e siècle et que l'attirance pour Zabīd diminua auprès des savants du Wādī Rima' au cours du VIII^e/XIV^e siècle, quand se développa l'influence des Qurašiyyūn. En ce sens, une partie du Wādī' Rima' constitua une frontière du territoire zabīdi, le lieu

¹⁸² Le *šāhib* d'al-Maḡā', 'Umar b. Da'sayn (m. 821/1418), était membre des Qurašiyyūn.

¹⁸³ Par exemple, Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, I, p. 379.

¹⁸⁴ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 288.

¹⁸⁵ *Infra*, Chapitre VI. 4.2.

d'une rupture, à la fois symbolique, narrative et sociale, entre les lignages bénis, aristocratiques et savants des *wādī*-s du Nord et le réseau des hommes bénis de Zabīd, dont nous allons à présent introduire les principales figures.

Chapitre III – Figures de la sainteté et lignages bénis de Zabīd

Nous avons vu que le processus de spatialisation du sacré à Zabīd et dans son arrière-pays se développa, pour l'essentiel, avec les tombes et mausolées d'hommes bénis enterrés dans la cité ou dans son environnement immédiat. À la fin du IX^e/XV^e siècle, ces figures devinrent de véritables symboles de l'identité urbaine et religieuse de la ville, tels les Sept de Zabīd. L'étude de plusieurs de ces individus permet de mieux cerner la sacralisation du territoire zabīdi et de ses environs immédiats, puisque ces derniers sont au cœur du processus de la spatialisation du sacré, en termes à la fois matériels – ce sont leurs tombes qui sont l'objet de visites pieuses – et narratifs – c'est sur eux que s'appuient l'élaboration discursive du sacré. En présentant à présent plus spécifiquement quelques-unes des grandes figures et des grands lignages bénis de la ville de Zabīd, nous allons pouvoir faire émerger le lien entre leur rôle dans la construction narrative de la sacralité de la cité, et les dynamiques socioreligieuses sur lesquelles s'appuyèrent ces discours.

1. Aḥmad al-Şayyād, figure symbolique de la piété zabīdie

Une des visites pieuses les plus importantes de la ville de Zabīd était sans conteste, à la fin du IX^e/XV^e siècle, celle au tombeau d'Aḥmad b. Abū al-Ḥayr, dit al-Şayyād (539-579/1144-1184), dans le cimetière de Bāb Sihām. Ce saint (*walī*)¹ joua un rôle prépondérant dans le développement des espaces sacrés de Zabīd, à plusieurs niveaux : son tombeau fut l'un des pôles de concentration des visites pieuses dans le cimetière de Bāb Sihām ; il est le premier saint, objet d'une visite pieuse dans la ville ; il constitua une figure centrale de la piété de Zabīd tout au long de la période rasūlide et ṭāhiride ; il est au cœur du discours d'al-Şarġī sur la *baraka* des mosquées bénies de Tihāma centrale.

1.1. Les nombreux visages d'Aḥmad al-Şayyād

Le personnage d'Aḥmad al-Şayyād semble avoir été une figure très consensuelle parmi les *walī*-s de Tihāma. On le trouve donc mentionné dans de nombreux ouvrages de *ṭabaqāt* yéménites à partir du VIII^e/XIV^e siècle. Pourtant, bien qu'Aḥmad al-Şayyād soit

¹ Şarġī, *Ṭabaqāt*, p. 64.

attesté à de nombreuses reprises entre le VII^e/XIII^e siècle et le IX^e/XV^e siècle, nous ne savons pas grand-chose sur ce personnage, puisque la plupart des auteurs ne s'attardent guère sur lui. Il est vrai qu'il était ḥanafite² et que cela explique peut-être le peu d'intérêt d'al-Ġanadī pour ce personnage. C'est l'*imām* al-Yāfi'ī, dans le *Mir'āt*³, qui semble le premier avoir donné au personnage d'Aḥmad al-Şayyād un peu d'épaisseur, puis surtout le *'Iqd al-fāḥir* d'al-Ḥazraġī et les *Ṭabaqāt al-ḥawāşş* d'al-Şarġī, qui lui donnèrent une ampleur très importante : si une première strate discursive concernant ce personnage apparaît donc dès le VIII^e/XIV^e siècle, c'est bien au cours du IX^e/XV^e siècle qu'il fut surtout mis en valeur. La plupart des informations le concernant sont donc relativement tardives, alors même qu'un de ses disciples, le *şayḥ* soufi Ibrāhīm b. Başşār, composa sur lui une *sīra*, aujourd'hui perdue, que semblent avoir pu consulter plusieurs auteurs de notre corpus, en particulier al-Ġanadī, al-Yāfi'ī et al-Şarġī.

Faut-il, en raison de ce décalage temporel entre nos sources et la mort du *walī* Aḥmad al-Şayyād, rejeter les informations de notre corpus, en particulier celles d'al-Şarġī, qui clôt le cycle narratif sur ce personnage et fixe les principaux contours de la mémoire spécifique attachée à ce saint, et ce jusqu'à nos jours ? Il n'est certes pas anodin qu'Aḥmad al-Şayyād ne soit pas mentionné par ses contemporains, 'Umāra al-Yamanī et Ibn Samura : sans doute faut-il en déduire que ce grand saint de Zabīd n'était pas, de son vivant, une des grandes figures de la piété dans la ville. Pourtant, il y a peu de raisons de douter de la réalité historique du personnage d'al-Şayyād, puisque la *sīra* rédigée par son disciple atteste de son existence et que plusieurs récits semblent avoir circulés dès le VII^e/XIII^e siècle sur ce personnage. Plutôt que de rejeter les informations contenues dans les ouvrages du IX^e/XV^e siècle sur al-Şayyād, il faut donc plutôt distinguer la lente évolution historiographique qui conduisit un auteur comme al-Şarġī, à la fin du IX^e/XV^e siècle, à faire de ce saint un personnage représentatif de la sacralité et de piété zabīdies. Les *Ṭabaqāt al-ḥawāşş* s'appuient ainsi sur différentes strates discursives concernant al-Şayyād, notamment sur les ouvrages d'al-Başşār et d'al-Yāfi'ī, mais aussi sur une tradition orale locale et sur les propres observations de l'auteur. Par conséquent, les informations d'al-Şarġī sont précieuses pour comprendre la place d'Aḥmad al-Şayyād dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, même si nous pouvons être certains que, dès le milieu du VII^e/XIII^e siècle, la visite pieuse au tombeau d'al-Şayyād était déjà réputée⁴. Dans un sens, les informations d'al-Şarġī sont donc ambiguës, puisqu'elles projettent, à travers le

² *Ibid.*

³ Yāfi'ī, *Mir'āt*, III, p. 224-225.

⁴ Elle est en effet mentionnée par al-Ġanadī : le *walī* Allāh Muḥammad al-Ḥaḍramī (m. 651/1253) se rendit de nombreuses fois sur la tombe pour en faire la visite pieuse. Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 334.

prisme de la société zabīdie de la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, une image et une mémoire d'al-Şayyād historiquement déformées, mais très présentes à l'époque de l'auteur. C'est d'ailleurs certainement parce que la réalité historique des informations concernant al-Şayyād est douteuse que cette figure de la sainteté zabīdie put prendre un caractère incontournable : parmi les très nombreuses mentions de visites pieuses en Tihāma, celles concernant la *ziyāra* au mausolée d'Aḥmad al-Şayyād sont sans doute les plus nombreuses et traversent toute la période rasūlide et ṭāhiride. Par ailleurs, l'obscurité entourant cette figure lui permit de s'imposer comme une des grandes figures du sacré dans la ville, en laissant la porte ouverte à une construction discursive très souple, qu'illustre justement le récit d'al-Şarġī. En ce sens, il est intéressant de comparer brièvement ce dernier à la première notice qui a été conservée au sujet d'al-Şayyād, celle des *Sulūk* d'al-Ġanadī.

Chez al-Ġanadī, Aḥmad al-Şayyād est surtout un grand ascète pieux (*min a'yān al-'ibād wa-l-zuhhād*)⁵, initié par 'Alī al-Ḥaddād – le disciple direct de 'Abd al-Qādir al-Ġīlānī – mais aussi par Ibrāhīm al-Fiṣālī, l'un des Sept de Bāb Sihām, spécialiste du *ḥadīth*, dont le fils devint proche des sultans al-Manşūr et al-Muẓaffar⁶, et à qui les Banū Rasūl accordèrent des exemptions fiscales⁷. Al-Şarġī, à la fin du IX^e/XV^e siècle, lui ajouta un troisième *şayḥ*, 'Abd Allāh al-Asadī⁸, lui-même ancien maître de 'Alī al-Ḥaddād.

Les tombes des trois maîtres d'al-Şayyād faisaient au IX^e/XV^e siècle l'objet de visites pieuses : Ibrāhīm al-Fiṣālī dans le cimetière de Bāb Sihām ; 'Abd Allāh al-Asadī dans la *zāwiya* de sa famille, à Abū 'Urayş, dans le Wādī Ġāzān⁹ ; 'Alī al-Ḥaddād enterré dans le Wādī Rima', à Şazhab. Aḥmad al-Şayyād avait donc eu des maîtres prestigieux qui gravitaient autour de Zabīd, où lui-même était né, et l'enseignement qu'il reçut était apparemment lié aux mouvements mystiques qui avaient éclos à La Mecque au cours de la première moitié du VI^e/XII^e siècle. Nous savons qu'Aḥmad al-Şayyād, comme ses maîtres, possédait un mausolée (*turba*) et que sa tombe était, dès l'époque d'al-Ġanadī, l'objet d'une visite pieuse¹⁰.

Bien que l'auteur des *Sulūk* rapporte que les mérites d'al-Şayyād sont trop nombreux pour être mentionnés, il n'en mit pourtant par écrit qu'un seul d'entre eux : al-Şayyād se serait

⁵ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 39-40.

⁶ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 29

⁷ Şarġī, *Ṭabaqāt*, p. 45. Il est donc légitime de croire qu'ils appartenaient à la notabilité savante de la cité, mais, faute d'informations, nous ne pouvons nous avancer à ce propos, d'autant plus que leur lignée semble rapidement disparaître (Şarġī, *Ṭabaqāt*, p. 45).

⁸ Şarġī, *Ṭabaqāt*, p. 213.

⁹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, 285.

¹⁰ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p.37

abstenu pendant trois ans de manger et de boire¹¹, ce qui souligne particulièrement la pratique ascétique du personnage mais ne le place guère au centre de la narration des *Sulūk*. Quels que soient les prodiges accomplis par al-Şayyād, au début du VIII^e/XIV^e siècle, il semble bien qu'il ne fut guère central dans le discours sur les savants et les hommes bénis de la cité, du moins dans les *Sulūk* : sa notice est très courte, alors qu'al-Ġanadī semble avoir eu à sa disposition la *sīra* d'Aḥmad al-Şayyād, qui faisait l'éloge de ses mérites et de ses *karāmāt*¹². Le caractère lapidaire de sa notice, comparativement à d'autres acteurs des *Sulūk*, est donc intrigant. De plus, le nom d'Aḥmad al-Şayyād n'apparaît que sept fois dans l'ouvrage d'al-Ġanadī¹³, alors qu'il est l'un des rares défunts pour lequel l'auteur dispose d'un ouvrage de *manāqib*. Enfin, nous sommes d'autant plus surpris par le silence d'al-Ġanadī que son propre maître, Aḥmad al-Surdudī, avait été le disciple de Muḥammad al-Fişālī¹⁴. Fils d'un des *şayḥ*-s d'al-Şayyād, Ibrāhīm al-Fişālī, Muḥammad al-Fişālī avait pu fréquenter al-Şayyād, disciple de son père, ou en avait au moins entendu parler. Or, là encore, al-Ġanadī n'utilise ses sources qu'*a minima*, ce qui sous-entend clairement qu'Aḥmad al-Şayyād n'est pas pour lui une figure de premier plan. Al-Ġanadī accorde d'ailleurs plus de place à la famille d'al-Şayyād qu'au *şayḥ* lui-même, en particulier à son petit-cousin, le *faqīh* 'Abd Allāh b. Şāliḥ (m. 695/1296), *mudarris* à la *madrasa* al-Şamsiyya de Taz¹⁵. C'est la seule source qui mentionne la famille d'al-Şayyād, et qui nous apprend qu'elle fit partie du personnel enseignant des premières *madrasa*-s de la dynastie rasūlide, ce qui intéresse assurément plus l'auteur des *Sulūk*, dont les *ṭabaqāt* sont aussi une histoire du sultanat rasūlide.

Pour en savoir plus ou du moins pour évaluer le processus de construction discursif autour d'Aḥmad al-Şayyād et sa place dans l'économie de la piété zabīdie, il faut se tourner vers les notices d'al-Şarġī, à la fin du IX^e/XV^e siècle. La présentation est alors entièrement différente, puisqu'Aḥmad al-Şayyād est décrit comme « le grand *şayḥ*, le saint (*al-walī*) exemplaire vers qui l'on se tourne, maître d'états prodigieux (*al-aḥwāl al-'aẓīma*) et de talents immenses (*al-mawāhib al-ġasīma*) »¹⁶. Nous sommes ici assurément dans une autre catégorie de la *walāya* et la stature du *şayḥ*, également fin connaisseur du *fiqh*, dépasse de loin celle que nous présente al-Ġanadī. Remarquons ici un vocabulaire très teinté par la pensée du *taşawwuf*, bien moins présente chez al-Ġanadī, qui ne s'inscrivit jamais dans cette pratique

¹¹ *Ibid.*, p. 40.

¹² Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 40.

¹³ Que l'on peut comparer avec les quatorze mentions d'Aḥmad b. 'Uġayl ou les dix-huit mentions d'Ismā'īl al-Ḥaḍramī, une des figures principales des *Sulūk*.

¹⁴ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 29.

¹⁵ *Ibid.*, p. 41.

¹⁶ Şarġī, *Ṭabaqāt*, p. 64.

spirituelle et religieuse. Nous avons ici un bon exemple de la « soufisation » tardive d'un personnage, que nous retrouvons autour d'autres figures de la sainteté en Tihāma. Certes, al-Şayyād est indirectement lié au *taşawwuf*, mais de manière peu prononcée, puisqu'à aucun moment al-Şayyād n'est explicitement rattaché à une initiation spécifique ou une *ṭarīqa*. Alors que, chez al-Ġanadī, nous avons vu que les connaissances du saint étaient dues à l'enseignement de ses maîtres, chez al-Şarġī le saint est un élu choisi de Dieu. C'est en effet un dévoilement mystique¹⁷ qui le fit entrer dans la vie ascétique, lui, le pêcheur issu de la 'amma, qui ne savait ni faire la prière ni ses ablutions (*wa-lā ya 'rif kayfiyyat al-şalāt wa lā al-wuḍū'*)¹⁸.

À la place de la *turba* mentionnée par al-Ġanadī¹⁹, al-Şarġī nous décrit un mausolée impressionnant (*maşhad 'azīm*), recouvert d'un magnifique tissu (*tābūt*). Ici, il est probable qu'il évoque son propre témoignage visuel. La mention des savants enterrés près d'al-Şayyād à la fin du IX^e/XV^e siècle laisse en tout cas peu d'incertitude sur l'entretien de son mausolée. Au début du IX^e/XV^e siècle, al-Ḥazraġī évoque d'ailleurs aussi un *maşhad*²⁰. Autre différence importante avec les *Sulūk* : la famille d'al-Şayyād n'est pas mentionnée dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāşş* et seul un de ses maîtres est présent dans la notice du saint, Ibrāhīm al-Fişālī, un des Sept de Bāb Sihām avec qui al-Şarġī a introduit ce groupe de personnages, dont fait bien entendu partie Aḥmad al-Şayyād²¹. Le lien entre al-Asadī et al-Şayyād n'est pas présent dans la notice d'Aḥmad al-Şayyād. Il n'apparaît que plus tardivement dans le récit, dans la notice d'al-Asadī. Ce détail est d'importance, puisqu'al-Şayyād est mentionné dans la première notice de l'ouvrage²² et que sa propre biographie se situe à la dix-septième place des notices d'al-Şarġī²³. Al-Asadī apparaît bien plus tard dans l'ouvrage, quand al-Şayyād a déjà été mentionné à de nombreuses reprises²⁴. Cette inversion chronologique joue un rôle dans la narration, puisque ce n'est pas al-Asadī, le maître d'al-Şayyād, qui semble participer par ses enseignements à la *baraka* d'al-Şayyād, mais c'est bien la présence de son disciple à ses côtés qui sous-entend la *baraka* du maître. Quant à 'Alī al-Ḥaddād, il n'est plus mentionné parmi les maîtres d'al-Şayyād dans la notice du saint que donne al-Şarġī, mais nous apprenons plus tard, dans le texte, qu'al-Şayyād lui rendait régulièrement visite et venait chercher sa

¹⁷ Ḥazraġī, *Al-'iqd*, I, p. 287.

¹⁸ Şarġī, *Ṭabaqāt*, p. 64.

¹⁹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 37.

²⁰ Ḥazraġī, *Al-'iqd*, IV, p. 1939.

²¹ *Ibid.*, p. 68-69

²² Şarġī, *Ṭabaqāt*, p. 43-45.

²³ *Ibid.*, p. 64-69

²⁴ Şarġī, *Ṭabaqāt*, p. 179-180.

*baraka*²⁵. La filiation implicite entre ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī et Aḥmad al-Şayyād que nous trouvons chez al-Ġanadī, par le biais de ‘Alī al-Ḥaddād, disparaît donc du parcours d’Aḥmad al-Şayyād. Néanmoins, elle réapparaît avec son disciple, Ibrāhīm b. Baššār, dans une filiation désormais explicite : Ibn Baššār reçut ses enseignements d’al-Ġilānī lui-même (*aḥada ‘an-hu al-yad*)²⁶. L’appartenance supposée d’Aḥmad al-Şayyād au *taṣawwuf* demeure chez al-Şarġī implicite, comme chez al-Ġanadī, mais elle s’écarte de la filiation directe à ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī que laissait entendre le récit des *Sulūk*. L’approche d’al-Şarġī permet de souligner la place du saint dans son récit : Aḥmad al-Şayyād est un personnage central des *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* et c’est pourquoi il est nécessaire à l’auteur de souligner l’absence de lien direct entre al-Şayyād et ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī, ce qui permet d’inscrire al-Şayyād dans un mouvement mystique et ascétique qui lui est propre. Certes, son disciple fut initié par al-Ġilānī, mais lui-même, pris dans les dévoilements divins, n’a eu nul besoin de suivre les enseignements de la Qādiriyya.

Dans l’ensemble, les liens d’al-Şayyād avec plusieurs personnages que les sources yéménites associent au soufisme paraissent pourtant bien l’ancrer dans une pratique considérée par les auteurs du VIII^e/XIV^e siècle et du IX^e/XV^e siècle comme « soufie »²⁷. Ainsi, Ibrāhīm al-Fisālī et Ibrāhīm b. Baššār, mais aussi ses relations de compagnonnage avec d’autres personnages, tels ‘Īsā b. Iqbāl al-Hattār (m. 606/1209), – maître soufi et *ṣāhib* du village d’al-Turayba²⁸ – ou Marzūq b. Ḥasan (m. 619/1222) – fondateur d’une lignée de *ṣayḥ*-s soufis à Zabīd, dont l’un des principaux titres de gloire était d’avoir connu al-Şayyād²⁹ – soulignent son inscription dans le premier mouvement soufi zabīdi³⁰. C’est d’ailleurs cet ancrage dans le soufisme zabīdi que retint avant tout al-Ahdal dans sa *Tuḥfa*, présentant le saint comme « l’un des maîtres soufis les plus remarquables (*a’yān al-maṣā’ih al-ṣūfiyya*) »³¹, avant de rapporter sur al-Şayyād des critiques touchant sa méconnaissance de la *ṣuḥba*. Al-Şayyād, au IX^e/XV^e siècle, paraît rattaché au *taṣawwuf*, même s’il ne fut certainement pas un représentant d’une *ṭarīqa*. Seule la chaîne de transmission présente dans notre corpus le relie au soufisme, et à aucun moment, les paroles qui lui sont attribuées ne font de références claires à la pratique et à la pensée soufies. Il n’est donc vraiment pas certain qu’il ait effectivement reçu une initiation mystique auprès d’un maître, mais il a été

²⁵ *Ibid.*, p. 204.

²⁶ *Ibid.*, p. 68.

²⁷ Annexe II.B.

²⁸ Şarġī, *Ṭabaqāt*, p. 249-252.

²⁹ *Ibid.*, p. 337.

³⁰ Annexe II. B.

³¹ Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 400.

volontairement mis en scène comme une figure du soufisme zabīdī, au moment même où celui-ci prit son essor, à la fin du VI^e/XII^e siècle. Dans l'ensemble, retenons donc que la figure d'al-Şayyād est associée chez al-Ġanadī comme chez al-Şargī au mouvement mystique du dernier quart du VI^e/XII^e siècle, mais surtout que le discours sur ce personnage a connu, entre les *Sulūk* d'al-Ġanadī et les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* d'al-Şargī, une évolution narrative très importante. Celle-ci se fit sentir sans doute dès le milieu ou la fin du VIII^e/XIV^e siècle, puisqu'al-Ḥazraġī donne à al-Şayyād le *laqab* de « *quṭb al-dīn* », « pôle de la religion », titre rare et très éminent³².

À sa mort, en 579/1184, le *şayḥ* fut enterré au cimetière de Bāb Sihām à Zabīd : chronologiquement, il est donc le premier défunt des Sept de Bāb Sihām, mais aussi le premier savant identifié comme *walī Allāh* enterré dans la métropole de Zabīd. Le rattachement d'Aḥmad al-Şayyād à l'environnement spirituel et ascétique de la période ayyūbide souligne sa place d'envergure au sein des autres figures bénies de Zabīd. Mais ce seul élément ne permet pas de comprendre l'importance exceptionnelle de ce personnage dans la piété zabīdie du IX^e/XV^e siècle. À ce titre, deux autres facettes d'al-Şayyād sont cruciales pour saisir son rôle dans la construction narrative du sacré en Tihāma centrale.

1.2. Al-Şayyād : figure centrale de la construction narrative du sacré dans la Tihāma centrale

Les strates narratives sur le personnage d'al-Şayyād possèdent deux caractéristiques majeures : elles attribuent progressivement au saint une capacité à justifier et accroître la *baraka* des autres saints de la Tihāma centrale – capacité partagée avec de rares figures bénies de la région ; elles donnent au saint une place centrale dans la mise en valeur des pratiques ascétiques dans les mosquées bénies de la Tihāma.

Ainsi, la visite pieuse au mausolée d'al-Şayyād est importante tout au long de la période rasūlide, non pas tellement à cause des mérites propres à ce *şayḥ* de son vivant, mais en raison de son utilisation discursive comme faire-valoir : il est ainsi invoqué pour justifier la *baraka* d'autres hommes bénis. L'association de ces personnages avec la tombe ou la visite pieuse du *şayḥ* constitue un élément narratif prouvant leurs mérites. Notons ainsi qu'un homme comme Muḥammad al-Ḥaḍramī (m. 651/1253), un savant très valorisé par le corpus rasūlide et ṭāhiride³³, allait régulièrement effectuer une visite pieuse au mausolée

³² Ḥazraġī, *Al-ʿiqd*, I, p. 286.

³³ *Infra*, Chapitre IX. 2 ; Chapitre IX. 3 ; Chapitre IX. 4.

d'al-Şayyād³⁴. Le maître d'Aḥmad al-Şayyād, Ibrāhīm al-Fişālī, n'est pratiquement connu que par les louanges qu'al-Şayyād aurait prononcées sur lui : du moins, chez al-Şarġī, toutes les informations sur ce personnage proviennent d'Aḥmad al-Şayyād³⁵. Marzūq b. Ḥasan, ancêtre du lignage des Banū Marzūq, était un compagnon d'al-Şayyād³⁶, et c'est là une information essentielle dans sa notice. Al-Ḥazraġī, fort élogieux à propos d'al-Şayyād, en fait même un compagnon spirituel des grands *şayḥ*-s de la tradition soufie, « al-Biştāmī, al-Ġunayd, al-Şiblī et d'autres [*şayḥ*-s] »³⁷ : al-Şayyād a ainsi la possibilité d'être mentionné parmi de nombreux compagnons, maîtres³⁸, disciples, associés à la *walāya* et au soufisme. Il peut aussi être convoqué comme un ressort narratif, associant immédiatement un individu à la présence de la *walāya*, comme lorsque le *qādī* Abū Bakr b. Abī 'Aqāma³⁹, après avoir rendu visite à al-Şayyād, s'émerveille publiquement de sa discussion avec le *şayḥ*⁴⁰.

Cette association vaut aussi après sa mort, et le rôle du *walī* défunt prolonge celui du *walī* vivant : plus que la permanence de rites funéraires près du *maşhad* d'al-Şayyād, c'est l'augmentation de leur nombre, tout au long de notre période, qui constitue un témoignage très clair du succès de la visite pieuse au mausolée du *şayḥ* et du souvenir de plus en plus fort attaché à sa personne, vivant ou mort. Notons ainsi que de grands personnages de l'élite savante ou politico-militaire, proches du pouvoir sultanien, sont mis en terre dans sa proximité, tel le *faqīh* Muḥammad al-Raymī (m. 792/1390), personnage éminent de l'entourage du sultan al-Afḍal al-Abbās⁴¹ (*kāna la-hu 'ind al-mulūk ġāḥ 'aẓīm*)⁴², ou, à l'époque tāhiride, l'émir al-Ġubanī (m. 899/1494)⁴³. Les sources du IX^e/XV^e siècle, d'al-Ḥazraġī jusqu'au chroniqueur Ibn al-Dayba', semblent confirmer la place du *maşhad* d'al-Şayyād comme pôle de la piété zabīdie, avec plusieurs références explicites de personnages enterrés près de son mausolée⁴⁴. À la fin du IX^e/XV^e siècle, le mausolée d'al-Şayyād était sans aucun doute un point de repère spatial au sein du cimetière, comme

³⁴ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 334. Annexe II.B.

³⁵ Şarġī, *Ṭabaqāt*, p. 43-45.

³⁶ *Ibid.*, p. 337.

³⁷ Ḥazraġī, *Al-'iqd*, I, p. 291.

³⁸ *Ibid.*, p. 56.

³⁹ Abū Bakr b. 'Abd Allāh b. Abī 'Aqāma, savant šāfi'ite et homme béni proche du pouvoir, était un membre du lignage béni des Banū 'Aqāma.

⁴⁰ Şarġī, *Ṭabaqāt*, p. 67.

⁴¹ Afḍal al-'Abbās, *Al-'atāyā*, p. 565.

⁴² Ḥazraġī, *Al-'iqd*, p. 1938.

⁴³ Ibn al-Dayba', *Al-faḍl*, p. 200.

⁴⁴ Le *faqīh* Muḥammad b. Daḥmān (m. mil VII^e/XIII^e siècle), le *şayḥ* Muḥammad al-Şamāt (m. 751/1350) le *faqīh* Muḥammad al-Raymī (m. 792/1390), Barbayş (m. 820/1417-1418), Husayn al-Şa'rabī (m. 874/1470) ; al-Şiddīq b. 'Alī al-Ḥayyāt (899/1494), vizir du maître de Ġazān, le *faqīh* Muḥammad al-'Aṭrī (m. 899/1494), Muḥammad al-Şiddīq (m. 920/1514). Voir respectivement : Şarġī, *Ṭabaqāt*, p. 306 ; Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 771 ; Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 739 ; Şarġī, *Ṭabaqāt*, p. 418 ; Ibn al-Dayba', *Buġyat*, p. 260-261, p. 200, p. 201 ; Ibn al-Dayba', *Qurrat*, p. 459,

l'indique Ibn al-Dayba⁴⁵ précisant que le *šarīf* ‘Umar b. Aḥmad al-Buzār (m. 882/1477) fut enterré un matin « au nord du mausolée du *šayḥ* Aḥmad al-Šayyād (*qiblī mašhad al-šayḥ Aḥmad al-Šayyād*) »⁴⁵, de même que son fils⁴⁶. Ainsi, al-Šayyād s'imposa progressivement, dès la fin du VIII^e/XIV^e siècle, comme une figure incontournable des espaces sacrés de Zabīd. Plus particulièrement, il fut lié au nouvel essor des pratiques religieuses et des discours autour des mosquées bénies, auxquelles les habitants de la ville semblent avoir attaché une importance de plus en plus forte.

1.3. Al-Šayyād et la résurgence d'un discours sur les mosquées bénies de Tihāma

Le rôle d'al-Šayyād dans le discours sur les mosquées bénies de Tihāma est primordial dans le corpus rasūlide et ṭāhiride. Nous irions même jusqu'à dire qu'il est unique, puisque la *walāya* d'al-Šayyād est toujours attachée à la *baraka* des *masāğid* bénis. Ce n'est pas le seul personnage des *ṭabaqāt* yéménites de notre période à être associé, de manière directe ou indirecte, aux mosquées bénies de la région, mais c'est le seul individu mis en scène avec la plupart d'entre elles, et ce, de manière répétée. Si nous reprenons la chronologie proposée par les sources du IX^e/XV^e siècle, Aḥmad al-Šayyād, décédé en 579/1184, serait apparemment la première figure associée aux discours et aux pratiques religieuses liées aux anciennes mosquées bénies⁴⁷ de la Tihāma médiévale. En l'état présent de la documentation, nous sommes incapables d'évaluer la réalité historique de ces pratiques pieuses à l'époque d'al-Šayyād, dans la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle. En revanche, en termes narratifs, nous pouvons nous pencher sur les discours d'époque rasūlide et ṭāhiride qui le rattachèrent aux anciennes mosquées bénies de Tihāma. Ces discours soulignent une réalité de la *praxis* religieuse dans un ensemble de lieux de prière considérés comme sacrés au VIII^e-IX^e/XIV^e-XV^e siècle, sous la forme notamment de la réclusion ascétique et spirituelle.

Al-Šarğī associe en effet directement la pratique ascétique d'al-Šayyād aux « *masğid-s mubāraka* »⁴⁸, reprenant un terme employé par des auteurs antérieurs⁴⁹, qui recouvre un ensemble spécifique de mosquées anciennes.

⁴⁵ Ibn al-Dayba⁴⁵, *Buğyat*, p. 150.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 271.

⁴⁷ Ces mosquées, en effet, ne sont plus celles mentionnées par al-Hamdānī dans sa *šifa* : elles constituent un nouvel ensemble, dont nous ne savons rien avant le VII^e/XIII^e siècle.

⁴⁸ Šarğī, *Ṭabaqāt*, p. 65. Annexe I.C. et I.E.

⁴⁹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 73, 305, 419 ; Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 467.

L'usage de cette expression est attesté pour la première fois par al-Hamdānī, au IV^e/X^e siècle⁵⁰, mais la plupart des mosquées qu'il mentionne semblent avoir été oubliées, à l'exception notable de la mosquée d'al-Ġanad, un des plus grands espaces sacrés du Yémen, située dans la région du Miḥlāf⁵¹. S'il est donc difficile de saisir ce que recouvrait cet ensemble de mosquées avant le VI^e/XII^e siècle, nous pouvons néanmoins identifier quelques-uns de ces anciens lieux de prière dont la *baraka* aurait pré-datée le grand mouvement de multiplication des visites pieuses aux tombes de saints au Yémen, tel le *masġid* du prophète Ṣāliḥ à Aden⁵². En Tihāma, les mosquées le long du littoral dont la construction fut attribuée à al-Ḥusayn b. Salāma (372-402/982-1011), le vizir des Ziyādides⁵³, seraient en ruines à l'époque d'al-'Umāra⁵⁴ et Ibn Samura ne mentionne aucun de ces sites. Le témoignage d'Ibn al-Muġāwir, dans les années 620/1220, est ici précieux, puisqu'il est le premier à souligner que certaines mosquées du littoral étaient considérées comme bénies dès le début du VII^e/XIII^e siècle. Il mentionne notamment la mosquée d'al-Maḥā', celles d'al-Fāza et de Ḥawiha⁵⁵, trois mosquées situées sur la côte dont les mérites sont également mentionnés par les *Sulūk*.

Le *masġid* Mu'ād, en amont du Wādī Zabīd⁵⁶, fut plus tard intégré à ce groupe de monuments religieux anciens auquel s'attachaient des pratiques de piété spécifiques. Nous pourrions ajouter, parmi cet ensemble, la mosquée al-Ašā'ir, qui pouvait prétendre à un statut particulier. Un essor des pratiques religieuses autour de plusieurs mosquées bénies anciennes, ou le maintien de ces pratiques sur la côte de Tihāma, semble ainsi être attesté à partir du début du VII^e/XIII^e siècle atteste. Ces pratiques participèrent à la progressive sanctification du littoral, qui se poursuivit jusqu'au IX^e/XV^e siècle⁵⁷. À la fin du IX^e/XV^e siècle, al-Šarġī mentionne en outre parmi les mosquées bénies le *masġid* de Mabrak, dans la région de Du'āl – dont nous n'avons trouvé aucune autre mention –, ainsi que la mosquée de Suwayd, à Zabīd⁵⁸ – connue de nos jours comme le *masġid* al-Ġabartī –, accolée au cimetière de Bāb Sihām⁵⁹. Les mosquées bénies sont donc un thème porteur dans les sources yéménites et

⁵⁰ Hamdānī, *Ṣifat*, p. 149.

⁵¹ Sur cette mosquée, voir M. Lecker, « Judaism among Kinda and the Ridda of Kinda » ; P. M. Costa, « The mosque of al-Janad », p. 43-67 ; Z. Mochtari de Pierrepont, « Territoire sacré et Patrimoine », p. 185-209.

⁵² Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 419.

⁵³ Sur ce personnage, voir 'Umāra, *Ta'rīḥ*, p. 68-83 ; Wuṣābī, *Ta'rīḥ*, p. 35-37 ; A. Peli, *Monnaies, métal et pouvoir*, I, p. 129, 153, 193.

⁵⁴ 'Umāra, *Ta'rīḥ*, p. 78.

⁵⁵ *Infra*, Chapitre V. 1.

⁵⁶ Voir la carte de la Tihāma centrale, annexe I.C.

⁵⁷ É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 399.

⁵⁸ 'A. al-Ḥaḍramī, *Zabīd*, p. 87.

⁵⁹ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 266.

constituent un objet narratif spécifique de la littérature des *ṭabaqāt*. Or, c'est précisément en lien avec ce processus narratif qu'apparaît la figure d'al-Şayyād. Ainsi, la notice qu'al-Yāfi'ī consacre à Aḥmad al-Şayyād dans le *Mir'āt*⁶⁰ renvoie al-Şayyād à la mosquée d'al-Fāza, dans laquelle se déroule l'essentiel du récit sur le saint. Cette mosquée n'est alors pas mise en association avec d'autres mosquées bénies. D'autre part, al-Şayyād apparaît comme une figure d'opposition politico-religieuse à l'*imām* Ibn al-Mahdī, qu'il éblouit de ses prodiges⁶¹. Par conséquent, c'est un récit très contextualisé qui évoque une représentation de la situation de Zabīd à l'époque de l'imamat mahdide. Or, à l'exception d'al-Ahdal, qui fait discrètement référence à la confrontation entre Ibn al-Mahdī et al-Şayyād⁶², aucune source de l'époque rasūlide ou ṭāhiride ne semble avoir conservé cette image du saint dans son environnement historique.

Al-Şarġī s'inscrit dans la suite d'al-Yāfi'ī et c'est al-Şayyād qui apparaît comme porteur du premier discours sur les mérites des mosquées de la région de Zabīd :

« [Après que quelqu'un lui ait ordonné en rêve de se lever], il se leva et il savait [désormais] faire la prière et ses ablutions rituelles. Il avait vingt ans à l'époque. Il demeura dans cet état quelque temps. Puis [Celui qui était venu] revint encore à lui durant son sommeil, et Il lui dit : lève-toi, et suis-moi. [Al-Şayyād] dit : “Je me levai et je me retrouvai face à quelqu'un (*šāḥṣ*). Quand je fus debout, il me guida au *masġid* Suwayd, une des mosquées de la ville de Zabīd connue pour ses mérites (*mašhūr al-faḍl*)”. [Al-Şayyād] dit : “Il y avait dans la mosquée de nombreuses personnes. Elles étaient de blanc vêtus et il émanait d'elles une lumière éclatante (*nūr sāṭi'*)”. [Celui qui était venu en rêve] me dit : “Fais tes ablutions et prie avec eux”. “Je priai avec eux jusqu'aux aurores. Puis ils disparurent, sans que je sache où ils s'étaient rendus”⁶³.»

Al-Şarġī ajoute plus loin :

« [Al-Şayyād] fréquentait (*yukattir al-taraddud*) souvent la mosquée d'al-Fāza et la mosquée de Mu'ād, et il allait de l'une à l'autre. Il demeura ensuite [uniquement] dans la mosquée d'al-Fāza, dans laquelle il demeura en s'adonnant au jeûne (*al-ṣiyām*), à la veille pieuse (*al-qiyām*) et à la récitation des noms de Dieu (*dīkr*). Il voyait des choses étonnantes (*al-'aġā'ib*) et il évoquait de choses extraordinaires, sur al-Ḥiḍr et d'autres [personnes], qui comptaient parmi les saints élus de Dieu (*al-awliyā'*). [...] [Aḥmad al-Şayyād] attribuait beaucoup de mérites aux rivages [de Tihāma]. Il affirmait que le bord de mer était l'abreuvoir (*mawrid*) des vertueuses créatures de Dieu. Il s'y rendait souvent et il disait : “Celui-ci s'étend de la mosquée d'al-Maḥā' à celle de

⁶⁰ Yāfi'ī, *Mir'āt*, III, p. 224-225.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 466-467.

⁶³ Şarġī, *Ṭabaqāt*, p. 64.

Mabrak”, deux mosquées réputées pour la *baraka*. Elles se trouvent sur les côtes de la mer [Rouge]. Le *masğid* de Mabrak [...] est aux frontières de [la région] de Du’āl [...]. La distance entre [les deux mosquées] est de deux jours. La mosquée d’al-Fāza [...] est située entre les deux, [mais] elle est plus proche de la mosquée de Mabrak. [Aḥmad al-Şayyād] disait : “ C’est la plus vaste terre (*akṭar arḍ Allāh*) de Dieu pour le refuge des vertueux (*ma’wī al-şāliḥīn*), ils se sentent portés vers elle des quatre coins du monde (*aqṭār al -arḍ*)”⁶⁴. »

Nous voyons donc qu’al-Şayyād est intimement associé à plusieurs mosquées douées de mérites et de *baraka*, principalement sur la côte (Mabrak, al-Maḥā’, al-Fāza) mais aussi en amont du Wādī Zabīd (Mu’ād). Par ailleurs, le *maqām* principal du saint et de ses compagnons était, à Zabīd, le *masğid* al-Aşā’ir⁶⁵, qui était non seulement doué de mérites, mais qui représentait également le cœur historique de la ville et l’institution la plus prestigieuse de l’enseignement ḥanafite, que suivait la majorité des habitants de la cité.

Ainsi, Aḥmad al-Şayyād, comme figure symbolique et narrative, fut fortement associé, à partir du VIII^e/XIV^e siècle, à la sacralisation d’un ensemble de mosquées anciennes et à la sanctification du littoral, qui devint un des thèmes discursifs du processus de sacralisation en Tihāma. En ce sens, il participa très clairement à lier différents espaces sacrés de la région à l’identité et à la mémoire de la métropole de Zabīd.

1.4. Aḥmad al-Şayyād, représentant tardif de la sacralité de la ville

La figure d’Aḥmad al-Şayyād fit partie d’un ensemble de thèmes liés à l’ancrage spatial du sacré. Il fut le *walī Allāh* par excellence au cœur des pratiques pieuses associées à la sacralisation des espaces dans la ville de Zabīd et son arrière-pays. Lui-même membre de la *’amma*, originaire de Zabīd, savant ḥanafite, comme la majorité des habitants du Wādī Rimā’ et du Wādī Zabīd, il enseignait et priait essentiellement dans le *masğid* al-Aşā’ir, situé en plein cœur de la ville. Il était lié à une tradition mystique annonçant le développement d’un milieu soufi spécifiquement zabīdī et aurait été l’un des premiers membres de ce mouvement. Il fut aussi l’un des principaux savants arguant des mérites des deux mosquées bénies du Wādī Zabīd, le *masğid* de Mu’ād et le *masğid* d’al-Fāza, qu’il tenait en grande estime. Premier saint dont la tombe fut explicitement mentionnée dans le cimetière de Bāb Sihām, son mausolée incarna un renouvellement des pratiques pieuses et marquait l’émergence de Maqbarat Bāb Sihām dans le paysage religieux des habitants de Zabīd. La rapidité de la sacralisation de sa tombe, auprès de laquelle les *ziyārāt* sont attestées dès le VII^e/XIII^e siècle,

⁶⁴ *Ibid.*, p. 65.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 66.

témoigne du fait que ce personnage fut perçu très tôt comme jouant un rôle important dans l'identité Zabīdie. Lieu de rencontres pour les savants de la ville et centre de la pratique religieuse dans le cimetière de Bāb Sihām lui-même, son mausolée fut un lieu d'accumulation de la *baraka* divine et participa à l'extension des mérites du cimetière et, au-delà, de la ville de Zabīd. En somme, Aḥmad al-Şayyād devint au IX^e/XV^e siècle une figure fondamentale de la piété dans la ville, et en quelque sorte un saint patron, bien qu'il ne soit jamais qualifié de *ṣāhib* de la cité, titre réservé au IX^e/XV^e siècle au *ṣayḥ* Ismā'īl al-Ġabartī (806/1403)⁶⁶. En ce sens, la visite pieuse à sa tombe, recherchée par les plus grands maîtres yéménites, constituait sans doute une étape sur le chemin de la perfection (*al-ṭarīq al-murḍī*).

Par rapport à la Tihāma centrale et à Zabīd, l'évolution de la figure d'Aḥmad al-Şayyād semble bien être la formulation narrative d'un symbole liant les hommes bénis de la région à la ville. Sa visite pieuse peut ainsi se comprendre dans un rapport généalogique à la sacralité de la cité : c'est en effet la première *ziyāra* à la tombe d'un savant mentionnée à Zabīd par les sources rasūlides. Le *mašhad* du *ṣayḥ* symbolise ainsi une origine du sacré dans la ville. Elle symbolise aussi une mémoire et, à ce titre, elle est régulièrement invoquée comme une étape du cheminement spirituel des hommes bénis de la Tihāma. La visite pieuse à Aḥmad al-Şayyād peut ainsi s'appréhender comme participant à un cycle de renouvellement spirituel comportant l'idée d'un retour à une genèse du sacré. C'est pourquoi ce mausolée est un élément unificateur pour les hommes bénis de la région, qui s'appuient sur un même ensemble mémoriel et identitaire. D'une certaine manière, au cours de la fin du VIII^e/XIV^e siècle et au IX^e/XV^e siècle, la figure d'al-Şayyād n'a pas besoin d'être invoquée avec détails dans l'ordre du récit, puisqu'elle suffit seule à associer immédiatement Zabīd, la présence de la *baraka* divine et son ancrage dans l'espace de la cité.

La question de la chronologie est importante ici, puisque c'est notamment un chroniqueur de cour, al-Ḥazraġī, poète et courtisan, qui développa particulièrement le récit sur al-Şayyād à la fin du VIII^e/XIV^e siècle. Or, la fin du VIII^e/XIV^e siècle, un auteur qui s'intéresse beaucoup aux saints de la Tihāma, le *mu'allim* Wuṭaywut, ne mentionne même pas le *walī* al-Şayyād : c'est donc que ce personnage, pourtant réputé, n'était pas nécessairement central dans la mise en scène narrative des saints de Tihāma. Peut-être aussi al-Ḥazraġī, qui s'attarde à plusieurs reprises sur al-Şayyād dans ses ouvrages, fait référence à une mémoire récente, locale et peut-être mouvante. Si c'est le cas, ce n'est pourtant pas le sens des

⁶⁶ Ḥazraġī, *Al-'iqd*, I, p. 193.

indications de l'auteur, qui cite explicitement la *sīra* composée sur al-Şayyād, au début du VII^e/XIII^e siècle, par son disciple Ibrahīm b. Baššār.

La différence principale entre le récit d'al-Ġanadī, dans les années 720/1320, et celui d'al-Ḥazraġī, dans les premières années du IX^e/XV^e siècle, n'est donc pas une différence de nature mais de degrés dans le traitement de l'information. Tous deux, ayant accès au même texte, choisissent de traiter leur source de manière diamétralement opposée. Al-Ġanadī reprend les informations biographiques essentielles (dates de naissance et de mort) et donne en exemple une *karāma*, soit pour plaire à un public peut-être friand de récits de prodiges, soit pour illustrer la *walāya* d'al-Şayyād, la *karāma* demeurant « la trace visible de la sainteté »⁶⁷. Al-Ḥazraġī fait le choix inverse, puisqu'il multiplie les récits de *karāmāt*, en citant à chaque fois Ibrahīm b. Baššār, comme pour justifier ses propos. D'ailleurs, lui-même semble se rendre compte qu'il exagère le développement de cette notice, puisqu'il se sent obligé de préciser, à la fin de cette dernière : « 'Alī b. al-Ḥasan al-Ḥazraġī – que Dieu le garde dans sa bonté – a dit : je me suis attardé sur cette notice (*al-tarġama*), mais [en réalité] j'ai fait peu avec beaucoup, parmi les [nombreuses] vertus (*manāqib*) du *şayḥ* et ses prodiges – que Dieu nous accorde un peu de sa *baraka*, dans cette vie comme dans l'autre »⁶⁸. Que l'auteur ait rédigé les pages sur al-Şayyād dans un acte de foi sincère, inutile d'en douter, mais nous sommes en droit de nous interroger sur l'attrait singulier qu'al-Şayyād provoqua sur le chroniqueur, proche du sultan al-Aşraf Ismā'īl (778-803/1377-1401) et de son fils al-Nāşir Aḥmad au début de son règne (803-827/1401-1424). De plus, al-Ḥazraġī s'inspire en partie, pour cette notice, de l'ouvrage du sultan al-Afḍal, *al-'Aṭāyā al-saniyya*⁶⁹, évidemment écrit à la lumière des enjeux idéologiques auxquels étaient confrontés les sultans rasūlides dans la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle⁷⁰.

Dans ces conditions, il est difficile de ne pas voir dans le récit du *'Iqd al-fāḥir* un très net intérêt de l'entourage sultanien, familial de Zabīd, de représenter Aḥmad al-Şayyād sous son meilleur jour. En d'autres termes : y a-t-il eu un choix volontaire de la dynastie de diffuser ou d'appuyer un discours, à Zabīd, sur la figure d'al-Şayyād ? C'est fort possible, même si nous en sommes réduits à des hypothèses. En effet, le sultan al-Aşraf Ismā'īl, le maître d'al-Ḥazraġī, passa beaucoup de temps à Zabīd et délaissa, pour l'essentiel, Tuez. Il était très proche des milieux soufis de la ville – c'est lui qui fit entrer dans son entourage le

⁶⁷ R. Chih, « Abu-l-Hajjaj al-Uqsuri, saint patron de Louqsor », p. 70.

⁶⁸ Ḥazraġī, *Al-'Iqd*, I, p. 300.

⁶⁹ Afḍal al-'Abbās, *Al-'Aṭāyā*, I, p. 196.

⁷⁰ Al-Ḥamīdī, *Al-Malik al-Afḍal*, p. 190-211.

šayḥ Aḥmad b. al-Raddād⁷¹. C'est surtout lui qui organisa des séjours prolongés à al-Fāza, mélanges de fêtes et de recueillement pieux. Al-Ašraf Ismā'īl participa ainsi, sans doute directement, à la formulation d'un nouveau discours sur les mérites du lieu. Par conséquent, puisque le portrait d'al-Šayyād peint par al-Ḥazraġī est particulièrement apolitique – al-Šayyād n'étant pas représenté dans le *'Iqd al-fāḥir* comme une figure de l'opposition à l'imamat mahdide –, il est probable que l'importance de ce saint ait permis de répondre aux critiques de certains milieux savants concernant les pratiques rituelles et festives que le sultan et sa cour organisèrent sur les côtes de Zabīd, en diffusant et popularisant l'idée que le *masġid* d'al-Fāza était *mubārak*.

Or, entre tous les ascètes associés à la mémoire du lieu, c'est bien al-Šayyād qui semble avoir tenu le premier rang et auquel étaient identifiées les premières pratiques pieuses et spirituelles autour de la mosquée. Al-Ḥazraġī, en bon courtisan, pouvait dans un même temps : justifier la *baraka* de la mosquée – donc l'importance de s'y ressourcer régulièrement –, par le rappel au lien intrinsèque entre l'ascète de Zabīd al-Šayyād et le *masġid* de Mu'āḏ b. Ġabal à al-Fāza⁷² ; et faire plaisir à ses maîtres, en s'attardant sur les exemples indéniables de la *walāya* d'al-Šayyād, à laquelle al-Ašraf Ismā'īl était lui-même attaché⁷³, comme sans doute une partie des habitants de la cité. En ce sens, al-Ḥazraġī retranscrivait aussi une véritable pratique pieuse tournée vers la figure et le souvenir d'Aḥmad al-Šayyād, qui se renforça progressivement au cours de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, après que la révolte des années 750-760/1350-1360 ait peut-être rendu nécessaire le resserrement des liens entre la ville, ses figures bénies et le pouvoir dynastique, image idéale d'une société pacifiée, comme l'atteste la construction narrative qui s'opéra autour d'un des grands lignages savants proche du pouvoir, les Banū Abī al-Ḥayr.

2. Le lignage béni des Banū Abī al-Ḥayr

Parmi ces lignages, il faut faire une place à part aux Banū Abī al-Ḥayr, autre lignage de *fuqahā'* šāfi'ite qui apparut dans de Zabīd au VII^e/XIII^e siècle. Leur ancêtre éponyme, Abū al-Ḥayr b. Maṣṣūr b. Abī al-Ḥayr al-Šamāḥī al-Sa'dī al-Ḥaḍramī (610-680/1213-1281)⁷⁴,

⁷¹ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 88-91 ; Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 299-301.

⁷² Annexe I.C.

⁷³ Ašraf Ismā'īl, *Al-'aṭāyā*, I, p. 196.

⁷⁴ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 30 ; Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 391. Personnage qu'il ne faut pas confondre avec Abū al-Ḥayr b. Muḥammad, originaire de Damas. Spécialiste des sept lectures coraniques et du *ḥadīṭ*, ce dernier fut chaleureusement accueilli par le sultan 'Umar al-Maṣṣūr, qui lui offrit une place dans la mosquée al-Ašā'ir à Zabīd. Voir Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 332.

semble être, en effet, un pôle du sacré dans la ville. À la fin du IX^e/XV^e siècle, al-Šarġī résume bien l'importance de ce personnage dans la mémoire des espaces sacrés de Zabīd :

« Le *faqīh* Sulaymān al-‘Alawī a dit [d’Abū al-Ḥayr al-Šamāhī] : “plusieurs personnes voient presque tous les jours une lumière s’élever vers le ciel qui part de la tombe du *faqīh* Abū al-Ḥayr. De nombreux savants (*‘ulamā’*), hommes de vertus (*ṣāliḥūn*) et *mašā’ih* furent enterrés près de sa tombe, jusqu’à ce que [le lieu] devienne un cimetière réputé pour l’abondance des prières qui y étaient exaucés (*ḥattā ṣārat maqbara mašhūra yustāğabu fi atnā’ihā al-du‘ā’*)”. Et [ce cimetière] se trouve dans Maqbarat Bāb Sihām, dans la ville de Zabīd⁷⁵. »

Abū al-Ḥayr, qui n’appartenait pas aux Sept de Zabīd, fut donc placé au cœur du processus de sacralisation du cimetière, ce qui signifie *a minima* que le souvenir qu’en avaient les habitants dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle en faisait une figure symbolique de la mémoire de la cité. L’affirmation d’al-Šarġī sur le succès du cimetière des Banū Abī al-Ḥayr, à l’intérieur du cimetière de Bāb Sihām, souligne la pluralité des représentations et des pôles de sacralité du cimetière, puisque le même auteur mentionne le succès de nombreuses visites pieuses à Bāb Sihām avant le décès d’Abū al-Ḥayr. C’est donc pour souligner l’importance du lignage des Banū Abī al-Ḥayr dans la mémoire de Zabīd qu’il place leur ancêtre dans la genèse des mérites de Bāb Sihām. En revenant sur l’histoire du lignage des Banū Abī al-Ḥayr, nous allons voir que l’émergence d’un lignage béni doit beaucoup à la représentation d’un âge d’or et à l’ancrage de nouvelles notabilités dans la métropole religieuse.

2.1. La mise en histoire de la sainteté d’un *faqīh* šāfi‘ite

Comme pour plusieurs hommes bénis du VII^e/XIII^e siècle qui apparaissent dans les sources de la période rasūlide et sont érigés en figures notables de la cité, la vie d’Abū al-Ḥayr al-Šamāhī était peu connue des auteurs de notre corpus. C’est surtout grâce à son fils Aḥmad (m. 729/1329), *muḥaddiṯ* très réputé, que sa mémoire fut conservée par les sources, que des informations sur Abū al-Ḥayr al-Šamāhī nous sont parvenues. Chez al-Šarġī, c’est d’ailleurs Aḥmad qui est l’objet d’une notice, laquelle permet également de mentionner son père⁷⁶. Nous savons néanmoins qu’Abū al-Ḥayr était natif du Ḥaḍramawt, d’un clan (*‘ašīra*) de la grande confédération de Maḍhiġ, les Sa‘d⁷⁷. Il avait appris le *fiqh* dans sa région d’origine

⁷⁵ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 84.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 83-84.

⁷⁷ *Ibid.* p. 83.

(Aḥwar)⁷⁸ et à La Mecque. Il suivait le *maḏhab* šāfi'ite. Il était donc extérieur au milieu des savants zabīdis, tant culturellement qu'en termes d'éducation juridico-religieuse. La place éminente dans le discours des sources du IX^e/XV^e siècle de ce personnage et de ses descendants, en particulier de son fils, ne peut se comprendre, dans un premier temps, qu'autour des trois éléments réunis dans ces quelques caractéristiques du personnage d'Abū al-Ḥayr : l'appartenance d'Abū al-Ḥayr au *maḏhab* šāfi'ite joua un rôle essentiel dans l'essor du statut de sa famille ; les compétences particulières du *faqīh* et de son fils Aḥmad dans les *'ulūm al-dīn*, participèrent au renouvellement et au perfectionnement de l'enseignement religieux à Zabīd ; l'importance d'Abū al-Ḥayr dans les réseaux ḥaḍramis fut au cœur de la construction narrative de ce personnage.

Le statut *originel* d'Abū al-Ḥayr, savant du VII^e/XIII^e siècle dont le parcours fut mis par écrit par des sources plus tardives, permit d'en faire un homme béni apparemment central dans l'environnement de la piété zabīdie. Ce personnage apparaît alors comme une référence dans le discours des sources hagiographiques, à plusieurs niveaux : du point de vue historique, il fut l'un des premiers savants ḥaḍramis à s'installer à Zabīd ; du point de vue du processus de sacralisation de la ville, son tombeau aurait été à l'origine du développement d'un ensemble funéraire spécifique au sein du cimetière de Bāb Sihām ; du point de vue de l'élaboration discursive sur la vie des hommes bénis de Zabīd, il apparaît comme une figure de référence, juridico-religieuse et spatio-temporelle. C'est ce que souligne par exemple al-Ahdal lorsque, pour faciliter le repérage d'un savant auprès de ses lecteurs, il précise que celui-ci « est un des compagnons d'Abū al-Ḥayr b. Maṣṣūr »⁷⁹. Le discours sur Abū al-Ḥayr al-Šamāḥī fut ainsi reconstruit tardivement et s'inséra dans le succès *a posteriori* de plusieurs lignages zabīdis issus du Ḥaḍramawt, liés à Abū al-Ḥayr.

2.2. Abū al-Ḥayr, un excellent juriste

Le réseau de transmission du savoir auquel appartenait Abū al-Ḥayr souligne l'excellence de sa formation, en particulier dans l'école šāfi'ite. Dans sa jeunesse, il avait été principalement formé au *fiqh* par l'*imām* Muḥammad b. 'Alī b. al-Qal'ī, ses compagnons et ses disciples, à proximité de Zafār. Al-Qal'ī (630/1232-1233)⁸⁰ était l'un des grands spécialistes du *maḏhab* šāfi'ite dans la région de Zafār à la fin du VI^e/XII^e siècle et au début

⁷⁸ I. al-Maqḥafī, *Mu'ğam*, I, p. 39.

⁷⁹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 182.

⁸⁰ Šanbal, *Ta'rīḥ*, p. 86. D'après la date et le *nasab* donnés par Šanbal, il s'agit là du petit-fils du grand *imām* šāfi'ite Muḥammad b. Qal'ī (m. 577/1171). Sur ce personnage voir Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 220.

du VII^e/XIII^e siècle. Il semble avoir été considéré comme l'un des plus grands maîtres de la région, puisque « la plupart [des savants] de la catégorie [de Zafār] sont les compagnons de l'*imām* al-Qal'ī »⁸¹. Il est certain qu'il contribua grandement à former d'autres savants šāfi'ites de premier plan, tel Muḥammad b. 'Arāf⁸², le maître d'al-Aḥwar, qui avaient également participé à sa formation. À La Mecque, nous retrouvons l'empreinte šāfi'ite dans l'enseignement suivi par Abū al-Ḥayr : ses maîtres sont « les compagnons d'al-Salafī », tel Tāhir b. al-Ḥimyarī⁸³. À son arrivée à Zabīd, il suivit les enseignements de Muḥammad b. Ibrāhīm al-Fišālī (m. 661/1263)⁸⁴, le fils de l'un des Sept du cimetière de Bāb Sihām, un savant šāfi'ite proche de la dynastie sultanienne⁸⁵ et membre de l'aristocratie urbaine zabīdie⁸⁶. Abū al-Ḥayr connaissait donc très probablement l'un des plus grands *muḥaddiṭ*-s de Zabīd de la première moitié du VII^e/XIII^e siècle, qui donna des leçons au sultan 'Umar al-Manšūr après le basculement du prince – ou sa « conversion » – sur la voie du *madḥab* šāfi'ite⁸⁷. On voit donc qu'Abū al-Ḥayr se place de manière très précise au sein d'un réseau šāfi'ite. Lui-même était considéré comme un excellent spécialiste du *fiqh*. L'arrivée d'Abū al-Ḥayr à Zabīd, avant 661/1263⁸⁸, correspond ainsi à l'implantation de plusieurs savants šāfi'ites dans la métropole tihāmie, liée à la politique pro-šāfi'ite menée par les dynasties ayyūbide et surtout rasūlide.

Zabīd, dans la première moitié du VII^e/XIII^e siècle, était majoritairement ḥanafite⁸⁹. Or, les membres de la dynastie rasūlide, comme, avant eux, ceux de la dynastie ayyūbide, suivaient le *madḥab* šāfi'ite et menèrent une politique qui le mit à l'honneur, inflexion qui devint systématique à partir du règne d'al-Muzaffar Yūsuf. Cette politique se traduisit par l'enrôlement dans la judicature et l'administration sultanienne d'un personnel très majoritairement šāfi'ite, dont nous voyons les contours apparaître dès le milieu du VII^e/XIII^e siècle : à l'exception de quelques figures, tel Ibn Ḥankās, l'essentiel du personnel savant dont les tombes deviennent progressivement l'objet de visites pieuses à Zabīd suivirent en effet le *madḥab* šāfi'ite jusqu'au règne d'al-Nāṣir, ce qui n'est pas une spécificité de la ville de Zabīd : la plupart des grands lignages bénis de *fuqahā'* que nous allons évoquer au

⁸¹ Ğanadī, *Sulūk*, II, p. 470.

⁸² Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, I, p. 270.

⁸³ Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 391.

⁸⁴ Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, I, p. 184-185.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 185

⁸⁶ Ğanadī, *Al-sulūk*, II, 29-30 ; Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 44-45.

⁸⁷ Ğanadī, *Al-sulūk*, II, p. 542.

⁸⁸ Date de décès de Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Fišālī.

⁸⁹ Ğanadī, *Al-Sulūk*, II, p. 375.

cours de cette étude était également šāfi'ites, tels les Banū al-Tubbā'ī⁹⁰, les Banū al-Nāširī⁹¹, les Banū al-Ḥaḍramī⁹², issus de la Tihāma du Nord, ou les Banū 'Uğayl⁹³, dans le bassin de Du'al. L'essor des Banū Abī al-Ḥayr, à Zabīd, est ainsi à considérer du point de vue de l'importante diffusion de l'enseignement d'un *madhhab* spécifique orchestrée par les Banū Rasūl. Les réseaux avec lesquels se forma Abū al-Ḥayr montrent bien qu'au début du VII^e/XIII^e siècle, Zabīd n'était pas un grand centre du *fiqh* d'inspiration šāfi'ite. En Tihāma du Nord, nous allons retrouver le même phénomène : les savants de la région ne se forment pas dans la métropole de Tihāma centrale au début du VII^e/XIII^e siècle, mais dans le Wādī Sihām, à Šuwayr, ou dans la presqu'île de Kamāran.

Dans la première moitié du VII^e/XIII^e siècle, la question du *madhhab* semble très importante puisqu'elle va influencer directement les nominations à des positions prestigieuses dans l'administration des hommes et des territoires, ou, plus prosaïquement, la place de certains savants dans l'entourage immédiat des souverains. La rivalité entre différentes écoles d'interprétation juridique se fit donc vivement sentir, en particulier à Zabīd, centre historique de la formation juridico-religieuse en Tihāma centrale.

Au VII^e/XIII^e siècle, le problème qui se posa à la dynastie ayyūbide comme, dans une moindre mesure, à la dynastie rasūlide, fut le choix du personnel juridico-religieux, nécessaire à la fois pour exercer une justice garante de la paix sociale et pour légitimer les nouveaux pouvoirs en place. Cette difficulté est bien soulignée par Ibn Samura, qui témoigne que les Ayyūbides, dans les années 580/1180, essayèrent à deux reprises de nommer un savant šāfi'ite du Wādī Naḥla, al-Šaybānī, comme *qāḍī* de Zabīd⁹⁴. Celui-ci refusa et leur conseilla la nomination d'un savant šāfi'ite zabīdī, membre de la prestigieuse famille des Banū 'Aqāma. C'est donc que le personnel savant šāfi'ite, ou bien n'était guère nombreux à Zabīd, ou bien n'était pas digne de confiance. Le problème que rencontrèrent les Ayyūbides au début de leur règne dut se poser dans des conditions assez proches sous les Rasūlides, dont la conquête du *mulk* yéménite ne fit sans doute pas consensus à la fin des années 620/1220⁹⁵.

Dès lors, ou bien un certain nombre de savants šāfi'ites fut attiré par la prospérité économique de Zabīd sous les premiers Rasūlides, plaque tournante du commerce des esclaves⁹⁶, ou ils furent encouragés par une attitude favorable de la dynastie au pouvoir. Ce

⁹⁰ *Infra*, Chapitre VIII. 2.4.

⁹¹ *Infra*, Chapitre III. 3.

⁹² *Infra*, Chapitre IX.

⁹³ *Infra*, Chapitre VII.

⁹⁴ Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 246. Sur les Banū al-Šaybānī, voir *infra*, Chapitre V. 1.

⁹⁵ D. Varisco, « Texts and Pretexts », p. 15-16.

⁹⁶ É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 321-322.

qui est certain, c'est que la première catégorie de savants šāfi'ites de Zabīd mentionnée dans la première moitié du VII^e/XIII^e siècle n'était pas issue de la cité. Ces savants provenaient soit de la Tihāma du Nord, soit du Ḥaḍramawt. Et pour cause : les maîtres šāfi'ites du Yémen de la fin du VI^e/XII^e siècle, qui fournissaient la meilleure formation dans le *fiqh* d'inspiration šāfi'ite, se trouvaient dans ces deux régions, en Tihāma du Nord par le biais des enseignements des Banū Zakariyyā du Wādī Sihām et des Banū 'Abdawayh de Kamarān, deux familles savantes et bénies⁹⁷, dans le Ḥaḍramawt en raison de l'ancrage plus ancien du *madhhab* šāfi'ite sur le territoire⁹⁸.

Les qualités reconnues d'Abū al-Ḥayr et de son fils comme *fuqahā'* compétents et grands spécialistes du *madhhab* leur permirent ainsi de s'imposer au sein des élites savantes de Zabīd. Ainsi, Aḥmad b. Abū al-Ḥayr (729/1329-1330), lui-même *walī* réputé enterré dans le cimetière de Bāb Sihām, fut l'un des grands *mudarris* de la cité. Al-Šarḡī nous assure, dans le style hyperbolique qui le caractérise souvent, que « c'est avec lui que se formèrent le plus de savants du Yémen (*ḡālib 'ulamā' al-Yaman*) »⁹⁹. C'est surtout pour ses qualités de *muḥaddiṭ* que les lettrés du Yémen venaient rechercher ses enseignements. Le sultan al-Mu'ayyad Dāwūd lui-même suivit ses lectures sur les *Sunan* d'Abū Dāwūd, en 713/1313-1314¹⁰⁰. Après la mort de son père, Aḥmad b. Abū al-Ḥayr prit à sa suite la « tête du *ḥadīṭ* (*al-riyāsa ba'd abī-hi*) », ce que rapportait déjà al-Ġanadī, son contemporain : Aḥmad avait été nommé à la tête du *ḥadīṭ* à Zabīd, et, apparemment, sur tous les territoires rasūlides (*šayḥ al-ḥadīṭ fī-l-balad wa-l-bilād*)¹⁰¹. Si les compétences d'Abū al-Ḥayr et d'Aḥmad leur permirent d'avoir une place centrale dans l'enseignement du *fiqh* šāfi'ite à Zabīd, c'est donc aussi la reconnaissance de leurs pairs et le patronage sultanien qui leur conférèrent un statut spécifique parmi les savants de la métropole, renforcé par leur rôle au sein du réseau savant ḥaḍramī qui émergea dans la ville sous al-Manṣūr 'Umar al-Muẓaffar Yūsuf.

2.3. Abū al-Ḥayr, un membre important du réseau ḥaḍramī

Abū al-Ḥayr b. Manṣūr al-Šamāḥī appartenait en effet à un groupe de savants issu du Ḥaḍramawt qui immigra à Zabīd et constitua une nouvelle élite de *fuqahā'* šāfi'ites au VII^e/XIII^e siècle, dans le sillage de la mise en place de la nouvelle politique juridico-religieuse

⁹⁷ Annexe IV, n°133-134 et n°162-164.

⁹⁸ A. El-Shami, R. B. Serjeant « Regional Literature : The Yemen », p. 461; A. Knysh, « The Sāda in History », p. 218-220.

⁹⁹ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 84.

¹⁰⁰ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 30. Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, II, p. 561-562.

¹⁰¹ *Ibid.*

des sultans ayyūbides et rasūlides¹⁰². Son excellente formation, ses liens avec certaines grandes figures ḥaḍramies, notamment le maître d'al-Aḥwar et l'*imām* al-Qal'ī, le rendait à même de trouver une place au sein de la nouvelle élite savante sur laquelle cherchait à s'appuyer le pouvoir. En ce sens, l'origine ḥaḍramie d'Abū al-Ḥayr joua sans doute un rôle dans son insertion au sein du tissu social zabīdi, de même que dans le souvenir que la ville conserva de ce personnage. Il est ainsi l'un des premiers représentants de la « connexion » ḥaḍramie de Zabīd, au VII^e/XIII^e siècle, et l'une de ses plus prestigieuses figures.

Abū al-Ḥayr est présenté comme étant au cœur des réseaux savants ḥaḍramis qui se développèrent sous les Banū Rasūl, notamment à Zabīd. La consolidation de l'État rasūlide, en particulier sous al-Muẓaffar, conduisit à l'apogée territorial de la dynastie, dont le domaine s'étendit du Ḥaḍramawt à La Mecque. L'influence yéménite se fit alors sentir avec force dans l'océan Indien et la péninsule Arabique. Bien que de nombreux Ḥaḍramis, en particulier des marchands, se trouvaient déjà à Aden durant la période ayyūbide, et que le port d'al-Šiḥr, dans le Ḥaḍramawt, était du ressort de la souveraineté rasūlide depuis au moins 630/1230¹⁰³, le sultan al-Muẓaffar sentit la nécessité stratégique et commerciale d'exercer un contrôle plus direct sur la région. Il prit al-Šiḥr en 676/1277 et, en 678/1279, une grande expédition militaire conduisit à la capture de la cité côtière de Zafār¹⁰⁴, sécurisant la route commerciale entre le golfe d'Aden et l'Inde. Tarīm et Šibām, le long du Wādī Ḥaḍramawt, deux des principaux espaces urbains de la région, passèrent également sous le contrôle direct des Banū Rasūl. Ainsi, à partir de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, le Ḥaḍramawt fut sous l'influence des sultans du Yémen, même si leur contrôle sur la région demeura toujours assez lâche.

La position dominante des Rasūlides au Ḥaḍramawt semble avoir favorisé le commerce mais également les communications. Au Ḥaḍramawt, l'attractivité de la Tihāma et du Bas Yémen sous les Rasūlides se fit sentir avec la migration de plusieurs familles ḥaḍramies, au début du VII^e/XIII^e siècle. La constitution d'un réseau savant ḥaḍramī est ainsi clairement perceptible au VII^e/XIII^e siècle, notamment dans la sacralisation de plusieurs tombes de savants issus de cette région.

Le premier des Ḥaḍārim dont la tombe fit l'objet d'une visite pieuse dans le cimetière de Bāb Sihām fut, d'après les sources du IX^e/XV^e siècle, le *faqīh* 'Umar b. Muḥammad b. Ruṣayd (m. 665/1266). L'arrivée de ce personnage, considéré comme le précurseur des

¹⁰² Annexe II.D.

¹⁰³ É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 609.

¹⁰⁴ Varisco, « Texts and Pretext », p. 16.

« Banū al-Ḥaḍramī de Zabīd »¹⁰⁵, souligne bien que la ville conserva le souvenir d'une migration, sur une courte durée, d'un groupe de savants originaires du Ḥaḍramawt. C'est par exemple ce qu'illustre al-Ḥazraḡī, pour qui le frère de 'Umar, Abū Bakr (m. 664/1265), arriva à Zabīd « avant les Ḥaḍārima »¹⁰⁶, terme désignant non pas une famille mais, semble-t-il, la diaspora ḥaḍramie présente à Zabīd, dont 'Umar b. Rušayd fut l'un des premiers représentants. Savant šāfi'ite formé à La Mecque et dans le Ḥaḍramawt, comme Abū al-Ḥayr, il était venu à Zabīd avec son frère Abū Bakr¹⁰⁷, également juriste de renom¹⁰⁸, par désir de suivre les enseignements soufis de 'Alī al-Murtaḍā (s. d), une des figures du soufisme zabīdī du début du VII^e/XIII^e siècle. Al-Murtaḍā est présenté chez al-Šarḡī comme l'un des Sept de Zabīd, sans que nous puissions véritablement déterminer la raison d'un tel honneur¹⁰⁹. Il est vrai qu'il était l'héritier du maître Muḥammad b. Abī al-Bāṭil¹¹⁰, *šayḥ* soufi réputé et *walī* de Dieu enterré à Ġibla¹¹¹, un Ḥaḍramī¹¹². Mais, sur al-Murtaḍā, nous n'avons en réalité guère d'informations. Il est possible que le succès de 'Umar b. al-Rušayd ait, par la suite, contribué à la réputation de son maître, même si un doute persistant est permis : en effet, ni al-Murtaḍā ni 'Umar b. al-Rušayd, bien que connus des sources, ne sont des personnages importants des ouvrages de *ṭabaqāt* avant al-Šarḡī. *Faqīh* apparemment réputé, al-Rušayd fut en réalité surtout mis en scène comme un précurseur des savants ḥaḍramis de Zabīd et comme l'ancêtre (en ligne cognatique) des Banū al-Nāširī¹¹³, une des grandes familles de juristes de la période rasūlide et tāhiride¹¹⁴. 'Umar b. Rušayd est présenté comme l'un des Sept¹¹⁵ dans les *Ṭabaqāt* d'al-Šarḡī, et, plutôt que l'excellence du juriste, il incarne symboliquement une double genèse : celle des *fuqahā'* des Nāširiyyūn ; celle des Ḥaḍārima de Zabīd¹¹⁶.

Les Ḥaḍārim de Zabīd sont aussi représentés, dans la première moitié du VII^e/XIII^e siècle, par Muḥammad (m. 651/1253) et son frère 'Alī al-Ḥaḍramī (s. d). Savants šāfi'ites originaires du Ḥaḍramawt et formés dans la Tihāma du Nord, ils se lièrent à plusieurs grandes familles du Wādī Surdud, où leur père s'était installé. C'est cette famille, et exclusivement celle-ci, que nous désignerons désormais par « Banū al-Ḥaḍramī », puisque

¹⁰⁵ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 236.

¹⁰⁶ Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, I, p. 199.

¹⁰⁷ Ġanaḍī, *Al-sulūk*, p. 42.

¹⁰⁸ Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, p. 199.

¹⁰⁹ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 222-223.

¹¹⁰ Ġanaḍī, *Al-sulūk*, II, p. 42.

¹¹¹ Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 352.

¹¹² *Ibid.*, p. 401.

¹¹³ Annexe II. D.

¹¹⁴ *Infra*, Chapitre III. 3.

¹¹⁵ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 236. Annexe II.A.

¹¹⁶ *Infra*, Chapitre III. 3 ; annexe II.D. Sur les Banū al-Nāširī, voir les annexes III.B. n°2, III.B. n°3 et III.B. n°4.

c'est elle que, la plupart du temps, les sources de notre corpus désignent par ces termes¹¹⁷. Néanmoins, précisons d'emblée que les Banū al-Ḥaḍramī furent l'une des plus grandes familles de *fuqahā'* de Tihāma, jusqu'au règne d'al-Muḡāhid 'Alī (721-764/1321-1362). Muḥammad et 'Alī al-Ḥaḍramī étaient proches des sultans al-Manṣūr 'Umar et al-Muzaffar Yūsuf et le fils de Muḥammad, le *walī Allāh* Ismā'īl al-Ḥaḍramī (676/1277), un temps grand cadī du Yémen, fut également un proche du sultan¹¹⁸.

Or, c'est avec ce personnage que nous retrouvons Abū al-Ḥayr b. Manṣūr, puisqu'Ismā'īl al-Ḥaḍramī, qui étudia avec lui, épousa sa fille¹¹⁹. En termes de discours, ce mariage n'est pas anodin, puisqu'il change évidemment la *nature* du lignage des Banū Abī al-Ḥayr, désormais lié par des liens matrimoniaux avec le personnage savant le plus éminent du corpus des *ṭabaqāt* d'époque rasūlide et ṭāhiride. Ismā'īl al-Ḥaḍramī est à la fois l'individu le plus mentionné parmi les hommes bénis de notre corpus et le plus utilisé comme témoin performatif illustrant la *baraka* des saints de Tihāma. La mention d'un tel mariage transforme la nature du discours sur Abū al-Ḥayr al-Šamāḥī, mais aussi sur son fils, Aḥmad, issu de l'union de son père et de la fille d'Ismā'īl al-Ḥaḍramī. Ce mariage souligne aussi qu'à Zabīd, non seulement Abū al-Ḥayr interagit avec les Banū al-Ḥaḍramī, mais encore qu'il souhaite conserver, au moins dans une certaine mesure¹²⁰, des relations endogènes au sein d'un groupe clairement identifiable – et identifié par nos sources – appartenant à la diaspora savante du Ḥaḍramawt.

Plus généralement, Abū al-Ḥayr al-Šamāḥī et son fils Aḥmad semblent être le point de contact, à Zabīd, des savants ḥaḍramis qui migrèrent à Zabīd. Ces derniers semblent se multiplier au VII^e/XIII^e siècle dans la grande métropole tihāmie et la plupart des savants originaires du Ḥaḍramawt, tous šāfi'ites, étudièrent avec Abū al-Ḥayr ou son fils. C'est le cas, notamment, de Burhān al-Dīn al-Ḥaḍramī, futur *qādī* d'al-Mahḡam et d'al-Mahālib, de Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Ḥaḍramī¹²¹ ou du *sayyid* Ibrāhīm al-'Alawī¹²². La proximité des Banū Abī al-Ḥayr avec les savants ḥaḍramis est d'ailleurs symboliquement illustrée par l'auteur ḥaḍramī Šanbal, qui, pour l'année 729/1329-1330, ne donne qu'une seule

¹¹⁷ Parce que les principaux lieux de visites pieuses dédiés à ce lignage se trouvaient al-Ḍaḥī, dans le Wādī Surdud, nous abordons ce lignage au chapitre IX.

¹¹⁸ Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, I, p. 248.

¹¹⁹ Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 397.

¹²⁰ Nous ignorons en effet le nombre de ses filles.

¹²¹ Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 392.

¹²² *Ibid.*, II, p. 314.

information : « en l'année 729/1429 décéda le *faqīh* Aḥmad b. Abī al-Ḥayr, et sa tombe se trouve à Zabīd »¹²³.

C'est donc dans un double contexte que s'inscrit la figure d'Abū al-Ḥayr b. Mansūr : celle du grand mouvement de šāfi'isation dans la ville de Zabīd au VII^e/XIII^e siècle, celle de l'implantation de plusieurs grands lignages issus du Ḥaḍramawt. Ces deux mouvements sont liés. Au-delà des raisons commerciales ou politiques qui poussèrent à l'émigration de certains grands lignages du Ḥaḍramawt dans le Bas Yémen et la Tihāma, c'est parce que la politique des Banū Rasūl promut le *maḍhab* šāfi'ite qu'une partie des élites savantes ḥaḍramies trouvèrent une place qui devint rapidement centrale au sein du milieu juridico-religieux de la métropole zabīdie. Or, nous ne saurions trop insister sur l'importance de ce premier milieu savant qui éclôt au VII^e/XIII^e siècle dans le giron du pouvoir rasūlide. C'est là, en effet, que se formèrent de vastes réseaux et que furent activées de nouvelles chaînes de transmission du savoir. La place des Banū Abī al-Ḥayr auprès du pouvoir sultanien, dans l'enseignement du droit, dans la diffusion du šāfi'isme et dans la diaspora savante ḥaḍramie en Tihāma, leur conféra une aura spécifique qui fut mise en exergue dans l'élaboration discursive de la *baraka* des lignages savants et dans la spatialisation du sacré autour de leurs tombes.

Ses descendants, s'appuyant sur les succès de leurs ancêtres, réussirent à maintenir une position importante parmi les élites savantes de la ville jusqu'à la fin de l'époque ṭāhiride. Cette présence fut sans doute une des principales raisons de l'importance croissante du souvenir d'Abū al-Ḥayr dans les sources yéménites. Sa mémoire fut conservée et ses mérites amplifiés par sa famille, qui participa directement à la construction narrative de la *baraka* d'Abū al-Ḥayr. C'est donc le maintien des Banū Abī al-Ḥayr, au sein des élites savantes de la cité et leur statut, dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, qu'exprime aussi implicitement le discours de notre corpus.

Ces quatre éléments – des liens avec le pouvoir sultanien, l'appartenance au *maḍhab* šāfi'ite, la capacité dans l'élaboration de la pensée et de la pratique juridico-religieuse, le réseau social et géographique – constituèrent un socle commun chez une partie des hommes bénis de Tihāma apparus VII^e/XIII^e siècle, et nous retrouvons ainsi cet ensemble de marqueurs (capacité politique, capacité savante, capacité sociale, mouvance juridico-religieuse) comme posés *a priori* dans le discours, notamment chez les lignages bénis qui participaient à l'exercice de la justice sultanienne, tels les Banū al-Nāširī.

¹²³ Šanbal, *Ta'rīḥ*, p. 118.

3. Les *quḍāt* des Nāširiyyūn : un ancrage mémoriel dans la cité

Les Banū al-Nāširī, ou Nāširiyyūn, originaires du village d'al-Nāširiyya, dans le Bas Wādī Mawr furent un de ces lignages. Installés à Zabīd au VII^e/XIII, spécialistes du *fiqh*, šāfi'ites, enseignant dans les institutions du savoir mises en place par la dynastie régnante, nommés jusqu'au milieu du IX^e/XV^e siècle à de nombreuses positions dans la judicature tihāmie, les Nāširiyyūn incarnèrent un type spécifique de famille liée au régime de la sacralité religieuse dans la Tihāma rasūlide : celui des grandes maisons savantes proches de la dynastie sultanienne, à l'avant-garde de l'alliance entre les spécialistes des sciences juridico-religieuses et les détenteurs du *mulk* au Yémen. La place des Nāširiyyūn dans le discours des *ṭabaqāt* yéménites illustre ainsi l'apparition d'une nouvelle élite, dont l'influence et la fortune furent intimement liées au sort de la dynastie rasūlide. Ces lignages possèdent plusieurs caractéristiques communes qui permettent de les identifier comme un groupe spécifique au sein des lignages bénis de Tihāma : une multiplication des charges dans la judicature et les *madrassa*-s sultaniennes ; une implantation à l'échelle régionale ; l'accumulation progressive et constante d'un capital économique et social ; des réseaux d'alliances extensifs ; une position privilégiée dans le discours des sources.

3.1. Les Banū al-Nāširī : la sacralisation progressive d'un lignage savant au IX^e/XV^e siècle

À la fin du IX^e/XV^e siècle, les Banū al-Nāširī comme un grand *bayt* tihāmi, dont la *baraka* provenait de leur généalogie et de leur maîtrise des *'ulūm al-dīn*.

Les Nāširiyyūn étaient en effet un lignage béni. Plusieurs tombes firent l'objet de visites pieuses, dans plusieurs espaces de Tihāma, notamment à Ḥays¹²⁴ et à Zabīd¹²⁵, où se trouvait le plus important espace sacré attaché à cette famille : le cimetière des Nāširiyyūn, dans le cimetière de Bāb Sihām¹²⁶. La *baraka* des Nāširiyyūn tenait en partie, semble-t-il, aux liens qu'ils entretenaient avec plusieurs figures de la sacralité tihāmie. Ainsi, les Nāširiyyūn étaient enterrés à Zabīd près de la tombe de 'Umar b. Rušayd (m. 665/1266), l'un des Sept du cimetière Bāb Sihām¹²⁷. La proximité de la *baraka* du tombeau de 'Umar b. Rušayd semble même être la raison principale de la *baraka* présente sur les tombes des Nāširiyyūn chez

¹²⁴ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 394.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 92.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 236.

¹²⁷ *Ibid.*

al-Šarġī¹²⁸. Mais Ibn Rušayd était aussi l'ancêtre d'une des branches des Banū al-Nāširī en ligne maternelle – les descendants de ‘Abd Allāh b. ‘Umar –, puisque « [la grand-mère] de ‘Alī b. Muḥammad [al-Nāširī était] la fille de ‘Umar b. Rušayd »¹²⁹. C'est cette branche qui, *stricto sensu*, constitua le lignage béni des Nāširiyyūn, comme le soulignait al-Ahdal au milieu du IX^e/XV^e siècle, qui reprenait des propos bien connus du *walī* Ismā‘īl al-Ḥaḍramī :

« J’entendis un appel du ciel (*sai‘tu munādy^{an} min al-samā*). “Ô gens de la terre [du Yémen], [parmi vous se trouvent] trois [hommes] dont la descendance ne s’exposera pas à l’enfer (*al-nār*)”. Je dis : “Qui sont-ils Ô Seigneur” ? Il dit : “la descendance du *šayḥ* ‘Alī al-Ahdal¹³⁰, la descendance du *šayḥ* Aḥmad b. al-Ġa‘d¹³¹ et la descendance de ‘Umar b. Rušayd, des *fuqahā*’ de Zabīd”¹³². »

Même si cette citation servait au premier chef les intérêts du lignage d'al-Ahdal, elle est corroborée par le fait que plusieurs tombes des Banū al-Nāširī faisaient l'objet de visites pieuses au IX^e/XV^e siècle. Ainsi, le fils de ‘Alī b. Muḥammad al-Nāširī (m. 739/1338), Abū Bakr (m. 772/1370), fut enterré à Ḥays où sa tombe devint un lieu de visite pieuse. De même, le petit-fils de ‘Alī, Aḥmad (m. 815/1412) fut enterré à Zabīd, dans un mausolée imposant (*mašhad ‘aẓīm*)¹³³, près de son *ahl*. Si le lignage proprement béni des Nāširiyyūn descend en ligne directe de ‘Umar b. Rušayd, d'autres branches de la famille firent également croître le capital symbolique du lignage, par le biais d'alliances matrimoniales avec plusieurs grandes figures du VII^e/XIII^e siècle considérées comme bénies au IX^e/XV^e siècle – tels le lignage des Banū al-Ḥaḍramī d'al-Ḍaḥī¹³⁴ ou les al-Šaybānī de Ḥays¹³⁵.

Outre cette transmission de la *baraka*, les Nāširiyyūn possédaient par eux-mêmes des mérites spécifiques, avant même leurs alliances matrimoniales. L'ancêtre de la famille, ‘Umar (m. 676/1277), faisait partie des *šāliḥūn*¹³⁶, de même que son fils, ‘Abd Allāh (m. 738/1337- 1338), grand ascète qui aimait s'isoler dans les mosquées bénies de Tihāma¹³⁷.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ ‘Alī b. ‘Umar al-Ahdal (m. 601/1205), *šarīf* et *walī Allāh* enterré à Marāwi‘a, ancêtre d'al-Ḥusayn al-Ahdal, l'auteur de la *Tuḥfa*.

¹³¹ Al-Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 446. Aḥmad b. al-Ġa‘d (m. v. 690/1291), un des grands saints de la région d'Abyan.

¹³² Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 266.

¹³³ *Ibid.*, p. 92.

¹³⁴ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 68. *Infra*, Chapitre IX.

¹³⁵ *Ibid.* p. 73. *Infra*, Chapitre V. 1.

¹³⁶ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 187.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 186.

D'ailleurs, tous les descendants de 'Abd Allāh auraient eux-mêmes eu des enfants doués d'une grande *baraka* (*li-kull wāhid min-hum awlād aḥyār mubārakūn*)¹³⁸.

Ainsi, à la fin du IX^e/XV^e siècle, le caractère béni d'une partie des Nāširiyyūn semble bien établi. Les *ziyārāt* aux tombes de cette famille faisaient partie de la pratique ordinaire de la piété des habitants de la ville : en se rendant sur le tombeau de 'Umar b. Rušayd, l'un des Sept, il était également possible de demander des intercessions aux Nāširiyyūn¹³⁹. Pour autant, il semble que la *baraka* que revendiquaient les Banū al-Nāširī ne soit apparue que tardivement, et qu'elle ait avant tout été un reflet du statut social de cette famille au IX^e/XV^e siècle.

3.2. De la judicature à la *walāya*

Les Banū al-Nāširī¹⁴⁰ firent en effet leur apparition sur le devant de la scène rasūlide au cours de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, durant le règne du sultan al-Muzaffar Yūsuf. Avant cela, nous n'avons aucune information sur eux. La prétention des Banū al-Nāširī au statut de *šāliḥūn* est fort douteuse à la fin du VII^e/XIII^e siècle. Al-Ġanadī ne s'attarde guère sur eux : il mentionne le premier membre des Nāširiyyūn nommé à une position dans la judicature, 'Umar b. Abū Bakr b. Salāma b. al-Nāširī (m. 676/1277), le premier *qādī* du lignage¹⁴¹, qui fit carrière dans la ville d'al-Qaḥma. Il mentionne également, dans un passage ramassé en quelques lignes, ses frères et ses descendants. La réputation de la famille n'est certainement pas solidement ancrée à l'époque d'al-Ġanadī, qui semble mal connaître les Nāširiyyūn. Pour lui, ils n'appartiennent d'ailleurs pas aux grandes familles de Tihāma, puisqu'ils ne sont pas désignés comme un *bayt* : ce sont des habitants du village d'al-Nāširiyya. Ainsi, à l'époque du grand cađi Bāha' al-Dīn (m. 795/1393), celui-ci nomma un membre des Nāširiyyūn, parmi « un clan (*qawm*) des gens de Nāširiyya », le *qādī* d'al-Qaḥma, mettant fin à l'emprise des Banū Fāđil¹⁴² sur la judicature de la ville. Le premier *qādī* des Nāširiyyūn n'était autre que 'Umar b. Abū Bakr¹⁴³. À l'époque où al-Ġanadī écrit son ouvrage, les Nāširiyyūn sont assimilés à une famille de *fuqahā'* originaire du Wādī Mawr, ayant assumé plusieurs charges dans la judicature des villes sultaniennes bordant la côte de la mer Rouge.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 187

¹³⁹ *Ibid.*, p. 92.

¹⁴⁰ Sur la généalogie des Banū al-Nāširī, voir annexe III.B. n°2, III.B. n°3 et III.B. n°4.

¹⁴¹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 314, p. 371.

¹⁴² Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 283.

¹⁴³ Annexe III.B. n°2.

Il ne fait aucun doute que, dans les *Sulūk*, cette famille n'est pas au cœur de la narration de l'ouvrage. Elle ne l'est pas non plus, d'ailleurs, dans la grande chronique de cour d'al-Ḥazraġī, qui ne témoigne que d'un intérêt tout à fait relatif pour les Nāširiyyūn : il mentionne plusieurs d'entre eux, mais en leur qualité de juges et de *fuqahā*¹⁴⁴. À aucun moment l'auteur ne donne un indice sur la *baraka* du lignage. La généalogie des Nāširiyyūn ne l'intéresse pas, de même qu'elle n'intéressait guère le sultan al-Ašraf 'Umar, qui ne mentionne pas ce lignage dans sa *Turfa*.

Or, tout change dans la première moitié du IX^e/XV^e siècle, avec le récit d'al-Ahdal, qui connaissait personnellement plusieurs membres de ce lignage et possédait une très grande connaissance de la Tihāma du Nord, dont les Nāširiyyūn étaient issus. Al-Ahdal lui-même compta un membre de cette famille parmi ses maîtres¹⁴⁵. Il est l'auteur, semble-t-il, le plus informé à leur propos. Or, plusieurs caractéristiques nouvelles des Nāširiyyūn apparaissent dans la *Tuhfa*. D'une part, les Nāširiyyūn sont considérés comme un *bayt*, « de mérite et de science e d'honneur (*faḍl wa 'ilm wa-l-šaraf*) »¹⁴⁶. Ce n'était pas le cas à l'époque d'al-Ġanadī. D'autre part, les Nāširiyyūn sont chez al-Ahdal des *ašraf* ḥusaynides et appartiennent aux *Ahl al-Bayt*, puisqu'il faut compter « parmi [les descendants de Ḥusayn b. 'Alī], notre parenté, les Banū al-Ahdal, qu'a mentionnée al-Ġanadī, ainsi que les Nāširiyyūn »¹⁴⁷. Les Nāširiyyūn appartiennent donc désormais, sans aucun doute, à l'élite sociale tihāmie, aux côtés de la propre famille d'al-Ahdal. Par ailleurs, al-Ahdal donne au premier membre de ce lignage, 'Umar al-Nāširī, un autre *nasab* que celui des *Sulūk* : 'Umar est appelé Umar b. Abī Bakr b. al-'Arbad al-Nāširī¹⁴⁸. Les « Banū 'Arbad », la parenté de 'Umar, sont aussi considérés comme le groupe le plus compétent au sein des Nāširiyyūn, puisque, parmi les Banū al-Nāširī, ils sont « au sommet dans la [maîtrise de la] science (*ra's min-hum fī-l-'ilm*) »¹⁴⁹. Il s'agit bien là d'un élément tout à fait nouveau, même s'il semble fort douteux que les Nāširiyyūn aient été effectivement considérés comme des *ašraf* ḥusaynides, puisque cette information n'est présente dans aucune autre source yéménite, ni chez l'auteur des *Sulūk*, ni dans l'ouvrage de généalogie du sultan al-Ašraf, pourtant attentif à ces préoccupations, ni chez al-Šarġī, en bout de chaîne du processus de construction narrative. Avant 'Umar al-Nāširī, qui apparaît pour la première fois dans les *Sulūk*, les Nāširiyyūn ne sont mentionnés nulle part, et ils ne sont pas comptés parmi les *ahl al-bayt*. Entre les *Sulūk*

¹⁴⁴ Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 712, 741, 758, 838, ect.

¹⁴⁵ Le *qāḍī* Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Nāširī (m. 821). Ahdal, *Tuhfat*, I, p. 392.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 77.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 31.

¹⁴⁸ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 65-66.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 77.

d'al-Ġanadī et la *Tuḥfa* d'al-Ahdal, c'est-à-dire entre le premier quart du VIII^e/XIV^e siècle et le milieu du IX^e/XV^e siècle, s'élabore donc un processus discursif qu'il faudrait mettre au compte de la réputation croissante des Nāširiyyūn, mais aussi du discours interne des Nāširiyyūn sur leur propre *bayt*, que reliaierait la *Tuḥfa* d'al-Ahdal. Dans l'entourage des Banū al-Nāširī, il est ainsi possible que le lignage ait été présenté comme descendant de 'Alī b. Abū Ṭālib. Pour comprendre et analyser cette élaboration discursive, apparemment tardive, qui transforme un groupe de *fuqahā'* d'un village du Wādī Mawr en un lignage béni de Zabīd, revêtu d'une très haute distinction sociale, il faut revenir à une chronologie plus serrée, qui questionne la position des Nāširiyyūn, entre le VII^e/XIII^e siècle et le IX^e/XV^e siècle.

3.3. Une nouvelle élite de carrière en Tihāma

L'apparition des Banū al-Nāširī dans les sources, dans la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, illustre l'émergence de nouvelles élites juridico-religieuses sous les premiers Rasūlides.

La perception des Banū al-Nāširī comme membres de l'élite juridico-religieuse est en effet la caractéristique principale de ce lignage. Entre le dernier quart du VII^e/XIII^e siècle et le premier quart du IX^e/XV^e siècle, nous comptons ainsi quinze *qāḍī*-s issus de ce *bayt*, plusieurs *ḥaṭīb*-s et enseignants, ainsi que six *mufṭī*-s. Leurs membres ont un accès privilégié aux places dans les *madrassa*-s sultaniennes, dans le Miḥlāf mais surtout en Tihāma : dix-neuf membres de ce *bayt* occupèrent des charges d'enseignants à Zabīd, Ḥays et al-Mahḡam¹⁵⁰. La charge de *mudarris* dans la *madrassa* al-Šāliḥiyya, à Ḥays, semble même avoir été héréditaire dans leur famille jusqu'à la fin de la dynastie rasūlide. Les Nāširiyyūn entretenirent donc un rapport de clientélisme fort avec le pouvoir rasūlide, dont ils tirèrent assurément des avantages substantiels sous la forme de charges dans la judicature et l'enseignement. À la fin du IX^e/XV^e siècle, les termes qu'utilise al-Burayhī pour désigner les Nāširiyyūn sont ainsi sans ambiguïtés : le *faqīh* Ṣafī al-Dīn Aḥmad apprit les lectures coraniques avec les « *fuqahā'* des Banū al-Nāširī »¹⁵¹ ; le *faqīh* 'Uṭmān al-Aḥmar apprit la science du *ḥadīṭ* et la grammaire avec « un groupe de savants (*'ulamā'*) des Banū al-Nāširī »¹⁵² ; l'*imām* Mūsā al-Ḍiḡā'ī (m. 851/1447-1448) suivit les lectures des « *imām*-s des Banū al-Nāširī »¹⁵³. Ces informations témoignent d'une considération forte pour ce lignage, de la diversité des positions

¹⁵⁰ Annexes III.B. n°2, III.B.n°3., III.B.n°4.

¹⁵¹ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 286.

¹⁵² *Ibid.*, p. 309.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 310.

qu'occupaient les Banū al-Nāširī mais aussi de l'adéquation dans le discours des sources entre les sciences religieuses et les Nāširiyyūn. Al-Šarġī les nomme d'ailleurs, de manière générique, « les juges des Nāširiyyūn (*al-quḍāt al-Nāširiyyūn*) »¹⁵⁴, soulignant le lien profond entre ce lignage et la judicature.

C'est en effet lors de la nomination de 'Umar b. Abū Bakr al-Nāširī, l'ancêtre de la famille, à la charge de *qāḍī* d'al-Qaḥma, qu'apparaît, pour la première fois, ce lignage dans les *Sulūk*¹⁵⁵. Ce premier poste dans la judicature semble avoir ouvert de grandes opportunités aux Nāširiyyūn, qui étaient proches du grand *cadi* et vizir d'al-Muẓaffar Yūsuf¹⁵⁶, Bahā' al-Dīn Muḥammad al-'Imrānī (m. 695/1296)¹⁵⁷ : c'est lui qui « plaça la judicature chez les Nāširiyyūn (*al-qāḍā' fi-l-Nāširiyyūn*) »¹⁵⁸. Après la mort de 'Umar, Bahā' al-Dīn nomma comme juge d'al-Qaḥma le cousin de ce dernier, Abū Bakr b. 'Abd Allāh Kušr (s. d.), auquel succéda ensuite le petit-fils de 'Umar, 'Īsā, en 670/1272. À la mort de 'Īsā, en 675/1277, c'est son cousin Muḥammad qui fut nommé *qāḍī* de Zabīd et son fils, 'Alī (m. 718/1318), occupa un temps la même charge que son père¹⁵⁹.

Une autre branche des Nāširiyyūn ne fut pas en reste, puisque nous retrouvons également les descendants d'Abū Bakr b. 'Abd Allāh, le cousin de 'Umar b. 'Arbad¹⁶⁰, à des positions de juges et d'administrateurs sous al-Muẓaffar. Ainsi, sa lignée, comme celle de 'Umar, prospéra au cours du règne d'al-Muẓaffar : ses fils furent *qāḍī* d'al-Qaḥma, de Ḥays,

¹⁵⁴ Šarġī, *Tabaqāt*, p. 236.

¹⁵⁵ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 371.

¹⁵⁶ Et de son fils al-Ašraf 'Umar (694-696/1295-1296).

¹⁵⁷ Bahā' al-Dīn Muḥammad b. As'ad b. Muḥammad b. Mūsā al-'Imrānī (618-696/1221-1296), dit *al-Šāḥib. Faqīh* šāfi'ite, membre des Banū 'Imrān, il fut sans doute le savant le plus influent à la cour rasūlide au cours du dernier quart du VII^e/XIII^e siècle, où il occupa, le premier, la double charge de grand *qāḍī* du Yémen (rassemblant la Tihāma et les Ġibāl) et le vizirat. Originaire de la région du Miḥlāf, issu d'une grande famille de savants bien connue dans la région d'al-Ġanad, la famille d'al-Bahā' avait déjà occupé plusieurs postes dans la judicature sous les Ayyūbides et son grand-oncle avait été grand *qāḍī* de la Tihāma sous al-Manšūr 'Umar (Ġanadī, *Al-sulūk*, I, 324-325). Ami d'al-Muẓaffar Yūsuf, qu'il avait rencontré dans sa jeunesse lorsque celui-ci n'était encore que l'héritier présomptif au *mulk* du Yémen (Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, I, p. 344), al-Bahā' remplaça son cousin à sa mort. Il semble avoir été un brillant *'ālim* et un administrateur efficace : du moins les sources encensent-elles son vizirat (Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 426 ; Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, I, p. 344 ; Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 398). C'est avec lui que les Banū 'Imrān connurent au Yémen leur apogée, quand les décisions du grand *qāḍī* al-Bahā' pesèrent lourdement sur l'administration du pays. Al-Muẓaffar Yūsuf avait tellement confiance en lui qu'il conseilla à son fils, le futur al-Ašraf 'Umar (694-696/1295-1296), de le garder comme vizir. Son frère, Ḥusām al-Dīn Ḥasān al-'Imrānī, le remplaça à cette charge lorsqu'il décéda, au début du règne d'al-Ašraf 'Umar. La mort précoce du sultan, en 696/1296, mit cependant un terme à l'influence des Banū 'Imrān sur l'administration et la judicature du sultanat rasūlide : le nouveau maître du Yémen, al-Mu'ayyad Dāwūd (696-721/1296-1322), renvoya Ḥasān al-'Imrānī et nomma Muwaffaq al-Dīn 'Alī b. Muḥammad b. 'Umar al-Yaḥyawī (m. 712/1313) comme vizir (Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, I, p. 356-357), inaugurant un renouvellement du personnel de la *dawla* qui illustrait la proximité du nouveau souverain avec les régions de Wuṣāb, d'où provenaient les Yaḥyawī, et du sud du Yémen. L'administration judiciaire au cours du règne du sultan al-Mu'ayyad, pour l'essentiel, fut ainsi dominée par les Banū Muḥammad b. 'Umar ou Banū Yaḥyawī.

¹⁵⁸ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 283.

¹⁵⁹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 371.

¹⁶⁰ Voir annexe III.B. n°3.

député du *qāḍī* de Zabīd, *fuqahā'* ou enseignants réputés dans la métropole tihāmīe¹⁶¹. Au cours de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, certains des Nāširiyyūn connaissent ainsi un véritable succès. Descendants de 'Umar b. 'Arbad et de son cousin Abū Bakr, leur sort semble avoir été lié au souverain lui-même.

Une phrase de la *Tuhfa* témoigne en effet du caractère fragile de l'influence des Nāširiyyūn, en soulignant l'apparente diminution de la présence de cette famille à des charges dans la judicature sous le règne d'al-Mu'ayyad Dāwūd. Al-Ahdal affirme ainsi que « les Nāširiyyūn se retirèrent de la judicature au cours du règne d'al-Mu'ayyad et à la fin du règne d'al-Nāšir »¹⁶². Or, l'un des premiers actes d'al-Mu'ayyad fut le remplacement du grand *qāḍī*, Ḥasān al-'Imrānī, frère de-Bahā' al-Dīn, par un membre des Banū Muḥammad b. 'Umar¹⁶³, un *bayt* savant issu de Wuṣāb, qui occupa le devant de la scène politique jusqu'à la fin des années 720/1320 et la victoire définitive d'al-Muḡāhid 'Alī (721-764/1321-1362) pour le *mulk* du Yémen. En somme, les Banū Muḥammad b. 'Umar remplacèrent les Banū al-'Imrānī au sommet de l'administration du sultanat, y compris l'administration judiciaire, à l'époque d'al-Mu'ayyad. Le « retrait (*al-infirad*) »¹⁶⁴ des Nāširiyyūn des positions dans la judicature est donc à mettre en relation avec la nomination à la tête de la justice du Yémen d'une nouvelle famille de savants, les Banū al-'Imrānī, qui n'était pas liée aux Banū al-Nāširī et qui ne pouvait sans doute pas s'appuyer sur leur loyauté. Cette fragilité de la position des Nāširiyyūn permet donc de recontextualiser la position de ce *bayt* dans le premier quart du VIII^e/XIV^e siècle : une famille de juristes réputés, ayant perdu les privilèges associés à sa proximité avec le *mulk*, mais qui conservait, par sa formation, son assise territoriale, ses mariages, une place et une réputation non négligeables au sein des élites savantes tihāmīes. C'est sans doute dans ce contexte qu'il faut replacer le discours d'al-Ġanadī sur les

¹⁶¹ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 68-69.

¹⁶² *Ibid.*, p. 77.

¹⁶³ Ou Banū Yahyawī. Le premier *qāḍī* de ce *bayt* prestigieux, principalement installé à Taz, fut 'Umar b. 'Alī al-Yahyawī al-Hazzāz (m. 644/1247), *qāḍī* de Taz, originaire du village de 'Uqayra, près Dū Ašraq, dans la région du Miḥlāf. Ils furent, sous le règne d'al-Mu'ayyad Dāwūd, au sommet « de la vie matérielle et religieuse » (Ġanadī, *Al-Sulūk*, II, p. 117) et occupèrent plusieurs charges prestigieuses comme juges et enseignants dans les *madrasa*-s sultaniennes, en particulier à Taz. Le petit-fils de 'Umar al-Hazzāz, 'Alī, qui fut *wazīr* du sultan al-Mu'ayyad, alors que son arrière-petit-fils fut nommé grand *qāḍī* du Yémen. Ils conservèrent un ancrage territorial fort avec leur région d'origine, le Wādī Suḥmul, et y possédaient de nombreuses terres. La *baraka* et la sacralité en moins, ils possèdent plusieurs caractéristiques que partagent les grands lignages savants de la période rasūlide, tels les Banū Nāširī : šāfi'isme, mobilité, endogamie dans leur milieu d'origine, faveur des princes, développement d'activités lucratives, accaparement des charges de justice et d'enseignement. Avec l'arrivée au pouvoir d'al-Muḡāhid 'Alī, ils disparaissent de l'administration judiciaire et semblent perdre tous leurs privilèges. Sur les Banū Muḥammad b. 'Umar, voir Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 98, p. 117-118, p. 226 ; Z. Mochtari de Pierrepont, « Ulamas and Sufis of Ta'izz ».

¹⁶⁴ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 77.

Nāširiyyūn, faisant état d'un lignage savant qui n'avait rien, au fond, de remarquable, jusqu'à la prise du *mulk* par al-Muğāhid 'Alī.

C'est en effet à partir du règne d'al-Muğāhid que nous retrouvons les Nāširiyyūn aux charges de la judicature dans les grandes villes de Tihāma sous le contrôle de la dynastie. Sans doute avaient-ils pris position pour le nouveau souverain, ou, pour le moins, étaient-ils demeurés neutres dans la guerre de succession qui précéda son arrivée sur le trône. En tout cas, il est certain que, lors de la victoire d'al-Muğāhid, ce *bayt* semble avoir été bien placé pour apparaître parmi les élites de la judicature en Tihāma. Jusqu'à la fin du règne d'al-Nāšir Aḥmad (803-827/1401-1424), de nombreux membres des Banū al-Nāširī sont ainsi nommés à des charges dans la judicature, sans discontinuité : ainsi de 'Alī (m. 739/1338), *qāḍī* de Zabīd ; d'Ismā'īl (s. d.), *qāḍī* de Ḥays¹⁶⁵, de 'Abd Allāh (m. 788/1386), *qāḍī* de Bayt Ḥusayn, de Bayt 'Aṭā', d'al-Qaḥma ; de son fils, Muḥammad (m. 821/1418-1419), *qāḍī* d'al-Kadrā' et du fils de celui-ci, 'Abd Allāh (m. 814/1411), *qāḍī* d'al-Mahğam¹⁶⁶, etc. S'il est impossible d'établir une chronologie précise de la présence des Nāširiyyūn au sein de l'administration judiciaire¹⁶⁷, il est évident qu'ils constituèrent un soutien loyal pour le pouvoir rasūlide jusqu'à la crise qui secoua le règne d'al-Nāšir en 822/1419¹⁶⁸, puisqu'au mois de ramadan 822/septembre 419, c'est un membre de ce lignage, Muwaffaq al-Dīn 'Alī b. Abū Bakr al-Nāširī (m. 844/1440)¹⁶⁹, qui fut nommé grand *qāḍī* du Yémen pour remplacer Ibn al-Raddād (m. 821/1418-1419)¹⁷⁰.

C'est certainement en raison de la permanence de cette famille aux charges de la judicature qu'Aḥmad al-Šarğī parle « des juges des Nāširiyyūn ». Dans l'esprit d'un homme du dernier quart du IX^e/XV^e siècle, les Banū al-Nāširī étaient intrinsèquement liés à l'institution judiciaire et avaient échappé, pour la plupart, au destin menaçant qui planait sur les musulmans exerçant la justice¹⁷¹. La prééminence de ce lignage, considéré comme béni au

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 73.

¹⁶⁶ Et également auteur de deux ouvrages historiographiques, une histoire du Yémen, le *Kašf al-zunūn* et une histoire de sa famille, le *Ġarar al-durar fī muḥtaṣar al-siyar wa anṣāb al-bašar*, 'A. Ḥibšī, *Masādir*, p. 491.

¹⁶⁷ Nous ne connaissons pas, de manière générale, les dates exactes des nominations aux charges de *qāḍī*-s ni la durée – variable – de cette fonction.

¹⁶⁸ Sur cette crise, voir É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 653-655.

¹⁶⁹ Saḥāwī, *Al-ḍaw'*, V, p. 205, n° 682.

¹⁷⁰ Anonyme, *Ta'riḥ*, p. 193 ; Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 115.

¹⁷¹ D'après un *ḥadīṯ* fréquemment cité dans les sources yéménites, comme ailleurs dans d'autres espaces du Dār al-Islām : « Trois juges iront aux enfers et un juge au paradis » dans Ġanādī, *Al-sulūk*, II, p. 103 ; Ahdal, *Tuḥfat*, I, 439. Sur la question des conséquences de l'acte de justice et des risques inhérents à la fonction de *qāḍī* pour le salut de l'âme, que mentionnent de nombreux textes depuis le II^e/VIII^e siècle, voir M. Tillier, « Un espace judiciaire entre public et privé », p. 9 ; M. Tillier, *Les cadis d'Iraq*, p. 615-620. M. Tillier, « The Qāḍī before the judge », p. 7.

IX^e/XV^e siècle, permet ainsi de souligner que les Banū al-Nāširī se mirent à appartenir, au terme d'un long processus, au paysage traditionnel des élites savantes de Tihāma.

3.4. Les Banū al-Nāširī et la question du territoire

Les Banū al-Nāširī, chez al-Ġanadī comme chez al-Ahdal, apparaissent dans la catégorie des *fuqahā'* du village d'al-Nāširiyya, dans le Wādī Mawr¹⁷². La place de leur *ṭabaqa*, dans deux ouvrages organisés en fonction du lien au territoire, est hautement significative de l'ancrage territorial du lignage béni.

C'est pourtant principalement à Zabīd qu'ils enseignent et qu'ils exercent. C'est aussi à Zabīd que se trouvent le « cimetière des Nāširiyyūn » et leurs principaux espaces sacrés, raison pour laquelle nous abordons ce lignage dans ce chapitre. Il est vrai qu'ils ne sont pas originaires de Zabīd, puisque 'Umar b. 'Arbad al-Nāširī ne s'y installe que vers le milieu du VII^e/XIII^e siècle¹⁷³. Mais que signifie cette origine et jusqu'à quand joue-t-elle un rôle dans la perception sociale du lignage ? Il est facile de constater qu'un tel classement des Nāširiyyūn, d'après une supposée origine géographique « initiale », n'est pas la norme dans les *ṭabaqāt* yéménites : en parlant par exemple d'Abū al-Ḥayr al-Šamāhī, al-Ġanadī, on l'a vu, le classe parmi les '*ulamā'* de Zabīd, alors qu'il est né et a passé sa jeunesse dans le Ḥaḍramawt. Il en est de même pour de nombreux savants installés dans certains villages de Tihāma qui, comme les Nāširiyyūn, étaient originaires d'un autre territoire : les Banū al-Ḥakamī de 'Uwāḡa¹⁷⁴ venaient de Ḥaraḍ et sont classés parmi les savants du Wādī Sihām ; les Banū Ḥarba étaient originaires de Ma'rib et comptent parmi les savants du Wādī Mawr¹⁷⁵, etc. La place des Nāširiyyūn parmi les savants de Nāširiyya, alors qu'aucune visite pieuse, dans leur village « d'origine », n'est attachée à leur famille, souligne donc un lien spécifique du lignage avec le terroir de Nāširiyya, corroboré par plusieurs anecdotes.

D'une part, al-Ahdal sépare dans sa *Tuḥfa* le classement des Banū al-Nāširī en deux groupes : ceux qui quittèrent le village d'al-Nāširiyya avant le VII^e/XIII^e siècle – la descendance de 'Umar b. 'Arbad, de son frère et de son cousin – et ceux qui quittèrent le village après le VII^e/XIII^e siècle¹⁷⁶. Or, parmi ces derniers se trouve un certain Ismā'īl, un descendant direct de 'Umar b. 'Arbad, connu pour ses qualités de *faqīh*¹⁷⁷. Cela signifie que,

¹⁷² Ġanadī, *Al-sulūk*, p. 314 ; Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 201 ; annexe I.G.

¹⁷³ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 65.

¹⁷⁴ *Infra*, Chapitre VIII. 1.

¹⁷⁵ *Infra*, Chapitre IX. 3.

¹⁷⁶ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 74. Voir en annexe la carte I.H.

¹⁷⁷ *Idid*.

dans le village d'al-Nāširiyya, des Banū al-Nāširī étaient encore présents et que seule une partie de la famille avait quitté le village natal.

D'autre part, al-Ḥazraḡī, s'appuyant sur les paroles du *qāḍī* Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Nāširī (m. 821/1418), rapporte que quarante familles (*arba 'in bayt*) des gens d'al-Nāširiyya vinrent un jour voir sa famille pour lui demander une aide financière, afin qu'ils puissent mettre en valeur les terres agricoles du village¹⁷⁸, ce qui souligne la permanence des liens entre la communauté du village et les membres du lignage, au moins jusqu'au milieu du VIII^e/XIV^e siècle. Notons également que les Nāširiyyūn sont nommés à des charges de juge, à plusieurs reprises, dans toutes les villes de la Tihāma du Nord, à l'exception d'al-Maḥālib, la ville sultanienne la plus proche du village d'al-Nāširiyya¹⁷⁹. Se peut-il que les *qāḍī*-s aient été nommés, le plus possible, à l'écart de leur terroir « d'origine », afin de limiter le népotisme et la corruption, précisément en raison des solides liens qui attachaient les membres d'un lignage au terroir de leurs ancêtres ? Les Nāširiyyūn semblent en tout cas avoir bénéficié de solides réseaux en Tihāma du Nord, ce qui est caractéristique des grands lignages bénis de la région, que nous étudierons ultérieurement. Leurs alliances matrimoniales successives, autant que l'on puisse en juger, se produisent dans deux directions principales : entre branches cousines ; entre lignages savants de Tihāma du Nord¹⁸⁰. 'Umar b. 'Arbad épousa ainsi une fille de son cousin Abū Bakr, et *vice versa*. De même, plusieurs descendants de 'Umar épousèrent des descendants d'Abū Bakr, au moins jusqu'au milieu du VIII/XIV^e siècle¹⁸¹. Mais les Banū al-Nāširī sont également liés par des alliances matrimoniales avec les Banū al-Ḥakamī, du Wādī Sihām, les Banū al-Ḥaḍramī, de Zabīd et du Wādī Surdud. Enfin, les réseaux de transmission du savoir qu'entretenaient les Nāširiyyūn en Tihāma du Nord et en Tihāma centrale témoignent de leur place en tant qu'élites des *wādī*-s du Nord, et non spécifiquement de la ville de Zabīd.

Ainsi, plusieurs des Nāširiyyūn se formèrent à Šuḡayna, avec 'Alī b. Ibrāhīm al-Baḡallī (m. 717/1317), le *ṣāhib* du principal village des Banū Baḡallī-Banū al-Ḥakamī¹⁸². Les Banū al-Nāširī jouèrent également un rôle dans la formation de plusieurs membres des Banū al-Azraq, des Banū al-'Aslaqī, c'est-à-dire les grands lignages savants des *wādī*-s du Nord. Un membre de ce lignage compta même parmi les maîtres d'al-Ḥusayn al-Ahdal,

¹⁷⁸ Ḥazraḡī, *Al-'iqd*, IV, p. 1835.

¹⁷⁹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 641. I. al-Maḡhafī, *Mu'ḡam*, II, p. 1706-1707. La *Tuḥfa* affirme que les Nāširiyyūn obtinrent également des postes de *qāḍī* à al-Maḥālib, mais ne donne aucun exemple dans les nombreuses références aux Nāširiyyūn.

¹⁸⁰ Voir la généalogie des Banū al-Nāširī en annexe III.B. n°2, III.B. n°3 et III.B. n°4.

¹⁸¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 67, p. 68, p. 74. Annexe III.B. n°3 et III.B. n°4.

¹⁸² *Ibid.* p. 67 ; *infra*, Chapitre VIII, 1.

l'auteur de la *Tuḥfa*¹⁸³. La nomination d'un membre des Nāširiyyūn comme *qāḍī* de l'enclave tribale de Bayt Ḥusayn¹⁸⁴, le « village des *fuqahā'* (*qaryat al-fuqahā'*) »¹⁸⁵, illustre particulièrement la place des Nāširiyyūn parmi les élites juridico-religieuses de la région et le vaste réseau qu'entretint cette famille dans les *wādī*-s du Nord¹⁸⁶, à la fois respectée localement par les populations et proche du pouvoir sultanien.

En parallèle, nous constatons que le lignage des Nāširiyyūn est très mobile et ne dispose pas véritablement d'un ancrage territorial solide, avec des appuis tribaux ou des domaines au sein d'un terroir spécifique. Les charges qu'ils occupent montrent qu'ils se dispersent dans presque toutes les régions de la Tihāma¹⁸⁷, principalement à al-Qaḥma, en aval du Wādī Rima', et à Zabīd. *A contrario*, les Nāširiyyūn ne se retrouvent dans aucune autre région en dehors de la Tihāma, à l'exception notable de Taez, capitale de la dynastie rasūlide, où ils n'occupent jamais un poste dans la judicature, mais où ils furent parfois nommés pour enseigner dans les *madrassa*-s sultaniennes, tel 'Alī b. Muḥammad al-Nāširī (m. 739/1338)¹⁸⁸ – qui se retira pour enseigner dans la *madrassa* al-Muḡāhidiyya à la fin de sa vie, après avoir exercé à Zabīd – ou 'Alī b. Abū Bakr al-Nāširī (m. 844/1440), *mudarris* dans la *madrassa* al-Ašrafiyya¹⁸⁹.

Par conséquent, le lien des Nāširiyyūn au territoire est ambigu. S'il ne fait guère de doute qu'ils possédaient en Tihāma du Nord de nombreux soutiens et qu'ils étaient attachés à leur terroir d'origine, il est clair qu'ils ne disposaient pas d'un statut privilégié au sein des villages des *wādī*-s du Nord ou dans l'arrière-pays zabīdi, en dehors de leurs fonctions de *qāḍī*-s ou de *mudarris*, qu'ils exerçaient principalement dans les grandes villes sultaniennes (*al-mudun al-ṣultāniyya*)¹⁹⁰. En ce sens, les Nāširiyyūn sont de véritables élites juridico-religieuses régionales, et appartiennent à un groupe de *fuqahā'* liés à la Tihāma. Ce trait particulier des Nāširiyyūn fut en fait la norme chez les grands lignages savants proches du pouvoir rasūlide : les élites savantes de Tihāma sont rarement nommées à l'extérieur de la Tihāma, de même que les élites du Sud ou du Miḡlāf sont essentiellement appointées dans leur région. Il y eut donc une relative adéquation entre la répartition du personnel administratif et judiciaire sultanien et la nomination des savants à des postes de judicature et d'enseignement dans les *madrassa*-s du pouvoir. Cette particularité, qui souligne une certaine

¹⁸³ *Ibid.*, p. 20.

¹⁸⁴ *Ibid.* Sur Bayt Ḥusayn, voir *infra*, Chapitre VIII, 3.

¹⁸⁵ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 162. *Infra*, Chapitre VIII, 2.4.

¹⁸⁶ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 20, p. 67.

¹⁸⁷ À l'exception du Wādī Mawza'.

¹⁸⁸ R. Giunta, *The Rasūlid Architectural Patronage*, p. 206.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 244.

¹⁹⁰ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 217.

endogamie géographique et sociale ainsi que le souci des Banū Rasūl de respecter des équilibres régionaux, participa à faire émerger des familles spécialisées dans le *fiqh*, faisant carrière à un niveau régional, avec le soutien et l'encouragement du pouvoir sultanien.

3.5. Le pouvoir rasūlide et les Banū al-Nāširī

Les Banū al-Nāširī furent, dans l'ensemble, très proches du pouvoir rasūlide. Leur présence presque ininterrompue dans la judicature entre la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle et le premier quart du IX^e/XV^e siècle illustre le soutien du lignage pour la dynastie rasūlide, et la faveur dont ils jouirent auprès de la *dawla*. Cette longévité est même exceptionnelle au sein de ce qu'il faut bien appeler des juristes de carrière, spécialistes du *fiqh*, pratiquant parfois le *taṣawwuf*, et elle explique sans doute en partie leur apparition, à la fin du IX^e/XV^e siècle, parmi les lignages bénis de la ville de Zabīd, mis en avant dans le récit d'al-Šarḡī.

Les signes de la proximité du lignage avec le pouvoir rasūlide ne manquent pas : dès l'arrivée des Banū al-Nāširī à Zabīd, c'est la proximité avec l'élite savante proche du sultan qui permet leur nomination : 'Umar b. 'Arbad, l'ancêtre du lignage, suivit les leçons d'Ismā'īl al-Ḥaḍramī, un proche compagnon d'al-Muzaffar¹⁹¹. 'Umar et ses descendants durent leur nomination comme *qāḍī*-s aux faveurs du *wazīr* du sultan, Bahā' al-Dīn. Après le règne d'al-Mu'ayyad, le retour des Nāširiyyūn sur le devant de la scène juridico-religieuse se fait également grâce aux faveurs des princes. Ainsi, Ismā'īl b. 'Abd Allāh (m. 744/1343-1344), qui fut tour à tour *qāḍī* d'al-Mahḡam, d'al-Qaḥma, d'al-Kadrā', était « proche des gens de l'État (*ahl al-dawla*) »¹⁹². Lorsque 'Alī b. Muḥammad al-Nāširī (m. 739/1338-1339) quitta sa charge de *qāḍī* pour pouvoir se consacrer à l'enseignement, le sultan al-Muḡāhid insista d'abord pour qu'il reprît sa fonction, avant d'accepter son retrait et de le faire venir à ses côtés, à Taz même, pour qu'il y poursuive ses leçons¹⁹³. 'Abd Allāh b. Muḥammad (m. 814/1411), qui fut *qāḍī* de Taz et du Wādī Zabīd, était respecté et apprécié par al-Ašraf Ismā'īl¹⁹⁴. En 837/1433, Muḥammad b. Aḥmad al-Nāširī, réputé pour sa fortune, sa vertu, et sa grande dignité (*mašhūr bi-l-ḡanā wa-l-ḥayr wa-l-ḡāh*)¹⁹⁵, fut envoyé par le sultan négociateur avec la tribu des Ḡaḥāfil¹⁹⁶, et en 838/1435 avec le *šayḥ* Abū al-Qāsim b. Ḥafīṣ¹⁹⁷.

¹⁹¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 66.

¹⁹² *Ibid.* p. 68.

¹⁹³ Ḥazraḡī, *Al-'iqd*, III, p. 1494.

¹⁹⁴ Saḡāwī, *Al-daw'*, V, p. 54, n° 201 ; Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 75-76.

¹⁹⁵ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 72.

¹⁹⁶ Anonyme, *Ta'rīḥ*, p. 275.

¹⁹⁷ Anonyme, *Ta'rīḥ*, p. 291.

Le maintien des Nāširiyyūn au sommet de la hiérarchie des élites savantes s'opéra ainsi dans un double mouvement : quand leur lignage possédait la faveur du sultan, les nominations dans la judicature et les *madrassa*-s se multiplièrent ; quand ce n'était pas le cas, la réputation de leurs membres comme enseignants joua à leur avantage, puisqu'en formant de nouveaux juristes, ils préparaient toujours un possible retour aux affaires. Par conséquent, si la position des Nāširiyyūn fut largement dépendante de la volonté du souverain et des équilibres du pouvoir, elle n'était possible qu'en raison des très bonnes compétences des membres du lignage dans le *fiqh* d'inspiration šāfi'ite et les autres sciences religieuses, phénomène particulièrement visible dans la diversité des maîtres des Banū al-Nāširī, principalement formés à l'extérieur de leur propre *bayt* avec la crème des savants šāfi'ites¹⁹⁸.

Malgré la dignité acquise par les Banū al-Nāširī, qui s'accompagna certainement d'une croissance de leur capital économique, la fragilité de leur position demeura pourtant importante, puisque la faveur du sultan pouvait être volatile. Nous l'avons vu lorsqu'ils perdirent leurs charges à l'époque d'al-Mu'ayyad. Au cours de la grave crise qui secoua le milieu juridico-religieux durant le règne d'al-Nāšir, cette fragilité se fit également sentir : Aḥmad b. Abī Bakr al-Nāširī, deux fois *qāḍī* de Zabīd, en désaccord avec les soufis de Zabīd, s'opposa aux excès des grands émirs, jusqu'à ce « qu'un grand nombre de personnes le détestent (*karah*), parmi ceux qui haïssaient la rectitude (*yakra-hu al-ḥaqq*) »¹⁹⁹. Prenant partie contre les thèses d'Ibn 'Arabī, alors soutenues par Ibn al-Raddād et le grand maître soufi de la ville, Ismā'īl al-Ġabartī, tous deux proches d'al-Ašraf Ismā'īl et d'al-Nāšir Aḥmad, il démissionna de sa fonction de *qāḍī*²⁰⁰. Pour autant, ces soubresauts furent éphémères. Leur proximité avec le pouvoir rasūlide n'empêcha pas les Banū al-Nāširī, dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, de conserver une position privilégiée au sein des élites de Tihāma. Après avoir rallié les Banū Ṭāhir, comme la plupart des grandes familles de Zabīd²⁰¹, le nouvel étendard des sultans du Yémen, les Banū al-Nāširī sont toujours présents parmi l'élite savante du Yémen : Muḥammad al-Ṭayyib al-Nāširī (m. 875/1471) fut ainsi grand *qāḍī* du Yémen après son oncle²⁰². À aucun moment ce lignage ne commit une grave faute politique qui lui aurait fait perdre définitivement la faveur du prince et mit fin au statut dont il jouissait depuis la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle.

¹⁹⁸ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 66-67, p. 74.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 69-70.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 72.

²⁰¹ Ibn al-Dayba' nous rapporte que les notables de la ville demandèrent expressément à prêter allégeance aux Ṭāhirides. S'il s'agit assurément d'un motif de la propagande du nouveau pouvoir, il y a sans doute une part de vérité dans ce récit, étant donné les troubles importants et les violents désordres que connaissait la ville. Ibn al-Dayba', *Buḡyat*, p. 118.

²⁰² Anonyme, *Ta'rīḥ*, p. 275-291 ; Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 318-319 ; Ibn al-Dayba', *Buḡyat*, p. 140.

Bien que les réseaux et la puissance de la nouvelle *dawla* reposaient sur une assise territoriale située principalement au sud du Yémen, les élites savantes de Zabīd, au premier rang desquelles se trouvait le lignage béni des Banū al-Nāširī, ne perdirent pas les faveurs dont elles avaient joui sous la dynastie précédente, ni leur capacité d’intercession : c’est que le pouvoir tāhiride, étranger à la Tihāma, chercha aussi des relais pour asseoir son assise et se légitimer. Or, peu de lignages pouvaient se réclamer, comme les Banū al-Nāširī, d’une présence si ancienne et d’un statut social aussi éminent en Tihāma. Leur dépendance à la *dawla* et la *baraka* attachée à leur famille et à leurs tombes servit donc les destinées du lignage, en les rendant indispensables au rétablissement de la paix sociale, signe de leur rattachement à la construction d’une mémoire qui s’organisa au IX^e/XV^e siècle autour de ces figures inamovibles du paysage juridico-religieux de Zabīd.

3.6. Les Banū al-Nāširī, des figures de la mémoire zabīdie

Alors que rien, à l’époque d’al-Ġanadī, ne prédisposait particulièrement les Nāširiyyūn à atteindre le statut de lignage béni, nous avons vu qu’à partir du milieu du IX^e/XV^e siècle plusieurs visites pieuses étaient liées à cette famille, qui disposait d’une réputation de lignage *mubārak*. C’est donc certainement du début du IX^e/XV^e siècle que date la mise en histoire du caractère béni des Nāširiyyūn, qui les rattacha aux grandes figures de la mémoire tihāmie.

Pourtant, les Banū al-Nāširī semblent avoir appartenu à une catégorie peu encline, *a priori*, à participer activement à la sacralisation des espaces funéraires de la cité. *Fuqahā’* spécialisés dans la judicature, proches de l’État rasūlide, compromis avec celui-ci dans l’exercice du pouvoir, ils surent pourtant se concilier les grâces du sultanat tāhiride, même s’ils perdent assurément une partie de leur influence dans l’administration judiciaire et les grandes institutions du savoir, contrôlées par la dynastie sultanienne. Les Nāširiyyūn conservèrent néanmoins une place à part dans le souvenir de la ville de Zabīd, et un rôle dans la construction discursive du sacré en Tihāma, ce qui les isole, en un sens, d’un certain nombre de *bayt*-s spécialistes des sciences juridico-religieuses, tels les Banū ‘Imrān, les Banū Muḥammad b. ‘Umar, les Banū Ṣāliḥ²⁰³, grands lignages savants proches du pouvoir, dont

²⁰³ Les Banū Ṣāliḥ, descendants de Ṣāliḥ b. Aḥmad b. al-‘Attarī, originaire d’une petite île entre Ḥarāḍ et Ḥalī, étaient une famille de savants proche du pouvoir rasūlide sous le règne de ‘Umar al-Manṣūr et al-Muzaffar Yūsuf (Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 327-330). Ils furent nombreux à exercer la charge de juge en Tihāma du Nord, à al-Maḥālib et surtout à al-Maḥgam, d’où le titre de *quḍā’* attaché à leur bayt (Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 111). Ibrāhīm (m. 665/1266-1267), le fils de Ṣāliḥ b. Aḥmad, fut grand cadī de Tihāma sous al-Muzaffar (Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 112). C’est lui qui fut nommé responsable de la construction du *ḡāmi’ al-muzaffarī* dans la ville d’al-Maḥgam

aucun ne devint béni, et dont l'éclat ne fut qu'éphémère dans le Yémen rasūlide, du fait des soubresauts politiques du règne rasūlide.

La longévité de la présence des Nāširiyyūn permet en partie de comprendre le lent processus qui les amena au IX^e/XV^e siècle à disposer de l'illustre statut de *ṣāliḥūn*, qu'ils ne possédaient pas un siècle plus tôt.

D'une part, c'est parce qu'ils furent si longtemps en charge de nombreuses fonctions prestigieuses qu'ils purent multiplier les alliances matrimoniales avec des lignages considérés comme bénis : si, dès la fin du VII^e/XIII^e siècle, une fille du *walī* 'Umar b. Ruṣayd épouse un membre des Banū al-Nāširī, ce n'est qu'au VIII^e/XIV^e siècle que les grandes maisons de *ṣāliḥūn* acceptent des alliances matrimoniales avec les Nāširiyyūn, tels les Banū al-Ḥakamī et les Banū al-Ḥaḍramī. Au IX^e/XV^e siècle, rappelons que la cause première de la *baraka* des Banū al-Nāširī est d'abord la transmission qui s'effectua par le biais de ces alliances, comme le souligne encore al-Ḥazraḡī dès la fin du VIII^e/XIV^e siècle : « [La] mère [de 'Alī b. Muḥammad al-Nāširī] est Ā'īša, fille de 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Alī al-Ḥaḍramī, sœur de Muḥammad b. 'Abd Allāh [al-Ḥaḍramī]²⁰⁴. C'était une femme réputée, du nombre des vertueuses (*ṣāliḥa*) »²⁰⁵. D'autre part, l'association systématique qui dut progressivement s'opérer, dans l'esprit des habitants de Zabīd, entre les Nāširiyyūn et l'exercice de la justice, permit de corréler la fonction de juge au lignage, faisant émerger une mémoire singulière attachée à cette famille. Pour un homme né au milieu ou à la fin du VIII^e/XIV^e siècle, les Nāširiyyūn avaient, sans doute, *toujours* été des spécialistes du *fiqh* et des *qāḍī*-s faisant respecter la loi islamique, et garants de la paix sociale. Il est bien sûr très peu probable que la pratique des Nāširiyyūn, comme *qāḍī*-s, ait soulevée un véritable enthousiasme populaire.

L'exercice de la fonction de *qāḍī* était difficile, et les individus qui acceptaient ces charges – au risque de se compromettre avec une administration sultanienne souvent corrompue et parfois prédatrice – soulevaient rarement l'enthousiasme populaire²⁰⁶. Les sources yéménites mettent d'ailleurs en avant la réticence de nombreux savants à exercer la

(Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 327). Les Banū Ṣāliḥ se seraient enrichis considérablement dans la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle et auraient possédé de nombreuses terres près d'al-Mahḡam. Ibrāhīm aurait même fait construire un palais (*dār*) dans ce qui devint par la suite « Bayt Ṣāliḥ » (Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 113). Al-Ahdal affirme que cette famille y vivait encore à son époque (Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 113), mais, en pratique, les sources ne mentionnent plus aucun individu de ce lignage après le règne d'al-Muḡaffar Yūsuf.

²⁰⁴ 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Alī al-Ḥaḍramī (m. 680/1282), enseignant dans la *madrasa* al-Šamsiyya de Zabīd, et son fils, Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Ḥaḍramī, un temps à la tête des *mufṭī*-s de la ville, étaient deux descendants du savant 'Alī b. Ismā'īl al-Ḥaḍramī, ancêtre de la branche des Banū al-Ḥaḍramī de Zabīd, enterré à al-Ḍahī auprès des deux saints de la famille, Muḥammad (m. 651/1253) et Ismā'īl (m. 676/1277). Voir annexe III.B. n°18 ; annexe III.B. n°19 ; annexe IV. n°195-197.

²⁰⁵ Ḥazraḡī, *Al-'iqd*, III, 1493.

²⁰⁶ M. Tillier, *Les cadis d'Irak*, p. 667-669.

charge de *qāḍī* – de même que celle de *mudarris*, de *nāẓir* ou de *nā'ib* dans les *madrassa*-s du pouvoir – comme un signe positif de piété et d'humilité²⁰⁷, topos par ailleurs très fréquent dans le Dār al-Islām²⁰⁸. Il n'empêche que, durant et après la longue crise qui amena la chute de la dynastie rasūlide, le souvenir des *qāḍī*-s des Nāširiyyūn dut se colorer d'une empreinte positive, en raison même des conditions économiques et sociales de l'époque à laquelle ils étaient attachés. Ce souvenir fut entretenu par les élites savantes et la cour, comme l'attestent les ouvrages d'al-Ḥazraḡī, d'al-Ahdal, d'al-Šarḡī et d'al-Burayhī. En Égypte même, al-Saḡhāwī avait connaissance du cimetière des Nāširiyyūn dans la métropole tihāmīe²⁰⁹. Ainsi, à Zabīd, pas une génération ne passa après le règne d'al-Mu'ayyad (696-721/1296-1322) sans qu'un des Banū al-Nāširī n'exerce la charge de *qāḍī* dans la ville.

Le lignage des Banū al-Nāširī fut ainsi associé très fortement à la mémoire de la région et à celle de la cité – et ce d'autant plus que ses membres, proches de la cour et des élites savantes, participèrent à une construction narrative mettant en scène les mérites de leurs aïeux. Dès lors, il fait peu de doute qu'à la fin du IX^e/XV^e siècle une élaboration discursive sur les lignages bénis de Zabīd pouvait difficilement se passer de cette famille qui, pendant deux siècles, avait jugé les actions des hommes, prémisses à la justice divine. Les Banū al-Nāširī symbolisèrent l'alliance des élites juridico-religieuses avec la puissance sultanienne, au temps de sa première splendeur comme durant les crises qui secouèrent l'État, accumulant pendant deux siècles un important capital symbolique et social, préservé dans le lieu de mémoire qu'était devenu leur cimetière, où l'accomplissement des *ziyārāt* venait sans cesse réactualiser ce passé et celui des autres grands lignages bénis qui participèrent à la sacralisation des espaces de la cité.

4. Les Banū al-Hattār, *šayḥ*-s de voie initiatique

Nous avons déjà mentionné la *zāwiya* des Banū al-Hattār, construite au début du VII^e/XIII^e siècle dans le village de Turayba, à sept kilomètres à l'est de de Zabīd. Il nous faut à présent revenir sur cette famille de mystiques des environs de Zabīd, peut-être la première à ériger une structure monumentale spécifiquement dédiée à un enseignement soufi à Zabīd. Les Banū al-Hattār furent l'un des lignages de mystiques les plus importants de la Tihāma

²⁰⁷ Par exemple Ḡanaḍī, *Al-sulūk*, II, p. 108. Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 161 : « [Ṭāhir b. 'Abīd al-Muḡlasī] fut nommé à la tête des juges à Aden. Il refusa [cette charge] (*nafara min ḍalik*) car il détestait vraiment [l'exercice de la justice]. Il lui fut proposé de l'argent [qu'il] refusa (*lam yaqbal*) [...]. Il s'abstenait [aussi] de fréquenter les écoles [*muta'afafa*] et de profiter de leurs *waqf*-s. Il ne vivait que du produit des récoltes dont il était propriétaire ».

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 652-654.

²⁰⁹ Saḡhāwī, *Al-daw'*, IV, p. 114, n° 304.

centrale jusqu'au début du IX^e/XV^e siècle. Cette famille fut en effet à la tête du seul ordre soufi présent en Tihāma à l'époque rasūlide, et la *zāwiya* du village de Turayba constitua le cœur de cet ordre. La *ṭarīqa* al-Hattāriyya – du nom de l'ancêtre éponyme de la famille, ʿĪsā al-Hattār (m. 606/1209) – était en effet une *ṭāʾifa*, dans le sens d'une organisation structurée et centralisée autour d'un maître. Sans revenir ici sur les particularismes de la pratique religieuse de cet ordre, dont l'étude reste à faire, il est nécessaire de souligner l'importance que joua ce lignage dans l'ancrage progressif de la *baraka* dans la ville. Les Banū al-Hattār sont en effet au centre du processus de spatialisation du sacré et de la diffusion du *taṣawwuf*. Ils jouèrent un rôle décisif dans l'émergence d'une construction discursive du sacré à Zabīd.

4.1. Les Banū al-Hattār : une lignée bénie de maîtres soufis

L'origine des Banū al-Hattār²¹⁰ est obscure, mais un élément central émerge dans les sources du VII^e-IX^e/XIII^e-XV^e siècle : jusqu'à la fin du IX^e/XV^e siècle, la lignée de ʿĪsā b. Iqbāl al-Hattār (606/1209) fut composée de soufis très réputés, dont un grand nombre firent l'objet d'une visite pieuse après leur mort²¹¹. *Šayḥ*-s de voie initiatique²¹², les Banū al-Hattār constituent le lignage de Zabīd qui fournit le plus important nombre de saints et d'hommes bénis dans la ville et ses environs. Leur ancêtre, ʿĪsā al-Hattār, issu de Ṣurayf²¹³, un des groupes les plus importants des Maʿāziba²¹⁴, était membre d'une des plus importantes tribus du Bassin de Duʿāl. Il est possible que son installation près de Zabīd soit le fruit de troubles dans sa région natale : al-Ġanadī rapporte qu'il émigra de chez son peuple (*muhāġir li-qawmihi*), ce qui n'est pas sans rappeler l'exemple du Prophète. Avant lui déjà des membres de son lignage s'intéressèrent apparemment à l'étude des sciences : son grand-père était un *mu'allim* et la parenté élargie (*qawm*) des Banū al-Hattār était connue comme les Banū al-Mu'allim²¹⁵. ʿĪsā al-Hattār s'installa peut-être dans le village d'al-Turayba au cours de la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle, après de nombreuses années de voyages, où il se serait rendu jusqu'au « Ġabal al-Qāf²¹⁶ et dans les recoins de la terre », formule presque redondante, qui illustre à la fois le statut d'initié et de voyageur de ʿĪsā. Bien qu'il soit difficile de le déterminer avec exactitude – il aurait en effet vécu, d'après al-Šarġī, entre cent-soixante et trois cents ans²¹⁷ –, il est

²¹⁰ Annexe III.B. n°5.

²¹¹ Voir annexe III. B.5.

²¹² É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 165-175.

²¹³ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 310.

²¹⁴ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 376

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ A. Miquel, M. Streck, « Qāf », p. 402-404.

²¹⁷ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 251.

probable qu'il revint en Tihāma après la conquête ayyūbide, étant donné le peu d'attrait, semble-t-il, des Mahdides pour la mystique soufie.

Malgré le prestige que connurent les Banū al-Hattār, nous n'avons que peu d'informations claires sur leur ancêtre 'Īsā al-Hattār. Seul le récit de certains de ses prodiges nous est en effet parvenu. C'est pourquoi la figure de 'Īsā al-Hattār est celle d'un très grand mystique, *walī* charismatique et prodigieux, qui participa à diffuser certaines pratiques du *taṣawwuf*. Il était tellement réputé à la fin du IX^e/XV^e siècle qu'al-Šarḡī estimait « sans intérêt de citer toutes ses qualités »²¹⁸. Il était de toute façon impossible d'énumérer tous ses prodiges et ses dévoilements, tant leur nombre était grand²¹⁹. Auteur de nombreux *karāmāt*, capable de transformer l'alcool, recevant le respect et le salut des émirs²²⁰, il reçut sa *ma'rifa* par de nombreux dévoilements. 'Īsā était d'ailleurs soit un ravi en Dieu (*maḡdūb*)²²¹, soit initié par les « hommes du monde invisible (*riḡāl al-ḡayb*) »²²². À Zabīd, 'Īsā al-Hattār fut ainsi la seule grande figure mystique du tout début du VII^e/XIII^e siècle qui n'était pas liée aux enseignements d'al-Ġīlānī, même si, dans les faits, il était sans doute bien informé sur la pratique pieuse et les enseignements de ce dernier, étant lui-même un compagnon des principaux disciples du grand maître à Zabīd²²³. Il semblerait qu'une certaine rivalité ait subsisté entre les Banū al-Hattār et les lointains disciples des enseignements de 'Abd al-Qādir, comme l'illustre une anecdote célèbre à propos du début du VII^e/XIII^e siècle : chez al-Ġanādī et al-Ahdal, 'Īsā décéda au cours de l'an 606/1209-1210, « l'année des cendres (*sanat al-ramād*) », quand « des cendres blanches (*abyaḍ*) coulèrent jour et nuit sur le pays »²²⁴. Or, chez al-Šarḡī, à la fin du IX^e/XV^e siècle, non seulement les cendres sont noires, mais c'est le *walī* 'Īsā qui intercēda (*šafa'a*) auprès des habitants du Yémen afin que cesse cette étrange pluie, dans un prodige rapporté par certains « compagnons d'al-Ġīlānī (*aṣḥāb al-šayḥ 'Abd al-Qādir al-Ġīlānī*) »²²⁵.

« Type spirituel authentique »²²⁶, initié par Abū Bakr al-Šiddīq dans la Ka'ba, « *bayt al-muqaddas* »²²⁷, pour autant 'Īsā semble avoir été peu versé dans le *fiqh*, à l'instar d'autres maîtres soufis du début du VII^e/XIII^e siècle. Les compétences juridico-religieuses des maîtres

²¹⁸ *Ibid.*, p. 249.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 251.

²²⁰ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 250.

²²¹ Sur le statut de *maḡdūb*, voir É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 309-333.

²²² Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 249.

²²³ Voir annexe II.B.

²²⁴ Ġanādī, *Al-sulūk*, II, p. 379.

²²⁵ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 250.

²²⁶ É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 310.

²²⁷ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 310.

de la de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle et du VIII^e/XIV^e siècle soulignent *a contrario* l'effort de formation des *šayḥ*-s de la génération suivante, y compris les descendants de ʿĪsā, réputés dans les *ʿulūm al-dīn*. Les compétences juridico-religieuses de ʿĪsā ne semblent pas avoir nui à sa réputation et même al-Ḥusayn al-Ahdal, l'auteur de la *Tuḥfa*, qui reprochait au *walī* la mixité suspecte de son *maḡlis*, lui fit de nombreuses louanges²²⁸. Si la figure de l'ancêtre des Banū al-Hattār, à la fin du IX^e/XV^e siècle, est ainsi obscurcie par de nombreux prodiges, cette accumulation progressive des *karāmāt* dans les différentes strates discursives du corpus des *ṭabaqāt* yéménites souligne sans aucun doute que la réputation du saint ne cessa de croître entre le VII^e/XIII^e siècle et le IX^e/XV^e siècle, jusqu'à ce qu'il devienne une figure narrative au cœur de la sainteté zabīdie.

4.2. La figure de ʿĪsā al-Hattār, symbole d'une genèse

Comme les Banū al-Nāširiyyūn et les Banū Abī al-Ḥayr, il semble que l'importance de ʿĪsā, personnage central de la construction narrative du sacré à Zabīd, soit liée à son rôle dans la mise en scène d'une genèse – ici sa participation au premier réseau mystico-ascétique zabīdi – et dans la permanence du statut social de son lignage jusqu'à la fin du IX^e/XV^e siècle.

4.2.1. Une figure du premier réseau mystico-ascétique de Zabīd

ʿĪsā al-Hattār est associé à un ensemble de personnages fondateurs de la spatialisation du sacré en Tihāma. Ainsi, ʿĪsā représente une des figures dominantes des réseaux de la *walāya* en Tihāma et un acteur symbolique important de la construction narrative du sacré dans la région. Le *šayḥ* est considéré comme un compagnon d'Aḥmad al-Šayyād, de ʿAlī b. Aflaḥ, de ʿAlī b. al-Ḥaddād, les premières figures zabīdies proches du *taṣawwuf*²²⁹, tous considérés comme de grands *walī*-s au IX^e/XV^e siècle. Il fut également un proche d'Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl²³⁰, le grand *walī* et *šayḥ* soufi du Wādī Surdud, qui l'appelait « mon maître (*sayyidī*) »²³¹. Le *šayḥ* al-Nūbī²³² (m. vers 630/1232)²³³ et le *šayḥ* al-Fatī²³⁴, tous deux originaires de la région d'al-Ġanad, suivirent apparemment ses enseignements, ce qui souligne la faiblesse du *taṣawwuf* dans cette dernière région et montre que la réputation de

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 284.

²³⁰ *Ibid.*, p. 187

²³¹ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 251.

²³² Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 461 ; Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 312 ; Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 257-258.

²³³ Il fut contemporain du dernier sultan ayyūbide du Yémen, al-Masaʿūd (m. 624/1227) ; annexe III.A. n°2.

²³⁴ Ḥusayn b. ʿAlī al-Fatī (s. d.), *šayḥ* soufi d'al-Ġanad. Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 310-311.

ʿĪsā al-Hattār déborda rapidement des plaines de Tihāma. S’il n’apparaît pas comme l’un des cinq plus grands *walī*-s défunts du VII^e/XIII^e siècle²³⁵ dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*, il est pourtant en bonne place dans une mise en scène du concert des saints de Tihāma que nous donne à voir la *Tuḥfa*, lorsque se trouvent réunis pour une célébration mystique aux côtés du Prophète des membres des plus grands lignages bénis de Tihāma²³⁶, parmi lesquels nous trouvons certains descendants « du *ṣayḥ* ʿĪsā b. Iqbāl al-Hattār », soulignant le rang exceptionnel atteint par les Banū al-Hattār dans le discours sur la *baraka* des familles savantes. Dans le même ordre d’idée, Aḥmad al-Ġaʿd (m. v. 690/1291)²³⁷, un des grands saints de la région d’Abyan, se serait rendu à Zabīd pour effectuer la visite pieuse sur la tombe de ʿĪsā²³⁸, alors que l’accès à la *walāya* d’un *ṣayḥ* soufī du Wādī Rimaʿ, Masʿūd al-Ḥabaṣī, maître des gens d’al-Qawaz, fut facilité par un dévoilement divin lorsqu’il contempla les restes de la dépouille de ʿĪsā al-Hattār²³⁹. Figure symbolique du milieu mystico-ascétique zabīdi du début du VII^e/XIII^e siècle dans les sources du IX^e/XV^e siècle, il semble bien que ʿĪsā al-Hattār fut reconnu après sa mort comme un saint important de la région et l’un des premiers maîtres soufis de Tihāma centrale, dont les enfants reprirent la charge.

4.2.2. L’ancêtre des Banū al-Hattār

ʿĪsā al-Hattār ne prit une place centrale dans la construction discursive du sacré qu’en raison du succès de sa lignée au cours de la période rasūlide : c’est en effet en tant qu’ancêtre éponyme des *ṣayḥ*-s de la Hattāriyya qu’il connut une postérité si importante, puisque, fondateur d’un courant mystique, il fut également le premier saint de son lignage et le premier dont la tombe fut l’objet d’une visite pieuse. C’est donc autour de lui que s’érigea tout d’abord la mise en scène des charismes des Banū al-Hattār, hérités de la *baraka* du *ṣayḥ* fondateur et « tenus de se conformer à une ligne de conduite déterminée »²⁴⁰. À sa mort, ses descendants en ligne directe lui succédèrent sans interruption à la tête du *ribāṭ* du village d’al-Turayba et à la tête de la *ṭarīqa* al-Hattāriyya : son fils Abū Bakr b. ʿĪsā (m. ap. 606/1209), qui lui succéda, fut sans doute le véritable fondateur de l’ordre de la

²³⁵ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 173. Ces cinq *walī*-s sont : Muḥammad al-Ḥakamī, Muḥammad al-Baḡallī, Abū al-Ġayt b. Ġamīl, Ismāʿīl al-Ḥaḍramī et Aḥmad b. ʿUḡayl. Nous reviendrons ultérieurement sur ce passage.

²³⁶ Les Banū al-Ḥaḍramī, les Banū ʿUḡayl, les Banū al-Ḥakamī.

²³⁷ Sur ce grand *walī* de la région d’Abyan, enterré dans le village d’al-Ṭurayba, voir Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 446 ; Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 410 ; Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 72-74.

²³⁸ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 251.

²³⁹ *Ibid.*, p. 341. Sur le *ṣayḥ* Masʿūd, voir aussi Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 312.

²⁴⁰ É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 148.

Hattāriyya, à la tête de laquelle nous trouvons plus tard son propre fils, Ibrāhīm, son petit-fils, ʿĪsā, son arrière-petit-fils, Ṭalhā (m. 780/1378-1379)²⁴¹, puis les descendants de celui-ci. À l'époque où al-Ahdal rédige la *Tuḥfa*, c'est ʿĪsā b. Muḥammad b. Ṭalḥa (m. 847/1443-1444) qui est à la tête de la *ṭā'ifa* al-Hattāriyya²⁴². Son frère, ʿAbd al-Laṭīf al-Hattār (m. 850/1446-1447), est le dernier membre du lignage que mentionne al-Burayhī, ce qui est significatif de sa perception de l'influence et du statut des Banū al-Hattār à la fin du IX^e/XV^e siècle : il clôt sa notice sur ce lignage à la fin de la période rasūlide. Pourtant, Ibn al-Daybaʿ rapporte que les Banū al-Hattār étaient toujours des *ṣayḥ*-s réputés à Zabīd, puisque leurs décès sont toujours mentionnés dans la *Buḡyat*. À la fin du IX^e/XV^e siècle, Ḥasan b. Abū al-ʿAbbās al-Hattār (m. 900/1495) était à la tête de la Hattāriyya²⁴³. Presque tous les Banū al-Hattār furent l'objet d'une visite pieuse au cours du VIII^e/XIV^e et du IX^e/XV^e siècle²⁴⁴.

Dès lors, il est plus facile de comprendre la place de ʿĪsā al-Hattār et de ses descendants dans le paysage de la sainteté zabīdie : ils sont l'un des plus anciens lignages bénis de la cité, et les représentants d'une des premières *ṭarīqa*-s soufies yéménites. Il ne fait aucun doute que la mise en scène des charismes et des prodiges de leur ancêtre fondateur se développa progressivement au cours de la période rasūlide au sein du milieu familial et des disciples des Banū al-Hattār. La continuité de ce lignage au sein du mouvement soufi en Tihāma centrale est exceptionnelle pour le Yémen, puisque les Banū al-Hattār sont le seul lignage béni, à notre connaissance, à conserver leur statut à la tête d'un ordre clairement identifié dans les sources pendant près de trois siècles. En ce sens, la *ṭā'ifa* al-Hattāriyya joua assurément un rôle important dans la construction discursive du sacré en Tihāma.

4.3. La *ṭā'ifa* al-Hattāriyya

Le terme de *ṭā'ifa* est rarement utilisé dans les sources yéménites. Quand c'est le cas, il désigne surtout les ismaéliens, *al-ṭā'ifa* al-Ismā'īliyya²⁴⁵ ou les factions de l'imāmisme ṣi'ite²⁴⁶. Il désigne plus rarement un ordre soufi. En Tihāma, entre le VII^e/XIII^e siècle et la fin du IX^e/XV^e siècle, nous n'avons identifié que deux *ṭā'ifa*-s : celle des Banū al-Hattār et celle des Banū al-Ġabartī qui ne prend corps qu'au cours du IX^e/XV^e siècle – après la mort

²⁴¹ À partir de Ṭalḥa, les Banū al-Hattār possèdent également un *ribāt* à Zabīd, plus précisément dans le cimetière de Bāb Sihām.

²⁴² Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 313 ; Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 307

²⁴³ Ibn al-Daybaʿ, *Buḡyat*, p. 210.

²⁴⁴ Annexe III.B. n°5.

²⁴⁵ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 313.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 34.

d'Ismā'īl al-Ġabartī (806/1404) – et qui s'éteignit apparemment dans le dernier quart du IX^e/XV^e siècle, à la mort du dernier *ṣayḥ* connu de la famille Ġabartī, Ismā'īl b. Abū Bakr (m. 875/1470). La présence d'une *tā'ifa* al-Hattāriyya²⁴⁷ est donc suffisamment rare pour être remarquable, et ce d'autant plus qu'elle demeure en activité au moins jusqu'à la fin du IX^e/XV^e siècle²⁴⁸, les maîtres de la famille al-Hattār se relayant à sa tête²⁴⁹. Or, c'est la continuité historique de cet ordre soufi qui lui donne son importance dans la construction discursive du sacré en Tihāma, alors même que cette continuité est le fait de plusieurs facteurs, notamment la place des descendants de 'Īsā al-Hattār au sein du milieu soufi zabīdi.

Nous savons en effet peu de choses des réseaux de la *tā'ifa* al-Hattāriyya : 'Īsā al-Hattār était lié à quelques figures du milieu mystico-ascétique de la Tihāma centrale, et à plusieurs *ṣayḥ*-s de la région du Miḥlāf. Il fut également le maître de l'ancêtre d'un des grands lignages soufis du village de Bayt Ḥusayn²⁵⁰, les Banū al-'Araḍī, dont plusieurs membres furent l'objet d'une visite pieuse après leur mort²⁵¹. C'est d'ailleurs grâce au lignage des Banū al-'Araḍī que la Hattāriyya apparaît bien comme une *tā'ifa*, puisque non seulement Ġamāl al-Dīn al-'Araḍī se forma avec 'Īsā al-Hattār, mais encore ses descendants continuèrent de se rendre à la *zāwiya* des Banū al-Hattār pour suivre leurs enseignements spirituels et mystiques, au moins jusqu'à la fin du VIII^e/XIV^e siècle²⁵².

Cette permanence des liens entre les Banū al-'Araḍī et les *ṣayḥ* des Banū al-Hattār souligne la pérennité d'une hiérarchie spirituelle et temporelle au sein de la *ṭarīqa* al-Hattāriyya, au sommet de laquelle se trouvaient les Banū al-Hattār, héritiers de la *baraka* et des charismes de leur ancêtre. Nous comprenons ainsi que la Hattāriyya se diffusa parmi les *ṣayḥ*-s des *wādī*-s Surdud et Mawr, en Tihāma du Nord, par le biais des importants réseaux des Banū al-'Araḍī²⁵³. Cette information est en soi remarquable, puisque la présence d'une même *ṭarīqa* soufie, à la fois en Tihāma centrale et en Tihāma du Nord, est, à notre connaissance, exceptionnelle durant la période rasūlide. Pour le reste, nous n'avons que très peu d'informations sur les disciples des Banū al-Hattār, sinon qu'ils étaient surtout présents à Zabīd et qu'ils comptaient des individus avec un faible statut social. C'est une des raisons pour laquelle il est très difficile d'étudier les réseaux de la Hattāriyya, ses disciples n'étant pas mentionnés dans notre corpus, qui s'intéresse surtout aux lignages aristocratiques. L'influence

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 313

²⁴⁸ Ibn al-Dayba', *Buġyat*, p. 210.

²⁴⁹ Annexe III.B. n°5.

²⁵⁰ *Infra*, Chapitre VIII. 3.

²⁵¹ Annexe III.B. n°17 et annexe IV. n°160, n°172-175.

²⁵² Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 171-172.

²⁵³ *Infra*, Chapitre VIII. 2.4.

de l'ordre de la Hattāriyya n'est donc pas mise en scène de manière apparente dans notre corpus, ce qui est particulièrement souligné par l'absence d'intérêt que nos sources portent aux trois premiers descendants de 'Īsā al-Hattār, Abū Bakr, Ibrāhīm et 'Īsā, sur lesquels nous n'avons presque aucune information. Si le fils de 'Īsā, Abū Bakr est brièvement mentionné par al-Ġanādī²⁵⁴, ses descendants successifs, Ibrāhīm et 'Īsā, n'apparaissent que dans le *nasab* de leurs descendants²⁵⁵. Par conséquent, malgré les mérites attribués à 'Īsā al-Hattār, la Hattāriyya semble avoir joué un rôle très relatif jusqu'au milieu du VIII^e/XV^e siècle, jusqu'à ce qu'émerge la seconde grande figure de la *walāya* du lignage des Banū al-Hattār : Ṭalḥa (m. 780/1378-1379).

4.4. Ṭalḥa al-Hattār : le second souffle des Banū al-Hattār

Ṭalḥa b. 'Īsā al-Hattār (m. 780/1378-1379)²⁵⁶ fut une figure centrale de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle et c'est sous son patronage que les Banū al-Hattār, et par extension la *ṭarīqa* al-Hattāriyya, semblent avoir acquis une grande influence au sein du milieu savant de Zabīd. En terme narratif, Ṭalḥa est particulièrement attaché à la cité puisque « les habitants de la ville de Zabīd avaient une très grande croyance dans le *ṣayḥ* Ṭalḥa (*mu'ataqada 'aẓīma*) »²⁵⁷. La figure de Ṭalḥa semble aussi réactiver la mémoire de son aïeul, 'Īsā. Comme lui, il a été formé par Abū Bakr al-Ṣiddīq²⁵⁸. Comme lui, sa *ma'rifa* vient de dévoilements divins et aucun maître ne participa à son essor mystique, alors qu'il progressait sans effort dans les stations de la *walāya*. Comme lui enfin, sa tombe constitua un nouveau pôle de la spatialisation du sacré : son mausolée, non plus dans le village d'al-Turayba, mais dans le cimetière de Bāb Sihām, fut un lieu de sépulture pour d'autres hommes bénis, à commencer par ses descendants²⁵⁹. C'est autour de ce tombeau – « l'un des plus connus [du cimetière de Bāb Sihām] (*min ašhūr al-turub*) » et celui où se déroule le plus de visites pieuses²⁶⁰ –, nous rapporte al-Šarḡī, que jaillit le village d'al-Ṭaliḥiyya²⁶¹, à la fois partie des faubourgs et du cimetière. Les figures de la *walāya* associée à Ṭalḥa rappellent également les régions de son ancêtre : outre les Banū al-'Araḍī, nous retrouvons un saint des wādī-s du nord, Aḥmad al-Zayla'ī, ancêtre des *ṣāḥib*-s d'al-Luḥayya et personnage influent du Wādī Mawr, à

²⁵⁴ Ġanādī, *Al-sulūk*, II, p. 376.

²⁵⁵ Annexe III.B. n°5.

²⁵⁶ Hibšī, *Maṣādir*, p. 326 ; annexe III.B. n°5 ; annexe IV. n°35.

²⁵⁷ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 164-165.

²⁵⁸ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 312-313.

²⁵⁹ Ṭalḥa est « l'ancêtre des Banū al-Hattār de Zabīd » (Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 166) et sa tombe se trouverait à l'est de Bāb Sihām (Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, II, p. 782).

²⁶⁰ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 165.

²⁶¹ *Ibid.*

la tombe duquel Ṭalḥa vint se recueillir²⁶². Nous le retrouvons aussi associés, à la fin du IX^e/XV^e siècle, aux descendants de l'*imām* 'Abd Allāh al-Yāfi'ī (m. 768/1367)²⁶³ – la grande figure de l'autorité religieuse originaire du Yémen présente à La Mecque au VIII^e/XIV^e siècle – qui viennent lui rendre hommage et reconnaître sa *walāya*²⁶⁴. Ṭalḥa est donc mis en scène dans un contexte qui dépasse la région de Zabīd et lui confère d'emblée une stature de premier plan.

Par ailleurs, si Ṭalḥa, qui connaissait les noms de Dieu et commandait aux *ḡinn* (*ḥidma al-ḡinn*)²⁶⁵, s'inscrit comme son ancêtre dans un paysage prodigieux et donna un nouveau souffle à la *baraka* apparemment déclinante des Banū al-Hattār, il est un peu mieux documenté que 'Īsā. Les sources laissent entrevoir à son propos un contexte politico-religieux plus précis : celui du rapprochement de la dynastie rasūlide avec le milieu soufi de la métropole, mais aussi le basculement entre le rôle spirituel des Banū al-Hattār et l'attribution à cette famille d'une autorité charismatique qui s'accompagne d'une capacité d'intercession temporelle importante.

Sous Ṭalḥa, les Banū al-Hattār se recentrent sur la ville de Zabīd : celui-ci va rapprocher ses enseignements de la ville de Zabīd, en construisant un nouveau *ribāṭ* dans la cité²⁶⁶. D'une certaine manière, cette décision illustre la moindre influence des Banū al-Hattār au cours de la première moitié du VIII^e/XIV^e siècle et le dynamisme de l'environnement spirituel et religieux à Zabīd même, à l'époque du sultan al-Afḍal al-'Abbās (764-778/1363-1377). D'autre part, c'est avec Ṭalḥa que les Banū al-Hattār semblent se lier avec la dynastie sultaniennne, ce qui eut certainement des conséquences sur la situation économique de la famille, à la fin du VIII^e/XIV^e siècle. Enfin, Ṭalḥa est le premier *ṣayḥ al-ṣuyūḥ* de la ville de Zabīd²⁶⁷ : figure charismatique et bénie, il est donc aussi un représentant institutionnel de la dynastie rasūlide, et sa nomination illustre la structuration progressive du milieu mystique zabīdi à partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle. Les

²⁶² Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 165.

²⁶³ Sur 'Abd Allāh al-Yāfi'ī, auteur du *Mir'āt*, voir Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 172-176.

²⁶⁴ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 162.

²⁶⁵ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 312.

²⁶⁶ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 174. Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 165.

²⁶⁷ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 312. La plupart des exemples de *ṣayḥ al-ṣuyūḥ* connus, en Égypte et en Syrie, désignent des hommes à la tête d'institutions religieuses spécifiques. Nous ne savons pas ce que recoupaient exactement la position de *ṣayḥ al-ṣuyūḥ* au Yémen. Ṭalḥa était-il en charge des loges soufies du Wādī Zabīd ? Avait-il un pouvoir décisionnel dans un milieu soufi identifié comme un corps spécifique de la société ? Il nous semble que ce titre, comme le *qāḍī al-quḍāt*, le désignait comme un conseiller du prince regardant les doctrines et le milieu soufi. Nous pouvons supposer qu'en tant que *ṣayḥ al-ṣuyūḥ*, Ṭalḥa participait aussi à la nomination des *ṣayḥ-s* soufis des *madrassa-s* et des *ḥānqāh-s* directement contrôlées par le pouvoir sultaniennne, ce qui lui garantissait une grande influence politico-religieuse à Zabīd. Sur le *ṣayḥ al-ṣuyūḥ*, voir C. F. Petry, *The Civilian elite in Cairo*, p. 221.

honneurs que lui témoigna, ainsi que ses descendants, la dynastie sultaniennne soulignent l'importance de cette figure et de son souvenir dans l'environnement mystique et religieux de Zabīd. Non seulement nombreuses étaient les personnes se pressant à sa porte, mais encore parmi celles-là se comptaient « l'émir du pays (*amīr al-balad*) », « les serviteurs de l'État (*al-arbāb al-dawla*), les *fuqahā'* et d'autres individus (*ġayri-him*) », raison pour laquelle il ne sortit plus que pour « le temps de l'appel de à la prière ». Par ailleurs, le sultan al-Ašraf assista personnellement à sa procession funéraire et al-Nāšir Aḥmad, qui fut présent à son tour à la procession funéraire du fils de Ṭalḥa, fut proche des descendants du *šayḥ*. Un des grands eunuques du sultan al-Ašraf Ismā'īl fut aussi enterré près du mausolée de Ṭalḥa, en 792/1389²⁶⁸, mais aussi al-Ġihat Farḥān, en 846/1442²⁶⁹, la mère du sultan al-Zāhir Yaḥyā. L'auteur de la chronique anonyme précise qu'à cette époque « personne ne se rendait à Zabīd sans se rendre aux deux tombes (*illā ḥuḍḍar al-qabrān*) »²⁷⁰, ce qui témoigne de l'investissement par le pouvoir de la mémoire du *šayḥ* mais aussi par la population zabīdie, ainsi que la sacralisation de son espace funéraire au cours de la première moitié du IX^e/XV^e siècle.

La place de Ṭalḥa apparaît particulièrement mise en valeur dans la *Tuḥfa*, où le *šayḥ* se dessine comme un marqueur narratif, permettant de distinguer deux catégories de soufis à Zabīd : Ṭalḥā, et « les soufis de Zabīd [qui furent remarquables] après le grand *šayḥ* Taqī al-Dīn Ṭalḥa b. 'Īsā al-Hattār »²⁷¹. Pour la période 753-791/1349-1388, Ṭalḥa est le seul *šayḥ* soufi de Zabīd mentionné dans la *Tuḥfa*, et en réalité il est difficile de trouver dans notre corpus un autre maître éminent à Zabīd au cours de cette période. Assez significativement, il est aussi le seul soufi de notre corpus dont la tombe fut l'objet d'une visite pieuse décédée dans la ville entre 753/1352 et 791/1388-89, et l'un des deux seuls '*ulamā*'²⁷². Après lui, au contraire, les espaces de visites pieuses de la ville semblent se multiplier à nouveau, puisque nous comptons plus de quinze visites pieuses à des tombes de savants décédés entre 791/1388-1389 et 829/1421-1422²⁷³. Ṭalḥa est donc le *šayḥ* soufi par excellence du règne d'al-Afḍal al-'Abbās, époque où sa renommée dépasse largement les limites de la cité. En ce sens, il incarne un symbole mais aussi un contexte : la reprise en main de la Tihāma par le pouvoir rasūlide après les révoltes tribales des années 750-760/1350-1360 et la rébellion de l'émir Ibn Mikā'īl. Il n'est donc pas anodin que Ṭalḥa, représentant d'une ancienne famille de

²⁶⁸ Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 738.

²⁶⁹ Anonyme, *Ta'rīḥ*, p. 254-255. Ibn al-Dayba', *Buġyat*, p. 105.

²⁷⁰ Celle du *šayḥ* et celle de la princesse rasūlide.

²⁷¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 334.

²⁷² Avec 'Alī b. Abū Bakr b. Šaddād (m. 771/1369-1370) ; annexe IV. n°34.

²⁷³ Voir Annexe IV. n°35-65.

šayḥ-s de l'arrière-pays *zabīdi*, lié par la *ṭarīqa* al-Hattāriyya à l'influent milieu mystique des *wādī*-s du Nord, soit mis en avant par le pouvoir comme grande figure spirituelle : il appartient symboliquement au renouvellement de l'alliance entre, d'une part, les savants et le pouvoir, d'autre part, la ville de Zabīd et la dynastie rasūlide.

Cette importance de Ṭalḥa comme symbole de la piété *zabīdie* au cours de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle et la première moitié du IX^e/XV^e siècle semble avoir accompagné l'essor des capacités d'intercessions temporelles des Banū al-Hattār. Ainsi, le village d'al-Turayba, où furent enterrés la plupart des membres de la famille jusqu'au la fin du VIII^e/XIV^e siècle²⁷⁴, est le seul village des environs de Zabīd qu'al-Šarḡī qualifie de sanctuaire, dans une formule des *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* que nous allons retrouver fréquemment au sujet des lieux protégés par la *baraka* des saints :

« [ʿĪsā al-Hattār] fut enterré dans le village d'al-Turayba [...], qui est un des villages du Wādī Zabīd. Sa tombe (*qabr*) là-bas est réputée (*mašhūr*) pour les visites pieuses (*al- ziyārāt*) et la quête de *baraka* (*al-tabarruk*). On y vient depuis des lieux lointains. Personne ne peut porter préjudice à celui qui vient y chercher refuge (*istaḡāra*) [...]. Et le village tout entier est respecté grâce à sa *baraka* (*muḥtarama bi-barakati-hi*)²⁷⁵. »

Nous retrouvons la même capacité de protection conférée au tombeau de Ṭalḥa, dans le cimetière de Bāb Sihām, ainsi qu'à la *zāwiya* des Banū al-Hattār, à Zabīd :

« Et on construisit pour [le *šayḥ* Ṭalḥa] une *qubba* magnifique, et sa tombe [dans le cimetière de Bāb Sihām] est l'une des plus connues et compte parmi les plus visitées et les plus recherchées pour la *baraka*. Personne ne peut porter préjudice à celui qui vient y chercher refuge [...]. Son fils, le *šayḥ* exalté, Muḥammad al-Ġazālī lui succéda [...]. Il possède dans la ville de Zabīd une *zāwiya* respectée, personne ne peut porter préjudice à celui qui vient y chercher refuge [...] Il décéda en 828 [1424-1425] et fut enterré avec son père dans sa tombe, à l'intérieur de la *qubba*²⁷⁶. »

Y a-t-il une part de réalité dans la « protection » que pouvaient conférer les espaces sacrés des Banū al-Hattār à l'époque où al-Šarḡī rédige son ouvrage ? S'il s'agit d'une élaboration discursive volontaire de l'auteur afin que les espaces sacrés des Banū al-Hattār soient effectivement considérés comme des sanctuaires, certains éléments soulignent pourtant qu'une protection était en effet accordée aux *šayḥ*-s des Banū al-Hattār. Dès la fin du VIII^e/XIV^e siècle, les espaces sacrés des Banū al-Hattār semblent avoir posséder un statut de

²⁷⁴ Annexe IV. n°71-73.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 251.

²⁷⁶ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 165.

sanctuaire, ou plutôt le statut et le respect dont jouissaient les *šayḥ*-s de la Hattāriyya leur permettaient de disposer de certaines libertés envers les princes rasūlides. Al-Wuṭaywuṭ rapporte ainsi, dès la fin du VIII^e/XIV^e siècle, dans un récit ponctué de prodiges, une confrontation entre al-Malik al-Afḍal et le *šayḥ* Ṭalḥa, qui se termina par la mort du sultan :

« On raconte qu'al-Malik al-Afḍal maltraitait les sujets et les marchands à son époque (*al-ra'yya wa al-tuḡḡār*). Ces derniers demandèrent protection (*istaḡara*) au *šayḥ* Ṭalḥa b. 'Īsā al-Hattār et il intercédait (*šafa'a*) [pour eux] auprès [d'al-Afḍal], qui refusa [son intercession]. Les gens protestèrent contre l'injustice [du sultan] (*ẓulm*), le pillage (*istihlāk*) de leur richesse et leur peur (*ḥawf*) du sultan. Entre le [sultan] et le *šayḥ* se produisit [alors] une confrontation (*mukābara*). Al-Malik al-Afḍal dit au *šayḥ* : "Tu as trois jours pour quitter mon pays (*bilādī*)". Le *šayḥ* répondit : "Et toi, tu as trois jours pour quitter la terre de Dieu (*bilād Allāh*)". Des gens de confiance [racontent], d'après un compagnon d'al-Ḥiḍr²⁷⁷, qu'il entendit Abū al-'Abbās al-Ḥiḍr dire : "Al-Malik al-Afḍal est mort à cause de la supplication (*du'ā*) du *šayḥ* Ṭalḥa [...] sans qu'il se soit passé trois jours"²⁷⁸. »

Le fils de Ṭalḥa était réputé auprès des Banū Rasūl, et « les rois et leur entourage admiraient ce *šayḥ*. Ils le respectaient du fait de sa position et ne repoussaient pas son intercession (*kanāṭ al-mulūk wa a'wāni-him yaḡillūna hadā-l-šayḥ wa yaḡtarimuna-hu li-makānati-hi wa la yaruddūna šafā'ati-hi*) »²⁷⁹. Plus concrètement, Ibn al-Dayba' rapporte qu'en 831/1428, lorsque le sultan al-Zāhir Yaḥyā donna l'ordre d'arrêter son frère al-Šihāb, celui-ci « se réfugia dans la demeure du *šayḥ* al-Ġazālī Ibn Ṭalḥa al-Hattār (*biḍalika istaḡāra bi-bayti al-šayḥ al-Ġazālī Ibn Ṭalḥa al-Hattār*) », dont l'entourage lui répondit : « nous sommes incapables de te protéger contre le sultan (*la naqdiru an nuḡīruka min al-sulṭān*) »²⁸⁰. De même, en 895/1490, l'émir Muḥammad b. al-Ba'ādānī, menacé par le sultan ṭāhiride al-Zāfir, chercha à se réfugier chez le *šayḥ* Ḥasan b. Abū al-'Abbās al-Hattār (m. 900/1495), mais ne parvint pas à le rejoindre²⁸¹.

Ces deux épisodes soulignent que les espaces qu'occupaient les Banū al-Hattār²⁸² avaient bel et bien la réputation d'être des sanctuaires, sans quoi la fuite d'al-Šihāb chez al-Ġazālī b. Ṭalḥa et celle de l'émir al-Ba'ādānī seraient incompréhensibles. Cependant, cette protection avait ses limites et elle semble plus avoir reposé sur une forme de respect qu'aurait

²⁷⁷ Sur le prophète al-Ḥaḍir, personnage éminent de la mystique musulmane, voir A. J. Wensinck, « Khaḍir », p. 902-905 ; É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 423-426.

²⁷⁸ Wuṭaywuṭ, *Ta'rīḥ*, p. 125.

²⁷⁹ Burayhī, *Ṭabaqat*, p. 307.

²⁸⁰ Ibn al-Dayba', *Buḡyat*, p. 104.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 184-185.

²⁸² Annexe IV. n° 35-37 et n°71-73.

accordée la dynastie sultaniennne (rasūlide puis tāhiride) aux Banū al-Hattār qu'à une véritable capacité du lignage à résister à la puissance sultaniennne. Ces limites durent jouer en faveur des Banū al-Hattār dans la mémoire de la ville – capables de s'opposer à l'injustice sultaniennne sans se compromettre – mais n'ôtent évidemment rien au rôle de sanctuaire que purent avoir les espaces sacrés des Banū al-Hattār. Elles font plutôt ressortir le caractère subtil et fragile de la protection que le lignage pouvait offrir, laquelle reposait à la fois sur un rapport de force avec le pouvoir, sur la proximité du lignage avec le souverain et sur la gravité des crimes qui étaient reprochés aux individus recherchant la protection des Banū al-Hattār, autant d'éléments par nature fluctuants et très contextualisés.

Malgré la fragilité apparente des capacités de protection temporelle du lignage, il apparaît clairement qu'à la fin du IX^e/XV^e siècle, la *baraka* des Banū al-Hattār et leur statut social en faisaient une élite savante et mystique très insérée dans l'environnement politique et religieux de la ville de Zabīd. Cette insertion dans le tissu social et culturel de la cité participa à placer les Banū al-Hattār au cœur de la construction discursive du sacré qui s'élabora progressivement en Tihāma à partir de la fin du VIII^e/XIV^e siècle. Prestigieux lignage béni de la grande métropole, ils pouvaient apparaître comme des dépositaires importants de la mémoire religieuse et sacrée de la cité, et c'est sans doute vers la fin du VIII^e/XIV^e siècle que furent mis en scène les mérites de l'ancêtre fondateur du lignage, 'Īsā, après que le *šayḥ* Ṭalḥa ait été le principal acteur favorisant la promotion sociale et institutionnelle des Banū al-Hattār. L'importance prise par le *šayḥ* Ṭalḥa à Zabīd au milieu du IX^e/XV^e siècle, comme symbole de la justice et du respect des lois divines, fut particulièrement illustrée lorsqu'en muḥarram 846/mai 1442, une partie des *mamlūk*-s du sultan et de l'armée se révolta et proclama sultan al-Malik al-Afḍal Muḥammad, à l'emplacement du mausolée de Ṭalḥa (*bi-turbat al-Ṭaliḥiyya*), avant d'entrer dans Zabīd²⁸³.

Pour autant, le statut des Banū al-Hattār, à la mort de Ṭalḥa en 780/1378-1379, doit aussi être relativisé. Ils jouèrent un rôle marginal lors d'un des pires moments de la crise doctrinale concernant les thèses d'Ibn 'Arabī, qui secoua le règne d'al-Ašraf Ismā'īl (778-803/1377-1401) et contribua aux crises que connut le règne d'al-Nāṣir Aḥmad

²⁸³ Ibn al-Dayba', *Buḡyat*, p. 112. Dans l'édition du *Buḡyat* de 2006, une note de l'éditeur 'Abd Allāh al-Ḥibšī précise que le terme de « *turba* » al-Ṭaliḥiyya est sans doute une faute du copiste. Il propose de remplacer ce terme par *al-qarya*. Or, justement, il nous semble que le copiste n'a pas commis d'erreur en mentionnant la *turba*, qui ne peut que faire référence à la *turba* de Ṭalḥa al-Hattār. Si le village d'al-Ṭaliḥiyya compte, nous l'avons déjà dit, parmi les faubourgs de Zabīd, la proclamation d'un nouveau sultan dans ce village n'aurait absolument aucune valeur spécifique, alors que les troupes révoltées entrent ensuite dans Zabīd sans combattre. En revanche, la proclamation d'une nouvelle *dawla* sur la tombe d'un saint très réputé, liée à la mémoire et à l'histoire de la cité, mais aussi à la dynastie rasūlide, prend un sens tout à fait différent, fortement investi d'une puissance symbolique et religieuse. Nous lisons donc et assumons le terme « *al-turba* ».

(803-827/1401-1424). Les Banū al-Hattār ne récupérèrent pas non plus la charge de *ṣayḥ al-ṣuyūḥ* détenue par Ṭalḥa. C'est un de ses disciples, Ismā'īl al-Ġabartī, qui s'imposa après la mort du *ṣayḥ* comme une figure incontournable du paysage mystique et sacré de Zabīd. Avec les Banū al-Hattār, les Banū al-Ġabartī et les disciples de la Ġabartiyya furent le dernier élément de construction narrative de la spatialisation du sacré à Zabīd au cours du IX^e/XV^e siècle.

5. Ismā'īl al-Ġabartī et les derniers feux de la dynastie rasūlide

Alors que la spatialisation du sacré, à Zabīd, s'opéra principalement, au IX^e/XV^e siècle, autour des grandes figures bénies du VII^e/XIII^e siècle et du début du VIII^e/XIV^e siècle – tels les Sept de Zabīd, Abū al-Ḥayr al-Šamāḥī ou 'Umar b. 'Arbad al-Nāšīrī –, à aucun moment la multiplication des espaces de visites pieuses ne s'arrêta dans la ville. En ce sens, s'il faut distinguer un premier moment fondateur où Zabīd apparaît dans plusieurs discours du IX^e/XV^e siècle comme une métropole sacrée grâce à ses anciennes mosquées bénies et ses *walī*-s du VII^e/XIII^e siècle, il faut également saisir le processus continu de croissance de l'ancrage de la *baraka* dans la cité tout au long de la période rasūlide et ṭāhiride. Or, au sein de ce mouvement se dévoile un moment clé de la spatialisation du sacré dans la ville, avec l'émergence de la figure d'Ismā'īl b. Ibrāhīm b. 'Abd al-Šamad al-Ġabartī (m. 806/1403-1404) comme saint patron de la cité. La présence d'un *ṣāhib* de la ville de Zabīd, d'abord dans un sens honorifique²⁸⁴, dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, souligne à notre sens le déclin profond de la cité. Quel besoin avait en effet la métropole de Tihāma à la fin du VII^e/XIII^e siècle, peuplée, opulente, à l'abri derrière sa double enceinte, d'un saint protecteur ? Au milieu du IX^e/XV^e siècle, l'apparition d'un *walī* comme figure tutélaire de la cité témoigne de la dissolution relative des structures de l'État en Tihāma centrale, du besoin de sécurité ressentie par les habitants, de la perception, peut-être inconsciente, d'être mis à l'écart des mouvements économiques, sociaux et politiques qui agitaient la Tihāma, alors que les centres les plus dynamiques du territoire se développaient justement autour des *ṣāhib*-s bénis et des familles de *manṣūb*-s, à al-Luḥayya, Bayt al-Faqīh, al-Ḥudayda, al-Maḥā', Ġubayriyya²⁸⁵.

La « Ġabartisation » de la ville de Zabīd est donc la trace historique d'un basculement progressif de l'histoire de la cité dans une période plus sombre, dont elle porte encore

²⁸⁴ Ḥazraġī, *Al-'iqd*, I, p. 193.

²⁸⁵ Nous reviendrons ultérieurement sur ces espaces.

l'emprunte : aujourd'hui, le cimetière de Bāb Sihām est appelé communément le cimetière d'al-Ġabartī²⁸⁶, du nom de cette figure autour de laquelle se concentra une mémoire et un souvenir singuliers.

Mais Ismā'īl al-Ġabartī (722-806/1322-1404) ne fut pas seulement une figure symbolique de l'histoire de la Tihāma à partir de la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle. « Le guide des gens de la Rectitude (*imām ahl al-ḥaqqiqa*) » que décrit Aḥmad al-Šarġī²⁸⁷ fut le maître des maîtres soufis (*šayḥ al-šuyūḥ*)²⁸⁸ de la ville de Zabīd, un proche des sultans al-Ašraf Ismā'īl et al-Nāšir Aḥmad, et l'un des principaux acteurs politico-religieux du dernier quart du VIII^e/XIV^e siècle. Sous son égide, le soufisme fleurit à Zabīd, ainsi que les thèses du *šayḥ* Ibn 'Arabī, dont il fut l'un des plus fervents partisans au Yémen²⁸⁹. Plusieurs des compagnons et disciples d'Ismā'īl al-Ġabartī furent de grands *šayḥ*-s soufis de la première moitié du IX^e/XV^e siècle et un certain nombre d'entre eux furent l'objet, après leurs morts, d'une visite pieuse à Zabīd. Dès lors, le mouvement de spatialisation du sacré qui s'opéra à Zabīd après la mort d'Ismā'īl al-Ġabartī fut de très près lié à ce personnage, réputé tant auprès de la *'amma* que des princes de la dynastie rasūlide. La place éminente qu'il conserva dans la mémoire de la ville de Zabīd est donc à rapprocher à la fois de l'aura charismatique du *šayḥ* lui-même, de sa proximité avec le pouvoir rasūlide, de sa place dans le réseau mystique zabīdī de la fin du VIII^e/XIV^e siècle et de la première moitié du IX^e/XV^e siècle, enfin de l'influence de ses descendants dans la ville jusqu'à la fin du IX^e/XV^e siècle.

5.1. Un *walī* charismatique ?

Malgré la très grande réputation du *šayḥ* al-Ġabartī, ses origines sont obscures. Il nous semble peu probable qu'il ait été membre de la *'amma*, étant donné la facilité avec laquelle il se forma auprès de grands maîtres de Zabīd. Il est d'ailleurs qualifié de « *naġīb* » par al-Ahdal, qui ne le portait pourtant pas dans son cœur en raison de ses positions doctrinales : c'est donc bien à un statut social auquel fait référence la *Tuḥfa* (« *nuġub al-šayḥ Ismā'īl al-Ġabartī wa Ibn al-Raddād* »)²⁹⁰. Ce statut à la fin de sa vie permit-il d'effacer le souvenir de ses aïeux qui pâlissaient devant sa fortune ? C'est peu probable et, en l'état de la documentation, la plus grande partie de la vie du *šayḥ* demeure insaisissable. Le seul 'Abd al-Šamad (m. 722/1322) que nous trouvons dans les ouvrages de *ṭabaqāt* yéménites, qui

²⁸⁶ 'A. al-Ḥaḍramī, *Zabīd*, p. 88.

²⁸⁷ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 101.

²⁸⁸ *Ibid.* Saḥāwī, *Al-daw'*, II, p. 283.

²⁸⁹ A. Knysh, *Ibn 'Arabī*, p. 227.

²⁹⁰ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 203.

ferait écho à l'*ism* de son grand-père, est un homme de quelque réputation, ascète et *faqīh*, dont la tombe bénie se trouvait à Dū 'Uqayb, près de Ġibla²⁹¹. Rien ne permet pourtant de conclure que ce personnage, neveu d'Abū al-Ḥaṭāb 'Umar b. Sa'īd, le grand *walī* de Dū 'Uqayb²⁹², ait été de la même parenté qu'Ismā'īl al-Ġabartī. Bien que la *nisba* d'Ismā'īl fasse référence à Ġabart, sur le littoral abyssinien, celui-ci était né à Zabīd²⁹³. Šāfi'ite²⁹⁴, expert dans la science du *ḥadīth* et des lectures coraniques²⁹⁵, il aurait porté la *nisba* de son premier maître, 'Alī b. Mūsā al-Ġabartī (m. 791/1388-1389), un savant réputé de Zabīd dont la tombe aurait fait l'objet d'une visite pieuse dans le cimetière de Bāb Sihām, au IX^e/XV^e siècle²⁹⁶. Mais cette information elle-même est suspecte, ce personnage n'étant mentionné que dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*.

Malgré la réputation formidable d'Ismā'īl al-Ġabartī, une certaine confusion existe d'ailleurs sur ses maîtres : al-Ḥazraġī nous dit qu'il fut formé par Faḥr al-Dīn Abū Bakr al-Ahdal, à Zabīd, et avec Burhān al-Dīn al-'Alawī. Or, si l'on en croit al-Ahdal, il eut d'autres maîtres ; Abū Bakr b. Muḥammad al-Sarrāġ, Ġamāl al-Dīn al-Ḍiġā'ī et Abū Bakr al-Ahdal²⁹⁷. Mentionné par Ibn Ḥaġar et al-Saḥāwī, il est certain que sa réputation provoqua l'intérêt jusque dans la grande métropole du Caire. Al-Šarġī, toujours conciliant, souligne qu'il devint dans sa jeunesse le compagnon « des plus grands *mašā'ih* (*ṣaḥaba fī bidāyati-hi ġamā'a min al-mašā'ih al-akbar*) »²⁹⁸, formule dont la souplesse présentait de nombreux avantages. La chaîne mouvante des maîtres d'Ismā'īl al-Ġabartī souligne que, très tôt, une réécriture s'effectua sur la vie de ce personnage, puisque, si ces personnages appartenaient bien à l'élite des savants de Zabīd, aucun d'entre eux ne fut lié à une *silsila* soufie spécifique. Or, c'est bien pour sa maîtrise du *taṣawwuf*, pour ses poésies, ses *dikr*-s, et sa pratique du *samā'* qu'al-Ġabartī fut très réputé en Tihāma²⁹⁹. Les grands *šayḥ*-s de Zabīd dont parlent al-Šarġī sont donc relativement absents dans la présentation des maîtres d'Ismā'īl al-Ġabartī, à l'exception de Ṭalḥa al-Hattār (m. 780/1378-1379), qui participa à sa formation et le précéda à la fonction de *šayḥ al-šuyūḥ al-mutaṣawwifa* de Zabīd³⁰⁰. La *baraka* d'Ismā'īl al-Ġabartī ne se transmet donc pas d'abord par l'intermédiaire de ses maîtres et, comme la

²⁹¹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 244 ; Ḥazraġī, *Al-'iqd*, III, p. 1173-1174.

²⁹² Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 215, 337, p. 446 ; Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 235-236.

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ Saḥāwī, *Al-ḍaw'*, II, p. 282, n° 893.

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 227-228.

²⁹⁷ Ahdal, *Tuḥat*, II, p. 334.

²⁹⁸ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 101.

²⁹⁹ Ibn Ḥaġar, *Inbā'*, II, p. 272 ; Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 335 ; Saḥāwī, *Al-ḍaw'*, II, p. 282, n° 893 ; 'A. Ba'kar, *Kawākib*, p. 447 ; 'A. al-Ḥibšī, *Ḥayāt*, p. 226-227.

³⁰⁰ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 313.

plupart des grandes figures de la sainteté zabīdie, la construction discursive du personnage d'Ismā'īl al-Ġabartī lui octroya des mérites propres, innés, qui sous-entendaient son élection divine.

Les *karāmāt* du *šayḥ*-s furent ainsi mis en valeur dans une suite d'apparitions et d'interventions prodigieuses, essentiellement dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*. Alors que le personnage d'Ismā'īl al-Ġabartī participa, par ses discours et ses actions rapportés par les sources du IX^e/XV^e siècle, à légitimer et à renforcer la *baraka* d'autres hommes bénis, lui-même fut mis scène en rapport avec d'autres personnages soulignant sa *walāya*, créant ainsi un triple rapport de légitimité dans l'ouvrage d'al-Šarġī : celle du *šayḥ* Ismā'īl al-Ġabartī *par lui-même*, celle du *šayḥ* identifié comme *walī* par les autres hommes bénis du Yémen, celle du *šayḥ* identifiant un ensemble de personnages appartenant au concert des saints, témoignage d'une sensibilité exceptionnelle à l'influx divin.

Ismā'īl al-Ġabartī aurait été doué de prescience : c'est le seul dénominateur commun des sources du IX^e/XV^e siècle, comme l'atteste son premier *karāma*, prodige hautement politique qui servit sa réputation et sa notoriété auprès des Banū Rasūl. Le *šayḥ* aurait annoncé au sultan al-Ašraf Ismā'īl sa victoire sur l'*imām* zaydite lors du siège de Zabīd par Šalāḥ al-Dīn Muḥammad, en 791/1389 :

« La première fois qu'il se fit connaître à Zabīd, c'est lorsque [la ville] fut assiégée par l'*imām* Šalāḥ al-Dīn al-Harwī³⁰¹, l'*imām* des zaydites, où [Ismā'īl] était présent. Il informa le sultan de la victoire [à venir] (*baššara al-sultān bi-l-nāṣr*) et de la défaite de l'*imām*, ce qui se réalisa comme il l'avait annoncé³⁰². »

Ce premier prodige souligne que, malgré les immenses qualités du maître vantées dans les sources du IX^e/XV^e siècle, c'est en réalité sur le tard qu'Ismā'īl al-Ġabartī reçut l'attention du souverain et de la famille rasūlide. Dès lors, il est logique de s'interroger sur le passé du *šayḥ*, dont la première *karāma* est dévoilée alors qu'il a déjà *soixante-neuf ans*. Rappelons que le chroniqueur de cour al-Ḥazraġī, contemporain du siège de Zabīd, ne mentionne pas cette *karāma*, et nous pourrions douter, à lire la notice qu'il consacre dans le '*Iqd al-fāḥir* au maître soufi, qu'il s'agit du grand *šayḥ* de Zabīd mentionné par les sources de la fin du IX^e/XV^e siècle³⁰³. Tout porte donc à croire qu'avant d'entrer dans les grâces d'al-Ašraf Ismā'īl, son influence dans le milieu savant et mystique de Zabīd était fort modeste, sa pratique de la danse et ses enseignements ne le prédestinant pas, *a priori*, à devenir une figure

³⁰¹ En réalité, l'*imām* al-Nāṣir Šalāḥ al-Dīn Muḥammad b. al-Mahdī (m. 793/1391).

³⁰² Saḥāwī, *Al-daw'*, II, p. 283.

³⁰³ Ḥazraġī, *Al-'iqd*, II, p. 503-504, 193, 203, 263.

consensuelle de la piété zabīdie. Or, tous les auteurs s'accordent sur son premier prodige, à l'exception d'ʿAḥmad al-Šarġī, qui a sans doute perçu le danger de cette datation.

Un regard attentif sur la construction narrative qui entoura Ismāʿīl al-Ġabartī montre en effet que les sources du IX^e/XV^e siècle ne mentionnent guère les prodiges du maître, en dehors de cette prescience qu'il aurait eue lors du siège de Zabīd. Une fois encore, ce sont en réalité les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* qui vont créer une image extrêmement positive du saint. Al-Šarġī, en effet, ne cesse, dans la notice du maître, d'accumuler des *karāmāt*, qui soulignent la *walāya* d'Ismāʿīl al-Ġabartī et créent une image très consensuelle du *šayḥ*. Ce faisant, il cherche, semble-t-il, à effacer le souvenir des conflits doctrinaux qui marquèrent les règnes d'al-Ašraf et d'al-Nāšir, et au sein desquels al-Ġabartī et surtout ses disciples jouèrent un rôle central. Quelques exemples suffisent à illustrer les efforts d'al-Šarġī pour placer le *šayḥ* al-Ġabartī sur un piédestal :

« Le *šayḥ* ʿAbd Raḥmān, fils du grand *šayḥ* ʿAbd Allāh b. Asʿad al-Yāfiʿī aurait dit : “J’ai rencontré une fois un des hommes de Dieu (*raġul min riġāl Allāh taʿālā*), sur la Dune Blanche de la région d’Abyan³⁰⁴, qui m’a dévoilé beaucoup de choses, et il parla de mon secret (*sirrī*). Je le questionnais sur le *šāḥib* de l’époque. Il répondit : “C’est le *šayḥ* Ismāʿīl al-Ġabartī”³⁰⁵ [...]” . »

Plus loin, il ajoute :

« Un des aristocrates (*al-aḥyār*) a raconté : “J’ai vu le *šayḥ* dans sa tombe, sur un divan (*fī qabri-hi ʿalā sarīr*), et avec lui se trouvait un groupe qui lisait la sourate Yasin. Je lui dis : “Ô maître, tu es dans la tombe comme tu étais dans la vie. Toi et tes compagnons lisant la sourate Yasin”. Il répondit : “Oui, c’est ainsi que je suis” [...]”³⁰⁶.

Le *faqīh* Abd al-Raḥmān b. Zakariyyā [...], connu pour sa critique des saints (*nuqād al-awliyyā*), disait : “Par Dieu, le *šayḥ* Ismāʿīl n’a pas de pareil, ni au Šām, ni au Yémen, ni en ʿIraq, ni non plus dans les deux *ḥaram-s*” [...]”³⁰⁷.

Une personne vit dans son sommeil le *šayḥ* ʿAbd al-Laṭīf al-ʿIrāqī, le *šāḥib* d’Aden, disant : “Aimerais-tu voir le pôle (*al-quṭb*)” ? Il raconta : “Je dis : Oui, maître”. Et [ʿAbd al-Laṭīf] répondit : “C’est lui”, désignant le *šayḥ* Ismāʿīl [al-Ġabartī] (*huwa ḥaḍā, wādāʿ bi-l-šayḥ Ismāʿīl*)”³⁰⁸. »

³⁰⁴ Sur l’ancien site sacré de la Dune d’Abyan, voir R. B. Serjeant, « The ‘White Dune’ », p. 74-83.

³⁰⁵ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 101.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 104

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ *Ibid.*

Nous voyons ainsi que les mérites d'al-Ġabartī sont très importants : maître de son époque, pôle de son temps, il est au sommet de la hiérarchie des saints et il semble être reconnu par le consensus des meilleurs. Ces thèmes furent repris par des écrits bien postérieurs, comme chez Muḥammad al-Šawkānī³⁰⁹ mais aussi, bien plus récemment, par 'A. Ba'kar, dans ses *Kawākib*³¹⁰. Pour autant, même al-Šarġī, qui s'efforce de manière flagrante d'élever la réputation d'Ismā'īl al-Ġabartī, ne parvient pas à dissimuler complètement les reproches tenaces qui lui avaient été faits, rapportant dans l'un des prodiges attachés au *šayḥ* :

« D'après ce que m'a raconté le *faqīh* 'Abd Allāh b. Muḥammad 'Uġayl : "Pour moi, le *šayḥ* Ismā'īl al-Ġabartī n'avait pas d'importance, car il était attaché aux biens de ce monde (*al-ta'alluq bi-dunyā*). Puis, une nuit, j'ai vu dans mon sommeil, comme si j'y étais, une grande assemblée (*maġlis 'aẓīm*) où se trouvaient de nombreux savants et soufis. Et je vis à la tête de ladite assemblée le *šayḥ* Ismā'īl, et depuis ce jour mon admiration pour lui a grandi, et j'ai su qu'il était remarquable (*anna-hu malḥūz*) »³¹¹. »

Cette dernière *karāma*, qui clôt l'énumération des prodiges du *šayḥ* dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*, dévoile indirectement les incertitudes d'un descendant d'un grand lignage béni de la Tihāma, membre des puissants Banū 'Uġayl, concernant la *walāya* du *šayḥ* al-Ġabartī. Ce n'est qu'après un dévoilement au cours d'une vision nocturne qu'il change d'opinion à son propos. Les quelques mots que le *faqīh* semble avoir rapporté à al-Šarġī souligne que, même à la fin du IX^e/XV^e siècle, un souvenir subsistait sur les possibles excès du *šayḥ* al-Ġabartī et que les mérites du maître *zabīdī* n'étaient pas aussi consensuels que le laisse croire al-Šarġī. Au final, l'auteur des *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* ramassa en quelques pages le témoignage de plusieurs protagonistes de premier plan de la spatialisation du sacré au Yémen, puisque nous comptons, parmi les personnages justifiant la *walāya* d'al-Ġabartī, un des grands saints d'Aden, un membre des Banū 'Uġayl – les *šāḥib*-s de Bayt al-Faqīh³¹² – un descendant du grand maître de La Mecque, al-Yāfī'ī – originaire de la région de Yāfa' et réputé parmi les savants du Yémen –, mais aussi le *faqīh* Abū Bakr b. Abī Ḥarba – *šāḥib* d'al-Ġubayriyya (Wādī Mawr), dont la famille possédait, en Tihāma du Nord, une grande influence et une renommée importante³¹³. En revanche, le seul prodige attribué à al-Ġabartī par les autres sources de notre corpus ne se retrouve pas chez al-Šarġī, qui a pris soin d'effacer la trace

³⁰⁹ Šawkānī, *Al-badr*, I, p. 139. Également cité dans M. A. Aziz, *Religion and Mysticism*, p. 204. Al-Šawkānī reprend principalement les informations des notices d'al-Šaḥāwī, qui avait lui-même en partie copié Ibn Ḥaġar.

³¹⁰ 'A. Ba'kar, *Kawākib*, p. 447-448.

³¹¹ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 107.

³¹² *Infra*, Chapitre VII.

³¹³ *Ibid.*, p. 103. Sur les Banū Ḥarba, voir *infra*, Chapitre IX. 3.

tardive de la *walāya* du grand maître. Peut-être est-ce dans cette disparition suspecte qu'il faut comprendre la place du premier maître d'Ismā'īl al-Ġabartī dans le récit d'al-Šarġī, 'Alī b. Mūsā al-Ġabartī : ce dernier serait en effet décédé en 791/1389. Au moment même où Ismā'īl réalisait, lors du siège de la ville, son premier prodige, son propre *šayḥ* disparaissait de ce bas monde, témoignage subtil d'une émancipation enfin achevée.

L'apparente reconstruction narrative des mérites et de la vie d'Ismā'īl al-Ġabartī à la fin du IX^e/XV^e siècle ne doit pas pour autant masquer l'importance réelle de ce personnage. Il semble bien que ce dernier ait joui, à la fin du règne d'al-Ašraf Ismā'īl, d'honneurs singuliers réservés à un grand mystique. Pourtant, c'est surtout le succès des disciples d'Ismā'īl et leur place dans le milieu politico-religieux de Zabīd qui permirent la mise en valeur d'al-Ġabartī comme figure exceptionnelle de la sacralité de la ville.

5.2. Ismā'īl al-Ġabartī : un savant honoré

Le statut social d'Ismā'īl al-Ġabartī doit beaucoup à la position du *šayḥ* et de ses disciples auprès des sultans al-Ašraf Ismā'īl et al-Nāšir Aḥmad. Ismā'īl al-Ġabartī fut certainement un maître soufi de Zabīd qui eut une grande influence auprès des détenteurs du *mulk* du Yémen, et, au-delà des intérêts politiques qui motivèrent ces derniers dans leur soutien au *šayḥ* et à ses disciples³¹⁴, il fut sans doute révééré pieusement par les deux souverains. Ismā'īl entretenait donc une *ṣuḥba* avec « les rois, les gouvernants et les savants, ainsi qu'avec le peuple du pays (*wa al-aṣḥāb min al-mulūk wa-l-walā wa-l-'ulamā' wa ġayri-him min 'amma ahl al-balad*) »³¹⁵. Le sultan al-Ašraf Ismā'īl n'aurait pas tari de louanges envers le *šayḥ*, en particulier après le siège de Zabīd par les troupes zaydites³¹⁶, et lui aurait annoncé sa victoire prochaine. Cette action d'al-Ġabartī aurait d'ailleurs entraîné un sursaut d'énergie chez les habitants de la ville, qui auraient vu en lui, dès son vivant, un grand *walī* de Dieu. Al-Nāšir Aḥmad accorda également ses faveurs au *šayḥ*, comme le souligne al-Saḥāwī rapportant que, malgré ses efforts, le *faqīh* Aḥmad al-Nāširī (m. 825/1421)³¹⁷ ne parvint pas à détourner Ismā'īl al-Ġabartī et ses compagnons des doctrines qu'ils professaient, ni à changer « l'inclination du sultan envers [eux] (*li-mayli al-sulṭān ilay-him*) »³¹⁸. Le grand *šayḥ* pouvait encore punir, en 797/1395, le *šayḥ* āliḥ al-Makkī, en ordonnant qu'il soit battu à

³¹⁴ A. Knysh, *Ibn 'Arabī*, p. 271. Nous revenons ultérieurement sur ces intérêts politiques.

³¹⁵ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 101. Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī (m. 852/1449), qui a rencontré Ismā'īl al-Ġabartī au Yémen, mentionne aussi cette proximité du *šayḥ* avec le sultan (Ibn Ḥaġar, *Dayl al-durar*, p. 91).

³¹⁶ Saḥāwī, *Al-daw'*, II, p. 283.

³¹⁷ Sans doute Aḥmad b. Abū Bakr al-Nāširī (m. 825/1421), qui fut *qāḍī* de Zabīd : c'est le seul membre connu de ce lignage avec ce *ism* qui se trouvait à Zabīd au début du règne d'al-Nāšir. Voir annexe III.B. n°3.

³¹⁸ Saḥāwī, *Al-daw'*, II, p. 283.

coups de fouet (*bi-ḍarb al-šayḥ Ṣāliḥ al-Makkī, fa-ḍuriba bi-l-syāt*), avant que le sultan n'accède à sa requête de le chasser du Yémen. Al-Makkī fut mis sur un navire en route pour l'Abyssinie, mais s'échoua finalement sur « la côte d'al-Ḥudayda », où lui et sa descendance résidèrent désormais en secret (« *mutasattir^{ān}* »)³¹⁹. Mais, au-delà des honneurs personnels qui furent rendus au *šayḥ* Ismā'īl et à sa famille, dont témoigne notamment la grande cérémonie funéraire qui lui fut accordée, son influence se dévoile aussi à travers ses principaux disciples, qui apparaissent au sommet de la hiérarchie des élites savantes sous al-Nāṣir Aḥmad et al-Zāhir Yaḥyā (831-842/1428-1438).

5.3. Les disciples d'al-Ġabartī et le patronage sultanien

Comme l'affirmait Alexander Knysh dans sa brillante étude sur la diffusion des doctrines d'Ibn 'Arabī au Yémen, c'est bien l'importance du patronage sultanien « qui joua un rôle critique dans la brève mais vigoureuse efflorescence »³²⁰ des enseignements du *šayḥ al-akbar*. Mais ce constat ne vaut évidemment pas que pour la diffusion des doctrines du *madḥab Ibn 'Arabī*³²¹ : il désigne aussi la position sociale et politique éminente à laquelle se hissèrent les disciples d'Ismā'īl al-Ġabartī, qui défendaient les thèses d'Ibn 'Arabī.

C'est pourquoi une analyse succincte du réseau des disciples et des compagnons d'al-Ġabartī est fondamentale pour comprendre la place du grand maître dans la mémoire de la ville et dans la sacralisation de sa tombe, à Bāb Sihām. Il compte en effet l'élite des *šayḥ* soufis de la ville durant la première moitié du IX^e/XV^e siècle, et au-delà. À l'exception des Banū al-Hattār, toutes les principales figures mystiques de cette période sont ainsi liées aux enseignements du *šayḥ* Ismā'īl – et, par extension aux enseignements d'Ibn 'Arabī – et certains d'entre eux furent l'objet de visites pieuses après leur mort, durant le premier quart du VIII^e/XIV^e siècle.

La mort d'al-Ġabartī semble avoir fait apparaître au grand jour un certain nombre de *šayḥ*-s soufis peu documentés dans les sources yéménites, dont la présence souligne pourtant le dynamisme du cercle de la Ġabartiyya après le décès du maître. Signalons ainsi, en dehors de la grande figure mystique de 'Abd al-Karīm al-Ġīlānī al-Ġīlī (m. 811/1409) – enterré à Bayt Ḥusayn et auteur du très réputé *Al-insān al-kāmīl*³²² –, la présence d'Ibrāhīm al-Ġīlī (ap. 811/1408) – enterré avec son maître, 'Abd al-Karīm, à Bayt Ḥusayn –, d'Ibn al-Mu'īdī

³¹⁹ Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 795. Cité également dans É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 393.

³²⁰ A. Knysh, *Ibn 'Arabī*, p. 271.

³²¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 71, 178.

³²² Sur ce personnage et son œuvre, voir R. Atlagh, *Contribution à l'étude de la pensée mystique d'Ibn 'Arabī*.

(m. 820/1417) ou d'Ibn al-Ḥusām (m. ap. 820/1417-1418)³²³. Mais, au sein de ce réseau, il faut surtout retenir la figure d'Aḥmad b. al-Raddād al-Qurašī (m. 819/1421), enterré dans le mausolée d'Ismā'īl, qui devint *ṣayḥ al-ṣuyūḥ* à Zabīd après la mort de son maître³²⁴ en 806/1404 et grand *qāḍī* du Yémen après le décès de Muḡīd al-Dīn al-Širāzī (m. 817/1414-1415)³²⁵. Retenons également la figure de Muḥammad al-Mizḡāḡī (m. 829/1425). Maître soufī respecté et *walī* très réputé (« *al-walī al-ṣāliḥ* »)³²⁶, il remplaça son compagnon Aḥmad b. al-Raddād comme *ṣayḥ al-ṣuyūḥ* après le décès de ce dernier³²⁷. Sa tombe faisait l'objet d'une visite pieuse à Bāb Sihām à la fin du IX^e/XV^e siècle³²⁸. Il fut l'ancêtre d'un lignage prestigieux, que nous retrouvons encore parmi l'élite savante de Zabīd au XVIII^e siècle, les Banū al-Mizḡāḡī³²⁹.

La période qui s'étend de 806/1404 à 829/1425 correspond ainsi au paroxysme de l'influence du réseau d'al-Ġabartī à Zabīd, tant auprès du pouvoir sultanien que des habitants de la cité. Nous ne saurions trop insisté sur l'influence de ces personnages dans l'entourage de la famille rasūlide. Aḥmad b. al-Raddād et al-Mizḡāḡī avaient leurs entrées au *maḡlis* du sultan al-Nāšīr³³⁰. Une femme du *bayt* d'Aḥmad al-Raddād fut mariée avec le sultan al-Nāšīr (« *tazawaḡa al-sulṭān min ahl bayti-hi* »)³³¹, alors que le sultan al-Zāhir Yaḥyā épousa une fille d'al-Mizḡāḡī³³². La figure d'al-Mizḡāḡī, telle qu'elle est rapportée dans les *Ṭabaqāt al-ṣulahā'*, illustre le statut social atteint par certains disciples d'al-Ġabartī au IX^e/XV^e siècle :

« [Al-Mizḡāḡī] devint un compagnon d'al-Malik al-Ašraf, puis de son fils al-Nāšīr. Et il jouissait d'un grand prestige auprès d'eux (*manzila 'āliyya 'inda-humā*). Il possédait un nombre considérable de terres et de palmeraies (*wa malaka min al-arāḍī wa-l-naḥīl ṣay' kaṭīr*) et reçut [en présent] d'innombrables manuscrits de grand intérêt (*wa ḥašala min al-kutūb al-mufīda mā lā yuḥṣā*). Il construisit une *madrassa* dans le voisinage de sa demeure (*ḡanbi dāri-hi*) [...]. Le sultan al-Zāhir épousa en 833 [1429-1430] sa fille, al-Ṭāhira, *sayyida al-nās*, après la mort de son père³³³. »

³²³ Ahdal, *Tuḥfat*, p. 339.

³²⁴ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 299.

³²⁵ *Ibid.*, p. 300.

³²⁶ *Ibid.*, p. 293.

³²⁷ *Ibid.*

³²⁸ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 333.

³²⁹ J. O. Voll, « Linking groups in the Networks of eighteenth century Revivalist Scholars : the Mizjaji Family in Yemen », p. 69-92.

³³⁰ Saḡāwī, *Al-daw'*, II, p. 283.

³³¹ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 300.

³³² *Ibid.*, p. 293.

³³³ *Ibid.*

Le mariage du sultan al-Zāhir Yaḥyā (831-842/1428-1438) avec la fille d'al-Mizḡāḡī montre aussi que les raisons du patronage sultanien des *ṣayḥ*-s de la Ġabartiyya n'étaient pas seulement liées à leur position doctrinale, un phénomène qui n'a pas été assez souligné dans l'historiographie contemporaine. Celle-ci a surtout insisté sur les débats et conflits de nature théologique et savante. Or, al-Zāhir Yaḥyā était en effet un fervent opposant aux thèses d'Ibn 'Arabī. C'est pourtant lui qui chassa Aḥmad al-Kirmānī (m. 845/1441) du Yémen³³⁴, l'un des derniers grands représentants du courant doctrinal lié à Ibn 'Arabī. Ce n'est donc pas par sympathie pour les enseignements d'al-Mizḡāḡī ou, après lui, de ses descendants³³⁵, qu'al-Zāhir prit comme épouse une femme des Banū Mizḡāḡī. Il choisissait également d'épouser une descendante d'une des nouvelles élites savantes de la ville de Zabīd, représentants éminents de la tribu des Aṣā'ir. Les Banū Mizḡāḡī s'étaient considérablement enrichis durant le premier quart du VIII^e/XIV^e siècle et ils jouissaient à Zabīd d'un important soutien populaire. Ils possédaient également un vaste réseau dans l'arrière-pays zabīdi, comme en témoigne al-Šarḡī : « Les Banū al-Mizḡāḡī sont un groupe nombreux dont la plupart vivent dans l'arrière-pays (*al-bādiya*). Ils sont originaires du village d'al-Hamza, d'une tribu (*qawm*) appelée les Banū Mumir, qui font partie des Aṣā'ir. Leur ancêtre s'installa dans le village d'al-Mazḡāḡā, près d'al-Hamza, et c'est de là que vient leur *nasab* »³³⁶.

Par ce mariage, al-Zāhir Yaḥyā envoyait un signe à l'élite urbaine et marchande zabīdie, en prenant le contre-pied de son frère, l'ancien sultan al-Nāṣir Aḥmad (m. 827/1424), qui avait épousé une femme du *bayt* d'Aḥmad al-Raddād. Les Banū al-Raddād étaient membres de la tribu des Quraṣiyya, qui s'agitèrent durant le sultanat d'al-Zāhir. À l'extrême fin du règne, ils étaient en révolte ouverte contre le pouvoir rasūlide, et ils pillèrent le bourg de Fiṣāl, dans le Wādī Rima', en 842/1439³³⁷. En s'inscrivant dans une alliance avec les Aṣā'ir, al-Zāhir Yaḥyā chercha à s'appuyer sur les fondements traditionnels du pouvoir sultanien jusqu'au milieu du VIII^e/XIV^e siècle, avant qu'une partie des Aṣā'ir ne se détournent des Banū Rasūl³³⁸. Les disciples et compagnons d'al-Ġabartī étaient ainsi très insérés au sein de l'environnement politique et social de la cité, comme le rappelle d'ailleurs l'ancrage des descendants d'al-Ġabartī à Zabīd au IX^e/XV^e siècle.

³³⁴ A. Knysh, *Ibn 'Arabī*, p. 267.

³³⁵ Notamment 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. al-Mizḡāḡī (m.847/1443) et Abū Bakr b. 'Abd Allāh b. al-Mizḡāḡī (m. 858/1454), tous deux enterrés près de leur aïeul et objets de visites pieuses à Bāb Siḡam. Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 333-334.

³³⁶ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 333.

³³⁷ Ibn al-Dayba', *Buḡyat*, p. 108.

³³⁸ Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, II, p. 618

Les Banū al-Ġabartī furent en effet des protagonistes essentiels dans la mise en scène des charismes d’Ismā’īl al-Ġabartī, laquelle ne pouvait que favoriser le lignage. Ils comptèrent eux-mêmes parmi les disciples d’Ismā’īl al-Ġabartī et prirent sa suite à la tête de son *maġlis*, même s’ils restèrent dans un premier temps dans l’ombre des grands *šayḥ*-s al-Mizġāġī et Ibn al-Raddād. Abū Bakr al-Šiddīq b. Ismā’īl (m. 823/1420) est ainsi considéré comme un *walī Allāh* par al-Šarġī. Sa *walāya* est confirmée tant par son père, de son vivant, que par les « grands compagnons »³³⁹ de celui-ci, tels Ibn al-Raddād et al-Mizġāġī. Les membres du cercle d’al-Ġabartī créèrent ainsi une boucle discursive au sein du réseau de la Ġabartiyya, chaque maître témoignant de la sainteté des autres *šayḥ*-s. Après la mort d’al-Mizġāġī, en 1425/829, « le dernier des grands *fuqarā’* du *šayḥ* Ismā’īl al-Ġabartī »³⁴⁰, les membres du lignage d’Ismā’īl al-Ġabartī assumèrent à leur tour un rôle de premier plan dans le paysage socioreligieux de la cité. Leurs funérailles sont régulièrement mentionnées et ils jouèrent un rôle de premier plan dans la vie de la cité. Ismā’īl b. Abū Bakr b. Ismā’īl al-Ġabartī (m. 875/1470), qui fut l’un des maîtres d’Ibn al-Dayba³⁴¹, récupéra le titre de *šayḥ al-šuyūḥ*³⁴², peut-être après la mort d’al-Mizġāġī. En raġab 836/1432, il accompagna un des chefs de la tribu des Qahrā’ qui allait prêter allégeance au sultan, en guise, apparemment, d’intercesseur³⁴³. En 846/1342, c’est chez lui que vint se réfugier Muḥsin, un des eunuques de l’éphémère sultan al-Muzaffar (m. 847/1443)³⁴⁴, en proie à la colère des notables de Zabīd³⁴⁵.

L’influence des Banū al-Ġabartī ne disparut donc pas au cours du IX^e/XV^e siècle, au contraire : les Banū al-Ġabartī appartenaient désormais à un des prestigieux *bayt* de la ville, même s’ils ne possédaient pas le lustre et l’éclat des anciens lignages de la métropole. En ce sens, l’essor des disciples d’al-Ġabartī au cours de la première moitié du IX^e/XV^e siècle souligne aussi un certain renouvellement des élites de la cité. Ce n’est qu’après la mort du *šayḥ* ‘Abd al-Razzāq al-Ġabartī (m. 875/1470)³⁴⁶ que les Banū al-Ġabartī perdirent définitivement leur prééminence dans la ville. De ce lignage, il demeura une mémoire vivante très ancrée dans la ville, attachée à la *qubba* d’Ismā’īl al-Ġabartī et à ses descendants, dont l’ombre et les charismes, qui avaient plané si longtemps sur Zabīd et précédaient le déclin de la cité, consommé dès le milieu IX^e/XV^e siècle³⁴⁷, furent rapportées de génération en

³³⁹ *Ibid.*, p. 106-107.

³⁴⁰ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 333.

³⁴¹ Ibn al-Dayba’, *Buġyat*, p. 222.

³⁴² Ibn al-Dayba’, *Buġyat*, p. 141.

³⁴³ Anonyme, *Ta’rīḥ*, p. 259.

³⁴⁴ Un des prétendants malheureux au *mulk* du Yémen, vaincu par al-Mas’ūd b. al-Zāhir.

³⁴⁵ Ibn al-Dayba’, *Buġyat*, p. 113.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 142.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 115.

génération parmi les *šayḥ*-s soufis zabīdis, chaque visite pieuse dans le cimetière de Bāb Sihām réactualisant leur souvenir. Ainsi, al-Šarḡī, en achevant sa notice sur les Banū al-Ġabartī, pouvait en même temps clore un cycle narratif sur le milieu mystique qui résidait dans la cité :

« [Le *šayḥ* Ismāʿīl b. Abū Bakr b. Ismāʿīl al-Ġabartī] décéda au milieu de la nuit, le cinquième jour, le dix-sept du mois de rabīʿ I de l'an 875 [13 septembre 1470], et personne après lui, dans tout le Yémen, ne fut son pareil dans la [science] du *taṣawwuf* (*lam yuḥalifu ba'da-hu fī ḡamī'i quṭr al-Yaman fī al-taṣawwuf miṭla-hu*)³⁴⁸. »

³⁴⁸ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 108.

Chapitre IV – La construction narrative des espaces sacrés de Zabīd

La ville de Zabīd, au IX^e/XV^e siècle, paraît émerger dans les sources comme une métropole religieuse et sacrée au sein de laquelle de grandes figures de la sainteté constituaient autant de références mémorielles, identitaires et spatiales. Mais cette construction narrative du sacré, qui paraît unifiée à la fin du IX^e/XV^e siècle et que l'on peut identifier assez clairement chez al-Šarḡī, se fit de manière très progressive. Comprendre l'évolution des espaces sacrés de la ville de Zabīd rend donc nécessaire de s'attacher également aux éléments historiques, narratifs et symboliques qui précédèrent l'arrivée des Banū Ayyūb et des Banū Rasūl au Yémen, laquelle provoqua une inflexion majeure de l'élaboration discursive sur la métropole religieuse.

1. Zabīd avant Zabīd : une ville prédestinée

Il serait facile de considérer la métropole religieuse de Zabīd à l'époque des Banū Rasūl, ville des princes, des savants et des poètes, comme une cité dont la fondation fut marquée, dès l'origine, par la place prépondérante de l'enseignement religieux. De là l'idée d'une contribution majeure de la cité à l'islamisation des plaines côtières, qui irrigua ensuite tout le Bas-Yémen et le nord de la Tihāma. En réalité, la construction narrative du sacré dans la ville s'organisa tardivement et de manière dispersée, à partir du V^e/XI^e siècle¹, quand de fortes tensions idéologiques et religieuses accompagnèrent les conflits politiques que connut le Yémen, après la chute des Ziyādides.

Le souvenir de la période ziyādide fut entretenu, par les sources du VI^e-IX^e/XII^e-XV^e siècle, comme le moment fondateur de l'élaboration discursive du sacré dans la ville, se référant à l'idée d'un double âge d'or : le premier autour de la geste du Prophète, le second autour de la gloire abbasside.

C'est dans ce contexte que la mosquée al-Ašā'ir, comme espace culturel béni au cœur de la cité ronde, fit son apparition. Nous avons vu que les traditions qui lui étaient attachées se référaient à l'indistinction de ces deux âges d'or, avec deux fondateurs identifiés par les

¹ Comme le remarque B. Croken, al-Hamdānī, dans la *šifa*, ne s'intéresse que très peu à la cité de Zabīd. Dans la première moitié du IV^e/X^e siècle, il est donc probable qu'elle n'ait pas constitué un grand centre de l'enseignement religieux, spécificité qu'un érudit comme al-Hamdānī n'aurait pas manqué de remarquer (B. Croken, *Zabīd*, p. 58).

sources de la période rasūlide : Abū Mūsā al-Ašʿarī, le compagnon du Prophète, ou al-Ḥusayn b. Salāma, le vizir qui, justement, incarna la dernière figure de l'autorité émirale précédant la chute des Banū Ziyād.

Dès lors, le développement de Zabīd fut présenté dans les sources sous l'angle de la prédestination. Zabīd fut construite autour d'une mosquée bénie, sur un *wādī* béni. Le caractère sacré du Wādī Zabīd paraît même avoir préexisté avant la fondation de la cité, avant même peut-être les débuts de l'Islam. Chez al-Rāzī, Zabīd est l'un des quatre lieux bénis du Yémen (« *maḥrūma* » ou « *muqaddasa* »), avec al-Kaṭīb al-Abyaḍ, al-Ġanad et Ma'rib². La *baraka* de la ville avait d'ailleurs été confirmée par une supplication (*du'ā'*) du Prophète, lors de la visite que lui rendirent les Ašā'ir. Cette prière qui fut le terreau sur lequel émergèrent les discours sur Zabīd comme métropole islamique dotée d'une grande *baraka*. La référence au Prophète était bien sûr très chargée symboliquement, et indiquait que les terres du Wādī Zabīd avaient de tout temps été choisies comme un lieu privilégié par la puissance divine. Al-Ġanadī rapporte ainsi le récit de fondation de la ville³, soulignant par ailleurs la rivalité territoriale entre la population de Zabīd et celle au nord du Wādī Rima', référence implicite à la rivalité, à son époque, entre les Ašā'ir et les Ma'āziba.

« [Ibn Ziyād] conçut et bâtit la ville de Zabīd en l'an 204, suivant l'ordre d'al-Ma'mūn, et la majorité de la population du Wādī Zabīd et du Wādī Rima' était des hommes de tribu ('Arab) connus comme les Ašā'ir, dont est issu le compagnon du Prophète Abū Mūsā al-Aš'arī. Et ces deux *wādī*-s possèdent une *baraka* évidente (*zāhira*). La raison [de cette *baraka*] est la prière du Prophète [sur ces *wādī*-s]. Quand les Ašā'ir vinrent voir le Prophète, il leur demanda : "D'où venez-vous ?". Ils répondirent : "Nous venons de Zabīd". [Le Prophète] dit : "Que la bénédiction de Dieu soit sur Zabīd (*bārak Allāh 'alā Zabīd*)". Et ceux du Wādī Rima' lui dirent : "Nous venons de Rima'". Et le Prophète dit : "Que la bénédiction de Dieu soit sur Zabīd" [...]. Et il dit cela trois fois pour Zabīd et une seule fois seulement pour Rima'⁴.»

À l'époque du Prophète Muḥammad, Zabīd ne désignait encore que le Wādī : c'était bien le territoire de la vallée de Zabīd qui aurait été béni par Muḥammad, même s'il s'agit sans doute d'une tradition apocryphe. Le récit de fondation de la cité, au moins depuis le

² Rāzī, *Ta'rīḥ*, p. 283. Formule reprise par Ibn al-Dayba', *Buġyat*, p. 17-18.

³ Sur les discussions plus générales concernant la fondation de Zabīd voir T. Muẓaffar, « Binā' madīnat Zabīd », p. 340-360 ; R. Daghfous, « Al-Maṣādir », p. 201-229 ; B. Croken, *Zabīd*, p. 50-59.

⁴ Al-Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p.193-196. De manière très significative, Ibn al-Dayba', qui reprend cette supplication du Prophète, en modifie le contenu : chez lui, Rima' et Zabīd sont sur un pied d'égalité, le Prophète bénissant également chacun des deux *wādī*-s. Nous ne pouvons qu'y voir ici l'expression du basculement des rapports de force en Tihāma centrale, sous la pression principalement des Ma'āziba et des Quraṣiyyūn. Ibn al-Dayba', *Buġyat*, p. 18.

VI^e/XII^e siècle, fit donc le lien direct entre les *wādī*-s et la terre sacrée de la ville. C'est le sens de cette phrase d'Ibn al-Dayba' dans sa *Buġyat*, annonçant la nature profonde de la cité :

« Et [Zabīd est] une cité bénie, entre deux *wādī*-s bénis (*fa-hiyya madīna mubāraka, bayna wādiayn mubārakayn*)⁵. »

La mosquée de Mu'āḍ, en amont du Wādī Zabīd, et la mosquée d'al-Fāza, en aval, furent également intégrées dans cette image d'une sacralisation large du territoire, se référant aux premiers temps de l'Islam et à la période ziyādide. À la ville de Zabīd qui se constitua très progressivement comme une métropole religieuse, dans l'ombre du pouvoir des émirs et des sultans, avec tous les attributs de l'agitation urbaine, auraient ainsi fait pendant aux extrémités est et ouest de la vallée, deux espaces sacrés dédiés à l'enseignement et à l'ascèse. Tous deux se retrouvaient, une fois de plus, dans une même unité : celle qui liait la vallée au temps du Prophète, à la geste du Compagnon Mu'āḍ b. Ġabal, aux mérites de Ḥusayn b. Salāma. Entre ces deux lieux bénis, qui délimitaient en quelque sorte les marges du territoire zabīdi, se trouvait la ville de Zabīd, et en son cœur le *masġid* al-Ašā'ir, dont le nom évoquait le souvenir de cet autre compagnon du Prophète Muḥammad, Abū Mūsā al-Ašā'rī, et les mérites du vizir ziyādide Ḥusayn b. Salāma, mémoires que les textes du VIII^e/XIV^e siècle et du IX^e/XV^e siècle s'attachèrent à réactiver.

Cette construction narrative de la sacralisation du territoire semble *a priori* s'appuyer, comme nous l'avons vu, sur l'important pôle de diffusion de l'enseignement religieux dans la ville, puisque ce sont bien les savants de Tihāma, vaste réseau lié par la transmission du savoir et par des intérêts politico-économiques, qui surent développer et diffuser une mémoire territoriale du sacré.

2. Zabīd, ville de savants ?

En ce sens, l'idée d'un lien entre la spatialisation initiale du sacré à Zabīd et l'essor de la ville comme centre de l'enseignement religieux, doit en fait beaucoup au corpus d'époque rasūlide. Or, nous allons voir que la sacralisation de la cité, comme motif socioreligieux apparaissant au VI^e/XII^e siècle, ne se fit pas seulement en lien avec le milieu juridico-religieux. D'ailleurs, jusqu'à la fin des Ziyādides, nous savons assez peu de choses des conditions de l'enseignement religieux dans la ville. Sous la plume d'al-Muqaddasī, Zabīd est décrite comme remarquable, mais l'auteur n'est pas marqué par le nombre de ses mosquées et

⁵ Ibn al-Dayba', *Buġyat*, p. 33

de ses savants. Il est vrai qu'al-Muqaddasī avait visité les plus grandes métropoles du monde islamique, parmi lesquelles il comptait d'ailleurs Zabīd : peut-être que la cité ne renvoyait pas l'image du dynamisme intellectuel et savant de Bagdad et du Caire. En réalité, notre corpus envoie des signaux contradictoires sur le dynamisme du milieu savant zabīdī au cours du VI^e/XII^e siècle.

D'une part, les premières mentions soulignant un essor du nombre de savants dans la cité se rapportent à la période nağāhīde (412-554/1022–1158), dans le contexte de leur lutte contre les Ṣulayhīdes, quand se cristallisèrent les conflits avec les ismaélites imamites. Alors que le Miḥlāf, à majorité zaydite et ismaélienne, devint le centre du pouvoir ismaélien, Zabīd donne l'impression d'être progressivement devenue la grande capitale de l'enseignement savant sunnite au Yémen. Bien que nous ignorions le nombre exact de mosquées au VI^e/XII^e siècle, la ville semble bien pourvue en lieux de culte : sur les soixante mosquées que répertorie al-Ḥaḍramī dans son ouvrage sur Zabīd, quatorze datent de la période nağāhīde ou sont antérieures⁶. Sans que cette liste soit exhaustive, ce nombre peut souligner l'importance de Zabīd comme centre religieux à partir du V^e/XI^e siècle. La concurrence entre les Nağāhīdes et des Ṣulayhīdes se fait d'ailleurs ressentir jusqu'aux frontières des territoires du Miḥlāf et de la Tihāma centrale, en plein cœur du Ġabal Wuṣāb : là, un ensemble de mosquées datant du V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècle, construites tant par les Ṣulayhīdes que les Nağāhīdes, est bien attesté⁷. Nağm al-Dīn 'Umāra donne à propos du milieu savant de Zabīd quelques récits édifiants. Il rapporte par exemple les entrées de l'émir Surūr al-Fātikī (m. 551/1156) dans la ville – *qā'id* du souverain nağāhīde Fātik b. Muḥammad b. Nağāḥ (531-553/1137-1158) et homme fort de la dynastie – et de la considération de celui-ci pour les *fuqahā'* de la cité :

« Le peuple, à son arrivée d'al-Mahğam [...], se divisait en classes et se tenait sur une colline en l'attendant. Les premiers à le saluer furent les *fuqahā'* [des *madḥab*-s] malékites, ḥanafites et šāfi'ites. L'émir avait l'habitude de descendre de cheval, comme une marque de respect, ce qu'il ne faisait pour aucune autre [classe]⁸. »

Outre que nous avons ici un témoignage de la place que possédait encore le *madḥab* malékite à Zabīd dans la première moitié du VI^e/XII^e siècle⁹, réduit à la portion congrue dans la ville au VII^e/XIII^e siècle, nous voyons que les savants de la ville étaient choyés par le pouvoir, qui les honorait particulièrement. Le même Surūr aurait offert chaque année aux

⁶ 'A. al-Ḥaḍramī, *Zabīd*, p. 65-78, p. 81, p. 93-96, p. 101-102, p. 129-131

⁷ B. Finster, « The mosque of Wuṣāb province in Yemen », p. 234.

⁸ 'Umāra, *Ta'rīḥ*, p. 226-227.

⁹ Le *madḥab* mālikite était l'un des deux courants majoritaires au Yémen au IV^e/X^e siècle. Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 74.

élites juridico-religieuses des gratifications monétaires. Celles-ci servaient à appuyer sa légitimité au sein des élites urbaines, à conforter son rôle de défenseur de l'islam, et à entretenir ses alliances et ses clientèles auprès de la notabilité zabīdie, représentante par excellence de la haute société tihāmie.

« J'ai vu une liste de gratifications que Surūr avait l'habitude de conférer, à son arrivée à Zabīd, aux juristes, aux *qādī*-s et aux savants les plus distingués, formés dans la science des *ḥadīth*-s, de la grammaire, de la glossologie, de la théologie et de la jurisprudence. Le montant total [de ces gratifications] s'élevait chaque année à douze mille dinars, en dehors des avantages [accordés] aux soldats, et malgré leur très grand nombre¹⁰. »

Les gratifications de douze mille dinars mentionnées par al-'Umāra, que leur valeur soit réelle ou non, témoignent tout au moins d'une somme considérable versée aux élites lettrées de Zabīd et du grand nombre de savants redevables au pouvoir et attachés à l'élite politico-militaire naḡāhīde. Par ailleurs, les chefs des différents *madḡhab*-s sunnites de l'émirat naḡāhīde résidaient à Zabīd, ainsi que la hiérarchie juridico-religieuse. 'Umāra nous indique que lui-même y fut formé au droit šāfi'ite¹¹. Dès lors, il serait logique de supposer que Zabīd concentrait déjà, au cours de la première moitié du VI^e/XII^e siècle, une part, sinon importante quantitativement, du moins essentielle qualitativement, du personnel juridico-religieux sunnite de la Tihāma et du Bas Yémen : c'est à Zabīd que se seraient formés les principaux '*ulamā*' sunnites.

Mais, d'autre part, ce n'est pas dans ce sens que nous orientent les *Ṭabaqāt al-fuqahā*' d'Ibn Samura, où Zabīd apparaît, rétrospectivement, comme le parent pauvre des études religieuses. Il est vrai qu'Ibn Samura connaissait mal la Tihāma, en particulier la Tihāma du Nord. Mais cela n'explique pas le silence suspect qui entoure les juristes de la cité. Si nous apprenons qu'il y avait bien un *qādī* dans la ville à l'époque mahdīde¹² et que le *masḡid* al-Ašā'ir¹³ était un centre d'enseignement actif, nous n'en savons guère plus sur le paysage juridico-religieux de la cité. L'enseignement en Tihāma semble d'ailleurs être dispersé sur le territoire, autour de quelques grands maîtres, tel Ibn 'Abdawayh. Zabīd apparaît aussi dans l'ouvrage de manière le plus souvent indirecte : Abū Bakr al-Muḡabbī (m. 495/1102) se rendait ainsi dans la ville chaque année, pour visiter le *qādī* Muḡammad b. Abū 'Awf al-Ḥanafī¹⁴. De même, le *faqīh* 'Abdawayh (m. 525/1131), marchand et fils de marchand, se

¹⁰ 'Umāra, *Ta'riḡ*, p. 227.

¹¹ *Ibid.*, p. 214.

¹² Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 236.

¹³ *Ibid.*, p. 239-240

¹⁴ *Ibid.*, p. 103

déplace dans la ville pour y vendre sa marchandise¹⁵. Les pôles principaux de l'enseignement religieux se situent apparemment dans le Miḥlāf, autour notamment des centres urbains historiques de la région, al-Ġanad, Ġibla et Ibb. Ce traitement *en biais* de la ville de Zabīd est lié à la fois à la situation personnelle d'Ibn Samura, qui connaissait très bien cette région, et à son intérêt pour le *madḥab* šāfi'ite, qui se répand au Yémen à partir du Miḥlāf¹⁶. De manière significative, l'intérêt pour Zabīd croît légèrement à la fin de son ouvrage, au cours de la période ayyūbide : c'est ainsi que le faqīh Abū Bakr b. Dāwūd (m. 580/1184-1185), originaire de Laḥḡ, se serait ensuite installé à Zabīd¹⁷ ; Abū Bakr b. Ishāq (s. d) aurait décidé de vivre à Zabīd en revenant du ḥaḡḡ, en 581/1186, pour y étudier. La mention des *šuyūḥ* d'al-Ḥuṣayb qu'emploie Ibn Samura à plusieurs reprises¹⁸ ne doit pas nous tromper : al-Ḥuṣayb désigne chez lui le Wādī Zabīd et non la ville elle-même¹⁹. Une partie de ces *šuyūḥ* d'al-Ḥuṣayb vont d'ailleurs se former, à la fin du VI^e/XII^e siècle, chez al-Ṭuwayrī, originaire du Miḥlāf, qui s'était installé dans le Wādī Naḥla²⁰. Nous sommes en tout cas bien loin de l'affirmation d'al-Ġanadī, qui, dans les *Sulūk*, déclarait qu'à Zabīd se trouvait le plus grand nombre de savants²¹.

Par conséquent, soit le milieu savant zabīdi au cours du VI^e/XII^e siècle ne représentait pas grand-chose ; soit aucun des grands maîtres du *fiqh* n'y était installé ; soit, comme le souligne Ibn Samura, les *fuqahā'* de Tihāma quittèrent effectivement la région avec l'arrivée au pouvoir des Mahdides, effrayés par la politique du nouvel *imām*²². Mais il s'agit là d'un motif suspect, s'insérant trop bien dans la propagande ayyūbide²³, pour ne pas le prendre avec beaucoup de précautions. Il est aussi tout à fait plausible qu'à partir des premières décennies du VI^e/XII^e siècle, l'enseignement religieux dans la ville ait été à un très bas niveau, du fait des nombreux troubles qui précédèrent la prise de pouvoir des Mahdides. Plus prosaïquement, nous pensons que le milieu savant zabīdi de la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle n'est, volontairement, pas traité dans les *Ṭabaqāt* d'Ibn Samura. L'absence des savants de Zabīd permettait d'effacer la « trace » de la collaboration avec le pouvoir mahdide. Le terme général de *šuyūḥ* d'al-Ḥuṣayb peut également être interprété dans ce sens, puisqu'il permettait une

¹⁵ *Ibid.*, p. 145

¹⁶ Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 87-88 ; H. Halm, *Die Ausbreitung der šāfi'itischen*, p. 270-273 ; A. F. Sayyid, *Ta'rīḥ al-madāhib*, p. 56-59.

¹⁷ Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 203.

¹⁸ *Ibid.*, p. 4, 217, 243.

¹⁹ Pour désigner la ville, il utilise le nom « Zabīd ». *Ibid.*, p. 4, 217, 243

²⁰ *Ibid.*, p. 243. Sur al-Ṭuwayrī, voir *infra*, Chapitre V. 1.

²¹ Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 546

²² Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 194 ; annexe III.A. n°1.

²³ M. L. Bates, *Yemen and its Conquest*, p. 189.

certaine ambiguïté géographique. Zabīd était d'ailleurs encore réputée à l'extérieur du Yémen, dès le premier quart du VII^e/XIII^e siècle, pour ses nombreux savants²⁴, et il n'y a pas de raison de penser que la ville vit soudainement disparaître ses savants à l'époque d'Ibn Maḥdī, information qui n'est rapportée que par Ibn Samura. De manière significative, Ibn Samura mentionne parmi les savants de Zabīd les Banū 'Aqāma, qui reconnurent, eux, le pouvoir ayyūbide, et qui appartenaient à l'une des plus vieilles familles de la notabilité tihāmīe, depuis l'époque ziyādide. De fait, les élites savantes de Zabīd de la fin du VI^e/XII^e siècle et du début du VII^e/XIII^e siècle semblent émerger *ex nihilo* dans les *Sulūk* d'al-Ġanādī, ce qui paraît une fois de plus très suspect. Si tout porte à croire que le milieu savant de Zabīd était encore dynamique au cours de la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle, en nous en tenant strictement à notre corpus, le dynamisme de Zabīd comme centre religieux du VI^e/XII^e siècle ne peut en tout cas être vraiment attestée avec certitude qu'à partir de l'arrivée des Ayyūbides, quand apparaît la première strate discursive de notre corpus, les *Ṭabaqāt al-fuqahā'* d'Ibn Samura.

3. Les traces du VI^e/XII^e siècle : la tentation du sacré

C'est dans l'ouvrage d'Ibn Samura qu'apparaît justement la première visite pieuse mentionnée, à notre connaissance, à Zabīd, et ce malgré l'absence dans le récit d'un véritable milieu juridico-religieux dans la ville. En tout et pour tout, c'est d'ailleurs d'une seule *ziyāra* que parle l'auteur : il s'agit de la visite au mausolée d'Ibn al-Maḥdī et de ses descendants. Dans une phrase lapidaire, Ibn Samura nous rapporte en effet qu'« [ʿAbd al-Nabī b. ʿAlī Maḥdī] décéda [à Zabīd] et sa tombe se trouve dans leur mausolée bien connu près des portes [de la ville] »²⁵. Il répète plus loin cette formule, avec une précision importante : « [Ibn Maḥdī] décéda à Zabīd et sa tombe se trouve [à côté de celle de] son père, dans leur mausolée, qui était réputé à leur époque (*mašhad al-mašhūr fī ayyāmi-him*) ». Ce mausolée était proche d'un autre ensemble monumental, ce qu'Ibn al-Muġāwir appelle les « *ḡanābid* »²⁶, où étaient enterrés des membres de la dynastie ṣulayḥide²⁷. Il est possible que ces mausolées aient été des lieux de visite pieuse au VI^e/XII^e siècle mais aussi au VII^e/XIII^e siècle, comme à Ġibla, où le mausolée d'Arwā al-Ṣulayḥī (m. 532/1138) était

²⁴ Yāqūt, *Buldān*, I, p. 916. Cité dans B. Croken, *Zabīd*, p. 48.

²⁵ Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 4.

²⁶ Du persan *ḡunbad*, *ḡunbad*, signifiant « dôme ». Cité dans G. R. Smith, *A traveller in thirteenth-century Arabia*, p. 102. Il s'appuie sur Löfgren, *Texte*, II, p. 26, 70 ; R. B. Serjeant, « Tihāmāh notes », p. 47-48.

²⁷ Ibn al-Muġāwir, *Ta'rīḥ*, p. 75

l'objet de *ziyārāt*²⁸. Les *ḡanābiḍ* sont explicitement dessinés dans le plan de la ville de Zabīd que dresse Ibn al-Muḡāwir vers 628/1231²⁹. Si Ibn Samura ne précise pas où se trouvait le mausolée d'Ibn Maḥdī, le plan d'Ibn al-Muḡāwir montre clairement que l'ensemble funéraire attaché aux souverains imamites, ṣulayḥides et maḥdides, se trouvait près des portes Nord de la ville, à Bāb Sihām.

Par ailleurs, la précision temporelle d'Ibn Samura soulignant que le mausolée des Banū Maḥdī³⁰ était réputé « à leur époque » montre aussi un soin attentif à se démarquer de cette époque, c'est-à-dire, si nous suivons la logique des *Ṭabaqāt al-fuqahā'*, la période d'obscurité et de souffrances pour les élites savantes, qui aurait précédé le triomphe ayyūbide. Ibn Samura sous-entend également que ce mausolée autrefois réputé ne l'est désormais plus, ce qui fait sens dans son schéma narratif, où la victoire ayyūbide apparaît comme une rupture. Pourtant, l'observateur attentif qu'est Ibn al-Muḡāwir, curieux et peu soucieux du milieu politique et idéologique zabīdis, nous informe qu'au début du VII^e/XIII^e siècle, « lorsque les dynasties des Ṣulayḥides et des Abyssiniens s'achevèrent, 'Alī b. Maḥdī régna sur la Tihāma ». Il poursuit :

« Après sa mort, les Maḥdides, 'Abd Allāh et 'Abd al-Nabī lui succédèrent et ils lui construisirent un mausolée. Ils avaient pour habitude d'appeler leurs troupes les *muḥāḡirūn* et les *ansār* et ils disaient : « pratiquez le *ṭawāf* autour du mausolée (*turba*) du *ṣayḥ* 'Alī b. Maḥdī comme on pratique le *ṭawāf* dans le jardin du Prophète³¹. »

Ces mausolées étaient encore des lieux de visite pieuse au début du VII^e/XIII^e siècle, puisque cette pratique fut apparemment combattue. Ibn al-Muḡāwir ajoute ainsi que « Badr al-Dīn Maḥmūd b. Ḡamāz al-Falāḥ al-Muṣallī³² avait enserré [les mausolées] dans un mur carré. Ḡamāl al-Dīn [...] b. Wahīb avait construit des escaliers [sur le mur] pour pouvoir accéder aux dômes (*al-qubāb*) avec un âne³³. De fait, la visite pieuse à cet ensemble funéraire s'apparentait peut-être à une reconstitution symbolique et religieuse du *ḥaḡḡ* à Zabīd : Ibn al-Muḡāwir rapporte que, lorsqu'il visita la ville, il était commun de dire parmi les habitants de la ville (*qālat al-'amma*) que « le Ḡabal Qawārīr³⁴ est le Mont 'Arafāt, les *ḡanābiḍ* sont la Ka'ba et le puits de Zamzam, ce mausolée [d'Ibn Maḥdi] est le jardin du

²⁸ Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 123.

²⁹ Ibn al-Muḡāwir, *Ta'rīḥ*, p. 104.

³⁰ Annexe III.A. n°1.

³¹ *Ibid.*, p. 76.

³² Personnage non identifié. À la suite de G. R. Smith, nous supposons qu'il faisait partie de l'élite politico-militaire ayyūbide. Voir G. R. Smith, *A traveller in thirteenth-century Arabia*, p. 103.

³³ Ibn al-Muḡāwir, *Ta'rīḥ*, p. 76.

³⁴ Ḡabal situé à l'est de la ville, sur les premières hauteurs du Bas Wuṣāb.

Prophète »³⁵. Force est de constater ici la similarité de cette situation avec le *masġid mubārak* d'al-Ġanad³⁶, dans le Miġlāf, où, à la même époque, les habitants considéraient qu'une visite pieuse à la mosquée était l'équivalent d'une *'umra*, voire du *ḥaġġ* :

« Le premier vendredi du mois de *raġab*, [les gens viennent] de toute la région pour prier dans la mosquée d'al-Ġanad et ce jour-là chacun paye ce qui est dans ses moyens, un *dirham* ou un dinar, pour pouvoir prier deux *rak'a*-s le vendredi. C'est un jour mémorable. Les habitants d'al-Ġanad et des villages environnants racontent des histoires sur l'excellence de cette mosquée et de sa visite le premier vendredi du mois de *raġab*, équivalente pour eux à la *'umra* – certains affirment même que [cette visite] équivaut au *ḥaġġ*. Les gens continuent de visiter la mosquée chaque année le premier vendredi du mois de *raġab*³⁷. »

La symbolique religieuse ainsi évoquée à Zabīd comme à al-Ġanad, n'est pas sans faire écho à l'arrêt du pèlerinage ou, du moins, aux difficultés à voyager sur la route du *ḥaġġ* depuis le Yémen³⁸ : il est clair que dans certaines régions du Yémen, un discours vantant les mérites de certains espaces locaux vint faire pièce à l'impossibilité de pratiquer le *ḥaġġ*. Mais ce témoignage souligne aussi que la concurrence politique entre al-Ġanad, le centre historique du Miġlāf, à majorité zaydite et ismaélienne, et Zabīd, le cœur de la Tihāma, à majorité sunnite ḥanafite, se fit donc également ressentir en termes de piété et de symbolique religieuse. Ce ne sont donc pas que des motifs politiques qui poussèrent 'Alī b. Maḥdī à brûler la ville d'al-Ġanad et sa mosquée en 554/1159³⁹.

Par conséquent, nous pouvons insérer les pratiques funéraires du début du VII^e/XIII^e siècle dans la continuité des pratiques d'époque mahdide, naġāḥide et ṣulayḥide. Il est en effet fort douteux que les traditions mortuaires de la cité se soient radicalement transformées avec l'arrivée au pouvoir de la dynastie ayyūbide, ce type d'*habitus* ne se modifiant que lentement. Cela nous permet de mieux contextualiser le milieu funéraire dans lequel s'implantèrent les tombes des plus anciens des Sept de Bāb Sihām, en particulier Aḥmad al-Ṣayyād, enterré en 579/1184. Leurs sépultures ne représentaient sans doute pas, à la fin du VI^e/XII^e siècle, un nouveau pôle de sacralisation de la cité : elles venaient s'ajouter aux

³⁵ Ibn al-Muġāwir, *Ta'rīḥ*, p. 76.

³⁶ Sur le caractère sacré de la mosquée d'al-Ġanad, voir Z. Mochtari de Pierrepont, « Territoire sacré et patrimoine : la mosquée d'al-Ġanad ».

³⁷ Ibn al-Muġāwir, *Ta'rīḥ*, p. 166.

³⁸ La route du *ḥaġġ* semble reprendre régulièrement à partir de la conquête ayyūbide, en 569/1173–1174, quand les Banū Ayyūb du Yémen se rendirent eux-mêmes en pèlerinage à La Mecque. Sur cette question, voir M. A. R. al-Thenayian, « A Preliminary Evaluation of Al-Radā'ī's *Urjūzat al-Hajj* as a Primary Geographical Source for Surveying the Yemeni Highland Pilgrim Route », p. 243-259 ; É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 435-439 ; É. Vallet, « L'âge d'or du hajj yéménite », p. 43-46.

³⁹ Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 4, p. 182.

visites pieuses liées aux anciennes dynasties de Tihāma et aux espaces funéraires d'anciens lignages savants, tels les Banū 'Aqāma. Les *Ṭabaqāt* d'Ibn Samura et le récit d'Ibn al-Muğāwir permettent ainsi de souligner une continuité, plus que des ruptures, et de replacer les nouvelles figures de la sainteté de Zabīd, au début du VII^e/XIII^e siècle, dans leur milieu. Plus que l'émergence d'une nouvelle sacralité attachée au cimetière à la fin du VI^e/XII^e siècle, il se produisit sans doute un glissement et une réorientation progressive de la pratique pieuse vers de nouveaux personnages et de nouvelles figures symboliques, au cours du VII^e/XIII^e siècle.

Zabīd ne fut donc nullement, au cours du VI^e/XII^e siècle, une cité vide de la présence du sacré. La construction narrative du sacré à l'époque ayyūbide et rasūlide récupéra des motifs discursifs de la piété des habitants qui s'étaient déjà constitués depuis au moins le milieu du VI^e/XII^e siècle. Ils adaptèrent ces motifs à la nouvelle situation politico-religieuse dans laquelle fut immergée la ville à partir de la conquête ayyūbide. La sacralisation des espaces de la cité fut, en ce sens, particulièrement liée à l'évolution du contexte socioreligieux et socio-politique sous les dynasties sultaniennes qui régnèrent jusqu'à la fin du IX^e/XV^e siècle sur la Tihāma.

4. La construction narrative du sacré sous les dynasties sultaniennes

La question de la sacralisation des espaces de la ville de Zabīd est intimement liée à l'historiographie d'époque rasūlide et ṭāhiride. En ce sens, il faut distinguer différentes strates narratives, dont l'élaboration discursive fut à peu près fixée à la fin du IX^e/XV^e siècle.

Le pouvoir ayyūbide, lui-même šāfi'ite, ne sembla pas vouloir s'appuyer, dans un premier temps, sur des élites savantes zabīdies majoritairement ḥanafites et sans doute compromises avec l'imamat mahdide. Au niveau de l'enseignement et de la pratique religieuse, les Ayyūbides encouragèrent des savants šāfi'ites, politique qui fut poursuivie et renforcée sous les Rasūlides, en particulier sous al-Muzaffar. La multiplication, à partir de la fin du VII^e/XIII^e siècle, des *madrasa*-s sultaniennes, rendit plus manifeste la vocation de Zabīd comme métropole religieuse : c'était une ville de savants avant l'arrivée des Ayyūbides et cette caractéristique ne devait plus, après eux, se démentir. Le pouvoir sultanien fidélisa ainsi une partie des milieux savants et favorisa la création de nouvelles élites, qui participèrent largement à asseoir et relayer sa légitimité en Tihāma, notamment à travers les *madrasa*-s et les charges dans la judicature. De fait, al-Ġanadī et al-Ahdal furent bel et bien

des continuateurs d'Ibn Samura, en ce sens qu'ils mirent surtout en avant l'essor du šāfi'isme à Zabīd et des visites pieuses à des savants šāfi'ites décédés au cours du VII^e/XIII^e siècle. Al-Ġanadī témoigne ainsi de la disparition des lignages savants zabīdis du VI^e/XII^e siècle, rendue plus aisée par l'effacement de cette mémoire dans les *Ṭabaqāt* d'Ibn Samura. De là vient parfois l'impression, à la lecture de notre corpus, d'une mise en scène narrative savamment orchestrée qui produisit un nouveau milieu savant à la fin du VI^e/XII^e siècle, faisant comme table rase des ambivalences du passé. C'est qu'à Zabīd, l'influence du pouvoir sultanien, à partir du VII^e/XIII^e siècle, se fit particulièrement sentir et pesa lourdement sur le milieu savant. Seules survécurent quelques figures dont la mémoire fut reconstruite par les réécritures savantes, tels Aḥmad al-Šayyād ou Ibrāhīm al-Fišālī, tous deux rattachés à la pratique du *taṣawwuf*.

Or, le *taṣawwuf* ne fit également son apparition qu'avec l'arrivée des Ayyūbides, sans doute indépendamment d'eux. À la fin du VI^e/XII^e siècle, c'est le *zuhd* qui est attesté dans le Bas Yémen et la Tihāma⁴⁰ : Ibn Samura ne mentionne aucun soufi en Tihāma, de même qu'il ne mentionne aucun des hommes bénis enterrés à Bāb Sihām ou dans l'arrière-pays zabīdi. En liant certaines figures de la première sacralisation du territoire zabīdi au soufisme, les auteurs de *ṭabaqāt* purent sans peine reconstruire une généalogie du sacré, qui trouvait son origine dans les pratiques ascétiques de la fin du VI^e/XII^e siècle, quand la Tihāma était retournée dans le giron d'un pouvoir qui défendait le sunnisme šāfi'ite. Cette construction narrative soulignait également une véritable évolution de la *praxis* religieuse, notamment sous la forme des *ziyārāt* aux hommes bénis, d'abord incarnés par les ascètes et les mystiques de la période ayyūbide : c'est bien ce dont témoigne al-Ġanadī dans ses *Sulūk*, dans le premier quart du VIII^e/XIV^e siècle.

Mais le *zuhd* exprima aussi à la fin du VI^e/XII^e siècle une réaction des milieux savants de la ville à l'arrivée d'un nouveau pouvoir qu'il était vain de contester par les armes : la réclusion spirituelle, l'ascétisme, le désintérêt pour les affaires de ce bas monde, soulignaient l'embarras des élites lettrées de la grande métropole, écartées de l'entourage des souverains. Le respect que les Banū Ayyūb conférèrent symboliquement aux pieux ascètes permit ainsi de rapprocher ces mystiques des cercles du pouvoir, alors même que ces pratiques de la piété ordinaire étaient la conséquence d'une progressive évolution sociale, religieuse et culturelle au cours du VI^e/XII^e siècle. Le premier temps de la construction narrative des espaces sacrés de Zabīd est ainsi corrélé à l'émergence d'un nouveau pouvoir politique, bien qu'il s'inscrive

⁴⁰ Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 129, 159, 164, 247, etc.

également dans l'évolution sociale, culturelle et religieuse de la seconde moitié du VI^e/VII^e siècle. Nous voyons émerger quelques lignages dont le rôle principal se limite à celui de guides spirituels et moraux et d'exemples à suivre sur les chemins de la foi.

À partir de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle apparaît, en termes narratifs, le second moment de la spatialisation à Zabīd. Alors que des lignages bénis ascétiques semblent émerger au cours de la première moitié du VII^e/XIII^e siècle, avec les Banū Marzūq, les Banū al-Hattār, les Banū Fišālī, c'est au cours de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle qu'émergent les grands lignages bénis de Zabīd au service de la *dawla* : les Banū Abī al-Ḥayr, les Banū al-Nāširī, les Banū al-Ḥaḍramī, les Banū Abī al-Ḥal⁴¹. La tendance au šāfi'isme se poursuit et s'amplifie. Le *taṣawwuf* devint une des modalités ordinaires de la pratique religieuse des *fuqahā'* de carrière au service du prince. Cette tendance apparaît d'autant plus que, sous al-Muẓaffar Yūsuf, bien que le pouvoir sultanien semble au sommet de sa force, il est pourtant contraint de s'appuyer désormais sur des réseaux locaux, yéménites, puisqu'il ne pouvait plus compter sur le renouvellement d'un personnel militaire et savant issu des territoires du Šām et de Miṣr. Or, les grands *bayt-s* savants de Tihāma étaient liés aux milieux tribaux de la Tihāma, que ce soit, dans le Wādī Zabīd, les Ašā'ir ou, plus au nord, les Qurašiyūn, les Ma'āziba, les Qarābil, comme nous le verrons ultérieurement à propos des *wādī-s* du Nord. C'est durant cette période que nous voyons se développer le rôle des hommes bénis comme intermédiaires avec le pouvoir sultanien, comme conseillers du prince et comme garants de la justice sociale.

Ce second moment de la spatialisation du sacré n'est pas ébranlé par la crise dynastique des années 720/1320, laquelle ne remet pas en cause, fondamentalement, l'alliance implicite conclue avec les milieux savants de la capitale. Les lignages bénis de Zabīd n'apparaissent pas encore comme des protecteurs et des intercesseurs temporels, mais il est évident que leur accumulation progressive d'un capital économique et social, leur soutien populaire et leur place privilégiée auprès du pouvoir leur assurent une position sociale de plus en plus éminente. C'est ce que rappelle implicitement les *Sulūk* d'al-Ġanadī, alors que la crise de succession dynastique bat son plein. Ce n'est pas un hasard si les *Sulūk* lient étroitement l'élite politico-militaire à l'élite juridico-religieuse, incarnée par des *bayt-s* savants qui, en perpétuant leur rôle d'intermédiaire et en s'ancrant dans la mémoire de la ville, sont de plus en plus considérés comme des lignages bénis. Ce premier moment discursif de la genèse des lignages bénis de Zabīd, qui fixe le paysage sacré de la métropole au VII^e/XIII^e siècle, se

⁴¹ *Infra*, Chapitre V. 2.

donne en effet à voir dans les *Sulūk*, même si certains lignages, tels les Banū al-Nāširī, ne sont pas encore considérés comme *mubāarak*. Ce second moment de la spatialisation du sacré semble se clore sous le règne d'al-Muğāhid 'Alī (721-764/1321-1362) : aucun homme béni décédé au cours de la première moitié du VIII^e/XIV^e siècle n'est l'objet d'une visite pieuse à Zabīd⁴². Il est difficile d'analyser cette absence de mentions de visites pieuses dans la ville, qui ne se retrouve pas dans d'autres régions de la Tihāma, comme nous le verrons par la suite. Il nous semble qu'al-Muğāhid 'Alī, qui ne résidait guère dans la cité, se soit désintéressé des élites urbaines de Zabīd, les privant à la fois de leur rôle symbolique et de leur fonction d'intermédiaire, ce qui renforça sans doute parallèlement le rôle des anciennes figures bénies du VII^e/XIII^e siècle. D'après notre corpus, il y a en tout cas une disparité dans la construction discursive du sacré, qui permet de mieux mettre en valeur la troisième strate narrative de la spatialisation du sacré à Zabīd.

5. Le déclin de Zabīd et l'essor de la *baraka*

Cette troisième phase narrative de la construction du sacré dans la ville, celle des sources rédigées à partir du dernier quart du VIII^e/XIV^e siècle, témoigne de la fragilité de plus en plus grande de la *dawla*, et se caractérise par le rôle accru des lignages bénis dans la mise en scène du pouvoir et des identités.

Le corpus fait ainsi émerger de nouvelles figures du sacré dans la ville à partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, soit après la grande révolte des tribus de Tihāma, dans les années 750-760/1350-1360. Durant cette révolte, le pouvoir rasūlide trembla dans ses fondations. Or, Zabīd demeura le dernier bastion rasūlide en Tihāma. Il est clair que, passée la révolte, le pouvoir comprit l'importance de renouer avec les notabilités urbaines de la ville, ce qui sous-entendait un rapprochement avec la grande tribu des Ašā'ir, « la mieux intégrée aux échanges de la cité »⁴³, qui occupait les *wādī*-s Rima' et Zabīd, et qui s'était détournée du pouvoir au cours de la révolte⁴⁴. C'est après la grande révolte du milieu du VIII^e/XIV^e siècle que réapparaissent, dans la proximité du pouvoir rasūlide, les Banū al-Hattār et plusieurs hommes bénis des villages du Wādī Zabīd, à qui les souverains al-Afḍal al-'Abbās (764-778/1363-1377) et al-Ašraf Ismā'īl (778-803/1377-1401) confèrent des avantages et des honneurs. C'est aussi à partir de cette période que réapparaissent des ḥanafites parmi les

⁴² À l'exception des Banū Mušarri'. Mais les Banū Mušarri' étaient une branche des Banū 'Uğayl du village de Bayt al-Faqīh, dans le bassin de Du'al, où la sacralité du lignage s'opère justement au cours du VIII^e/XIV^e siècle. Voir annexe IV. n°56-57.

⁴³ É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 340.

⁴⁴ Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, II, p. 611-612.

hommes bénis objets de visites pieuses à Zabīd ou dans son Wādī, tels ‘Alī b. Nūḥ (m. 751/1350), ‘Īsā al-Mu‘ayrī (m. 790/1388) ou Abū Bakr al-Ḥaddād (m. 800/1398)⁴⁵, témoignage du maintien de Zabīd comme bastion ḥanafite et du soutien des habitants, en termes identitaires, aux notabilités traditionnelles et locales. La réapparition des Banū al-Hattār dans l’entourage des princes peut être vu tant comme un hommage aux anciens lignages mystiques de la ville que comme la mise en avant de nouveaux intermédiaires avec les élites de la Tihāma du Nord, dont une partie avait soutenu la révolte d’Ibn Mikā’il, proclamée depuis Ḥaraḍ en 761/1360⁴⁶. Il est aussi possible que le village d’al-Turayba où résidaient la majorité des Banū al-Hattār, s’affirma de plus en plus, au cours du IX^e/XV^e siècle, comme un espace disposant d’une relative autonomie et d’une capacité à mobiliser des hommes en armes. Les *ahl al-Turayba* sont en effet explicitement mentionnés par la *Buḡyat* dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle comme participant à des combats : par exemple lors d’un raid des Ma‘āziba contre le village, en 869/1465⁴⁷, ou, en 894/1489, lorsqu’ils affrontèrent les troupes du sultan ṭāhiride al-Zāfir (894-923/1489-1517)⁴⁸. Il est intéressant de voir que lors du raid des Ma‘āziba de 869/1465, tel qu’il est rapporté par le même auteur dans sa *Qurrat al-‘uyyūn*, le village est celui « d’al-Šabārik » et non al-Turayba, et les habitants du village sont devenus des troupes du sultan (« *kāna bi-hā ‘askar kaṭīr* »)⁴⁹. Nous ne savons malheureusement pas quel texte précéda l’autre, mais le raid de 869/1465 témoigne bien de la présence de troupes en armes dans le village. C’est peut-être en ce sens qu’il faut comprendre la protection que conféra al-Šarḡī au village d’al-Turayba, en rattachant celle-ci à la *baraka* des Banū al-Hattār.

Le statut des Banū al-Hattār, dans la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle et au cours du IX^e/XV^e siècle, souligne donc une tension entre le pouvoir sultanien et le lignage, illustration de l’influence grandissante des lignages bénis sur les territoires des *wādī*-s Rima‘ et Zabīd. L’arrivée à Zabīd, au cours de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, d’Abū Bakr b. Muḥammad al-‘Aslaqī (m. 802/1399-1400)⁵⁰, de la tribu des ‘Asāliq⁵¹ – qui fit construire une *zāwiya* à Zabīd –, ou la nomination comme grand *qādī* d’Aḥmad b. al-Raddād, de la tribu des Qurašīyyūn, tous deux membres de l’aristocratie tribale de Tihāma, peut donc aussi être

⁴⁵ Voir annexe IV. n°63.

⁴⁶ Ḥazraḡī, *Al-‘uqūd*, II, p. 625.

⁴⁷ Ibn al-Dayba‘, *Buḡyat*, p. 134.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 184.

⁴⁹ Ibn al-Dayba‘, *Qurrat*, p. 414.

⁵⁰ Annexe IV. n°39.

⁵¹ Tribu résidant principalement entre le Wādī Surdud et le Wādī Mawr. Aḥmad b. Ibrāhīm al-‘Aslaqī (m. 806/1404), très proche des milieux de Bayt Ḥusayn, fut *muftī* du Wādī Mawr (Annexe IV. n°41). Son *ahl* était proche du sultan al-Nāšir Aḥmad. Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 43, p. 47-49 ; Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 402.

perçue symboliquement comme un rééquilibrage stratégique du pouvoir rasūlide : avant cette date, une seule visite pieuse était associée à un savant des *wādī*-s du Nord, ‘Alī al-Šarāhīlī, décédé en 640/1243⁵².

C’est pourquoi ce que nous qualifions de troisième phase de la construction narrative du sacré à Zabīd se distingue subtilement dans les traces de la fragilité du pouvoir rasūlide, à partir du milieu du VIII^e/XIV^e siècle. La capacité des saints de la ville à intercéder *temporellement* n’émerge en effet qu’à partir de cette période, alors que c’est un thème narratif déjà présent chez les saints des *wādī*-s du Nord dès le VII^e/XIII^e siècle⁵³. Sous les sultans al-Ašraf Ismā‘īl et al-Nāṣir Aḥmad (803-827/1401-1424), cette tendance ne cessa de se renforcer, comme l’illustrent certains récits concernant les Banū al-Hattār ou les Banū al-Ġabartī. Dans le même temps, le pouvoir sultanien encouragea clairement certains lignages, participant au renouvellement des élites savantes dans la ville. Le dernier moment de la spatialisation du sacré à Zabīd va donc se produire parallèlement à l’affaiblissement progressif de la dynastie rasūlide.

Cette vision est évidemment un biais des sources historiographiques yéménites, puisqu’al-Ahdal écrit au cours de la crise que connaît la Tihāma au milieu du IX^e/XV^e siècle et que les deux autres principaux auteurs de *ṭabaqāt* du IX^e/XV^e siècle, al-Burayhī et al-Šarġī, écrivent à l’époque ṭahiride, de même qu’Ibn al-Dayba‘, l’historien de la ville de Zabīd. Par conséquent, la dernière grande phase de la construction narrative de la sacralisation des espaces de la cité s’opère après l’affaiblissement des structures de la *dawla* en Tihāma et la ruine partielle de Zabīd. Bien que restreint par notre corpus, force est de constater, durant cette période, que sont mis bout à bout tous les éléments de la sacralisation des espaces de la ville, désormais unifiés, tant dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* d’al-Šarġī que dans la *Qurrat* et la *Buġyat* d’Ibn al-Dayba‘. L’objectif était sans doute triple pour ces auteurs : réhabiliter le rôle des lignages bénis en rappelant leur caractère sacré, y compris les anciens *bayt*-s savants qui avaient émergé dès l’époque d’al-Muzaffar Yūsuf ; préserver et protéger le patrimoine économique et social des lignages bénis et savants ; témoigner d’une réalité sociale et spirituelle. Ibn al-Dayba‘ souhaitait également réactiver l’alliance entre les élites savantes et la *dawla*, à l’époque des Banū Ṭāhir, à l’exemple d’al-Ḥazraġī, dont il se voulait un continuateur⁵⁴.

⁵² Annexe IV. n° 17.

⁵³ *Infra*, Partie III.

⁵⁴ V. Porter, *The History and Monuments of the Tahirid dynasty*, p. 9.

La dernière strate discursive des mérites des lignages bénis de la cité aboutit finalement à la mise en scène de la sacralisation de ses espaces, comme les deux faces d'une même monnaie, les tombes devenant les réceptacles de la mémoire de tous ces saints qui avaient su préserver, voire faire croître, le caractère béni de la cité. Les deux logiques principales sur lesquelles s'étaient fondées les différentes narrations du sacré vinrent donc se fondre dans le discours des sources de la fin du IX^e/XV^e siècle, qui concilièrent les savants – acteurs de la sainteté – et les espaces de la sacralité religieuse – territoire béni du Wādī, mosquées anciennes du territoire, tombes des savants. De là émergèrent de nouveaux aspects d'une métropole dont il devint de plus en plus difficile d'ignorer les spécificités culturelles, désormais constitutives de l'identité zabīdie et nécessaire pour préserver ce qui, à Zabīd, pouvait encore l'être : l'influence des principaux lignages savants, leur capital économique, leur capacité d'intercession auprès du pouvoir, leur légitimité et leur distinction auprès de la population et des tribus environnantes, autant d'éléments qui pouvaient garantir symboliquement la protection de la ville et, concrètement, les privilèges des élites savantes.

À la fin du IX^e/XV^e siècle, le déclin profond de la ville qui accompagna et suivit l'agonie de la dynastie rasūlide et les perpétuelles difficultés ṭāhirides conduisirent donc à une importance accrue de l'ancrage sacré à Zabīd, devenu d'autant plus primordial que la cité était progressivement marginalisée économiquement. À ce stade, les habitants de Zabīd se replièrent certainement sur une dévotion liée à leurs espaces funéraires, qui constituaient un patrimoine identitaire, mémoriel et spirituel rassurant et respecté. Ils se vouèrent, littéralement, à tous les saints. C'est là aussi que se perçoit une évolution très rapide de la pratique ordinaire de la piété zabīdie, qui s'opéra chez les habitants, et dont Ibn al-Dayba' et al-Šarḡī furent des témoins privilégiés.

Partie II

Le développement des espaces sacrés dans les *wādī*-s du Sud : un processus de sacralisation éclaté

La Tihāma du Sud, entre Ḥays (Wādī Naḥla) et le détroit de Bāb al-Mandab, est un territoire moins urbanisé et moins hospitalier que les riches vallées qui s'étendent entre Zabīd et la région de Ḥaraḍ. Le climat y est plus chaud et aride. Les informations concernant ce territoire, au VI^e/XII^e siècle, sont extrêmement lacunaires.

ʿUmāra, en évoquant les deux routes de pèlerinage en Tihāma, rend compte des localités de ce territoire au milieu du VI^e/XII^e siècle : sur la côte, il mentionne quatre localités depuis Bāb al-Mandab jusqu'au mouillage de Zabīd (al-Ahwāb)¹. Par la route intérieure quatre sites sont évoqués : Ḥubayt, Mawzaʿ, al-Ġadūn et Ḥays. De ces huit sites, quatre sont presque toujours mentionnés dans le reste de notre corpus et semblent avoir été des sites de peuplement durables : Ḥays et Mawzaʿ dans les terres ; Ḥawiha et al-Maḥāʿ, sur la côte. En dehors de Ḥays, mentionné deux fois par ʿUmāra, les autres sites ne sont nommés qu'une seule fois dans son ouvrage. Les *Ṭabaqāt al-fuqahāʿ* d'Ibn Samura sont également très peu dissertes sur la Tihāma du sud. En dehors de Ḥays même, l'auteur n'y évoque qu'un seul autre village, al-Ḥawiha, pour mentionner la vie du savant et *qāḍī* šāfiʿite Ḥasan b. Abī Bakr al-Šaybānī (m. 583/1187). Cela n'a rien de surprenant puisqu'Ibn Samura s'intéresse d'abord aux savants šāfiʿites et que les savants de Tihāma, jusqu'à l'arrivée des Ayyūbides, semblent être acquis majoritairement au *maḏhab* ḥanafite.

Néanmoins, la quasi-inexistence dans cette source de la Tihāma du Sud indique la faiblesse économique et culturelle de ce territoire. Ibn al-Muḡāwir, qui longe la côte de la Tihāma en se rendant vers Aden dans les années 620/1220, mentionne sept localités entre Zabīd et Aden : Muzayhifa, Ḥawiha, Mawsiḡ, al-Ḥalilah, al-ʿUmariyyah, Mawzaʿ, al-Ibrah et al-ʿĀra, le mouillage le plus proche à l'est de Bāb al-Mandab². Ces villages percevaient peut-être un droit de passage sur les caravanes, bien que « rien ne confirme l'existence ou la disparition de ces péages par la suite »³, mais la route côtière semble avoir été difficilement praticable pour le commerce tout au long de notre période⁴. De manière surprenante, Ḥays, le plus gros bourg du territoire à l'époque rasūlide, n'est pas cité par Ibn al-Muḡāwir. Certes, elle se trouve à plusieurs kilomètres de la côte tihāmie, mais c'est également le cas de Mawzaʿ, qui est explicitement mentionné par cet auteur. Al-Ġanādī, concernant le VI^e/XII^e siècle, n'a presque rien à dire non plus sur cette région, sinon que la justice de Zabīd, Fišāl et Ḥays y étaient sous l'autorité d'un seul *walī al-qaḍāʿ*⁵. Ḥays est le seul gros bourg de

¹ Al-Maḥāʿ, al-Suhāri, al-Ḥawhah (al-Ḥawiha) et al-Ahwāb. Voir ʿUmāra, *Taʿrīḥ*, p. 76-77.

² Ibn al-Muḡāwir, *Taʿrīḥ*, p. 93-100.

³ E. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 359.

⁴ *Ibid.*, p. 359. Anonyme, *Taʿrīḥ*, p. 108.

⁵ Ġanādī, *Al-sulūk*, I, p. 261.

la région à la fin du VI^e/XII^e siècle. Un juge y exerçait sous les Mahdides et un *qādī* y rendait la justice dans la ville pour le compte des Ayyūbides vers 580/1184⁶.

En tout et pour tout, al-Ġanadī n'évoque que deux savants issus de la Tihāma du Sud, reprenant Ibn Samura⁷. Ḥays, au VI^e/XII^e siècle, ne compte pour rien dans son récit. Si nous apprenons qu'al-Maḥā' constituait un lieu d'embarquement pour l'Abyssinie⁸, nous ne savons rien d'autre au sujet de cette localité.

En somme, la Tihāma du Sud du VI^e/XII^e siècle est un désert dans nos sources, ce qui laisse penser que cette région était faiblement peuplée, pauvre économiquement, éloignée des réseaux marchands et juridico-religieux, délaissée par les pouvoirs imamites, émiraux et sultaniens

L'arrivée des Ayyūbides au Yémen, puis la prise de pouvoir des Banū Rasūl, conduisirent à des changements progressifs dans la région. Dans un premier temps, les pouvoirs sultaniens investirent la région, comme le souligne l'investissement du pouvoir dans le bâti religieux, signe d'une politique de reprise en main du territoire.

La Tihāma du Sud semble ainsi émerger dans le corpus des sources au cours du VII^e/XIII^e siècle, comme un nouveau territoire, lié au sultanat rasūlide et à la Tihāma centrale.

La sacralisation du littoral y est progressive et concomitante à la fois de la croissance du commerce dans la mer Rouge et de la mise en valeur des vallées de Tihāma du Sud (Wādī Fuwayl, Wādī Mawza', Wādī Naḥla). La multiplication des espaces sacrés y est plus tardive que dans le reste de la Tihāma. Une partie de la population et des élites juridico-religieuses y demeura ḥanafite, sauf à Mawza', où le šāfi'isme semble avoir supplanté les autres *madḥab*-s dès le début du VIII^e/XIV^e siècle⁹. Enfin, le *taṣawwuf* se diffuse tardivement en Tihāma du Sud et demeure peu présent jusque dans la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle. Au contraire des régions de la Tihāma centrale et de la Tihāma du Nord, les branches yéménites de la *ṭarīqa* al-Qādiriyya y sont presque inexistantes¹⁰.

Le nombre de *ziyārāt* en Tihāma du Sud est relativement faible comparativement aux autres régions de notre étude et semble s'inscrire dans une chronologie différente des autres espaces sacrés de Tihāma. Entre le VI^e/XII^e et le IX^e/XV^e siècle, nous comptons dans cette région trente-sept lieux de *ziyārāt*. L'un de ces sites est ancien et concerne la mosquée bénie

⁶ Il s'agit de 'Abd al-Salām b. Abī Bakr et d'Abū Bakr b. Fālah al-Šaybānī. Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 244, p. 245. Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 409.

⁷ Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 328, p. 331

⁸ Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 384.

⁹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 386.

¹⁰ Avant le début du IX^e/XV^e siècle, elle n'y est représentée que par un seul individu, mort à la fin du VIII^e/XIV^e siècle, Abū Bakr « al-Sarrāġ », l'un des *ṣāḥib* du village d'al-Salāma. Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 385.

d'al-Ḥawiha, dont la construction daterait du IV^e/X^e siècle et serait attribuée, comme toutes les anciennes mosquées de la côte tihāmīe dans les sources sunnites yéménites médiévales, à Ḥusayn b. Salāma. La mosquée aurait été construite autour de la trace de la chamelle de Mu'ād b. Ġabal¹¹. C'est le seul espace de visite pieuse au VI^e/XII^e siècle. Tous les autres espaces de visites pieuses apparaissent à partir de la fin du VII^e/XIII^e siècle et concernent des tombes de savants.

Fig. 2. Principaux personnages dont les tombes firent l'objet d'une visite pieuse en Tihāma du Sud			
Nom des défunts	Date de décès	Lieu de la ziyāra	Première mention d'une visite pieuse
Aḥmad b. al-Ḥasan b. Abī al-Ḥal	. 690/1291	Ḥays	Ġanadī, <i>Al-sulūk</i> , II, p. 338
Abū Bakr b. 'Alī al-Nāširī	772/1272	Ḥays	Šarġī, <i>Ṭabaqāt</i> , p. 394
'Alī b. al-Ġarīb	s. d.	al-Salāma	Ḥazraġī, <i>Al-'uqūd</i> , I, p. 197
Muḥammad b. Abū Bakr al-Sarrāġ	fin VIII ^e /XIV ^e siècle	al-Salāma	Šarġī, <i>Ṭabaqāt</i> , p. 385
Ya'qūb b. Muḥammad al-Turbī	651/1253	Mawza'	Ġanadī, <i>Al-sulūk</i> , II, p. 392
Bakr a-Farasānī	v. 700/1301	Mawza'	Ġanadī, <i>Al-sulūk</i> , II, p. 387
Abū Bakr b. Salāma	796/1393-1394	Mawza'	Šarġī, <i>Ṭabaqāt</i> , p. 386
'Alī b. 'Umar Da'sayn	821/1418	al-Maḥā'	Ahdal, <i>Tuḥfat</i> , II, p. 308

Les deux premières *ziyārāt* à une tombe d'homme béni dans la région sont mentionnées par al-Ġanadī dans le village d'al-Qaḥqaḥ. Elles apparaissent au cours de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle¹², près d'un siècle après les tombes bénies de Zabīd et près de cinquante ans après celles des *wādī*-s du Nord. La fin du VII^e/XIII^e siècle constitue donc le premier moment de la spatialisation du sacré dans le Wādī Naḥla et le Wādī Mawza'. Une deuxième vague de visites pieuses, plus importante, semble se développer à partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle. C'est là qu'apparaissent les *ziyārāt* qui connurent un développement important tout au long de la période moderne et contemporaine et sont aujourd'hui les plus réputées de la région : celle de 'Alī al-Šādīlī (821), le *ṣāhib* d'al-Maḥā' et celle d'Abū Bakr al-Sarrāġ, *ṣāhib* d'al-Salāma, tous deux décédés à la fin de la période rasūlide. Cette chronologie du processus de spatialisation du sacré est unique en Tihāma, puisque le régime de la sacralité religieuse qui s'y développe ne s'inscrit pas dans une

¹¹ Ibn al-Muġāwir, *Ta'rīḥ*, p. 92

¹² Après la mort de Sulaymān al-Farasānī (m. 670/1272) et d'Ibn Addām (m. 676/1277). Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 114 et p. 390.

construction discursive dont la genèse est fixée à la fin du VI^e/XII^e siècle et dans la première moitié du VII^e/XIII^e siècle.

Les espaces sacrés de la région présentent également une disparité importante : ils ne sont nullement liés aux mêmes lignages bénis ni aux mêmes figures de la sainteté. Les défunts objets d'une visite pieuse n'entretinrent pas nécessairement de liens entre eux. Un certain nombre d'hommes bénis de la région, en particulier à Mawza', ne sont pas issus de la Tihāma.

En ce sens, l'étude des espaces sacrés de la Tihāma du Sud présente une évolution spécifique et s'inscrit dans un cadre historiographique particulier, dont nous allons rendre compte en étudiant chacun des deux grands *wādī*-s de la Tihāma du Sud, le Wādī Naḥla (chapitre V) et le Wādī Mawza' (chapitre VI).

Chapitre V – Le Wādī Naḥla : l'éclatement de la construction discursive du sacré

Le Wādī Naḥla se développa considérablement à partir de l'époque rasūlide, en particulier Ḥays, le plus gros bourg du territoire (« *Umm al-qurā* »)¹. Au VIII^e/XIV^e siècle, plusieurs villages très proches étaient très intégrés à Ḥays : al-Salāma, à quatre kilomètres à l'est de la ville, al-'Urayq², al-Baydā'³, Ğawz⁴. Au IX^e/XV^e siècle, il ne fait aucun doute que cet ancien site de peuplement était un véritable centre urbain, puisqu'al-Šarġī et al-Burayhī parlent d'une ville (*madīnat Ḥays*)⁵. Ḥays constitua, dès la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, un point de passage du commerce entre la Tihāma centrale et Taz et un carrefour des marchandises entre le Bas et le Haut Yémen⁶. De Zabīd, il fallait en effet passer par Ḥays pour se rendre à Taz. La topographie de la région y était pour beaucoup : à l'est de Ḥays, en remontant le Wādī Naḥla, une étroite bande de terre serpente entre de petites collines rocheuses jusqu'au Ğabal Šabir, sur le versant nord duquel se développa la métropole de Taz.

Ḥays était donc située à un point stratégique du territoire sultanien. Si la ville ne devint jamais une place forte, dès le début du VIII^e/XIV^e siècle, des *mamlūk*-s étaient cependant stationnés dans le village d'al-Salāma⁷, ce qui souligne l'importance de ce point d'entrée en Tihāma et la nécessité de se garder de menaces potentielles, tant des zones montagneuses, à l'Est, que du Bassin de Du'āl et du Wādī Rima', au Nord, où les tribus des Ma'āziba et des Qurašiyūn constituèrent pour le pouvoir sultanien des menaces croissantes, à partir du règne d'al-Muġāhid 'Alī (721-764/1321-1362).

Mais Ḥays eut aussi un rôle spécifique pour les souverains rasūlides, qui rendit nécessaire un déploiement au moins symbolique de l'autorité sultanienne : il est en effet fort probable, comme plusieurs historiens en ont fait l'hypothèse⁸, convaincante, que le bourg soit

¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 351.

² Aujourd'hui un des quartiers de Ḥays.

³ Annexe I.E.

⁴ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 287.

⁵ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 48, p. 325 ; Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 285.

⁶ É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 359.

⁷ Ğanadī, *Al-sulūk*, II, p. 578.

⁸ M. Manšūb, *Al-ġihāt al-ḥaysiyya*, p. 97. 'A. Ḥaddād, *Madīnat ḥays*, p. 49.

en partie devenu, sous le règne d'al-Muğāhid 'Alī⁹, un lieu de résidence surveillée pour les membres de la dynastie en disgrâce¹⁰.

Le nombre de princes à y être envoyés par le sultan après un séjour en prison ou une révolte est en effet surprenant, et beaucoup finirent leurs jours à Ḥays ou à al-Salāma : al-Malik al-Mas'ūd (m. 723/1323), frère du sultan al-Mu'ayyad ; al-Nāšir Muḥammad (m. 725/1324), qui soutint les prétentions au *mulk* d'al-Manšūr Ayyūb contre le sultan al-Muğāhid 'Alī¹¹; le fils d'al-Nāšir, Zayn al-Dīn Aḥmad et Šams al-Dīn al-Kāmil b. al-Manšūr, y furent aussi envoyés¹² après l'échec d'une conspiration contre al-Muğāhid en 752/1353. Al-Malik al-Mufaḍḍal, neveu d'al-Muğāhid 'Alī, fut contraint d'y résider après 752/1353¹³. La liste continue après le règne d'al-Muğāhid et il semble que Ḥays et al-Salāma constituèrent bien un lieu d'exil pour certains membres des Banū Rasūl, que le sultan et la faction au pouvoir pouvaient aisément contrôler : Ḥays n'était ni une place forte ni le chef-lieu d'un pouvoir tribal, et la ville ne pouvait servir de point de départ à une révolte dynastique, si Zabīd, au nord, était encore tenue par la faction au pouvoir. La présence de tant de princes déchus et de leur entourage serait l'une des raisons, selon M. al-Manšūb, pour laquelle, même durant la grave crise qui mena à la chute de la dynastie, des *mamlūk*-s du sultan continuaient d'être stationnés dans la ville¹⁴.

Le développement de Ḥays fut donc lié notamment au projet d'investissement du Wādī Naḥla et du Wādī Mawza' mis en œuvre par les premiers sultans rasūlides et au rôle qu'elle tint comme lieu politique des branches dynastiques exclues du pouvoir. Ḥays était connu, depuis longtemps, par les Rasūlides, puisque 'Alī b. Rasūl, le père du premier sultan rasūlide, al-Manšūr 'Umar, avait été émir de la ville entre 579/1183 et 599/1202¹⁵. Il est donc probable que le sultan al-Manšūr 'Umar y ait passé une partie de sa jeunesse. Lorsque son fils al-Muzaffar (648-694/1249-1295) prit le *mulk* du Yémen, il confia au début de son règne l'*iqṭā'* de Ḥays à deux de ses demi-frères et à leur mère, Bint Ğawza, avant de le remettre entre les mains d'un de ses émirs¹⁶. Il fit bâtir dans le bourg un *gāmi'*¹⁷, ce qui témoigne, dès cette époque, de la croissance démographique de Ḥays. Il construisit également une *ḥānqāh*, à

⁹ Bien que cette pratique ait certainement commencé sous al-Mu'ayyad (696-721/1296-1322).

¹⁰ M. Manšūb, *Al-ğihāt al-ḥaysiyya*, p. 97-98.

¹¹ *Ibid.*, p. 100.

¹² *Ibid.*, p. 101. Annexe III.A.3.

¹³ *Ibid.*, p. 103-104.

¹⁴ *Ibid.*, p. 105.

¹⁵ Ḥazrağī, *Al-'uqūd*, I, p. 32.

¹⁶ M. Manšūb, *Al-ğihāt al-ḥaysiyya*, p. 51, p. 99 ; Ibn Ḥātim, *Al-simt*, p. 296 ; Ğanadī, *Al-sulūk*, II, p. 66.

¹⁷ Ğanadī, *Al-sulūk*, II, p. 564.

la fois établissement religieux et lieu d'accueil pour les voyageurs¹⁸. Au Yémen, il s'agit de la première institution de ce type recensée par les sources et sa présence serait significative de l'intérêt des Banū Rasūl pour le bourg et son arrière-pays, même s'il ne semble pas que, comme dans l'Égypte ayyūbide, une *ḥānqāh* incarnât un véritable outil idéologique au service du pouvoir sultanien¹⁹. Par la suite, la mère du sultan al-Muğāhid 'Alī (721-764/1321-1362), et la femme du sultan al-Zāhir Yaḥyā (831-842/1428-1438) firent chacune édifier une *madrassa* dans le village d'al-Salāma, al-Ṣalāḥiyya et al-Yāqūtiyya, signe de la permanence de l'implication de la dynastie sur le territoire. Point de passage vers Zabīd et Taz, lieu d'exil de certaines élites en disgrâce, chef-lieu d'un district administratif, il n'est pas surprenant que Ḥays et sa banlieue aient été progressivement dotées d'une impressionnante infrastructure palatiale²⁰ et religieuse, alors même que la répartition des activités entre Ḥays et le village d'al-Salāma, presque géographiquement confondus dans un même ensemble urbain, s'affirma progressivement au cours du VIII^e/XIV^e siècle : à Ḥays, le siège du pouvoir, à al-Salāma, les résidences de certains membres de la dynastie et, surtout, les activités religieuses. Cette séparation fut certainement pensée et voulue par l'administration rasūlide à partir d'al-Muğāhid 'Alī, car ce schéma rappelle la polarisation des activités qui s'organisa au VII^e/XIII^e siècle à Taz, avec un pôle urbain particulièrement dédié à l'enseignement religieux et un autre aux élites politico-militaires, Mağrabat Ta'izz²¹.

Comme le soulignait É. Vallet, il semble exact, d'une manière générale, qu'« en dehors des grandes villes contrôlées par l'État [...] il semble que [...] le pouvoir ait préféré s'appuyer sur des autorités locales, qu'elles soient issues du monde des religieux ou des hommes de tribu, pour maintenir l'ordre nécessaire à la circulation des hommes et des biens »²². Ḥays, ville d'une relative importance, fut investie par la *dawla*, et devint un des centres du pouvoir rasūlide, comme l'atteste la présence répétée d'émirs et de gouverneurs attachés à la dynastie²³, jamais associée en Tihāma aux espaces contrôlés par des *ṣayḥ*-s tribaux ou par des *manṣūb*-s de lignages savants²⁴.

¹⁸ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 114 ; Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, I, p. 328 ; É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 294.

¹⁹ N. C. Hofer, *Sufism, State and Society*, p. 45. Du moins, il ne semble pas que la *ḥānqāh* ait été un outil privilégié de l'idéologie politico-religieuse mise en avant par les Banū Rasūl. Les *ḥānqāh*-s du Yémen jouent en effet un rôle marginal dans les sources, tant dans la mise en scène de l'alliance entre les savants et le pouvoir que dans le rôle des *ṣayḥ*-s de *ḥānqāh*.

²⁰ M. Manṣūb, *Al-ġihāt*, p. 80-82.

²¹ Z. Mochtari de Pierrepont, « Ulamas and sufis of Ta'izz ».

²² É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 362.

²³ M. Manṣūb, *Al-ġihāt al-ḥaysiyya*, p. 49-54. Le territoire de Mawza' était en général rattaché à Ḥays durant la période rasūlide. *Ibid.*, p. 54.

²⁴ Sauf en cas d'une évolution locale du rapport aux autorités sultaniennes. Nous abordons un tel exemple au Chapitre X. 1.

Pourtant, si proche de la métropole religieuse de Zabīd, rien ne prédisposait Ḥays et le Wādī Naḥla, bastions ḥanafites de la Tihāma centrale²⁵, à connaître un développement important de leurs espaces de piété. Celui-ci s'accompagna de l'émergence de plusieurs visites pieuses dans le bourg et sa vallée, peu nombreuses, mais réputées : à Ḥays et dans le Wādī, nous avons recensé vingt-et-un sites de *ziyārāt*, qui émergèrent entre la fin du VII^e/XIII^e siècle et le milieu du IX^e/XV^e siècle. En dehors du bourg de Ḥays, quatre autres villages près du Wādī semblent avoir possédé des tombes qui furent l'objet de la dévotion des vivants : al-Ḥawiha, Šarġa Ḥays²⁶, al-Baydā', al-Salāma.

La sacralisation de certains espaces du Wādī Naḥla et de ses environs s'inscrivit dans un mouvement à deux temps : d'une part, au cours de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, le bourg de Ḥays vit se déployer les premières visites pieuses associées aux grandes lignées de *fuqahā'* du règne d'al-Muẓaffar. La présence de ces personnages, peu nombreux²⁷, riches et proches du pouvoir sultanien, souligne surtout l'investissement des Rasūlides dans le Wādī Naḥla et la nouvelle importance accordée au bourg dans l'administration du territoire. Nous trouvons ici les Banū al-Nāširī, que nous avons déjà mentionnés²⁸, mais aussi les Banū Abī al-Ḥal, et une ancienne maison savante de la région, les Banū al-Šaybānī²⁹.

D'autre part, à partir du premier quart du VIII^e/XIV^e siècle, émergent plusieurs grandes figures de la *walāya* sur le territoire, particulièrement associées au village d'al-Salāma et parfois à la diffusion du soufisme. Le *faqīh* 'Alī al-Zayla'ī (m. 729/1329), à l'époque duquel al-Salāma devint peut-être un lieu de refuge et de protection, apparaît ici comme la figure tutélaire autour de laquelle va s'organiser la mise en histoire du sacré dans la ville. Ibn al-Ġarīb (s. d.)³⁰, d'une manière plus contrastée, représenta un autre symbole important du processus de sacralisation du Wādī, non pas tant par sa place dans l'environnement juridico-religieux de Ḥays et d'al-Salāma que par l'importance de sa visite pieuse à al-Salāma, au IX^e/XV^e siècle. À partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, une voie soufie dérivée de la *ṭarīqa* al-Qādiriyya se développa également dans le bourg d'al-Salāma, autour de la famille des al-Sarrāġ et du mausolée d'Ibn al-Ġarīb. Cette période

²⁵ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 375, p. 383. Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 309.

²⁶ Al-Šarġa, au sud-ouest du Wādī Zabīd. Nous appelons ce village « Šarġa Ḥays » pour le distinguer de l'autre bourg du même nom, au nord-ouest de la ville de Ḥaraḍ. Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 7. I. al-Maqḥafī, *Mu'ġam*, I, p. 858 ; É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 395-396.

²⁷ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 75.

²⁸ *Supra*, Chapitre III. 3.

²⁹ Le *maġlis* d'al-Ṭuwayrī, sans doute le plus ancien lieu d'enseignement šāfi'ite du Wādī Naḥla mentionné dans les sources, disparut, semble-t-il, au cours des premières années du règne ayyūbide.

³⁰ Mort sans doute vers le milieu du VIII^e/XIV^e siècle, comme nous allons le voir.

vit ainsi l'émergence de la première *zāwiya* du Wādī Naḥla³¹. Enfin, à l'autre extrémité du Wādī, au sud-ouest de Ḥays, sur les côtes de la mer Rouge, se développa un autre espace sacré du Wādī lié aux al-Sarrāḡ : la *zāwiya muḥtarama* du *šayḥ* Abū Bakr al-Ḥunduḡ (m. 821/1418)³². Celle-ci était sise dans le village de Šarḡat Ḥays, où se serait également trouvée³³ une mosquée attribuée à Mu'ād b. Ġabal. Al-Šarḡī rapporte qu'elle contenait, comme la mosquée d'al-Ḥawiha plus au nord³⁴, la trace du sabot de sa chamelle³⁵. La *ziyāra* à la tombe d'al-Ḥunduḡ, personnage peu connu des sources yéménites, s'inscrit dans le processus de sacralisation du littoral de la Tihāma, de même que les visites pieuses qui se développèrent au IX^e/XV^e siècle dans le village d'al-Ḥawiha³⁶. La famille d'al-Ḥunduḡ et son compagnon, Ibn al-Ġarīb, enterré à al-Salāma, participèrent à développer la mémoire d'une présence de la *baraka* divine par laquelle se constitua une identité spécifique du sacré liant entre eux, comme en Tihāma du Nord³⁷, certains *walī*-s du Wādī Naḥla.

Nous allons voir qu'une construction littéraire de cette identité du sacré et de l'ancrage, dans le Wādī Naḥla, de la *baraka* divine, ne prit véritablement forme qu'à partir du IX^e/XV^e siècle, pour des raisons qui ne semblent pas d'abord liées à l'enseignement des *šayḥ*-s du Wādī, dont nous savons peu de choses. Dans leur forme, les espaces sacrés de Ḥays et de son territoire ne présentent guère d'originalité par rapport à ceux de Zabīd, et l'influence des élites de la métropole sur Ḥays demeura prépondérante durant toute notre période.

À partir du milieu du IX^e/XV^e siècle, le processus de sacralisation du Wādī semble à peu près fixé. Le développement d'un premier milieu de savants fut, comme à Zabīd, la première étape participant à la sacralisation du territoire, et le signe de l'intégration du Wādī

³¹ La première *zāwiya* apparaît donc dans la région dans la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, pas avant. Bien qu'il ait existé dans le village d'al-Salāma, à l'époque moderne, une *zāwiya* attribuée à Aḥmad al-Zayla'ī (m. 729/1329), nous n'en avons trouvé aucune référence dans le corpus rasūlide ou tāhiride permettant d'affirmer que les Banū al-Zayla'ī possédaient une *zāwiya* entre le VII^e/XIII^e siècle et le IX^e/XV^e siècle, ou qu'un de leurs membres fut initié au *tašawwuf*. Al-Ahdal, dans la *Tuḥfa*, mentionne le *masḡid* des Banū al-Zayla'ī (Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 414). Al-Šarḡī ne mentionne aucun lieu appartenant à la famille spécifiquement dédié à l'enseignement des sciences religieuses. À notre connaissance, la *zāwiya* des Banū al-Zayla'ī n'est donc pas attestée dans les sources médiévales. M. al-Ḥibšī la mentionne dans ses *Mašādir*, mais les références qu'il donne ne parlent pas de la *zāwiya* des Banū al-Zayla'ī. M. al-Manšūb reprend à ce propos M. al-Ḥibšī. Il existe bien une *zāwiya* en ruine portant aujourd'hui le nom « al-Zayla'ī », près de Ḥays, mais cela ne signifie nullement que ce bâtiment date de la période médiévale. Il est plus probable que les Banū al-Zayla'ī aient fait construire un tel établissement au cours de la période ottomane. Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 205. 'A. Ḥibšī, *Mašādir*, p. 322 ; M. Manšūb, *Al-ġihāt al-ḥaysiyya*, p. 80.

³² Qui contenait sa tombe.

³³ Néanmoins, dans le premier quart du VII^e/XIII^e siècle, Ibn al-Muḡāwir, qui se rendit à Aden en suivant la côte depuis Zabīd, ne la mentionne pas, alors qu'il parle de la mosquée d'al-Ḥawiha. Ibn al-Muḡāwir, *Ta'rīḥ*, p. 91-92.

³⁴ *Ibid.*, p. 92.

³⁵ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 399.

³⁶ Celles de Muḥammad b. 'Umar al-Šaybānī (m. 847/1443-1444) et d'Abū Bakr b. Aḥmad b. Da'sayn al-Qurašī (m. 842/1438). Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 277-279.

³⁷ *Infra*, Partie III.

aux autres espaces du sultanat. Par la suite, la présence de quelques figures du *taṣawwuf* conduisit à une revalorisation des espaces mortuaires et des espaces d'enseignement à al-Salāma et al-Šarġa. Mais nous allons voir que le discours sur les espaces sacrés du Wādī présente plusieurs spécificités, notamment une polarisation très forte des discours attachés aux différents espaces sacrés. À l'inverse de la plupart des régions de la Tihāma, la construction narrative du sacré dans le Wādī Naḥla demeura en réalité éclatée, plusieurs discours se superposant sans lien apparent. Elle ne sembla nullement faire consensus auprès des milieux savants et des lignages bénis dont les récits participèrent à forger une mémoire régionale.

1. L'émergence d'un milieu savant šāfi'ite dans le Wādī Naḥla : les al-Šaybānī et le ralliement aux dynasties sultaniennes, une étape vers la sacralisation du territoire ?

La Tihāma du Sud semble avoir été relativement vide de savants au VI^e/XII^e siècle : du moins, les sources yéménites ne s'y intéressent pas. Les premiers *buyūt al-'ilm* mentionnés dans la région, peu nombreux, le sont à partir de la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle³⁸. Leur émergence fut ici, comme ailleurs en Tihāma, un préalable apparemment indispensable à la multiplication des espaces sacrés autour des visites pieuses aux tombes, demeures immortelles de quelques 'ulamā' défunts. L'investissement de la Tihāma du Sud par les spécialistes des sciences religieuses, du point de vue de la construction littéraire des paysages du sacré – et son corollaire, la mise en histoire, appuyée sur ces savants, d'un territoire –, souligna un processus de genèse et insista sur la question des origines.

L'un des deux premiers *faqīh*-s, que mentionnèrent Ibn Samura et al-Ġanadī, était un savant šāfi'ite, Ḥasan³⁹ al-Šaybānī, qui naquit à Ḥawiha en 501/1107-1108 ou 502/1109. Al-Ḥawiha, aujourd'hui al-Ḥawḥa⁴⁰, était un ancien village situé sur la côte entre Ḥays et Zabīd, attesté depuis au moins le VI^e/XII^e siècle⁴¹. Il s'y trouvait une des mosquées attribuée à al-Ḥusayn b. Salāma : elle aurait été bâtie sur un *masġid* plus ancien, qui contenait une trace du sabot de la chamelle de Mu'ād b. Ġabal, le Compagnon du Prophète⁴². Au sud de Zabīd, avec, peut-être⁴³, les mosquées d'al-Maḥā' et d'al-Šarġa, c'était l'un des seuls anciens lieux

³⁸ Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 119, p. 243

³⁹ Ou al-Ḥusayn, dans la première mention qu'en fait Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 119.

⁴⁰ F. Stone, *Tihāmah Gazeteer*, p. 390 ; É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 390-391.

⁴¹ 'Umāra, *Ta'rīḥ*, p. 77.

⁴² Ibn al-Muġāwir, *Ta'rīḥ*, p. 92.

⁴³ *Infra*, Chapitre VII.

bénis de Tihāma, qui précédait l'émergence des visites pieuses aux tombes. Ibn al-Muğāwir est le premier à en faire la mention⁴⁴ et les sources du corpus d'époque rasūlide et tāhiride postérieures, à partir d'al-Ġanādī, eurent toutes un mot à propos de la mosquée « bénie (*mubārak*) » d'al-Ḥawiha, à la rénovation de laquelle s'attacha un des proches de al-Manṣūr 'Umar, Nizām al-Dīn Muḥtaṣṣ, *atābak* de son fils al-Muẓaffar⁴⁵. Pourtant, Ibn Samura, qui mentionna le premier al-Šaybānī et fut repris par toutes les sources postérieures, ne disait rien de la mosquée dans son ouvrage.

Dans la construction narrative du processus de sacralisation des sources médiévales yéménites, il ne semble pas anodin que Ḥasan al-Šaybānī, ancêtre éponyme de l'une des deux plus anciennes maisons savantes du Wādī Naḥla, soit issu du seul lieu béni de Tihāma du Sud associé à une mémoire pré-datant l'émergence des visites pieuses. Pourtant, l'absence de cette référence chez Ibn Samura laisse penser que le récit sur les mérites de la mosquée d'al-Ḥawiha n'apparut qu'à la fin du VI^e/XII^e siècle ou dans le premier quart du VII^e/XIII^e siècle, à l'époque d'Ibn al-Muğāwir, et peut-être faut-il dater l'émergence d'un premier discours sur la sacralisation du littoral tihāmi de cette période.

Les al-Šaybānī constituèrent jusqu'à la fin du IX^e/XV^e siècle un *bayt al-'ilm* au rayonnement local, mais constant. Ḥasan al-Šaybānī (m. 583/1187) se forma au *fiqh* chez le grand maître šāfi'ite Ibn 'Abdawayh (525/1130-1131)⁴⁶ avant de revenir étudier pendant neuf ans dans le *mağlis* de Mūsā b. Muḥammad al-Ṭuwayrī, à Ṭuwayr, à proximité de Ḥays : c'est le seul lieu d'étude mentionné par Ibn Samura dans la région au cours du VI^e/XII^e siècle. Nous ne savons pas quand al-Šaybānī se décida à accomplir sa *riḥla* jusqu'à Kamarān. Mais son voyage laisse *a priori* penser que l'enseignement šāfi'ite à Zabīd n'était guère mis en valeur, puisqu'il n'y étudia pas et choisit de se rendre jusqu'auprès d'un maître de la Tihāma du Nord. Pourtant, Ibn Samura, qui mentionnait al-Šaybānī, ne disait rien de la mosquée dans son ouvrage.

Nous ne savons pas non plus quel fut son parcours ou quelles charges il occupa à son retour dans sa région natale, mais son neveu, Abū Bakr b. Fālah al-Šaybānī, devint *qāḍī* à Ḥays sous les Ayyūbides⁴⁷, ce qui montre que la famille des al-Šaybānī se rallia rapidement au nouveau pouvoir sultanien. Les al-Šaybānī formèrent ainsi, avec les Banū al-Ṭuwayrī, le

⁴⁴ Ibn al-Muğāwir, *Ta'rīḥ*, p. 92.

⁴⁵ Ġanādī, *Al-sulūk*, II, p. 44.

⁴⁶ Muḥammad b. al-Ḥusayn b. 'Abdawayh, maître šāfi'ite important de la première moitié du VI^e/XII^e siècle, enseigna longtemps à Zabīd avant de se retirer à Kamarān, où il décéda en 525/1130-1131. Il était considéré comme le *ṣāhib* de Kamarān et comme un saint très réputé (Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 249-250 ; Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 277-278).

⁴⁷ Vers 580/1184. Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 245 ; Ġanādī, *Al-sulūk*, I, p. 409.

premier véritable *bayt al-‘ilm* du sud de la Tihāma. Ils conservèrent un rôle prépondérant dans la région au cours du VII^e/XIII^e siècle : ils avaient en charge l’arbitrage des conflits dans le village de Ḥawiha et la charge de *ḥaṭīb* du *ḡāmi’* de Ḥays était attachée à leur famille⁴⁸. Le petit-fils d’Abū Bakr b. Fālah⁴⁹ fut, comme son grand-père, *qāḍī* de Ḥays et la plupart des membres de cette famille occupèrent des charges dans la justice de la ville⁵⁰. D’autres individus de ce *bayt*, au VII^e/XIII^e siècle, furent juges dans les villages d’al-Burqa et al-Awšig, sur la côte, au sud-est de Ḥays⁵¹. Si les charges de la judicature leur échappent par la suite, ils sont encore présents à Ḥays et dans la région dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle et la charge de *ḥaṭīb* demeura dans leur famille. Al-Ahdal parle des Banū al-Šaybānī comme des juristes de Ḥays et les prêcheurs de sa mosquée (« *fuqahā’ Ḥays wa ḥuṭba’ihā* »⁵²). On trouve encore un *faqīh* des al-Šaybānī à al-Ḥawiha dans la première moitié du IX^e/XV^e siècle⁵³.

Ce *bayt* local connut donc une certaine fortune, qui commença sous les sultans ayyūbides :

« [Et parmi eux] Ḥasan b. Abī Bakr al-Šaybānī, qui habitait à al-Ḥawiha, naquit en 501 [1108] ou 502 [1109]. [Il] décéda en ḡumādā 583 [1187]. Il apprit à ses débuts avec Ibn ‘Abdawayh [...]. Le *qāḍī* Ḡamāl al-Dīn, avec Šams al-Dawla⁵⁴, lui proposa d’être *qāḍī* de Zabīd, et il [refusa cette proposition] (*‘araḍa ‘alayhi al-qāḍī [...] ma’a Šams al-Dawla qāḍā’ Zabīd, wa karah ḍalika*). Plus tard, le *qāḍī* al-Aṭīr, avec Sayf al-Islām⁵⁵, lui proposa [de nouveau cette charge] et [al-Šaybānī] refusa de nouveau en disant : “Cela m’a été proposé par votre prédécesseur” (*fa-a’taḍara ilay-hi qāl qad ‘araḍa-hu ‘alaya man wašala ilaynā qablaka*). Ils lui dirent [alors] : qui nous conseilles-tu (*aršadnā*) comme juge ? Il désigna le *qāḍī* [‘Aqāma] (*fa-ašāra bi-l-qāḍī*)⁵⁶. »

Ḥasan al-Šaybānī était donc un *faqīh* réputé et respecté. Il aurait refusé de se compromettre lui-même dans l’exercice de la justice, topos récurrent des ouvrages hagiographiques, mais l’insistance du pouvoir à rechercher ses conseils souligne son influence dans la région. La quête des Ayyūbides, un appui à leur légitimité, dévoile ici les premières difficultés d’un pouvoir encore fragile, qui connaissait mal le milieu des élites locales. Nous

⁴⁸ Ḡanadī, *Al-sulūk*, II, p. 385

⁴⁹ Sans doute au début du VII^e/XIII^e siècle.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 385.

⁵¹ *Ibid.*, p. 385

⁵² Al-Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 73.

⁵³ Ḡamāl al-Dīn Muḥammad b. Umar al-Šaybānī (m. 847/1444). Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 278.

⁵⁴ Šams al-Dawla Turān Šāh al-Ayyūb (m. 576/1180), qui mena la première expédition ayyūbide au Yémen en 569/1174.

⁵⁵ Sayf al-Islām Tuḡtakīn al-Ayyūb (m. 593/1197), qui gouverna le Yémen à partir de 579/1184 à 593/1197.

⁵⁶ Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 246.

remarquons que Ḥasan al-Šaybānī proposa la nomination de ‘Aqāma, un des rares savants šāfi‘ites mentionné à Zabīd au cours de la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle, et représentant cette ancienne famille de savants zabīdis, dont les tombes furent l’objet de plusieurs visites pieuses dès le VIII^e/XIV^e siècle⁵⁷. Ḥasan connaissait donc bien l’environnement socio-religieux de la Tihāma centrale, même s’il était peut-être mal intégré aux réseaux des savants de Zabīd, majoritairement ḥanafites. Il participa à diffuser, à Ḥays et dans ses environs, un embryon de culture religieuse et savante locale dans la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle, du moins dans l’enseignement du *madḥab* šāfi‘ite.

L’anecdote d’Ibn Samura souligne aussi que les al-Šaybānī se rangèrent rapidement du côté des pouvoirs ayyūbides, comme en témoignent les charges qui leur furent confiées, notamment celle de *qādī* de Ḥays dans le dernier quart du VI^e/XII^e siècle, qu’ils conservèrent au début du VII^e/XIII^e siècle. Ils se rallièrent également, après la prise de pouvoir d’al-Manṣūr ‘Umar, à la dynastie rasūlide. Le cas du *faqīh* Ibrāhīm al-Šaybānī, qui, à la suite de son père, appuya le sultan al-Manṣūr et la *dawla al-muẓaffariyya* est ainsi significatif : une fois qu’al-Muẓaffar Yūsuf eut assuré son emprise sur le *mulk* du Yémen, il « dispensa le *faqīh* de payer le *ḥarāğ* pour ses terres et celles de son *ahl* »⁵⁸. En ce sens, la construction du *ğāmi‘* de Ḥays, comme celle de Mawza‘, outre la démonstration de la politique énergétique des premiers Banū Rasūl, doit être vue comme un outil et un effet du pouvoir sultanien : avec le *ğāmi‘*, c’est-à-dire avec la construction d’un vaste monument où se faisait chaque semaine le prêche devant la foule du village et de ses alentours, venait également la nomination à la charge de *ḥaṭīb*, en pratique héréditaire, d’une famille que le sultan connaissait personnellement et qui avait soutenu très tôt ses prétentions sur le *mulk* du Yémen⁵⁹. Les Banū al-Šaybānī furent donc très tôt dans une relation de clientèle avec les Rasūlides et la reconnaissance de cette alliance par le pouvoir sultanien était sans ambiguïté, dans un accord mutuellement bénéfique aux deux parties.

Ainsi, les al-Šaybānī adoptèrent une stratégie qui les plaçait sur le devant de la scène socio-politique dans le Wādī Naḥla. Les Banū al-Šaybānī étaient des personnalités locales déjà influentes sous les Ayyūbides et ils continuèrent à l’être sous les premiers Rasūlides. Leur soutien aux nouveaux princes assura la pérennité de leurs privilèges. Un membre de cette famille, Muḥammad b. ‘Umar al-Šaybānī (m. 847/1443), était considéré au IX^e/XV^e siècle comme un homme béni dont la tombe fut l’objet d’une visite pieuse, à

⁵⁷ *Supra*, Chapitre II.

⁵⁸ Ğanadī, *Al-sulūk*, II, p. 329.

⁵⁹ Ibrāhīm al-Šaybānī était ainsi très proche du sultan al-Muẓaffar Yūsuf. Voir Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 48.

al-Ḥawiha, le principal lieu de résidence de la famille⁶⁰. Les al-Šaybānī s'étaient depuis longtemps mis en route sur le chemin menant au statut de *šāliḥūn* : dès le début du VII^e/XIII^e siècle, un certain Yūsuf al-Šaybānī avait été le maître d'Ibrāhīm b. 'Uğayl, l'oncle d'Aḥmad, *manšūb* de Bayt al-Faqīh⁶¹. Ainsi, un *bayt* du Wādī Naḥla joua dès l'époque ayyūbide un rôle dans l'émergence d'un discours sur les saints de la Tihāma, discours qui se constitua progressivement à partir du VII^e/XIII^e siècle. Mais, plus que l'importance des Banū al-Šaybānī dans les paysages sacrés du Wādī Naḥla, c'est bien ce premier rôle d'élite locale savante šāfi'ite qu'il faut retenir chez eux, et notamment la permanence de leur soutien au pouvoir rasūlide.

En effet, Ḥays, et l'ensemble du Wādī Naḥla, demeurèrent des territoires fidèles aux Rasūlides, nonobstant les conflits qui secouèrent la dynastie. Les premières visites pieuses qui émergèrent à Ḥays firent d'ailleurs écho à cette mainmise du pouvoir rasūlide sur le territoire.

2. Les premières visites pieuses dans le Wādī Naḥla (mil. VII^e–mil. VIII^e/mil. XIII^e–mil.-XIV^e siècle) : des *fuqahā'* proches du pouvoir sultanien

Ainsi, la première *ziyāra* à Ḥays fut celle d'Aḥmad b. al-Ḥasan b. Abī al-Ḥal (m. 690/1291). Premier enseignant de renom extérieur au bourg, il aurait fait bâtir une mosquée entre al-Salāma et Ḥays⁶² si l'on en croit al-Ḥazraġī, ce qui contredit ce que dit al-Ahdal au IX^e/XV^e siècle⁶³. Ce qui est certain, c'est que les Banū Abī al-Ḥal étaient réputés à Ḥays. Ils appartenaient à l'un des prestigieux lignages de *fuqahā'* de la période rasūlide. Ils furent considérés, au moins jusqu'au IX^e/XV^e siècle, comme l'une des plus grandes maisons savantes de Tihāma⁶⁴. Ils vivaient principalement dans la campagne d'al-Mahġam⁶⁵, dans le

⁶⁰ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 278.

⁶¹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 173.

⁶² Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, I, p. 263-262.

⁶³ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 133, p. 135. Aḥmad b. Ḥasan al-Ḥalī avait appris le *fiqh* avec l'*imām* et *walī* Ismā'īl al-Ḥaḍramī (m. 676/1277). Il avait épousé la fille de son oncle, Šāliḥ, *faqīh* réputé du Wādī Mawr. Il fut convoqué par le sultan al-Muzaffar à Taz, qui lui demanda d'accepter la charge de grand *caḍi* pour toute la Tihāma, qu'il refusa. Il périt sur le chemin du retour, à l'âge de quarante-trois ans. La présence de sa tombe, à Ḥays, semble donc tout à fait fortuite. C'est la seule réputation de ce savant, de ses ancêtres (il descendait de la fille de l'*imām* Ibn 'Abdawayh) et de l'influence de sa famille, qui suffit, semble-t-il, à en faire un lieu de visite pieuse. Voir aussi Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 338 ; Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, I, p. 314-315;

⁶⁴ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 332, 339 ; Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 117, p. 123.

⁶⁵ Dans le Wādī Surdud.

village qui portait le nom de leur ancêtre : Bayt Abū al-Ḥal⁶⁶, d'après Yūsuf b. Ibrāhīm b. Ḥusayn b. Ḥamād b. Abī al-Ḥal. Ce dernier avait quitté Ma'rib, sans doute vers le milieu du VI^e/XII^e siècle, pour s'installer en Tihāma du Nord⁶⁷. Cette famille sut tirer profit des transformations du paysage juridico-religieux dans le dernier quart du VI^e/XII^e siècle : certains de ses membres épousèrent les dernières descendantes du *ṣāhib*-s béni de Kamarān, 'Abd Allāh b. 'Abdawayh (525/1130-1131)⁶⁸. Leur lignée récupéra ainsi la *baraka* d'un des plus grands maîtres *šāfi'*ites de la région de Tihāma du Nord, dont la tombe fut parmi les premières à être l'objet de visites pieuses en Tihāma. Sous le règne des Banū Rasūl, en particulier durant les règnes d'al-Muzaffar Yūsuf, d'Al-Ašraf 'Umar et d'al-Mu'ayyad Dāwūd, les Banū Abī al-Ḥal se rapprochèrent du pouvoir sultanien, qui multiplia pour eux les charges dans l'enseignement et la judicature et, tel Aḥmad (m. 724/1323-1324), *qāḍī* d'al-Mahālib, ou Yūsuf, *qāḍī* d'al-Mahḡam puis d'al-Kadrā'. Ils occupèrent ainsi un rang exceptionnel au sein des *fuqahā'* du territoire. Au début du VIII^e/XVI^e siècle, ils étaient proches, par les réseaux de transmission religieuse, de toutes les grandes familles bénies de la Tihāma du Nord et de la Tihāma centrale. Aḥmad b. Abī al-Ḥal, le premier membre de cette famille à venir s'installer à Ḥays, avait une telle réputation auprès des savants tihāmis et de la cour rasūlide qu'al-Muzaffar lui proposa la charge de *qāḍī* en Tihāma, qu'il refusa⁶⁹. Il fut le premier homme béni enterré à Ḥays même. Son neveu 'Abd al-Raḥmān (m. 718/1318) fut également enterré dans le bourg et, comme son oncle, sa tombe devint un objet de visite pieuse⁷⁰. Ces visites pieuses, organisées autour d'un lignage savant et béni très connu et proche de la dynastie rasūlide, soulignent à la fois la réputation exceptionnelle des savants de cette famille et l'investissement du pouvoir sultanien à Ḥays, illustré par l'arrivée dans le bourg d'un autre prestigieux lignage, à la même époque.

Dans la continuité de ces premières visites pieuses liées à des *fuqahā'* de carrière et proches du pouvoir sultanien, la *ziyāra* à Abū Bakr b. 'Alī al-Nāširī (m. 772/1372)⁷¹ revêtit peut-être une signification particulière, puisqu'elle faisait entrer un membre de ce *bayt* dans

⁶⁶ Ğanadī, *Al-sulūk*, II, p. 311 ; Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 41. Bayt Abū al-Ḥal se trouvait dans le Wādī Surdud, « à proximité d'al-Mahḡam ». Les Banū Abī al-Ḥal étaient considérés comme une famille bénie dès le début du VIII^e/XIV^e siècle. Leur *masḡid* était un lieu d'enseignement et leur cimetière un lieu de visite pieuse. Voir Ğanadī, *Al-sulūk*, II, p. 311, p. 335-339 ; Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 77, p. 128-134.

⁶⁷ Ğanadī, *Al-sulūk*, II, p. 336

⁶⁸ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 128.

⁶⁹ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 135.

⁷⁰ Muḥammad al-Manṣūb conteste, dans son étude, la présence de ces individus à Ḥays de leur vivant, même s'il ne conteste pas qu'ils aient été enterrés dans le bourg, leur décès s'étant produit à proximité de la ville. Il est possible que la présence des Banū al-Ḥal ait été une reconstruction littéraire *a posteriori*. Mais cela ne ferait alors que confirmer la perception des sources du IX^e/XV^e siècle : à Ḥays se seraient trouvés à cette époque des *fuqahā'* dont la fortune était étroitement liée à celle de la dynastie régnante.

⁷¹ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 394.

l'espace funéraire de la ville de Ḥays. Nous avons déjà parlé des Banū al-Nāširī, illustre famille originaire du Wādī Mawr, qui, comme les Banū Abī al-Ḥal, mais avec plus de succès, occupa une grande partie des charges de la judicature en Tihāma jusqu'au règne d'al-Nāšir et continua de jouir d'un grand prestige sous les Tāhirides⁷². Abū Bakr, le premier membre des Nāširiyyūn à s'installer à Ḥays, fut enseignant dans la *madrasa* al-Ṣalāhiyya du village d'al-Salāma. Spécialiste du *ḥadīth* et du *madhab* ṣāfi'ite, il fut nommé *qāḍī* de la ville par al-Muzaffar. Cette charge fut ensuite régulièrement occupée par sa parenté jusqu'en 793/1390⁷³. La tombe d'Aḥmad, un des fils d'Abū Bakr, assassiné lorsqu'il se recueillait dans le cimetière de Ḥays⁷⁴, devint également une visite pieuse. Ainsi, un premier milieu savant, lié aux carrières de la judicature et aux *madrasa*-s sultaniennes, participa à l'émergence des visites pieuses à Ḥays. Leurs tombes furent autant de marqueurs d'une présence sacrée dans le bourg que de l'ancrage de nouvelles élites, représentantes d'un nouvel ordre politique et culturel.

3. L'émergence d'une grande figure bénie dans le Wādī Naḥla (VIII^e-IX^e/XIV^e-XV^e siècle)

La transformation de Ḥays, désormais intégré au dispositif territorial rasūlide, eut comme conséquence directe la croissance des petits ensembles urbains qui entouraient le bourg, et notamment le village d'al-Salāma. Ce village, attesté depuis au moins le VII^e/XIII^e siècle⁷⁵, concentra de nombreuses activités d'enseignement religieux de la ville et se dota d'une armature monumentale conséquente. Au IX^e/XV^e siècle, al-Salāma apparut comme le pôle principal de visites pieuses dans le Wādī Naḥla.

Le développement d'al-Salāma fut concomitant de celui de Ḥays. Mais, alors que Ḥays semble avoir connu une évolution progressive et continue au cours du VII^e/XV^e siècle, ce ne fut pas le cas d'al-Salāma. Ce village paraît avoir connu différents stades de croissance et de déclin, qu'il faut mettre en lien avec le contexte politique et économique des VIII^e-IX^e/XIV^e-XV^e siècles. Si, au IX^e/XV^e siècle, plusieurs figures symbolisèrent l'émergence d'al-Salāma comme un site doté d'une identité spécifique, liée à la *baraka* de plusieurs figures du sacré, l'étude des hommes bénis du village permet aussi de mettre en exergue certaines difficultés que connut le Wādī.

⁷² Ibn al-Daybaʿ, *Buḡyat*, p. 140.

⁷³ M. Maṣṣūb, *Al-ḡihāt al-ḥaysiyya*, p. 322.

⁷⁴ Aḥdal, *Tuḥfat*, II, p. 73.

⁷⁵ La première mention du village se trouve dans les *Sulūk* d'al-Ġanadī (Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 383).

3.1. Mémoire et identité : l'âge d'or de 'Alī al-Zayla'ī ?

'Alī b. Abī Bakr b. Muḥammad al-Zayla'ī (m. 729/1329)⁷⁶, né dans le village d'al-Salāma, fut considéré, à partir de la fin du VIII^e/XIV^e siècle, comme une des grandes figures de la sainteté dans le village. Les sources ne permettent que de dresser un portrait incomplet de ce personnage. Nous allons donc avancer ici, prudemment, certains éléments pour comprendre son importance dans le Wādī Naḥla. Entre le milieu du VIII^e/XIV^e siècle et la fin du IX^e/XV^e siècle, nous assistons à un véritable processus de réécriture concernant le savant et sa famille, sous-tendue par le processus de construction identitaire d'al-Salāma et de Ḥays.

Plus que la geste prodigieuse d'un grand saint de la Tihāma, c'est le rôle de ce savant dans l'environnement social et religieux d'al-Salāma qui permet d'apprécier l'importance de sa mémoire au IX^e/XV^e siècle : les sources attribuent à 'Alī al-Zayla'ī le développement du village et son éphémère âge d'or. Le peu d'échos qui entourent son *ahl* permettent en même temps d'indiquer que, au-delà de la figure de 'Alī, et peut-être de son fils, ce n'est pas la *baraka* du lignage ni la place de celui-ci dans le village qui marquèrent la mémoire locale, puisqu'en dehors du *faqīh* Aḥmad et de son fils, aucun membre de cette famille n'a laissé un souvenir dans les sources de la période. Comme avec plusieurs grands hommes bénis en Tihāma, c'est donc une forme de récit de fondation – ici du village d'al-Salāma – et une genèse qui sont soulignées dans les notices concernant 'Alī al-Zayla'ī, le « *ṣāhib* d'al-Salāma », comme l'illustre al-Šarḡī à la fin du IX^e/XV^e siècle :

« ['Alī al-Zayla'ī], *ṣāhib* du village (*qaryat*) d'al-Salāma [...]. Et à son époque le village d'al-Salāma se peupla considérablement (*'amra 'aẓīma*) et les gens vinrent de toutes les directions habiter al-Salāma pour profiter de sa *baraka* et de son voisinage, jusqu'à ce que le village devienne une ville (*tabārakān bi-hi wa bi-ḡiwāri-hi ḥattā ṣārat al-qarya madīna*)⁷⁷. »

Nous retrouvons ici le même *topos* que pour le village de Bayt al-Faqīh⁷⁸. Comme avec cet espace, l'idée que le développement d'al-Salāma dut beaucoup au *faqīh* 'Alī n'est

⁷⁶ D'après al-Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 384. De même chez al-Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 563. Al-Šarḡī donne la date de 727/1327. Sans doute une confusion de la lecture des manuscrits qui servirent aux éditions contemporaines, en raison des similarités entre le chiffre sept et neuf en arabe. Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 205.

⁷⁷ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 205. C'est la seule fois où al-Šarḡī utilise le terme de *madīna* pour désigner al-Salāma, sans doute pour mettre en exergue l'immense succès du *ṣāhib* 'Alī al-Zayla'ī. Il emploie ailleurs le terme de *qarya*, qui semble mieux exprimer la taille du bourg, par exemple dans Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 209, 226. Les auteurs du corpus médiéval yéménite emploient toujours le terme de village (*qarya*) pour désigner al-Salāma. Al-Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 383 ; Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 334, p. 350.

⁷⁸ *Infra*, Chapitre VII.

sans doute pas infondée, puisqu'al-Ġanadī, son contemporain, mentionnait également la croissance urbaine d'al-Salāma, sans équivalent, d'après lui, en Tihāma⁷⁹. Il est indéniable que, à la fin du VII^e/XIII^e siècle et dans la première moitié du VIII^e/XIV^e siècle, al-Salāma émerge dans les sources, précisément à l'époque du *faqīh* 'Alī al-Zayla'ī.

M. Mansūb, se référant à al-Ḥazraġī, pense qu'après l'incendie qui ravagea le village, en 725/1324, al-Salāma déclina rapidement⁸⁰. Cette hypothèse nous semble assez hasardeuse, puisque les Banū Rasūl y font construire une *madrassa* durant le règne d'al-Muġāhid, après l'incendie⁸¹, et que plusieurs de leurs membres y séjournent par la suite. Ce qui est sûr, c'est qu'al-Salāma est encore mentionné au X^e/XVI^e siècle⁸², même si le village ne semble posséder aucune importance stratégique, économique ou démographique. Peut-être que celui-ci connut, après un déclin relatif au cours de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, un second essor de sa vie culturelle et économique au cours de la première moitié du IX^e/XV^e siècle, au moment où les troubles en Tihāma centrale amenèrent peut-être les habitants du Wādī à se rapprocher du milieu savant d'al-Salāma. Mais ça n'est là qu'une conjecture, puisque nous ne savons pas quand ni pourquoi le village fut finalement abandonné, sans doute de manière très progressive⁸³.

Le titre de *ṣāhib* décerné à 'Alī est surprenant, puisqu'il décéda au cours du *ḥaġġ* et fut enterré à La Mecque⁸⁴, où sa tombe devint un lieu de visite pieuse⁸⁵. Son père, Abū Bakr, et son fils aîné, 'Umar, décédèrent également à La Mecque⁸⁶. Les Banū al-Zayla'ī d'al-Salāma, encore présents à la fin du IX^e/XV^e siècle dans le village⁸⁷, ne possédaient pas, *a priori*, de tombes faisant l'objet d'une visite pieuse, même s'ils avaient une mosquée dans le village. Cette mosquée est un élément essentiel, puisqu'elle permet de faire l'hypothèse d'un développement du village à partir de ce monument, et non de la tombe. Dans la Tihāma rasūlide, cette situation est exceptionnelle pour un saint encore considéré comme un *walī* protecteur du village à la fin du IX^e/XV^e siècle. Si la présence de la *baraka* du fondateur du lieu béni, 'Alī al-Zayla'ī, n'est donc pas incarnée physiquement par le corps du *walī* défunt, sa mémoire demeura vivace notamment en raison de la présence de cette mosquée et du souvenir

⁷⁹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 383-384.

⁸⁰ M. Mansūb, *Al-ġihāt al-ḥaysiyya*, p. 19.

⁸¹ R. Giunta, *The Rasūlid Architectural Patronage*, p. 224-225.

⁸² Ibn al-Dayba', *Al-faḍl*, p. 233.

⁸³ Il ne reste aujourd'hui d'al-Salāma que quelques tombes dispersées, notamment celle d'Ibn al-Ġarīb et un petit mausolée contenant, selon les locaux, la tombe d'al-Sarrāġ.

⁸⁴ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 383

⁸⁵ Fāsī, *Al-'iqd al-tamīn*, VI, p. 144.

⁸⁶ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 205.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 205.

de son fondateur. Il est donc assez clair que cette famille, et en particulier ‘Alī b. Abū Bakr al-Zayla‘ī, posséda une réputation exceptionnelle, non pas en raison du corps sacré du *faqīh*, mais de la mémoire collective attachée à ce savant⁸⁸.

Le grand-père de ‘Alī, Muḥammad, était un savant originaire d’Abyssinie. Il aurait quitté le Yémen, peut-être dans la première moitié du VII^e/XIII^e siècle, en quête de science. Sa généalogie remonterait à ‘Aqīl b. Abī Ṭālib⁸⁹. Chez les auteurs yéménites du IX^e/XV^e siècle, ce *nasab* est le plus prestigieux accolé aux savants d’origine abyssinienne et on le retrouve chez la plupart des grands saints ayant des aïeux issus de cette région⁹⁰. Al-Ġanadī, l’un des rares auteurs de notre corpus à avoir pu connaître le *faqīh* ‘Alī al-Zayla‘ī⁹¹, mentionnait déjà ce *nasab*⁹², ce qui souligne que, dès le début du VIII^e/XIV^e siècle, la réputation de ‘Alī était déjà solidement établie.

À l’inverse de nombreux hommes bénis du Yémen, il n’est pas certain que les al-Zayla‘ī aient été, à l’origine, d’importants propriétaires fonciers, même s’il est clair qu’ils étaient des propriétaires terriens relativement aisés du Wādī Naḥla. Si l’on en croit le récit d’al-Fāsī, rapportant les paroles de ‘Alī lui-même :

« Nous habitons al-Salāma et Ḥays (*naskūn al-Salāma wa Ḥays*), au Yémen, où nous possédons des fermes, desquelles nous obtenons ce qui suffit à nos besoins. Il ne nous reste qu’un faible surplus (*yafḍulu lanā nazrun yasīr*)⁹³. »

En revanche, selon un prodige rapporté dans le même récit, il est possible que les Banū al-Zayla‘ī à l’époque de ‘Alī se soient enrichis grâce à la spéculation céréalière. Alors que ‘Alī était dans le besoin, Dieu aurait favorisé la montée des prix, jusqu’à ce que le savant puisse rembourser ses dettes et faire un important bénéfice :

« [Alī dit :] Cela se passait durant la saison de la moisson (*āwāni al-ḥaṣād*) et le prix des grains, à l’époque (*si’r al-ṭa’ām*) était de vingt-cinq *dīnār*-s le *mudd*, et le prix continua à monter petit à petit, pour atteindre cent vingt-cinq *dīnār*-s le *mudd*, et je vendis à ce prix-là (*haḍā al-si’r*)⁹⁴. »

⁸⁸ Il n’y a en fait aucune mention de visite pieuse associée à la descendance de ‘Alī al-Zayla‘ī dans le village d’al-Salāma.

⁸⁹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 17, 32, 33 ; L. Vecci Vaglieri, « ‘Aqīl b. Abī Ṭālib », p. 337.

⁹⁰ Tels Aḥmad al-Zayla‘ī al-‘Aqīlī, le *ṣāhib* d’al-Luḥayya (Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 77), ou Ismā‘īl al-Ġabartī al-‘Aqīlī, le grand maître soufi de Zabīd dans la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle (Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 334).

⁹¹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 383.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Fāsī, *Al-‘iqd al-ṭamīn*, VI, p. 145, n° 2042.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 146. Prix que l’on peut comparer, sous le règne d’al-Muzaffar, aux céréales importées du Yémen à La Mecque et vendues à des prix considérés comme très importants : six *mudd* pouvaient valoir jusqu’à un *dīnār*. On mesure alors la fortune qu’aurait reçue ‘Alī al-Zayla‘ī de cette vente. Peut-être faudrait-il placer l’anecdote

L'honneur qu'aurait rendu une des femmes du sultan à 'Alī, en lui proposant de payer ses dettes, laisse penser que, dans le premier quart du VIII^e/XIV^e siècle, les Banū al-Zayla'ī connaissaient encore certaines difficultés économiques⁹⁵. Ainsi, 'Alī aurait refusé de demander aux Banū Rasūl un poste dans la judicature, afin d'obtenir des revenus supplémentaires, quand bien même il était légitime pour ses proches qu'il obtienne une charge de *qāḍī*⁹⁶. Si cela montre rétrospectivement qu'il paraissait normal à un savant de quelque réputation de solliciter une faveur du prince, soit dans la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, soit à l'époque d'al-Fāsī (m. 1429/832) qui reprit cette anecdote, cela souligne surtout que 'Alī refusa toujours de se compromettre avec le pouvoir sultanien. Néanmoins, on voit que, même s'il connut peut-être parfois une situation économique difficile, il disposait sans nul doute d'un fort capital social et culturel.

L'installation de sa famille à al-Salāma, soit dans un village en pleine croissance dont la sécurité était garantie par le pouvoir sultanien, souligne qu'elle n'était pas liée aux milieux tribaux de la Tihāma centrale et de la Tihāma du Sud, ce qui semble se confirmer par l'absence de toute référence à des tribus dans les récits concernant 'Alī al-Zayla'ī. En revanche, les Banū al-Zayla'ī appartenaient certainement à une famille aristocratique, puisqu'Abū Bakr, le père de 'Alī, fut l'ami d'Aḥmad b. 'Uḡayl : celui-ci, lors de son décès à La Mecque, « ordonna aux habitants qu'on lui réserve la cérémonie faite pour les plus grands de Qurayš »⁹⁷. S'ils étaient bien reconnus comme des descendants de 'Aqīl b. Abī Ṭālib, alors ils faisaient partie d'une famille très prestigieuse, même si, apparemment, ils n'étaient pas considérés comme des *ahl al-bayt*. Il est évident en tout cas que la réputation de 'Alī était, à la fin de sa vie, très grande, puisque sa tombe, à La Mecque, était bien un lieu de *ziyāra*⁹⁸, près de laquelle se firent enterrer d'autres savants⁹⁹. Al-Šarḡī, rapportant une vision du Prophète par l'*imām* 'Abd Allāh al-Yāfi'ī, fit même du fils de 'Alī l'un des plus grands saints de la Tihāma :

« [Le Prophète me dit] : je suis dans la vie ici-bas ton prophète (*anā fī al-dunyā nabiyyuka*), dans l'au-delà ton intercesseur (*fī-l-āḥira šafī'uka*) et dans le paradis ton compagnon (*wa fī-l-*

supposément racontée par 'Alī dans le contexte de la famine qui toucha le Yémen en 702/1302-1303. Voir Ibn Hātim, *Al-simṭ*, p. 221-22. Cité dans É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 457 : « Notre maître le sultan al-Malik al-Muzaffār – que Dieu bénisse son âme – effectuait des affaires commerciales (*matāḡir*) [en envoyant des] grains (*fī al-ṭa'ām*) vers La Mecque. Al-Maḡid b. Abī al-Qāsim se chargeait de les transporter. Cela avait une très grande utilité (*kāna min al-naḡ' mawqi' 'aẓīm*). Les grains ainsi vendus (*fī al-matḡar*) atteignirent jusqu'à six *mudd* pour un dinar. »

⁹⁵ Fāsī, *Al-'iqd al-ṭamīn*, VI, p. 145-147, n° 2042.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 146-147.

⁹⁷ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 383.

⁹⁸ Fāsī, *Al-'iqd*, VI, p. 144 (n° 2042).

⁹⁹ Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, II, p. 585.

ğanna rafīquka). Sache qu'il se trouve au Yémen dix âmes (*ašrat anfus*), où celui qui leur rend visite, c'est comme s'il me rendait visite (*man zāra-hum fa-qad zāra-nī*). Et celui qui les méprise c'est comme s'il me méprisait moi-même (*wa man ġāfa-hum fa-qad ġāfa-nī*).

– Et je dis : qui sont-ils, Ô Envoyé de Dieu ?

– [Le Prophète] dit : cinq sont parmi les vivants (*al-aḥyā'*) et cinq parmi les morts (*al-āmwāt*).

– Et je dis : qui parmi les vivants ?

– Il répondit : le *ṣayḥ* 'Alī al-Ṭawāšī, *ṣāhib* de Ḥalī, le *ṣayḥ* Maṣūr b. Ġa'dār, *ṣāhib* de Ḥaraḍ, Muḥammad 'Abd Allāh b. Mu'addīn, *ṣāhib* de Maṣūrat al-Mahġam, le *faqīh* 'Umar b. 'Alī, *ṣāhib* d'al-Salāma, et le *ṣayḥ* Aḥmad b. 'Umar al-Nahārī, *ṣāhib* de Bura'. »

Ainsi, les Banū al-Zayla'ī étaient fort réputés, peut-être dès l'époque d'Aḥmad b. Mūsā b. 'Uġayl (m. 690/1291), puisque le père de 'Alī fut proche du saint de Bayt al-Faqīh. Cela pourrait laisser penser qu'ils étaient šāfi'ites, d'autant plus que le grand-père de 'Alī, Muḥammad, avait été un compagnon de Mūsā b. 'Uġayl, le « petit Šāfi'ī »¹⁰⁰. Mais 'Alī al-Zayla'ī fut aussi un compagnon du *faqīh* 'Alī b. Abū Bakr al-Hāmīlī, membre des al-Ahmūl, le groupe tribal majoritaire entre Ḥays et Mawza', dont le village principal était Ḥumrāniyya¹⁰¹, un territoire au sud de Ḥays où la population suivait majoritairement le *madḥab* ḥanafite au VIII^e/XIV^e siècle¹⁰². Dans la première moitié du IX^e/XV^e siècle, tout ou partie de l'enseignement en *fiqh* dans le *masġid* des Banū al-Zayla'ī s'inspirait du *madḥab al-ḥanafī*¹⁰³ et l'un des premiers compagnons et élève de 'Alī al-Zayla'ī, Ibn Nūḥ (m. 751/1350-1351)¹⁰⁴, était aussi un savant ḥanafite. Il semble donc plus probable que les Banū al-Zayla'ī aient suivi le *madḥab* ḥanafite, ce qui expliquerait leur ancrage et leur succès, puisque, comme à Ḥays et dans le Wādī Naḥla, les habitants du village d'al-Salāma suivaient majoritairement ce *madḥab*¹⁰⁵. Ainsi, 'Alī al-Zayla'ī était probablement un brillant savant hanafite, propriétaire terrien de la région, à la généalogie prestigieuse, qui avait gardé des liens étroits avec l'Abyssinie¹⁰⁶ et avec les milieux savants mecquois.

Le développement d'un milieu savant dans le petit village d'al-Salāma amena certainement une croissance relative du village au début du VIII^e/XIV^e siècle, en parallèle à la

¹⁰⁰ Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 416.

¹⁰¹ C'est également la seule tribu mentionnée dans les sources dans cette région.

¹⁰² Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 386.

¹⁰³ Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 414.

¹⁰⁴ 'Alī b. Nūḥ al-Zayla'ī al-Ḥanafī al-Ubawī, originaire d'Abyssinie, spécialiste du *ḥadīth*, aurait été le premier savant à venir suivre les enseignements de 'Alī al-Zayla'ī, le *ṣāhib* d'al-Salāma. Il devint *mudarris* dans la *madrasa* al-Manṣūriyya al-ḥanafīyya, à Zabīd, et décéda dans la ville en 750/1350-1351. Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 597.

¹⁰⁵ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 350.

¹⁰⁶ Comme l'atteste l'arrivée de plusieurs savants abyssiniens à al-Salāma du vivant de 'Alī, tel Ibn Nūḥ (750/1350-1351) ou al-Sarrāġ (s. d.). Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 414.

croissance de Ḥays, qui se constituait comme un des principaux relais du pouvoir sultanien en Tihāma centrale. C'est dans cette double perspective – celle du village d'al-Salāma et la situation de Ḥays – qu'il faut à notre sens analyser la croissance du village d'al-Salāma et l'importance mémorielle de 'Alī al-Zayla'ī.

3.2. 'Alī al-Zayla'ī et al-Salāma : l'éphémère sanctuarisation d'un village ?

Les notices sur le *faqīh* possèdent deux caractéristiques qui reviennent de manière régulière, et ce, dès le récit des *Sulūk* : 'Alī entretenait certains liens avec le pouvoir ; il y avait une forme de protection accordée aux hommes se réfugiant auprès du *faqīh*.

'Alī semble avoir été proche d'al-Mu'ayyad et d'al-Muğāhid, qui lui auraient reconnu une certaine forme d'autorité, mal définie. Il est clairement identifié par al-Ḥazraġī comme « *ṣāhib qaryat al-Salāma* »¹⁰⁷, de son vivant. Ainsi employé, ce titre ne signifie pas seulement l'affirmation du caractère *mubārak* de 'Alī, mais d'abord l'ascendant que celui-ci possédait sur les habitants du village. Il était aussi proche de la mère du sultan al-Muğāhid 'Alī¹⁰⁸, qui fit construire la *madrasa* al-Ṣalāhiyya à al-Salāma¹⁰⁹, sans doute après la mort du *faqīh*.

'Alī avait également la réputation d'octroyer une protection aux personnes fuyant les autorités sultaniennes¹¹⁰, qui se révéla particulièrement au moment de la guerre de succession dynastique des années 720/1320. Il l'accorda notamment au *qādī* Muḥammad b. As'ad, dit Ibn Šukayl, qui se réfugia auprès du saint pour fuir la colère d'al-Muğāhid¹¹¹. Il en fut de même pour l'émir Aḥmad al-Ruba'ī¹¹² et pour Ibn 'Abd al-Maġīd, l'auteur du *Bahġat al-zaman*, lorsqu'al-Muğāhid reprit le *mulk* du Yémen¹¹³.

Cette protection semble disparaître vers le milieu ou la fin des années 720/1320. Peut-être que la pression exercée sur les autorités locales, du fait de la guerre, durant les années 720/1320, dans la Tihāma centrale et dans le bassin de Du'āl, fut trop forte pour que des savants puissent encore affirmer leur neutralité et leur rôle de protecteur. En ġumādā I 725/avril 1325, le *faqīh* 'Alī al-Zayla'ī, accompagné de son disciple Ibn Nūḥ, se rendit auprès du sultan al-Muğāhid¹¹⁴, qui le reçut.

¹⁰⁷ Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 539.

¹⁰⁸ M. Mansūb, *Al-ġihāt al-ḥaysiyya*, p. 74.

¹⁰⁹ I. al-Akwa', *Al-madaris*, p. 227-228 ; R. Giunta, *The Rasūlid Architectural Patronage*, p. 224-225.

¹¹⁰ M. Mansūb, *Al-ġihāt al-ḥaysiyya*, p. 323-325.

¹¹¹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 460.

¹¹² *Ibid.*, p. 571-572.

¹¹³ *Ibid.*, p. 578.

¹¹⁴ Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 539.

Selon le récit officiel, le *faqīh* révéla au sultan que son cousin, al-Nāṣir Muḥammad b. al-Ašraf (m. 725/1325), avait imprudemment prétendu au *mulk* du Yémen¹¹⁵, se cacher dans sa demeure, à al-Salāma. Al-Muḡāhid envoya dans le village des hommes en armes, encercla la maison du *faqīh* et fit arrêter al-Nāṣir. Il périt deux mois plus tard à Taez, enfermé dans les geôles de la tour de Ramād.

Même s'il s'agissait peut-être, de la part du *faqīh*, d'une tentative de médiation entre le sultan et son cousin, 'Alī al-Zayla'ī prit ici parti pour le sultan, alors même qu'un autre prétendant, al-Zāhir 'Abd Allāh b. al-Manṣūr (m. 734/1334), était encore en révolte contre al-Muḡāhid et tenait la ville d'Aden. 'Alī al-Zayla'ī semble donc avoir renoncé dans ce cas à son rôle de protecteur : c'est une trahison envers son hôte, al-Nāṣir, qui est présentée par les sources, y compris à l'extérieur du milieu de la cour¹¹⁶. Mais l'aveu du saint au sultan souligne aussi qu'il existait bien une protection conférée par 'Alī à ceux qui le sollicitaient. Ce qui pose la question du statut d'al-Salāma, dont le *faqīh* était le *ṣāhib*.

Al-Salāma n'était pas, en effet, un village d'importance avant l'époque de 'Alī al-Zayla'ī et surtout pas avant que Ḥays ne soit investie par le pouvoir rasūlide au VII^e/XIII^e siècle. Le développement de Ḥays et d'al-Salāma se fit en parallèle. En investissant Ḥays, les Banū Rasūl transformaient le bourg, de fait, en un lieu du pouvoir sultanien. Dès lors, il est possible qu'al-Salāma se soit développée comme un lieu de neutralité politique, où pouvaient se poursuivre des échanges et se régler des affaires sous l'auspice et la protection du *ṣāhib* d'al-Salāma, avec l'accord de la dynastie régnante. La grande opulence d'al-Salāma est attestée par al-Ḥazraḡī lors de l'incendie de rabī' II 725/février 1325. Cet évènement n'aurait d'ailleurs pas été mentionné pour un village de peu d'envergure ou sans importance :

« Au début du mois de rabī' II, il y eut un grand incendie dans le village d'al-Salāma. Plus de cinquante personnes moururent, en dehors des animaux de bât. Des quantités innombrables de biens (*amwāl*) – la majeure partie de ce qui appartenait aux gens – disparurent dans cet incendie¹¹⁷. »

L'hypothèse qu'al-Salāma ait bien été un espace « protégé » à l'époque de 'Alī al-Zayla'ī est confirmée par la disparition de toute protection liée au village après sa mort : il n'y a plus aucun exemple d'un homme y trouvant refuge. De plus, la descendance du *faqīh*, après son fils aîné 'Umar (s. d.), ne porte plus le titre de « *ṣāhib* ». À peine est-elle d'ailleurs

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 536.

¹¹⁶ Ḡanadī, *Al-sulūk*, II, p. 591.

¹¹⁷ Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, II, p. 537. Cité et traduit dans É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 359.

mentionnée par les sources¹¹⁸, ce qui pose la question du devenir du lignage au cours de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle. Or, c'est après la mort du saint 'Alī al-Zayla'ī à La Mecque, ou après la mort de son fils, que les Banū Rasūl investissent le village d'al-Salāma, durant le règne d'al-Muğāhid, en construisant une *madrassa* érigée par la mère du sultan et, plus tard, en laissant un groupe de *mamlūk*-s dans le village¹¹⁹, deux symboles par excellence de l'autorité sultanienne dans un espace urbain. C'est également surtout au cours du règne d'al-Muğāhid que les membres de la famille rasūlide furent envoyés ou choisirent de séjourner de manière régulière dans le village.

Par conséquent, il paraît tout à fait possible qu'al-Salāma se soit développée dans la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, à l'ombre d'un pouvoir dynastique sûr de sa force, qui pouvait tolérer sans peine, voire encourager, des formes d'autonomies partielles, légitimées par le comportement des souverains envers certains membres des élites savantes. De plus, l'influence de 'Alī al-Zayla'ī ne semble pas avoir reposé essentiellement sur une assise tribale, comme ce fut le cas dans d'autres lignages bénis, en Tihāma du Nord¹²⁰ : si 'Alī al-Zayla'ī fut bien un *ṣāhib*, arbitre de conflits et intermédiaire privilégié du règlement de certains litiges, il ne représentait aucune menace pour les souverains rasūlides. Al-Salāma put ainsi connaître un développement rapide et sans heurt, qui s'atténua après la mort de 'Alī et l'incendie du village.

Il y a donc un tournant dans l'environnement socio-politique du village, marqué par la mort du *faqīh* 'Alī al-Zayla'ī. Il est exprimé implicitement par al-Šarḡī, rappelant qu'« à son époque, c'était un sanctuaire protégé (*ḥaram amīn*) »¹²¹, signifiant ainsi que le village perdit ce statut au moment de la mort de 'Alī. La disparition du titre de *ṣāhib* d'al-Salāma est concomitante de la nécessaire réaffirmation du pouvoir rasūlide, alors représenté par al-Muğāhid, fortement ébranlé par la guerre de succession des années 722-728/1322-1328. Ce dernier semble avoir mené une politique très ferme à l'encontre de l'autonomie de certains territoires sous l'égide ou non de lignages bénis, susceptibles d'affaiblir le pouvoir sultanien, comme l'atteste à al-Salāma la fuite d'al-Malik al-Nāṣir.

L'importance de 'Alī b. Abū Bakr al-Zayla'ī se manifeste donc dans le rôle qu'il joua pour développer al-Salāma, qui connut une brève apogée de son vivant. C'est précisément

¹¹⁸ Al-Šarḡī est le seul auteur à parler des descendants des Banū al-Zayla'ī, dans une seule référence : « Ils ont dans le village cité une descendance bénie parmi les meilleures. Ils jouissent là-bas d'une protection inviolable, d'un [statut] majestueux, et les actions qu'ils accomplissent [y] sont bienfaites (*wa la-hum fī-l-qarya al-maḍkūra ḍuriyat aḥyār mubārakūn, wa la-hum hunālika hurma wa ḡalāla wa mā'īr ḥasana*) ».

¹¹⁹ M. Maṣṣūb, *Al-ḡihāt al-ḥaysiyya*, p. 105.

¹²⁰ *Infra*, Chapitre X.

¹²¹ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 205.

cette mémoire qui fut réactivée par al-Šarġī dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* : le souvenir d'un âge d'or où l'épanouissement du village se fit sous la conduite attentive d'un savant prestigieux. Il n'est pas impossible que cette mémoire, locale et résiduelle, ait continué de faire sens que pour des hommes de la région, tel Aḥmad al-Šarġī, qui était né et avait grandi sur les côtes du Wādī Naḥla¹²². Il portait en lui le souvenir du saint fondateur décédé à La Mecque, certainement entretenu par ses descendants, *fuqahā'* peu connus et sans renom, mais toujours membres de la notabilité savante de la région et détenteurs d'une *madrassa*.

À la fin du IX^e/XV^e siècle, les Banū al-Zayla'ī avaient apparemment perdu une grande partie de leurs privilèges et de leur fortune, même s'ils avaient élaboré un discours sur les mérites de leur *ahl*, auquel se référa al-Šarġī. C'est pourquoi la « *ḥurma* », attachée aux Banū al-Zayla'ī dont parle l'auteur des *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*¹²³, évoque certainement plus une reconstruction imagée du statut des Banū al-Zayla'ī qu'une véritable protection accordée à cette famille, qui se serait perpétuée entre le début du VIII^e/XIV^e siècle et la fin du IX^e/XV^e siècle. Ainsi, al-Ḥusayn al-Ahdal ne fit qu'une allusion directe à 'Alī l-Zayla'ī et ne mentionna qu'une seule fois les « Banū al-Zayla'ī »¹²⁴, reprenant en fait al-Ġanadī. Cela sous-entend, d'une part, que cette famille était très renommée, puisqu'il ne sembla pas nécessaire à cet auteur de donner plus d'informations à son propos. Et cela signifie, d'autre part, que rien de spécifique ne pouvait être dit à son sujet depuis l'époque de 'Alī al-Zayla'ī. Pour des savants extérieurs au territoire du Wādī Naḥla et peu au fait de l'histoire et de la mémoire qui liaient probablement entre eux les habitants du village, 'Alī al-Zayla'ī n'était que l'un des nombreux *fuqahā'* illustrant les qualités des hommes du Yémen. Quoique sa tombe ne se trouve pas dans le village d'al-Salāma, il participa à la construction mémorielle de la sacralisation du Wādī Naḥla, puisque le souvenir de sa *baraka* permettait l'ancrage du village dans une histoire sacrée.

Il y avait loin, pour un savant des zones montagneuses comme al-Burayhī, entre les Banū al-Zayla'ī d'al-Salāma, petit groupe de savants locaux dont le prestige reposait sur un ancêtre mort dans le Ḥiġāz un siècle et demi plus tôt, et les soufis réputés d'al-Salāma qui s'étaient imposés dans la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle comme des acteurs incontournables de la sainteté du Wādī Naḥla, les al-Sarrāġ, *ṣāhib-s* du village au IX^e/XV^e siècle, et compagnons d'Ibn al-Ġarīb.

¹²² M. Maṣṣūb, *Al-ġihāt al-ḥaysiyya*, p. 329-330.

¹²³ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 205.

¹²⁴ Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 414. Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 350.

4. Des *šayḥ*-s soufis dans le Wādī Naḥla ?

À la fin du IX^e/XV^e siècle, les principaux savants bénis présents dans le Wādī Naḥla ne sont pas les Banū al-Zayla‘ī, mais les al-Sarrāḡ, *šayḥ*-s soufis ḥanafītes inscrits dans la filiation spirituelle de la *ṭarīqa* al-Qādiriyya, dont certains membres furent des hommes bénis enterrés dans le village d'al-Salāma¹²⁵. Si les *ziyārāt* à cette famille semblent bien attestées dans les sources du IX^e/XV^e siècle, il est difficile de comprendre le rôle que cette famille pieuse joua dans l'environnement politique et religieux du Wādī Naḥla, en raison du manque d'informations les concernant. Les seuls auteurs de *ṭabaqāt* qui s'intéressent à ce lignage béni sont Aḥmad al-Šarḡī et ‘Abd al-Wahhāb al-Burayhī, dans le dernier quart du IX^e/XV^e siècle¹²⁶.

Le premier s'y attache sans doute parce que, issu du même territoire que les al-Sarrāḡ, soufi et ḥanafīte comme eux, il connaissait personnellement ces *šayḥ*-s réputés pour leur *zāwiya* d'al-Salāma : dans le Wādī Naḥla, l'auteur des *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* prit bien soin de mettre en valeur les hommes bénis du territoire où était implantée sa famille. Al-Burayhī, quant à lui, semble utiliser les al-Sarrāḡ pour introduire un autre maître enterré à al-Salāma, Ibn al-Ġarīb (s. d.)¹²⁷. Pour le reste, les sources de la période demeurent presque silencieuses sur ces *šayḥ*-s bénis. Pourtant, avec al-Sarrāḡ, c'est une porte qui s'entrouvre sur l'implantation du *taṣawwuf* à al-Salāma et dans le Wādī. Le succès de ces *šayḥ*-s témoigne aussi du déclin du statut d'al-Salāma dans la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, puisque la réaffirmation de la protection du village par les al-Sarrāḡ, sans doute dans la première moitié du IX^e/XV^e siècle, souligne précisément l'absence antérieure de protection. Au IX^e/XV^e siècle, celle-ci n'est plus attribuée au village, mais, plus modestement, restreinte aux mausolées bénis du *maqbarat* al-Salāma. Le discours sur la spatialisation du sacré autour des saints d'al-Salāma et du Wādī apparaît alors comme une tentative pour lier, dans une même construction littéraire, des figures au rayonnement local dont il n'est pas certain qu'elles entretenaient des relations.

Ainsi, les espaces sacrés du Wādī Naḥla de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle et du IX^e/XV^e siècle émergent dans de rares sources comme un ensemble spécifique, une boucle narrative constituée comme sa propre référence.

¹²⁵ Voir la généalogie des al-Sarrāḡ en annexe III.B. n°6.

¹²⁶ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 385. Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 282-283.

¹²⁷ Si nous ne connaissons pas la date de décès d'Ibn al-Ġarīb, il est probable qu'il fut actif au cours de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle : il est mentionné comme l'un des *šayḥ* d'Ismā‘īl al-Ġabartī (m. 806/1404), information fort douteuse qui nous permet néanmoins de le replacer dans un contexte historique. Il est aussi lié à Abū Bakr al-Sarrāḡ (m. fin VIII^e/XIV^e siècle).

4.1. Ibn al-Ġarīb et al-Salāma : la formation d'un éphémère sanctuaire ?

Au cœur de la boucle narrative élaborée par les sources, nous trouvons un homme aux mérites apparemment exceptionnels, mais peu connu : 'Alī b. Muḥammad, dit « Ibn al-Ġarīb », enterré dans le village d'al-Salāma. Son mausolée était l'un des principaux espaces de visites pieuses du Wādī au IX^e/XV^e siècle. Il était gardé et entretenu par les al-Sarrāġ, qui en étaient les *qā'im-s*¹²⁸. Ce cimetière constituait peut-être une *ḥiġra*, comme en atteste un poème rédigé par Raḍī al-Dīn Abū Bakr al-Sarrāġ (s. d.) :

« Si tu visites une *ḥiġra* glorieuse et protégée
Que tu regardes les merveilles de sa beauté et de sa splendeur
Approche du côté de l'occident
Et ôte le poids qui couvre sa nudité.
Va au *miḥrāb*¹²⁹, et prosterne-toi, soumis,
Reconnaissant, et dis : gloire à celui qui l'a édifiée
Sur une terre dont le sol exhale de l'ambre
Qui enivre les êtres de sa fragrance
Elle, c'est al-Salāma, et lui, c'est Ibn Ġarīb [en son sein]
Bénis ceux qui la visitent et qui la voient¹³⁰. »

Le statut de sanctuaire du mausolée d'Ibn al-Ġarīb est également souligné par Aḥmad al-Šarġī :

« Personne ne peut porter préjudice à celui qui vient chercher refuge (*istaġāra*) [à son mausolée (*turba*). Celui qui transgresse [cette loi subira] sur le champ une punition extrême. Et cela s'est déjà produit à plusieurs reprises¹³¹. »

S'il y avait un sanctuaire dans le village d'al-Salāma à la fin du IX^e/XV^e siècle, celui-ci était lié à la figure d'Ibn al-Ġarīb, dont le mausolée est attesté dès la fin du VIII^e/XIV^e siècle : il servit même de référent spatial chez al-Ḥazraġī¹³². C'est en effet avec ce

¹²⁸ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 283.

¹²⁹ Dans l'emplacement actuel supposé du mausolée d'Ibn al-Ġarīb, partiellement en ruines, un *miḥrāb* est visible dans le mur, orienté en direction du nord.

¹³⁰ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 282-283.

¹³¹ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 209.

¹³² Ḥazraġī, *Al-'iqd*, III, p. 1165. Qui évoquait à al-Salāma la construction du *masġid* 'Abbās par un des émirs d'al-Muzaffar Yūsuf, situé, « à l'ouest du mausolée d'Ibn al-Ġarīb ». Il n'y a pas, à notre connaissance, d'informations consacrées à Ibn al-Ġarīb dans les ouvrages d'al-Ḥazraġī.

personnage qu'apparaît comme l'amorce d'un nouveau processus de sacralisation dans le Wādī Naḥla, centré sur le village d'al-Salāma.

4.2. Ibn al-Ġarīb, figure ambiguë de la spatialisation du sacré

Ibn al-Ġarīb est lié aux autres hommes bénis enterrés dans la région au cours du VIII^e/XIV^e et du IX^e/XV^e siècle. En ce sens, il représente, dans la construction narrative des ouvrages de *ṭabaqāt* yéménites, un personnage clé de la sacralisation du Wādī.

C'est Ibn al-Ġarīb qui permet par exemple d'introduire dans les sources yéménites Abū Bakr et Aḥmad al-Ḥunduġ, dont les tombeaux, à al-Mutayna et al-Šarġat Ḥays, furent deux espaces de visites pieuses participant à la sacralisation du littoral entre Zabīd et Ḥays.

« Une nuit [Ibn al-Ġarīb] descendit vers le Wādī [Zabīd] pour faire ses ablutions. Lorsqu'il fut arrivé au Wādī, il le trouva en crue, alors que ce n'était pas la saison. Il entendit devant ce flot une voix, disant : *ḥunduġ ḥunduġ*, ne cessant de répéter cela. Il en fut surpris, et il suivit le flot sans cesser d'entendre [cette voix], jusqu'à ce qu'il arrive au village d'al-Mutayna [...], en aval du Wādī Zabīd, proche de la côte, auquel arrive rarement le Wādī et dont la terre est rarement irriguée, sauf en de rares années. Ce flot continuait et irriguait la terre du *šayḥ* Aḥmad, cité précédemment, et aucune autre. Le lendemain matin, le *šayḥ* [Ibn al-Ġarīb] vint [trouver] le *šayḥ* Aḥmad [al-Ḥunduġ], il devint son compagnon, et reconnut son rang et sa place (*qadra-hu wa makānata-hu*) [...]. Certains des descendants des enfants du *šayḥ* Abū Bakr al-Ḥunduġ, descendant du *šayḥ* Aḥmad] disent que, quand [Abū Bakr] était dans le besoin, il se rendait à la tombe de leur aïeul et trouvait sur la tombe (*qabr*) suffisamment de *dirham*-s pour couvrir ses besoins (*al-darāhim mā yasiddu bi-hi ḥāġati-hi*)¹³³. »

Ce récit est hautement suspect : Aḥmad al-Ḥunduġ et son descendant Abū Bakr n'apparaissent que dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāšš*. Ils occupent une place tout à fait marginale dans l'histoire des hommes bénis de la Tihāma. Du point de vue de la spatialisation du sacré, cette anecdote atteste pourtant la sacralisation du littoral de la Tihāma centrale : la tombe supposée d'Abū Bakr al-Ḥunduġ était d'ailleurs le lieu d'une visite pieuse encore active en 2011. Ce récit témoigne aussi de l'abandon de certains sites de peuplement dans la zone côtière au sud de Zabīd – ici al-Mutayna –, soit au cours de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, soit du IX^e/XV^e siècle¹³⁴. Le déclin de la région est aussi souligné par la seconde partie de la notice, où le prodige mis en scène véhicule bien l'idée d'un

¹³³ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 398.

¹³⁴ Selon al-Šarġī, Abū Bakr al-Ḥunduġ et sa famille vivaient dans le village d'al-Šarġa, alors que la tombe de leur aïeul se trouvait plus au nord, à al-Mutayna. Nous n'avons retrouvé aucune référence au village d'al-Mutayna.

appauvrissement de la famille des al-Ḥunduġ, à mettre en relation avec un déclin plus général des conditions de vie dans le Wādī Naḥla et le Wādī Zabīd¹³⁵.

Si, factuellement, nous sommes en droit de douter de la réalité présentée dans ce récit par Aḥmad al-Šarġī, il n'empêche que celui-ci permet de replacer Ibn al-Ġarīb dans un contexte narratif.

Les deux hommes bénis des Banū al-Ḥunduġ, liés à l'espace côtier du Wādī Naḥla, sont en effet mis en rapport avec Ibn al-Ġarīb. Abū Bakr al-Ḥunduġ, le descendant d'Aḥmad¹³⁶, fut le disciple d'Ibn al-Ġarīb. Or, il était originaire d'al-Šarġat Ḥays, le village natal d'Aḥmad al-Šarġī, où sa tombe constituait la principale, sinon la seule, *ziyāra* du village. Si al-Šarġī présentait Ibn al-Ġarīb, grand saint et *ṣāhib* d'al-Salāma dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*, comme un disciple d'Aḥmad al-Ḥunduġ¹³⁷, c'est sans doute qu'en inversant le lien de transmission entre les Banū al-Ḥunduġ et Ibn al-Ġarīb¹³⁸, l'auteur des *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* voulut replacer le saint de son village parmi les grands hommes pieux de sa région. Cette notice est donc peut-être à comprendre dans le contexte de la vie de l'auteur lui-même, qui voulut valoriser les mérites de son terroir natal. Elle semble d'ailleurs quelque peu à part dans l'ouvrage d'al-Šarġī, puisque les al-Ḥunduġ ne sont mentionnés dans le texte qu'à cette seule occasion et ne jouent aucun rôle dans la structure du récit, qui s'appuie sur des renvois intertextuels successifs. Cette anecdote a aussi l'avantage d'éclairer la vie d'Ibn al-Ġarīb.

4.3. Ibn al-Ġarīb et la mosquée de Mu'āḍ b. Ġabal

Les motifs du saint que nous retrouvons dans la notice des Banū al-Ḥunduġ sont, en effet, identiques à ceux présentés ailleurs, chez al-Šarġī comme chez al-Burayhī : Ibn al-Ġarīb était un ascète, qui priait à la mosquée de Mu'āḍ b. Ġabal, en haut du Wādī Zabīd. Dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*, Ibn al-Ġarīb participe donc à la sacralisation du Wādī Zabīd et celui-ci vient nourrir la *baraka* du saint. La présence d'Ibn al-Ġarīb dans la mosquée de Mu'āḍ est même la caractéristique principale du saint. Elle est au centre de sa notice personnelle chez al-Šarġī :

« [Ibn al-Ġarīb] passait la plupart de son temps et de ses dévotions dans la mosquée de Mu'āḍ, en amont du Wādī Zabīd. [...] Lorsqu'Ibn al-Ġarīb décéda dans la mosquée, les gens se

¹³⁵ Comme le souligne « l'effondrement des revenus de la fiscalité foncière en Tihāma » à la fin du règne d'al-Nāṣir (803-827/1401-1424). É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 672.

¹³⁶ Annexe III.B. n°6.

¹³⁷ Ce lien entre Ibn al-Ġarīb et Aḥmad al-Ḥunduġ est certainement fictif, puisque seul ce récit en atteste l'existence.

¹³⁸ Ibn al-Ġarīb n'est plus en effet présenté comme le maître d'Abū Bakr al-Ḥunduġ, mais comme le disciple d'Aḥmad al-Ḥunduġ : la transmission initiale se fait alors des Banū al-Ḥunduġ vers Ibn al-Ġarīb.

disputèrent à propos de la direction de la tombe. Les habitants de chaque village voulaient qu'il soit enterré chez eux (*yuqbiruh ma'a-hum*). [...] Ils se décidèrent finalement à le porter sur une chamelle et ils dirent : « Nous l'enterrerons [là] où elle se dirigera et s'assiera (*qabbarnā-hu fī ḍalik al-mawḍi'*) ». [...] Elle se dirigea du côté du sud (*yaman*), jusqu'à ce qu'elle arrive au village d'al-Salāma – qui a été mentionné dans la notice du *faqīh* 'Alī b. Abū Bakr al-Zaylā'ī¹³⁹ – et s'accroupit¹⁴⁰. »

Cette présence est aussi centrale chez al-Burayhī, où nous apprenons que « le *ṣayḥ* 'Alī b. al-Ġarīb faisait ses dévotions à la fameuse mosquée [connue] comme *al-masġid* Mu'āḍ à Ma'agba »¹⁴¹.

Ses prières dans la mosquée de Mu'āḍ sont un élément très important de la construction de la *walāya* du personnage, puisque les mosquées bénies de Tihāma sont un thème récurrent des *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*, thème d'ailleurs repris, de manière moins systématique, par les autres sources du IX^e/XV^e siècle. La justification du sacré chez Ibn al-Ġarīb trouve sa source dans son ascétisme (c'est un *zāhid*)¹⁴², pratiqué dans un lieu déjà sacré, et dans sa mort en ce même lieu. Cette mort crée un rapport d'intimité entre la terre bénie de la Tihāma centrale et le *ṣāhib* d'al-Salāma : un peu de la *baraka* présente dans *le masġid* et le Wādī accompagna le corps du saint jusqu'à al-Salāma.

Une caractéristique fondamentale d'Ibn al-Ġarīb se dégage de ces textes : celui-ci n'est ni un *'ālim*, ni un *ṣūfi*, ni un *faqīh*. C'est un ascète pieux et c'est sa seule qualification en tant que membre des *ṣāliḥūn*¹⁴³. Il n'appartient ni aux familles savantes de la région ni à une famille de propriétaires fonciers ou de marchands. Ibn al-Ġarīb semble lui-même être un membre de la *'amma* et c'est peut-être bien son succès auprès de la *'amma* qui lui vaut sa réputation. Al-Šarġī dit bien que « chez les gens (*li-l-nās*), il y avait en lui une croyance immense (*'azīm*) ». Ce sont ces gens qui lui attribuent des prodiges, mais aucun membre de ce groupe n'est désigné spécifiquement, notamment pas un seul savant. C'est peut-être cette absence de dignité sociale et savante qui justifie le silence de certains auteurs à propos de cette figure bénie, notamment les chroniques de cour ou la *Tuḥfa* d'al-Ḥusayn al-Ahdal, attentif au prestige des *nuġub*. La reconnaissance d'Ibn al-Ġarīb est donc apparemment

¹³⁹ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 205

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 209.

¹⁴¹ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 283. Ma'agba est le lieu-dit où se trouvait la mosquée de Mu'āḍ. Nous n'avons pas trouvé d'explication du nom de ce lieu dans nos sources. La tradition orale contemporaine voudrait que la mosquée appelée *masġid* Mu'āḍ située aujourd'hui en amont du Wādī Zabīd soit le témoin permanent d'un phénomène très étonnant (*'aġab*), voire prodigieux, puisqu'elle se dresse au milieu du Wādī, dont le flot en crue contourne la mosquée. Rien ne dit que cette mosquée soit bien la même qu'à l'époque rasūlide, mais il s'agit en tout cas d'une mémoire attachée au lieu.

¹⁴² *Ibid.*, p. 282.

¹⁴³ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 385 : « [Ibn al-Ġarīb] [...] *min kibār 'ibād Allāh al-ṣāliḥīn* [...] *wa kāna kaṭīr al-'uzla* ».

fondée sur un succès populaire. Ce devait être une figure connue des habitants du Wādī Zabīd et du Wādī Naḥla, y compris des savants, qui entendirent parler de l'ascète de la mosquée de Mu'ād ou le fréquentèrent.

Mais les discours sur Ibn al-Ġarīb ne furent pas mis en scène *ex nihilo* par al-Šarġī ou par al-Burayhī. Tous deux se rapportent aux récits des *šayḥ*-s des al-Sarrāġ. Cette proximité est le dernier élément constitutif de la narration sur Ibn al-Ġarīb.

4.4. Les al-Sarrāġ : mystérieux *šayḥ*-s du Wādī Naḥla

Revenir sur l'émergence des al-Sarrāġ dans le corpus des sources yéménites est essentiel pour comprendre le processus de sacralisation du Wādī Naḥla et le discours qui fut porté sur celui-ci, auquel cette famille participa : parmi les al-Sarrāġ, nous recensons dans le village d'al-Salāma les tombes d'Abū Bakr, de son neveu al-Ġunayd, et, peut-être, des enfants de ce dernier¹⁴⁴. Au milieu du IX^e/XV^e siècle, Abū Bakr al-Sarrāġ (m. fin VIII^e/ XIV^e siècle)¹⁴⁵ est présenté comme le *šāḥib* d'al-Salāma¹⁴⁶. Ensuite, les al-Sarrāġ sont la référence principale d'al-Burayhī, qui disposait d'un ouvrage de *manāqib* écrit par Ibn al-Ḥayyāt, lequel avait retranscrit les mérites d'Ibn al-Ġarīb d'après le récit des membres de ce *bayt*¹⁴⁷. Enfin, parce que les al-Sarrāġ sont le seul autre *bayt*¹⁴⁸ connu en rapport avec Ibn al-Ġarīb¹⁴⁹, l'histoire de leur famille permet de donner un autre aperçu de la figure du grand *walī* d'al-Salāma, et donc la dernière clé de la construction discursive du processus de sacralisation dans le Wādī Naḥla au cours de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle et du IX^e/XV^e siècle.

Pour autant, reconstituer le parcours des al-Sarrāġ et la croissance de leur influence relève de la gageure, puisque les informations les concernant sont peu nombreuses, suspectes et parfois contradictoires. Nous ne pouvons donc que travailler par des recoupements et des hypothèses : force est de constater que nous ne savons presque rien d'eux avant le dernier quart du IX^e/XV^e siècle. Les deux sources à notre disposition qui parlent vraiment de cette famille, les *Ṭabaqāt al-šulahā'* d'al-Burayhī et les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* d'al-Šarġī ne donnent

¹⁴⁴ Voir annexe III.B. n°6. Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 284. L'auteur se réfère aux « Banū al-Sarrāġ qui sont enterrés près du mausolée du *šayḥ* Ibn al-Ġarīb ».

¹⁴⁵ Nous ne connaissons pas la date précise de décès de ce personnage, pourtant le seul *walī* reconnu de la famille des al-Sirāġ. Al-Šarġī indique qu'il décéda vers « la fin du huitième siècle [de l'Hégire] », ce qui paraît vraisemblable en comparant avec la notice d'al-Burayhī, qui donne une approximation de l'année de décès du neveu d'Abū Bakr al-Sarrāġ, al-Ġunayd : il décéda après 840/1436-1437. Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 282.

¹⁴⁶ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 334.

¹⁴⁷ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 282.

¹⁴⁸ Avec les al-Ḥunduġ.

¹⁴⁹ Avec les al-Ḥunduġ mentionnés précédemment.

qu'assez peu d'informations à son propos. Le travail sur cette famille est rendu d'autant plus difficile que le terme « al-Sarrāğ », qui les identifie dans notre corpus, est non seulement utilisé comme *ism*, comme *laqab*¹⁵⁰, comme partie du *nasab*¹⁵¹, mais il est aussi particulièrement présent dans le Wādī Naḥla et le Wādī Zabīd¹⁵². De plus, dans la formulation des *ism*-s et des *nasab*-s des versions d'al-Šarğī et d'al-Burayhī, un problème émerge immédiatement, puisque les deux auteurs ne donnent pas exactement les mêmes informations. Nous tenterons malgré tout de construire une trame historique, pour répondre à plusieurs questions que soulève la présence des al-Sarrāğ à al-Salāma, notamment le traitement particulier des sources à leur égard et la question de la réalité historique de leur influence sur al-Salāma et le Wādī Naḥla.

Le seul membre de ce *bayt* mentionné par al-Šarğī est Abū Bakr b. Muḥammad b. Ibrahīm b. Abū Bakr al-Sarrāğ (m. v. fin VIII^e/fin XIV^e siècle), *ṣāhib* d'al-Salāma. Ce fut l'un des maîtres d'Ismā'īl al-Ġabartī et c'est sans doute pourquoi il est mentionné dans le corpus yéménite, même si, de manière surprenante, il n'apparaît pas dans la notice sur Ismā'īl al-Ġabartī du même auteur. Al-Ahdal, dans la *Tuḥfa*, confirme qu'un « al-Sarrāğ » fut bien l'un des maîtres du grand *ṣayḥ* zabīdī, et lui donne le même nom : « Sirāğ al-Dīn Abū Bakr b. Muḥammad, connu comme « al-Sarrāğ, *ṣāhib* du village (*qarya*) d'al-Salāma »¹⁵³. Heureuse rencontre, puisqu'al-Ahdal ne donne, par ailleurs, aucun indice sur cet Abū Bakr al-Sarrāğ, qu'il mentionne en tout et pour tout une seule fois¹⁵⁴, et qu'il identifie en même temps, de manière confuse, à un autre savant¹⁵⁵. Venant d'un auteur pour le moins organisé et perfectionniste, c'est tout à fait surprenant, surtout si l'on considère qu'Ismā'īl al-Ġabartī, le disciple d'al-Sarrāğ, fut l'un des adversaires doctrinaux d'al-Ḥusayn al-Ahdal. Du passé d'Abū Bakr al-Sarrāğ, ce mystérieux *walī*, nous ne savons donc à peu près rien, sinon qu'il apprit le *taṣawwuf* avec les Banū al-Asadī¹⁵⁶, dans le Wādī Ṣubyān¹⁵⁷. Ses enseignements étaient ainsi proches de ceux de la *ṭarīqa* al-Qādiriyya¹⁵⁸, dont il était un initié. Cette

¹⁵⁰ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 285 ; Ahdal, *Tuḥfat*, p. 334.

¹⁵¹ Comme le *faqīh* Abū Bakr b. 'Īsā, connu « al-Sarrāğ », enterré en 703 à Zabīd. Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 411.

¹⁵² Chez al-Burayhī, un 'Abd Allāh al-Sarrāğ (m. 843/1439) est ainsi enterré à al-Salāma, mais l'auteur précise qu'il « ne fait pas partie des Banū al-Sarrāğ » qu'il a mentionnés précédemment. Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 284.

¹⁵³ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 334.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ Ainsi, al-Ahdal affirme qu'il a déjà mentionné la notice d'al-Sarrāğ parmi celles consacrées aux gens de Zabīd. Mais il confond en réalité plusieurs personnages, puisque, s'il a effectivement donné la courte notice d'un *faqīh* réputé de la région de Zabīd, Abū Bakr b. 'Īsā al-Sarrāğ (m. 703/1303-1304), il ne s'agit pas du *ṣāhib* d'al-Salāma ni même d'un individu de sa parenté, comme le souligne la différence de *nasab* et la différence chronologique entre les deux individus. Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 411.

¹⁵⁶ Šarğī, *Ṭabaqāt*, p. 385.

¹⁵⁷ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 12.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 13.

information semble assez cohérente puisqu'al-Salāma est très proche de Zabīd, ville marquée par la présence de la *ṭarīqa* al-Qādiriyya. Mais elle souligne aussi que les relations entre les al-Sarrāğ et les '*ulamā*' de Zabīd n'étaient pas particulièrement bonnes, puisqu'Abū Bakr alla chercher un maître dans la région de Ḥaraḍ, et non dans la métropole religieuse de Tihāma. Cette absence de lien entre les membres de la famille al-Sarrāğ et les savants de Zabīd se retrouve à toutes les générations¹⁵⁹, et tend à souligner un problème de reconnaissance des *ṣayḥ*-s d'al-Salāma de la part du milieu savant zabīdī¹⁶⁰.

Dans le texte d'al-Burayhī, le personnage d'Abū Bakr est également présent : on le reconnaît en sa qualité de « *walī* »¹⁶¹ – terme qui désigne toujours dans notre corpus la crème des hommes bénis –, titre qui confirme les propos d'al-Šarğī sur la réputation de ce personnage. L'auteur précise que le père de ce *walī*, « Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Abū Bakr al-Sarrāğ », a été mentionné par l'historien al-Ḥazrağī¹⁶². Il fait certainement référence à Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Abū al-Sarrāğ (m. 743/1342-1343)¹⁶³, malgré la différence du dernier terme du *nasab*. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān était un membre des Ašā'ir, un ḥanafite, un homme pieux réputé pour ses connaissances en *fiqh*, qui s'était formé, notamment, avec Ibrāhīm b. Muhannā, des Banū Muhannā du Wādī Mawr, *ṣayḥ*-s soufis liés aux enseignements des Banū al-Ḥakamī du Wādī Sihām¹⁶⁴. Si tel fut le cas, alors Muḥammad et son fils le *walī* Abū Bakr al-Sarrāğ se formèrent avec deux branches distinctes issues de la *ṭarīqa* al-Qādiriyya, ce qui peut souligner le déclin des enseignements des Banū al-Asadī au cours de la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle.

En tout cas, la mention du personnage de Muḥammad est essentielle, car elle permet d'affiner la chronologie des al-Sarrāğ : si Muḥammad est bien le père d'Abū Bakr, et s'il est bien mort en 743/1342-1344, alors il n'est pas fantaisiste de croire qu'Abū Bakr, le *walī* et *ṣāhib* d'al-Salāma, soit décédé à la fin du VIII^e/fin du XIV^e siècle, comme l'affirme al-Šarğī. En revanche, la confrontation des deux *nasab*-s soulève un problème concernant la généalogie, puisque le *nasab* proposé par al-Šarğī diffère de celui d'al-Burayhī¹⁶⁵ : c'est

¹⁵⁹ En ce sens que les sources n'indiquent, à notre connaissance, aucune relation entre les al-Sarrāğ d'al-Salāma et les savants de Zabīd. L'information est tout simplement inexistante.

¹⁶⁰ Cette hypothèse nous laisse penser que si le grand maître soufi de Zabīd, Ismā'īl al-Ġabartī, fut bien un disciple d'Abū Bakr al-Sarrāğ, alors il devait être encore jeune lorsqu'il vint le trouver à al-Salāma. Cela expliquerait qu'il n'y ait jamais mention d'Abū Bakr al-Sarrāğ dans les passages concernant la vie d'Ismā'īl al-Ġanadī ou que les sources ne rapportent aucune parole d'al-Ġabartī concernant son ancien maître.

¹⁶¹ Buaryhī, *Ṭabaqāt*, p. 282.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ Ḥazrağī, *Al-'uqūd*, II, p. 665.

¹⁶⁴ *Infra*, Chapitre VIII. 1.2.

¹⁶⁵ Chez al-Burayhī nous trouvons Abū Bakr b. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr al-Sarrāğ (Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 282). Chez al-Šarğī nous trouvons Abū Bakr b. Muḥammad b. Ibrāhīm (Šarğī, *Ṭabaqāt*, p. 385).

« ‘Abd al-Raḥmān » qui est le troisième terme du *nasab* chez al-Burayhī, qui remplace « Ibrāhīm » présent chez al-Šarġī. La question se complique lorsqu’à la fin des notices sur les al-Sarrāġ, al-Burayhī mentionne aussi un Ibrāhīm (s. d.), qui serait le grand aïeul des al-Sarrāġ d’al-Salāma vivant à l’époque d’al-Burayhī. Or, cet Ibrāhīm ne peut être que l’aïeul mentionné dans le *nasab* proposé par al-Šarġī, puisqu’il est le seul « Ibrāhīm » associé à la famille al-Sarrāġ. Les deux textes semblent donc finalement se recouper, mais il faut accepter l’idée que le *nasab* d’un des deux auteurs n’est pas complet, ou qu’il est erroné. Nous aurions tendance à penser que c’est la version d’al-Šarġī qui est incomplète, puisqu’il coupe à plusieurs reprises dans son texte les *nasab*-s de ses personnages, pour ne conserver que les plus importants et réorganiser subtilement le classement de ses notices. Cette question du *nasab* va demeurer problématique, car il est difficile alors de retracer l’origine des al-Sarrāġ. Or, celle-ci donne matière à s’interroger.

Si l’on en croit al-Šarġī¹⁶⁶, les al-Sarrāġ sont membres des al-Aqḥūr, un groupe tribal (‘Arab) qui vivait à l’est d’al-Salāma, dans un Ġabal « adjacent » au village, sans doute le Ġabal Suḥbān ou le Ġabal Mustawwar¹⁶⁷. C’est le seul auteur à donner cette information. Si l’on suit le *nasab* d’al-Šarġī ou celui d’al-Burayhī, nous n’avons d’autre choix que d’accepter cette origine, qui est suspecte : aucune autre mention des al-Aqḥūr n’en est faite dans les sources. De plus, si les al-Sarrāġ sont originaires de la région en amont du Wādī Naḥla, alors, avant de s’installer à al-Salāma, ils ne possédaient aucun lien apparent avec le village ou avec Ibn al-Ġarīb. En revanche, deux autres familles avec le *laqab/nasab* al-Sarrāġ vivant dans des territoires proches de Ḥays sont mentionnées dans nos sources.

La première famille est celle d’al-Sarrāġ al-Ḥumrānī, *faqīh* présent chez al-Ġanadī¹⁶⁸, originaire d’al-Ḥumrāniyya, le grand village aux frontières du territoire de Mawza’ et de Ḥays¹⁶⁹. Il était ḥanafite, membre de la tribu des al-Ahmūl – importante dans la région entre Ḥays et Mawza’¹⁷⁰ –, et apprit le *fiqh* avec le grand savant de Mawza’ de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, Bakr al-Farasānī (m. v. 700/1301)¹⁷¹. Y avait-il un lien entre cet al-Sarrāġ et les al-Sarrāġ d’al-Salāma ? La pratique du ḥanafisme et la présence ancienne de cette famille sur le mais territoire présenteraient deux caractéristiques intéressantes pour faire des al-Sarrāġ d’al-Salāma une branche des descendants d’al-Sarrāġ al-Ḥumrānī, l’absence de lien des al-

¹⁶⁶ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 385.

¹⁶⁷ Nous ne savons à peu près rien de ce groupe sans doute nombreux (*qawm*). I. al-Maqḥafī affirme qu’ils sont une branche des al-Ḥawāšīb, la grande tribu du Wādī Tubn (I. al-Maqḥafī, *Mu’ġam*, I, p. 525). Ils vivraient dans un village de la région de Laḥġ. I. al-Maqḥafī, *Mu’ġam*, I, p. 93.

¹⁶⁸ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 386

¹⁶⁹ *Ibid.* Annexe I.E.

¹⁷⁰ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 298, p. 383.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 383. *Infra*, Chapitre VI.

Sarrāğ avec Mawza^c ou avec les réseaux savants de cette région en fait une hypothèse très hasardeuse, qui ne serait pas confirmée par les sources.

L'autre famille de savants portant le *laqab* al-Sarrāğ est issue du village d'al-Harma, dans le Wādī Zabīd. Elle aussi était ḥanafite¹⁷² et il est probable qu'elle ait fait partie des Ašā'ir, comme la majorité des habitants du Wādī. Or, al-Harma est le village où naquit 'Alī b. al-Ġarīb, et sans cette connexion rien ne permet d'établir un lien entre les al-Sarrāğ à Ibn al-Ġarīb. Pourtant, il a bien fallu qu'existe entre ce personnage et cette famille une forme de sociabilité ou une relation de leur vivant, sans quoi il paraîtrait incongru que les al-Sarrāğ se soient érigés en gardiens du mausolée d'Ibn al-Ġarīb : après tout, c'est Abū Bakr al-Sarrāğ qui transmet oralement à son neveu al-Ġunayd al-Sarrāğ les mérites d'Ibn al-Ġarīb, qui les mit par écrit. Cette famille est donc une bonne candidate pour retracer une origine possible des al-Sarrāğ d'al-Salāma. Mais, une fois de plus, les *nasab*-s des al-Sarrāğ d'al-Harma et d'al-Salāma n'ont rien en commun, et il ne s'agit donc apparemment pas des mêmes familles. Ainsi, un sérieux doute semble permis sur l'origine des al-Sarrāğ, sans que l'on puisse proposer autre chose qu'une hypothèse hasardeuse et admettre que l'origine de ce *bayt* est plongée dans une obscurité surprenante.

Malgré les ombres persistantes entourant les al-Sarrāğ d'al-Salāma, nous pouvons remarquer qu'au fond, les sources se recoupent sur l'essentiel : les membres de ce *bayt* sont natifs de la région, de *madhab* ḥanafite, comme la plupart des habitants d'al-Salāma¹⁷³. Leur ancêtre se serait appelé Ibrāhīm et au moins un de leurs membres, Abū Bakr, au IX^e/XV^e siècle, était reconnu comme un *walī Allāh*¹⁷⁴.

Si l'on suit le *nasab* d'al-Šarğī ou d'al-Burayhī, en estimant qu'Ibrāhīm devait être le grand-père, soit d'Abū Bakr al-Sarrāğ (version d'al-Šarğī), soit de Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān (version d'al-Burayhī), nous pouvons dater approximativement l'origine revendiquée du statut de *šālihūn* des al-Sarrāğ : la fin du VII^e/XIII^e siècle ou le début du VIII^e/XIV^e siècle. Nous avons ici affaire, soit à un discours reconstruit, soit à l'aboutissement du discours interne des al-Sarrāğ sur leur propre généalogie, transcrit par Ibn al-Ḥayyāt et rapporté par al-Burayhī dans son ouvrage. Dans ce dernier cas, le plus probable¹⁷⁵, Ibrāhīm, l'ancêtre des al-Sarrāğ d'al-Salāma et le premier membre de cette famille enterré dans le village, serait sans doute mort dans le dernier quart du VII^e/XIII^e siècle. Aïeul de la famille, il

¹⁷² *Ibid.*, p. 382.

¹⁷³ Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 414.

¹⁷⁴ *Ibid.*, II, p. 348.

¹⁷⁵ Si aucun Ibrāhīm al-Sarrāğ n'est mentionné dans les sources, il n'y a aucune raison de supposer qu'un tel individu n'a pas existé. Il ne devait pas être un savant et ne dut jouer aucun rôle suffisamment important pour être mentionné dans les sources.

serait progressivement devenu un homme béni en même temps que la réputation de la *baraka* de son descendant, le *walī* Abū Bakr al-Sarrāğ (m. fin VIII^e/fin XIV^e siècle), se diffusa au IX^e/XV^e siècle. On peut donc dater l'arrivée de la famille dans le village de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle. C'est la période durant laquelle al-Salāma grandit du fait de la « *baraka* du *faqīh* 'Alī al-Zayla'ī »¹⁷⁶ et on peut penser qu'Ibrāhīm fit partie des nouveaux arrivants au village. Cela souligne qu'à cette époque, al-Salāma fut effectivement attractive pour les habitants de la région.

Pour le reste, toutes les informations sur cette famille sont très générales et proviennent d'al-Šarğī et d'al-Burayhī, c'est-à-dire, *in fine*, d'une tradition orale locale ou des al-Sarrāğ eux-mêmes. Ce furent les *šāhib*-s du village d'al-Salāma. Ils étaient proches d'Ibn al-Ġarīb. Ils étaient les gardiens de son tombeau et furent enterrés à ses côtés. Un seul prodige d'Abū al-Qāsim al-Ġunayd al-Sarrāğ (m. ap. 840/1436-1437) est rapporté par al-Burayhī : il fit libérer un de ses disciples enfermé en Égypte, en envoyant un signe – certainement une vision nocturne – à ses geôliers, qui le sortirent de prison¹⁷⁷. Ce prodige ne nous dit hélas pas grand-chose, en l'absence d'information sur les réseaux de la famille al-Sarrāğ ou de leurs activités commerciales, s'ils en avaient. Nous savons donc peu de choses à leur propos, et le peu que nous en savons reste sujet à caution. Il est d'ailleurs remarquable que les chroniques d'époque rasūlide et ṭāhiride ne mentionnent pas cette famille, ce qui ne peut signifier que deux choses : ou bien cette famille était insignifiante dans l'environnement socio-politique et religieux de la Tihāma centrale et de la Tihāma du Sud ; ou bien les al-Sarrāğ entrèrent en conflit avec les autorités sultaniennes, rasūlide ou ṭāhiride. Ces deux hypothèses ne s'excluent d'ailleurs nullement.

En niant l'existence de la famille des al-Sarrāğ, les chroniques nièrent la reconnaissance par le pouvoir sultanien des espaces sacrés d'al-Salāma occupés par les al-Sarrāğ. Cela nous amène à poser la question du traitement, par les sources proches de la cour rasūlide, des visites pieuses qui émergèrent à al-Salāma à partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle. Ce traitement ne se résume à presque rien : en dehors d'une mention de la *turba* d'Ibn al-Ġarīb chez al-Ḥazrağī, aucune chronique du corpus rasūlide ne parle du saint, du mausolée des al-Sarrāğ, d'un sanctuaire ou d'une protection attachée à cette famille.

Il y a donc un doute persistant sur la reconnaissance de la *walāya* des al-Sarrāğ par les membres de l'élite politico-militaire et par les élites juridico-religieuses. Remarquons en effet

¹⁷⁶ Ġanadī, *Sulūk*, II, p. 383-384.

¹⁷⁷ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 283 : « [L'envoyé du turc qui avait fait enfermer le disciple d'al-Ġunayd] dit : “Le *šayḥ* al-Ġunayd m'a signifié (*išāra*) de te libérer”. Il le libéra [et lui dit] : “Va où il te plaira”. »

que les al-Sarrāğ ne sont liés ni aux autres lignages bénis de la Tihāma ou du Yémen, ni au milieu savant d'al-Salāma ou de Ḥays, pourtant bien rapporté par les sources. Or, au IX^e/XV^e siècle, avec deux *madrasa*-s sultaniennes, et peut-être trois *madrasa*-s familiales¹⁷⁸, l'ensemble Ḥays/al-Salāma, devait constituer un lieu important de l'enseignement des sciences juridiques et religieuses en Tihāma. On aurait pu penser que des disciples ou des compagnons des al-Sarrāğ ou d'Ibn al-Ġarīb émergeraient dans les sources, comme c'est le cas dans toutes les notices des hommes bénis des ouvrages de *ṭabaqāt* yéménites. Nous ne trouvons pourtant qu'un seul individu, mentionné chez al-Burayhī, qui aurait suivi l'enseignement d'al-Ġunayd al-Sarrāğ : à l'échelle d'un *bayt* de *ṣayḥ*-s soufis disposant d'un *walī* réputé, Abū Bakr, cette mention unique est surprenante, quand bien même le nombre de disciples nommés dans les sources n'est pas représentatif de la quantité effective de disciples d'un maître soufi. De cet élève, nous ne savons par ailleurs presque rien, sinon qu'il fit le *ḥağğ* et qu'il revendiquait deux *ṣayḥ*-s : al-Ġunayd al-Sarrāğ et Ibn al-Ġarīb¹⁷⁹. Nous retournons dans un cercle clos de références internes : la boucle narrative se referme ici sur elle-même et la présence d'un seul élève ne saurait témoigner du succès des *ṣayḥ*-s soufis des al-Sarrāğ, bien au contraire.

Par conséquent, force est de constater la fragilité de la reconnaissance de la *walāya* des al-Sarrāğ. Celle-ci se développa sans doute au cours du IX^e/XV^e siècle par le biais de leur propre mise en histoire, puisque les principaux éléments à notre disposition sur les al-Sarrāğ sont ceux d'Abū al-Ḥayyāt, transmis par al-Burayhī. Al-Burayhī a donc eu accès ici à une mémoire familiale privée. Il ne retranscrit ni un consensus parmi les savants de la Tihāma ni une tradition orale à laquelle il ferait écho. De cette mémoire familiale, al-Burayhī a surtout retenu ce qui concernait Ibn al-Ġarīb. De même, al-Šarğī, qui ne s'attarde guère sur les al-Sarrāğ, puisqu'il ne leur consacre qu'une courte notice, doit tout de même les mentionner puisqu'ils permettent d'introduire la *ṭarīqa* al-Qādiriyya dans le village d'al-Salāma et que la mention de tous les savants de mérites du Yémen est l'un de ses buts avoués. Al-Šarğī reconnaît aux al-Sarrāğ le titre de *ṣāhib* du village, mais il ne parle pas, dans leur notice, d'Ibn al-Ġarīb. Or, Ibn al-Ġarīb l'intéresse bien plus que les al-Sarrāğ puisque, contrairement à eux, Ibn al-Ġarīb est mentionné à plusieurs reprises dans son ouvrage. Si les deux auteurs s'inscrivent dans deux projets narratifs différents, ils se rejoignent ainsi pour souligner la place d'Ibn al-Ġarīb. La situation centrale de ce saint met donc en relief la question de la

¹⁷⁸ Manšūb, *Al-ğihāt al-ḥaysiyya*, p. 79.

¹⁷⁹ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 283.

walāya des al-Sarrāğ et de leur place dans l'environnement socio-religieux du Wādī Naḥla, dont il faut croire qu'elle n'était que d'une importance très locale.

Plusieurs éléments permettent de souligner le peu de succès de ces soufis à al-Salāma dans les sources :

- Peu de mentions les concernent ;
- L'absence de mérite particulier de cette famille dans l'étude des sciences, dans le *fiqh* comme dans le *taṣawwuf* ;
- L'absence de description de prodige réalisé en Tihāma ;
- L'absence de disciple ;
- L'absence de lien avec les groupes tribaux de la région, à l'exception des al-Aqḥūr ;
- La non-appartenance à une grande famille aristocratique et l'inexistence de liens avec de telles familles après la mort de Muḥammad b. Abū al-Sarrāğ (743/1342-1343) ;
- L'absence de lien avec les pouvoirs sultaniens.

Pris individuellement, aucun de ces éléments ne permettrait de mettre en cause le succès des al-Sarrāğ. Ensemble, en revanche, ils forment un faisceau d'indications sur le faible statut de cette famille au sein du Wādī Naḥla. Ce qui nous permet peut-être de replacer l'émergence d'Ibn al-Ġarīb à al-Salāma, en reprenant un passage déjà cité :

« Lorsqu'Ibn al-Ġarīb décéda dans la mosquée [Mu'ād], les gens se disputèrent (*iḥtaṣama fī-hi*) à propos de la direction [de la tombe] : les habitants de chaque village voulaient qu'il soit enterré chez eux (*yuqbiruh ma'a-hum*). [...] Ils se décidèrent finalement de le porter sur une chamelle et ils dirent : "là où elle va se diriger et s'asseoir, nous l'enterrerons en ce lieu"¹⁸⁰. »

Cet extrait, derrière son aspect prodigieux, est très suspect. Qu'il ne soit pas réaliste a peu d'importance car nous sommes dans un ouvrage hagiographique. En revanche, il souligne explicitement que la place de la tombe d'Ibn al-Ġarīb souleva des querelles. Pourquoi l'emplacement du mausolée du saint posa-t-il problème ? Ibn al-Ġarīb était originaire du village d'al-Harma, dans le Wādī Zabīd, où se trouvaient certainement des membres de sa famille. Le village d'al-Harma était aussi plus proche que le village d'al-Salāma par rapport à la mosquée de Mu'ād : le transport du corps du saint n'était pas un problème. En toute logique, son corps aurait dû être ramené à al-Harma, et il aurait pu être enterré auprès des membres de sa famille. Par ailleurs, nous n'avons pas trouvé d'autres mentions d'une telle

¹⁸⁰ Šarğī, *Ṭabaqāt*, p. 209.

dispute à propos du corps d'un homme béni dans le corpus des *ṭabaqāt* yéménites, ce qui sous-entend le caractère exceptionnel du récit de ce conflit¹⁸¹.

Al-Šarḡī, qui n'aime guère s'étendre sur des conflits nés à propos de ses personnages, fait apparaître ici, de manière encore suspecte, la chamelle du saint, devenue chamelle de Dieu (*nāqat Allāh*). Le recours à la chamelle signifie qu'il n'y a pas eu de consensus entre les individus présents au moment de la mort du saint. Par conséquent, derrière le terme de querelle ou de dispute employé par al-Šarḡī se dissimule plus exactement une certaine violence, à la fois matérielle et symbolique. Quel fut cet acte violent qui est le non-dit de la notice d'Ibn al-Ġarīb ? C'est le déplacement du corps de l'homme béni vers al-Salāma. C'est la seule hypothèse que laisse envisager le passage des *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*, qui contient dans ses replis, comme souvent, le cœur du conflit que le récit ne semble qu'effleurer. D'où le recours narratif à la chamelle de Dieu, qui ne permet pas de soustraire la trace du conflit mais qui permet sa résolution sans nécessiter de le qualifier précisément. Une telle précision remettrait en cause le projet littéraire d'al-Šarḡī où la concorde des hommes bénis et la paix qu'ils apportent est centrale pour souligner l'autorité politique dont ils devraient être naturellement pourvus. Il semble donc probable que le corps d'Ibn al-Ġarīb ait été ramené à al-Salāma, soit par des habitants du village, soit par des membres des al-Sarrāḡ eux-mêmes, et que ce « vol » ait été source d'un différend important.

Si le corps d'Ibn al-Ġarīb a été ramené de force à al-Salāma, alors il est clair que les al-Sarrāḡ possédaient un déficit de légitimité dans la revendication de leur *walāya*. Sinon, quelle nécessité pour les al-Sarrāḡ, en théorie hommes pieux, savants, bénis et reconnus comme tels, de s'approprier le corps d'un ascète mort sur les premières hauteurs à l'est du Wādī Zabīd ? Cependant, présentée ainsi, la raison principale pour laquelle Ibn al-Ġarīb fut ramené à al-Salāma serait la volonté d'une famille ou d'un village de s'approprier le corps du saint. Or, il n'y a aucune raison de postuler, dans ce cas plutôt qu'un autre, l'avidité symbolique des al-Sarrāḡ qui retirèrent au premier chef les bénéfices de la *baraka* d'Ibn al-Ġarīb. S'il paraît évident que, dans la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, les habitants d'un village de Tihāma avaient une conscience lucide des dividendes, spirituels et matériels, qu'ils pouvaient recueillir grâce au mausolée d'un saint, cela ne signifie pas qu'un acte sincère ne les guidait pas.

¹⁸¹ La question de l'emplacement de la tombe devait pourtant se poser régulièrement, et il semble assez clair que, si le village d'un homme béni était proche, il fallait ramener son corps chez lui. On peut prendre l'exemple assez parlant d'Abū Bakr b. Salāma, *šayḥ* soufi et homme béni de Mawza', qui décéda en quittant Zabīd. Il fut ramené jusqu'à Mawza' (Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 386 ; *infra*, Chapitre VI). Or, la distance entre Mawza' et Zabīd est considérablement plus élevée que celle entre le *masḡid* Mu'āḍ et Harma ou al-Salāma. L'arrivée du corps d'Ibn al-Ġarīb à al-Salāma n'est donc nullement liée à la distance de transport.

Une autre hypothèse nous paraît plus convaincante : il est possible que la *walāya* des al-Sarrāğ n'ait été revendiquée que plusieurs années après avoir mis la main sur le corps d'Ibn al-Ġarīb et qu'ait été affirmé le statut des al-Sarrāğ, gardiens du mausolée du saint. Sans la date de décès d'Ibn al-Ġarīb, les lacunes de la chronologie apparaissent ici comme problématiques. Mais ces lacunes peuvent aussi s'expliquer par leur importance dans la revendication de la *baraka* des al-Sarrāğ, qui firent d'Ibn al-Ġarīb un *walī Allāh* et bâtirent un discours sur ses mérites en entretenant une certaine forme d'atemporalité, favorisant un discours sur la *walāya* du lignage. Puisque les al-Sarrāğ, chez al-Burayhī, n'ont de cesse de mettre en scène Ibn al-Ġarīb, comme si leur *baraka* était intimement et uniquement liée à ce saint, il nous semble que cette seconde hypothèse est la plus probable.

La mention énigmatique d'al-Ḥazrağī de la *turba* de 'Alī b. Ġarīb, pour indiquer l'emplacement d'une mosquée à al-Salāma¹⁸², est peut-être à situer dans une période de transition, où le mausolée d'Ibn al-Ġarīb est effectivement bâti mais où son histoire et ses mérites ne sont pas encore assez connus, de même que ceux des al-Sarrāğ en tant que lignage béni. Au début du X^e/XVI^e siècle, la situation a changé, puisqu'Ibn al-Ġarīb est considéré par Ibn al-Dayba' comme l'une des grandes figures de la sainteté en Tihāma (*arbāb al-faḍā'il*)¹⁸³. C'est en devenant les gardiens de la *turba* d'Ibn al-Ġarīb que les al-Sarrāğ acquièrent progressivement un statut de *ṣāliḥūn*, qui permit la sacralisation *a posteriori* d'autres membres de la famille, tel l'ancêtre Ibrāhīm, décédés depuis plusieurs décennies avant le début du IX^e/XV^e siècle. Une forme de désir mimétique nous paraît ainsi participer à la sacralisation des tombes des al-Sarrāğ et d'Ibn al-Ġarīb : *mimesis* de 'Alī al-Zayla'ī d'une part, figure idéale représentative d'un âge d'or, *mimesis* d'Ibn al-Ġarīb d'autre part, incarnant le parfait ascétisme et l'effort dans la dévotion, figure exemplaire de la vie pieuse, ramenée comme preuve et témoignage de sa propre *baraka*, de celle du village et des gardiens de son tombeau.

À la fin du IX^e/XV^e siècle, ce qui semble certain, c'est que le processus de sacralisation de la région du Wādī Naḥla est à peu près fixé : les principaux espaces sacrés qui se développèrent au cours du VIII^e/XIV^e siècle jouèrent le rôle de pôles d'attractivité pour les autres hommes bénis enterrés sur ce territoire. Ce processus de sacralisation pose plusieurs questions d'interprétation.

¹⁸² Ḥazrağī, *Al-'uqūd*, I, p. 197. Le *masğid* 'Abbās, fondé par l'émir 'Abbās al-Tağlabī (m. 664/1265-1266).

¹⁸³ Ibn al-Dayba', *Našr*, p. 103-104.

5. Les étapes de la spatialisation du sacré dans le Wādī Naḥla

Si nous reprenons l'ensemble des motifs que nous avons évoqués au sujet de la spatialisation du sacré sur le territoire de Ḥays, nous voyons émerger quatre moments distincts dans le processus de sacralisation :

- Les dernières décennies du VII^e/XIII^e siècle, où des visites pieuses liées à des *fuqahā'* proches du pouvoir sultanien émergent à Ḥays.
- La première moitié du VIII^e/XIV^e siècle, où la mémoire qui fut conservée de 'Alī al-Zayla'ī semble attester qu'al-Salāma devint un espace protégé au cours de la guerre de succession des années 720/1320.
- Un troisième moment où apparaît la figure d'Ibn al-Ġarīb à al-Salāma, peut-être au cours du dernier quart du VIII^e/XIV^e siècle ou au début du IX^e/XV^e siècle, en relation avec l'espace côtier entre Ḥays et Zabīd, les *ṣayḥ*-s soufis des al-Sarrāġ, la sanctuarisation de son espace funéraire.
- Les dernières décennies du IX^e/XV^e siècle, où la mémoire de plusieurs hommes bénis d'al-Salāma et du Wādī Naḥla est mise par écrit et se fige progressivement.

Ces quatre moments historiques se présentent dans une continuité chronologique : la visite pieuse à 'Alī al-Zayla'ī fait suite à l'émergence des visites pieuses à Ḥays, et celles à Ibn al-Ġarīb et son entourage font suite à la mort de 'Alī al-Zayla'ī. Pourtant, chacune de ces phases de la spatialisation du sacré est séparée des autres. Non seulement les visites pieuses de Ḥays ne sont jamais évoquées en dehors des notices abordant la mort des savants de Ḥays, mais encore n'y a-t-il pas de lien entre les *fuqahā'* bénis de Ḥays et 'Alī al-Zayla'ī ou entre al-Zayla'ī, Ibn al-Ġarīb et les al-Sarrāġ. Aucun mariage ou aucune relation de transmission du savoir n'est mentionné entre les familles d'hommes bénis que nous avons évoquées. La spatialisation du sacré, dans le Wādī Naḥla et ses environs, ne constitue donc pas un ensemble narratif unique et ne se présente pas dans une continuité historique et sociale. Elle saisit des instants dans une temporalité fugitive et émerge par strates discursives qui n'entretiennent pas de cohésion apparente. Or, comme nous l'avons vu pour Zabīd, comme nous allons le voir pour les autres espaces bénis de la Tihāma médiévale, cette continuité, représentée dans la construction d'un discours, s'incarne partout ailleurs. Elle trouve une forme d'aboutissement entre le milieu et la fin du IX^e/XV^e siècle, lorsque la multiplication des espaces de visites pieuses se trouve présentée comme autant d'ensembles discursifs où se tapit l'idée d'une cohérence historique et sociale.

À Ḥays, il semble que les visites pieuses à quelques grandes familles de savants du VII^e/XIII^e siècle n'eurent que peu de poids sur les pratiques religieuses de la ville. Il est vain de nous interroger sur la réalité des pratiques pieuses aux *ziyārāt* des Banū Abī al-Ḥal et des Banū al-Nāširī dans la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle et au IX^e/XV^e siècle, puisque nous ne possédons qu'une image fixe élaborée par nos sources, figée dans le récit et présentée comme immuable, rappelant la présence de ces visites pieuses. Mais, derrière les répétitions d'al-Šarġī, parfois un peu creuses, concernant la *baraka* de ces dernières, nous constatons effectivement une croissance des espaces de visites pieuses dans la ville, comme le soulignent les *ziyārāt* aux tombes d'Abū al-Barakāt al-Maṭarī (m. 810/1407-1408)¹⁸⁴ et de son fils Aḥmad (m. 822/1419)¹⁸⁵. Pour autant, à partir du VIII^e/XIV^e siècle, Ḥays n'est jamais associée à la *baraka* d'un homme béni et d'un espace. Si Ḥays rendait toujours hommage à la mémoire de ses savants, la ville est assimilée à partir du VIII^e/XIV^e siècle au pouvoir rasūlide, où la *baraka* des saints n'était pas centrale à l'identité de l'espace urbain. Cela ne doit pas surprendre puisque, à l'exception de Zabīd, les visites pieuses des villes sultaniennes de Tihāma furent peu nombreuses et eurent un écho assez faible. En revanche, toutes les villes sultaniennes possédèrent des espaces de visites pieuses très proches géographiquement et très réputés. Le cas de Ḥays n'est pas différent, avec le développement, notamment, des visites pieuses du village d'al-Salāma.

Mais l'histoire de la spatialisation du sacré dans le village d'al-Salāma est, elle, profondément atypique : c'est en effet le seul village tihāmi qui connaît une telle fragmentation de ses espaces sacrés et des discours qui leurs sont attachés. D'une part, nous trouvons au moins six *ṣāhib*-s, issus de trois familles différentes, sur une période de moins d'un siècle. C'est d'abord 'Alī al-Zayla'ī et son fils qui sont ainsi qualifiés, puis Ibn al-Ġarīb, enfin Abū Bakr al-Sarrāġ et ses descendants¹⁸⁶. 'Alī al-Zayla'ī et al-Sarrāġ sont reconnus comme *ṣāhib*-s par plusieurs sources, l'un au début du VII^e/XIII^e siècle, l'autre à la fin du VIII^e/XIV^e siècle. Il y a donc certainement une réalité historique au titre qui s'attache à leur mémoire. Ibn al-Ġarīb, lui, n'est qualifié de *ṣāhib* que chez al-Šarġī, mais son mausolée est également mentionné chez al-Burayhī et il est pris en compte comme un élément topographique dès l'époque d'al-Ḥazraġī¹⁸⁷ : la *turba* d'Ibn al-Ġarīb semble bien être l'objet d'une *ziyāra* spécifique au sein des espaces mortuaires d'al-Salāma, dès la fin du VIII^e/XIV^e siècle.

¹⁸⁴ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 273.

¹⁸⁵ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 284-285. Saḥāwī, *Al-daw'*, I, p. 332.

¹⁸⁶ Soit, Abū Bakr al-Sarrāġ, al-Ġunayd (m. 843/1439), ses fils al-Šihāb (s. d.) et al-Sarrāġ (s. d.).

¹⁸⁷ Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, I, p. 197.

À proximité de cette *turba* se trouvait le mausolée des al-Sarrāğ. Il est possible que celui-ci ait été ceint d'un petit muret ou d'une clôture, enserrant un espace plus ou moins vaste. C'est ce que laisse penser la désignation des deux enfants d'al-Ġunayd al-Sarrāğ, al-Šihāb et al-Sarrāğ, comme étant « les *qa'im*-s du mausolée (*turba*) du *šayh* 'Alī b. al-Ġarīb et du *manšib* de leur père et de leur aïeul », alors que cet aïeul, Ibrāhīm¹⁸⁸, est qualifié de *šāhib al-manšib*¹⁸⁹. Ici, le terme de *manšib* semble bien qualifier un espace délimité¹⁹⁰. Cette clôture enfermait certainement aussi le mausolée d'Ibn al-Ġarīb : l'association des al-Sarrāğ, gardiens du mausolée du saint, avec Ibn al-Ġarīb, n'est en effet pas fortuite et devait signifier, sinon une veille pieuse ou armée devant le mausolée, du moins un entretien matériel de celui-ci.

Le « maître (*šāhib*) » de cet enclos sacré (*manšib*), c'est-à-dire le premier homme béni (ou le plus prestigieux) qui fut enterré en ce lieu et dont la tombe permit d'irriguer la terre de la *baraka* divine, aurait été Ibrāhīm al-Sarrāğ¹⁹¹. C'est cet enclos sacré qui constitua peut-être un petit sanctuaire – la *hiğra* que mentionne al-Burayhī – et non pas le village d'al-Salāma lui-même. Si l'on suppose que les emplacements contemporains des mausolées des al-Sarrāğ et d'Ibn al-Ġarīb¹⁹² sont bien ceux des individus mentionnés par les sources, alors cet enclos devait couvrir plusieurs centaines de mètres carrés. Il est tout à fait possible que s'y soient déroulées certaines activités de la vie quotidienne, notamment le règlement de certains litiges ou des activités marchandes.

Quelle était l'importance de cet espace funéraire ? En termes de piété, il devait avoir un rôle très local, puisqu'il est très peu mentionné dans les sources du IX^e/XV^e siècle. En termes d'influences sociale et politique, ce rôle était nul, puisqu'à aucun moment les chroniques ou les *ṭabaqāt* ne se font l'écho d'une quelconque protection conférée par les al-Sarrāğ à un tiers. De même, aucune intercession dans les affaires humaines n'est mentionnée. Il n'est pas exclu que ce sanctuaire ait existé que de manière très éphémère, mais il n'empêche que le pouvoir politico-militaire rasūlide, peut-être sciemment, a dénué à l'espace funéraire d'al-Salāma un statut de sanctuaire. Ce rapport avec les autorités sultaniennes nous permet de nous pencher sur la question des *šāhib*-s d'al-Salāma, c'est-à-dire sur le rapport territorial et politique de l'autorité charismatique des hommes bénis du village.

¹⁸⁸ Ibrāhīm b. Muḥammad al-Sarrāğ (s. d.).

¹⁸⁹ Burayhī, *Ṭabaqāt*, II, p. 283.

¹⁹⁰ En prenant un des sens premiers de la racine NŠB, désignant ce qui est dressé, élevé, ou fixé dans le sol.

¹⁹¹ Voir Annexe III.B. n°6.

¹⁹² En ruine en 2011.

6. La pluralité des *ṣāhib*-s dans le village d'al-Salāma

L'exemple d'al-Salāma permet de soulever la question de la *ṣaḥāba/manṣāba* et du sens qu'elle pouvait recouvrir, question fondamentale qui traverse en filigrane notre étude. En effet, dans un seul espace sont regroupées différentes acceptions du mot *ṣāhib*, sur une période relativement assez courte (environ un siècle). Si les mérites de 'Alī al-Zayla'ī, la sacralisation de la tombe d'Ibn al-Ġarīb ou celles des al-Sarrāġ ne font guère de doute, il est évident que, sous le terme de « *ṣāhib* », les sources désignent ici des réalités différentes.

'Alī b. Abū Bakr al-Zayla'ī est le premier exemple d'un *ṣāhib* du village d'al-Salāma. Plusieurs sources concordent sur l'attribution de ce titre au *faqīh*. Pourtant, 'Alī n'est pas une figure de la *walāya* du village, puisqu'il est enterré à La Mecque. Il ne peut en être le saint patron puisqu'il n'y possède aucun espace où il serait en position de jouer un rôle d'intermédiation avec les vivants. Bien sûr, il occupe une position centrale car sa présence marque la fondation, symbolique, du village, et sans doute son époque la plus glorieuse. Le titre de *ṣāhib* définit ici un rapport social et politique, lié au religieux, du fait de la *nature* de 'Alī, savant aux nombreux mérites et doué d'une *baraka* extraordinaire. Mais il ne définit pas un d'abord et avant tout religieux. 'Alī est le *ṣāhib* du village en tant qu'il représentait de son vivant une forme d'autorité charismatique et morale reconnue par les habitants et les groupes constitutifs du tissu social environnant le village, y compris la dynastie rasūlide. C'est d'ailleurs ce que souligne implicitement al-Ġanadī au sujet du *faqīh* d'al-Salāma, en mentionnant que c'est bien la présence physique 'Alī¹⁹³ qui joua en faveur de l'expansion du village. Peut-être que son nom même viendrait de ce premier statut des Banū al-Zayla'ī, puisque les premières mentions d'al-Salāma accompagnent les premières mentions aux Banū al-Zayla'ī. Le *ṣāhib* est ici un représentant d'une communauté et d'un territoire.

La qualité de *ṣāhib* d'Ibn al-Ġarīb est en revanche celle d'un saint patron, puisqu'il n'a apparemment jamais vécu dans le village d'al-Salāma : son corps y fut ramené pour y exercer ses bienfaits sur le village. Il est la figure prodigieuse et charismatique du village, l'intercesseur bienfaisant auprès des vivants, capable de terrasser celui qui transgresse la protection de son sanctuaire. Ibn al-Ġarīb devient en fait ce qu'aurait pu devenir, en toute logique, 'Alī al-Zayla'ī. Ce dernier regroupait à la fois l'autorité charismatique du maître du village et la figure prodigieuse du saint patron. Il était l'intercesseur auprès de la puissance divine et des puissances de ce bas monde. C'est pourquoi al-Šarġī précise que non seulement

¹⁹³ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 383-384.

‘Alī, mais encore son fils, décédèrent à La Mecque : il justifie implicitement que ce qui n’a pas été aurait pu être, et il le fait en parant les Banū al-Zayla‘ī de la gloire des Qurayš et en rappelant leur présence à proximité du Haram al-Šarīf. À la place, lui et al-Burayhī instituent Ibn al-Ġarīb, l’ascète dévot du Wādī Zabīd enterré à al-Salāma, comme une figure centrale de la piété du village. Ils rétablissent avec ce personnage l’idée du sanctuaire – disparue avec la mort de ‘Alī al-Zayla‘ī – et le châtement pour celui qui commettrait un acte de violence dans cet espace placé sous la loi de Dieu et du saint, donc propice au développement des échanges et à la médiation conflictuelle. Mais, parce qu’Ibn al-Ġarīb est un personnage sans réputation régionale, sans réseau d’importance et sans appuis extérieurs, il ne peut que demeurer une figure d’abord spirituelle, sans assise temporelle.

Qu’en est-il des al-Sarrāġ ? À la fin du IX^e/XV^e siècle, cette famille possède son *walī*, un mausolée béni où se répand la *baraka* de toute la famille, et elle revendique pour son *manšib* un statut de sanctuaire. Leur *walī* Abū Bakr est le *šāhib* prodigieux auprès duquel on vient chercher protection, alors que les membres des al-Sarrāġ, du vivant d’al-Burayhī, sont les *qā’im*-s du mausolée familial et de celui d’Ibn al-Ġarīb, c’est-à-dire les représentants temporels du lignage béni, garants de ses privilèges et de son héritage. Mais, à l’inverse du *šāhib* ‘Alī al-Zayla‘ī, ces *qā’im*-s ne revendiquent pas une protection sur le village, seulement sur leur *manšib*.

Dans l’ordre des charismes et des prodiges, ils revendiquent un statut qui s’appuie originellement sur la *baraka* d’Ibn al-Ġarīb. Dans l’ordre temporel et dans l’intercession des affaires humaines, ils revendiquent comme espace protégé une partie seulement d’un espace funéraire. La *šahāba/manšāba* des al-Sarrāġ est donc ambiguë, puisqu’elle n’est que partielle. Ils ne possèdent pas une reconnaissance suffisante comme élites locales pour obtenir le statut de *šāhib*-s du village, de même que dans le village d’al-Salāma seul une partie de l’espace funéraire peut être considéré comme partiellement soustrait à l’autorité sultanienne. La *šahāba/manšāba*, comme forme de domination et d’influence temporelles, ne semble pouvoir se maintenir qu’appuyées par des forces capables de garantir son statut. Ce ne semble pas être le cas des al-Sarrāġ, même si al-Šarġī les dépeint comme membre d’un groupe tribal, par ailleurs inconnu, comme s’il voulait entourer le prestige de la famille d’une capacité coercitive armée. Les locaux reconnaissent qu’un de leur membre, le *walī* Abū Bakr al-Sarrāġ, fait clairement partie du concert des hommes bénis et qu’à ce titre il participe comme saint patron aux bienfaits du village, cependant aucun des groupes de pouvoir et d’influence dans le Wādī Naḥla ne semble avoir eu pour cette famille une déférence digne de

celle qu'un grand lignage béni à l'autorité reconnue sur un village comme al-Salāma aurait été en droit d'obtenir.

Ainsi, la revendication plurielle à la *ṣahāba/manṣāba* par des lignages qui ne sont liés par aucun lien familial ou de transmission spirituelle, souligne un ensemble de dissensus dans le rapport à l'autorité et à la *walāya* au sein du village à partir de la fin du VIII^e/XIV^e siècle. Ces dissensus permettent de mieux apprécier le déclin d'al-Salāma et la tentative narrative des sources du IX^e/XV^e siècle pour sauver ce qui pouvait l'être de la mémoire et des mérites attachés aux villages.

7. Al-Salāma : l'échec d'un processus de sanctuarisation autour des espaces sacrés

L'émergence tardive, dans des sources de la fin du IX^e/XV^e siècle, d'un réseau spécifique de disciples constitué du mausolée d'Ibn al-Ġarīb, réseau suggéré plutôt qu'illustré par les textes, apparaît comme une tentative pour maintenir al-Salāma comme espace de premier plan dans l'environnement savant, culturel et économique de la Tihāma, de même que comme étape importante entre Zabīd et Ta'izz. Mais la narration du processus de sacralisation dans le village semble aussi être une tentative pour recréer le dynamisme que connut peut-être le bourg à l'époque de 'Alī al-Zayla'ī. Est-ce l'idée de cet âge d'or qui permit l'émergence de la figure d'Ibn al-Ġarīb ? Aurait-il été l'objet d'une visite pieuse si 'Alī al-Zayla'ī ou son fils étaient morts à al-Salāma ? Loin de nous l'idée de vouloir faire de l'histoire spéculative, mais cette question rhétorique n'est superflue qu'en apparence, puisque, dans la figure d'Ibn al-Ġarīb, nous croyons retrouver chez al-Šarġī l'écho de la figure de 'Alī al-Zayla'ī, le *ṣāhib* originel d'al-Salāma, natif du village, qui participa à développer celui-ci.

Est-ce le sentiment d'un déclin au IX^e/XV^e siècle, par rapport au début du VII^e/XIII^e siècle, qui conduisit les habitants du village à ramener le corps de l'ascète de la mosquée de Mu'ād ? On ne peut s'empêcher de trouver, dans la revendication à la *walāya* des al-Sarrāġ, appuyée sur la figure obscure de 'Alī b. Muḥammad, dit « Ibn al-Ġarīb », « le fils de l'Étrange » ou « le fils du Remarquable », *laqab* lui-même hautement suspect¹⁹⁴, une tentative pour réanimer l'ancienne splendeur d'une mémoire locale. Peine perdue, puisque

¹⁹⁴ Le *laqab* « Ibn al-Ġarīb » ferait référence, d'après al-Šarġī, au père de 'Alī, un homme étrange originaire du Maghreb (Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 209 : « *raġul ġarīb maġribī* »). Il semble qu'il y ait ici un jeu de mots entre *al-ġarīb* et *al-maġribī*. C'est presque toujours le terme *al-maġribī* qui est employé comme *nisba* par les sources pour désigner un homme de l'occident musulman (par exemple : Ġanādī, *Al-sulūk*, II, p. 434, 495 ; Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 418, p. 427, p. 470 ; Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 280).

Ḥays, à l'époque tāhiride, s'affirma de plus en plus comme un centre entre Mawza' et Zabīd, y compris dans le sens culturel et religieux¹⁹⁵. Cette croissance de Ḥays, tenue par le pouvoir sultanien, rendit vaine l'ambition du village d'al-Salāma d'incarner, comme Bayt al-Faqīh ou 'Uwāḡa dans le Wādī Sihām, un espace politique et marchand dont la neutralité était garantie par le prestige et le statut de son *ṣāhib* et de ses mausolées bénis. Or, dès lors qu'aucun groupe organisé et en armes ne pouvait maintenir les prérogatives du village, seules les autorités sultaniennes auraient pu reconnaître le statut de sanctuaire au village, statut apparemment recherché par les al-Sarrāḡ, qui recréèrent autour d'Ibn al-Ġarīb les conditions d'un tel espace, dans une rhétorique d'indifférence au pouvoir sultanien, pourtant très présent à al-Salāma même :

« Le *ṣayḥ* [Šaraf al-Dīn] al-Ġunayd [al-Sarrāḡ] a dit [qu'Ibn al-Ġarīb] était parmi les meilleurs des justes et des pieux ascètes. Il ne fréquentait pas les gens du pouvoir (*lā yuḥālīṭ ahl al-amr*). On venait le voir pour sa *baraka*¹⁹⁶. »

Les al-Sarrāḡ ne furent d'ailleurs pas les seuls à s'attacher à la figure d'Ibn al-Ġarīb : les Banū al-Ḥayā' se réclamèrent d'une *baraka* qui avait surgi avec Aḥmad al-Rukīz (m. 670/1271-1272), un compagnon d'Ibn al-Ġarīb, enterré à l'ouest de Ḥays. Aucune source du corpus rasūlide ou tāhiride ne mentionne ce nom à notre connaissance¹⁹⁷. Dans l'ouvrage de *manāqib* de cette famille, composée par un de ses membres au XI^e/XVII^e siècle, c'est Aḥmad al-Rukīz qui aurait convaincu Ibn al-Ġarīb de le suivre à al-Salāma et à Ḥays. 'A. Ba'kar, sans citer sa source, fait d'ailleurs d'al-Rukīz le maître d'Ibn al-Ġarīb¹⁹⁸, ce qui avancerait de quelques décennies la chronologie de notre analyse¹⁹⁹. Comme les al-Ḥunduḡ, qui avaient fait d'Ibn al-Ġarīb le disciple de leur ancêtre, nous retrouvons ici le même procédé littéraire de rattachement *a posteriori* à une figure du sacré. S'il était si facile de se rattacher à Ibn al-Ġarīb, c'est que, précisément, l'obscurité et le mystère qui l'entouraient rendaient peut-être plus aisée une filiation spirituelle ou savante, puisque personne, sans doute, ne pouvait dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle attester avec certitude des informations le concernant : membre de la *'amma*, il avait échappé à la reconnaissance publique qui se faisait notamment à travers la légitimation des autres grands hommes bénis de la Tihāma, puissants membres de l'aristocratie savante et foncière. En ce sens, le processus de sacralisation de

¹⁹⁵ Comme l'indique la disparition presque complète des mentions du village d'al-Salāma chez Ibn al-Dayba', et la multiplication des références à Ḥays.

¹⁹⁶ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 282.

¹⁹⁷ Raison pour laquelle la visite pieuse à Aḥmad al-Rukīz pas été retenue dans notre étude.

¹⁹⁸ 'A. Ba'kar, *Kawākib*, p. 571.

¹⁹⁹ Mais va quelque peu à l'encontre de la chronologie que nous pouvons déduire des références chez al-Šarḡī et chez al-Burayhī.

certaines espaces funéraires à al-Salāma entre la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle et la première moitié du IX^e/XV^e siècle souligne la faiblesse des élites locales du Wādī.

8. Un déclin du Wādī Naḥla au IX^e/XV^e siècle ?

La question de l'ambiguïté de la *walāya* des al-Sarrāḡ, le problème de leur reconnaissance, le rattachement de plusieurs lignages bénis à la mystérieuse figure d'Ibn al-Ġarīb, révèlent une faiblesse des lignages bénis qui se constituèrent dans le Wādī Naḥla après la mort de 'Alī al-Zayla'ī.

Sous de nombreux aspects, l'émergence de nouvelles visites pieuses aux tombes illustre l'incapacité des lignages savants à développer leur influence et à la maintenir. Une seule maison savante et bénie traverse en effet la période rasūlide en préservant son statut et sa position dans le Wādī, mais pas sa situation économique : les Banū al-Šaybānī, alliés des dynasties régnantes au moins jusqu'au milieu du IX^e/XV^e siècle. Les hommes bénis extérieurs au Wādī Naḥla ne conservèrent donc pas sur le long terme une position importante dans le Wādī : la présence de plusieurs familles n'y est évoquée que sur une courte période, tels les Banī Abū al-Ḥal, qui ne sont plus mentionnés à Ḥays partir du milieu du VIII^e/XIV^e siècle, ou les Nāširiyyūn. Mais nous avons vu que les Nāširiyyūn comme les Banū Abī al-Ḥal n'étaient pas d'abord issus de Ḥays ou du Wādī Naḥla : ces spécialistes de la judicature et de l'enseignement étaient de véritables élites régionales au sein de la Tihāma centrale et de la Tihāma du Nord, également proches des pouvoirs sultaniens. D'autres *ziyārāt* apparaissent comme plus circonstancielle, telle celle effectuée sur la tombe d'Abū al-Ḥaṭīb 'Umar (m. 754/1353)²⁰⁰, dont la famille n'est pas présente sur le territoire de Ḥays, ou encore celles d'Abū al-Barakāt et de son fils. À côté de ces individus, les seules autres visites pieuses du Wādī Naḥla sont liées à al-Salāma ou à Ibn al-Ġarīb²⁰¹, c'est-à-dire aux al-Sarrāḡ, assez peu reconnus. Par conséquent, en dehors des al-Šaybānī, aucun autre *bayt* ne semble s'imposer avec évidence parmi les lignages bénis du Wādī Naḥla, si l'on considère le déclin des Banū al-Zayla'ī après la mort de 'Alī. C'est la raison pour laquelle tous les ouvrages de *ṭabaqāt* yéménites mentionnent les al-Šaybānī : non seulement ils symbolisent l'apparition d'un premier milieu savant dans le Wādī Naḥla, mais encore sont-ils les seuls représentants d'une

²⁰⁰ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 133-134. Abū al-Ḥaṭīb 'Umar b. Abū Bakr b. al-'Arāf, originaire du Ġabal Šabir, marié à la fille d'Ibn al-Naḥawī (m. 714/1314) dont il suivit les enseignements dans la *madrasa* al-Ġurābiyya de la Taz, enseigna dans plusieurs *madrasa*-s de la ville, avant de terminer ses jours comme *šayḥ* de la *ḥanqāh* de Ḥays, où il décéda.

²⁰¹ Pour la famille des al-Ḥunduḡ.

identité et d'une mémoire culturelles du territoire depuis le VI^e/XII^e siècle, par la présence ininterrompue de leur lignage.

Il y a donc une faiblesse structurelle des élites savantes et une absence de reproduction des statuts et des privilèges sur ce territoire au cours de la période rasūlide. La reproduction des élites savantes au sein d'un même lignage est pourtant généralement plus une règle qu'une exception en Tihāma, comme nous allons le voir à de nombreuses reprises : le Wādī Naḥla est d'ailleurs le seul espace de notre étude à connaître un tel traitement dans les sources de notre corpus. Cette particularité éclaire rétrospectivement le rôle des *madrasa*-s de Ḥays : centres d'enseignement importants construits suivant les logiques et les besoins du pouvoir sultanien et de l'État, les établissements de formation juridico-religieuse de Ḥays ne sont que des étapes du *cursus honorum* des savants de carrière proches du pouvoir rasūlide. Parce que savants et enseignants de ces établissements ne furent jamais que de passage, aucun *bayt* savant ne semble avoir vraiment pu s'imposer sur ce territoire.

Au IX^e/XV^e siècle, de nouveaux lignages bénis semblent combler ce vide de l'environnement culturel et religieux local, dans une situation économique apparemment difficile. En témoigne le récit d'Abū Bakr al-Ḥunduḡ, allant prier sur la tombe de son grand-père pour récupérer quelques *dirham*-s. Ou encore Muḥammad al-Šaybānī, qui faisait « des paniers (*qufā'*) à partir des feuilles de palmier doum (*ḥūṣal-dawm*), qu'il portait ensuite sur le dos depuis son village jusqu'à la proche ville de Ḥays pour les vendre. Il avait du bétail que son fils faisait paître dans les terres incultes à proximité de la mer »²⁰². L'appauvrissement de Muḥammad al-Šaybānī est ici implicite : il est à mettre en regard des ressources que devait posséder l'un de ses aïeux, Yūsuf b. Ibrāhīm al-Šaybānī, surintendant du *dīwān* sultanien pour la région du Miḥlāf au cours de la première moitié du VII^e/XIII^e siècle²⁰³. Le déclin relatif de cette famille, comme les difficultés économiques entendues dans la notice d'al-Ḥunduḡ, soulignent une forme de dégradation de l'environnement économique, liée à plusieurs facteurs : le départ de la principale tribu des *wādī*-s Zabīd et Naḥla, les Ašā'ir, au cours des années 750/1350²⁰⁴, les déprédations de la guerre autour de Ḥays, d'al-Salāma et de Zabīd vers le milieu du IX^e/XV^e siècle, l'affaiblissement de l'État et de ses grandes propriétés foncières dans la région²⁰⁵, l'émergence progressive de nouveaux centres dynamiques au cours du IX^e/XV^e siècle sur l'espace côtier (al-Maḥā', al-Ḥudayda, al-Luḥayya), liée au déplacement des centres du

²⁰² Cité dans É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 342. Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 278.

²⁰³ Ḡanadī, *Al-sulūk*, II, p. 172-173.

²⁰⁴ Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, II, p. 611-612

²⁰⁵ É. Vallet. *L'Arabie marchande*, p. 679-680.

commerce de la mer Rouge, qui provoqua un déclin des zones littorales de la Tihāma centrale. Alors qu'au IX^e/XV^e siècle aucune grande famille du Wādī Naḥla ne semble participer aux actions caritatives et d'intermédiation dans le village, les al-Sarrāḡ reprirent à leur charge ces fonctions de solidarité et de protection, apparemment délaissées par les familles aristocratiques du Wādī. L'émergence des al-Sarrāḡ et du *manṣib* du cimetière d'al-Salāma apparaissent alors comme un exutoire bienvenu : les fonctions caritatives remplies par les al-Sarrāḡ sont d'ailleurs au cœur des distinctions de leur *walāya* et leur *karāma* participe à fonder leur statut, à une échelle très locale. La construction discursive des espaces sacrés du Wādī Naḥla, à partir du IX^e/XV^e siècle, illustre donc une instabilité sociale et économique. L'absence d'ancrage territorial des élites savantes du territoire du Wādī Naḥla profita *in fine* à de nouveaux lignages bénis, qui n'étaient pas issus des rangs de l'aristocratie savante de la Tihāma centrale.

Chapitre VI – L'émergence des espaces sacrés du Wādī Mawza' : une nouvelle territorialité

Le Wādī Mawza', est un territoire auquel le corpus de sources yéménites s'intéresse peu avant le VII^e/XIII^e siècle¹. On n'y trouve aucun savant mentionné et aucun espace sacré n'est identifiable dans la région avant cette période, à l'exception d'une ancienne mosquée. Économiquement et politiquement, le Wādī ne semble avoir eu aucune importance dans l'histoire yéménite du VI^e/XII^e siècle et il est à ce titre significatif que M. L. Bates, dans son travail sur la conquête ayyūbide du Yémen, ne mentionne à aucun moment le Wādī Mawza' : les sultans ayyūbides, comme les dynasties en charge de ce territoire les ayant précédés, se désintéressèrent à peu près complètement de ce Wādī. Ainsi, les changements qui apparaissent dans le Wādī au cours de la période rasūlide sont d'autant plus visibles que nous savons peu choses sur l'environnement social, économique et religieux de ce territoire.

Plusieurs espaces de visites pieuses se développèrent dans le Wādī Mawza', à partir de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle. Les Banū al-Taġlabī, membres de la tribu des Farasāniyyūn, liée aux élites du pouvoir rasūlide, y renforcèrent leur position au cours du VII^e/XIII^e siècle. C'est de ce groupe dont furent issus les savants à l'origine du premier processus de sacralisation sur le territoire.

Telle qu'elle apparaît dans notre corpus, la multiplication des visites pieuses se donne à voir en termes narratifs dans l'élaboration d'une genèse, organisée de façon linéaire : à partir d'un premier savant béni, le Wādī va s'emplier de visites pieuses, alors qu'il ne contenait auparavant aucune tombe d'homme béni. Cette construction, apparemment sans tache, dissimule des dynamiques conflictuelles et laisse entrevoir des évolutions sociales importantes dans la région, au cours de la période rasūlide. La croissance économique et démographique du Wādī Mawza' apparaît ainsi assez clairement à la lecture des sources ; l'intégration politique et religieuse du territoire au sultanat rasūlide y est également très visible. La construction de l'unité régionale du Wādī, comme nouvelle unité socio-géographique et littéraire, est aussi un phénomène marquant de cette période.

¹ Annexe I.E.

L'ensemble de ces évolutions interroge sur la construction d'une identité sociale et culturelle spécifique à ce territoire durant la période rasūlide. Au IX^e/XV^e siècle, le Wādī Mawza' semble être assimilé à un territoire « tihāmi », ce qui, malgré sa position géographique, n'allait nullement de soi en termes de réseaux et d'aires d'influences au cours du VI^e/XII^e et du VII^e/XIII^e siècle. L'évolution des espaces sacrés du Wādī va permettre de souligner ces processus progressifs de redéfinitions identitaires. La sacralisation du territoire alla ainsi de pair avec la fin de la marginalisation économique et territoriale du Wādī. Afin de souligner ces évolutions, nous allons d'abord mettre en évidence la diffusion des visites pieuses dans le Wādī Mawza', et souligner ainsi la construction discursive de l'ancrage territorial du sacré. Une fois mise en lumière cette première étape du processus de sacralisation du territoire, nous verrons que celui-ci est intimement lié à la reprise en main politique du Wādī sous les Rasūlides. Nous pourrions ainsi constater que la croissance des réseaux du sacré et l'investissement du pouvoir soulignent certaines dynamiques économiques au sein du Wādī Mawza'.

1. La mise en valeur du Wādī Mawza' et l'émergence d'un premier réseau savant

La sacralisation du Wādī Mawza' semble mise en scène dans le corpus yéménite autour d'une figure principale : Abū al-Saġġād Bakr b. 'Umar al-Farasānī al-Taġlabī (m. v. 700/1300-1301). Ce personnage, s'il ne fut pas le premier homme béni dont la tombe fut l'objet d'une visite pieuse dans le Wādī Mawza', est l'individu autour duquel s'organisa l'émergence à la fois d'un premier réseau savant dans la région et des premières visites pieuses dans le Wādī, celles de ses disciples défunts. Sa tombe, dans son village d'al-Ġurāfi², fut également l'objet d'une *ziyāra* dont le prestige était encore grand à la fin du IX^e/XV^e siècle. C'est autour de Bakr que la construction discursive d'une genèse du sacré s'organisa, et c'est pourquoi il est primordial de comprendre la place de cette figure au sein du Wādī, sous le règne des premiers sultans rasūlides.

² Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 389.

1.1. Les Farasāniyyūn de Qaḥṭān : Mawzaʿ, un territoire semi-autonome ?

Bakr b. ʿUmar al-Farasānī al-Taḡlabī était, comme l'indique sa *nisba*, membre des Farasāniyyūn, un groupe apparemment nombreux³, originaire de Farasān⁴, un archipel d'îles à soixante kilomètres à l'ouest de l'actuelle ville de Ġazān. Le peuplement de l'île de Farasān est bien attesté avant l'islam : une inscription latine témoigne de la présence d'un contingent romain sur l'archipel au II^e siècle de notre ère⁵. La première référence textuelle concernant Farasān date de la première moitié du VI^e siècle, au sujet de la conquête du littoral yéménite par le royaume d'Aksum, en 525 ap. n. è⁶. Les Farasāniyyūn avaient en partie émigré en Tihāma avant même les débuts de l'islam, puisqu'ils sont mentionnés à al-Maḥā' au VI^e siècle⁷. Al-Hamdānī parle d'eux comme d'une tribu chrétienne (*qabīlat naṣārā*), peut-être descendante de Ḥimyar, qui aurait quitté l'archipel en raison des pillages des Banū Maḡīd⁸. Ils se mélangèrent par la suite avec eux⁹. Si les églises de Farasān étaient en ruines au IV^e/X^e siècle, les Farasāniyyūn étaient encore réputés pour leurs activités commerciales entre la Tihāma, l'île de Farasān et le littoral abyssin¹⁰. Les informations au sujet des Farasāniyyūn, à l'époque rasūlide, sont très lacunaires, mais ceux-ci constituaient encore au VII^e/XIII^e siècle un groupe tribal clairement identifié, puisqu'al-Ġanadī mentionne à Mawzaʿ les *mašā'ih* de Farasān, titre qu'il faut interpréter ici dans un sens tribal et non dans un sens savant ou religieux¹¹.

Il ne fait aucun doute que les Farasāniyyūn étaient, au VII^e/XIII^e siècle, le groupe social dominant du bourg de Mawzaʿ et de ses environs. Ils sont explicitement mentionnés comme un groupe spécifique sur la carte de la région de Mawzaʿ présente dans le Livre des Revenus, où, au-dessous de la mention « Mawzaʿ et ses habitants (*Mawzaʿ wa ahlu-hā*) », se

3 Al-Ġanadī parle d'un « *qawm* ». *Ibid.*, p. 387.

4 Voir F. Beckingham, « Farasān », p. 787-788.

5 T. Power, *The Red Sea Region*, p. 78.

6 *Ibid.*, p. 98.

7 *Ibid.*, p. 98-99.

8 Les Banū Maḡīd étaient, à l'époque d'al-Hamdānī, le groupe dominant de Mawzaʿ et de Bāb al-Mandab. Hamdānī, *Ṣifat*, p. 95.

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*, p. 96.

11 Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 389. I. al-Maḡḥafī dans son *Mu'ğam al-buldān* ne les mentionnent pas et al-Ḥiḡrī dans son *Maḡmū' buldān al-Yaman* ne parlent que de l'île de Farasān, en mer Rouge, au nord d'al-Luḥayya, d'où serait issu le savant Bakr al-Farasānī. M. al-Ḥaḡrī, *Maḡmu'*, II, p. 634 ; Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 387.

trouvent « les Farasāniyyūn de Qaḥṭān »¹². Dans la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, ils sont liés à la nomination de plusieurs membres de la judicature du bourg, tel Sulaymān al-Farasānī (m. 670/1272)¹³, neveu de Bakr al-Taḡlabī et *qādī* de Mawza', Sa'īd b. Muḥammad (s. d.)¹⁴ ou son fils, Sa'd (m. 727/1327)¹⁵. Ces nominations semblent avoir été le fait, parfois, d'un accord tacite entre le pouvoir sultanien et les chefs tribaux : ainsi le *faqīh* Abū Muḥammad al-Šar'abī¹⁶ (m. 702/1303), nommé *ḥakīm* de Mawza' par le grand *qādī* du Yémen al-Bahā' (m. 654/1256), était également un proche des Farasāniyyūn, comme l'atteste la donation, par une femme des Farasāniyyūn, de plusieurs terres en *waqf*-s pour répondre à ses besoins¹⁷. De même, le savant Ya'qūb b. Muḥammad al-Turbī (m. 680/1281-1282), originaire du Wādī Zabīd, qui vint suivre les enseignements de Bakr al-Farasānī, fut convier, par les *šuyūḥ* des Banū Farasān, à s'installer à Mawza' (*wa yaṭlubu-hu al-mašā'ih al-Farasāniyyūn li-l-duḥūl*)¹⁸.

Ils auraient donc été des chefs tribaux proches du pouvoir rasūlide, lequel respectait leur territoire et leur accordait une certaine autonomie. Ils étaient assurément alliés des Banū Rasūl sous le règne d'al-Muzaffar (648-694/1249-1295), comme l'atteste les relations cordiales qu'ils entretenaient aussi bien avec les émirs de Tihāma du Sud¹⁹ qu'avec al-Malik al-Wāṭiq (m. 710/1310), le fils du sultan al-Muzaffar, un temps nommé *muqta'* de Mawza' par son père²⁰.

Bakr al-Farasānī était donc lié à une tribu dominante dans le bourg de Mawza' et ses environs au VII^e/XIII^e siècle. Mawza' semble ainsi avoir connu un type de souveraineté partagée, puisque ni les sultans, ni personne n'avaient autorité sur les Farasāniyyūn, si l'on en croit al-Ġanadī (*wa lam yakun li-l-Ġuzz fī-hā amr wā lā nahī ḡayru-hu atāh takūn 'alā al-Farasāniyyūn*)²¹. Al-Ḥazraġī, peu suspect de sympathies pour les *mašā'ih* tribaux du Yémen, affirme près d'un siècle plus tard que c'est sur Mawza' même que les sultans n'avaient pas autorité au VII^e/XIII^e siècle²², ce qui souligne à la fois que l'autorité des Rasūlides sur Mawza' était incontestée à son époque mais aussi que les Farasāniyyūn étaient bel et bien partiellement autonomes, peut-être jusqu'au règne d'al-Mu'ayyad Dāwūd

¹² *Kitāb al-irtifā'*, p. 163.

¹³ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 389.

¹⁴ *Ibid.*, p. 390.

¹⁵ Ḥazraġī, *Al-'iqd*, II, p. 961.

¹⁶ Al-Šar'ab est un *wādī* au nord-ouest de Taz. I. al-Maqḥafī, *Muġ'am*, I, p. 859.

¹⁷ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 392.

¹⁸ *Ibid.*, p. 391.

¹⁹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 389.

²⁰ *Ibid.*, p. 391.

²¹ *Ibid.*, p. 390.

²² Ḥazraġī, *Al-'iqd*, II, p. 962.

(696-721/1296-1322). D'ailleurs, les Farasāniyyūn prélevaient au VII^e/XIII^e siècle une taxe sur la terre²³. Que cette taxe ait été ensuite en partie reversée au Trésor ou qu'elle ait été au seul profit des Farasāniyyūn, ce prélèvement souligne bien que l'autorité administrative, fiscale et militaire de Mawza' n'était pas du ressort exclusif du pouvoir rasūlide, même si l'autorité sultanienne, visible notamment dans la nomination de membres de la judicature par le grand cadi du Yémen ou par l'*iqṭā'* concédé à des membres importants de la dynastie²⁴, n'était pas que d'ordre symbolique. Il y a donc eu une évolution des rapports de force dans le Wādī Mawza' entre le milieu du VII^e/XIII^e siècle et la fin du VIII^e/XIV^e siècle.

La notice d'al-Ḥazraġī de Sa'īd b. Muḥammad est fort éloquente à propos de l'autorité des Farasāniyyūn : son père Muḥammad fut *ḥākim* du village de Mawza', puis Sa'īd lui succéda à cette charge, avant d'être remplacé par Sulaymān b. al-Farasānī dans la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle. À la mort de Sulaymān (670/1272), les Banū Farasān redonnèrent cette charge à Sa'īd²⁵. Le fils de Sa'īd, Sa'd, fut un temps *qādī* de Mawza' après son père, jusqu'à ce qu'un différend avec les *mašā'ih* des Farasāniyyūn ne pousse ces derniers à l'assassiner, en 727/1327²⁶. La liberté d'action des Farasāniyyūn – ou leur autonomie, puisque la nature de leur autorité n'est jamais exprimée de manière explicite – reposait ainsi au moins partiellement sur une capacité d'action coercitive.

Après 727/1327 et le meurtre de Sa'd, les Farasāniyyūn ne sont plus mentionnés par aucune source, sinon dans un temps passé et révolu. On distingue même chez al-Šarġī une certaine confusion : ainsi, chez al-Ġanadī, la petite-fille de Bakr épousa un des chefs tribaux des Farasāniyyūn, alors que les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* mentionnent simplement qu'elle épousa « un certain homme de son *ahl* »²⁷, caractérisant peut-être le lignage dominant du groupe. Al-Šarġī ne fait plus la différence entre les *šuyūḥ* des Farasāniyyūn et la *nisba* tribale « al-Farasānī ». Pour lui, il s'agit simplement d'une même parenté. La disparition dans les sources de la *nisba* tribale des Farasāniyyūn indique, soit qu'ils se mélangèrent à d'autres populations et perdirent une identité propre qui les aurait identifiés comme groupe social ; soit que leur statut se transforma au cours du VIII^e/XIV^e siècle et qu'ils n'eurent plus les moyens d'exercer une domination spécifique sur le territoire de Mawza'. Ces deux hypothèses ne s'excluent nullement, et il est probable que Mawza' revint sous le contrôle direct du pouvoir au cours du règne d'al-Muġāhid, après le meurtre de Sa'd. En tout cas certainement après la

²³ *Ibid.*, p. 962-963.

²⁴ Tel al-Malik al-Wāṭiq, fils d'al-Muzaffar. Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 273, p. 358.

²⁵ Ḥazraġī, *Al-'iqd*, II, p. 961

²⁶ *Ibid.*, p. 962.

²⁷ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 117.

guerre de succession dynastique des années 720/1320, qui plaça al-Muğāhid ‘Alī (721-764/1321-1362) à la tête du *mulk* du Yémen. C’est donc dans un contexte où une autorité tribale est encore très prégnante, et où le pouvoir sultanien n’a pas affermi son emprise sur le Wādī, que se déroula le premier processus de sacralisation à Mawza’, incarné symboliquement par Bakr al-Taġlabī al-Farasānī.

1.2. Bakr al-Taġlabī : la construction discursive des *origines* et le rattachement de Mawza’ à la Tihāma

Abū al-Saġġād Bakr b. ‘Umar al-Farasānī al-Taġlabī (m. v. 700/m. 1300)²⁸, était originaire du village d’al-Ġurāfī. Il était peut-être apparenté, de manière lointaine, aux prestigieux Banū ‘Aqāma de Zabīd, une des plus vieilles familles savantes de la métropole tihāmīe²⁹. Il avait sans doute étudié à Ġabā’³⁰, au sud-ouest de Taz, ce qui laisse penser qu’il avait là-bas des soutiens ou qu’il n’était pas intéressé par l’enseignement ḥanafīte principalement proposé à Zabīd.

Juriste d’orientation šāfī’ite, de retour à Mawza’, Bakr adopta une position intéressante concernant sa pratique juridico-religieuse, affirmant ainsi : « je suis šāfī’ite dans la pratique du *fiqh*, ḥanbalite dans la pratique religieuse et zaydite dans la pureté de la foi »³¹. Cette prise de position théologique souligne un refus de l’aš’arisme et peut-être aussi la pluralité des écoles juridiques présentes à Mawza’, en particulier dans la logique de l’exposé des *Sulūk* d’al-Ġanādī, qui s’intéresse de très près à la question des *madḥab*-s³². Bakr aurait alors été un juriste prudent, dans un milieu loin d’être gagné aux pratiques de la jurisprudence šāfī’ite. Si le Wādī Mawza’ connut en effet au cours du VII^e/XIII^e siècle une transformation progressive de son environnement juridique, différents *madḥab*-s étaient apparemment pratiqués au sein de la population. Or, dans les années 720/1320, lors de l’écriture des *Sulūk*, l’auteur rappelle qu’à son époque « les gens de Mawza’ et de ses environs sont šāfī’ites », sauf dans le village de Ḥumrāniyya, dernier bastion hanafīte de ce territoire »³³. Deux générations après la mort de Bakr semblent avoir suffi pour transformer en profondeur la

²⁸ Nous ne connaissons pas la date de naissance de Bakr, mais nous savons qu’il fut le maître de son neveu, Sulaymān, *qādī* de Mawza’, décédé en 670/1272. Bakr devait donc déjà être un jeune adulte au milieu du VII^e/XIII^e siècle.

²⁹ Qui partageaient avec Bakr leur seconde *nisba*, Taġlab. Ġanādī, *Al-sulūk*, I, p. 252.

³⁰ Ġanādī, *Al-sulūk*, II, p. 387.

³¹ *Ibid.*, p. 387.

³² Al-Ġanādī aborde en effet la question à plusieurs reprises. Ġanādī, *Al-sulūk*, II, p. 50-51, p. 53, p. 143, p. 375, p. 383, p. 438, etc.

³³ *Ibid.*, p. 386.

répartition des *madhab*-s dans le Wādī Mawza', entre la mort du *faqīh* Bakr et le récit d'al-Ġanadī, ce qui témoigne d'une réorganisation des réseaux juridico-religieux dans la région. Toujours est-il que si, dans les faits, Bakr était ouvert à différentes pratiques juridico-religieuses, il fut considéré par les auteurs yéménites de la période rasūlide et ṭāhiride comme un *faqīh* šāfi'ite. À ce titre, il participa certainement à la diffusion de ce *madhab* dans la région – qui devint majoritairement šāfi'ite précisément à son époque – depuis son domaine à l'extérieur du bourg de Mawza'.

En effet, c'est certainement à son retour de Ġabā' que Bakr acquit une terre dans le Wādī Mawza', qu'il mit en valeur afin de pouvoir nourrir « sa famille, ses étudiants et ceux qui venaient à lui »³⁴ : la famille de Bakr comptait donc certainement parmi les riches familles du Wādī Mawza'. Ce domaine, qu'al-Ġanadī vit de ses propres yeux, était un lieu d'une grande opulence où vivait encore la descendance du *faqīh* à l'époque de l'auteur³⁵. C'est là que Bakr tenait son *maġlis* et qu'il fit bâtir sa mosquée³⁶. La terre de Bakr ne se trouvait pas à Mawza' même. Il serait logique de penser qu'elle fut achetée sur le territoire des Farasāniyyūn. Les liens de Mawza' avec son environnement rural se renforcèrent donc, et il semble en fait difficile de distinguer, dans la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, entre l'action des hommes bénis dans le bourg de Mawza' et leur action dans la *bādiya*. Rappelons que Mawza', à cette époque, est encore un village (*qarya*) : les enseignements de Bakr se répandirent donc certainement de manière diffuse au sein du Wādī lui-même, ce qui aiderait à expliquer la place centrale de ce personnage dans la mise en histoire du Wādī.

Cette place devait beaucoup à la renommée du *faqīh* Bakr, liée essentiellement au renouveau de la route côtière du pèlerinage qui s'opéra sous les Banū Rasūl. Lorsque ces derniers prirent le pouvoir en 628/1229, la route du *ḥaġġ* était presque à l'abandon. Al-Ġanadī nous dit en effet que Bakr « s'occupa de l'ouverture de la route du *ḥaġġ* ». Or, « la pratique du *ḥaġġ* s'était affaiblie à son époque, à tel point que le chemin [de la route du pèlerinage] avait disparu, ainsi que ceux qui le connaissaient »³⁷. La renommée de Bakr fut donc intimement liée à la réouverture de la route du pèlerinage qui aurait été désertée dans sa jeunesse³⁸. Quel était exactement l'état de cette route et pourquoi celle-ci avait-elle été délaissée ? Les sources ne le précisent pas, mais « la circulation régulière des caravanes est en

³⁴ *Ibid.*, p. 387.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Ahdal, *Tuḥfat*, II p. 353.

³⁷ *Ibid.*, p. 387. Cité dans E. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 442.

³⁸ Annexe I.H.

tout cas bien attestée dans la seconde moitié [du VII^e/XIII^e siècle] »³⁹ et il semble qu'une reprise du pèlerinage en Tihāma se soit opérée au cours des débuts de la période rasūlide.

Bakr, qui connaissait l'ancienne route du pèlerinage, fut en mesure de guider les pèlerins qui se pressèrent à nouveau vers La Mecque au début de la période rasūlide : il est le premier *faqīh* à diriger la caravane du *ḥaġġ* depuis la Tihāma, d'après les sources d'époque rasūlide. Sa seule présence protégeait les pèlerins et « aucun Arabe ou autre ne pouvait leur nuire en raison de sa bénédiction (*baraka*) »⁴⁰. Il confia plus tard cette charge à 'Umar b. al-Aksa', le *ṣāhib* de Du'āl, qui la transmit à Aḥmad b. 'Uġayl (m. 690/1291)⁴¹, *ṣāhib* de Bayt al-Faqīh : cette tradition perdurait encore au IX^e/XV^e siècle et la caravane du *ḥaġġ* en provenance du Yémen était appelée à La Mecque la « caravane d'Ibn 'Uġayl »⁴². La réputation de Bakr était telle, qu'en son honneur, les grands lignages bénis de la Tihāma, les Banū 'Uġayl du sanctuaire de Bayt al-Faqīh et les Banū al-Baġallī de Šuġayna⁴³, accueillaienent toujours chaleureusement les gens de Mawza⁴⁴. Ses descendants jouirent pendant quelques décennies de la sympathie des Banū 'Uġayl⁴⁵, ce qui souligne la considération accordée au souvenir de leur ancêtre. Bakr, ancré en amont d'une chaîne de transmission très prestigieuse – presque un thème en soi du corpus des *ṭabaqāt* yéménites – apparaît alors comme une figure essentielle de l'histoire de toute la Tihāma.

Cette question de la route du *ḥaġġ* paraît en effet très importante pour les sources rasūlides et ṭāhirides : elle revient régulièrement dans les mérites de plusieurs grands hommes bénis de la Tihāma. Elle est sans doute caractéristique, chez al-Ġanadī, d'une démonstration du pouvoir des Banū Rasūl et de la légitimité de leur règne. Chez des auteurs plus tardifs, tels al-Ḥusayn al-Ahdal ou Aḥmad al-Šarġī, cette question du *ḥaġġ* se rapporte certainement à d'autres préoccupations que celle de l'autorité des souverains du Yémen.

D'une part la construction de formes symboliques de l'autorité savante s'accompagnait sans nul doute, d'une influence et d'une autorité toutes temporelles des hommes bénis, dissimulées dans les ouvrages de *ṭabaqāt* sous la forme des prodiges et des protections, mais recoupant en fait des capacités d'actions coercitives à travers divers leviers d'influence. Parmi ceux-là, les réseaux spirituels, matrimoniaux et tribaux qui s'étendirent progressivement de la Tihāma du Sud à la région de Ḥalī, et, plus au nord, à Ġidda, semblent

³⁹ *Ibid.*, p. 442.

⁴⁰ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 116.

⁴¹ *Infra*, Chapitre VII.

⁴² Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 60.

⁴³ *Infra*, Chapitre VIII.

⁴⁴ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 388.

⁴⁵ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 353.

avoir eu une importance prépondérante, ce qu'Éric Vallet soulignait déjà dans *L'Arabie marchande* à propos d'Ibn 'Uğayl : « Une observation attentive de ces anecdotes édifiantes montre qu'Ibn 'Uğayl et ses semblables s'appuyaient surtout sur un solide réseau, à la fois tribal et religieux. Ils jouissaient de la protection des chérifs de La Mekke et de Médine, et de la considération des habitants de La Mekke »⁴⁶.

Par conséquent, la participation des hommes bénis à la conduite des caravanes du pèlerinage était une manière de mettre en valeur des élites savantes et bénies en tant qu'élites et de témoigner de l'influence que ces dernières possédaient parmi les groupes qui se partageaient la domination des territoires entre la Tihāma et la Mecque.

D'autre part, la route du *ḥağğ*, réseau spirituel et religieux bien sûr, était aussi un réseau commercial. Puisque cette route avait une part non négligeable dans les flux commerciaux et migratoires de l'Arabie marchande, son succès était donc intrinsèquement lié à des enjeux politiques, financiers et symboliques, qui touchaient de front les élites juridico-religieuses, en tant qu'élites financières, culturelles, politiques et religieuses. Parler du succès de Bakr dans la réouverture de la route du *ḥağğ*, c'est donc souligner également la participation d'un grand savant du Wādī Mawza' à l'émulation économique et politique qui se jouait autour de la route du *ḥağğ*, donc autour d'un territoire partagé entre divers acteurs en concurrence.

La réémergence du Wādī Mawza' comme entité territoriale identifiable et identifiée par les sources semble en effet accompagner la résurgence des pratiques de pèlerinage : Mawza' n'apparaît comme signifiant dans les sources qu'à partir du moment où le bourg rejoint le vaste réseau que constituait la route du *ḥağğ* au sein de la péninsule Arabique. De même que la nouvelle territorialisation du sacré fut illustrée par le succès de la conduite du pèlerinage, à Bayt al-Faqīh avec Aḥmad b. 'Uğayl, à Šuğayna avec 'Alī al-Bağallī (m. 717/1317)⁴⁷, à Abyan avec 'Umar al-Barakanī (s. d.), de même, à Mawza', une dynamique semblable s'exprime dans la mise en scène narrative de Bakr al-Farasānī et, plus tard mais dans une moindre mesure, avec Abū Bakr b. Salāma (m. 799/1388), qui mena également des caravanes de pèlerins. La différence essentielle réside ici dans l'antériorité de Bakr : il ne fait pas seulement émerger, à Mawza', un point de rassemblement d'où partirait une partie de la caravane du *ḥağğ*. Il rouvrit, symboliquement, *l'intégralité* de la route du *ḥağğ* dans la Tihāma yéménite et il est donc placé une fois de plus dans la construction narrative d'une origine et dans un processus de genèse. Premier homme béni de Mawza',

⁴⁶ É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 344.

⁴⁷ *Infra*, Chapitre VIII. 1.

premier grand savant du Wādī, premier meneur de la caravane du *ḥağğ* au Yémen : Bakr fut, dans le territoire de Mawza', un individu exceptionnel incarnant symboliquement les transformations profondes que connut le Wādī et surtout le *renouveau* de celui-ci, tant en termes sociaux qu'économiques.

2. Les visites pieuses de Mawza' et la dissimulation des conflits locaux

La tombe de Bakr fut l'une des premières visites pieuses de Mawza' auprès d'un savant local, et tous les hommes bénis dont les tombes furent l'objet d'une *ziyāra* avant lui ont été ses élèves. Bakr fut enterré dans le cimetière du bourg, ce qui dénote une volonté de la part de sa famille ou des *mašā'ih* des Farasāniyyūn de ramener son corps à Mawza', quand il aurait pu être enterré dans son domaine, près de son *mağlis*, ou dans son village natal, al-Ġurāfi.

Son fils al-Sağğād lui succéda et hérita de ses richesses foncières mais aussi de ses biens meubles. Parmi ces derniers, un ensemble de manuscrits (*kutub*) semble avoir possédé une grande valeur. C'est avec ces ouvrages, d'après l'auteur des *Sulūk*, qu'al-Sağğād s'offrit l'amitié des émirs du Wādī et que sa famille se rapprocha des pouvoirs politico-militaires du sultanat rasūlide⁴⁸. Al-Sağğād lui-même ne semble pas avoir été un spécialiste du *fiqh* : al-Ġanadī ne nous dit rien sur lui à ce propos et, à la fin du IX^e/XV^e siècle, al-Šarġī reprend les termes des *Sulūk*, soulignant « qu'il ne suivit pas [son père dans sa voie] »⁴⁹. La fille d'al-Sağğād, sa seule héritière, épousa 'Alī, un *šayḥ* des Farasāniyyūn : c'est le dernier membre de cette famille qui est mentionné par les sources. Les chefs tribaux ajoutaient à l'éminence de l'aristocratie tribale la *baraka* du grand savant de leur territoire, transmise par le sang de sa petite-fille. L'héritage matériel du *faqīh* Bakr demeurerait également dans le giron des *šuyūḥ* des Farasāniyyūn⁵⁰.

La descendance de Bakr profita rapidement des avantages acquis par al-Sağğād et les *mašā'ih* des Farasāniyyūn auprès des émirs sultaniens : nous avons vu que Sulaymān b Muḥammad al-Farasānī (m. 670/1272), formé au *fiqh* avec son oncle Bakr, fut *ḥākim* de Mawza'. Lui aussi était un riche propriétaire foncier qui « [redonna] vie à plusieurs terres en

⁴⁸ Ġanadī, *Sulūk*, II, p. 389 : « *Wa šārat ilay-hi al-kutub fa-salaka tariq al-ṣuḥba li-ahl al-umarā'* ». Voir aussi É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 389.

⁴⁹ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 117.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 389.

amont du Wādī Mawzaʿ, comme [le fit] son *šayḥ* [Bakr] »⁵¹. Il fut également un compagnon d'Ibn Adām (m. 696/1297), *mudarris* dans la *madrassa* al-Šamsiyya de Taz, à la tête des *fuqahā'* qui rejetaient l'introduction des thèses d'Ibn ʿArabī dans la nouvelle capitale rasūlide⁵². Ibn Adām le rejoignit à la fin de sa vie et tous deux furent enterrés à al-Qaḥqaḥ, un village du Wādī Mawzaʿ. Leurs tombes devinrent l'objet de visites pieuses⁵³.

Le premier développement des espaces de visites pieuses dans le Wādī Mawzaʿ est ainsi centré autour de la figure de Bakr ou de ses disciples⁵⁴. Bakr émerge rétrospectivement comme une grande figure des hommes bénis de l'ensemble Tihāma rasūlide. Pourtant, il n'est pas un personnage important des *Sulūk* d'al-Ġanadī : il n'est mentionné que dans la seule catégorie des notices concernant Mawzaʿ. Si l'auteur des *Sulūk* lui consacre plusieurs pages, c'est surtout, semble-t-il, parce qu'il a lui-même exercé comme *qādī* de Mawzaʿ. Il possédait à son sujet des informations de première main. Al-Ḥazraġī, à la fin du VIII^e/XIV^e siècle, ne s'attarde guère sur cet individu, alors que, chez al-Šarġī, à la fin du IX^e/XV^e siècle, il apparaît comme le maillon central de la chaîne de transmission de la *baraka* sur le territoire du Wādī Mawzaʿ, revêtu des attributs des plus grands saints de la région et reconnu par ses pairs :

« [Tout le monde] s'accorde pour dire qu'un jour, le nom de Bakr ayant été mentionné en présence du *faqīh* Aḥmad [b. ʿUġayl], celui-ci loua sa grandeur (*fa-aṭna ʿalay-hu wa ʿazama-hu*). Une des personnes présentes lui demanda : "Quelles sont [donc les qualités] du *faqīh* Bakr pour mériter de ta part de telles louanges ?". [Aḥmad b. ʿUġayl] répondit : "[Dieu] lui a conféré un Bien immense". On lui a attribué la [connaissance] du nom suprême (*al-ism al-ʿaẓām*), de sorte qu'il possédât une des particularités des prophètes – que la paix soit sur eux ! Lorsqu'il déféquait, la terre s'ouvrait et absorbait [ses excréments]. Il avait de nombreuses relations avec les autres savants, tel Mūsā al-Hāmīlī⁵⁵ et Ibrāhīm al-Šaybānī⁵⁶ et d'autres qu'eux⁵⁷. »

Il y a donc bien une transformation progressive de la mémoire de Bakr al-Farasānī, où chaque auteur des ouvrages de *ṭabaqāt* crée un personnage au service des ambitions de son ouvrage. En réalité, plus que la figure de Bakr et son rôle dans le processus discursif de la sacralisation des espaces, celui-ci permet de souligner la transformation qui s'opéra au sein du

⁵¹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 390. Annexe III.B. n°7.

⁵² Nous parlons plus en détail de cet épisode dans la suite du chapitre.

⁵³ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 390.

⁵⁴ Annexe III.B. n°7.

⁵⁵ Abū ʿImrān Mūsā b. Muḥammad al-Hāmīlī (m. 720/1320), de la tribu des al-Ahmūl, était un savant du pays de ʿUtama, dans les montagnes au sud-est du Ġabal Rayma. Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 298-299 ; Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 266.

⁵⁶ *Supra*, Chapitre V.

⁵⁷ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 116.

Wādī : c'est une nouvelle attractivité de Mawza' qui apparaît en creux. L'émergence des premières visites pieuses, qui ouvrit le Wādī à un ancrage nouveau de l'influx divin, dissimule pourtant des tensions dans les rapports de force et d'autorité, à Mawza' même et dans le sultanat rasūlide.

3. Mawza', espace attractif ou lieu de refuge ?

Les *ziyārāt* du Wādī Mawza' furent en partie mises en exergue pour faire apparaître la place de Mawza' dans un nouveau rapport au territoire, illustré à travers la vie des élites savantes et bénies. Cette élaboration discursive du processus de sacralisation permet aussi d'interroger certains éléments du rapport entre le territoire du Wādī et l'influence de ses élites, tribales ou savantes. À Mawza', à l'heure de la relative autonomie du Wādī, la multiplication des visites pieuses semble en réalité dissimuler au VII^e/XIII^e siècle et au début du VIII^e/XIV^e siècle la violence symbolique du rapport entre certaines élites juridico-religieuses. En effet, le Wādī apparaît plus comme un lieu d'exil qu'un véritable espace attractif.

3.1. Les élèves de Bakr : la multiplication des visites pieuses

Dans un premier temps, la narration sur le développement des espaces sacrés du Wādī paraît fluide et linéaire. La qualité reconnue de l'enseignement de Bakr semble ainsi avoir permis l'émergence d'un réseau local de savants.

Ainsi, le *faqīh* Ya'qūb b. Muḥammad al-Turbī (m. 680/1281-1282)⁵⁸ vint se former avec Bakr et cultiva des terres dans le Wādī Mawza'. Il devint proche d'al-Malik al-Wāṭiq, le fils du sultan al-Muẓaffar⁵⁹. Il fut enterré avec son fils dans le village, où leurs tombes devinrent « réputées dans le cimetière de Mawza' »⁶⁰. C'est cette tombe qu'al-Ġanadī utilise ensuite pour placer les autres hommes bénis du village : Muḥammad al-Šar'abī et Ibn al-Ḥaṭīb sont par exemple enterrés « à côté de la tombe de Ya'qūb »⁶¹. Nous voyons donc apparaître dans le récit d'al-Ġanadī un espace funéraire spécifiquement dédié aux tombes « réputées » pour leurs visites pieuses, phénomène participant à la sacralisation plus générale du cimetière, qui prit une identité spécifique. Peut-être était-ce la première fois que les espaces mortuaires du bourg acquéraient, dans des textes savants, une telle reconnaissance. Les sources

⁵⁸ D'al-Turba, un village du Wādī Zabīd. Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 391.

⁵⁹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 355.

⁶⁰ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 391. Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 367.

⁶¹ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 391, p. 392, p. 395.

postérieures s'appuyèrent désormais sur une nouvelle unité spatiale et Maqbarat Mawza' constitua progressivement un élément normal – bien que toujours marginal – du discours des *ṭabaqāt* des sources postérieures⁶².

En parallèle à ce premier milieu local de savants, qui tirait ses revenus de l'agriculture et contribua à une première sacralisation du Wādī, le village de Mawza' attira des individus issus d'autres régions du Yémen, essentiellement de Tihāma centrale et du Miḥlāf, c'est-à-dire les deux régions qui fournirent dans la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle la plupart des élites juridico-religieuses qui appuyèrent le sultanat rasūlide⁶³. Les nominations de ces savants, parfois sur décision directe du pouvoir sultanien, témoignaient des nouveaux besoins d'une vallée en plein développement, et du manque de juristes qualifiés pour y exercer localement.

L'exemple du *faqīh* Abū Muḥammad al-Šar'abī⁶⁴ (m. 702/1303) est à ce titre éloquent. Formé au *fiqh* à Zabīd, il vint s'installer dans le village d'al-Burqa dans le Wādī Mawza'. Il partit ensuite pour Taz afin d'y rencontrer le grand *qāḍī* du Yémen Bahā' al-Dīn. Il revint à Mawza' avec la charge de *ḥākim*⁶⁵ et bénéficia de l'attention des Farasāniyyūn, qui le nommèrent *imām* d'une de leurs mosquées et l'autorisèrent à cultiver les terres dont celle-ci avait été dotée en *waqf*. Sa tombe fut l'objet d'une visite pieuse, à côté de celle du *faqīh* Ya'qūb⁶⁶.

De même, Muḥammad al-Kāšāgrī (m. 705/1305), formé au *fiqh* à La Mecque, ḥanafīte d'origine, rallié au *madḥab* šāfi'ite⁶⁷, lecteur dans la *madrasa* de Ibb puis enseignant rémunéré de la *madrasa* al-Muḥaffariyya de Taz, nommé par décision du grand *qāḍī* Bahā' al-Dīn, vint finir ses jours dans le village de Mawza'⁶⁸. Initié au soufisme, dont il est le premier représentant mentionné par nos sources dans le Wādī, il fut enterré dans son *ribāṭ* sur les côtes de Mawza', où il avait planté une palmeraie, aux côtés de son compagnon Ibn al-Ḥaṭīb⁶⁹. Ce dernier, qui avait passé l'essentiel de sa carrière de savant dans la région d'Aden, semble s'être exilé à Mawza', à la suite d'un différend avec le gouverneur de la

⁶² Ahlida, *Tuhfat*, II, p. 355, 358.

⁶³ Voir Z. Mochtari De Pierrepont, « 'Ulama and Sufis of Taz ».

⁶⁴ Šar'ab est un *wādī* situé à environ quarante kilomètres au nord-ouest de Taz. I. al-Maqḥafī, *Mu'ḡam*, I, p. 859.

⁶⁵ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 395.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 392.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 143.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 395.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 144 et p. 395. Sur Ibn al-Ḥaṭīb, voir *infra*, Chapitre VI. 3.3.

« frontière bien gardée »⁷⁰. Leurs deux tombes furent l'objet de visites pieuses, et al-Ġanadī lui-même y accomplit la *ziyāra* lorsqu'il était *qāḍī* de Mawza'⁷¹.

Une première sacralisation du Wādī Mawza' s'opère donc bien au cours de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle et du premier quart du VIII^e/XIV^e siècle. Pour autant, les hommes bénis du Wādī mentionnés par les sources du corpus yéménite, lesquels constituent presque l'ensemble des savants du territoire, sont peu nombreux, ce qui laisse penser que la qualité de l'enseignement religieux dans la région demeurait faible⁷².

Parmi ces derniers, plusieurs hommes bénis du Wādī Mawza' ne s'installèrent dans la région qu'à un âge avancé et y finirent leurs jours. Or, l'arrivée de ces savants, parfois dans des circonstances assez troubles, pose évidemment question, et ce d'autant plus si le Wādī, sous les Farasāniyyūn, constituait bien un espace relativement autonome par rapport aux autorités sultaniennes. Il nous semble qu'à ce titre, Mawza' servit peut-être de lieu d'exil ou de retraite pour des *fuqahā'* en disgrâce. Ce fut le cas notamment de deux personnages d'envergure au sein des élites savantes de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, Ibn Adām et Ibn al-Ḥaṭīb. Les circonstances qui les amenèrent à Mawza' tendent à souligner que le bourg et son arrière-pays servirent bien de lieu de refuge.

3.2. Ibn Adām et les tensions politico-religieuses à la fin du règne d'al-Muzaffar Yūsuf

L'histoire d'Abū Bakr b. Adām b. Ibrāhīm al-Ġabartī (m. 696/1297), dit Ibn Adām, telle qu'elle apparaît dans les notices des dictionnaires biographiques, a un intérêt tout particulier puisqu'elle permet de mettre en perspective le rôle de Mawza' comme espace d'autonomie politique et de refuge, mais aussi de souligner les fortes tensions religieuses et sociales qui apparurent, dans le Yémen rasūlide, entre différentes factions des élites savantes.

Originaire d'Abyssinie, Ibn Adām était un savant réputé qui suivit le parcours de nombreux *fuqahā'* gravitant dans les *madrassa*-s sultaniennes construites sous al-Manṣūr 'Umar et al-Muzaffar Yūsuf. Venu se former au *fiqh* avec l'*imām* Ismā'īl al-Ḥaḍramī (m. 676/1277), il occupa la fonction de *muftī* à Taz et participa à former un grand nombre des principales figures savantes de la ville dans le dernier quart du VII^e/XIII^e siècle⁷³, du fait de sa position de *mudarris* dans la madrasa al-Šamsiyya de Taz, sise à Ḍū 'Udayna. Il devint

⁷⁰ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 395.

⁷¹ *Ibid.*, p. 391.

⁷² Nous avons recensé vingt-cinq savants d'après les notices d'al-Ġanadī. Sur le Wādī Mawza', Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 386-398.

⁷³ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 113.

finalement l'un des chefs des *mufī*-s de la cité et occupa une position d'influence auprès d'une partie des '*ulamā*' de la ville. Au sommet de sa carrière, il eut un démêlé avec deux autres savants de la cité, al-Maqdisi⁷⁴ et Ibn al-Bāna⁷⁵, enseignants dans le quartier de Maġrabat Ta'izz, au sujet de l'introduction de « nouveautés » (*bid'a*) religieuses, c'est-à-dire d'une part les thèses du soufisme akbarien dont la diffusion vint nourrir les débats entre savants, au Yémen comme ailleurs⁷⁶, et d'autre part la renouveau de l'étude des doctrines fondamentales et de son versant rationaliste, le *kalām*, avec l'introduction de l'aš'arisme au Yémen. Après que le sultan ait menacé Ibn Adām, qui voulut s'en prendre violemment aux deux enseignants, celui-ci finit se retira à Mawza'. Al-Ġanadī nous apprend ainsi que, « lorsque sa mort approcha, [Ibn Adām] pensa qu'il n'était plus bien à Taz, et souhaita retourner chez le *faqīh* al-Farasānī du côté de Mawza' »⁷⁷. C'est là qu'il finit ses jours, auprès de son compagnon Sulaymān al-Farasānī. La raison de son départ n'est pas explicite, mais elle fait directement suite aux menaces des autorités de Taz sur la personne d'Ibn Adām. Le lecteur d'al-Ġanadī ne peut que suivre le seul lien logique suggéré par l'auteur : la fuite, l'exil, la disgrâce, exprimés implicitement dans le texte, tout en préservant l'honneur du *faqīh*.

Mawza' apparaît pour la première fois dans le récit concernant Ibn Adām à la fin de sa notice. Rien n'a été dit précédemment sur sa relation avec Sulaymān al-Farasānī ou sur ses liens avec le bourg. Il est bien possible qu'en arrivant par mer de Zayla', à son entrée en Tihāma, Ibn Adām ait séjourné à Mawza', mais cet aspect de sa vie n'est jamais souligné dans les sources médiévales. Par conséquent, la construction narrative des *Sulūk* pousse à faire le lien entre la dispute d'Ibn Adām avec les Banū Rasūl et son départ de Taz pour rejoindre Sulaymān al-Farasānī et Mawza'. Il s'agit bien d'un exil d'Ibn Adām, volontaire ou non, qui l'amena à finir ses jours dans la petite bourgade d'al-Qaḥqaḥ, dans une région périphérique du territoire rasūlide et, sous les Farasāniyyūn, relativement autonome.

Mawza' apparaît donc bien ici comme un lieu de refuge, loin des pouvoirs sultaniens et loin des intrigues de la capitale. Or, nous retrouvons exactement les mêmes éléments narratifs à propos de l'arrivée d'Ibn al-Ḥaṭīb dans le bourg de Mawza'.

⁷⁴ Originaire de Jérusalem, *faqīh* spécialiste des doctrines fondamentales (*al-uṣūl*), il fut nommé *mudarris* à la *madrassa* Umm al-Sultān à Maġrabat Taz. Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 111 ; Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 444.

⁷⁵ Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Sālim b. 'Alī al-'Ansī connu comme « Ibn al-Bāna » (m. 677/1279). Sa tombe fut peut-être l'objet d'une visite pieuse à Taz. Voir Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 118 ; Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 449.

⁷⁶ Voir, à ce sujet, le très riche ouvrage d'A. Knysh, *Ibn 'Arabī*.

⁷⁷ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 114.

3.3. Le cas des Banū al-Ḥaṭīb : de l'exil à la notabilité

La place de Mawza' comme lieu de retraite, à l'époque des Farasāniyyūn, pour des savants en disgrâce, semble confirmer par le sort d'Ibn al-Ḥaṭīb, l'un des chefs de factions des 'ulamā' d'Aden sous al-Mu'ayyad Dāwūd (696-721/1296-1322). Le cas de ce *faqīh* est intéressant. D'une part, sa tombe l'objet d'une visite pieuse. D'autre part, sa famille fut considérée par les sources du IX^e/XV^e siècle comme l'un des plus prestigieux *bayt* de la région de Mawza' et participa à la construction d'un discours sur les élites bénies du Wādī et leurs mérites.

3.3.1 Ibn al-Ḥaṭīb, un homme béni

De même qu'Ibn Adām, Abū Bakr b. Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Bakr b. 'Umar b. Sa'īd al-Abyanī⁷⁸, dit « Ibn al-Ḥaṭīb » (620-697/1223-1297), fut l'un des plus grands savants de la région d'Aden. Originaire d'al-Ṭariyyah, près d'Abyan, Ibn al-Ḥaṭīb fut envoyé par son père, le *ḥaṭīb* du village, se former dans le Wādī Surdud auprès de Muḥammad al-Ḥaḍramī (m. 651/1253). Ce dernier, sans doute trop âgé, le confia à son fils, Ismā'īl al-Ḥaḍramī⁷⁹. Il eut donc le même maître qu'Ibn Adām.

Mais, à l'inverse de ce dernier, il apparaît comme une figure incontestable des *ṣāliḥūn*, dont les *karāmāt* furent très tôt mis à l'honneur, comme l'indiquent les *Sulūk* d'al-Ġanadī. En effet, la place d'Ibn al-Ḥaṭīb auprès d'Ismā'īl al-Ḥaḍramī fut singulière, puisqu'il fut le « premier [savant] attaché au *maġlis* du *faqīh* Ismā'īl [al-Ḥaḍramī] »⁸⁰. En affirmant qu'Ibn al-Ḥaṭīb fut le premier de ses disciples, al-Ġanadī élève le statut d'Ibn al-Ḥaṭīb par rapport aux autres élèves du maître. D'ailleurs, ce savant aurait possédé un grand avantage sur le commun des mortels : une capacité à aborder directement, avec le Prophète Muḥammad, des sujets doctrinaux problématiques. Ainsi, lorsqu'il demeura confus de la dispute entre al-Bilqānī⁸¹ et le *qāḍī* d'Aden, As'ad al-'Ansī⁸², c'est le Prophète Muḥammad qui vint à son secours :

⁷⁸ Nous suivons ici al-Ġanadī, plus proche chronologiquement (Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 392). Al-Ahdal donne un nom différent : « Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Abī Bakr b. 'Umar b. Sa'īd al-Abyanī, connu comme Ibn al-Ḥaṭīb » (Ahdal, *Tuḥfat*, II, 356). Al-Burayhī parle de « Abū Bakr b. Aḥmad b. 'Abd Allāh al-Ḥaṭīb » (Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 273).

⁷⁹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 392-393.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 393.

⁸¹ Abū al-Ṭāhir al-Zukī b. al-Ḥusayn b. 'Umrān al-Bilqānī (m. 676/1277), originaire d'Aden, grand spécialiste du *kalām* aš'arite. Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 46, p. 430-432 ; Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 385-387.

⁸² Muḥammad b. As'ad al-'Ansī al-Ašraqī (m. 661/1262-1263), originaire de Dū Ašraq, fut *qāḍī* d'Aden sous al-Muzaffar Yūsuf. Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 359.

« Il vit le Prophète dans son sommeil et l’informa du différend [qui opposait ces deux hommes]. Le Prophète dit : “la vérité est du côté de ceux qui se réfèrent à Ibn Ḥanbal⁸³” [...]. Et, lorsque le jour se leva et qu’il fit la prière, il dit à ses compagnons, d’un geste : “ne partez pas (*lā tubriḥu*)”. Et ils se réunirent autour de lui.

Et, lorsqu’ils furent installés, il dit : “J’ai vu la veille telles choses [que m’a montrées le Prophète lors de mon sommeil]”. Il ordonna alors au *qāḍī* [Muḥammad al-ʿAnsī] de garder son calme (*al-taṭabat*)⁸⁴. »

À Aden, on voit bien qu’Ibn al-Ḥaṭīb semble avoir été un personnage influent et détenteur d’une certaine autorité, morale et religieuse. Sa réputation, sans doute, l’avait précédée dans le Sud, car les prodiges accomplis par Ibn al-Ḥaṭīb furent révélés très tôt, dès l’époque de ses études chez Ismāʿīl al-Ḥaḍramī. Ce dernier l’aurait même explicitement désigné comme un homme béni, en contant devant son auditoire :

« Il arriva à un serviteur parmi les serviteurs de Dieu, qui sont entre Ses mains, que le Prophète lui dise : “Fais un souhait”. Et cet homme répondit : “Ô Seigneur, que puis-je demander [...] ? Donne-moi en fonction de mes mérites”. Et [le Seigneur] répondit : “Oui, serviteur, tu es le serviteur (*naʿam, ʿabd, anta-l-ʿabd*)”. Le *faqīh* Ismāʿīl dit : “[Cette histoire] est arrivée à un de mes compagnons”. Les personnes [présentes dans la pièce] en furent étonnées (*taʿaḡaba al-ḥaḍārūn min ḍalika*). Elles demandèrent [à Ismāʿīl al-Ḥaḍramī] : “Par Dieu, qui est-ce ?”. Ismāʿīl dit : “C’est lui”. Et il désigna Ibn al-Ḥaṭīb. Et comme [Ibn al-Ḥaṭīb] était présent au *maḡlis*, il fut embarrassé (*fa-astaha*) et il se tut. [Ismāʿīl al-Ḥaḍramī] lui dit [alors] : “Je souhaite que tu t’exprimes”. Ibn al-Ḥaṭīb répondit alors : “Oui, ceci m’est arrivé [...]”⁸⁵. »

Humble serviteur remarqué par le Seigneur, Ibn al-Ḥaṭīb, après avoir terminé ses études, devint sans surprise « instruit dans le secret divin (*mumliyān min sirr Allāh*) »⁸⁶. Al-Ġanadī nous dit, dans une formule redondante qu’il utilise à la fois pour désigner les grands personnages et raccourcir sa narration, qu’il « demeura [toute sa vie] agréé par Dieu (*lam yazal ʿalā-l-ḥāl al-murḍī*) »⁸⁷. Il s’installa à Aden et donna des leçons dans une mosquée au cœur de la cité. Des hommes s’attachèrent à son service et à ses enseignements, devinrent ses disciples et ses élèves (*tahadabū bi-hi*)⁸⁸. Ibn al-Ḥaṭīb devint un personnage réputé. Son succès était tel qu’il serait devenu dépressif, le temps lui manquant pour se consacrer à Dieu.

⁸³ C’est-à-dire le parti de Muḥammad al-ʿAnsī.

⁸⁴ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 393.

⁸⁵ *Ibid.* p. 394 ; repris dans Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 357.

⁸⁶ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 393.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 394.

Pour écarter les foules, il aurait eu recours à un stratagème subtil : il se mit à demander des dons à ceux qui venaient le voir⁸⁹. Ibn al-Ḥaṭīb put ainsi écarter un grand nombre de solliciteurs, et il nous semble voir ici, pudiquement exprimée par al-Ġanadī, une monétarisation progressive de ses conseils et de son savoir. Marié à la fille d'un riche négociant du Maghreb (*'anda-hu duniyā*), sa réputation - et sa fortune - grandirent dans la frontière bien gardée : il s'imposa comme le chef d'un groupe nombreux de *fuqahā'*, de disciples et d'étudiants. Ibn al-Ḥaṭīb, comme Ibn Adām avant lui⁹⁰, devint le porte-parole d'un milieu piétiste⁹¹ assez rigoureux, et se sentit assez fort pour entrer directement en confrontation avec les autorités sultaniennes.

3.3.2 Ibn al-Ḥaṭīb et le milieu piétiste d'Aden

La cause de la dispute entre Ibn Adām et les autorités sultaniennes reposaient, au moins en apparence, sur des questions d'enseignements religieux et théologique. La dispute entre Ibn al-Ḥaṭīb et les autorités sultaniennes, représentées par le gouverneur d'Aden, concerna la tolérance envers la production d'alcool dans la grande ville portuaire et marchande du Yémen rasūlide. Elle illustre le versant social de tensions qui eurent cours dans la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, à Aden et dans plusieurs espaces du sultanat rasūlide, entre un milieu savant rigoureux et un pouvoir sultanien dont la politique semble avoir consisté principalement à maintenir, au mieux, une forme de paix sociale assurant à peu de frais des bénéfices au Trésor et garantissant sa reproduction et son assise.

« Il y avait autour du *masġid* du *faqīh* [Ibn al-Ḥaṭīb] un ensemble de maisons (*buyūt*) dans lesquelles était produit de l'alcool (*al-musakir*). [Les habitants y avaient mauvaise réputation] : on disait [d'eux] qu'ils étaient mal intentionnés et animés par [de mauvaises intentions (*al-aḍa wa al-šar*) à l'égard des compagnons du *faqīh* et d'autres gens. Lorsqu'un jour, le *faqīh* ordonna à ses compagnons de se rassembler et de s'armer de bâtons (*ḥašabah*), pendant qu'il faisait de même. Ils prirent la direction de ces maisons et, s'arrêtant à l'une d'elles, [Ibn al-Ḥaṭīb] brisa les récipients qui contenaient l'alcool. Il entra ensuite dans les autres maisons, et fit de même. [Or], les gens de cette maison payaient au *dīwān* une redevance importante (*ġumlat kabīra*) pour pratiquer cette activité. Ils allèrent à la résidence du *wālī* pour se plaindre. À cette époque, [le gouverneur] était Muḥammad b. 'Umar

⁸⁹ Cette histoire est reproduite presque à l'identique par Aḥmad al-Šarġī, Šarġī, *Tabaqāt*, p. 181.

⁹⁰ La chronologie est ici très floue, mais Ibn al-Ḥaṭīb était d'une génération postérieure à Ibn Adām.

⁹¹ Sur le milieu piétiste, voir J.-C. Garcin, « Histoire, opposition, politique et piétisme traditionaliste », p. 33-90.

b. Mīkā'īl⁹², un homme plein de lui-même (*mu'ağabā bi-nafsi-hi*), parce qu'il était lié avec le maître de l'État (*ṣāhib al-dawla*), al-Muzaffar.

Lorsqu'ils portèrent plainte, [le gouverneur] réagit (*bādarā*) : il ordonna à un groupe de gardes (*gilmān*) de la *wilāya* [de se rendre auprès d'Ibn al-Ḥaṭīb], qui manquèrent de respect au *faqīh* et à ses compagnons.

La nuit n'était pas terminée que le gouverneur eut une très grave colique (*al-qawlanğ*). Il était sur le point de périr. Il ordonna au *faqīh* de lui pardonner (*yasta 'ıfu-hu*) et le *faqīh* ne répondit rien. On dit [au gouverneur] : "Fais-toi porter jusqu'au *faqīh*, afin qu'il te pardonne, sans quoi tu vas mourir. Peut-être te pardonnera-t-il en voyant ton état (*idā ra'ā ḥālaka*)". Il se fit porter jusqu'à la porte de la mosquée et se jeta devant la porte (*artamā 'anda-hu*). Le *faqīh* fut gêné [de cette scène embarrassante]. Il sortit [et] frota (*masaḥa*) [le gouverneur]. La douleur [du *wālī*] diminua et il retourna chez lui⁹³. »

Dans ce premier exemple de l'inversion des hiérarchies temporelles, le *wālī* est contraint de se plier aux désirs du *faqīh*, car sa vie en dépend. Ibn al-Ḥaṭīb est capable de mettre à mal l'autorité du gouverneur de la ville, mais aussi, plus généralement, d'imposer sa propre loi. La distillerie à laquelle Ibn al-Ḥaṭīb s'attaque ne semble en effet n'avoir commis aucune infraction à la loi et sa production d'alcool s'inscrit apparemment dans une pratique reconnue, puisqu'elle est soumise à une taxe importante, qui n'est pas désignée comme un versement officieux ou illégal. Les marchands d'alcool de la ville ont recours aux autorités officielles de l'administration sultanienne pour se plaindre de l'illégalité de la démarche du *faqīh*, représentant d'un milieu apparemment piétiste et rigoriste à Aden. Ibn al-Ḥaṭīb s'inscrit dans un absolu de la morale : la Loi de Dieu, telle que le *faqīh* l'entend, c'est-à-dire aussi telle qu'elle est comprise par al-Ġanādī qui retranscrit le récit, transcende les règles établies par la loi des hommes. L'échec du gouverneur, tourné en ridicule, est un *topos* classique de la littérature des *ṭabaqāt* et il ne semble pas falloir y accorder grande importance. En revanche, l'incident ne s'arrête pas ici dans les *Sulūk* : une seconde offensive d'Ibn al-Ḥaṭīb et de ses

⁹² Umar b. Muḥammad b. Mīkā'īl dans la version de la *Tuḥfa*. Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 358 ; Šarğī, *Ṭabaqāt*, p. 180.

⁹³ Ġanādī, *Al-sulūk*, II, p. 393-394. Le passage des *Ṭabaqāt* d'al-Šarğī est à peine différent : « Il y avait autour de [la] mosquée [du *faqīh*] un ensemble de maisons (*buyūt*) où l'on fabriquait des boissons fermentées (*ḥamr*). Leurs habitants avaient infligé des torts répétés au *faqīh* et à ses compagnons (*aṣḥāb*). Un jour, le *faqīh* partit avec ses compagnons en direction des dites maisons. Ils brisèrent tout ce qu'ils y trouvèrent, notamment les récipients pour les boissons fermentées, et les vidèrent intégralement. Chaque maison devait une somme bien précise (*māl ma'lūm*) au *dīwān*. Ils [= les habitants des maisons] se rendirent auprès du gouverneur (*wālī*) de la cité et se plaignirent auprès de lui – c'était alors Muḥammad b. Mīkā'īl, un homme jeune imbu de lui-même, qui était en faveurs auprès du sultan (*la-hu iḥtişāş bi-l-sultān*). Il envoya auprès du *faqīh* une partie de ses gardes (*ğamā'a min ġilmāni-hi*) qui le maltraitèrent. La nuit n'était pas tombée que [le gouverneur] fut affecté d'une sévère dysenterie. Il était sur le point de mourir. On dit même que son ventre était dans un tel état qu'il se leva de nombreuses fois durant la nuit et fut proche du trépas. Ses compagnons lui dirent : "C'est le fait du *faqīh*. Repens-toi. Sinon tu mourras." » Šarğī, *Ṭabaqāt*, p. 182. Cité dans É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 146.

compagnons contre les mêmes producteurs d'alcool suit le premier incident, ce qui souligne *a posteriori* l'échec de leur première tentative et met quelque peu à mal la narration d'al-Ġanadī. Le second incident est, dans son déroulement, exactement identique au premier : il vient non seulement renforcer la crédibilité d'Ibn al-Ḥaṭīb mais il permet aussi de lui donner le statut de *wālī Allāh*, puisque le récit se clôt, une nouvelle fois, sur le repentir du *wālī* vaincu par le pouvoir du saint. Après avoir voulu châtier Ibn al-Ḥaṭīb, le gouverneur tomba à nouveau malade, et, aux portes de la mort, dut s'humilier devant le savant :

« [L'entourage du *wālī*] lui dit : « Repens-toi et cherche la conciliation, car [Ibn al-Ḥaṭīb] fait partie des Amis de Dieu, dont il est vain de chercher l'inimitié ». Et [le *wālī*] dit : « Faites-le venir à moi ». [Et les gens de son entourage] lui dirent : « Il ne viendra pas à toi, mais si tu as besoin de lui, porte toi chez lui. Peut-être que, s'il te voit dans cet état, il prendra pitié de toi (*'alā al-ḥāl raḥimaka*)⁹⁴. »

Cette seconde humiliation croît dans son intensité : le *wālī* est infantilisé par le saint, qui l'appelle mon enfant (*yā ṣabī*). C'est finalement l'intervention du père du gouverneur (*wālidi-hi*), qui vint jusqu'à Aden supplier Ibn al-Ḥaṭīb de guérir son fils, qui mit fin aux douleurs du gouverneur⁹⁵.

Le récit d'al-Ġanadī est parfaitement explicite, tant sur la vertu d'Ibn al-Ḥaṭīb, sur la justice de sa cause, que sur son statut et son influence. Les tensions autour de la production et de la consommation d'alcool, ainsi que leur interdiction sous la pression des *fuqahā'*, furent redondantes durant la plus grande période du sultanat rasūlide⁹⁶, même si, comme *topos* narratif, elles servaient aussi à discréditer certains individus⁹⁷. Les prescriptions contre l'alcool défendues par plusieurs juristes servirent en général leur réputation. Ce fut aussi le cas pour Ibn al-Ḥaṭīb, mais cet engagement fut coûteux, puisqu'il le poussa en même temps à quitter Aden.

Au-delà, comme le soulignait É. Vallet dans *L'Arabie marchande*⁹⁸, on peut lire les limites de l'influence des savants et des ascètes sur la vie sociale de la grande métropole portuaire, de même que les demandes d'argent d'Ibn al-Ḥaṭīb à ses solliciteurs font écho au coût de la monumentalisation du bâti religieux et des savants qui les peuplaient⁹⁹.

⁹⁴ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 394.

⁹⁵ Al-Ahdal reprend telle quelle cette anecdote. Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 358.

⁹⁶ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 121, 207, 326, Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 402, 491, 498, 623.

⁹⁷ Par exemple chez Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 402, où un juif compagnon du gouverneur de la ville d'Ibb, producteur d'alcool, refuse de se plier aux obligations vestimentaires qui concernaient en théorie les Juifs.

⁹⁸ É. Vallet, *L'Arabie Marchande*, p. 144-146.

⁹⁹ Même si, dans les *Sulūk* d'al-Ġanadī, Ibn al-Ḥaṭīb n'est pas qualifié d'ascète. Le qualificatif d'ascète (*zāhid*) est un ajout très fréquent dans les *Ṭabaqāt* d'Aḥmad al-Šarġī, sans doute influencé par les pratiques soufies de son époque, qui assimilent de très nombreux savants à des pratiquants du *zuhd*.

Mais, au fond, ce récit s'inscrit presque en porte-à-faux par rapport au reste des *Sulūk*, où l'humiliation des représentants du pouvoir sultanien atteint rarement un tel degré. Cet évènement révèle des tensions extrêmement vives, en particulier sous la plume d'al-Ġanadī, partisan et soutien de la légitimité rasūlide. La stature d'Ibn al-Ḥaṭīb, dans les *Sulūk*, est sans égale par rapport à celle d'Ibn Adām, et les conclusions de leurs déboires avec le pouvoir sont profondément différentes. Pourtant, l'arrivée d'Ibn al-Ḥaṭīb à Mawza' s'opère de la même manière que celle d'Ibn Adām : il n'y a aucune transition entre le récit des troubles que vécurent le savant et son arrivée dans le Wādī Mawza'. Al-Ġanadī, après avoir conté ses déboires avec le gouverneur, poursuit en effet son récit sans préciser les raisons du départ d'Ibn al-Ḥaṭīb pour la Tihāma du Sud : « Après cela, le *faqīh* ne demeura pas à Aden. Il partit plutôt pour la Tihāma, et lorsqu'il arriva à Mawza' [auprès de] son juriste (*faqīh*) et de son juge (*ḥākim*), Ḥasan al-Šar'abī [...], il [descendit] dans sa maison¹⁰⁰. »

Comme avec Ibn Adām, le récit suggère implicitement que c'est le conflit avec les autorités d'Aden qui poussèrent le *faqīh* à partir. Par deux fois, al-Ġanadī rend donc apparent le caractère reconstruit des faits dont il retrace l'histoire : la production d'alcool à Aden ne fut pas stoppée par Ibn al-Ḥaṭīb ; le *faqīh* quitta la ville après ses ennuis avec les autorités. Les conclusions implicites, que dresse al-Ġanadī, viennent contredire de manière assez surprenante le récit qu'il met lui-même en scène, récit repris, un siècle plus tard, dans la *Tuhfa* d'al-Ahdal. Cette narration met en avant, avec éclat, l'exil d'Ibn al-Ḥaṭīb à Mawza' après ses ennuis avec les autorités rasūlides. Ainsi, comme avec Ibn Adām, des causes assez similaires semblent avoir produit des effets assez semblables et l'hypothèse du rôle de Mawza' comme lieu de refuge s'en trouve renforcée.

Ce récit permet en tout cas d'introduire Ibn al-Ḥaṭīb dans l'environnement social et religieux du Wādī Mawza' à l'époque des Farasāniyyūn. Il est mis en scène, immédiatement, avec le *ḥākim* du bourg, Ḥasan al-Šar'abī, ce qui va permettre de souligner l'ambiguïté des rapports entre les autorités sultaniennes et les élites tribales et religieuses du Wādī.

3.3.3. Ibn al-Ḥaṭīb à Mawza'

L'arrivée d'Ibn al-Ḥaṭīb à Mawza', chez al-Ġanadī et dans tous les ouvrages de *ṭabaqāt* postérieurs, présente l'accueil réservé au *faqīh* à Mawza' comme chaleureux et naturelle. Il est certain que sa réputation le précéda dans le bourg. Il s'installa chez Ḥasan al-Šar'abī, le *qāḍī* de Mawza'. Les Farasāniyyūn ne sont pas mentionnés dans la notice d'Ibn

¹⁰⁰ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 395.

al-Ḥaṭīb : par conséquent ni al-Ġanadī ni al-Ahdal ne mettent en scène la complexité des rapports de force dans la région. C'est pourtant bien les Farasāniyyūn qui accordent leur protection à Ibn al-Ḥaṭīb, comme le montrent les liens très étroits de Ḥasan al-Šar'abī avec ces derniers.

Abū Muḥammad Ḥasan al-Šar'abī (m. 702/1302-1303), savant šāfi'ite de la région de Taz, qui avait étudié à Zabīd, avait plu au grand *qāḍī* d'al-Muzaffar, Bahā' al-Dīn, qui l'avait nommé juge de Mawza' et de ses environs. Cette nomination directe à la judicature soulignait l'influence des autorités sultaniennes sur Mawza', mais l'ombre des Farasāniyyūn planait également sur cette nomination, puisqu'al-Šar'abī développa immédiatement avec eux des liens très importants. En effet, à peine fut-il arrivé dans le Wādī qu'« une femme des Farasāniyyūn fit bâtir un *masġid* » où il fut nommé enseignant (*mudarris*)¹⁰¹. Elle lui octroya également des terres en *waqf*¹⁰². Dans la version d'al-Ahdal, le *masġid* fut construit spécifiquement pour Ḥasan al-Šar'abī, ainsi qu'une *madrassa*¹⁰³. Ce sont donc bien des membres des Farasāniyyūn qui s'occupèrent du confort et de l'installation d'al-Šar'abī, et rien n'exclut qu'ils aient demandé au grand *qāḍī* la nomination d'un nouveau savant à la charge de *ḥākim* du bourg.

L'arrivée du *faqīh* Ibn al-Ḥaṭīb chez al-Šar'abī semble donc opportune, puisque ce dernier est un représentant du pouvoir sultanien mais également un client des Farasāniyyūn. La protection qui est accordée à Ibn al-Ḥaṭīb par les habitants du village (*ḥurma*), témoigne en même temps du statut d'al-Šar'abī. Il est assez clair, dans le récit très condensé d'al-Ġanadī, que la réputation d'Ibn al-Ḥaṭīb le précédait de loin et qu'il devint rapidement une personnalité reconnue à Mawza'. Après Ibn Adām et al-Kašāgrī, une autre grande figure de l'élite savante yéménite venait donc rejoindre le bourg, sous la protection d'al-Šar'abī, lui-même protégé par la femme du sultan al-Muzaffar, al-Ḥurra Maryam¹⁰⁴. Les Banū Rasūl virent sans doute avec bienveillance cet exil d'Ibn al-Ḥaṭīb dans la région des Farasāniyyūn : un tel savant, rigoriste et remuant, mais respecté, pouvait exercer sur les autorités sultaniennes d'Aden une pression vivement ressentie, alors que, dans les confins du Wādī Mawza', protégé et surveillé par le représentant de la judicature, sans tribune et sans disciple, il n'était plus qu'un *'ālim* honorable cantonné à l'exercice de sa pratique religieuse.

Comme les autres figures savantes qui rejoignirent sur le tard le Wādī Mawza', tous membres de la faction piétiste, tous šāfi'ites, tous opposés au soufisme akbarien, tous objets à

¹⁰¹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 392.

¹⁰² *Ibid.*, p. 392.

¹⁰³ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 356.

¹⁰⁴ al-Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 392. Sur al-Ḥurra Maryam, voir Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 82.

leur mort d'une visite pieuse, Ibn al-Ḥaṭīb participa à l'élaboration d'un milieu savant local et à une intégration de Mawza' dans les réseaux juridico-religieux du Bas-Yémen et de la Tihāma. Mais, figure très prestigieuse, Ibn al-Ḥaṭīb fut le seul dont le *maḡlis* fut considéré de son vivant comme un véritable espace sacré. Sa présence, son *ḡāh* et sa *ḥurma*, conféraient à sa demeure un statut spécifique, retranché de l'espace profane, dans laquelle pouvait se réfugier « celui qui avait commis une grande offense », comme l'atteste al-Ġanadī, dès le début du VIII^e/XIV^e siècle.

Au fond, ce n'est qu'un lien très fragile qui permet de comprendre la soudaine place prise par Ibn al-Ḥaṭīb dans l'environnement politico-religieux du Wādī Mawza'. Celle-ci ne peut avoir trait qu'à la protection qui lui fut accordée par Ḥasan al-Šar'abī et par ses doubles patrons, à la fois la famille sultanienne et les Farasāniyyūn. Son prestige dans le bourg de Mawza' fut entretenu ensuite par son fils, Abū Bakr, savant *ṣāliḥ*, qui reprit le *maḡlis* de son père, puis par la descendance de ce dernier, qui continua à maintenir vivants l'héritage et les enseignements d'Ibn al-Ḥaṭīb. Un de ses petits-fils fut nommé *qāḍī*, et un autre « éleva la voie des gens de Mawza', dans la vie spirituelle comme dans la vie séculière ». L'ancrage de ce lignage souligne une fois encore que l'arrivée d'Ibn al-Ḥaṭīb était bien une forme d'exil : aucun de ses enfants ne retourna à Aden ni dans la région d'Abyan, dans le village de leur parenté, al-Ṭariyah. Les Banū al-Ḥaṭīb s'insérèrent ensuite par le mariage dans le tissu social local et furent considérés rapidement comme des locaux. Au IX^e/XV^e siècle, cette famille comptait parmi les deux *bayt-s* qu'al-Burayhī mentionne au sein des *ṣulahā'* de *madīnat Mawza'*¹⁰⁵. Ainsi, les Banū al-Ḥaṭīb, malgré la disgrâce apparente de leur ancêtre, réussirent avec succès leur implantation à Mawza' et furent considérés rapidement comme des élites du bourg et de la région, participant à l'élaboration d'un discours sur ses mérites.

3.3.4. Les Banū al-Ḥaṭīb : figures de la notabilité savante et bénie de Mawza'

La manière dont les descendants du *faqīh* Ibn al-Ḥaṭīb sont mentionnés au IX^e/XV^e siècle souligne l'évolution du statut des Banū al-Ḥaṭīb, puisqu'elle laisse à nu un procédé de réécriture très explicite, produit par la descendance d'Ibn al-Ḥaṭīb et par les auteurs de *ṭabaqāt* du IX^e/XV^e siècle. Dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, les membres

¹⁰⁵ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 271-277. L'autre *bayt* qu'identifie al-Burayhī sont les Banū al-Salāma, Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 276-277.

de cette famille faisaient partie de l'élite des savants de Mawza' et de sa notabilité. Ils étaient aussi liés à plusieurs grandes familles du Wādī.

Si nous ne connaissons pas l'étendue du réseau des Banū al-Ḥaṭīb au VIII^e/XIV^e siècle, nous savons néanmoins que la position d'Ibn al-Ḥaṭīb à Mawza' fut renforcée dès son arrivée par le mariage conclu entre la fille du *faqīh* et Abū Bakr, fils de Mūsā, savant šāfi'ite du village d'al-Ḥumrāniyya, aux frontières du Wādī¹⁰⁶. Mūsā avait été un compagnon de Bakr al-Farasānī, et ses descendants étaient des *fuqahā'*, des agriculteurs et des marchands de la région. Au IX^e/XV^e siècle, les Banū al-Ḥaṭīb étaient devenus très réputés dans la région : al-Ahdal vint expressément rencontrer l'un des leurs – qu'il qualifie de « mon *šayḥ* » –, Ğamāl al-Dīn Muḥammad b. 'Alī al-Ḥaṭīb (m. 825/1422), *mufīṭ* de Mawza', grammairien et linguiste de renom¹⁰⁷, compagnon de l'*imām* al-Raymī¹⁰⁸ et des Banū al-Nāšīrī. Ce personnage, descendant indirect d'Ibn al-Ḥaṭīb¹⁰⁹ souligne la place centrale qu'avaient acquise les Banū al-Ḥaṭīb dans l'environnement religieux, social et politique du Wādī Mawza', au moment du déclin rasūlide.

Personnage fortuné, détenteurs de nombreux manuscrits précieux, critique virulent des thèses d'Ibn 'Arabī et des *šayḥ*-s soufis de Zabīd sous le règne d'al-Nāšīr, à l'époque où al-Ġabartī et al-Raddād étaient pourtant au pinacle de leur influence¹¹⁰, il fut choisi par la femme du sultan al-Ašraf Ismā'īl, Ğihat Farḥān (m. 836/1433), qui lui offrit une forte somme, pour terminer la reconstruction du *ġāmi'* de Mawza'¹¹¹. La première fille de Muḥammad b. 'Alī al-Ḥaṭīb fut mariée avec le *šāḥib* d'al-Fāza, Sa'īd Mašmur¹¹², disciple d'Abū al-Surūr, le grand maître soufi du sud du Yémen. Son autre fille fut l'épouse d'al-Ḥaġġārī (m. v. 820/1417), *qāḍī* de Mawza'. Son cousin, Abū Bakr, le chef du *bayt* des Banū al-Ḥaṭīb, *mudarris* et *mufīṭ* dans la ville de Mawza', épousa également une de ses filles. Aḥmad al-Ḥaṭīb (m. 856/1452), devint juge de la ville, tandis que les membres de cette famille, outre

¹⁰⁶ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 352. Annexe I.E.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 359-360.

¹⁰⁸ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 359. L'*imām* Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Raymī (m. 790/1388 ou 792/1390), excellent savant šāfi'ite originaire du Wādī Rayma, fut l'un des grands '*ulamā'* proches du pouvoir rasūlide à l'époque des sultans al-Afḍal al-Abbās (764-778/1363-1377) et al-Ašraf Ismā'īl (778-803/1377-1401). Il commença sa carrière comme *mudarris* dans la *madrasa* al-Mu'ayyadiyya sous le règne d'al-Muġāhid et y demeura sous al-Afḍal al-Abbās, au cours du règne duquel il gravit les échelons des institutions d'enseignement et de justice du pouvoir rasūlide. Il obtint par la suite la supervision de l'enseignement et des avis juridiques dans les villes de Taz et Zabīd, ce qui montre la grande confiance que le sultan al-Afḍal et son entourage lui accordaient. Sous al-Ašraf, il fut finalement nommé grand *qāḍī* du Yémen. Il décéda à Zabīd, en 790/1388 ou en 792/1390, où il fut enterré près du mausolée d'Aḥmad al-Šayyād, à Zabīd. Son influence dans l'interprétation du droit demeura très présente après sa mort en raison des nombreux étudiants qu'il forma. Voir Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 738-739 ; Ahdal, *Tuḥfat*, II, 319-320 ; Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 182-183.

¹⁰⁹ Muḥammad al-Ḥaṭīb descend de la branche cousine d'Ibn al-Ḥaṭīb, par son frère.

¹¹⁰ Ahdal, *Tuḥfat*, p. 360 ; Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 272.

¹¹¹ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 272.

¹¹² Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 360. Sur Sa'īd, Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 362.

la gestion de plusieurs terres en *waqf*, semblent avoir possédé de nombreux biens fonciers¹¹³, comme l'illustre l'exemple d'Abū Bakr b. al-Ḥaṭīb (m. ap. 800/1500), à la fois ascète pieux et grand propriétaire dans le Wādī, qui transforma ses biens en *waqf*-s¹¹⁴. Les Banū al-Ḥaṭīb étaient aussi liés par alliance, sans que nous sachions exactement à quels degrés, à 'Alī b. 'Umar Da'sayn al-Quraṣī (m. 821/1418)¹¹⁵, *ṣayḥ* de la Ṣādiliyya établi à al-Maḥā', qui s'imposa, dès le milieu du IX^e/XV^e siècle, comme la figure principale de la sainteté dans le Wādī Mawza' et dont l'influence croissante amena rapidement sa parenté à une position sociale inégalée dans la région¹¹⁶.

Dans un sens très littéral, en dehors des Banū al-Ḥaṭīb, aucune famille de Mawza' d'origine locale n'est considérée comme appartenant à la notabilité du bourg après la disparition des Farasāniyyūn. Les élites du VII^e/XIII^e siècle ne sont plus, au IX^e/XV^e siècle, qu'un lointain souvenir, comme si l'évolution du statut territorial de Mawza' et de son Wādī avait amené le déclin des descendants de ses premiers hommes bénis. Là encore, cela nous semble confirmer un changement de statut de Mawza' : les élites savantes liées aux Farasāniyyūn tombent dans l'oubli, en dehors des membres de la judicature, qui, à partir du règne d'al-Muḡāhid, ne deviennent plus des hommes bénis dont les tombes furent l'objet de visites pieuses. Or, les grandes figures de la sainteté de la Tihāma du Sud au IX^e/XV^e siècle apparaissent précisément au cours de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, notamment à travers les grands *ṣayḥ*-s soufis qui s'installent dans la région.

4. La sanctuarisation du Wādī Mawza' : une normativité du sacré en Tihāma du Sud ?

La reprise en main du Wādī par les Rasūlides mena à une plus grande intégration aux autres espaces du sultanat de Mawza' et sa région, y compris en ce qui concerne les réseaux relationnels des élites savantes et des lignages bénis. Cette transformation pose question, notamment par rapport à l'existence d'une normativité des formes du sacré, qui accompagnerait, comme un contrecoup, le renforcement du contrôle territorial mené par les autorités sultaniennes et certaines formes d'interactions religieuses et sociales promues par les factions au pouvoir.

¹¹³ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 272-273.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 361.

¹¹⁶ *Infra*, Chapitre VII, 4. 2.

Avant le règne d'al-Muğāhid 'Alī, le *taṣawwuf* est en effet très marginal dans le Wādī Mawza' mais aussi, comme nous l'avons vu, dans la région de Ḥays. Pour l'essentiel, les hommes bénis de la région étaient assez peu ouverts aux nouvelles doctrines spirituelles et mystiques qui s'étaient répandues en Tihāma au cours du VII^e/XIII^e siècle, notamment par le biais des *ṣayḥ*-s soufis de Zabīd, des maîtres de *tarbiya* de Tihāma du Nord¹¹⁷ et de la pensée du *ṣayḥ* Ibn 'Arabī (m. 638/1240). Le grand mouvement spirituel qui semble avoir touché Zabīd, au cours du VII^e/XIII^e siècle, et l'émulation intellectuelle et religieuse qu'il provoqua, n'eurent guère de place dans les espaces du Wādī Mawza'.

Or, à partir du règne d'al-Muğāhid 'Alī et de la disparition, dans les sources, de la présence des Farasāniyyūn, un second mouvement de sacralisation semble toucher le Wādī Mawza', au cours de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle. Ce second mouvement revêt des formes qui, sans en posséder l'ampleur, s'apparentent à celles que nous retrouvons dans la plupart des régions du sultanat rasūlide : ṣāfi'isme, *taṣawwuf*, construction de *madrassa*-s et de *zāwiya*-s. Le processus de sacralisation initié se développa ainsi à partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle autour de nouveaux protagonistes et de nouvelles structures. La sociabilité et la pratique de la piété des élites savantes de la ville de Mawza', au IX^e/XV^e siècle, ressembla désormais à celles des gros bourgs de Tihāma centrale : un milieu de juristes dédié à l'enseignement des sciences religieuses et aux charges de la judicature s'organisait autour de quelques grandes institutions et leurs membres s'inscrivaient dans des filiations spirituelles qui dépassaient les cadres du territoire du Wādī. De fait, le corollaire entre les sciences religieuses, la mystique soufie et la multiplication des espaces sacrés se fit ici pleinement sentir, alors que nul espace béni ne pouvait, dans le Wādī Mawza', se revendiquer d'une ancienneté et d'une importance consacrées par l'historiographie médiévale ou des traditions locales. Nos sources donnent ainsi un sentiment de continuer et d'intensification du processus de sacralisation à partir du milieu du VIII^e/XIV^e siècle.

Mais, en réalité, cette impression est entretenue par la structure des ouvrages de *ṭabaqāt* : les sources restent en fait une fois de plus très silencieuses sur la région à cette époque, et on peut aisément compter non seulement les hommes bénis de ce territoire, mais également l'ensemble des notices de savants que présente notre corpus.

À Mawza' et dans les villages alentours, vingt et un savants sont mentionnés entre le milieu du VIII^e/XIV^e siècle et le dernier quart du IX^e/XV^e siècle. Si ces savants sont parfois décrits comme détenteurs d'une *baraka* spécifique, les tombes de ces individus ne font pas

¹¹⁷ *Infra*, Chapitre VIII.

l'objet de visites pieuses. Ainsi, les règnes d'al-Muğāhid 'Alī (721-764/1321-1362), d'al-Afdal al-'Abbās (764-778/1363-1377), d'al-Ašraf Ismā'īl (778-803/1377-1401) et d'al-Nāšir Aḥmad (803-827/1401-1424) virent une progression du processus de sacralisation du Wādī Mawza' toute relative : seules les tombes de quatre savants semblent avoir fait l'objet d'une visite pieuse à la fin du IX^e/XV^e siècle. En un siècle et demi, la croissance du nombre de tombes objets de visites pieuses fut moindre que durant les quarante années du règne d'al-Muzaffar. Comment s'expliquer ce soudain rétrécissement de l'ancrage de l'influx divin dans la terre du Wādī ? Il nous semble que celui-ci s'explique par plusieurs transformations du paysage social du Wādī Mawza'.

D'une part, la disparition des Farasāniyyūn comme groupe social revendiquant des ambitions territoriales transforma Mawza' en une région pacifiée sous domination rasūlide. Le bourg de Mawza', mais plus généralement le Wādī Mawza', perdit de son importance pour des *fuqahā'* extérieurs au Wādī, à la fois parce que son rôle comme espace de retraite ou de repli pour certains savants ne fut plus assuré mais aussi parce qu'un certain nombre d'individus s'étaient déjà implantés avec succès dans la région. Si, après l'époque d'al-Mu'ayyad, il y eut bien un effet de rétractation économique et démographique à la suite de la conjoncture favorable de la première période rasūlide, alors il fait peu de doute que Mawza' intéressa moins, tant le pouvoir rasūlide – qui n'entreprit dans la région aucune action d'évergétisme sous le règne d'al-Muğāhid 'Alī – que les élites savantes pouvant participer au processus de sacralisation de la région – l'intérêt de Mawza' en termes de carrière demeurant, *in fine*, moins gratifiant que dans d'autres régions du Yémen. Le caractère très endogène des familles savantes de Tihāma joua certainement dans le sens d'un désintérêt pour le Wādī, puisque son territoire ne présentait aucun avantage *particulier* dans la qualité de l'enseignement religieux, dans les opportunités commerciales ou dans les possibilités de carrière de la judicature. Dès lors, en dehors des nominations du pouvoir aux grandes charges de la judicature, dans un environnement apparemment vide d'une élite locale ayant des capacités incitatives pour favoriser l'implantation de nouveaux arrivants¹¹⁸, il y avait sans doute peu d'intérêts pour des savants extérieurs au Wādī de se rendre à Mawza'.

Or, cette situation change à partir du milieu du VIII^e/XIV^e siècle, pour des raisons qui semblent, à première vue, politiques, mais qui dissimulent en fait des dynamiques sociales et économiques profondes. En effet, les révoltes de la Tihāma et avec elles, les désordres et la

¹¹⁸ Les sources médiévales ne semblent mentionner aucune famille aristocratique ancienne dans la Tihāma du Sud, en dehors des chefs des Farasāniyyūn. Cela n'est le cas dans aucune autre région de la Tihāma, ni non plus à Wuṣāb, dans le Miḥlāf ou dans le sud du Yémen. Cette situation tend à confirmer qu'avant la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, le Wādī Mawza' était une région pauvre et peu densément peuplée.

ruine, inhérents à la guerre, épargnèrent la Tihāma du Sud, à l'inverse de la Tihāma centrale et des *wādī*-s du Nord. Cette situation souligna sans doute l'intérêt du Wādī Mawza' pour le pouvoir rasūlide : espace pacifié, ayant connu une mise en valeur agricole au cours du VII^e/XIII^e siècle, le territoire semblait parfaitement intégré au sultanat, dont la population ne s'était pas soulevée contre l'autorité des Banū Rasūl. La révolte entraîna une baisse des revenus des *wādī*-s du Nord. Le déclin, éphémère, de la Tihāma centrale, laissa un certain vide dans les caisses du Trésor. Le conflit avait par ailleurs souligné la fragilité de la mainmise sultaniennne sur la Tihāma du Nord, fragilité qui ne fut pas démentie lorsque commença la crise finale de l'État rasūlide et sa longue agonie au IX^e/XV^e siècle : la Tihāma du Nord fut l'une des premières régions à quitter le giron du pouvoir sultanien, peu de temps après la mort du sultan al-Zāhir Yaḥyā (m. 842/1438) : en 846/1443, toutes les villes sultaniennes de Tihāma du Nord sont pillées par les tribus¹¹⁹. Les révoltes des années 750/1350 et 760/1360 sont donc essentielles pour comprendre le nouvel intérêt du pouvoir pour la région de Mawza'. Le sultanat s'investit de nouveau dans la région, al-Afḍal attribuant un nombre important de terres en *waqf*-s dans le Wādī Mawza'¹²⁰.

Concomitant de cet intérêt – relatif – du pouvoir pour la région, nous voyons émerger quelques figures bénies émergèrent dans le Wādī Mawza', venus prêcher au VIII^e/XIV^e siècle sur ces territoires encore peu investis par la *baraka* divine et dont les réseaux savants n'étaient pas denses. Abū Bakr b. Salāma (m. 799/1388), la première grande figure soufie de la région, s'installa dans le Wādī Mawza' durant cette période. Il fut suivi de près par l'arrivée de celui qui allait devenir le grand *walī* de la Tihāma du Sud, le *ṣayḥ* 'Alī b. 'Umar b. Da'sayn al-Quraṣī al-Šāḍilī (m. 821/1418), qui transforma al-Maḥā', mouillage historique en aval du Wādī, en un lieu culturellement très dynamique. Ces deux figures de la sainteté participèrent à la fixation d'un nouveau paysage sacré dans le Wādī Mawza' : autour d'elles se développa une patrimonialisation des espaces religieux et sacrés. Au milieu du IX^e/XV^e siècle, trois grandes familles semblent avoir pris un ascendant sur l'ensemble du paysage religieux et sacré : les Banū al-Ḥaṭīb, devenus des représentants éminents de la notabilité du Wādī, les Banū Salāma, descendants d'Abū Bakr, et les Banū Da'sayn, descendants de 'Umar b. Da'sayn al-Quraṣī. Ainsi, la disparition des Farasāniyyūn et l'intégration progressive de Mawza' et de son Wādī dans la territorialité rasūlide amenèrent une fixation des espaces sacrés de la région, et soulignent le rôle du *taṣawwuf* dans l'accompagnement de la souveraineté politico-militaire incarnée par la *sulṭa* rasūlide, puis ṭāhiride.

¹¹⁹ Dā'ī Idrīs, *Rawḍat*, p. 57-58.

¹²⁰ Y. al-Ḥamīdī, *Al-Malik al-Afḍal*, p. 273.

4.3. Les Banū Salāma : *ṣāhib*-s de Mawzaʿ

C'est dans la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle qu'Abū Bakr b. Muḥammad b. Salāma¹²¹, proche des élites savantes de Zabīd, semble avoir connu un grand renom à Mawzaʿ. Il fut l'ancêtre du premier lignage soufi de quelque réputation dans l'histoire du bourg. Sa tombe devint un mausolée réputé au IX^e/XV^e siècle et le grand espace béni du bourg de Mawzaʿ¹²². Il ne fut pourtant pas un personnage central dans l'histoire des hommes bénis de la Tihāma médiévale et sa *ziyāra* ne constitua jamais un des grands espaces du sacré religieux au Yémen. La pauvreté des informations au sujet d'Abū Bakr et de sa famille, de même que la préséance qu'acquissent les disciples de la *ṭarīqa* al-Šādiliyya sur les Banū Salāma, en témoignent. Abū Bakr semble en fait une figure de transition, comme représentative d'un contexte précis : le rattachement identitaire, culturel et religieux de Mawzaʿ à la Tihāma centrale et aux espaces contrôlés par le sultanat rasūlide, alors que les savants du VII^e/XIII^e siècle représentaient principalement un rattachement au sud du Yémen et aux plateaux centraux. L'arrivée d'Abū Bakr correspond, en termes de construction narrative de la spatialisation du sacré dans les sources yéménites, au déploiement de l'influence rasūlide et zabīdie dans le Wādī Mawzaʿ, c'est-à-dire une strate importante dans la construction mémorielle de la région.

La trame qui conduisit Abū Bakr au statut d'homme béni est pourtant difficile à reconstituer : non seulement nous savons peu de choses sur lui, mais les informations à son propos sont aussi contradictoires. Nous allons donc mettre en parallèle plusieurs récits, afin de comprendre comment se construisit l'image d'Abū Bakr et son rôle dans le renouvellement apparent des paysages du sacré à Mawzaʿ. Si l'on en croit al-Šarḡī, Abū Bakr, né dans le Wādī Zabīd, aurait été lié à la tribu des Muḍariyyūn¹²³. Il connaissait certainement son contemporain le *ṣayḥ* Abū Bakr b. Ḥasan al-Muḍarī (m. 802/1405-1406)¹²⁴, dont la *zāwiya* se trouvait dans le village d'al-Tuḥaytā, près de Zabīd¹²⁵. Il connaissait également plusieurs grandes figures du soufisme zabīdi de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, tel Ismāʿīl al-Ġabartī, dont il était fort apprécié. Les allers-retours d'Abū Bakr b. Salāma entre Zabīd et Mawzaʿ¹²⁶, afin de rencontrer les « *ṣuyūḥ* de Zabīd »¹²⁷ soulignent que les réseaux de ce

¹²¹ Voir la généalogie des Banū Salāma en annexe III.B. n°8.

¹²² Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 386. Voir annexe IV. n°106-109.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Annexe IV. n°70.

¹²⁵ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 388.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 386.

¹²⁷ *Ibid.*

dernier se trouvaient à proximité de la métropole religieuse, à l'ombre du pouvoir sultanien. S'il était proche d'al-Ġabartī, on peut penser qu'il était également un soutien, même lointain, des princes rasūlides, dont la proximité avec Ismā'īl al-Ġabartī était exceptionnelle. Les enseignements d'Abū Bakr étaient sans doute liés à la *ṭarīqa* al-Qādiriyya, puisqu'al-Muḍarī comme al-Ġabartī étaient proches de cette dernière. Abū Bakr avait d'ailleurs étudié plusieurs années à La Mecque avec le *ṣayḥ* 'Abd Allāh b. As'ad al-Yāfi'ī (m. 768/1367), une des rares figures yéménites qui connut à l'extérieur du Yémen un très grand renom au cours du VIII^e/XIV^e siècle. Al-Šargī nous dit qu'Abū Bakr avait peut-être reçu sa *ḥirqa* des mains de ce grand savant¹²⁸. La question de la nature des enseignements soufis d'Abū Bakr al-Salāma reste évidemment ouverte, puisqu'aucune trace textuelle n'en a subsisté, mais il est possible que la *zāwiya* qu'il fit construire à Mawza' soit le premier centre lié aux enseignements des branches de la *ṭarīqa* al-Qādiriyya dans le Wādī Mawza'.

Cependant, si l'on en croit le récit d'al-Ahdal, Abū Bakr serait un autochtone du Wādī Mawza' : son père, un *faqīh* du nom de Muḥammad, aurait vécu à Mawza' et aurait été un compagnon du *faqīh* Ibn Abī Ḥarba (m. 724/1323)¹²⁹, une des grandes fortunes du Wādī Mawr¹³⁰. Muḥammad aurait même rédigé un commentaire d'Abū Dāwūd, ce qui laisse supposer qu'il était un *muḥaddiṭ*, comme son fils Abū Bakr b. Salāma et comme, plus tard, le fils de ce dernier, 'Abd Allāh.

Or, si al-Ahdal est le seul à donner cette information sur le père d'Abū Bakr b. Salāma, nous savons aussi qu'il connaissait bien connaître la Tihāma du Sud, puisqu'il se rendit dans la région à l'occasion d'une *riḥla* auprès du *ṣayḥ* 'Alī b. Da'sayn al-Qurašī : c'est là qu'il visita Mawza' et rencontra peut-être Ġamāl al-Dīn Muḥammad al-Ḥaṭīb¹³¹, qui vint plus tard se réfugier dans la demeure des Banū al-Ahdal à Bayt Ḥusayn¹³². Lorsqu'Abū Bakr décéda sur le chemin entre Zabīd et Mawza', il rentra d'ailleurs « dans son pays (*baladihi*) », à Mawza', où son corps fut ramené pour être mis en terre¹³³.

De fait, il nous semble probable qu'Abū Bakr ait effectivement été membre des Muḍariyyūn, mais ait grandi à Mawza' même, car rien ne permet d'identifier dans sa jeunesse un lien avec des réseaux zabīdis, et ce d'autant plus que son père vivait apparemment à Mawza'. Ses études chez l'*imām* al-Yāfi'ī lui conférèrent certainement un certain prestige, puisque ce dernier était réputé de Zabīd à La Mecque. Il est bien sûr possible qu'Abū Bakr se

¹²⁸ Šargī, *Ṭabaqāt*, p. 386.

¹²⁹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, 92.

¹³⁰ *Infra*, Chapitre X.

¹³¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, 358.

¹³² *Ibid.*, p. 360.

¹³³ Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 718.

soit installé à Mawza' car la région était encore peu touchée par la diffusion du *taṣawwuf*. Mais, au milieu du VIII^e/XIV^e siècle, il n'y avait aucun intérêt pour un savant comme Abū Bakr à venir s'installer à Mawza', aux confins du sultanat rasūlide, isolé géographiquement et lié, surtout, aux régions du Sud et des plateaux centraux. Son installation à Mawza' après son retour de La Mecque nous invite ainsi à penser qu'il était bien un 'ālim local, et nous suivrons donc la *Tuḥfa* sur ce point, dont le récit est à la fois plus proche historiquement et mieux renseigné.

Les deux versions de la vie d'Abū Bakr al-Salāma dans les ouvrages de *ṭabaqāt* se recourent sur son milieu social : à savoir qu'il était issu d'une des grandes familles de la Tihāma. Al-Šarḡī dit qu'il était un invité de marque pour quiconque le recevait chez lui à Zabīd et al-Ahdal parle des *šuyūḥ al-šūfiyya* de Mawza' à propos des « Banū Salāma », titre qui connote un *bayt* prestigieux. Les Banū Salāma sont également un des seuls *bayt* de savants de la Tihāma du Sud mentionné par al-Burayhī¹³⁴, avec les Banū al-Ḥaṭīb, descendants d'Ibn al-Ḥaṭīb.

Homme pieux, bien formé au *fiqh* et doté d'une *ma'rifa* exceptionnelle, Abū Bakr construisit une *zāwiya* dans le bourg de Mawza', sans doute vers le milieu du VIII^e/XIV^e siècle. Ce fut la première *zāwiya* bâtie dans le Wādī Mawza'. La seule concurrence dans le Wādī, en termes d'enseignement du *taṣawwuf*, semble avoir été le *ribāṭ* des disciples d'Abū al-Surūr, sur la côte sud, près du village d'al-'Āra. Symboliquement, c'est ici un véritable basculement qui s'opère : aux disciples du grand maître soufi de la région d'Abyan et d'Aden se substituent ceux d'Abū Bakr, compagnon des maîtres de la Tihāma centrale. Abū Bakr b. Salāma, en construisant sa *zāwiya* à Mawza', n'avait donc aucune concurrence locale, alors que le développement des enseignements soufis semble avoir été très conséquent à cette époque en Tihāma centrale. Seul espace spécifique dédié au *taṣawwuf*, sans surprise, la *zāwiya* d'Abū Bakr acquit une grande réputation¹³⁵, qu'elle conserva au cours du IX^e/XV^e siècle¹³⁶. Qualifiée de *muḥtarama* par al-Šarḡī¹³⁷, elle devint, en dehors du cimetière de Mawza' où se trouvaient des tombes objets de visites pieuses¹³⁸, le seul espace sacré au sein du bourg. Dès lors, on comprendrait que le statut de maître soufi d'Abū Bakr, seul représentant du *taṣawwuf* à Mawza', lui ait valu un grand renom.

¹³⁴ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 273, p. 274.

¹³⁵ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 361-362 ; Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 386 ; Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 276.

¹³⁶ La *zāwiya* des Banū Salāma est la seule structure de ce type que nous avons recensé dans le bourg de Mawza' et ses environs.

¹³⁷ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 386.

¹³⁸ Annexe IV, n°101-105.

Pourtant, ce ne sont pas seulement les enseignements soufis d'Abū Bakr que les sources mettent particulièrement en valeur dans leurs notices sur Abū Bakr. Celui-ci est en effet considéré comme le protecteur de Mawza' à la fin du IX^e/XV^e siècle et le *ṣāhib* du bourg¹³⁹. Or, la construction d'une *zāwiya* par Abū Bakr ne suffit nullement à expliquer son statut, qui reposa sur trois éléments principaux : le *ḥağğ*, les relations qu'Abū Bakr entretenait avec les principaux *ṣuyūḥ* de la Tihāma, et le statut social de sa famille dans la ville, après sa mort. Abū Bakr est en effet principalement connu pour sa pratique très régulière du *ḥağğ* : il s'y serait rendu de nombreuses fois. C'est même l'une des seules informations spécifiques à son propos.

« Les gens faisaient le *ḥağğ* avec lui, et aucun homme de tribu ('*Arab*) n'osait leur faire la moindre offense¹⁴⁰. »

Ce faisant, il reprit, à Mawza', la tâche de Bakr al-Farasānī. Sa *walāya* en fit un des saints protecteurs du pèlerinage yéménite, et il rejoignit ainsi le cortège des saints de la Tihāma guidant la caravane du *ḥağğ*, dont le plus illustre exemple demeura, pour les sources du IX^e/XV^e siècle, Aḥmad b. 'Uğayl¹⁴¹. La protection du *ḥağğ* nécessitait des réseaux importants, nous l'avons vu, et les nombreux liens d'Abū Bakr b. Salāma en Tihāma soulignent qu'il était particulièrement bien introduit pour jouer ce rôle protecteur. En ce sens, il est possible que certains grands savants de la Tihāma aient pu constituer, en termes narratifs, des représentants symboliques des différents groupes sociaux dont ils épousaient les intérêts.

Si nous remontons en effet la Tihāma du sud au nord, nous constatons qu'Abū Bakr et sa famille étaient réputés auprès de plusieurs grands *bayt*-s tout le long de la route du *ḥağğ*¹⁴². Ainsi, nous avons vu qu'Abū Bakr était lié aux grands *ṣuyūḥ* de Zabīd. Sa descendance était apparemment proche de certains membres de la tribu des Qurašiyūn, une des principales tribus entre le Wādī Rima' et le Wādī Sihām : 'Alī b. Da'sayn al-Qurašī, *ṣayḥ* d'al-Maḥā', est ainsi qualifié de « *ṣāhib* des Banū Salāma » par al-Ahdal¹⁴³. Abū Bakr était aussi proche des Banū Ḥarba, lesquels possédaient une grande influence sur la tribu de Ḥukamā. Or, pour atteindre La Mecque par voie de terre, il fallait passer par la région de Ḥaraḍ, principale aire de peuplement de Ḥaka. Par la transmission savante et spirituelle, Abū Bakr b. Salāma était aussi lié à 'Abd Allāh al-Yāfi'ī (m. 768/1367). La Mecque marquait le point d'arrivée du

¹³⁹ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 386.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Infra*, Chapitre VII.

¹⁴² Voir annexe I.H.

¹⁴³ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 361.

pèlerinage, et nul doute qu'Abū Bakr, lors du *ḥaġġ*, venait saluer son ancien maître. Mais al-Yāfi'ī n'était pas seulement un *ṣayḥ* soufi réputé pour son savoir.

Lui-même avait été le compagnon de Maṣṣūr b. Ġa'dār (m. 753/1352), le *ṣāhib* de Ḥaraḍ¹⁴⁴, proche des « *aṣrāf* » de la région¹⁴⁵, par quoi il faut sans doute comprendre soit les chefs tribaux de Ḥaraḍ soit les différentes familles de chérifs qui jouissaient au nord de Ḥaraḍ et dans le Miḥlāf Sulaymānī d'une large autorité¹⁴⁶. Formé avec 'Alī al-Ṭawāṣī (m. 748/1347), le *ṣāhib* de Ḥalī¹⁴⁷, al-Yāfi'ī avait épousé une de ses filles. Or, c'est entre Ḥalī et La Mecque que les raids contre les caravanes étaient les plus fréquents¹⁴⁸. Les gens de Ḥalī, principalement des membres de la tribu de Kināna, gardaient jalousement leur territoire et faisaient payer une véritable taxe sur la route traversant leur contrée. Par ailleurs, al-Ṭawāṣī connaissait bien les Banū 'Uġayl, qui conduisaient depuis la Tihāma centrale des caravanes du *ḥaġġ*¹⁴⁹. Enfin, Abū Bakr était très certainement lié aux Muḍariyyūn, comme les Banū 'Uġayl, puisque la tribu de Ṣurayf, dans le Bassin de Du'āl¹⁵⁰, se disait, au IX^e/XV^e siècle, apparentée à Muḍar¹⁵¹. Dans le Wādī Surdud, les Banū Fayrūz¹⁵², *ṣāhib*-s de Bayt 'Atā', se disaient aussi descendants de Ṣurayf b. Du'āl, donc de Muḍar, comme le rappelle al-Šarġī¹⁵³. En somme, Abū Bakr et sa famille entretenaient, de près ou de loin, une proximité avec toutes les familles de *maṣṣūb*-s de la Tihāma centrale et des *wādī*-s du Nord. Au-delà, ils pouvaient encore compter sur de solides appuis.

Compagnon des Banū 'Uġayl, *maṣṣūb*-s des Ma'āziba, proche des Quraṣiyyūn, compagnon des Banū Ḥarba du Wādī Mawr, proche de la tribu de Ḥukamā', qui s'étendait jusqu'au Miḥlāf Sulaymānī, et lié par la filiation spirituelle au *ṣāhib* de Ḥalī, Abū Bakr possédait assurément des réseaux respectés sur le chemin entre Mawza' et La Mecque. Quelle qu'ait été la réalité historique dissimulée derrière ce qui s'apparente à une transformation et une réécriture des généalogies tribales au cours de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle et au IX^e/XV^e siècle, le réseau des Banū Salāma, bien que peu documenté, laisse ainsi entrevoir des soutiens très importants sur la route du *ḥaġġ*, qui détermina sans doute la protection attribuée à Abū Bakr b. Salāma. Celle-ci était d'abord une conséquence du réseau des

¹⁴⁴ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 39 ; Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 350.

¹⁴⁵ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 349.

¹⁴⁶ Ašraf 'Umar, *Ṭurfat*, p. 108 ; A. Zayla'ī, *Al-awḍā' al-siyāsiyya*, p. 93-95. Cité dans É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 436.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 198.

¹⁴⁸ É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 436 ; Ibn al-Muġāwir, *Ta'rīḥ*, p. 54.

¹⁴⁹ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 198.

¹⁵⁰ *Infra*, Chapitre VII.

¹⁵¹ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 259.

¹⁵² *Infra*, Chapitre VIII.

¹⁵³ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 259.

Banū Salāma, dont ils jouissaient *a priori*, par le jeu des solidarités savantes et tribales. Cet entrelacement apparemment disparate était bien le terreau sur lequel fleurissait la protection des saints guidant la caravane du *ḥaġġ*, tel Abū Bakr b. Salāma. Sa force n'était assurément pas à prendre à la légère.

Après la mort d'Abū Bakr en 790/1388, sa tombe devint un lieu de visite pieuse important dans le bourg de Mawza', qui semble avoir supplanté les autres visites pieuses de ce qui était désormais *madīnat Mawza'*. Cette *zāwiya* fut la première structure d'enseignement soufi dans le bourg de Mawza' même. Ses fils Aḥmad (m. v. 800/1397-1398), puis 'Abd Allāh (m. 854/), reprirent la direction de l'institution, qui devint un lieu protégé et retranché de l'espace profane, où personne n'aurait osé répandre le sang d'un tiers¹⁵⁴. La richesse que possédait, au cours de la première moitié du IX^e/XV^e siècle, 'Abd Allāh b. Abū Bakr b. Salāma¹⁵⁵ témoigne d'ailleurs de l'enrichissement continu de la famille après la mort d'Abū Bakr et de la grande dignité qu'elle avait acquise (*ġāh*)¹⁵⁶, alors que leur proximité avec les gens du pouvoir garantissait à leurs possessions foncières une exemption du *ḥarāġ*¹⁵⁷. Les Banū al-Salāma de Mawza' connurent ainsi une grande fortune au moins jusqu'au règne d'al-Mas'ūd (r. 847/1443), puisque ce dernier vint chercher la bénédiction de 'Abd Allāh b. Abū Bakr. Si nous perdons apparemment leur trace après 874/1469-1470, c'est pour mieux les retrouver lors de la conquête de la Tihāma par les *mamlūk*-s d'Égypte : en 922/1516, ce sont les *ṣāhib*-s de Mawza' qui tentent de négocier, vainement, la reddition de Mawza'¹⁵⁸.

Ainsi, les Banū Salāma, premier lignage de *ṣayḥ*-s soufis du Wādī Mawza', s'imposèrent dans le dernier quart du VIII^e/XIV^e siècle et au IX^e/XV^e siècle comme des acteurs majeurs de la société du Wādī. Leur piété, leur proximité avec le pouvoir et leurs réseaux en Tihāma leur permirent d'acquérir une importante situation sociale et économique, alors même que l'arrivée dans le Wādī de 'Alī b. 'Umar Da'sayn al-Qurašī, qui devait demeurer comme la plus illustre figure de la *walāya* en Tihāma du Sud, vint rapidement concurrencer leur assise dans la région.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 386.

¹⁵⁵ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 276.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ Ibn al-Dayba', *Al-faḍl*, p. 233.

4.4. Les Banū Da'sayn et le développement d'al-Maḥā'

Au cours du IX^e/XV^e al-Maḥā' devint un centre urbain, religieux et commercial de plus en plus important. À partir de la prise du bourg par les Ottomans, en 945/1538¹⁵⁹, al-Maḥā' prit lentement son véritable essor, alors que la mer Rouge devenait un véritable « lac ottoman »¹⁶⁰. La croissance des exportations de café depuis la ville, à la fin du X^e/XVI^e siècle¹⁶¹, fit d'al-Maḥā' un acteur central du commerce international entre l'océan Indien, la mer Rouge et la Méditerranée. Les descriptions de la ville à l'époque ottomane sont éloquentes sur la richesse qu'elle connut jusqu'au milieu du XVIII^e siècle¹⁶².

Ce n'était pourtant, au début du VIII^e/XIV^e siècle, qu'un site d'embarquement de peu d'importance, malgré son ancienneté¹⁶³, l'aisance de son accès maritime et la profondeur de ses eaux¹⁶⁴. Al-Ġanadī, dans ses notices concernant la Tihāma du Sud pour le VII^e/XIII^e siècle et le début du VIII^e/XIV^e siècle, ne dit pas un mot à propos des savants présents à al-Maḥā'. Il ne mentionne en fait, pour cette période, que le *masġid* d'al-Maḥā', qui semble avoir été réputé, puisque plusieurs personnages firent des donations pieuses à la mosquée, tel l'émir d'al-Manṣūr 'Umar, Niẓām al-Dīn (m. 666/1267)¹⁶⁵. Elle était déjà mentionnée dans le voyage d'Ibn al-Muġāwir¹⁶⁶. Comme la plupart des anciennes mosquées de la côte tihāmie, elle était attribuée au patronage de Ḥusayn b. Salāma, vizir de la dynastie ziyādide. Elle fut peut-être considérée comme un espace sacré entre le VI^e/XII^e siècle et le VIII^e/XIV^e siècle : le *ṣayḥ* Aḥmad al-Ṣayyād (579/1184) l'aurait mentionné parmi les *masġid*-s bénis¹⁶⁷. Même si cette mosquée était considérée comme *mubārak* et possédait une certaine valeur symbolique, le nom d'al-Maḥā' semble plus avoir été, jusqu'à la première moitié du VIII^e/XIV^e siècle, un terme général désignant un territoire qu'un important site de peuplement, comme l'atteste dans plusieurs textes la référence à « la côte de Mawza' (*sāḥil Mawza'*) »¹⁶⁸ plutôt qu'à

¹⁵⁹ C. G. Brouwer, *Al-Mukha*, p. 35.

¹⁶⁰ M. Tuchscherer, « Commerce et production du café en mer Rouge », p. 73.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 79-82.

¹⁶² C. Niebuhr, *Description de l'Arabie*, p. 194 ; Šawkānī, *Al-badr*, I, p. 447.

¹⁶³ Al-Maḥā' serait l'ancien port de Mouza, déjà mentionné par Pline l'Ancien (Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, VI, XXVI, 9) et par le *Periplus Maris Erythrae* (*Périples*, § 21). Cité dans J. Schiettecatte, « L'Arabie du Sud », p. 246. La corrélation entre le port antique de Mouza et le port médiéval (puis moderne) d'al-Maḥā' est une question qui reste ouverte. Voir sur cette question C. G. Brouwer, *Al-Mukhā*, p. 26. Al-Hamdānī mentionne al-Maḥā' dans son orthographe actuelle dans la première moitié du IV^e/X^e siècle et al-Muqaddasī parle d'al-Maḥā' comme d'une des villes (*mudun*) de Tihāma. Hamdānī, *Ṣifat*, p. 138, p. 232 ; Muqaddasī, *Aḥsan*, p. 69.

¹⁶⁴ E. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 680.

¹⁶⁵ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 44-45 ; Ahdal, *Tuḥfat*, I, 402. Voir annexe I.E.

¹⁶⁶ Ibn al-Muġāwir, *Ta'rīḥ*, p. 91.

¹⁶⁷ Ḥazragī, *Al-'iqd*, I, p. 298.

¹⁶⁸ Ġanadī, *Al-sulūk*, p. 143. E. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 391.

al-Maḥā' même¹⁶⁹. L'absence de désignation d'al-Maḥā' avant le IX^e/XV^e siècle peut même laisser penser qu'il s'agissait d'un lieu-dit à l'époque d'al-Ġanadī, ou un nom attaché à la mémoire d'un lieu¹⁷⁰. Or, dans le premier quart du IX^e/XV^e siècle, al-Maḥā' est désormais un mouillage où font escale des navires à fort tonnage¹⁷¹.

Ce développement de la localité correspond précisément à la période, entre la fin du VIII^e/XIV^e siècle et le début du IX^e/XV^e siècle, durant laquelle s'installa le ṣayḥ 'Alī b. 'Umar b. Da'sayn al-Quraṣī (m. 821/1418)¹⁷², qui devint le grand saint protecteur d'al-Maḥā' et introduisit dans le sud du Yémen la *ṭarīqa* al-Šādiliyya¹⁷³. En ce sens, son arrivée fut symbolique d'un renouveau du littoral de la Tihāma du Sud et, plus généralement, de transformations importantes au sein du Wādī Mawza'. Elle s'inscrit dans la continuité du processus de sacralisation et de monumentalisation religieuse de l'ensemble du littoral tihāmi, entre le VII^e/XIII^e siècle et le IX^e/XV^e siècle¹⁷⁴.

'Alī b. Da'sayn demeure aujourd'hui encore le grand *walī* de la région. Il semble avoir été lié à l'essor d'al-Maḥā' et son rôle dans la mémoire et l'identité de la ville contemporaine semble fondamental, comme l'attestait en 2011 l'état de préservation de son mausolée, au cœur d'un centre urbain délabré ou en ruines. Malgré une documentation très succincte, l'analyse de l'essor de cette grande figure de la sainteté de la Tihāma du Sud de la fin du VIII^e/XIV^e siècle et du début du IX^e/XV^e siècle, dont le tombeau demeure l'un des plus importants lieux de visite pieuse du Yémen contemporain, permet de saisir plusieurs évolutions qui s'opérèrent dans le Wādī Mawza' au cours du IX^e/XV^e siècle, tant sur le plan économique et social qu'au sujet de la sacralisation des espaces.

¹⁶⁹ La question de l'emplacement exact du village d'al-Maḥā' à l'époque rasūlide demeure par ailleurs ouverte, puisque les fouilles conduites par Axelle Rougeulle et Claire Hardy-Guilbert entre 1993 et 1995 n'y ont révélé aucune trace ou matériel datant de cette période. C. Hardy-Guilbert, A. Rougeulle, « Ports islamiques », p. 152-156 ; É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 391.

¹⁷⁰ C. G. Brouwer revient sur l'étrange silence des sources concernant al-Maḥā' et recense les sources mentionnant le site entre le premier siècle de notre ère et le XVIII^e siècle. Son constat est sans appel : « Malheureusement, les sources se révèlent restreintes en nombre, distribuées disproportionnellement à travers les siècles, et, facteur de loin le plus important, extrêmement pauvres en contenu ». Voir C. G. Brouwer, *Al-Mukhā*, p. 38. Pour une synthèse des sources sur la ville jusqu'à l'an 1000/1600 voir C. G. Brouwer, *Al-Mukhā*, p. 25-40. Notre propre relevé des sources arabes yéménites souligne qu'al-Maḥā' n'est jamais explicitement désigné comme village (*qarya*), comme mouillage (*marsā*), comme port (*bandar*) ou comme ville (*madīna*) entre le IV^e/X^e siècle et le milieu du IX^e/XV^e siècle.

¹⁷¹ Anonyme, *Ta'rīḥ*, p. 216-217 ; 290-291 ; E. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 680.

¹⁷² Abū al-Ḥasān 'Alī b. 'Umar b. Ibrāhīm b. Abī Bakr b. Muḥammad Da'sayn al-Quraṣī al-Šūfī al-Šādīlī. Autres dates : 828/1424-1425, chez al-Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 270.

¹⁷³ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 308 ; I. al-Akwa', *Al-ṣūfiyya*, p. 35.

¹⁷⁴ Comme le montre l'intérêt de nombreux savants pour les mosquées de la côte, tant en termes de piété que de pratiques évergétiques. Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 44 ; Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 209.

4.4.3. ‘Alī b. Da’sayn : une figure atypique de la sainteté tihāmie

Le parcours de ‘Alī b. Da’sayn, à la fois par l’importance qu’il semble avoir eu pour l’avenir du Wādī Mawza’, par sa renommée en mer Rouge¹⁷⁵ et par le manque d’informations le concernant, semble assez singulier, et le peu de détails sur sa vie ne laisse pas d’interroger. Si les hommes bénis de notre corpus ne semblent pas avoir une attirance particulière pour des *rihla*-s à l’époque rasūlide¹⁷⁶, les voyages en quête de sciences en Égypte ou en Syrie sont tout de même bien attestés¹⁷⁷ et celui de ‘Alī ne constitue pas une occurrence originale. En revanche, il est l’un des rares savants du Yémen à se rendre en Abyssinie. C’est sans doute son maître égyptien, Ibn Maylaq, qui lui demanda de diffuser la *ṭarīqa* al-Šādiliyya dans le sultanat d’Ifāt¹⁷⁸. Mais ‘Alī al-Qurašī était apparemment un personnage hors du commun, lui qui épousa la sœur d’un prince régnant¹⁷⁹ et dont l’éminence (*ḡāh*) et la fortune sont soulignées par toutes nos sources. Or, le parcours de cet homme est d’autant plus intrigant qu’il est le seul savant originaire de la région sise entre le Wādī Rima’ et le Wādī Sihām à venir s’installer si loin au sud de la Tihāma durant la période rasūlide, mais aussi à se rendre en Abyssinie.

‘Alī al-Qurašī n’apparut pas *ex nihilo* sur le rivage d’al-Maḡā’, localité à peu près ignorée par les élites juridico-religieuses de son époque, sa seule *walāya* attirant des disciples jusque dans les confins des *wādī*-s du Nord. Si son passé en fait plutôt une figure originale, et mystérieuse, parmi les saints de la Tihāma, son *nasab*, ses *nisba*-s et son *laqab* proclament d’emblée un rang éminent parmi les savants de Tihāma.

‘Alī était lié aux Da’sayn, famille de savants originaire du Wādī al-Šana’, dans la région de Šabwa¹⁸⁰. Ils connurent un certain renom dans la ville de Zabīd au cours du VIII^e/XIV^e siècle. Abū Bakr b. Da’sayn (m. 752/1351-1352), oncle de ‘Alī b. Da’sayn

¹⁷⁵ ‘Alī b. ‘Umar Da’sayn al-Qurašī est ainsi considéré par ‘Arab Faqīh, l’auteur du *Futūḥ al-Ḥabaša*, comme un maître de référence. Voir A. Choukren, *Le « Futuh al-Habasha »*, p. 30-31 ; R. Basset, *Histoire de la Conquête*, II, p. 28-29. Notons que le premier maître et enseignant de l’auteur des *Futūḥ* est également membre des Qurašiyūn (A. Choukren, *Le « Futuh al-Habasha »*, p. 29). A. Choukren et R. Basset font plusieurs erreurs d’interprétation concernant ‘Alī al-Qurašī, qui est secondaire par rapport à leurs objets d’études. A. Choukren identifie la *nisba* « Quraš » à la tribu de Qurayš, ce qui semble être une erreur d’interprétation. Il est peu probable que ‘Arab Faqīh, qui vécut un temps au Yémen, n’ait pas eu connaissance de l’existence des Qurašiyūn. R. Basset et A. Choukren identifient mal, dans l’ensemble, le personnage de ‘Alī al-Qurašī, tant en terme de chronologie qu’en terme d’influence sociale et religieuse. Nous ne pouvons que regretter, à ce propos, qu’A. Choukren n’en dise pas plus sur le rôle qu’eut ‘Alī al-Qurašī dans la construction narrative de l’histoire de l’Abyssinie ou dans celle du *Futūḥ*.

¹⁷⁶ Les cas de savants partant pour une *rihla fī ṭalab al-‘ilm* sont en effet peu fréquents dans le corpus des ouvrages de *ṭabaqāt* yéménites.

¹⁷⁷ Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 107, 162 ; Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 20, 205, 307, 322, 332 etc.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 307.

¹⁷⁹ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 266.

¹⁸⁰ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 490 ; I. al-Maqḥafī, *Mu’ḡam*, I, p. 921.

al-Qurašī¹⁸¹, était un *faqīh* šāfi‘ite qui compta parmi les grands *muḥaddiṭ*-s zabīdis de la première moitié du VIII^e/XIV^e siècle¹⁸². Il fut formé par Abū al-Ḥayr al-Šamāhī¹⁸³ et il était l’ami du *šayḥ* al-Yāfi‘ī, où il fréquenta à La Mecque le *maǧlis* du grand *imām*. Sa tombe, dans le cimetière des Banū Abī al-Ḥayr, à Zabīd, était un lieu de visite pieuse au IX^e/XV^e siècle¹⁸⁴. La *nisba*, à la fois spatiale et tribale des Da‘sayn¹⁸⁵, « al-Qurašī », n’apparaît qu’au cours de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle et de la première moitié du IX^e/XV^e siècle, puisqu’elle n’est mentionnée par aucune source avant la rédaction de la *Tuhfa* d’al-Ahdal¹⁸⁶. Elle émergerait donc en même temps que se renforce la position des Qurašīyyūn en Tihāma, en particulier au cours des révoltes des années 750-760/1350-1360, ou leur ralliement tardif à la dynastie sultanienne semble avoir été primordiale pour contenir la menace qui pesa alors sur la dynastie rasūlide. Les Da‘sayn étaient donc une famille connue parmi les *fuqahā’* de la région, même s’ils n’eurent jamais le prestige des grandes maisons savantes de la Tihāma, telles les Banū al-Ḥaḍramī¹⁸⁷, les Banū al-Ahdal¹⁸⁸ ou les Banū al-Nāširī¹⁸⁹. En réalité, ce n’est vraiment qu’avec la croissance de la réputation de ‘Alī b. Da‘sayn que cette maison savante occupa le devant de la scène en Tihāma du Sud¹⁹⁰.

La jeunesse de ‘Alī, le *šāhib* d’al-Maḥā’, demeure mal connue, et fut l’objet de réécritures tardives à partir du X^e/XVI^e siècle¹⁹¹. Nous ne savons presque rien de lui, sinon qu’il naquit à al-Qurašīyya et qu’il aurait commencé sa formation comme spécialiste de la grammaire à Abyāt Ḥusayn¹⁹². Nous ne pouvons pas non plus établir une véritable chronologie du parcours de ce savant, sinon par conjectures. La narration concernant la vie de ce personnage prend toujours forme de la même façon : il partit pour La Mecque, accomplit le *ḥaǧǧ*, puis se rendit ensuite dans le Šām et à Miṣr. Il semble bien que ‘Alī effectua une *riḥla* en quête de science – al-Saḥāwī la mentionne dans sa courte notice du *šayḥ*¹⁹³ – en Égypte,

¹⁸¹ Le lien de parenté entre Abū Bakr et ‘Alī b. ‘Umar semble obscur. ‘Alī b. ‘Umar est qualifié dans la *Tuhfa* d’« oncle » paternel du petit-fils d’Abū Bakr, mais cela dénote certainement un rapport d’aïnesse au sein d’une parenté plus lointaine, car le *nasab* d’Abū Bakr et de ‘Alī al-Qurašī ne se rejoignent qu’au niveau de la quatrième génération.

¹⁸² Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 306-307.

¹⁸³ *Supra*, Chapitre III.

¹⁸⁴ Ahdal, *Tuhfat*, II, 306.

¹⁸⁵ ‘Alī était membre de la tribu des Qurašīyyūn. Il naquit dans le village d’al-Qurašī.

¹⁸⁶ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 319.

¹⁸⁷ *Infra*, Chapitre IX.

¹⁸⁸ *Infra*, Chapitre VIII.

¹⁸⁹ *Infra*, Chapitre III.

¹⁹⁰ C’est du moins ce qu’indique la présentation des Da‘sayn chez al-Ahdal et al-Saḥāwī. Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 306-308 ; Saḥāwī, *Al-daw’*, XI, p. 17-18.

¹⁹¹ Zirkilī, *Al-a’lām*, IV, p. 316. Cité dans É. Geoffroy « La diffusion du café au Proche-Orient », p. 8.

¹⁹² Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 307.

¹⁹³ Saḥāwī, *Al-daw’*, V, p. 263, n°884.

comme son parent Abū Bakr b. Da‘sayn avant lui¹⁹⁴, même si al-Šarġī mentionne simplement chez lui un désir de voyage (*ħaraġa min Makka ‘alā qadam al-siyāħa*)¹⁹⁵. Il aurait appris avec « les plus grands »¹⁹⁶, notamment, en Égypte, auprès du *šayħ* soufi Nāšir al-Dīn Muħammad b. al-Maylaq al-Šādīlī (m. 797/1394)¹⁹⁷, proche du sultan *mamlūk* al-Zāhir Barqūq, qui l’initia aux enseignements de la *ṭarīqa* al-Šādīliyya. Il se rendit ensuite en Abyssinie, dans le sultanat d’Ifāt, à une date inconnue mais très certainement avant 802/1400, puisqu’il devint proche du sultan Sa‘d al-Dīn (m. 805/1403) et finit par épouser sa sœur. Peut-être les querelles dynastiques, en 805/1403, marquèrent-elle un terme au séjour abyssinien de ‘Alī al-Qurašī. Il revint en tout cas au Yémen et s’installa définitivement à al-Maħā’, sans doute au début du IX^e/XV^e siècle, les dates de décès d’Ibn al-Maylaq¹⁹⁸ et de Sa‘d al-Dīn constituant les seuls repères chronologiques à notre disposition.

Al-Burayhī est le seul auteur du IX^e/XV^e siècle qui donne quelques détails sur les enseignements que reçut le *šayħ* d’al-Maħā’ : savant pratiquant le ‘*ilm* et le ‘*amal* – *topos* classique dans les *ṭabaqāt* yéménites qui rappelle le succès des doctrines d’al-Ġazālī¹⁹⁹ – il était *šāfi‘ite*, spécialiste de grammaire, du *ħadīth* et de *fiqh*. Il avait lu le *Kitāb al-wāsiṭ* d’al-Ġazālī et le commentaire d’Ibn al-Naħawī²⁰⁰. Initié au *taṣawwuf*, doué de prescience²⁰¹, c’était aussi un grand occultiste qui maîtrisait le secret des Lettres et des Noms divins²⁰². En somme, c’était un maître accompli qui réunissait toutes les qualités d’un saint et d’un savant. Les sources soulignent qu’il fut un personnage d’envergure parmi les élites savantes de la Tihāma, occupant une position importante dans la région et qui possédait, en Tihāma, des réseaux nombreux et puissants. L’arrivée d’un tel personnage à al-Maħā’, à une date inconnue mais sans doute au début du IX^e/XV^e siècle, semble avoir provoqué, au moins en termes de représentation symbolique, un renouveau de la côte de Wādī Mawza‘.

4.4.4. Le Wādī Mawza‘ et la sainteté de ‘Alī al-Qurašī

L’arrivée de ‘Alī al-Qurašī transforma considérablement le paysage sacré et juridico-religieux du Wādī Mawza‘. Elle modifia aussi les rapports de force dans la région, même si ces évolutions demeurent difficilement appréhendables, étant donné le peu de données à notre

¹⁹⁴ Ahdal, *Tuħfat*, II, p. 306.

¹⁹⁵ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 233.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 233.

¹⁹⁷ Maqrīzī, *Durar al-‘uqūd*, III, p. 37-41.

¹⁹⁸ ‘Alī a-Qurašī se rendit donc en Égypte avant 797/1394 et fut de retour au Yémen avant 805/1403.

¹⁹⁹ K. Garden, *The first Islamic Reviver*, p. 40-55.

²⁰⁰ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 264.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 266

²⁰² *Ibid.*, p. 267.

disposition. Dans la construction narrative du processus de sacralisation du Wādī Mawza', il semble que 'Alī ait incarné quatre transformations majeures du territoire : l'influence d'une nouvelle élite savante liée aux lignages de la Tihāma du Nord ; l'arrêt de la multi-polarisation des espaces sacrés ; la croissance des liens avec l'Égypte et l'Abyssinie ; l'affirmation du Wādī Mawza' et du littoral comme espace politique et stratégique.

4.4.4.1. L'influence des Da'sayn sur le Wādī Mawza'

L'arrivée à al-Maḥā' de 'Alī b. Da'sayn paraît correspondre à un regain d'intérêt pour la région du Wādī Mawza', dont le littoral devint plus dynamique.

Les réseaux de 'Alī témoignent ainsi de la place nouvelle, à la fin du VIII^e/XIV^e siècle et au début du IX^e/XV^e siècle, de la Tihāma du Sud pour une partie de la notabilité savante tihāmie. Les rares informations que nous possédons sur ses disciples et ses compagnons soulignent en effet qu'ils étaient des savants de premier plan en Tihāma. Notons ainsi, dans l'entourage du *ṣayḥ*, outre le *ṣāhib* d'al-Luḥayya, 'Alī al-Zayla'ī²⁰³, plusieurs personnalités de la Tihāma du Nord : le *ṣāhib* de Dū Ḥayrān²⁰⁴, Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. Mafrāḡ²⁰⁵, le *ṣarīf* ḥusaynide Ibrāhīm b. Muḥammad al-Qudaymī (m. 823/1420)²⁰⁶ ou encore le *ṣarīf* Aḥmad al-Rudaynī (m. 827/1423)²⁰⁷, maître soufi très proche des grands *ṣayḥ*-s de Tihāma du Nord, eux-mêmes très influents auprès des groupes tribaux de leur région²⁰⁸. Plus encore que ces individus, liés au milieu tribal de Ḥaḡḡa et de Mawr, la *riḥla* qu'effectuèrent auprès du *ṣayḥ* 'Alī, depuis Bayt Ḥusayn²⁰⁹, trois des Banū al-Ahdal – les frères Ḥasan, Abū al-Qāsim et, plus tard, al-Ḥusayn²¹⁰, l'auteur de la *Tuḥfa* –, est hautement significative de l'importance de 'Alī b. 'Umar Da'sayn al-Qurašī, puisque les Banū al-Ahdal incarnaient la plus haute expression, au Yémen, de l'aristocratie du sang, de la fortune et du savoir. Il est d'ailleurs

²⁰³ *Supra*, Chapitre X.

²⁰⁴ Aujourd'hui Ḥayrān dans la région de Ḥaḡḡa.

²⁰⁵ Petit-fils du *ṣayḥ* d'Abū al-Qāsim b. Mafrāḡ, à la tête du *ribāṭ* des Banū Mafrāḡ dans la région de Ḥaḡḡa. Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 43, p. 46.

²⁰⁶ Ou 824/1421. Al-Ahdal hésite sur sa date de décès. Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 206 ; Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 269.

²⁰⁷ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 267. Le *ṣarīf* Aḥmad b. Muḥammad al-Rudaynī (m. 827/1423), originaire de Ḥaraḡ, fut un *ṣayḥ* réputé du Wādī Mawr, où la *zāwiya* qu'il fit construire dans le village d'al-Raḡad devint un espace de visite pieuse et un haut lieu de l'enseignement soufi du IX^e/XV^e siècle. Compagnon du *ṣayḥ* 'Alī al-Ḥafīṣ, chef de la tribu des Zaydiyyūn, marié à une femme des Banū Murra, *ṣayḥ*-s soufis d'al-Nuwaydira, dans le Wādī Mawr, où al-Rudaynī fit construire une autre *zāwiya*. Il était également proche des *fuqahā'* de Bayt Ḥusayn. Il fut un personnage important de la Tihāma du Nord au cours du premier quart du IX^e/XV^e siècle. Il décéda en revenant du *ḥaḡḡ*, en 827/1423, et fut enterré dans le village d'al-'Azab, sur les côtes de Ḥalī, où sa tombe devint un lieu de visite pieuse réputé. Voir Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 59-60 ; Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 84-85, p. 59-60 ; annexe I.G.

²⁰⁸ Voir Chapitre XI. Ainsi, al-Rudaynī était proche des Banū Murra, des Banū Muḥannā, des Banū Ḥuṣaybr (Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 198), des Banū Abī Ḥarba et des Banū Mukdiš (Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 225). Sur les Banū Murra, voir annexe III.B. n°23.

²⁰⁹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 358. Sur les Banū al-Ahdal, voir *infra*, Chapitre VIII.

²¹⁰ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 307-308. Voir annexe III.B. n°14. Sur al-Ḥusayn al-Ahdal, voir *supra*, Chapitre I. 2.5.1.

probable que la *riḥla* des deux premiers frères n'ait pas été uniquement motivée par l'enseignement des sciences religieuses : 'Umar b. Yaḥyā al-Ahdal épousa la fille du *ṣayḥ* 'Alī b. Da'sayn²¹¹, et peut-être faut-il voir dans cette alliance la véritable raison de leur séjour. Finalement, les réseaux de 'Alī b. Da'sayn sont très forts dans les *wādī*-s du Nord, ce qui vient nous rappeler l'importance de l'appartenance tribale du *ṣayḥ* : c'est bien la sphère d'influence de la tribu des Qurašiyūn et de leurs alliés qui est mise en évidence dans la liste des compagnons de 'Alī, au moment où cette tribu prenait une importance considérable en Tihāma²¹².

'Alī proche par les liens de la transmission spirituelle et religieuse, par l'amitié des grandes figures savantes et bénies de la Tihāma du Nord, fut également lié par le mariage à la dynastie des Walasma' d'Ifāt, à la grande famille des Banū al-Ḥaṭīb de Mawza'²¹³ et aux Banū al-Ahdal, *ašrāf* du Wādī Sihām. Il fut sans doute aussi appuyé par des solidarités tribales importantes, à l'époque où plusieurs membres des Qurašiyūn occupaient des positions éminentes²¹⁴, les Banū Da'sayn du sud de la Tihāma qui connurent rapidement une influence et une réputation exceptionnelle.

La mort du *ṣayḥ* 'Alī vint consacrer l'ancrage des Banū Da'sayn dans le Wādī Mawza', alors que la tombe du maître devenait un haut lieu de visite pieuse, réputée en Tihāma et dans les régions du Sud²¹⁵. Sa mort provoqua également un rapprochement entre les Banū Da'sayn et le seul autre groupe de soufis du Wādī, présents dans la *zāwiya* des Banū al-Salāma²¹⁶ : Muḥammad b. « al-Ṭayyib » (m. 843/1439-1440)²¹⁷, disciple et neveu de 'Alī al-Qurašī, se rapprocha d'eux, suivit leurs enseignements et demeura parmi eux, avant de poursuivre une carrière comme *mudarris* et *mufṭī* dans la région. Ce rapprochement avec les Banū Salāma fut-il pris en compte dans sa nomination comme *qādī* de Mawza'²¹⁸ ? La question reste ouverte, même s'il semble que les places de la judicature se soient, à cette époque, réparties entre des proches des Banū al-Salāma, des Banū al-Ḥaṭīb ou des

²¹¹ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 582.

²¹² *Supra*, Chapitre I.

²¹³ Le *ṣayḥ* 'Alī al-Qurašī épousa une femme des Banū al-Ḥaṭīb de Mawza' après son installation à al-Maḥā'. D'après la *Tuhfa*, il aurait eu quatre épouses. Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 308, p. 361.

²¹⁴ Dans la première moitié du IX^e/XV^e siècle, nombreux sont les savants des Qurašiyūn à apparaître parmi les dignitaires de la judicature ou au sein de la *dawla al-rasūliyya* : Ibn al-Raddād al-Qurašī (Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 305, p. 336), grand *qādī* du Yémen, Muḥammad b. Ishāq (Ahdal II, 2, 530).

²¹⁵ Burayhī, *Ṭabaqāt*, 270 ; Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 233.

²¹⁶ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 362.

²¹⁷ Mort en 842/1438-1439 chez al-Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 278.

²¹⁸ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 307. Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 277.

Banū Da'sayn²¹⁹. Mais, c'est surtout d'un point de vue politique que se fait sentir, discrètement, la fortune sociale des Banū Da'sayn, au cours de la première moitié du IX^e/XV^e siècle.

4.4.4.2. La sacralisation d'al-Maḥā' et Banū Da'sayn

Il est probable que le mausolée de 'Alī al-Qurašī ait servi, assez rapidement, d'espace sanctuaire, dont il était interdit de profaner le territoire. Al-Šarḡī emploie à son propos la formule générique qu'il utilise pour désigner les espaces protégés par la *baraka* des hommes bénis :

« Sa tombe se trouve dans le village mentionné [al-Maḥā']. Elle est très estimée pour les visites pieuses et la recherche de *baraka*. Et celui qui vient y chercher refuge est protégé de toute crainte (*mu'aẓẓam maqṣūda li-l-ziyārāt wa-l-tabarruk wa man istaḡāra bi-hi umina mā yaḥāf*)²²⁰. »

Dans le Wādī Mawza', c'est le seul espace qui est ainsi qualifié par l'auteur des *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*. S'il s'agit là d'une formule classique pour consacrer un espace dans la narration d'al-Šarḡī et mettre en exergue les grandes vertus du saint et de sa tombe, il est aussi raisonnable de penser que les espaces d'enseignement, de piété et de *ziyārāt* des Banū Da'sayn aient pu servir de lieux de refuge, puisque c'est bien dans la *zāwiya* des Banū Da'sayn, à l'époque de Zayn (s. d.), le fils du *šayḥ* 'Alī, qu'alla se réfugier Ğihat Šaqīq, la sœur du sultan al-Zāhir (831-842/1428-1438). Elle fuyait la fureur de son neveu al-Ašraf Ismā'īl (r. 842-845/1438-1441), lors de la crise qui précipita la fin de la dynastie. Ce dernier la fit assassiner en 842/1438²²¹, après qu'elle eut quitté la demeure de Zayn : c'est la raison, nous dit al-Burayhī, pour laquelle la fortune d'al-Ašraf changea rapidement après cela et qu'il périt bientôt avec ses enfants, selon le souhait du *šayḥ*²²².

« Ce *šayḥ* al-Zayn, c'est auprès de lui que se réfugia (*istaḡāra bi-hi*) Ğihat Šaqīq, la sœur du sultan al-Zāhir al-Ġassānī, pour échapper à son neveu al-Ašraf b. al-Zāhir, lorsqu'il ordonna sa noyade en mer. [Le *šayḥ*] accepta sa demande. Après qu'elle fut retournée chez [al-Ašraf], ce [dernier] l'assassina. On dit que [le *šayḥ*] implora [Dieu] pour qu'[al-Ašraf] soit puni (*da'ā*

²¹⁹ En 905/1499, le *qādī* de Mawza' est ainsi Maḥfūz al-Ḥadramī, petit-fils de Maḥfūz b. 'Abd al-Raḥmān al-Ḥadramī, disciple d'Aḥmad al-Ḥaṭīb. Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 275.

²²⁰ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 233.

²²¹ Ibn al-Dayba', *Buḡyat*, p. 109.

²²² Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 270. Ibn al-Dayba', *Buḡyat*, p. 112.

'alay-hi al-šayḥ) : à la suite de cela, plus rien de bon n'arriva jamais à al-Ašraf, mais il périt [bientôt], ses enfants et les siens se dispersèrent, et cela en raison de la *baraka* du šayḥ²²³. »

Al-Ašraf Ismāʿīl aurait peut-être dû se méfier de la proximité des Banū Daʿsayn de la puissance divine, en suivant l'exemple de son parent, le sultan al-Nāṣir (803-827/1401-1424). Une génération plus tôt, celui-ci, respectueux et prudent, avait cherché la bénédiction du šayḥ ʿAlī, pour libérer son fils possédé par des *ǧinn-s*²²⁴. Sans doute la réputation initiale du saint, qui pouvait prendre ou sauver une vie en invoquant Dieu, avait-elle atteint les oreilles du prince qui, pour remercier le *walī*, voulut le couvrir de présents²²⁵ :

« On raconte qu'il arriva au fils du sultan al-Nāṣir, [Muḥammad], de devenir fou à cause des *ǧinn-s* (*ḥaḍaṭa ʿalā walad al-Sultān al-Nāṣir al-Musmā Muḥammad ǧunūn*). Il s'opposa à son frère Ḥusayn, en charge de la garnison de forteresse de Taez (*al-rutba bi-ḥiṣn taʿizz*). [Muḥammad et ses hommes] lui prirent la forteresse de Taez. Le sultan envoya un messenger au šayḥ Šams al-Dīn al-Qurašī pour qu'il intercède en vue (*al-duʿāʾ*) de la guérison de son fils et le retour de la forteresse [en sa possession]. Si [le šayḥ] refusait, le sultan viendrait à lui [pour lui faire personnellement sa demande]. Le šayḥ répondit favorablement au sultan. Il pria pour [Muḥammad] (*daʿā la-hu*), qui fut libéré [des *ǧinn-s*], et la forteresse revint au sultan. [Ce dernier] ordonna d'apporter quatre mille *mitqāl-s* au šayḥ, qui refusa. Le sultan ordonna alors que lui soit attribué mille dattiers et de nombreuses terres. Il refusa également²²⁶. »

Si le šayḥ ʿAlī pouvait se permettre de refuser les dons du sultan, c'est sans doute que la prospérité de sa famille était ancienne. Il ne semble pas en effet que ce soient les dons des Banū Rasūl aux Banū Daʿsayn qui permirent à cette famille tant de largesses consacrées à la charité et à l'entretien des pauvres, garantie assurée de prestige. Ces dépenses furent possibles grâce à leurs nombreuses possessions, à la mise en valeur de nouvelles terres et à la fortune qu'ils avaient progressivement amassées, soit que les Daʿsayn aient été depuis longtemps déjà une famille opulente, soit que ʿAlī al-Qurašī se soit enrichi durant ses séjours à l'extérieur du Yémen. C'est cette dernière hypothèse qui nous paraît la plus probable, puisqu'al-Šarǧī souligne qu'il recevait d'Abyssinie de nombreux dons (*kaṭīr al-nuḍūrāt wa-l-futūḥāt*)²²⁷. Al-Burayhī précise également que le šayḥ était rétribué pour ses bénédictions :

²²³ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 270-271.

²²⁴ *Ibid.*, p. 266-267.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ Šarǧī, *Ṭabaqāt*, p. 233.

« [Une femme vint un jour demander] au *walī*, en le payant (*bi-māli-hā*), d'examiner son problème et de prévenir le meurtre de son fils ('*adam al-qatl li-waladihā*). C'était des gens du pays de 'Aqārib. Il intercēda pour elle (*šafa'a la-hā*) et sa demande fut acceptée. [...]

Un groupe des grands du pays lui demandèrent de pouvoir rester chez ['Alī Da'sayn]. Il accepta avec générosité (*mukarramān*). [Parmi eux], le frère de la victime apprit l'intercession du *šayḥ* Šams al-Dīn. Il se décida à tuer le *šayḥ* Šams al-Dīn avec un sabre. Le *šayḥ* Šams al-Dīn se retourna vers lui, invoquant Dieu, et [l'homme] tomba inconscient. Il fut porté chez lui et il y demeura quelques jours ou presque, puis il décēda. Sa tribu vint jusqu'au *šayḥ* Šams al-Dīn pour demander pardon (*i'tadarū*). Ce fut son premier prodige (*karāma*) [...] ²²⁸. »

On voit que, dès ses débuts au Yémen, 'Alī faisait rémunérer ses pratiques et ses prières. C'était certainement déjà le cas en Abyssinie, où il se fit connaître et où sa réputation avait traversé la mer Rouge. Il est à peu près certain que la fortune matérielle des Da'sayn se soit considérablement accrue avant le retour de 'Alī au Yémen, puisqu'en Abyssinie sa réputation parvint jusqu'aux oreilles du sultan d'Ifāt. Du reste, pour épouser la sœur du prince, il dut payer sa dot. D'ailleurs, la fortune des Banū Da'sayn ne sembla pas se démentir durant la génération suivant la mort du *šayḥ* 'Alī, puisque l'accueil réservé aux étrangers par les Banū Da'sayn était grandement réputé. La générosité du fils aîné de 'Alī al-Qurašī envers les pauvres (*al-masākīn*), les disciples (*al-fuqarā'*) et, en fait, tous ceux dans le besoin (*wa ḡayri-him*) ²²⁹, fut telle que les gens le nommèrent Abū al-Makārim (m. v. 850/1446-1447) ²³⁰. C'était le *laqab* dont l'avait gratifié son père à sa naissance, autre signe de prescience et de prédestination ²³¹. 'Abd al-Ra'ūf « Abū al-Makārim », héritant de sommes importantes, aurait continué à s'enrichir, tout en consacrant de nombreuses dépenses à un usage pieux :

« Il conservait rarement ce qui se trouvait dans ses mains et, après que l'opulence (*al-dunyā*) se fut offerte à lui, il s'appropriā de nombreux biens. Il dépensa sur les voies du Bien (*turuq al-ḡayr*) et on dit de lui qu'à plusieurs reprises, il consacra une partie [des revenus] de l'ensemble de ses biens (*māl*) à la *ṣadaqa* ²³². »

²²⁸ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 266.

²²⁹ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 270.

²³⁰ N. Um donne une référence de page et une date erronées (857/1453), d'après l'édition d'al-Ḥibšī d'al-Burayhī que nous utilisons également. N. Um, *Merchant houses*, p. 104.

²³¹ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 270.

²³² *Ibid.*

4.4.4.3. La tombe de ‘Alī b. Da’sayn : la fixation des espaces sacrés du territoire

Après la mort du *šayḥ*, il est probable que le tombeau de ‘Alī b. Da’sayn et de sa famille soit devenu progressivement un grand lieu de visites pieuses au sein du Wādī Mawza’, supplantant peut-être les tombes d’Ibn al-Ḥaṭīb et d’Abū Bakr b. Salāma, à Mawza’ même. Peut-être al-Maḥā’ convenait-il mieux, par son isolement relatif, sa proximité avec la mer et sa *zāwiya* liée à un ordre égyptien, à de grands rassemblements en vue d’une visite pieuse. De grands personnages se firent enterrés près d’al-Maḥā’, dès le début du X^e/XVI^e siècle²³³ et encore à l’époque ottomane²³⁴. Pourtant, les Banū Da’sayn ne semblent pas avoir conservé une quelconque influence sur al-Maḥā’ au cours de la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle ou au X^e/XVI^e siècle, puisque leur nom disparaît des sources. On retrouve cette même évolution à al-Ḥudayda, au sud du Wādī Sihām, où les descendants de Šālīḥ al-Makkī (m. début du IX^e/XV^e siècle)²³⁵ – fondateur supposé du village – ne sont mentionnés nulle part dans les sources médiévales. Au début du X^e/XVI^e siècle, c’est une autre famille, les Banū al-Ṭabātī, proches des Banū Ṭāhir, personnages influents et redoutés, qui semblent être en position de force dans le bourg d’al-Ḥudayda²³⁶, dont la croissance initiale fut sans doute liée à l’abandon définitif d’al-Kadrā’ après 846/1453²³⁷.

Malgré la réputation de ‘Alī al-Qurašī, le processus de sacralisation d’al-Maḥā’ semble donc s’éteindre avec les Banū Da’sayn au cours du IX^e/XV^e siècle. Nous n’avons recensé aucune tombe d’homme béni à al-Maḥā’ durant les règnes rasūlide et tāhiride, en dehors du fils aîné de ‘Alī al-Qurašī²³⁸, même s’il est possible que, localement, d’autres individus aient fait l’objet de visites pieuses. Quelques *qubbāt* dispersées, non datées, entouraient encore en 2011 le mausolée principal du *šayḥ*²³⁹ et dix-neuf tombes se trouvaient dans le mausolée

²³³ Ibn al-Dayba’, *Al-faḍl*, p. 116. Le *faqīh* Aḥmad al-Zabīdī fut enterré dans le mausolée du *šayḥ* ‘Alī en 910/1505.

²³⁴ Le vizir ottoman Sinān Paša fut mis en terre à proximité du mausolée des Banū Da’sayn. F. Soudan, *Le Yémen ottoman*, p. 135.

²³⁵ Ḥazraḡī, *Al-‘uqūd*, II, p. 795.

²³⁶ Saḥāwī, *Al-ḍaw’*, I, p. 115. Ibn al-Dayba’, *Buḡyat*, p. 119, p. 132, p. 198. Nous ne nous attarderons pas dans cette étude sur le développement des espaces sacrés d’al-Ḥudayda, car les sources de notre période ne permettent pas de retracer les strates d’un récit du sacré dans la ville au cours du IX^e/XV^e siècle. Si Ibn al-Dayba’, Bā Maḥrama ou le *dā’ī* Idrīs mentionnent bien la ville, les ouvrages de *ṭabaqāt* yéménites du IX^e/XV^e siècle sont complètement silencieux à son sujet. Notons simplement qu’al-Ḥudayda est déjà un site d’embarquement pour La Mecque dès l’année 1444/1445, puisque le *šayḥ* ‘Alī b. Ṭāhir (m. 883/1478) s’y rend en pèlerinage accompagné de nombreux produits marchands (Dā’ī Idrīs, *Rawḍat*, p. 47).

²³⁷ Dā’ī Idrīs, *Rawḍat*, p. 58.

²³⁸ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 270.

²³⁹ S’il s’agit bien là de l’emplacement original du mausolée de ‘Alī al-Qurašī, ce qui n’est nullement démontré.

lui-même²⁴⁰. Les sources du X^e/XVI^e siècle sont, à notre connaissance, silencieuses au sujet des autres *ziyārāt* d'al-Maḥā', même si quelques grands noms, plus tardifs, semblent avoir laissé leur empreinte dans la mémoire et l'identité de la ville, tel Ḥātim al-Ahdal (m. 1013/1604)²⁴¹, qui possède son propre mausolée²⁴². Les espaces sacrés d'al-Maḥā' sont ainsi uniquement attachés à une famille avant la période ottomane, les Banū Da'sayn. Qu'une seule famille monopolise l'espace sacré dont l'ancêtre fut le fondateur est un phénomène peu fréquent dans la Tihāma médiévale, mais nullement unique. À al-Luḥayya, sur le littoral de la Tihāma du Nord, en aval du Wādī Mawr, nous retrouvons par exemple le même processus d'essor des espaces sacrés au sein d'un seul *ahl*, celle du *manṣūb* fondateur qui donna vie au village²⁴³.

La quasi-absence d'al-Maḥā' dans les sources avant le début du IX^e/XV^e siècle est significatif de la situation de la côte de Mawza' : al-Maḥā' est totalement insignifiant pour les élites du sultanat rasūlide. De même, la *nisba* al-Maḥā'ī, qui qualifierait un lieu de peuplement dynamique doté d'une certaine forme d'identité propre, n'apparaît jamais entre le VII^e/XIII^e et le IX^e/XV^e siècle. La présence de 'Alī al-Qurašī vient donc souligner, de manière très relative, le nouveau dynamisme de la côte : avant lui, aucun savant ne semble avoir été présent sur place. Cet essor du dynamisme des sciences religieuses et mystiques ne concerna pas que la culture savante. Il se fit en parallèle à l'émergence d'al-Maḥā' comme espace progressivement intégré au commerce de la mer Rouge et au sultanat rasūlide. Cette intégration est visible à travers un faisceau de signes qui apparaît conjointement au cours des trois premières décennies du IX^e/XV^e siècle.

4.5. L'intégration progressive d'al-Maḥā' dans l'environnement commercial et politique du territoire sultanien

Il est possible que l'arrivée des Da'sayn à al-Maḥā' ait, dans la première moitié du IX^e/XV^e siècle, favorisé le développement de ce qui devait alors être un petit village, en raison du dynamisme de la *zāwiya* du *ṣayḥ* 'Alī al-Qurašī. La présence à ses côtés de savants réputés et de nombreux disciples, venus parfois de fort loin, dont la présence réaffirmait la réputation ; les mérites et la *baraka* du maître des lieux ; la participation des Da'sayn à une économie de la charité et du savoir, dans une région peu hospitalière ; les relations que 'Alī

²⁴⁰ N. Um, *Merchant houses*, p. 104.

²⁴¹ Muḥibbī, *Ḥulāsāt al-aṭar*, I, p. 496-500.

²⁴² N. Um, *Merchant Houses*, p. 109.

²⁴³ *Infra*, Chapitre XI.

Da'sayn devait avoir conservées avec l'Abyssinie, amenant peut-être des navires jusqu'à al-Maḥā' ; la croissance des liens entre al-Maḥā', Mawza' et les *wādī*-s du Nord, par les seuls liens de compagnonnage du *ṣayḥ* : tous ces événements, mis en branle par la présence d'un savant pieux et fortuné, issu de l'aristocratie tribale tihāmīe, sur les côtes arides d'al-Maḥā', jouèrent très certainement un rôle dans le développement embryonnaire du site comme lieu de peuplement et de commerce d'une certaine importance.

Sans doute un certain nombre d'individus trouvèrent à s'employer au service du *ṣayḥ*, ne serait-ce que pour s'occuper de la logistique de l'approvisionnement que nécessitait le fonctionnement de la *zāwīya*, sans parler des terres que les Da'sayn pouvaient posséder dans la région, dont nous ne savons rien. Les équipages des navires en chemin pour Aden purent aussi s'arrêter pour solliciter les intercessions et les bénédictions du *ṣayḥ* avant d'affronter le passage du détroit de Bāb al-Mandab. En somme, tout porte à croire que l'arrivée de 'Alī al-Quraṣī et de sa famille participa certainement au renouveau que connut la côte d'al-Maḥā'. En ce sens, il y a une certaine réalité historique contenue dans la mémoire des habitants de la ville à l'époque ottomane. Il suffit par la suite d'attacher à 'Alī b. 'Umar Da'sayn al-Quraṣī l'importation du café au Yémen²⁴⁴, qui fit la fortune de la ville, pour qu'au XVII^e siècle l'histoire et la croissance d'al-Maḥā' soient solidement ancrées dans un récit mythique des origines.

S'il est donc vrai qu'al-Maḥā' ne semble prendre vie, dans les sources médiévales, qu'au cours de la première moitié du IX^e/XV^e siècle, soit la période d'implantation des Da'sayn dans le Wādī Mawza', cet essor fut pourtant relatif. Il ne fut pas uniquement lié à l'installation de 'Alī al-Quraṣī dans la région. Certes, les mentions concernant la localité augmentent considérablement, par rapport aux VI^e-VIII^e/XII^e-XIV^e siècles. Mais, dans l'ensemble, elles demeurent peu nombreuses. Ce n'est pas pour rien que les études sur le Yémen médiéval fournissent si peu d'informations sur le bourg d'al-Maḥā' durant cette période : en l'état présent de la documentation, il n'y a que très peu de données le concernant. Cela ne devrait pas surprendre, puisqu'al-Maḥā' n'avait été, jusqu'au début du IX^e/XV^e siècle, qu'un espace strictement périphérique du sultanat rasūlide et qu'il le demeura dans une large mesure jusqu'à la fin du IX^e/XV^e siècle.

C'est en réalité la question de plus en plus pressante du contrôle du commerce en mer Rouge²⁴⁵ et du repli rasūlide qui permit à al-Maḥā' de s'imposer, très progressivement, comme un site stratégique de première importance. C'est ce qu'illustre la visite du fils du

²⁴⁴ Voir l'article d'É. Geoffroy, « La diffusion du café au Proche-Orient », p. 7-15.

²⁴⁵ Sur cette question, voir É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 650-666.

sultan al-Nāṣir Aḥmad au *ṣayḥ* ‘Alī²⁴⁶. C’est la première mention d’un prince rasūlide à al-Maḥā’. Le frère d’al-Ḥusayn al-Ahdal, ‘Umar, qui retournait fréquemment en Tiḥama du Nord, s’arrêtait en chemin à al-Maḥā’. Peut-être venait-il y visiter son *ṣayḥ*, ‘Alī al-Quraṣī, mais cela signifie que les navires en partance d’Aden s’arrêtaient parfois à al-Maḥā’ au début du IX^e/XV^e siècle. Par conséquent, il devait s’y trouver des magasins et des entrepôts, sans quoi il aurait été inutile à des marins et des marchands de s’arrêter en milieu si proche du détroit et du port d’al-Ahwāb. En 833/1430, le sultan al-Zāhir Yaḥyā (831-842/1428-1438) demeura un mois entier dans la ville de Mawza²⁴⁷ : c’est la première fois que la cour rasūlide séjournait dans le Wādī. Depuis Mawza’, le sultan fit une expédition vers Bāb al-Mandab, et une autre vers Zabīd²⁴⁸ : il embarqua donc, sans doute personnellement, à al-Maḥā’, le mouillage le plus proche de Mawza’. La présence de certains savants, en visite auprès des Banū Da’sayn²⁴⁹, renforce aussi l’idée qu’al-Maḥā’ devint un port de plus en plus fréquenté et une étape de plus en plus traditionnelle vers Aden, à une époque où les traversées par voie de terre devinrent dangereuses pour de nombreux voyageurs. Al-Maḥā’, protégé par la *baraka* (et l’influence) des Banū Da’sayn, devait apparaître comme un mouillage idéal.

Dans les années 820-830/1420-1430, al-Maḥā’ se trouva d’autant plus intégré à la politique sultanienne, qu’il constituait le mouillage le plus proche pour les navires qui gardaient le détroit de Bāb al-Mandab²⁵⁰. Mais, à cette époque, c’est encore le port d’al-Ahwāb qui est le plus important en Tiḥama centrale, car il apparaît effectivement comme le port d’attache des navires sultaniens en mer Rouge²⁵¹. C’est donc dans ce port que se trouvaient les principaux chantiers navals de la région.

Chez Ibn al-Dayba’, dont les ouvrages ne mentionnent aucun *ṣāhib* vivant à al-Maḥā’ au début du X^e/XVI^e siècle, nous trouvons sans doute l’une des premières références historiques au « port d’al-Maḥā’ (*bandar al-Maḥā’*) », dans le *Faḍl al-Mazīd*, son ouvrage le plus tardif²⁵². De même, le *Faḍl* raconte qu’un navire s’échoua près de « la palmeraie de ‘Ubayd, sur la côte d’al-Maḥā’ »²⁵³. Le bourg d’al-Maḥā’ est devenu une référence topographique précise et la localité a changé de statut, puisqu’elle constitue désormais une

²⁴⁶ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 266-267.

²⁴⁷ Anonyme, *Ta’rīḥ*, p. 221.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 260-270.

²⁵⁰ Anonyme, *Ta’rīḥ*, p. 224. Passage traduit dans É. Vallet, *L’Arabie marchande*, p. 668. Le navire de l’émir Sayf al-Dīn Sunqur retourne à al-Ahwāb après avoir combattu. Ce passage de la chronique révèle qu’en 833/1429, le port d’al-Ahwāb était encore le grand port rasūlide en Tiḥama centrale.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 224.

²⁵² Ibn al-Dayba’, *Al-faḍl*, p. 116, p. 233.

²⁵³ *Ibid.*, p. 175.

centralité spatiale. Or, dans le *Faḍl*, le port d'al-Ahwāb/al-Buq'a²⁵⁴, près de Zabīd, n'est plus mentionné, de même que le mouillage de Šarġa. En quelques décennies, la situation des ports du littoral s'est donc complètement transformée. Cette transformation n'est pas due à la *baraka* et à la fortune des Da'sayn, qui auraient permis au port d'al-Maḥā' de croître au cours du IX^e/XV^e siècle et du X^e/XVI^e siècle. Elle est principalement liée à la ruine de la Tihāma.

C'est la disparition des principaux ports tihāmis de la période rasūlide qui permit en effet à al-Maḥā' de prendre son essor. Les sources prennent acte du déclin des anciens espaces littoraux contrôlés par le pouvoir, en cessant de les mentionner, à l'exception d'al-'Urġ, dans la région de Surduḍ²⁵⁵ : al-Ḥawiha, Aḥwāb/al-Buq'a, al-Mudabbī, al-Qarīn etc. Comme le rappelait É. Vallet, en suivant Ibn al-Dayba', seuls les mouillages protégés par la *baraka* des saints furent épargnés par la guerre et les pillages, sans doute en raison des réseaux de solidarité importants tissés par les *walī-s*²⁵⁶. Les Da'sayn, proches des *manšūb-s* de Tihāma centrale et de Tihāma du Nord, eux-mêmes membres des Qurašiyūn, tribu qui joua un rôle déterminant dans la chute des Banū Rasūl, furent vraisemblablement épargnés par les destructions qui touchèrent le reste de la région. La longue durée de la crise rasūlide provoqua de fortes distorsions dans les échanges marchands en Tihāma, alors que le pillage et la destruction de Zabīd, en 846/1442, annonçait le long déclin des mouillages du littoral de Tihāma centrale. Dès lors, il est probable que les navires marchands contournèrent la Tihāma centrale pour s'arrêter à al-Maḥā', avant d'atteindre Aden, au moment où le centre de gravité du pouvoir sultanien, avec l'avènement des Ṭāhirides en 828/1454, se déplaçait vers le Sud. Non seulement le site constituait un excellent mouillage mais, depuis al-Maḥā', la route vers l'intérieur des terres était également ouverte, et connut au cours de la première moitié du IX^e/XV^e siècle une certaine croissance économique, sous le giron bienfaisant, si l'on en croit al-Burayhī, des Banū Abī al-Surūr. Ces *šayḥ-s* soufis, qui résidaient à l'ouest d'Aden, se rallièrent peut-être aux Ṭāhirides²⁵⁷. Issus de la tribu de Muḥāwalat²⁵⁸, ils comptaient parmi les chefs du territoire au sud de Dumluwa, qui contrôlait les passages et les cols de la région²⁵⁹, ainsi que, sur la côte, le bourg d'al-'Āra²⁶⁰.

²⁵⁴ E. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 389.

²⁵⁵ Ibn al-Dayba', *Qurraṭ*, p. 397.

²⁵⁶ É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 680.

²⁵⁷ Ibn al-Dayba', *Buġyat*, p. 239. En 910/1504-1505, le village d'al-Haqra est en ruines. Ibn al-Dayba', *Al-faḍl*, p. 112-113.

²⁵⁸ Ḡanadī, *Al-sulūk*, II, p. 397.

²⁵⁹ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 281.

²⁶⁰ Les principaux villages des Banū Abī al-Surūr étaient al-Ḥalbūbī, près d'al-Mafālis, al-Ġarab, à une demi-journée de Mawza', et al-Haqra. Ḡanadī, *Al-sulūk*, II, 398. Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 362-363; Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 279-280; Ibn al-Dayba', *Buryat*, p. 118.

« [ʿAbd Allāh b. Abū al-Surūr]²⁶¹ a relevé [la] condition déclinante [de sa famille] [...] jusqu’à ce que son rang s’éleva [*ʿalā qadru-hu*], et que les conditions [de prospérité] de la région soient liées à sa *baraka*. Celui qui était dans la peur venait à lui pour chercher protection, du fait de sa majesté (*ǧalāl*), du respect pour sa demeure et du respect de tous ceux de son pays. Celui qui vient à sa demeure plein de mauvaises intentions, sa punition est immédiate, et son intégrité est violée²⁶². »

Il est donc probable que c’est l’affaiblissement économique et politique de la Tihāma centrale qui provoqua l’essor d’al-Maḥā’. De même, le rapprochement des territoires de Mawza’, d’al-Maḥā’ et du littoral avec les régions de Dumwluwa, Aden et Miqrāna, les principales régions qui appuyèrent les revendications au *mulk* de la dynastie Ṭāhiride, joua certainement un rôle dans l’essor d’al-Maḥā’.

Quel fut le sort des Da’sayn après la mort des deux fils de ʿAlī al-Qurašī ? Nous n’en savons, de manière assez surprenante, presque rien. Al-Šarǧī affirme qu’à son époque les membres bénis du lignage vivent encore sur la côte d’al-Maḥā’ et, au début du XI^e/XVII^e siècle, nous savons qu’un membre de la famille fut enterré à al-Maḥā’²⁶³. Mais, dès la fin du IX^e/XV^e siècle, il n’y plus de *manšūb*-s dans le bourg, alors que les Banū Salāma, eux, sont en charge de Mawza’ lorsque l’émir *mamlūk* Barsbay se présenta devant la ville en 922/1516²⁶⁴. L’apparente absence d’un fort groupe tribal autour d’al-Maḥā’ explique peut-être le déclin très rapide des Da’sayn dans l’histoire de la ville. La place stratégique d’al-Maḥā’ provoqua aussi l’investissement de l’État, qui ne pouvait se permettre de délaisser un site côtier de plus en plus prometteur. Il est possible que la prise en main par les Ṭāhirides de la côte d’al-Maḥā’ se produisît à partir de 860-868/1456-1458, quand la tribu des Qurašīyyūn, à laquelle appartenaient les Da’sayn, se détourna, un temps, de l’alliance sultanienne et subit de lourdes sanctions économiques, dont les Da’sayn furent peut-être aussi victimes²⁶⁵.

²⁶¹ ʿAbd Allāh b. Ismāʿīl b. Abū al-Surūr (m. 860/1456), maître soufi et chef du *bayt* des Banū Abī al-Surūr. Sa tombe fit l’objet d’une visite pieuse à al-Ḥaqla. Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 281. Šarǧī, *Ṭabaqāt*, p. 405.

²⁶² Burayhī, p. 279-280. Le grand sanctuaire des *šayḥ*-s des Banū Abī al-Surūr se situait dans les terres au sud de Dumluwa, à al-Ḥaqla. C’est là qu’était enterré l’ancêtre éponyme du *bayt*, le *šayḥ* soufi Abū al-Surūr b. Ibrāhīm (m. 678/1279). Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 397-399. Šarǧī, *Ṭabaqāt*, p. 405. Il ne fait aucun doute qu’al-Ḥaqla était un sanctuaire réputé et très estimé auprès des habitants de la région. C’est d’ailleurs là que se réfugia al-Malik al-Masʿūd – le dernier prétendant rasūlide au *mulk* du Yémen –, où il fut accueilli par le chef des Banū Abī al-Surūr, qui avaient été depuis al-Muzaffar favorables au pouvoir rasūlide (Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 399). Les Ṭāhirides n’osèrent alors s’en prendre à lui. Al-Malik al-Masʿūd partit ensuite, définitivement, pour La Mecque, en embarquant depuis al-ʿĀra, un autre village des Banū Abī al-Surūr. Son départ, en 858/1454, marque effectivement la fin de la dynastie rasūlide au Yémen. Voir Ibn al-Daybaʿ, *Buġyat*, p. 115, p. 117-118.

²⁶³ ʿA. al-ʿUmarī, *Al-ziyārāt*, p. 69-70.

²⁶⁴ Ibn al-Daybaʿ, *Al-faql*, p. 233.

²⁶⁵ V. Porter, *The History and Monuments of the Tahirid dynasty*, p. 46-47

Mais al-Maḥā' n'avait désormais nul besoin des Da'sayn pour favoriser son développement, alors que le commerce transitant en mer Rouge s'orientait de plus en plus vers le bourg et en faisait un mouillage recherché. Seul demeura le souvenir du *šayḥ* 'Alī, symbole de la ville et de son premier essor. Ainsi, de même que les lignages bénis avaient profité des largesses, des besoins ou des faiblesses du pouvoir rasūlide pour fortifier leurs positions, de même plusieurs d'entre eux furent victimes, au X^e/XVI^e siècle, des nouvelles réalités politiques et commerciales qui marquèrent un terme à leur influence. Seul devait demeurer, à l'époque ottomane, se dressant non loin des lumières du port, la *mémoire* des savants défunts auprès de 'Alī b. Da'sayn al-Qurašī, qui venaient perpétuer la *baraka* de la ville, comme le rappelaient encore les habitants de la cité en parlant de Ḥātīm b. al-Ahdal (m. 1013/1604) :

« Avec toi s'est égarée la terre d'al-Maḥā' : à force de beauté,
Elle s'est perdue et tu t'es perdu avec elle.
Son port bien gardé affiche fièrement son orgueil
Lorsque se lève son horizon radieux
Le soir scintille de ses lumières²⁶⁶. »

²⁶⁶ Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭār*, I, p. 496-497.

Partie III

Les espaces sacrés de Tihāma du Nord : le rôle des sanctuaires dans la construction narrative et identitaire tihāmies

Au nord du Wādī Rima', entre al-Qaḥma et Ḥaraḍ, les espaces de la Tihāma furent, dans l'ensemble, moins soumis au contrôle de l'État rasūlide. On y retrouvait la même géographie que dans la Tihāma centrale : une zone de plaine fertile bordant la mer Rouge, parsemée d'est en ouest par des *wādī*-s prenant leur source dans les montagnes en bordure de la Tihāma, les massifs du Ġabal Wuṣāb, de Ḥaraz et de Ḥaġġa. En aval de chaque *wādī*, sur l'itinéraire caravanier de l'intérieur et la route côtière du *ḥaġġ*, se trouvait dans la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle une ville fortifiée importante, chef-lieu régional où les pouvoirs sultaniens étaient bien établis : al-Qaḥma pour le Wādī Rayma, al-Kadrā' pour le Wādī Sihām, al-Mahġam pour le Wādī Surdud, al-Maḥālib pour le Wādī Mawr. Parmi ces quatre grands *wādī*-s, le Wādī Mawr était le plus important d'entre eux. À l'embouchure de chacun de ces *wādī*-s se trouvaient plusieurs mouillages, dont certains servaient à l'exportation commerciale des produits agricoles des vallées fertiles. Al-Ḥirda pour le Wādī Sihām, al-Ḥādīṭ et plus tard al-Luḥayya pour le Wādī Mawr, furent les plus importants et sont bien attestés dans les sources d'époque rasūlide¹. Le nord des *wādī*-s et les montagnes à l'est de la Tihāma du Nord étaient fortement marqués par la présence et l'influence zaydite et cette zone était disputée tant politiquement que confessionnellement. Plus au nord, le Wādī Ḥaraḍ constituait l'extrémité du contrôle direct des Banū Rasūl sur le territoire tihāmi à la fin du VII^e/XIII^e siècle, avec à son embouchure le mouillage d'al-Šarġa². Au-delà se trouvait le Miḥlāf Sulaymānī où coulaient le Wādī Ġāzān et le Wādī Ḥulāb : les Rasūlides y étaient reconnus comme sultans, mais les tribus locales et les *ašrāf* du Miḥlāf Sulaymānī possédaient une très large autonomie³.

La fin du VI^e/XII^e siècle et le début du VII^e/XIII^e siècle marquent une étape importante dans l'histoire des *wādī*-s du Nord. D'une part, la sacralisation du littoral de la mer Rouge et de l'intérieur des vallées s'accroît, particulièrement sur la route du pèlerinage. D'autre part, le šāfi'isme s'y diffusa considérablement, tandis que le soufisme s'y implanta progressivement. Les espaces sacrés qui émergent à cette époque jouèrent un rôle important dans l'organisation socio-religieuse et économique de la région jusqu'à la fin du IX^e/XV^e siècle, et ce d'autant plus qu'à l'extérieur des quelques villes fortifiées tenues par le pouvoir sultanien, les autorités locales, coutumières et tribales, disposaient d'une grande autonomie.

¹ É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 394

² À ne pas confondre avec al-Šarġa, village situé sur la côte entre Zabīd et Ḥays.

³ É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 397

Néanmoins, la multiplication des espaces sacrés dans cette région, par le biais des visites pieuses, est incontestable au cours de notre période. Entre la fin du VI^e/XII^e siècle et la première moitié du IX^e/XIV^e siècle, le nombre de sites de visites pieuses dans la région passe de deux⁴ à au moins cent cinquante⁵.

Fig. 3. Principaux personnages dont les tombes firent l'objet d'une visite pieuse en Tihāma du Nord

Nom des défunts	Date de décès	Lieu de la ziyāra	Première mention d'une visite pieuse
ʿAbd Allāh b. ʿAbdawayh	fin VI ^e /XII ^e siècle	Kamarān	Ġanadī, <i>Al-sulūk</i> , I, p. 280
ʿAlī b. ʿUmar al-Ahdal	601/1205	al-Marāwiʿa	Šarġī, <i>Ṭabaqāt</i> , p. 198
Muḥammad b. Abī Bakr al-Ḥakamī	617/1221	ʿUwāġa (Wādī Sihām)	Ġanadī, <i>Al-sulūk</i> , II, p. 364
Muḥammad b. Ḥusayn al-Baġallī	621/1224	ʿUwāġa (Wādī Sihām)	Ġanadī, <i>Al-sulūk</i> , II, p. 364
Abū al-Ġayt b. Ġamīl	651/1253	Bayt ʿAṭāʾ	Ġanadī, <i>Al-sulūk</i> , I, p. 335
Ismāʿīl et al-Ḥaḍramī	696/1297	al-Ḍaḥī	Afḍal al-ʿAbbās, <i>Al-aṭāyā</i> , p. 263
Aḥmad b. ʿUġayl	690/1291	Bayt al-Faqīh	Afḍal al-ʿAbbās, <i>Al-aṭāyā</i> , p. 226
Aḥmad al-Zaylaʿī	704/1304-1305	al-Luḥayya	Ahdal, <i>Tuḥfat</i> , II, p. 78
Muḥammad Abū Ḥarba	724/1323-1324	al-Murayḥa	Ahdal, <i>Tuḥfat</i> , II, p. 91
Abū Bakr b. Abū Ḥarba		al-Wāsiṭ	Ḥazraġī, <i>Al-ʿuqūd</i> , II, p. 666
ʿAbd Allāh b. Muḥannā	mil. du VII ^e /XIII ^e siècle	al-Nāširiyya	Ahdal, <i>Tuḥfat</i> , II, p. 54-55
ʿAlī b. Aḥmad b. ʿUmar b. Ḥuṣaybr	822/1419	Bayt Ḥuṣaybr	Ahdal, <i>Tuḥfat</i> , II, p. 197-198

Pour illustrer les enjeux liés à cette sacralisation de la région, nous avons choisi de nous intéresser à sept espaces sacrés qui se développèrent au cours du VII^e/XIII^e siècle : le sanctuaire de Bayt al-Faqīh, dans le Bassin de Duʿāl (chapitre VII) ; deux sanctuaires dans le Wādī Sihām et le Wādī Surdud, constitués autour des *ṣayḥ*-s de voie initiatique de Tihāma du Nord (chapitre VIII) ; le village d'al-Ḍaḥī, où résidèrent les Banū al-Ḥaḍramī (chapitre IX), la plus prestigieuse famille de savants šafīʿites de Tihāma au cours du VII^e/XIII^e siècle, et trois sanctuaires dans le Wādī Mawr (chapitre X), dans un milieu où la fragmentation socio-politique de la Tihāma du Nord apparaît comme centrale.

Pourquoi ces sept localités ? Parce que leur développement permet de retracer l'émergence progressive d'un véritable réseau des espaces sacrés dans la Tihāma du Nord.

⁴ Les seules visites pieuses mentionnées dans la région de la Tihāma du nord au VI^e/XII^e siècle se trouvent sur l'île de Kamarān, où furent enterrés Muḥammad b. al-Husayn b. ʿAbdawayh (m. 525/1131), son fils ʿAbd Allāh (m. 523/1129) et le fils de ce dernier, Ibrāhīm (m. 609/1212.). Voir Samura, *Ṭabaqāt*, p. 143-145 ; Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 277-278.

⁵ Annexe IV. n°118-268.

Ces sept espaces sacrés, et les familles qui en sont à l'origine, entretiennent des relations importantes et des caractéristiques communes qui soulignent certaines spécificités du processus de sacralisation de cette région. Par ailleurs, ces sept lieux bénis irriguent la presque totalité des espaces sacrés des *wādī*-s du Nord, où l'on constate une mise en valeur du territoire au cours du VII^e/XIII^e siècle, autour de nouveaux sites de peuplement. Pour autant, le développement des *ziyārāt* fut plus important dans le Wādī Mawr et le Wādī Surdud que dans le Wādī Sihām ou dans le Bassin de Du'āl, phénomène significatif des dynamiques sociales, politiques et religieuses de chaque territoire. L'analyse des espaces sacrés de ces grandes vallées n'est donc pas réductible à un seul schéma d'analyse. En ce sens, nous allons voir que le Wādī Sihām fut un territoire relativement pacifié, où se tissèrent des liens solides avec les pouvoirs sultaniens, à l'inverse des territoires du Wādī Surdud et du Wādī Mawr.

Dans l'ensemble, la présence du pouvoir sultanien semble en effet avoir été faible dans les *wādī*-s du Nord, en dehors de quelques villes fortifiées. Al-Mahğam, ville de garnison, ceinte d'une enceinte sous al-Muzaffar (648-694/1249-1295), fut le véritable siège du pouvoir sultanien dans ces territoires au cours du VII^e/XIII^e siècle et son importance dans les échanges marchands est bien attestée jusque dans la première moitié du VIII^e/XIV^e siècle. Le raffinage du sucre, la vente de céréales, la présence de greniers d'Etat, le rôle de son atelier de frappe monétaire jusqu'au règne d'al-Mu'ayyad (696-721/1296-1322), témoignent de l'importance de ce pôle régional sous les premiers rasūlides⁶. Les premiers savants d'envergure y sont mentionnés au cours de la première moitié du VII^e/XIII^e siècle : les Banū Šāliḥ, très proches du pouvoir, furent en charge de la justice dans la ville, dont al-Ġanādī précise qu'elle est encore à son époque « vide de savants (*ḥāliyya 'an al-fuqahā'*) »⁷. Ibrāhīm b. Šāliḥ fut grand *qāḍī* du Yémen et son fils Šāliḥ (m. 665/1267) fut *qāḍī* en charge de la Tihāma. Deux visites pieuses y apparurent au début du VIII^e/XIV^e siècle⁸. La construction d'un *ribāt* à proximité de la ville dans la première moitié du VII^e/XIII^e siècle, par un disciple d'Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl⁹, le *šāḥib* de Bayt 'Aṭā' (m. 651/1253), plus que le rôle de la ville dans l'environnement religieux, témoigne surtout des liens entre la *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya et les Banū Rasūl¹⁰. Ce *ribāt* joua d'ailleurs un rôle marginal dans l'économie de la piété du territoire au VIII^e/XIV^e siècle ou fut abandonné : si al-Ahdal, dans sa *Tuḥfa*, mentionne encore ce monument, dans un seul

⁶ E. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 342-346 ; *Nūr al-ma'ārif*, I, p. 165, p. 356-357 ; *Nūr al-ma'ārif*, II, p. 106.

⁷ Ġanādī, *Al-sulūk*, II, p. 327.

⁸ *Ibid.*, p. 332.

⁹ Abū al-Fatwaḥ Naṣr b. 'Alī (s. d.) et sa cousine. La seule indication pour dater cette construction est le lien de ce savant avec la *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya, qui permet de placer sa venue à al-Mahğam après la mort d'Abū al-Ġayṭ (m. 651/1253).

¹⁰ *Infra*, Chapitre VIII. 2.3.

passage, c'est pour reprendre le texte des *Sulūk*, en y ajoutant à peine quelques détails. À partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, al-Mahġam devient « une véritable marche à protéger »¹¹, quand, déjà, al-Maġālib est en ruines : le Wādī Mawr échappe dès le début du IX^e/XV^e siècle aux sultans rasūlides, qui y exercent une autorité nominale et, dans les faits, sporadiques. Le pouvoir sultanien connaît donc des difficultés grandissantes pour contrôler les territoires des *wādī-s* du Nord. Les grandes villes en aval des *wādī-s* du Nord ne sont donc pas durant la période ayyūbide et le premier siècle rasūlide de grands lieux de l'enseignement religieux et elles ne le deviennent jamais jusqu'à la fin du IX^e/XV^e siècle. En dehors d'al-Mahġam, les sources ne mentionnent que très peu les villes d'al-Qaġma, d'al-Kadrā' et d'al-Maġālib, en dehors des soubresauts politico-militaires qui agitent l'histoire du sultanat. Al-Burayhī, à la fin du IX^e/XV^e siècle, n'y fait même pas allusion, tandis qu'Ibn al-Dayba' cesse de les mentionner lorsqu'il aborde la période ṭāhiride. Le paysage du pouvoir sultanien, pour ces auteurs, est ainsi bien plus restreint que celui, un siècle et demi plus tôt, de Bahā' al-Dīn al-Ġanadī.

Les espaces consacrés aux visites pieuses, dans les villes sultaniennes, furent très peu nombreux, voire inexistantes pour al-Kadrā' et al-Maġālib : nous n'allons donc que très peu évoquer ces espaces urbains¹². Ils entretiennent avec la sacralisation des espaces de la région un rapport presque répulsif : à l'exception notable de la ville de Zabīd, le développement des espaces sacrés du Yémen et d'un milieu savant l'accompagnant s'accommodent mal du pouvoir sultanien, opposition subtilement soulignée par al-Ḥusayn al-Ahdal dans la première moitié du IX^e/XV^e siècle :

« Et du côté de la ville d'al-Maġālib, une des villes anciennes [du Yémen], on trouve peu de *fuqahā'*, mais c'est là que réside l'État (*wa hiyya qalīlatu al-fuqahā' innamā taskunu-hā al-dawla*)¹³. »

Al-Ahdal, malgré une opposition caricaturale entre l'État et les savants, nous donne ici une première clé pour appréhender les espaces sacrés des *wādī-s* du Nord : les *ziyārāt*, témoignages du renouvellement des formes de la piété, des prodiges et des charismes des hommes bénis par Dieu, furent aussi le produit d'un environnement territorial spécifique et de l'évolution de rapports de force. En Tihāma du Nord, les tombes bénies et les grands sanctuaires émergèrent progressivement, en même temps que se modifia le tissu des élites régionales et leurs relations avec la puissance sultanienne. Les sanctuaires fondés par les

¹¹ É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 346.

¹² Ainsi, al-Maġālib et al-Kadrā' ne possèdent aucun espace sacré ou béni qui soit le lieu d'une *ziyāra*.

¹³ Ahdal, *Tuġfat*, II, p. 85.

hommes bénis occupèrent par la suite une place centrale dans l'environnement socio-politique de la région.

En retraçant l'histoire des grands sanctuaires de la Tihāma du Nord, nous mettrons en exergue à la fois une nouvelle généalogie du sacré et une nouvelle économie du pouvoir au sein des territoires de Tihāma du Nord.

Chapitre VII – Bayt al-Faqīh, l'enclave sacrée des Ma'āziba

« Le dernier vendredi du mois de ramadan, les habitants du district (*al-qaḍā'*) [de Bayt al-Faqīh] se regroupent [près du village] et ce rassemblement est appelé « le rassemblement du district (*ḡam'at al-qaḍā'*) ». À cette occasion, les habitants (*al-nās*) [de la région] se rendent au mausolée [du *walī*, l'*imām* Aḥmad b. 'Uḡayl] pour y accomplir la prière de l'aurore (*al-faḡr*), dans la mosquée d'Aḥmad b. 'Uḡayl, [qui se trouve] dans le mausolée. Ils accomplissent la visite pieuse à sa tombe, puisent dans la *baraka* [du saint] (*tabarruk*), font des supplications [pour obtenir son intercession] (*tawaṣṣul bi-hi*), lisent la Fātiḥa, et quelques versets du Coran (*wa mā tayassara min al-Qur'ān*), distribuent la *zakāt* aux disciples du lieu (*fuqarā' al-murābiṭīn*) ainsi qu'aux gens dans le besoin, qui viennent pour cela, et des bêtes sont tuées et distribuées au titre de la *ṣadaqa*. Les bénéficiaires de cette *ṣadaqa* sont les pauvres qui ne peuvent obtenir la *zakāt* des commerçants dans la ville, car ces derniers ne les connaissent pas, car ces personnes dans le besoin ne fréquentent ni leurs demeures ni leurs commerces¹. »

Tel était, en 2004, la description que faisait 'Abd Allāh Ḥādīm al-'Umarī, natif de Bayt al-Faqīh, de la visite pieuse au tombeau du *faqīh* Aḥmad b. 'Uḡayl (m. 690/1291), le grand saint du village de Bayt al-Faqīh, chef-lieu d'un des districts du gouvernorat d'al-Ḥudayda. Bayt al-Faqīh est situé à une quarantaine de kilomètres de Zabīd au sud du Wādī Rayma, dans le bassin de Ḍu'āl, dont le Wādī Rima' constituait la frontière méridionale². C'est là, autour de la « Maison du juriste », que se développa, à partir de la fin du VII^e/XIII^e siècle, ce qui fut sans doute l'un des plus illustres espaces sacrés du Yémen à l'époque rasūlide et ṭāhiride, mais également ottomane : la *ziyāra* au mausolée d'Aḥmad et au cimetière des Banū 'Uḡayl à trois kilomètres et demi au nord-ouest du centre de la ville actuelle. Le cimetière, entouré d'un mur couvrant un espace de près de 150 ha, enserrant un espace funéraire où se trouvent de nombreuses *qubbāt*, est situé sur un très léger promontoire, suffisant, dans les plaines de Tihāma, pour donner l'impression d'une véritable hauteur et pour dominer l'horizon. De nos jours encore, le mausolée du *walī* Aḥmad b. 'Uḡayl, dont le village tire son nom³, est réputé dans tout le pays. À l'époque rasūlide, le village avait la

¹ 'A. al-'Umarī, *Al-ziyārāt*, p. 139.

² Voir la carte en annexe I.C.

³ D'après la maison du *faqīh* Aḥmad b. 'Uḡayl (*Bayt al-faqīh Aḥmad b. 'Uḡayl*).

réputation d'être protégé par la *baraka* du saint⁴ et nous allons voir qu'en effet, Bayt al-Faqīh fut l'un des plus grands sanctuaires de Tihāma au VIII^e/XIV^e et au IX^e/XV^e siècle. En ce sens, les visites pieuses aux tombes du village de Bayt al-Faqīh incarnèrent un type spécifique d'espaces sacrés qui se développa en Tihāma et dans le Bas Yémen à partir du VII^e/XIII^e siècle : les enclaves sacrées protégées, théoriquement, par la *baraka* des *manṣūb-s* bénis.

Au-delà de ce qui, dans l'ordre de la croyance, joua assurément un rôle dans le destin du *faqīh* Aḥmad b. 'Uğayl, nous allons voir que le développement des espaces sacrés de Bayt al-Faqīh s'appuya sur un ensemble de facteurs sociaux, politiques et économiques liés à la présomption de la *baraka* des Banū 'Uğayl⁵, qui permettent de définir un schéma presque archétypal de la formation des espaces sanctuaires dans la Tihāma médiévale. C'est pourquoi, l'apparition et l'évolution du sanctuaire de Bayt al-Faqīh constituent un jalon important de notre étude, puisque non seulement ce lieu de visites pieuses fut l'un des plus remarquables du Yémen médiéval, mais encore rassembla-t-il tous les éléments participant à modeler une véritable architecture du sacré : derrière un *walī Allāh* auteur de nombreux prodiges, nous trouvons un lignage spécialisé dans le *madḥab* šāfi'ite, une famille prestigieuse, un réseau étendu au sein des élites savantes, des liens importants avec le pouvoir sultanien, de solides appuis tribaux. Ces éléments, dissimulés dans une construction narrative centrée sur un récit des origines et sur la mise en exergue de la *baraka* du lignage, aboutirent à la sacralisation et à la sanctuarisation progressive de l'espace.

Par le jeu des différents acteurs entourant les Banū 'Uğayl, par le mouvement de la transmission savante et spirituelle, des relations d'hommes et de factions, des liens de compagnonnage et matrimoniaux, c'est pourtant bien une capacité d'influence sociale et politique des Banū 'Uğayl qui apparaît dans l'ombre des intercessions divines ; c'est la question de la domination territoriale qui surgit dans le rapport à l'espace ; c'est la formulation d'une autorité et d'un pouvoir qui se déploient dans les strates narratives du corpus des *ṭabaqāt* yéménites.

⁴ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 63.

⁵ Voir la généalogie des Banū 'Uğayl en annexe III.B. n°9.

1. Les Banū ‘Uğayl : une famille bénie de savants šāfi‘ites

Comme nous l’avons déjà vu à plusieurs reprises, de nombreux personnages défunts du VII^e/XIII^e siècle furent considérés, au IX^e/XV^e siècle, comme de grands hommes bénis. Aḥmad b. ‘Uğayl ne fait pas exception à la règle : c’est un *walī* extrêmement consensuel dans notre corpus au IX^e/XV^e siècle. Al-Ahdal se réfère à « [Aḥmad b. ‘Uğayl] à la *baraka* extraordinaire, au destin exceptionnel »⁶, tandis qu’al-Šargī l’appelle « l’*imām*, le grand ‘*ālim*, le pôle réputé de la connaissance, dont tout le monde s’accorde à reconnaître la *walāya*, les mérites et la majesté »⁷. Cependant, le cas d’Aḥmad b. ‘Uğayl est quelque peu différent, puisque, dès le début du VIII^e/XIV^e siècle, Aḥmad apparaît déjà comme un personnage considérable. La première notice du *faqīh* Aḥmad b. ‘Uğayl fut ainsi rédigée par al-Ġanadī, un peu plus de trente ans après la mort du savant. L’importance de ce personnage et de sa famille dans les *Sulūk* est frappante : il est le protagoniste principal de l’ouvrage, après les membres de la famille sultanienne et le grand savant Ismā‘īl al-Ḥaḍramī. Le nom de ‘Uğayl est ainsi mentionné cinquante-six fois dans le récit d’al-Ġanadī. Peu de temps après la mort d’Aḥmad, nous possédons ainsi un grand nombre d’informations sur son parcours et sa parenté. Fait exceptionnel, al-Ġanadī reconnaît la *walāya* d’Aḥmad b. ‘Uğayl à peine vingt ans après son décès, ce qui n’est généralement pas le cas des contemporains de l’auteur⁸.

Le premier savant de la famille mentionné dans les *Sulūk* fut le grand-père d’Aḥmad, ‘Alī b. ‘Umar b. ‘Uğayl⁹. Il serait mort, sans doute, dans le premier quart du VII^e/XIII^e siècle. Il avait appris le *fiqh* avec Aḥmad al-Šuraydiḥ, à al-Madāliha, dans le bassin de Du‘āl¹⁰. La famille des Banū ‘Uğayl apparaît donc dans l’historiographie yéménite lorsque l’un de ses membres accède à un capital culturel et savant, même si l’ancêtre du lignage, ‘Alī, est surtout utilisé comme un élément narratif qui permet d’introduire le lignage et de l’inscrire dans une tradition savante.

C’est surtout avec le père et l’oncle d’Aḥmad b. ‘Uğayl, Mūsā b. ‘Alī et Ibrāhīm b. ‘Alī¹¹, que la famille prend de l’épaisseur dans les *Sulūk* et se met à occuper une place significative dans le récit, notamment à travers un ensemble de renvois intertextuels instituant ces personnages comme des références. Mūsā fut, plus que son père ‘Alī, un *faqīh* réputé :

⁶ Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 340.

⁷ Šargī, *Ṭabaqāt*, p. 57.

⁸ Ainsi, des personnages comme Abū Ḥarba (m. 723/1324), *šāhib* d’al-Ġubayriyya, ou Aḥmad al-Zayla‘ī (m. 704/1304), *šāhib* d’al-Luḥayya, ne sont pas reconnus comme des *walī-s Allāh* par al-Ġanadī, alors qu’ils sont attestés en tant que figures de la sainteté au IX^e/XV^e siècle. *Infra*, Chapitre XI.

⁹ Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 414.

¹⁰ Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 245. Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 414. Annexe I.C.

¹¹ Un troisième membre de la fratrie, Muḥammad, était également un *faqīh*. Yāfi‘ī, *Mir‘āt*, p. 158.

al-Ġanadī affirme qu'il comptait « parmi les plus grands *fuqahā'* de son temps (*min akābir al-fuqahā' bi-zamāni-hi*) »¹². Il avait été formé dans le village béni de Šuwayr (Wādī Sihām), auprès de l'un des grands maîtres šāfi'ites de la fin du VI^e/XII^e siècle, Ibrāhīm b. Zakariyyā, homme béni qui fit l'objet d'une importante visite pieuse au cours du VII^e-VIII^e/XIII^e-XIV^e siècle¹³. Il devint même le second (*nāba*) d'Ibrāhīm au sein de son *mağlis*¹⁴ et fut proche de plusieurs maîtres de première importance en Tihāma, tels Muḥammad al-Ḥakamī¹⁵ et Muḥammad al-Bağallī¹⁶. Mūsā possédait donc l'envergure d'un grand savant, et sa maîtrise du *mağhab* était telle qu'il fut surnommé le « petit Šāfi'ī (*al-Šāfi'ī al-aṣḡar*) »¹⁷. Il décéda jeune, certainement avant la fin du règne des Ayyūbides au Yémen en 628/1228, mais son court séjour sur terre fut suffisant pour qu'il soit considéré comme un *walī Allāh* par al-Ġanadī : il accomplissait des prodiges (*karāmāt*), sur la nature desquels al-Ġanadī reste toutefois silencieux¹⁸.

Malgré la présence de Mūsā dans la narration des *Sulūk*, peu de détails apparaissent à son sujet. S'ils semblent annoncer la prédestination à la *walāya* de son fils, par la transmission généalogique et savante, ce sont essentiellement des sources postérieures qui s'emparèrent de ce personnage pour construire une figure éponyme et paternelle ancrée dans certaines traditions mystiques et ésotériques. Ainsi, Mūsā fut plus tard assimilé à un soufi, qui aurait reçu la *ḥirqā* de la *ṭarīqa* al-Qādiriyya. Ses connaissances dans les sciences seraient dues, en partie, à ses visions du Prophète et à ses rencontres avec al-Ḥiḍr, « l'immortel initiateur errant »¹⁹, qui apparaissait à lui chaque fois que Mūsā le demandait²⁰. Personnage énigmatique mais central des traditions initiatiques, la figure d'al-Ḥiḍr, couvrant de son ombre le père du *faqīh* Aḥmad, paraît apporter aux Banū 'Uğayl, la sève mystique dont leurs membres, au VII^e/XIII^e siècle, semblent avoir manqué. Mūsā n'est en effet jamais lié chez al-Ġanadī à des enseignements soufis et c'est bien sa connaissance du *fiqh* qui lui permit d'asseoir sa réputation. L'évolution de Mūsā dans la narration sur les Banū 'Uğayl, dans la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, permet de distinguer un premier processus de réécriture rattachant la famille aux spiritualités qui s'étaient diffusées en Tihāma centrale et en Tihāma

¹² Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 415.

¹³ *Infra*, Chapitre IX.

¹⁴ Wuṭaywuṭ, *Ta'rīḥ*, p. 128.

¹⁵ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 291 ; Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 343.

¹⁶ *Infra*, Chapitre IX.

¹⁷ Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 416. Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 340.

¹⁸ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 417.

¹⁹ M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, p. 43. Sur la figure d'al-Ḥiḍr, voir E. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 422-430.

²⁰ Wuṭaywuṭ, *Ta'rīḥ*, p. 128.

du Nord, notamment grâce aux *ṭarīqa-s* soufies. La figure de Mūsā, *faqīh* šāfi'ite prometteur de son vivant, se constitua ainsi en référence symbolique qui ancrerait, dès l'origine, la *walāya* des Banū 'Uğayl dans un dévoilement initiatique de nature divine, alors qu'apparemment, c'est bien en tant que spécialiste du *fiqh* šāfi'ite que Mūsā fut réputé de son vivant, de même que son frère, Ibrāhīm (s. d.)²¹.

Ibrāhīm, juriste et mathématicien²² d'un certain renom dans la Tihāma centrale, prit sur lui d'éduquer Aḥmad b. 'Uğayl après la mort de son père Mūsā. Il tenait un cercle dédié à l'enseignement dans un lieu proche d'al-Madāliha, la grande palmeraie de la tribu des Ma'āziba²³. Il y construisit par la suite une mosquée, sur ses fonds propres, dans un lieu appelé al-Kaṭīb Šawka²⁴, certainement une dune ou un promontoire. Il est possible que cette mosquée ait été bâtie sur un ancien espace cultuel préislamique, ou que ce soit conservée, sur le site, la mémoire d'une sacralité ancienne, comme d'autres espaces sacrés du Yémen : al-Kaṭīb al-Abyaḍ, dans la région d'Abyan, était en effet un espace béni ancien et réputé²⁵, de même que le site du tombeau de Hūd, dans le Wādī Ḥaḍramawt, se trouvait en un lieu appelé al-Kaṭīb al-Aḥmar²⁶. C'est dans cette mosquée que le jeune Aḥmad apprit le *fiqh*, dans lequel il excella. Sa première réputation fut ainsi bâtie sur une connaissance profonde du droit, en particulier son interprétation dans le *madhhab* šāfi'ite, dans le milieu savant de sa famille. Du moins est-ce là ce que rapporte la première notice biographique d'al-Ġanadī à son propos. Si l'on en croit, quelques décennies plus tard, al-Yāfi'ī, « [Aḥmad b. 'Uğayl] eut d'autres maîtres que son oncle [Ibrāhīm], dont il suivit les leçons à La Mecque ». Parmi eux se trouveraient de grands maîtres du *fiqh* mecquois, tels Ishāq b. Abū Bakr al-Ṭabarī et Sulaymān b. Ḥalīl²⁷. Aḥmad b. 'Uğayl aurait également appris le *fiqh* avec Muḥammad b. Ibrāhīm al-Fišālī (m. 661/1263), à Zabīd²⁸, le fils de l'un des Sept saints de Bāb Sihām et un proche du sultan al-Muzaffar. Si ces dernières informations n'apparaissent, à notre connaissance, que chez al-Yāfi'ī, elles contiennent certainement une part de vérité, puisqu'Aḥmad b. 'Uğayl se rendit de nombreuses fois à La Mecque et qu'il eut l'occasion de suivre les leçons de plusieurs maîtres locaux. De même, il est probable qu'il suivit, en effet,

²¹ Sans doute décédé peu après le milieu du VII^e/XIII^e siècle.

²² Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 414.

²³ Annexe I.C.

²⁴ Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 414-416.

²⁵ R. B. Serjeant, « 'The White Dune' », p. 74, p. 76.

²⁶ R.B. Sergeant, « Hūd and other pre-Islamic prophets », p. 127.

²⁷ Yāfi'ī, *Mir'āt*, IV, p. 158. Ishāq b. Abī Bakr al-Ṭabarī (m. ap. 670/1271-1272), *qāḍī* et savant šāfi'ite réputé à La Mecque et à Zabīd (Fāsī, *Al-'iqd*, III, p. 291-293, n°753) et Abū al-Rabī' Sulaymān b. Ḥalīl al-'Asqalānī (m. 661/1262), savant šāfi'ite et *ḥaṭīb* du *ḥaram* de La Mecque (Ḍahabī, *Al-'ibr*, III, p. 302 ; Yāfi'ī, *Mir'āt*, IV, p. 121)

²⁸ Yāfi'ī, *Mir'āt*, IV, p. 158.

certaines maîtres de Zabīd, à une époque où le milieu savant de la métropole de Tihāma était très dynamique.

Le propre *šayḥ* de l'auteur des *Sulūk* aurait confié à son élève que « [...] dans l'interprétation du *fiqh* (*fī zawāhir al-fiqh*), nous suivons Abū al-‘Abbās [Aḥmad b. ‘Uğayl], sans [avoir] sa finesse (*dūna daqā‘iqi-hi*) »²⁹. À la mort de son oncle Ibrāhīm, Aḥmad poursuivit ses enseignements dans la mosquée de la famille. Il était considéré comme un *imām* dans « le droit, les sciences de la doctrine fondamentale (*uṣūl al-fiqh*), la grammaire, la linguistique, le *ḥadīth* »³⁰. Ses talents exceptionnels de juriste et de *mudarris* ne sont mis en cause par aucune source de notre corpus, et l'ensemble des qualificatifs le concernant sont extrêmement positifs. La notoriété d'Aḥmad grandit rapidement. De jeunes élèves de toute la Tihāma affluèrent pour suivre ses leçons et le site de la mosquée d'al-Kaṭīb Šawka, sur lequel se trouvait aussi la maison d'Aḥmad, devint connu comme la maison du *faqīh* Aḥmad b. ‘Uğayl (*Bayt al-faqīh Ibn ‘Uğayl*)³¹, puis simplement comme « la maison du *faqīh* », Bayt al-Faqīh. Il est clair, à la lecture des sources, que les élèves d'Aḥmad b. ‘Uğayl furent très nombreux et qu'il était considéré, dans la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, comme l'un des grands maîtres du *fiqh* šāfi‘ite. Seuls les enseignements d'Ismā‘īl al-Ḥaḍramī, en Tihāma, semblent avoir connu une réputation égale. Les enfants d'Aḥmad, ses neveux, ses cousins, tous formés au *fiqh*, reprirent ses enseignements à sa mort, et Bayt al-Faqīh demeura un centre religieux relativement important de l'enseignement du droit jusqu'à la fin de la période rasūlide, sous la direction des Banū ‘Uğayl³².

Il est clair que, dans notre corpus, les Banū ‘Uğayl apparaissent comme un grand *bayt* savant. Si l'on suit al-Ahdal, il s'agit même du plus grand *bayt* du Yémen : « la plus grande maison [savante], qui a le plus de réputation, la plus protégée et la plus majestueuse est la maison des Banū ‘Uğayl (*akbaru bayt wa ab'adu šayt wa awfaru ḥurma wa a'zamu ḡalālat bayt Banī ‘Uğayl*) »³³. Il est vrai qu'à partir du VII^e/XIII^e siècle, et encore à la fin du IX^e/XV^e siècle, les savants des Banū ‘Uğayl sont fort remarquables dans le corpus des sources yéménites. Mais, durant cette période, de grands savants yéménites dispensèrent également un enseignement de qualité, à Zabīd comme en Tihāma du Nord ou dans le Miḥlāf, et les normes du droit ne furent pas élaborées à Bayt al-Faqīh. Si nous avons seulement affaire à une famille de savants šāfi‘ites dont certains membres furent auteurs de *karāmāt*, alors rien ne permet

²⁹ Ğanadī, *Al-sulūk*, I, p. 417.

³⁰ Ğanadī, *Al-sulūk*, I, p. 420 ; Ḥazraġī, *Al-‘uqūd*, I, p. 310.

³¹ Ğanadī, *Al-sulūk*, II, p. 146, p. 584 ; Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 71 ; Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 64.

³² Annexe III.B. n°9.

³³ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 290.

d'expliquer qu'ʿAḥmad b. ʿUğayl fut élevé au rang des plus grands saints de la Tihāma, ni que Bayt al-Faqīh devint sans doute le plus grand sanctuaire béni de Tihāma. Dès lors, si la capacité à enseigner et interpréter le *fiqh* d'inspiration šāfi'ite fut assurément une des causes du succès des Banū ʿUğayl, elle ne suffit pas, seule, à expliquer la protection attachée à leur village et la force de leurs intercessions, temporelles comme spirituelles, en plein cœur du territoire de la tribu des Maʿāziba.

2. Les Banū ʿUğayl, au sommet de l'aristocratie tribale

Il nous semble que le succès des Banū ʿUğayl ne peut en réalité s'expliquer que par la position sociale qu'ils occupaient dans le bassin de Ḍuʿāl, qui s'étendait autour d'al-Kaṭīb Šawka. Les Banū ʿUğayl étaient au sommet de l'aristocratie tribale du bassin de Ḍuʿāl, et leur famille fut certainement l'une des plus importantes au sein de la tribu des Maʿāziba, qui contrôlait le territoire de Ḍuʿāl.

2.1. Les Maʿāziba de Ḍuʿāl

Le bassin de Ḍuʿāl s'étendait entre le Wādī Rayma et le Wādī Rimaʿ, vaste espace dont la capitale sultanienne était al-Qaḥma. Le bassin de Ḍuʿāl connut « une mise en valeur progressive, entamée depuis les premiers siècles de l'Islam et relancée à la période rasūlide »³⁴. Ce territoire était aussi connu comme le « *bilād al-Maʿāziba* »³⁵, du nom d'une des tribus qui y résidait, issue de Maʿāzib³⁶, descendant de Ḍuʿāl, issu de ʿAkk³⁷. Les deux autres groupes tribaux de la région les plus importants semblent avoir été Mālik, issu de ʿAbs [...] b. ʿAkk³⁸, et Ṣurayf, un autre fils de Ḍuʿāl³⁹, peut-être considéré, à la fin du IX^e/XV^e siècle, comme issu de Muḍar⁴⁰, ce qui illustre la transformation des milieux tribaux de la Tihāma au cours de la période rasūlide. Quelles qu'aient été les différentes réécritures de la généalogie de ces populations, il est probable qu'au cours du VIII^e/XIV^e siècle, ces tribus aient été confondues sous l'appellation des Maʿāziba, identifiés « habitants de Ḍuʿāl (*ahl Ḍuʿāl*) »⁴¹, puisqu'al-Ahdal fait de Mālik une branche (*baṭn*) des Maʿāziba⁴². Les Maʿāziba

³⁴ É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 316.

³⁵ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 583, p. 588 ; Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 333.

³⁶ M. al-Ḥağrī, *Mağmūʿ*, II, p. 711 ; I. al-Maḥḥafī, *Muʿğam* II, p. 1565.

³⁷ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 604.

³⁸ Ašraf ʿUmar, *Turfat*, p. 17.

³⁹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 289.

⁴⁰ Šarğī, *Ṭabaqāt*, p. 259.

⁴¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 506.

⁴² Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 333.

sont particulièrement connus dans les sources d'époque rasūlide et ṭāhiride, car leur reconnaissance de la souveraineté sultanienne ne fut jamais tout à fait acquise. Ils furent mentionnés pour la première fois dans la chronique de l'émir ʿImād al-Dīn (m. 714/1314) lors de l'année 700/1300⁴³, alors qu'ils entraient en révolte contre le sultan al-Muʿayyad, qui les réprima sévèrement. Par la suite, jusqu'à la fin du IX^e/XV^e siècle, les Maʿāziba apparaissent régulièrement dans les chroniques comme répandant la corruption et le désordre (*al-fasād*)⁴⁴, et ils comptèrent parmi les principaux protagonistes des conflits armés en Tihāma. Nous les trouvons en première ligne dans la grande révolte de Tihāma, à partir de 753/1353, et ils jouèrent un rôle important au cours de la chute de la dynastie rasūlide⁴⁵. Sous les Ṭāhirides, ils comptèrent encore régulièrement parmi les opposants à la puissance sultanienne⁴⁶ et, d'une manière générale, la politique des Banū Ṭāhir en Tihāma se préoccupa surtout de contenir les Maʿāziba⁴⁷, en organisant de manière systématique l'affaiblissement de cette inquiétante tribu⁴⁸.

De fait, situé à peine à quarante kilomètres de Zabīd, l'un des sièges de la dynastie rasūlide, le bassin de Duʿāl semble avoir été un territoire très autonome, toujours soumis superficiellement et temporairement à l'autorité de la *dawla*. Plusieurs localités d'importance étaient contrôlées par les Maʿāziba, notamment al-Qarīn, à l'embouchure du Wādī Rimaʿ – le mouillage principal de la tribu – et al-Mudabbī, « la palmeraie des Maʿāziba »⁴⁹. Ce sont en effet les deux sites les plus soumis aux pillages des armées rasūlides lors de l'écrasement des révoltés⁵⁰. Parfois alliés temporairement avec les tribus du nord, tels les Qurašiyūn, les Maʿāziba semblent avoir été de constants rivaux de la tribu des Ašāʿir, même s'ils se rattachaient initialement à cette dernière⁵¹. Au cours de la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, les Maʿāziba dominaient très clairement la Tihāma centrale, entre Rimaʿ et Raymaʿ, mais aussi autour de Zabīd⁵². Pour autant, cette tribu n'était nullement « une tribu belliqueuse et turbulente d'Arabes des collines [...] qui infestèrent et ravagèrent [...] les régions

⁴³ ʿImād al-Dīn, *Taʿrīḥ*, p. 126. Cité dans F. A. Saʿid, « Qabāʿil », p. 140.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 126-127.

⁴⁵ Maqrīzī, *Al-sulūk*, VII, p. 343, p. 477 ; Ibn al-Daybaʿ, *Buḡyat*, p. 112-115 ; É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 671-672.

⁴⁶ Ibn al-Daybaʿ, *Buḡyat*, p. 121, p. 124, p. 126.

⁴⁷ *Ibid.* p. 121.

⁴⁸ V. Porter, *The History and Monuments of the Tahirid dynasty*, p. 42-43.

⁴⁹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 515. É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 392.

⁵⁰ Ḥazraḡī, *Al-ʿuqūd*, II, 529, 543-544, 613, 773.

⁵¹ *Supra*, Chapitre I. 1.4

⁵² Vers 850/1446, les palmeraies du Wādī Zabīd sont entre les mains des Qurašiyūn et des Maʿāziba. Ibn al-Daybaʿ, *Qurrat*, p. 140-141 ; Ibn al-Daybaʿ, *Buḡyat*, p. 114-115.

montagneuses et, occasionnellement, les plaines »⁵³, même s'il est vrai que des Ma'āziba habitaient également la région du Ġabal Rayma⁵⁴, à l'est de Du'āl. Ḥanafites proches des Banū Mahdī, ils protestaient contre un sentiment d'injustice lié avant tout à la taxation de leur terre et aux avantages conférés à Zabīd, la grande métropole des al-Ašā'ir, leurs rivaux historiques. Ils n'apparaissent dans les sources qu'en 700/1300, lors des légères fractures au sein de la *dawla*⁵⁵, qui suivirent la succession d'al-Ašraf 'Umar. D'ailleurs, les Ma'āziba étaient parfaitement intégrés dans la société tihāmīe, et il serait erroné de vouloir en faire des hommes des montagnes violents et *intrinsèquement* prompts à lutter contre toute forme d'autorité. De fait, l'essor économique du Bassin de Du'āl au cours de la période rasūlide souligne bien que la région participait avec succès au réseau des échanges marchands, de même que l'émergence de plusieurs grands *bayt*-s savants issus de la région.

2.2. Les lignages savants des Ma'āziba

Les plus importantes tribus du Bassin de Du'āl étaient, entre le VII^e/XIII^e et le milieu du IX^e/XV^e siècle, Ma'āzib, Mālik et Ṣurayf⁵⁶. Les trois plus importants lignages savants de ces tribus étaient les Banū Ḥāmid, auxquels étaient rattachés les Banū 'Uğayl, les Banū al-Ṣuraydiḥ et les Banū Aḥnaf⁵⁷. Deux autres maisons savantes étaient aussi éminentes sur ce territoire : les Banū Ġa'mān, également liés à Ṣurayf⁵⁸, et les Banū al-Aksa', issus de Zayd b. Du'āl. Plusieurs de ces *bayt*-s, tous šāfi'ites, étaient fort réputés dès le début du VII^e/XIII^e siècle.

Les Banū Ṣuraydiḥ, établis à proximité et dans le village d'al-Madāliha⁵⁹, sont ainsi mentionnés dès le VI^e/XII^e siècle : plusieurs de leurs membres sont présents chez Ibn Samura⁶⁰ et 'Abd Allāh b. Aḥmad al-Ṣuraydiḥ (s. d.), aurait été le maître du grand-père d'Aḥmad b. 'Uğayl, 'Alī⁶¹. Son fils Aḥmad al-Ṣuraydiḥ (m. 625/1227-1228)⁶², dont la tombe faisait l'objet d'une visite pieuse à al-Madāliha, au IX^e/XV^e siècle⁶³, fut un *faqīh* réputé, compagnon de Mūsā b. 'Uğayl et de son frère Ibrāhīm. Ses enfants 'Abd Allāh et 'Alī

⁵³ Ḥazraġī, *The pearl strings*, III, p. 62, note 358.

⁵⁴ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 621.

⁵⁵ 'Imād al-Dīn, *Ta'rīḥ*, p. 126.

⁵⁶ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 289

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 289.

⁵⁹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 372 ; annexe I.C.

⁶⁰ Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 245.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 82-83.

⁶³ *Ibid.*, p. 83.

al-Şuraydiḥ, furent également des *fuqahā'* compétents, qui se formèrent avec Aḥmad b. Uğayl.

Les Banū al-Aḥnaf étaient issus de Şurayf⁶⁴, mais il semble qu'une des branches de la famille s'installa dès le VI^e/XII^e siècle dans le Wādī Mawr⁶⁵, à proximité d'al-Maḥālib, dans ce qui devint le village de Bayt al-Aḥnaf⁶⁶. Cette branche de la famille était rattachée aux Şamiyyūn du Bas Wādī Mawr au début du VIII^e/XIV^e siècle⁶⁷, mais entretenait encore des liens forts avec les savants de Ḍu'āl et les Banū 'Uğayl⁶⁸. Quant aux Banū Ğa'mān, ils n'apparaissent dans le corpus yéménite qu'au cours du VII^e/XIII^e siècle : 'Abd Allāh b. Ğa'mān fut un des compagnons de Mūsā b. 'Uğayl, et, comme lui, suivit les enseignements des Banū Zakariyyā dans le village béni de Şuwayr⁶⁹. Ce *bayt* demeura présent dans le Bassin de Ḍu'āl jusqu'à la fin du IX^e/XV^e siècle. Ils enseignaient le *fiqh* et tenaient un *mağlis* réputé en Tihāma centrale⁷⁰. Au milieu du IX^e/XV^e siècle, le chef de leur *bayt*, Abū al-Qāsim b. Ğa'mān (m. 857/1453), était proche des Banū Rasūl et l'éphémère sultan al-Aşraf b. al-Zāhir rechercha son appui et sa *baraka*⁷¹.

Enfin, les Banū al-Aksa' semblent avoir été un *bayt* important, tant dans l'enseignement du 'ilm à Ḍu'āl que pour son influence sur ce territoire, jusqu'à la première moitié du VII^e/XIII^e siècle, avant d'occuper un rôle de plus en plus marginal. Bayt al-Aksa' était en tout cas un village bien connu (*qarya ma'rūfa*)⁷² près de Bayt al-Faqīh et d'al-Madāliha, où vécut notamment 'Umar al-Aksa', le « maître de Ḍu'āl » que mentionnent les sources yéménites⁷³. Ses descendants, Abū al-Qāsim al-Aksa' (s. d.) et son fils Yūsuf (s.d.)⁷⁴ furent particulièrement liés à la ville de Zabīd : la tombe de Yūsuf, près du mausolée d'Aḥmad al-Şayyād, était même l'objet d'une visite pieuse à Bāb Sihām⁷⁵. Malgré le prestige de ce *bayt*, seuls des savants du VII^e/XIII^e siècle sont mentionnés dans le corpus des *ṭabaqāt*, ce qui souligne le déclin relatif de cette maison dans l'enseignement du *fiqh* mais aussi dans son statut social et économique au sein du Bassin de Ḍu'āl.

⁶⁴ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 289, p. 293.

⁶⁵ Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 246.

⁶⁶ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 285.

⁶⁷ Ğanadī, *Al-sulūk*, II, p. 85.

⁶⁸ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 293-294.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 227-228.

⁷⁰ Şarġī, *Ṭabaqāt*, p. 87.

⁷¹ *Ibid.*, p. 414.

⁷² Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 287.

⁷³ Ğanadī, *Al-sulūk*, II, p. 387.

⁷⁴ Si nous ne connaissons pas les dates de décès de ces personnages, nous savons pourtant qu'Abū al-Qāsim al-Aksa' était un compagnon de 'Alī b. Aḥmad al-Şuraydiḥ, ce qui signifie qu'il décéda certainement vers le milieu du VII^e/XIII^e siècle, tandis que son fils, Yūsuf, décéda avant la fin du VII^e/XIII^e siècle.

⁷⁵ Şarġī, *Ṭabaqāt*, p. 415.

Ḍu'āl n'était donc nullement un territoire vide de savants et ces derniers étaient tout à fait intégrés dans les réseaux de la Tihāma. Au VII^e/XIII^e siècle, quand les Banū 'Uğayl apparaissent au cœur du récit des sources yéménites, ces réseaux se reconstituaient rapidement sous la poussée du šāfi'isme et du patronage rasūlide. C'est à la lumière de ce paysage juridico-religieux régional, qui recoupe, on le voit, l'environnement tribal du bassin de Ḍu'āl, que la place d'Aḥmad b. 'Uğayl et l'influence de sa famille sur la région apparaît de manière éclatante : Aḥmad b. 'Uğayl est en effet directement lié à tous ces lignages⁷⁶.

2.3. Aḥmad b. 'Uğayl, illustre membre de l'aristocratie tribale de Ḍu'āl

Mūsā et Ibrāhīm b. 'Uğayl, le père et l'oncle d'Aḥmad, étaient membres des Banū Ḥāmid, si l'on en croit le *nasab* de l'ancêtre éponyme de la famille, 'Umar b. Muḥammad b. Ḥāmid b. Zaraniq [...] b. Ma'āzib [...] b. Ḍu'āl, grand propriétaire terrien et grand éleveur de bétail, dont les biens s'étendaient entre « Bayt al-Aksa' et Bayt al-Faqīh »⁷⁷. En ce sens, les Banū 'Uğayl étaient bien l'une des plus prestigieuses familles des Banū Ḥāmid, théoriquement issue, en ligne directe, de l'ancêtre fondateur de la tribu qui aurait donné son nom au territoire⁷⁸.

Or, Mūsā, le père d'Aḥmad, épousa une femme des Banū al-Aḥnaf⁷⁹. Ce faisant, il entra dans une alliance avec l'une des plus importantes familles de la tribu de Ṣurayf, dont les réseaux s'étendaient jusque dans le Wādī Mawr, près de Bayt al-Aḥnaf. Ce ne furent pas les seules alliances matrimoniales que les familles savantes de Ḍu'āl contractèrent ensemble : Muḥammad b. al-Aḥnaf, dans la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, épousa une fille de 'Alī al-Ṣuraydiḥ⁸⁰. De même, Aḥmad b. Mūsā b. 'Uğayl se maria pour sa part avec deux femmes. La première faisait partie des Banū Ğa'mān ; la seconde des Banū Ṣuraydiḥ⁸¹.

Le premier mariage s'explique aisément : dans le *mağlis* des Banū Zakariyyā, son père Mūsā b. 'Uğayl était devenu le compagnon de Muḥammad b. Ğa'mān et ils se considéraient comme des frères (« On dit que 'Uğayl et Ğa'mān sont des frères »)⁸². Mūsā avait sans doute arrangé le mariage de son fils Aḥmad avec son compagnon d'études.

⁷⁶ Annexe III.B. n°9.

⁷⁷ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 294-295.

⁷⁸ Annexe III.B. n°9.

⁷⁹ Ğanadī, *Al-sulūk*, I, p. 415 ; Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 293-294.

⁸⁰ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 287.

⁸¹ *Ibid.*, p. 297.

⁸² *Ibid.*, p. 288.

Le second mariage s'inscrit encore dans ce cadre de l'interconnaissance des maisons savantes de Du'āl. C'est à al-Madāliha, chez les Banū al-Şuraydiḥ, que le grand-père d'Aḥmad, 'Alī b. 'Uğayl, avait appris le *fiqh*. Les relations entre les deux familles étaient donc anciennes. Les Banū Şuraydiḥ étaient, comme les Banū 'Uğayl, une des prestigieuses familles du territoire, et comme eux, spécialisés dans l'étude des *'ulūm al-dīn*⁸³. L'accession au statut de *şāliḥīn* des Banū Şuraydiḥ renforça certainement leur position dans le bassin de Du'āl, et une alliance matrimoniale entre ces deux familles devait alors apparaître comme le meilleur parti possible. Ces alliances soulignent aussi que les Banū 'Uğayl, vers le milieu du VII^e/XIII^e siècle, étaient principalement intéressés par l'affermissement de leur position au sein du territoire de Du'āl. Soit ils s'intéressaient assez peu aux grandes familles de la notabilité urbaine de Tihāma, soit en réalité leur statut n'était pas reconnu parmi l'élite de la Tihāma centrale. Leur absence, dans la *Turfā* du sultan al-Aşraf 'Umar, est d'ailleurs symbolique de leur importance relative, durant la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, dans l'architecture généalogique de l'aristocratie du Yémen.

Les mariages de Mūsā et de son fils Aḥmad b. 'Uğayl vont transformer en profondeur la position sociale des Banū 'Uğayl. Par sa mère, Aḥmad était en effet lié aux Banū al-Aḥnaf, une des grandes familles de Şurayf, de même que par son mariage avec une femme des Banū Ğa'mān. Par son autre mariage avec une femme des Banū Şuraydiḥ, il était descendant du principal lignage béni de la branche tribale issue de Mālik. Lui-même descendant de Mūsā b. 'Uğayl, il incarnait le grand lignage des Banū Ḥāmid et des Zaraniq, considérés comme une tribu (*qabīla*) à part entière à la fin du IX^e/XV^e siècle. En somme, Aḥmad b. 'Uğayl était le chaînon entre les élites des trois grandes tribus du bassin de Du'āl. Dès lors, il ne fait aucun doute que l'assise territoriale des Banū 'Uğayl reposât essentiellement sur cette réalité sociale et politique : s'en prendre aux Banū 'Uğayl, « maison prééminente et aristocratique (*bayt riyāsa wa-şaraf*) »⁸⁴, c'était s'en prendre à tous les Ma'āziba. En ce sens, Aḥmad apparaît bien comme le descendant illustre des plus prestigieuses familles de Du'āl, au sommet de l'aristocratie tribale du territoire, ce qui facilita l'émergence de Bayt al-Faqīh comme sanctuaire.

De fait, le rapport à l'enseignement s'inverse, signe de la nouvelle prééminence acquise par les Banū 'Uğayl : ce ne sont plus les Banū 'Uğayl qui viennent se former avec les Banū al-Aksa' ou avec les Banū al-Şuraydiḥ au cours de la seconde moitié du

⁸³ Ğanadī, *Al-sulūk*, I, p. 414, p. 423 ; Ğanadī, *Al-sulūk*, II, p. 300.

⁸⁴ Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 338.

VII^e/XIII^e siècle, mais ces derniers qui viennent trouver les maîtres šāfi‘ites de la famille des Banū ‘Uğayl, représentants de l’élite du territoire.

3. Bayt al-Faqīh : un sanctuaire béni

Bayt al-Faqīh constitua, entre le VII^e/XIII^e et la fin du IX^e/XV^e siècle, le grand sanctuaire de la Tihāma centrale, du vivant même d’Aḥmad b. ‘Uğayl. D’abord lieu de refuge, puis lieu de la négociation politique et des intercessions divines, enfin enclave sacrée respectée par toutes les factions politico-militaires du Yémen, l’émergence de Bayt al-Faqīh est un cas d’école de la construction sociale, politique et narrative des enclaves sacrées du Yémen à cette période.

3.1. Bayt al-Faqīh, un refuge

Très vite, du vivant d’Aḥmad b. ‘Uğayl, Bayt al-Faqīh s’imposa comme un lieu de refuge pour ceux qui fuyaient le pouvoir rasūlide. Cela ne devrait pas surprendre puisque, dès lors qu’Aḥmad prit la tête du *mağlis* de son oncle Ibrāhīm, les Banū Rasūl se retrouvèrent avec un savant šāfi‘ite compétent, issu de la fine fleur de l’élite tribale de la région, à quelques dizaines de kilomètres d’un des sièges du pouvoir. Un stratège comme al-Muzaffar, qui cultiva l’amitié des savants sunnites du Yémen et s’appuya sur eux pour asseoir sa légitimité et son assise, ne devait pas manquer de voir les avantages que le pouvoir sultanien pouvait tirer d’une telle situation.

De fait, pour que Bayt al-Faqīh devienne un refuge à l’époque où la puissance sultanienne était dans sa première splendeur, et où aucun pouvoir, au Yémen, ne pouvait réellement rivaliser avec elle, il fallut que les Banū ‘Uğayl aient la sympathie du prince et de son entourage. Ce fut bien le cas pour Aḥmad b. ‘Uğayl, puisque « les rois recherchaient [son conseil], lui rendaient visite et faisaient [son] éloge (*wa-kānat al-mulūk taṣilū-hu wa tuzīrū-hu wa tu’azzimū qudrata-hu*) »⁸⁵. Si l’on en croit al-Šarḡī, Aḥmad était réputé pour ses intercessions auprès du pouvoir sultanien⁸⁶ et aurait même disposé de l’oreille attentive du sultan al-Muzaffar, qui aurait pensé un temps le nommer à la position de grand *qāḍī* du Yémen⁸⁷. Peut-être n’est-ce là pour al-Šarḡī qu’une manière de souligner l’influence des Banū ‘Uğayl au IX^e/XV^e siècle, mais il y a peut-être du vrai dans cette anecdote : Aḥmad

⁸⁵ Ḥazraḡī, *Al-‘uqūd*, I, p. 310.

⁸⁶ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 58.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 59.

b. ‘Uğayl, d’après al-Ġanadī, rapporte lui aussi une intercession du saint auprès du sultan al-Muzaffar⁸⁸. Le sultan le connaissait peut-être personnellement et, à plusieurs reprises, serait venu lui rendre visite, en lui témoignant de grandes marques de respect, comme le souligne dans le dernier quart du VIII^e/XIV^e siècle, dans une anecdote tout à l’honneur du savant, le *mu’allim* al-Wuṭaywuṭ :

« On dit qu’al-Malik al-Muzaffar se rendit auprès du *faqīh al-ṣāliḥ* Aḥmad b. Mūsā b. ‘Uğayl pour lui rendre visite. [Le *faqīh*] le fit asseoir avec ses proches dans la mosquée. Il leur offrit du pain et du lait fermenté. Certains des proches [du sultan], ou son vizir, lui dirent : “Ô Seigneur, le *faqīh* ignore le prestige du roi (*ḥurmat al-malik*), puisqu’il ne le reçoit que dans la mosquée et n’a rien à lui offrir d’autre que le pain du commun des hommes (*wa lā qurba la-hu illā ‘ayṣu ṣufūfi al-nās*)”. Le *faqīh* s’illumina à [ces propos], à la fin de leur repas, et il dit : “Ô Yūsuf b. ‘Umar⁸⁹”. [Le sultan] lui répondit : “Je suis ici, à ton service (*labbayka*)” ! [Le *faqīh*] dit : “ Le Prophète a dit : Celui qui n’accepte pas la mosquée comme demeure et le lait comme richesse, celui-là n’est pas des nôtres”. Le roi demanda pardon [au *faqīh*] (*istiġfār*)⁹⁰. »

Les signes extérieurs du respect que le pouvoir rasūlide exprima au *faqīh* et à sa famille se firent également sentir à la mort d’Aḥmad b. ‘Uğayl, quand le fils du sultan al-Muzaffar, al-Malik al-Wāṭiq, joua un rôle actif dans la cérémonie funéraire en participant à la toilette du corps et à la mise en bière⁹¹.

Mais, au-delà de la déférence des membres de la dynastie pour un savant šāfi’ite et son lignage, la considération des Banū Rasūl se fit également sentir dans les libertés économiques qu’ils semblent avoir accordées aux Banū ‘Uğayl. Si le *Kitāb al-Irtifā’* ne mentionne pas Bayt al-Faqīh, c’est sans doute que les terres d’Aḥmad, et plus tard le village, étaient exemptés d’impôts, hypothèse déjà suggérée par É. Vallet dans l’*Arabie marchande*⁹². Cette hypothèse est renforcée par la capacité d’Aḥmad b. ‘Uğayl à dispenser du *ḥarāġ* à d’autres savants :

« [...] La terre connue comme al-Ġirb [où al-Ziyādī⁹³ vivait] était exemptée du *ḥarāġ* (*muḥarrara ‘an al-ḥarāġ*) jusqu’à l’époque d’al-Muzaffar [...]. Il arriva que des collecteurs d’impôts (*mutaṣarrifīn*) trouvèrent des biens [d’al-Ziyādī] et les soumièrent au *ḥarāġ*. Plusieurs descendants du *faqīh* [al-Ziyādī] s’enfuirent chez l’*imām* Aḥmad b. ‘Uğayl et lui dirent ce qui s’était produit [...]. Il écrivit au sultan al-Muzaffar pour lui présenter [cette affaire] et lui dire

⁸⁸ Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 147.

⁸⁹ Le sultan al-Malik al-Muzaffar Yūsuf b. ‘Umar (648-694/1249-1295).

⁹⁰ Wuṭaywuṭ, *Ta’rīḥ*, p. 158.

⁹¹ Ḥazraġī, *Al-‘uqūd*, I, p. 312.

⁹² É. Vallet, *L’Arabie marchande*, p. 315-316.

⁹³ ‘Alī b. Ziyād (m. 235/849-850 ou 240/854-855), originaire de la région de Laḥġ.

que [la] terre [d'al-Ġirb] était exemptée du *ḥarāğ*, en raison du rang élevé des pieux 'ulamā' [qui y vivaient] (*kabīr al-qadr min al-'ulamā' al-ṣulaḥā'*). Al-Muzaffar rédigea [alors] pour eux une exemption fiscale (*musāmaha*), qui est encore effective de nos jours⁹⁴. »

Cette anecdote, qui témoigne encore une fois de la considération des Banū Rasūl pour Aḥmad b. 'Uğayl, laisse aussi supposer que les terres de Bayt al-Faqīh n'étaient pas taxées par le pouvoir. Si Aḥmad est capable d'obtenir un allègement ou une suppression de taxes pour d'autres familles, il est en effet logique de supposer que sa propre famille était au moins exemptée du *ḥarāğ*, ce qui va dans le sens de l'exceptionnelle et formidable accumulation de richesses des Banū 'Uğayl entre le VII^e/XIII^e siècle et le IX^e/XV^e siècle : en 866/1461, lorsque les Banū Ṭāhir firent l'inventaire des palmeraies d'al-Mudabbī, ils comptèrent 101.000 arbres « soumis au *ḥarāğ* (*al-latī yusallamu fī-hā al-ḥarāğ*) », 15.000 appartenant aux Banū 'Uğayl et 4000 au reste des soufis (*al-bāqī al-ṣūfiyya*) »⁹⁵. S'il est possible que ces chiffres aient été grossis afin d'augmenter les taxes que souhaitaient prélever les Banū Ṭāhir⁹⁶, c'est surtout l'ordre de grandeur qui nous intéresse ici : les possessions des Banū 'Uğayl représentent un septième de l'ensemble de toutes les palmeraies d'al-Mudabbī, la plus importante localité des Ma'āziba. Par ailleurs, Ibn al-Dayba' fait clairement référence à une démarcation entre les cultures soumises au *ḥarāğ* et celles des Banū 'Uğayl : dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, il fait peu de doute que les terres de la famille étaient toujours soit entièrement exemptées d'impôts, soit soumises à des allègements de taxes, notamment la plus lourde, le *ḥarāğ*.

C'est aussi avec la fuite des membres de la famille d'al-Ziyādī que, pour la première fois, le motif narratif de Bayt al-Faqīh comme refuge apparaît dans les *Sulūk* d'al-Ġanadī⁹⁷, donc dans le corpus des sources yéménites. Cette fonction de refuge, du vivant d'Aḥmad comme après sa mort, est bien attestée par la suite, et ne semble jamais se démentir au cours des périodes rasūlide et ṭāhiride. En 693/1294, c'est l'émir Muḥammad b. 'Abbās b. 'Abd al-Ġalīl (m. 693/1294), qui se retira à Bayt al-Faqīh⁹⁸. En 724/1324, le *qāḍī* Aḥmad b. 'Alī al-Zafarī, un proche d'al-Muğāhid 'Alī, se réfugia à Bayt al-Faqīh, en pleine guerre de succession dynastique⁹⁹. En 725/1325, c'est le *ḥaṭīb* de Zabīd, Muḥammad al-'Ağamī, qui trouva protection dans le village¹⁰⁰. En 724/1325, puis encore en 725/1325, al-Malik

⁹⁴ Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 100. Al-Ahdal reprend ici al-Ġanadī, Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 100.

⁹⁵ Ibn al-Dayba', *Buğyat*, p. 128.

⁹⁶ Également cité dans V. Porter, *The History and Monuments of the Tahirid dynasty*, p. 44.

⁹⁷ Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 145-146.

⁹⁸ Ḥazrağī, *Al-'uqūd*, I, p. 307.

⁹⁹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 146

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 316.

al-Mufaḍḍal, un des opposants al-Muḡāhid, se réfugia également à Bayt al-Faqīh¹⁰¹. Mais les exemples les plus fameux d'individus trouvant refuge et protection dans le village de Bayt al-Faqīh sont sans doute à trouver lors de la grande querelle du début du IX^e/XV^e siècle concernant les thèses d'Ibn 'Arabī, lorsqu'Ibn al-Muqrī, le meneur de la faction « anti-moniste »¹⁰², s'enfuit à Bayt al-Faqīh à la fin du règne d'al-Nāṣir et y demeura un an¹⁰³. À la mort du sultan, lorsque son fils al-Manṣūr 'Abd Allāh (827-830/1424-1427) accéda au *mulk* du Yémen et prit parti pour la faction d'Ibn al-Muqrī (m. 837/1433)¹⁰⁴, c'est Aḥmad b. al-Kirmānī, le principal chef des partisans d'Ibn 'Arabī au Yémen, qui dut trouver refuge à Bayt al-Faqīh¹⁰⁵. Il tenta de se rapprocher du pouvoir à la mort d'al-Manṣūr, mais lorsqu'il fut banni du Yémen par al-Zāhir Yaḥyā (831-842/1428-1438)¹⁰⁶, il dut à nouveau chercher la protection des Banū 'Uḡayl, avant de commencer un long exil qui s'acheva à Ġāzān, dans le Miḡlāf Sulaymānī, où il s'éteignit en 641/1438¹⁰⁷.

À la lecture de ces nombreux exemples, que nous pourrions encore multiplier, il fait peu de doute que Bayt al-Faqīh, du vivant d'Aḥmad b. 'Uḡayl mais surtout après sa mort, se transforma bien en un lieu de refuge, situation qui s'institutionnalisa presque après son décès. Le statut de refuge de Bayt al-Faqīh dépendait pourtant d'un rapport de force, de la bienveillance du pouvoir ou du coût que celui-ci était prêt à payer pour violer l'enceinte du village. Ainsi, lorsque que le marchand 'Alī b. Abū Bakr al-Fāriqī¹⁰⁸, fuyant la colère du sultan al-Muḡāhid 'Alī, chercha refuge à Bayt al-Faqīh (m. 747/1347), les troupes du sultan n'hésitèrent pas à pénétrer dans le village pour arrêter ce personnage, qui décéda en prison¹⁰⁹. Mais, 'Alī al-Fāriqī était égyptien, il s'était mis au service du sultan en arrivant au Yémen et avait grandement abusé de l'argent du Trésor : la colère du sultan pouvait sans risque s'en prendre à ce personnage sans appui et sans soutien, alors même que les Ma'āziba, révoltés en

¹⁰¹ Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, II, p. 527, 536.

¹⁰² A. Knysh, *Ibn 'Arabī*, p. 106-110.

¹⁰³ Ahdal, *Tuḡfat*, II, p. 71.

¹⁰⁴ Ismā'īl b. Abū Bakr al-Muqrī (m. 755-837/1354-1433), dit Ibn al-Muqrī, issu d'une ancienne famille savante, était originaire du territoire des Banū Ṣawār, au sud de Ḥaḡḡā (près de l'actuelle ville d'al-Maḡwiṭ). Une branche des Banū al-Muqrī était installée à Bayt Ḥusayn, où Ibn al-Muqrī passa sa jeunesse. De fait, il demeura proche des milieux savants de Bayt Ḥusayn. Très grand poète, brillant orateur, excellent juriste ṣāfi'ite et auteur de plusieurs ouvrages savants, il fut un opposant virulent aux thèses d'Ibn 'Arabī et l'un des plus grands érudits yéménites de la première moitié du IX^e/XV^e siècle. Il enseigna à l'époque d'al-Aṣraf Ismā'īl dans la *madrasa* Muḡāhidīyya de Taz, puis dans la *madrasa* al-Nizāmiyya, à Zabīd, avant d'être nommé, dans la grande *madrasa* al-Aṣrafiyya de Taz. Ahdal, *Tuḡfat*, II, p. 324-326 ; Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 302-307 ; Saḡāwī, *Al-ḍaw'*, III, p. 292-295, n°914 ; 'A. al-Ḥibṣī, *Maṣādir*, p. 220, p. 331, p. 383, p. 423, p. 493. Sur les Banū al-Muqrī, voir Ahdal, *Tuḡfat*, II, p. 108.

¹⁰⁵ Ahdal, *Tuḡfat*, II, p. 72.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 338-339.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 339. Sur cet épisode, voir également A. Knysh, *Ibn Arabī*, p. 263-267.

¹⁰⁸ Sur ce personnage, voir É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 273.

¹⁰⁹ Bā Maḡrama, *Ta'rīḡ*, p. 169-170, n°190.

741/1350-1351, avaient été vaincus et humiliés par le sultan, qui avait fait couper les palmeraies d'al-Mudabbī¹¹⁰. Il n'empêche, le refuge de Bayt al-Faqīh, dans les années 740/750, perdit apparemment et temporairement les moyens de soutenir sa position. De même, lorsqu'al-Zāhir Yaḥyā accéda au *mulk* en 831/1428, et bannit définitivement al-Kirmānī du Yémen, celui-ci quitta rapidement Bayt al-Faqīh. Soit que la colère du souverain ait été trop grande soit que le risque pour les Banū 'Uḡayl ait été trop élevé, il semble bien en tout cas qu'il y eut des limites à la protection que pouvait fournir, en théorie, le village de Bayt al-Faqīh.

Ce statut de refuge avait aussi ses avantages. Ainsi, ce statut s'appliquait à tous : nous venons de voir que des membres de la dynastie rasūlide se réfugièrent parfois à Bayt al-Faqīh. De même, lorsque les Ma'āziba pillèrent et brûlèrent al-Qaḥma, en 758/1357, l'émir de la ville se réfugia à Bayt al-Faqīh¹¹¹. Rappelons que, lors de la grande révolte de Tihāma, qui éclata dès 755/1354, lorsque l'un des puissants *manṣūb* béni du Wādī Mawr, Abū Bakr b. Abī Ḥarba (m. 774/1372)¹¹², vint demander au *ṣāhib* de Bayt al-Faqīh, Ibrāhīm b. 'Uḡayl (s. d.)¹¹³, de se lever contre la dynastie rasūlide, celui-ci aurait refusé, au risque de se faire de dangereux et d'influents ennemis¹¹⁴. Si les Banū 'Uḡayl étaient assurément protégés par les Ma'āziba, et jouissaient d'un statut sans égal au sein de cette tribu, ils étaient aussi considérés comme des intercesseurs neutres, capables de se concerter avec tous les acteurs en conflit.

En conséquence, les Banū 'Uḡayl, à la fois proches du pouvoir sultanien et des *ṣayḥ*-s tribaux, pouvaient jouer un rôle d'intermédiaire et d'intercesseur, ce qui servant à la fois les intérêts de la *dawla* – pour maintenir un contrôle au moins indirect sur le territoire – et les *maṣā'ih* tribaux, pour porter leurs doléances et négocier, quand nécessaire, avec le pouvoir sultanien¹¹⁵.

Ainsi, au VII^e/XIII^e siècle, il est possible que Bayt al-Faqīh soit progressivement devenu un lieu de refuge en raison de la réputation d'Aḥmad b. 'Uḡayl et de son statut dans l'aristocratie tribale de la Tihāma du Nord. Après sa mort, le rôle de refuge que joua Bayt al-Faqīh continua de reposer sur ce socle initial, mais la *baraka* des Banū 'Uḡayl, désormais

¹¹⁰ Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, II, p. 579.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 616.

¹¹² *Infra*, Chapitre X. 3.3.4.

¹¹³ Le *faqīh* Ibrāhīm b. Muḥammad b. Mūsā b. Aḥmad b. 'Uḡayl. Il décéda sans doute durant le dernier quart du VIII^e/XIV^e siècle ou quelques années avant. Son unique frère, Mūsā, décéda en 796/1394 : homme fortuné et doué d'une grande dignité (*ḡāh*), il devint le *manṣūb* du village, certainement après la mort d'Ibrāhīm. Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 301.

¹¹⁴ Wuṭaywuṭ, *Ta'rīḥ*, p. 141.

¹¹⁵ Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, II, p. 778 ; Anonyme, *Ta'rīḥ*, p. 123 ; Ibn al-Dayba', *Buḡyat*, p. 110, p. 119.

reconnue par tous, renforça la sanctuarisation du village et son caractère sacré. En ce sens, Bayt al-Faqīh fut bien un grand pôle du sacré situé en plein cœur de la Tihāma centrale.

3.2. Les espaces sacrés de Bayt al-Faqīh et la multiplication de la *baraka* divine

L'enclave sacrée de Bayt al-Faqīh disposait bien d'un statut territorial à part, qui lui garantissait un prestige et une protection particuliers. C'est bien sûr la *baraka* présente grâce aux tombes des saints de Bayt al-Faqīh, qui fut mise en avant pour expliquer la territorialité spécifique du village, retranchée de l'espace profane et du désordre du monde.

À la fin du IX^e/XV^e siècle, s'appuyant sur les espaces sacrés du village et employant les formes du *logos* performatif des dictionnaires hagiographiques, Aḥmad al-Šarḡī énonça, dans une synthèse, les manifestations implicites de cette réalité sociale, culturelle et religieuse, qui jaillit à la fin du VII^e/XIII^e siècle et se constitua progressivement comme une réalité sensible sous-jacente à l'autorité morale, sociale et politique des Banū 'Uḡayl de Bayt al-Faqīh :

« Le mausolée [d'Aḥmad b. 'Uḡayl] fait partie des mausolées bénis (*al-mubāraka*), réputés au Yémen pour leurs visites pieuses et leur *baraka*. On y vient depuis des lieux lointains. Celui qui vient y chercher refuge (*istaḡāra*) est protégé de toutes peurs, et celui qui s'y rend, personne n'ose lui porter préjudice. Ni les rois ni personne ne possède aucune autorité (*tašarruf*) ni aucune tutelle (*wilāya*) sur les habitants du village (*qarya*)¹¹⁶. »

Nous voyons que la formule employée dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* reprend celle utilisée à propos des Banū al-Hattār d'al-Turayba et de Zabīd¹¹⁷. Nous la retrouverons sous des formes semblables à propos de tous les grands sanctuaires de Tihāma du Nord. Mais la mention d'une absence d'autorité des souverains du Yémen sur le territoire n'apparaissait pas à propos des Banū al-Hattār et nous avons vu que la protection attachée à Bayt al-Faqīh n'était ni un *topos* littéraire ni le simple résultat de la mise en scène narrative de la *baraka* des Banū 'Uḡayl. La multiplication des visites pieuses dans le cimetière des Banū 'Uḡayl ne fit que renforcer le statut sacré de Bayt al-Faqīh au cours du VIII^e/XIV^e et du IX^e/XV^e siècle, alors que sa *baraka* se diffusait jusqu'aux frontières du territoire de la localité.

S'il est difficile d'estimer avec exactitude le nombre de visites pieuses du village, en raison de la *baraka* intrinsèquement présente chez les Banū 'Uḡayl, nous sommes, en

¹¹⁶ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 63.

¹¹⁷ *Supra*, Chapitre III. 4.4., p. 203.

revanche, certain que plusieurs tombes faisaient l'objet de visites pieuses dans le village. À ce titre, il faut considérer la visite pieuse à la tombe de l'ancêtre du *bayt*, 'Umar b. Muḥammad b. 'Uğayl (s. d.), enterré à Kaṭīb Šawka¹¹⁸, dans le cimetière familial. Ce personnage fut sans doute pris dans le processus de sacralisation de la famille, lorsque les Banū 'Uğayl, assurés d'une *walāya* remarquable et remarquée, élaborèrent un discours valorisant l'ancienneté de leur élection divine. Comptons aussi les visites pieuses aux tombes des deux premiers grands savants du *bayt*, Ibrāhīm (m. v. 640/1242-1243), oncle d'Aḥmad, son tuteur et son principal maître¹¹⁹, ainsi que celle de Mūsā, le père d'Aḥmad et le premier *walī* de la famille¹²⁰. Il possède aujourd'hui encore sa propre *qubba* dans le cimetière, à quelques mètres du mausolée de son fils Aḥmad. Pour les autres membres de la famille, il est plus compliqué de rendre compte du nombre de tombes objets de visites pieuses. Si les *šāhib*-s du village étaient généralement des descendants directs d'Aḥmad b. 'Uğayl, ce ne furent pas les seuls membres de la famille dont les tombes, si l'on en croit al-Šarḡī, furent objet de *ziyārāt*. La tombe d'un de ses fils, Ismā'īl (m. 717/1317-1318), semble avoir fait l'objet d'une visite pieuse¹²¹. Au moins trois tombes de petits-fils d'Aḥmad b. 'Uğayl étaient peut-être aussi des lieux de dévotions, celles de Mūsā (s. d.)¹²², d'Aḥmad b. Abū Bakr (m. 750/1350), sous l'égide de qui Bayt al-Faqīh prospéra comme à l'époque d'Aḥmad b. 'Uğayl¹²³, et celle de Yūsuf (m. 785/1383-1384). Tous deux furent réputés pour leur *baraka* et leurs *karāmāt*. Il est probable que la tombe de l'arrière-petit-fils d'Aḥmad, Ibrāhīm b. Muḥammad b. 'Uğayl (m. 796/1393-1394), compagnon des anges, dont le visage rayonnait de la lumière de la sainteté, ait également été l'objet d'une visite pieuse¹²⁴. La tombe d'un des descendants d'Ibrāhīm b. 'Uğayl, l'oncle d'Aḥmad, fut également l'objet d'une visite pieuse, et il semble qu'au moins trois grandes lignées bénies de Banū 'Uğayl se soient distinguées en Tihāma : celle d'Aḥmad b. 'Uğayl, celle de son oncle Ibrāhīm, à Bayt al-Faqīh. Celle des Banū Mušarri', descendants de Mūsā b. Aḥmad b. 'Uğayl, à Zabīd¹²⁵.

En somme, si nous sommes dans l'impossibilité de dire combien de membres des Banū 'Uğayl furent les destinataires des demandes d'intercessions des fidèles après leur mort, il est clair que le cimetière se peupla de nombreux hommes bénis appartenant à la famille, tendance qui persista tout au long du VIII^e/XIV^e siècle et du IX^e/XV^e siècle. Parmi ces

¹¹⁸ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 294-295.

¹¹⁹ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 45-46.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 414.

¹²¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 294-295.

¹²² Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 342-345.

¹²³ *Ibid.*, p. 79.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 48.

¹²⁵ Annexe IV. n°55-57 ; I. al-Maqḥafī, *Mu'ğam*, II, p. 1535.

personnages, Aḥmad b. ʿUḡayl et son père étaient les grands *walī*-s du *bayt* et incarnaient la période fondamentale où s’ancra spatialement la *baraka* dans le cimetière. Cet ensemble funéraire familial, nourri par une présence toujours plus importante de l’influx divin, ne devait sans doute pas manquer de susciter, sur les populations vivant à proximité et qui venaient s’y recueillir, un respect pieux et craintif, participant à renforcer l’aura de l’enclave sacrée de Bayt al-Faqīh, douée d’une organisation propre.

3.3. L’enclave sacrée de Bayt al-Faqīh

Si la maison d’Aḥmad, puis le village qui émergea autour, furent progressivement intégrés dans l’aire d’influence de la *baraka* issue des tombes de la famille, le cœur battant de l’influx divin se trouvait en réalité dans le cimetière familial des Banū ʿUḡayl, qui ne se trouvait pas dans le village, mais à Kaṭīb al-Šawka, où avaient enseigné les premiers savants des Banū ʿUḡayl et où leur ancêtre, ʿUmar, était depuis longtemps enterré. Kaṭīb est explicitement désigné, dans la première moitié du IX^e/XV^e siècle, comme un village, à l’ouest de Bayt al-Faqīh, où se trouvent « les tombes des Banū ʿUḡayl »¹²⁶. Il ne fait donc guère de doute que l’actuel cimetière des Banū ʿUḡayl, à trois kilomètres à l’ouest de Bayt a-Faqīh, est bien le site médiéval de al-Kaṭīb Šawka et il est possible qu’une partie de la famille des Banū ʿUḡayl ait vécu à al-Kaṭīb Šawka même.

Cet ensemble funéraire possédait un personnel spécifique désigné à l’entretien du cimetière et, sans doute, à sa garde : les Banū al-Maqābir, une branche des Banū ʿUḡayl, descendants d’Ibrāhīm (m. v. 640/1242-1243), l’oncle d’Aḥmad b. ʿUḡayl¹²⁷. C’est pourquoi le terme d’enclave nous semble désigner de manière assez convenable le sanctuaire de Bayt al-Faqīh, puisque celui-ci était très certainement, sans doute dès la première moitié du VIII^e/XIV^e siècle, ceint d’un mur ou d’une enceinte, comme c’est encore le cas de nos jours.

La présence d’un groupe spécifique attaché à l’entretien d’un sanctuaire n’était nullement nouvelle au Proche-Orient, et l’on ne peut ici que rappeler l’existence, dès le VI^e/XII^e siècle, de la « société des eunuques » qui avaient en charge la tombe du Prophète, à Médine¹²⁸. Ces sociétés se développèrent par la suite, et il existait une société d’eunuques, à la fin du VI^e/XII^e siècle, en charge du Dôme du Rocher ou de la tombe du Prophète Ibrāhīm à al-Ḥalīl. En Égypte, al-Maqrīzī (m. 845/1442) nous rappelle qu’un tel groupe d’eunuques

¹²⁶ Ahdal, *Tuhfat*, I, p. 347.

¹²⁷ Annexe III.B. n°9.

¹²⁸ Marmon, *Eunuch's and Sacred Boundary*, p. IX, p. 16.

priaît jour et nuit sur la tombe du sultan al-Nāṣir Muḥammad (m. 742/1341)¹²⁹, et gardait l'entrée des chambres mortuaires¹³⁰. Les Banū al-Maqābir n'étaient pas des eunuques, mais les descendants d'un membre important des Banū 'Uğayl : il est donc peu probable qu'ils se soient cantonnés à des activités subalternes dans l'entretien et la mise en valeur du cimetière de la famille, même si nous ne savons guère quelles étaient leurs activités.

Les Banū al-Maqābir apparaissent en même temps que la construction du mausolée d'Aḥmad b. 'Uğayl, dès la fin du VII^e/XIII^e siècle¹³¹. Cela laisse supposer que, très rapidement, le mausolée d'Aḥmad b. 'Uğayl devint un grand lieu de visites pieuses, ce qui nécessita sans doute de filtrer les entrées et les sorties des fidèles, d'organiser la collecte des dons, le nettoyage du site, la mise en valeur progressive des autres tombes de la famille dans l'ensemble funéraire. Étaient-ils chargés d'effectuer des rituels religieux spécifiques sur les tombes des Banū 'Uğayl ? Conduisaient-ils les groupes de pèlerins à l'intérieur du cimetière, s'occupaient-ils de la distribution de dons charitables ? Nous n'en savons rien et ne pouvons qu'en faire l'hypothèse, puisque qu'al-Ahdal, qui assista à la procession funéraire d'un membre de la famille, affirme que la *ṣalāt* se fit dans le cimetière des Banū 'Uğayl et non dans une mosquée¹³². La seule tâche des Banū al-Maqābir, qui est attestée avec précision, est leur rôle comme *qāḍī*-s.

« [‘Abd al-Raḥmān [...] b. Uğayl]¹³³ accepta la charge de *qāḍī* et demeura dans le mausolée à l'instigation des enfants du *faqīh* [Aḥmad b. 'Uğayl], qui l'employèrent au service du mausolée (*bi-ḥidmat al-turba ‘an al-iğāba ilā al-qaḍā*). Ses descendants furent connus comme les Banū al-Maqābir¹³⁴. »

La mention d'un juge *dans* le cimetière des Banū 'Uğayl à proximité des mausolées bénis de la famille, nommé à la demande des descendants d'Aḥmad b. 'Uğayl, renforce évidemment l'idée que l'enclave sacrée de Bayt al-Faqīh et son territoire étaient autonomes tant dans l'administration de ce dernier, que dans l'exercice de certaines charges régaliennes, telle la justice. À moins, bien sûr, que le cimetière soit uniquement le lieu de sa charge, mais cela nous semble peu probable en raison de sa nomination à l'instigation d'autres membres des Banū 'Uğayl. Nous n'avons par ailleurs trouvé aucun *qāḍī* nommé à Bayt al-Faqīh par le grand *qāḍī* du Yémen ou par le sultan, à la période rasūlide ou ṭāhiride. Les Banū al-Maqābir

¹²⁹ Ibid., p. 16.

¹³⁰ Maqrīzī, *Ḥiṭāṭ*, II, p. 282

¹³¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 296.

¹³² Ibid. p. 298.

¹³³ ‘Abd al-Raḥmān b. Ibrāhīm b. ‘Alī b. ‘Umar b. 'Uğayl.

¹³⁴ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 296.

appartenait donc au corps des autorités constituées au sein du territoire de Bayt al-Faqīh et ils devaient exercer leur charge tant pour le jugement des affaires civiles que des affaires pénales, à l'égal des *qādī*-s du Yémen liés au système de la judicature sultanienne.

Le fait que les Banū al-Maqābir soient une branche de la famille des Banū 'Uğayl et que la charge de *qādī* soit héréditaire au sein de cette branche souligne également le partage de responsabilités qui s'effectua au sein de la famille, entre les descendants d'Ibrāhīm b. 'Uğayl, l'oncle d'Aḥmad, et de Mūsā, son père, dès la mort d'Aḥmad en 690/1291. Ce partage initial semble se confirmer au début du VIII^e/XIV^e siècle, puisque les enfants d'Aḥmad b. 'Uğayl, eux, semblent avoir conservé la maîtrise de l'enseignement religieux dans le village : c'est bien un fils d'Aḥmad b. 'Uğayl, Abū Bakr (m. 750/1349-1350)¹³⁵, qui reprit la tête de l'enseignement religieux à la mort de son père. À la fin du VIII^e/XIV^e siècle, c'est la descendance de Muḥammad b. Mūsā b. Aḥmad b. 'Uğayl qui aurait été en charge de certaines charges religieuses¹³⁶. Cela signifie-t-il que cette branche de la famille était spécialisée dans un type de service, au sein de la mosquée ou du *mağlis* des *fuqahā'* des Banū 'Uğayl, de manière héréditaire ? Est-ce au sein de cette branche qu'étaient nommés les *manṣūb*-s de Bayt al-Faqīh, c'est-à-dire les gardiens bénis du village et du cimetière, sans doute les plus hautes autorités de l'enclave sacrée, en charge des affaires du territoire ? Il nous semble en fait que les deux fonctions se recoupent, et, sans avoir de certitude, nous proposons comme hypothèse que les membres des Banū 'Uğayl en charge de l'enseignement religieux et du *tadbīr* étaient peut-être également les *manṣūb*-s du village. Un faisceau de signes tend en effet dans cette direction : ainsi, les Banū al-Maqābir deviennent juges à la demande des fils d'Aḥmad b. 'Uğayl b. Ibrāhīm b. Muḥammad (m. 796/1394)¹³⁷, un membre de cette branche mentionné par al-Ahdal¹³⁸. Celui-ci semble bien avoir été le *manṣūb* du village, puisque c'est lui qu'Abū Bakr b. Abī Ḥarba, le puissant chef des Banū Ḥarba du Wādī Mawr, vint trouver durant la révolte de Tihāma pour déclarer la guerre aux Banū Rasūl¹³⁹. Son fils, Ismā'īl (m. 828/1425), fut réputé pour ses nombreuses intercessions entre les tribus et les autorités sultaniennes¹⁴⁰ et nous pouvons supposer qu'une telle responsabilité reposa sur la plus haute

¹³⁵ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 79.

¹³⁶ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 301.

¹³⁷ Ibrāhīm b. Muḥammad b. Mūsā b. Aḥmad b. Mūsā b. 'Alī b. 'Umar b. 'Uğayl, arrière-petit-fils du *walī Allāh* Aḥmad b. 'Uğayl. Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 48.

¹³⁸ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 301.

¹³⁹ Wuṭaywuṭ *Ta'rīḥ*, p. 141.

¹⁴⁰ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 79.

autorité de la famille élargie¹⁴¹. Pour autant, si nous pouvons en effet voir un partage des responsabilités entre les différentes branches de la famille, qui devaient recouvrir de nombreuses tâches¹⁴², il est probable que les Banū ‘Uğayl aient dirigé de manière collégiale l’enclave sacrée de Bayt al-Faqīh, aucun individu ne pouvant réellement prétendre, après la mort d’Aḥmad, à une prééminence particulière : le simple partage des responsabilités après la mort d’Aḥmad témoigne de la volonté des membres de la famille de conserver intacte la réputation et le capital social, religieux, économique et sacré, accumulé par leurs aïeux depuis le début du VII^e/XIII^e siècle.

Le village de Bayt al-Faqīh, le village de Kaṭīb al-Šawka et le cimetière des Banū ‘Uğayl, représentaient un même ensemble territorial, qui s’étendait peut-être jusqu’aux limites d’al-Mudabbī¹⁴³ : le village et son terroir immédiat étaient donc sans doute inclus dans l’enclave sacrée, en ce sens qu’ils étaient protégés par la *baraka* des saints défunts, qu’ils étaient autonomes, possédaient leurs propres institutions et étaient administrés par les hommes bénis des Banū ‘Uğayl, descendants des premiers *walī*-s de la famille, décédés au VII^e/XIII^e siècle. En ce sens, l’essor de Bayt al-Faqīh contribua certainement à la vitalité économique du bassin de Du’āl et à son enrichissement, alors que cette région connut le plus de révoltes tout au long de la période rasūlide. Les Banū ‘Uğayl étaient encore considérés au milieu du IX^e/XV^e siècle comme une très grande famille, dont le soutien et le conseil étaient recherchés. Ils jouaient un rôle central dans l’intermédiation des conflits. C’est sans doute pourquoi, encore en 845/1441-1442, le sultan se rendit à Bayt al-Faqīh pour discuter avec les *šayḥ*-s des Ma‘āziba¹⁴⁴, ou que les Ṭāhirides, après s’être saisis du *mulk* du Yémen, envoyèrent l’un de leurs alliés, le *šayḥ* d’al-Ḥudayda, s’installer à Bayt al-Faqīh pour « aplanir les règles de coexistence avec les hommes de tribu là-bas (*qawā'id al-'Arab hunālika*) »¹⁴⁵. Cependant, la chute de la dynastie rasūlide affaiblit apparemment le statut du village. Au cours de la période Ṭāhiride, les hommes de la *dawla* hésitèrent moins à pénétrer dans l’enclave, sans jamais, pour autant, piller ou brûler le village : d’une manière générale, l’enclave sacrée de Bayt al-Faqīh était devenue un symbole très important en Tihāma, et il

¹⁴¹ Ainsi les « Ma‘āziba et les hommes de tribu fauteurs de trouble (*al-'Arab al-mufsidūn*) firent une trêve (*ašlahā*) grâce à l’intervention du *faqīh* [...] Ismā‘īl b. Ibrāhīm b. ‘Uğayl », en 796/1394. Anonyme, *Ta’rīḥ*, p. 123.

¹⁴² Nous savons par exemple qu’Aḥmad b. Abū Bakr b. Aḥmad b. ‘Uğayl (m. 750/1350), l’arrière petit-fils d’Aḥmad, fut en charge des manuscrits de la famille, ainsi que son fils Abū Bakr (m. 780/1378-1379) après lui.

¹⁴³ É. Vallet, *L’Arabie marchande*, p. 392-393.

¹⁴⁴ Ibn al-Dayba‘, *Buḡyat*, p. 110.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 119. Il ne s’installa donc pas (qui plus est sans combattre) à Bayt al-Faqīh pour gouverner le territoire, comme semblait l’affirmer V. Porter. V. Porter, *The History and Monuments of the Tahirid dynasty*, p. 37-38.

aurait été maladroit de s'en prendre aux Banū 'Uğayl ou aux habitants de Bayt al-Faqīh. En 918/1512¹⁴⁶, il était encore possible de se réfugier dans le village, sous la protection de 'Umar b. Ğa'mān, descendant des Banū Ğa'mān par son père mais dont une des aïeules était une femme des Banū 'Uğayl.

La place de Bayt al-Faqīh et des Banū 'Uğayl en Tihāma, qui fut, pendant plus de deux cents ans, l'un des plus grands sanctuaires¹⁴⁷ et l'un des plus prestigieux espaces sacrés de la région à l'époque rasūlide et tāhiride, permet ainsi de remettre en perspective la position fondamentale d'Aḥmad b. 'Uğayl dans la construction narrative du sacré au cours de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle et au cours du IX^e/XV^e siècle.

4. La place d'Aḥmad b. 'Uğayl dans la construction narrative du sacré en Tihāma

Aḥmad b. Mūsā b. 'Uğayl, le grand *walī* des Banū 'Uğayl, occupe une place prépondérante dans la narration du sacré mise en scène par les *ṭabaqāt* yéménites.

Cette visibilité est d'abord liée à la nature de notre corpus : une partie des auteurs de *ṭabaqāt* que nous utilisons pour cette étude sont eux-mêmes originaires de Tihāma, ou entretenirent des liens importants avec les savants de la région. Ainsi, Aḥmad b. 'Uğayl aurait prié en l'honneur du père de Bahā' al-Dīn al-Ğanadī, l'auteur des *Sulūk*¹⁴⁸, lorsqu'il décéda. Grand savant šāfi'ite, Aḥmad ne pouvait qu'apparaître au premier plan dans les *Sulūk*, qui s'intéressaient éminemment à la diffusion du *madḥab* šāfi'ite. Al-Yāfi'ī (m. 768/1367), qui fait d'Aḥmad b. 'Uğayl un très grand *walī*¹⁴⁹, connaissait sans doute plusieurs de ses descendants, qui menèrent la caravane du *ḥağğ* après Aḥmad et ne manquèrent pas d'aller rencontrer l'*imām*. Un des maîtres d'al-Ahdal avait eu pour guide un compagnon d'Aḥmad b. 'Uğayl¹⁵⁰. En remontant la chaîne de transmission de certains des Banū al-Ahdal, nous trouvons également Aḥmad b. 'Uğayl¹⁵¹ : un homme comme al-Ahdal, qui se faisait une très haute opinion de sa généalogie familiale et accordait une grande importance à l'aristocratie lignagère des savants, ne pouvait que s'enorgueillir des liens qui unissaient sa famille aux Banū 'Uğayl. Il n'est d'ailleurs pas anodin qu'il ait assisté, à Bayt al-Faqīh, à la cérémonie funéraire d'un membre des Banū 'Uğayl : il connaissait sans doute personnellement plusieurs

¹⁴⁶ Ibn al-Dayba', *Al-faḍl*, p. 193.

¹⁴⁷ Voir annexe I.B.

¹⁴⁸ Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 369.

¹⁴⁹ Yāfi'ī, *Mir'āt*, IV, p. 158.

¹⁵⁰ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 294.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 242.

membres de ce *bayt*. De même, à la fin du IX^e/XV^e siècle, al-Šarġī semble glisser avec une certaine fierté qu’Abū Bakr b. Ibrāhīm b. ‘Uġayl apprit la « science [de la langue] arabe » avec un de ses aïeux, ‘Abd al-Laṭīf b. Abū Bakr al-Šarġī¹⁵². Quant à Ibn al-Dayba’, il n’avait pas d’autre choix que de mentionner dans ses ouvrages Bayt al-Faqīh, puisque, du fait même de sa place dans l’environnement socio-politique de la Tihāma, le village jouait un grand rôle dans ses différents récits. Mais il est probable qu’Ibn al-Dayba’ lui-même ait été un fervent pèlerin en visite à la tombe d’Aḥmad b. ‘Uġayl. Ce dernier est en effet l’un des très rares personnages de ses ouvrages que l’auteur qualifie de *sayyidī*. Au contraire, à lire les seules *Ṭabaqāt al-ṣulaḥā’* d’al-Burayhī, qui s’intéresse moins à la Tihāma, nous pourrions penser que les Banū ‘Uġayl sont un *bayt* tout à fait marginal dans l’histoire de la région¹⁵³. Si l’intérêt des auteurs de notre corpus joue un rôle important dans la place qu’y occupent les Banū ‘Uġayl, c’est donc aussi en raison d’une histoire liant intimement entre eux les lignages savants de Tihāma et témoignant de réseaux relationnels très étendus.

4.1. Les réseaux de la transmission du savoir

Chez les Banū ‘Uġayl, cette connaissance et cette reconnaissance des milieux savants apparaissent sous deux aspects : l’enseignement religieux et le pèlerinage à La Mecque, qui expliquent la place prépondérante des Banū ‘Uġayl dans la plupart de nos sources.

Ainsi, Aḥmad b. ‘Uġayl fut le maître de plusieurs savants importants de Tihāma, originaires de la plupart des régions du territoire sultanien, à l’exception des Hautes Terres et du Ḥaḍramawt. Certains de ses élèves furent liés, nous l’avons vu, aux tribus de Du’āl – tel Muḥammad al-Aḥnaf (m. 725/1324-1325)¹⁵⁴ – ou venaient du Wādī Rima’ – tel Yūsuf al-Muḥarram¹⁵⁵. À l’est, le Ġabal Wuṣāb, et la région montagneuse en amont du Wādī Rayma, constituaient le prolongement naturel de Du’āl et plusieurs savants de cette région se formèrent avec Aḥmad¹⁵⁶ et avec son oncle Ibrāhīm¹⁵⁷, dont plusieurs membres des Banū Šubayl et des Banū Ġubāhī. Ibrāhīm b. ‘Uġayl avait d’ailleurs suivi les leçons d’Abū Bakr al-Ġubāhī (m. 662/1264), proche du sultan al-Mansūr ‘Umar¹⁵⁸ et ancêtre d’un des grands lignages savants de Wuṣāb¹⁵⁹. Mais c’est bien en Tihāma que les Banū ‘Uġayl, au

¹⁵² Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 49.

¹⁵³ Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 315-316.

¹⁵⁴ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 372.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 375.

¹⁵⁶ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 359-360 ; Wuṣābī, *Ta’rīḥ*, p. 255, p. 299.

¹⁵⁷ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 247.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 290.

¹⁵⁹ Sur ce lignage, voir Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 288-294.

VII^e/XIII^e siècle, tissèrent un réseau très important, comme l'atteste la mention de la plupart des grands noms associés à l'essor du *madhhab* šāfi'ite aux côtés des principaux membres du lignage. Ainsi, Aḥmad avait été proche d'un membre des Banū al-Hāmilī¹⁶⁰, prééminents dans la tribu des al-Ahmūl¹⁶¹. Il est ainsi « possible », nous rapporte al-Ahdal, que Muḥammad al-Bağallī, l'un des personnages les plus importants du Wādī Sihām, descendant d'une lignée opulente et illustre, ait appris le *fiqh* avec Mūsā b. 'Uğayl, le père d'Aḥmad¹⁶². Aḥmad fut aussi un compagnon de Yūsuf, chef des Banū Muğrir, lignage savant bien connu du village de Qurašiyya¹⁶³. Il avait été le maître de Yaḥyā b. Qubay¹⁶⁴, sans doute un parent du *šayḥ* de la tribu des Qarābil¹⁶⁵, très présente entre le Wādī Sihām et Surdud¹⁶⁶. Nous trouvons aussi les Banū 'Uğayl dans la proximité des Banū al-Ahdal, *ṣāhib*-s de Marā'wiya ; des Banū al-Bağallī¹⁶⁷, *ṣāhib*-s de 'Uwāğa et de Šuğayna¹⁶⁸ ; des Banū Abī al-Ḥal de Bayt Abū al-Ḥal¹⁶⁹. Les premiers Banū 'Uğayl apparaissent donc comme bien introduits auprès des grands lignages bénis des *wādī*-s du Nord, qui s'illustrèrent justement au VII^e/XIII^e siècle, en partie du fait de leur place dans l'enseignement du *fiqh*. En ce sens, Aḥmad b. 'Uğayl fut très tôt élevé au rang des plus grands savants de l'Islam, à l'égal d'al-Ġazālī¹⁷⁰.

Ces réseaux jouèrent assurément un rôle dans la position que les Banū 'Uğayl occupèrent comme guides de la caravane du *ḥağğ*, tandis que ce rôle qui renforça leur place au sein des milieux savants.

4.2. Les Banū 'Uğayl et la caravane du *ḥağğ*

Si Bakr al-Tağlabī al-Farasānī, dans le Wādī Mawza', fut réputé pour avoir rouvert la route du *ḥağğ* à l'époque rasūlide¹⁷¹, ce sont les Banū 'Uğayl qui occupèrent, d'abord avec Aḥmad b. 'Uğayl, puis avec ses descendants, la position éminente de guides de la caravane du

¹⁶⁰ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 384.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 158.

¹⁶² Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 274.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 176.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 266.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 100.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 61.

¹⁶⁸ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 388.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 129 ; *Supra*, Chapitre V.

¹⁷⁰ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 159.

¹⁷¹ *Supra*, Chapitre VI.1.2.

ḥaġġ le long de la route des plaines¹⁷². Aḥmad b. ‘Uġayl avait en effet hérité de la charge de guide du pèlerinage par l’un de ses compagnons et peut-être un de ses maîtres, ‘Umar al-Aksa’, qui avait hérité cette charge de Bakr al-Taġlabī¹⁷³. ‘Umar al-Aksa’, *ṣāhib* de Du’āl¹⁷⁴, était membre d’un *bayt* fort réputé avant que ne s’affirme, en Tihāma centrale, la position des Banū ‘Uġayl. La charge de guide du *ḥaġġ* (*ri’āsat al-qāfila*)¹⁷⁵ que reçut Aḥmad b. ‘Uġayl soulignait sa *walāya*, puisque ‘Umar al-Aksa’ était lui-même un saint réputé¹⁷⁶.

« On raconte qu’une année, le *faqīh* Aḥmad b. Mūsā b. ‘Uġayl fit le pèlerinage avec [‘Umar b. al-Aksa’]. Lorsqu’il vit sa détermination, son courage et son attitude face aux hommes de tribu (*al-‘Arab*) et aux autres, il lui dit : “Mu’allim ‘Umar, qui s’occupera des gens après toi ?” “Ils t’auront toi, Aḥmad, après Dieu”. Et ce fut comme il l’avait dit : c’est le *faqīh* Aḥmad qui fit le pèlerinage avec les gens après lui¹⁷⁷. »

Les descendants d’Aḥmad reprirent ensuite cette charge. Aḥmad b. Abī Bakr¹⁷⁸ et Yūsuf¹⁷⁹, deux des petits-fils d’Aḥmad, furent ainsi particulièrement réputés à la tête de la caravane du pèlerinage (*yataṣaddaru al-qāfila li-l-ḥaġġ*)¹⁸⁰. À la fin du VIII^e/XIV^e siècle, les habitants de La Mecque avaient pris l’habitude d’appeler la caravane du pèlerinage en provenance du Yémen « la caravane d’Ibn ‘Uġayl »¹⁸¹, comme elle avait été appelée « la caravane d’Ibn al-Aksa’ » à l’époque de ‘Umar al-Aksa’¹⁸². Cette pratique paraît avoir longtemps perduré avant de s’éteindre dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, comme semble le suggérer al-Šarġī, qui parle d’un temps révolu : « après [la] mort [d’Aḥmad b. ‘Uġayl], pendant longtemps, les caravanes qui arrivaient du Yémen [lors du *ḥaġġ*] furent appelées la caravane d’Ibn ‘Uġayl (*qāfilat Ibn ‘Uġayl*) »¹⁸³.

La caravane conduite par les Banū ‘Uġayl était protégée par la *baraka* des membres de la famille et il fallait être un sot pour commettre la moindre offense contre les pèlerins guidés par les hommes bénis des Banū ‘Uġayl, comme en témoigne ce récit d’al-Šarġī :

¹⁷² Voir annexe I.H. La protection de la route du pèlerinage passant par les montagnes (*tarīq al-ġibāl*) étant assurée, dans la première moitié du VII^e/XIII^e siècle, par le *ṣayḥ* ‘Abd Allāh b. ‘Umar al-Burayhī (m. 664/1265-1266). Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 188.

¹⁷³ Ġanadī, *Al-sulūk*, p. 386. Voir aussi É. Vallet, *L’Arabie marchande*, p. 442.

¹⁷⁴ Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 387.

¹⁷⁵ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 237.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 237.

¹⁷⁷ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 237. Nous reprenons ici la traduction de ce même passage dans É. Vallet, *L’Arabie marchande*, p. 442.

¹⁷⁸ Šarġī, *Ṭabaqāt*, 79.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 375.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 79.

¹⁸¹ Ḥazraġī, *Al-‘uqūd*, I, p. 311.

¹⁸² Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 372.

¹⁸³ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 60.

« [On s'accorde pour dire] qu'une année, [Aḥmad b. 'Uğayl] mena la caravane depuis l'Honorable Mecque pour visiter le Prophète – Paix et Salut sur lui –, comme à son habitude. Lorsqu'ils s'approchèrent de Médine, des hommes de tribu voulurent les piller (*nahba-hum*). Les membres de la caravane restèrent pétrifiés de peur et le *faqīh* demeura silencieux (*sākit*). Dans la caravane se trouvait le *šayḥ* Ibn Yağnim¹⁸⁴ – que je mentionnerai par la suite, si Dieu le veut. Il dit au *faqīh* [Aḥmad b. 'Uğayl] : “Ô maître, combien de temps allons-nous demeurer à l'arrêt et dans l'attente ?” Le *faqīh* lui répondit : “Ô *šayḥ* 'Alī, sois respectueux. Voici le Seigneur, Glorifié et Très-Haut, et il leva sa main vers le ciel, et voici le Prophète, Paix et salut sur lui ! – et il montra la direction de Médine”. Le *šayḥ* 'Alī se tut. Le *faqīh* [Aḥmad b. 'Uğayl] dit aux caravaniers de mettre pied à terre (*al-nuzūl*). Ils mirent pied à terre et [restèrent ainsi] un jour et une nuit (*yawma-hum ḍalik wa laylata-hum*). Les hommes des tribus s'installèrent à proximité en attendant une négligence (*ğafḻa*) [pour les surprendre]. À l'aurore du deuxième jour, les hommes de tribu se réjouissaient d'avance (*mustabšir*) à l'idée du pillage. Lorsque le soleil se leva, des soldats s'approchaient, venant de Médine. Lorsqu'ils arrivèrent [près des hommes de tribu], ils pillèrent leurs biens, en tuèrent un certain nombre et en firent d'autres prisonniers. Les gens [de la caravane] demandèrent aux soldats la raison de leur présence. Ils répondirent : “[Après l'arrivée] d'un voyageur hier, on a entendu à Médine le crieur annonçant que des hommes de tribu allaient couper la route à la caravane d'Ibn 'Uğayl”. [...] Et cela se passa au moment exact où Aḥmad b. 'Uğayl avait dit au *faqīh* 'Alī de se taire¹⁸⁵. »

Ces prodiges témoignaient assurément de l'importance des réseaux tribaux des Banū 'Uğayl : entre Bayt al-Faqīh et La Mecque, il est probable que le *manšūb* de la puissante tribu des Ma'āziba, proche des *šayḥ*-s des *wādī*-s du Nord, réputé à Ḥalī¹⁸⁶, à Médine et à La Mecque¹⁸⁷, n'ait pas eu grand-chose à craindre des tribus qui harcelaient les caravanes du *ḥağğ*.

La présence des Banū 'Uğayl à la tête de la caravane du *ḥağğ* joua aussi un rôle dans la réputation de la famille au sein des milieux savants de Tihāma et renforça leurs réseaux : l'exemple avec 'Alī b. Yağnim, membre de la tribu des al-'Asāliq¹⁸⁸ est parlant par lui-même, et souligne qu'Aḥmad b. 'Uğayl entretenait des relations avec les *šayḥ*-s du Ğabal Bura', à l'est du Wādī Sihām¹⁸⁹. C'est peut-être durant le *ḥağğ* qu'il rencontra Abū Bakr

¹⁸⁴ Les Banū Yağnim, de la tribu des al-'Asāliq, étaient une grande famille de *šayḥ*-s soufis šāfi'ites du Ğabal Bura'. Aḥdal, *Tuḥfat*, II, p. 270. I. al-Maqḥafī, *Mu'ğam*, II, p. 1187.

¹⁸⁵ Šarğī, *Ṭabaqāt*, p. 59.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 199.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 59.

¹⁸⁸ M. al-Ḥağrī, *Mağmū'*, II, p. 600-601.

¹⁸⁹ I. al-Maqḥafī, *Mu'ğam*, I, p. 156-157.

al-Zayla'ī (s. d.), le père de 'Alī al-Zayla'ī (m. 729/1329), *ṣāhib* du village d'al-Salāma¹⁹⁰, comme il avait rencontré sur la route du pèlerinage Ya'qūb al-Kumayt (m. fin VII^e/XIII^e siècle)¹⁹¹, ancêtre des Banū Abī Ḥarba du Wādī Mawr¹⁹². Si, comme le rapporte al-Šarḡī, Aḥmad b. 'Uḡayl faisait très régulièrement le *ḥaḡḡ*, comme son petit-fils Aḥmad b. Abū Bakr (m. 750/1350), qui prenait le chemin du pèlerinage tous les deux ans¹⁹³, alors il est probable qu'Aḥmad et ses descendants aient rencontré de très nombreux savants de la Tihāma¹⁹⁴ et que le nom illustre de leur famille, nécessairement, ait été réputé dans toutes les régions de la Tihāma.

Ainsi associé à la crème de l'aristocratie tribale et à un nombre important de grands savants qui peuplaient les régions entre le Wādī Naḥla et La Mecque, membre d'une famille influente et riche, *manṣūb* de ce qui devint au VIII^e/XIV^e siècle une des plus puissantes tribus du sultanat rasūlide, proche également de la *dawla*, Aḥmad b. 'Uḡayl ne pouvait que trouver une place de choix dans les discours qui se développèrent au VIII^e/XIV^e siècle et au IX^e/XV^e siècle sur les grandes figures de la sainteté de Tihāma.

4.3. Aḥmad b. 'Uḡayl : une figure de la construction discursive du sacré en Tihāma

Aḥmad b. 'Uḡayl était considéré comme l'une des plus importantes figures de la *walāya* en Tihāma au IX^e/XV^e siècle. En ce sens, il tient dans la construction narrative du sacré une position spécifique, qu'il partage avec quelques rares individus de notre corpus. Il fait ainsi partie des hommes à propos desquels le Prophète aurait assuré que la visite pieuse à leur tombe équivalait à la visite de son propre tombeau à Médine. Nous avons déjà donné la liste des cinq plus grands saints du VIII^e/XIV^e siècle, en mentionnant le *ṣāhib* de Salāma¹⁹⁵. Aḥmad b. 'Uḡayl était considéré comme l'un des cinq plus grands saints du VII^e/XIII^e siècle¹⁹⁶, à l'égal d'« Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl, du *faqīh* Ismā'īl al-Ḥaḍramī, du *ṣayḥ* Muḥammad b. Abū Bakr al-Ḥakamī et du *faqīh* Muḥammad b. Ḥusayn al-Baḡallī »¹⁹⁷.

¹⁹⁰ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 383.

¹⁹¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 87.

¹⁹² *Infra*, Chapitre X. 3.

¹⁹³ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 79.

¹⁹⁴ Ce que rapporte explicitement al-Ḥusayn al-Ahdal: « un très grand nombre de [savants] firent le *ḥaḡḡ* avec le lui et profitèrent de sa *baraka* ». Ahdal, *Tuḥfat*, I p. 341.

¹⁹⁵ *Supra*, Chapitre V.

¹⁹⁶ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 173.

¹⁹⁷ *Ibid.* Nous reviendrons en détail dans les chapitres qui suivent sur tous ces personnages, qui jouèrent un rôle pivot dans la construction narrative du sacré et dans l'ancrage spatial de la *baraka* en Tihāma du Nord, car, à l'exception d'Aḥmad b. 'Uḡayl, tous vécurent dans les *wādī*-s du Nord.

Le récit de quelques *karāmāt* rapporté par al-Šarġī suffit à illustrer l'éminence de la *walāya* d'Ibn 'Uġayl et sa position supposée dans la hiérarchie des saints. Ainsi, lorsqu'un soufi, membre des *fuqarā'* du tombeau du grand *šayḥ* irakien Aḥmad al-Rifā'ī (m. 572/1181-1182) se rendit à La Mecque,

« Il vit le *faqīh* Aḥmad, occupé à répondre à diverses questions des gens (*'an kulli šuġl*), au point qu'il ne pouvait faire le *tawāf*, sinon avec beaucoup d'efforts, du fait de l'empressement des autochtones à l'approcher (*min kaṭrat al-izdiḥām 'alay-hi*). Lorsqu'il retourna dans son pays, le *šayḥ* [du tombeau d'al-Rifā'ī] lui demanda ce qu'il avait vu d'extraordinaire (*a'ġab*) durant son pèlerinage. Il lui rapporta ce qu'il avait vu à propos du *faqīh* Aḥmad. [Le *šayḥ*] dit : mon fils, c'est le signe du pôle (*'alāmat al-quṭb*)¹⁹⁸. »

De même, alors qu'un compagnon d'Aḥmad b. 'Uġayl, alors en voyage loin du Yémen, « eut un jour une mauvaise intention, le *faqīh* lui envoya un de ses sabots, depuis le lieu où il se trouvait. Lorsqu'il vit le sabot, il le reconnut et comprit que le *faqīh* [Aḥmad] avait eu connaissance de son état (*aṭla 'ā 'alā ḥāli-hi*). Il se repentit et renonça à ses mauvaises intentions »¹⁹⁹.

Citons enfin ce récit mis dans la bouche du *qāḍī* Ğamāl al-Dīn al-Raymī (m. 792/1390), rapportant ce prodige qu'il avait lu, écrit de la main du grand *imām* égyptien al-Isnawī (m. 772/1370) :

« J'ai vu un convoi (*rakbā'*) descendre du ciel vers la terre, et les gens accouraient vers lui. Je demandai : "Quel est ce convoi" ? On me dit : "C'est le convoi du Prophète". Je me dépêchai vers lui, et je vis le Prophète assis. À sa droite et à sa gauche se trouvait un homme et devant lui un homme, se prosternant. Dans sa main il tenait un livre qu'il lisait pour le Prophète. J'embrassai la main du Prophète, qui me bénit rapidement (*bi-du'ā' ḥafīf*). Je me retirai et me joignis au groupe qui accueillait le Prophète. Je demandai à l'un d'eux : "Qui sont [les hommes] assis en compagnie du Prophète" ? Il me répondit : "Celui qui est à sa droite, c'est Abū Bakr [al-Šiddīq] et celui qui est à sa gauche, c'est 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb. Celui qui est devant lui, c'est un homme de bien, prénommé Aḥmad b. Mūsā b. 'Uġayl". Je dis : "Il a atteint le rang des deux *šayḥ*-s (*daraġat al-šayḥayn*)". Il dit : "En effet, il a atteint leur rang". »²⁰⁰

Aḥmad b. 'Uġayl, doué apparemment de prescience, est donc comparé aux plus grands saints. Il est peut-être le *quṭb*, au sommet de la hiérarchie de la *walāya*. Il a le rang que tiennent Abū Bakr al-Šiddīq et 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, deux des figures les plus en vue de la Tradition comme de la mystique islamique. D'ailleurs, « certains *šāliḥūn* [disaient] à son

¹⁹⁸ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 62.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 60.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 60.

propos : Aḥmad b. Mūsā [b. ‘Uğayl] est chez les *awliyā*’ comme Yaḥyā b. Zakariyyā chez les prophètes »²⁰¹, signe encore de sa prééminence et de sa *baraka*. Pourtant, Yaḥyā annonçait le Verbe de Dieu. Il est le symbole de la vie, toujours associé à ‘Īsā, symbole de l’esprit (*rūḥ*)²⁰². Al-Šarḡī ne nous dit évidemment pas ce qu’annonçait Aḥmad b. ‘Uğayl. Est-ce l’unité au Yémen du concert des saints ? Est-ce un âge d’or où fleurirent les sciences religieuses ? Est-ce un autre *walī* du Yémen ? Faut-il comprendre qu’Aḥmad était lui-même considéré comme une théophanie du nom divin par l’auteur des *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* ? Ou veut-il souligner que, alors qu’Ibn ‘Arabī était le Sceau de la sainteté muḥammadienne, Aḥmad venait annoncer le Sceau de la sainteté universelle²⁰³ ? Si nous pouvons difficilement conclure sur le rang exact qu’Aḥmad b. ‘Uğayl occupait dans le souvenir des savants du IX^e/XV^e siècle, il est clair, en tout cas, qu’il constitua une figure de la plus haute importance.

Cette mise en scène de la *walāya* d’Aḥmad, qui tend implicitement à souligner la position des Banū ‘Uğayl, tant sociale que politique, au sein de la Tihāma, fut aussi un outil rhétorique et dialectique. La figure d’Aḥmad b. ‘Uğayl servit ainsi à valider la *walāya* des autres hommes bénis du Yémen, ou leur science dans le *fiqh*. Ainsi, Aḥmad b. ‘Uğayl aurait témoigné de la *baraka* de la tombe d’al-Ḍarīr (m. v. 600/1200), dans le village d’al-Ḍiḡā‘ī²⁰⁴. De même, en appelant Ya‘qūb b. al-Kumayt « Sultan de la Terre »²⁰⁵, lui reconnaissait-il un rang très important dans le concert des saints. Les nombreuses références à Aḥmad dans notre corpus, donne une impression d’omniprésence qui sert bien sûr les intérêts de nos auteurs : le lecteur ne peut très vite qu’associer cette présence aux prodiges, à l’influx divin et à l’élection divine, dès lors qu’Aḥmad est une figure largement consensuelle de la sacralité tihāmie.

Les paroles d’Ibn ‘Uğayl apparaissent aussi comme des preuves servant à formuler l’existence d’un concert des saints²⁰⁶, en même temps que toute association à ce personnage souligne les mérites d’autres savants. De fait, ce schéma est fonctionnel et efficace, en partie à cause de sa répétition et il apparaît comme un outil dialectique des ouvrages de *ṭabaqāt*.

Ainsi, la place d’Aḥmad b. ‘Uğayl, attestant la *walāya* extraordinaire du maître šāfi‘ite, permit-elle d’instituer les Banū ‘Uğayl au premier plan de la hiérarchie des familles aristocratiques, savantes et bénies de la Tihāma, reflet rétrospectif de leur statut aux VIII^e-IX^e/XIV^e-XV^e siècles et de leurs relations avec les autres grands lignages de la région, en particulier dans les *wādī*-s du Nord.

²⁰¹ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 58.

²⁰² M. Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints*, p. 196.

²⁰³ *Ibid.*, p. 147-148.

²⁰⁴ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 281.

²⁰⁵ Wuṭaywuṭ, *Ta’rīḥ*, p. 140.

²⁰⁶ Sur la relation des principaux *walī*-s de la période, voir Annexe II.C.

Chapitre VIII – Wādī Sihām et Wādī Surdud : les *šayḥ*-s de voie initiatique

Le Wādī Sihām et le Wādī Surdud furent les premiers espaces où se développa, dans le Yémen médiéval, une véritable économie du sacré liée aux visites pieuses sur les tombes. Dans l'énonciation discursive du processus de sacralisation qui apparaît dans nos principales sources, ces espaces semblent ainsi précurseurs : c'est là que résidèrent parmi les principaux acteurs participant à la *genèse* du processus de spatialisation du sacré de la Tihāma et du Bas Yémen.

En ce sens, les grandes figures du régime de la bénédiction divine dans le Wādī Sihām et le Wādī Surdud firent, indirectement, émerger les espaces sacrés du Wādī Mawr, de Ġāzān et de Ḥulab. La mise en histoire des espaces sacrés de ces deux *wādī*-s préfigure ainsi la démultiplication des visites pieuses dans toute la Tihāma au nord de Ḍu'āl.

Le Wādī Sihām compte relativement peu de visites pieuses entre la fin du VI^e/XII^e siècle et le début du IX^e/XV^e siècle : neuf villages rassemblent vingt-neuf *ziyārāt*¹, se répartissant entre huit lignages bénis². Les premières visites pieuses apparaissent au cours de la première moitié du VII^e/XIII^e siècle. Même si la région du Wādī Sihām conservait vivace, à la fin du IX^e/XV^e siècle, le souvenir du *šarīf* ḥusaynide 'Alī b. 'Umar al-Ahdal (m. 601/1205), *šayḥ* du village d'al-Marāwi'a et ancêtre des Banū al-Ahdal, c'est surtout le compagnonnage de deux grandes figures de la sainteté, Muḥammad al-Ḥakamī (m. 617/1221) et Muḥammad al-Bağallī (m. 621/1224), qui participa à un premier essor de la spatialisation du sacré sur le territoire.

Dans le Wādī Surdud, nous n'avons relevé aucun espace sacré avant le VII^e/XIII^e siècle, à l'exception des tombes de Muḥammad b. 'Abdawayh (m. 525/1131) et de son fils 'Abd Allāh (m. fin VI^e/XII^e siècle), sur la presque île de Kamarān³. Les *ziyārāt* aux tombes d'hommes bénis ne se développent vraiment sur ce territoire qu'à partir de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle⁴. Nous pourrions retenir, comme date symbolique de la croissance de la spatialisation du sacré dans le Wādī Surdud, l'année 651/1253. C'est au cours de cette

¹ Voir la carte en annexe I.F.

² Annexe IV. n°135-164.

³ Se référer à la carte en annexe I.G. Sur les Banū 'Abdawayh, voir annexe IV. n°133-134.

⁴ La première visite pieuse qui apparaît au VII^e/XIII^e siècle dans le Wādī Surdud est celle du *šayḥ* soufi Mansūr b. 'Abd Allah al-Nağarī (m. v. 1220/1223), disciple et compagnon du *šayḥ* Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl. Il fut enterré dans le *ribāt* d'Abū al-Ġayṭ, tout près de la ville d'al-Mahğam. Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 204.

année-là que décèdent deux très importantes figures de la *walāya* yéménite : le *faqīh* Muḥammad b. Ismā‘īl al-Ḥaḍramī à al-Ḍaḥī⁵ et le *ṣayḥ* soufi Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl à Bayt ‘Aṭā’. Après leur mort, le nombre de *ziyārāt* sur le territoire s’amplifie considérablement.

Entre 650/1252 et 832/1429, nous avons ainsi recensé au moins soixante-deux visites pieuses dans le Wādī Surdud⁶. Cet ensemble porte sur trente-deux familles⁷. Au milieu du IX^e/XV^e siècle, il y a donc sans doute plus d’une centaine d’individus concernés par ces *ziyārāt*, puisque la plupart des visites pieuses, explicitement mentionnées, concernent plusieurs membres d’une famille enterrés dans le même mausolée que l’ancêtre éponyme de leur lignage béni, ou dans sa proximité immédiate.

Dans le cas des deux *wādī*-s, une nouvelle strate de la spatialisation du sacré semble ainsi apparaître au cours du VII^e/XIII^e siècle. Or, c’est à cette époque qu’émergent sur ces territoires deux des plus grands sanctuaires de la Tihāma yéménite, liés à des *ṣayḥ*-s de voie initiatique. Dans la construction discursive du sacré en Tihāma, le village béni de ‘Uwāḡa, sis dans le Wādī Sihām⁸, apparaît comme le premier sanctuaire qui aurait été fondé sur l’ensemble du territoire tihāmi. Plus au nord, le sanctuaire de Bayt ‘Aṭā’ émergea autour de la grande figure mystique du Wādī Surdud⁹, le grand *walī* Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl (651/1253).

Ces deux sites constituèrent deux pôles très importants de la piété et de la spatialisation du sacré dans le Wādī Sihām et le Wādī Surdud, tandis que les hommes bénis honorés dans ces sanctuaires, et leurs descendants ou leurs disciples, furent liés à tous les espaces sacrés de la région, jusqu’au début du IX^e/XV^e siècle. L’histoire de ces deux sanctuaires permet ainsi de souligner des recompositions profondes des sociétés des *wādī*-s du Nord, et de mieux comprendre les liens entre les espaces sanctuaires et l’émergence progressive d’une nouvelle économie du pouvoir.

1. Le village de ‘Uwāḡa dans le Wādī Sihām : un nouveau type d’espace sanctuaire dans la Tihāma du Nord

À la fin du IX^e/XV^e siècle, ‘Uwāḡa est le seul sanctuaire du Wādī Sihām recensé par les sources. Il aurait émergé autour des tombeaux de Muḥammad al-Ḥakamī (m. 617/1221), *ṣayḥ* soufi fondateur de la *ṭarīqa* al-Ḥakamiyya, et de Muḥammad al-Baḡallī (m. 621/1224),

⁵ Annexe I.G ; *infra*, Chapitre IX.

⁶ Annexe I.G ; annexe IV. n°159-221.

⁷ Annexe IV. n°159-221.

⁸ Annexe I.F.

⁹ Annexe I.G.

faqīh réputé originaire du Wādī Sihām. Au début du VII^e/XIII^e siècle, ces deux personnages furent ainsi à l'origine de ce que les sources du IX^e/XV^e siècle présentent comme un espace sacré *primordial*, où semble se lire une genèse de la mise en histoire de la sacralisation de la Tihāma du Nord.

La sacralité du village de 'Uwāḡa¹⁰ se développa ainsi initialement grâce à la *baraka* de deux hommes, les premiers *ṣāhib*-s du village. Le *faqīh* Muḥammad al-Ḥakamī et le *ṣayḥ* Muḥammad al-Baḡallī parvinrent à faire naître, à 'Uwāḡa, un espace de piété et d'enseignement religieux important, constitué après leur mort comme un espace protégé du pouvoir sultanien et des tribus du Wādī Sihām. Cet espace sacré est remarquable, parce qu'il apparaît comme l'un des premiers exemples des recompositions territoriales autour de certains maîtres du savoir religieux. L'évolution progressive du village en un espace sacré est d'abord le fait d'une alliance de deux individus, donc d'un réseau à la fois familial et religieux. Si l'on ne peut considérer ce sanctuaire comme un cas d'école pour l'étude de sanctuaires plus tardifs qui apparaissent durant la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, celui-ci témoigne déjà de transformations identitaires et religieuses dans les grands *wādī*-s du Nord à une date précoce.

L'histoire de ce sanctuaire religieux est particulière. D'une part, parce que les lieux de vénération dédiés aux tombes d'hommes pieux apparaissent à 'Uwāḡa durant la période ayyūbide. Cet espace sacré ne s'inscrit pas dans un premier temps dans le même cadre social et politique que les sanctuaires d'époque rasūlide, quand bien même s'y dévoile, déjà, l'avancée du *madḥab* ṣāfi'ite dans les *wādī*-s du Nord : une continuité apparaît donc entre le règne des Banū Ayyūb et celui des premiers Banū Rasūl. D'autre part, parce que ce sanctuaire, attaché à deux *ṣāhib*-s, revendique une sacralisation autour de deux lignées distinctes, phénomène très rare dans le Bas Yémen médiéval. Nous allons suivre ici les récits que nous trouvons dans les sources du IX^e/XV^e siècle, qui reprennent à leur compte l'ensemble des sources antérieures. Les auteurs du IX^e/XV^e siècle y ajoutent des récits issus d'une tradition orale véhiculée par des savants qui leur sont contemporains. En comprenant la place de 'Uwāḡa dans les récits du IX^e/XV^e siècle, nous allons pouvoir en reconstruire l'historicité.

¹⁰ Annexe I.F.

1.1. Les Bağalliyya : une famille de l'ancienne aristocratie yéménite

Le village de 'Uwāğa était le lieu de résidence d'une importante famille du Wādī Sihām, les Banū al-Bağallī ou Bağalliyya¹¹, descendants supposés de Bağīlla 'Abbās b. 'Akk¹². Ils se revendiquaient d'une généalogie aristocratique et appartenaient à l'élite des familles du Wādī Sihām. L'influence des Bağalliyya dans les *wādī*-s du Nord permet de saisir le contexte dans lequel apparut le sanctuaire de 'Uwāğa.

Nous ne possédons aucune information sur le village de 'Uwāğa au cours du VI^e/XII^e siècle. Celui-ci apparaît dans les sources lorsqu'un savant spécialiste du *fiqh*, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Husayn al-Bağallī (m. 621/1224) acquiert une renommée au moins régionale. Muḥammad venait de la famille des Bağallī, installés dans le Wādī Sihām et le Wādī Mawr. Dans le dernier quart du VI^e/XII^e siècle et au début du VII^e/XIII^e siècle, une partie de la famille élargie se trouvait à une parasange de 'Uwāğa, dans un lieu (*mawḍi'*) appelé Qarn al-Bağalayn. C'est à proximité de cet endroit, dans le village d'al-Ša'rā, dans le Wādī Sihām, que vécut le père de Muḥammad, Ḥusayn, érudit et savant. Celui-ci ne se revendiquait sans doute pas du corps des *fuqahā'*, puisqu'il n'est qualifié que comme *al-mu'allim* Ḥusayn par les sources¹³.

Ḥusayn avait un frère qui s'appelait al-Şulayḥī, certainement son aîné puisqu'il portait seul le nom éponyme de la famille, nom très connu dans le Bas Yémen et la Tihāma. Ce dernier, si l'on en croit al-Ahdal, aurait appartenu aux anciens princes ismaélites des Banū al-Şulayḥī qui régnèrent sur une grande partie du territoire yéménite jusqu'en 532/1138¹⁴. Si les Banū al-Bağallī étaient une branche survivante des Şulayḥides, ce qui est fort douteux, il probable qu'ils aient été ši'ites. Cela expliquerait peut-être que Ḥusayn soit désigné par les sources sunnites comme *al-mu'allim*, signifiant ainsi la reconnaissance de son savoir et de son érudition, mais l'excluant du corps des savants sunnites, dont aucun ouvrage n'omet jamais de préciser pour un savant le titre de *faqīh* ou de *şayḥ*, titre dont un 'ālim sunnite ne pouvait que s'enorgueillir puisqu'il marquait la reconnaissance de son savoir, de ses compétences, de son statut.

Mais cette affirmation d'un auteur du IX^e/XV^e siècle souligne surtout le prestige de cette famille à cette époque et, peut-être, l'affaiblissement du ši'isme dans le Wādī Sihām. Il

¹¹ Voir la généalogie des Banū al-Bağallī, en annexe III. B.10.

¹² Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 272.

¹³ *Ibid.*, p. 272.

¹⁴ *Ibid.*, p. 272. Cette affirmation pose d'emblée problème et témoigne sans doute d'une réécriture tardive, puisque les Şulayḥides étaient issus de la tribu de Hamdān, alors que les Bağallī, d'après al-Ahdal, étaient issus de 'Akk.

est aussi possible qu'un nouveau discours des Banū al-Bağallī sur eux-mêmes soit apparu au cours de la première moitié du IX^e/XV^e siècle, puisqu'on ne trouve pas cette trace du nom d'al-Şulayhī chez al-Ġanadī. En revanche, tous les récits se recoupent pour affirmer que le *mu'allim* Ḥusayn quitta son *qawm* et partit pour Rumān, en Tihāma¹⁵, à une date inconnue mais, sans doute, dans la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle¹⁶ : il partait en quête de science auprès des enfants du *ṣayh* 'Umar b. 'Adnān al-Şurayfī. Il est significatif, à ce titre, qu'il ait dû quitter le Wādī Sihām pour trouver un maître en sciences religieuses. Cette *rihla* effectuée par un savant dans la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle, dans le Bassin de Du'al, souligne la proximité des habitants du Wādī Sihām avec la Tihāma centrale, mais aussi le statut du *mu'allim* Ḥusayn : on a vu que les Banū Şurayf était l'une des familles les plus éminentes du Bassin de Du'al¹⁷.

De Rumān, Ḥusayn vint ensuite s'installer dans le Wādī Sihām. C'est sans doute là que naquit le fils de Ḥusayn, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Husayn al-Bağallī, l'un des deux *ṣāhib* du village de 'Uwāğa, qui participa à la sacralisation et à la sanctuarisation du village.

1.1.1. Le *faqīh* Muḥammad b. Husayn al-Bağallī, le parcours exceptionnel d'un savant tihāmi

Muḥammad al-Bağallī est décrit par les sources comme un savant de renom. Son parcours délimite à la fois les limites de l'enseignement religieux dans le Wādī Sihām dans le dernier quart du VI^e/XII^e siècle, et témoigne du premier mouvement de chaféisation du Wādī Sihām.

Muḥammad commença sa carrière de savant en étudiant, dans la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle, avec l'un des plus importants maîtres de la Tihāma centrale, l'*imām* Ibrāhīm b. Muḥammad b. Zakariyyā (m. 609/1212), grand spécialiste du *madḥab šāfi'ī*, dans le village d'al-Şuwayr¹⁸, qui se trouvait en amont du Wādī Sihām. Les Banū Zakariyyā du village de Şuwayr furent considérés par tous les auteurs yéménites comme comptant parmi les plus grands *fuqahā'* de la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle et du début du VII^e/XIII^e siècle¹⁹. Chez

¹⁵ Près de l'actuelle Ḥudayda.

¹⁶ La date de la mort de son fils Muḥammad (621/1224) qui apprit le *fiqh* avec l'*imām* Ibrāhīm (m. 609/1212) étant les seules indications chronologiques que nous avons à propos de ce récit.

¹⁷ *Supra*, Chapitre VII.

¹⁸ Ou Şuwayrī. Voir la carte en annexe I.F.

¹⁹ Annexe III.B. n°11. Les Banū Zakariyyā étaient originaires du pays de Ġunamiyya et vivaient dans le village d'al-Şuwayr (ou al-Şuwayrī) dans le Wādī Sihām. Ils tenaient leur nom de Zakariyyā b. Abū Bakr b. Mafrāḥ (s.d.), un supposé descendant de Ḥimyar, personnage riche et influent, qualifié de *ṣāhib al-dunya* (Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 227). Il possédait de nombreux troupeaux, des chevaux, des terres et de l'argent en quantité. Le premier membre de cette famille à entrer dans une carrière de *'ālim* fut 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Zakariyyā

al-Ahdal, c'est la seule famille qui est citée à l'égal des Banū al-Ḥaḍramī d'al-Ḍaḥī dans la maîtrise du *fiqh*²⁰. La mention du premier enseignant de Muḥammad al-Baḡallī est donc significative.

Troisième maître de la lignée des Banū Zakariyyā²¹, Ibrāhīm était un homme réputé et béni. Les tombes de son père et de son grand-père étaient des lieux de visites pieuses. À ce titre, le cimetière d'al-Šuwayr constitue donc l'un des premiers cimetières bénis du Bas Yémen et le premier lieu de visites pieuses aux tombes du Wādī Sihām²². Sur la tombe d'Ibrāhīm se déroulèrent aussi, après 609/1212, des *ziyārāt*, et celle-ci était un lieu de prodiges au rayonnement local. Cet *imām* était réputé dans toute la Tihāma yéménite et la plupart des grands *fuqahā'* tihāmis du dernier quart du VI^e/XII^e siècle et du début du VII^e/XIII^e siècle vinrent étudier sous sa férule²³. Al-Ahdal utilise parfois des formules génériques à propos des Banū Zakariyyā, mentionnant les *fuqahā' al-Šuwayrī* ou *al-Šuwayrāni*, en référence à Ibrāhīm et son père. De fait, un véritable réseau de savants se constitua à al-Šuwayr, qui participa à former dans les grands *wādī*-s de Tihāma des savants acquis au *madḥab šāfi'ī*. Le premier maître de Muḥammad al-Baḡallī symbolise donc trois éléments au fondement du succès de son disciple : l'excellence, le šāfi'isme, des réseaux extensifs.

Ainsi, Muḥammad, non seulement fut instruit dans l'un des milieux savants sunnites les plus érudits du Bas Yémen, mais il eut l'occasion, chez les Banū Zakariyyā²⁴, de se lier avec d'autres grands savants de Tihāma centrale, comme en témoigne son amitié avec Mūsā b. 'Alī b. 'Uḡayl, *al-Šāfi'ī al-asḡar*²⁵ et 'Abd Allāh b. Ğa'mān, dont nous avons parlé au

(501-581/1107-1185). Avec al-Yāfi'ī et Ibn 'Abdawayh, il aurait été l'un des plus prestigieux savants šāfi'ites du VI^e/XII^e siècle, d'après al-Šarḡī et al-Ahdal. Nous sommes en droit de douter très sérieusement de cette affirmation, puisqu'il n'est pas mentionné dans les *Ṭabaqāt* d'Ibn Samura, qui s'intéressent avant tout aux savants šāfi'ites du Yémen au VI^e/XII^e siècle. Les récits du IX^e/XV^e siècle soulignent qu'il aurait réussi à établir la solide réputation de sa famille dans les sciences religieuses. Son fils, Ibrāhīm b. 'Abd Allāh b. Zakariyyā (m. 609/1212-1213), *šāhib* du village d'al-Šuwayrī, fut également un grand savant šāfi'ite et occupa une position privilégiée dans la formation des élites juridico-religieuses de la Tihāma médiévale, en particulier dans l'étude du *madḥab*. La réputation des Banū Zakariyyā s'affaiblit après la mort d'Ibrāhīm, et la plupart des *fuqahā'* de cette famille quitte ensuite le village d'al-Šuwayr pour se former ailleurs en Tihāma du Nord. La tombe de 'Abd Allāh b. Zakariyyā, est sans doute le plus ancien lieu de *ziyāra* d'un homme béni dans le Wādī Sihām, et le cimetière de Šuwayr, comme le village lui-même, fut longtemps considéré comme *mubarak*, avant qu'il ne soit détruit au cours du VIII^e/XIV^e siècle. Sur les Banū Zakariyyā, voir, Ğanadī, *Al-sulūk*, I, p. 410-411 ; Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 227-234 ; Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 46-47.

²⁰ Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 317.

²¹ Annexe III.B. n°11.

²² Ahdal, *Tuḥfat*, II, II, p. 232.

²³ Par exemple Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 334.

²⁴ Annexe III.B. n°11.

²⁵ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 344.

chapitre sept. Mais le parcours de Muḥammad al-Bağallī témoigne aussi d’une connaissance mystique dévoilée, d’origine divine et prodigieuse, dont al-Šarğī donne un bref exemple :

« [Muḥammad b. Ḥusayn al-Bağallī] était *faqīh*, savant, *imām*, *muḥaqqiq*. Il conciliait la *šarī‘a* et la *ḥaqīqa*, et en cela il empruntait le meilleur des chemins. On lui reconnut des signes de Dieu, des bienfaits, des prodiges et des dévoilements. On raconte qu’à ses débuts, il étudia avec le *faqīh* Ibrāhīm b. Zakariyyā mentionné précédemment, et tout le monde s’accorde pour dire que, lorsqu’il tomba malade, ses compagnons poursuivirent leurs lectures [sans s’en préoccuper]. Lorsqu’il guérit, il partit vers le pays de son *šayḥ*, avec son frère, le *faqīh* ‘Alī. ‘Alī l’accompagna pour suivre ses leçons. Et lorsque [sur le chemin] la chaleur de la journée se fit trop forte, ils se dirigèrent à l’ombre d’un arbre. Le *faqīh* Muḥammad s’endormit, et un oiseau vint, et il mit son bec dans sa bouche, et il se mit à verser dans la bouche du *faqīh* quelque chose dont l’odeur était agréable. Son frère [‘Alī] fut témoin de tout cela. À son réveil, [Muḥammad] dit à son frère [‘Alī] : “Rebroussons chemin”. Et ils retournèrent dans leur pays. Il y a ensuite un consensus [à propos de ce récit] : le *faqīh* tomba [à nouveau] malade. Son *šayḥ* le *faqīh* Ibrāhīm [b. Zakariyyā] lui rendit visite, en compagnie d’un groupe d’étudiants. Le *faqīh* Ibrāhīm lui posa plusieurs questions [sur le *‘ilm al-dīn*], auxquelles il répondit avec beaucoup de clarté. [Ibrāhīm] lui dit : “Ô *faqīh* Muḥammad, cette science ne t’a pas été transmise par des leçons et des lectures”. Dieu lui ouvrit ensuite une connaissance intégrale dans la subtilité des sciences²⁶. »

Cette connaissance dévoilée n’empêcha pas Muḥammad de perfectionner son enseignement : il se rendit dans le Wādī Mawr, où il acquit une grande maîtrise du *fiqh* avec les Banū al-Nāširī, puis il s’initia au *taṣawwuf* avec les premiers Banū al-Ḥaḍramī du village d’al-Ḍaḥī²⁷. Muḥammad connaissait donc l’ensemble des *fuqahā’* bénis de son époque en Tihāma du Nord, à l’exception des *šāḥib*-s de Kamarān, les Banū ‘Abdawayh. Il demeura ensuite dans le Wādī Mawr²⁸, prenant activement parti contre la diffusion des thèses d’Ibn ‘Arabī dans le Bas Yémen²⁹.

Après plusieurs années – la chronologie est très floue –, Muḥammad retourna dans sa contrée natale. Il y fonda le village de ‘Uwāğa.

²⁶ Šarğī, *Ṭabaqāt*, p. 277-278.

²⁷ Voir *Infra*, Chapitre IX.

²⁸ Ahdal, *Tuḥfat*, II p.273-274.

²⁹ Ahdal, *Ibid*.

1.1.2. La fondation de ‘Uwāḡa et le réseau patrimonial des Banū al-Baḡallī

Le village de ‘Uwāḡa, par son antériorité chronologique, apparaît ici comme une référence dans la construction discursive élaborée par les sources sur les villages bénis qui apparaissent au VII^e/XIII^e siècle. La fondation du village de ‘Uwāḡa est intimement liée à la descendance et à la parenté de Muḡammad al-Baḡallī.

En effet, Muḡammad, revenu chez lui, s’installa non loin de sa famille, à proximité du Qarn al-Baḡallayn. Autour de sa demeure devait croître ce qui allait devenir le *qarya* de ‘Uwāḡa. Muḡammad épousa Šuḡayna³⁰, fille du *šayḡ* Muḡammad b. Falāḡ, femme pleine de vertu qu’al-Ġanadī qualifie de *šāliḡa*³¹.

Les Banū Falāḡ n’étaient pas une famille inconnue du Yémen : c’était une famille prestigieuse et al-Ahdal affirme qu’ils possédaient une *walāya* exemplaire³². Ils avaient exercé longtemps une souveraineté sur une partie du Ġabal Bura’, où se dressait encore, au IX^e/XV^e siècle, le *masḡid* qu’ils avaient fait construire à Huwa.

« Les Banū Falāḡ s’adonnaient à la divination (*ašḡāb baḡt ‘an al-kawa’in al-mustaqbala*), et ils croyaient à la venue des saints (*awliyā’*) dans cette région. Ils étaient certains que le royaume du Yémen (*mamlakat al-yaman*) devait leur revenir. Parmi les vestiges des Banū Falāḡ se trouve le *masḡid* de Huwa, [...] dans le Ġabal Bura’³³. »

Les Banū Falāḡ étaient donc une famille prestigieuse et réputée dans le Wādī Surdud et les *ḡibāl*. Leur chef-lieu, au début du VII^e/XIII^e siècle, était le village d’al-Dubiyya. Le père de Muḡammad al-Baḡallī y avait résidé durant sa jeunesse, et il est probable que le mariage entre al-Šuḡayna et Muḡammad al-Baḡallī ait été décidé de longue date.

Ce mariage renforçait l’influence des Banū al-Baḡallī et s’inscrivait dans la continuation d’une généalogie aristocratique : les descendants des Banū al-Baḡallī, bien installés dans le Wādī Sihām, tissaient avec une vieille famille des montagnes une alliance matrimoniale de premier choix.

La réputation de Muḡammad al-Baḡallī à ‘Uwāḡa ne cessa de grandir, et il aurait été sollicité jusque dans la grande métropole de la Tihāma yéménite, Zabīd, et dans ce qui devenait progressivement un des sièges du pouvoir sultanien, Taz :

³⁰ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 366

³¹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 366 : « Et sache que la femme du *faqīh* Muḡammad b. Ḥusayn s’appelait Šuḡayna et elle faisait partie des *šāliḡāt* et des dévôtes ».

³² Ahdal, *Tuḡfat*, II, p. 273.

³³ Ahdal, *Tuḡfat*, II, p. 373-374.

« Al-Bağallī était un homme magnanime, généreux, plein d'empathie. Il faisait don tant de sa personne que de son argent. Il se rendait régulièrement à Taz et Zabīd pour des intercessions³⁴. »

Par intercessions (*ṣafā'āt*), il nous semble qu'al-Ahdal entend ici des intercessions sociales et politiques, et non des intercessions divines. Al-Bağallī se rendait à la cour des Banū Ayyūb pour discuter avec eux des affaires de sa région, négocier des privilèges, intercéder auprès des souverains ayyūbides. Il était donc sans doute l'un des hommes capables de représenter les intérêts d'une partie des populations du Wādī Sihām auprès du pouvoir. Au début du VII^e/XIII^e siècle, Muḥammad al-Bağallī fut certainement perçu comme un grand personnage, et sa réputation dans le premier quart du IX^e/XV^e siècle était encore très importante. Ainsi, pour mentionner les mérites de Muḥammad b. Šubayḥ (m. 798/1396), le dernier homme béni du village de Šuwayr, al-Ahdal le compare à al-Bağallī.

« Le *faqīh* Muḥammad b. Šubayḥ fut le dernier [des Banū Zakariyyā] dont la *baraka* fut connue, et il toucha un très grand nombre de personnes de ce *bayt*. Celui qui le connaissait le mieux comparait [ses mérites] avec ce que l'on disait sur le *faqīh* Muḥammad b. Ḥusayn al-Bağallī³⁵. »

La réputation d'al-Bağallī fut rehaussée par l'arrivée de Muḥammad al-Ḥakamī, mais le succès postérieur du soufisme et du *šayḥ* al-Ḥakamī ne doit pas faire illusion : Muḥammad al-Bağallī était en soi un personnage de premier plan au début du VII^e/XIII^e siècle, reconnu par le pouvoir³⁶, dont le souvenir était encore vivace chez les habitants de Tihāma au IX^e/XV^e siècle.

« Et du côté du village béni de 'Uwāğa (*al-qarya al-mubāraka 'Uwāğa*), [...] le premier [savant] qui y fut réputé pour sa science religieuse fut Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ḥusayn al-Bağallī. C'était un *faqīh* d'envergure et de grande réputation, maître de prodiges et de dévoilements, homme pieux, ascète et de noble qualité (*makārim*) [...]. Et le *faqīh* possédait des connaissances dans le *fiqh* et le *taṣawwuf*, et il a laissé un recueil appelé *al-Bāb*. C'était un compagnon du *faqīh* Sufyān al-Abyānī, et leurs voies [spirituelles] sont identiques. Le *faqīh* Muḥammad mourut avant l'avènement de l'État rasūlide, et Sufyān vivait encore lors du règne d'al-Muzaffar. [...] Le *faqīh* [al-Bağallī] mourut en l'an 621 [1224] et sa tombe se trouve adjacente à celle du *šayḥ* [Muḥammad al-Ḥakamī], du côté nord [du village], et à côté se trouve la tombe de son frère [jumeau] 'Alī b. Ḥusayn. Quant à la tombe de son père, le

³⁴ *Ibid.*, p. 276.

³⁵ Al-Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 232

³⁶ À la fin du VII^e/XIII^e siècle, les Banū al-Bağallī sont l'un des rares lignages bénis à être mentionné dans la *Turfat al-aṣḥāb* et Muḥammad al-Bağallī est explicitement mentionné. Ašraf 'Umar, *Turfat*, p. 65.

mu'allim Ḥusayn, le père du *faqīh*, elle se situe à proximité de leurs deux tombes, vers l'est. On dit que le *mu'allim* Ḥusayn et [son compagnon] Ismā'īl, l'ancêtre des Ḥaḍārim [du Wādī Surdud], étaient tous deux très instruits et qu'ils eurent une descendance bénie³⁷. »

À la mort de Muḥammad b. Ḥusayn, al-Bağallī en 621/1224, sa femme, Šuğayna choisit de quitter 'Uwāğa et de vivre à l'est du village, dans un lieu qui prit son nom : Šuğayna³⁸.

L'installation de Muḥammad al-Bağallī à 'Uwāğa et sa réputation de sainteté, eurent assurément un écho à l'extérieur du Wādī Sihām. En effet, Muḥammad est le second *šūfī* du Wādī Sihām mentionné par les sources du IX^e/XV^e siècle. Le premier maître soufi connu de la région n'était autre qu'un des compagnons et maître spirituel de Muḥammad al-Bağallī, 'Alī al-Ahdal (m. 601/1205)³⁹, l'ancêtre d'al-Ḥusayn al-Ahdal, auteur de la *Tuḥfa*, qui vivait dans le village d'al-Marāwi'a⁴⁰.

Or, 'Alī al-Ahdal joua un rôle important dans la construction narrative de la sainteté des deux *šāhib*-s de 'Uwāğa.

1.1.3. 'Alī al-Ahdal : le premier maître soufi des *wādī*-s du Nord

Lorsque Muḥammad al-Bağallī revint dans le Wādī Sihām, il était proche de l'un des plus grands maîtres de la mystique soufie qui enseignait alors au Yémen, 'Alī b. 'Umar al-Ahdal, avant de rompre avec lui lorsqu'il prit pour compagnon et maître Muḥammad al-Ḥakamī, ce qui eut des conséquences importantes dans le développement des réseaux soufis durant la période rasūlide.

Grâce notamment au récit très complet que fait d'eux la *Tuḥfa*, les Banū al-Ahdal sont un lignage relativement bien connu⁴¹. Ils comptaient parmi les grandes familles d'*ašrāf* de la branche ḥusaynide qui vécurent au Yémen⁴². Ils firent ainsi partie des plus prestigieux

³⁷ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 271.

³⁸ Le récit d'al-Ahdal diffère considérablement de celui d'al-Ġanadī. Pour l'auteur du *Tuḥfat*, Šuğayna fut en effet la femme du *mu'allim* Ḥusayn, le père de Muḥammad al-Bağallī. Dès lors, Muḥammad serait le descendant, par sa mère, d'une grande famille du *wādī*. Nous choisissons de suivre al-Ġanadī en raison de sa plus grande proximité chronologique avec les événements mentionnés. De plus, il semble peu probable que les Banū al-Bağallī se soient installés à Šuğayna avant la mort de Muḥammad al-Bağallī, puisque celui-ci est enterré à 'Uwāğa : tous les récits s'accordent sur l'emplacement de sa tombe.

³⁹ Al-Ahdal donne d'autres dates : 602/1205-1206 ou 603/1206/1207. Nous suivons la date mentionnée par al-Ġanadī et al-Ḥazraġī, plus proches chronologiquement.

⁴⁰ Annexe I.F.

⁴¹ Annexe III.B. n°12, III.B. n°13 et III.B. n°14.

⁴² Si l'on en croit l'auteur de la *Tuḥfa*, avec avec les Nāširiyyūn, les Nağariyyūn du Wādī Mawr, ainsi que les Bā 'Alawī du Ḥaḍramawt.

lignages savants de la Tihāma et ils sont de nos jours encore reconnus comme une des grandes familles de la région⁴³.

‘Alī b. ‘Umar al-Ahdal, considéré par nos sources comme un *walī Allāh*, fut le premier représentant de ce *bayt šāfi‘ite* qui s’implanta au Yémen au cours du VI^e/XII^e siècle. Installé à al-Marāwi‘a, *šayḥ* de voie initiatique, ravi en Dieu (*mağdūb*) et maître de *tarbiya*, supposément initié à la *ṭarīqa* al-Qādiriyya, il aurait eu d’après la *Tuhfa* plus de cinq cents disciples (*murīd-s*), parmi lesquels près de soixante-dix membres de l’aristocratie yéménite (*nuḡub*)⁴⁴. Il contribua à la formation de nombreux maîtres du VII^e/XIII^e siècle, parmi les réputés, en Tihāma (Abū al-Ġayṭ b. Ğamīl) comme dans les *ḡibāl* (Ibn Ğa‘d, Ya‘qūb al-Hidaš). Enterré près de son *ribāṭ* dans le village d’al-Marāwi‘a, sa tombe serait, chronologiquement, la seconde visite pieuse à apparaître dans la Tihāma du Nord, d’après notre corpus⁴⁵.

La descendance des Banū al-Ahdal fut très nombreuse et conserva son statut de lignage béni jusqu’à la fin de la période médiévale : au milieu du IX^e/XV^e siècle, ils étaient installés à al-Marāwi‘a, Bayt Ḥusayn, Munīrah, al-Qaḥriyya, al-Qurašiyya, Zabīd. Nous recensons, entre le VII^e/XIII^e siècle et le IX^e/XV^e siècle, au moins huit visites pieuses attachées à leur seule famille dans la Tihāma du Nord. Il y en eut donc sans doute plus. Famille très riche, possédant des terres nombreuses dans le Wādī Sihām et le Wādī Surdud⁴⁶, ils firent construire, sans doute vers le milieu du VII^e/XIII^e siècle, un *ḡāmi‘* dans le chef-lieu de leur famille, al-Marāwi‘a⁴⁷, et un autre à al-Munīra au début du IX^e/XV^e siècle⁴⁸. Toutes les branches de cette famille se spécialisèrent dans l’étude des *‘ulūm al-dīn* et plusieurs de leurs membres furent des *šayḥ-s* soufis de la *ṭarīqa* al-Ahdaliyya⁴⁹. Au milieu du IX^e/XV^e siècle, leurs *zāwiya-s* se trouvaient à al-Marāwi‘a⁵⁰, al-Munīra⁵¹ et à al-Qaḥriyya⁵². Très proche de la tribu des Qurašiyūn, avec qui ils conclurent plusieurs alliances matrimoniales⁵³, et des gens

⁴³ C’esst grâce au récit de la *Tuhfa* que les Banū al-Ahdal semblent avoir une telle importance dans l’histoire des lignages bénis de la Tihāma du Nord. Considérant qu’al-Ḥusayn al-Ahdal fait la généalogie et l’histoire de sa propre famille, son récit est à prendre avec précaution. Al-Ġanadī, dans le premier quart du VIII^e/XIV^e siècle, ne consacra aux Banū al-Ahdal qu’une très courte notice, ce qui permet de relativiser l’importance de ‘Alī al-Ahdal à la fin du VI^e/XII^e siècle. Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 359-360. Sur les tombes bénies des Banū al-Ahdal, voir annexe IV. n°135-137, n°155-158, n°177-178.

⁴⁴ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 240

⁴⁵ Après celles des Banū ‘Abdawayh, à Kamarān. Annexe IV. n°133-134 et n°135.

⁴⁶ Ahdal, *Tuhfat*, II, 242-243, p. 250.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 242-243.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 250.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 168

⁵⁰ Annexe I.F.

⁵¹ *Ibid.*, p. 249. Annexe I.G.

⁵² *Ibid.*, p. 247. Annexe I.F.

⁵³ *Ibid.*, p. 245.

d'al-Qaḥriyya, les Banū al-Ahdal demeurèrent également en faveur auprès des Banū Rasūl. La mère du sultan al-Ašraf avait d'ailleurs coutume d'accomplir, à al-Marāwi'a, la visite pieuse à la tombe de 'Alī al-Ahdal et ce parcours était ritualisé : l'ancienne nourrice du sultan, Ḥafṣa, du lignage des Banū al-Ahdal, marchait devant la mère du prince et précédait son cortège. Le sultan al-Nāṣir Aḥmad (827-830/1424-1427), proche de Yaḥyā al-Ahdal (m. av. 831/1428), aurait complètement renoncé à taxer leurs terres⁵⁴ et cette exemption fiscale, qui n'existait pas au début du VIII^e/XIV^e siècle⁵⁵, perdura jusqu'au règne d'al-Zāhir Yaḥyā (831-842/1428-1438)⁵⁶.

Le village de 'Uwāḡa se trouvait à proximité du village d'al-Marāwi'a. Le prestige des origines de 'Alī al-Ahdal, l'ancêtre du lignage, sa générosité, sa piété, sa réputation de sainteté, amenèrent à lui plusieurs savants de la Tihāma. Or, c'est chez les Banū al-Ahdal que Muḥammad al-Baḡallī rencontra celui qui devint son compagnon, à l'origine de la sacralisation du village de 'Uwāḡa, le *ṣayḥ* Muḥammad al-Ḥakamī.

1.2. Muḥammad al-Ḥakamī : une implantation réussie dans le Wādī Sihām

Si Muḥammad al-Baḡallī incarne le *faqīh* pieux et béni, il représentait aussi la fortune et l'influence d'une famille sur un territoire. Ce n'est pas le cas de son compagnon, Muḥammad al-Ḥakamī, présenté par les sources comme le véritable maître spirituel du village de 'Uwāḡa.

1.2.1. Muḥammad al-Ḥakamī : un *ṣayḥ* soufi précurseur ?

Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Abī Bakr al-Ḥakamī (m. 617/1221) venait d'une famille installée dans le village de Maṣbaray, près de Ḥaraḍ, où la tombe de son père, au IX/XV^e siècle, était un lieu de visite pieuse⁵⁷. Malgré la réputation impressionnante d'al-Ḥakamī après sa mort, nous savons peu de choses de sa jeunesse ou de son parcours, sinon que son père était chiite⁵⁸, que lui-même fut menuisier (*naḡḡār*)⁵⁹ et qu'il quitta la région de Ḥaraḍ pour se rendre à al-Qaḥma. Sa *nisba* ne laisse en revanche que peu de doutes

⁵⁴ *Ibid.*, p. 250.

⁵⁵ *Irtifā'*, p. 56.

⁵⁶ Sur les Banū al-Ahdal, voir Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 359-360 ; Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 237-257. Sur Abū al-Qāsim 'Alī b. al-Ahdal, voir Wuṭaywuṭ, *Ta'riḥ*, p. 54-56. Nous proposons en annexe une généalogie non exhaustive des Banū al-Ahdal, pour comprendre l'implantation et les réseaux de cette famille.

⁵⁷ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 41.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 240.

sur son appartenance tribale : Muḥammad al-Ḥakamī faisait partie de la tribu de Ḥukamā' b. Sa'd, qui avait exercé la souveraineté sur le Miḥlāf Sulaymānī avant l'arrivée de l'islam. Les Ḥukamā' étaient une tribu puissante, réputée, qui occupait des territoires importants au nord du Wādī Ġazān.

Muḥammad al-Ḥakamī fut un grand maître *ṣūfī* de la Tihāma du Nord dans le premier quart du VII^e/XIII^e siècle. Les sources ne tarissent pas d'éloges à son propos et ses prodiges auraient été « trop nombreux pour que l'on puisse tous les mentionner »⁶⁰. À plusieurs reprises, al-Ahdal parle de la *ḥirqā al-ḥakamiyya*, comme si les enseignements de Muḥammad al-Ḥakamī constituaient une nouvelle *ṭarīqa* soufie⁶¹. Cette *ṭarīqa* n'a laissé aucune trace, mais ces mentions de la *ḥirqā al-ḥakamiyya* sont significatives de la représentation des *ṭuruq* dans le Yémen médiéval, comme généalogies spirituelles rattachées aux enseignements d'un maître, sans structure hiérarchisée.

La formation de Muḥammad al-Ḥakamī témoigne de sa maîtrise du *taṣawwuf*. Il rencontra apparemment le *ṣayḥ* et *ṣarīf* 'Alī b. 'Umar al-Ahdal (m. 601/1205), à al-Marāwi'a, au cœur du Wādī Sihām⁶². De là, il partit s'installer à 'Uwāḡa. Deux courtes mentions chez al-Ahdal affirment qu'il avait reçu la *ḥirqā* soufie du *ṣayḥ* al-Ḥaddād et qu'il était illettré⁶³ : al-Ḥakamī était donc lié à la *ṭarīqa* al-Qādiriyya et son enseignement était avant tout mystique, même si l'on peut douter de ces deux informations qui n'apparaissent que chez l'auteur de la *Tuḥfa*⁶⁴. Son installation à 'Uwāḡa se révéla définitive. Accueilli avec chaleur par le *faqīh* Muḥammad b. Ḥusayn al-Baḡallī, il enseigna, sa vie durant, dans le même village. En arrivant à 'Uwāḡa, al-Ḥakamī était déjà un grand initié : al-Ġanadī précise en effet que Muḥammad b. Ḥusayn al-Baḡallī, lui-même soufi, « apprit de lui »⁶⁵. Dans l'ordre du savoir religieux, al-Ḥakamī était donc un maître, d'où ce titre de *ṣayḥ* toujours accolé à sa *nisba* dans les sources. L'arrivée d'al-Ḥakamī dans le Wādī Sihām est très clairement liée à son enseignement soufi : le *ṣayḥ* cherchait un lieu où diffuser son enseignement, et le village de 'Uwāḡa présentait, de ce point de vue, plusieurs avantages.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 272.

⁶¹ *Ibid.*, p. 58, p. 217, p. 270.

⁶² Voir annexe I. F.

⁶³ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 264

⁶⁴ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 54.

⁶⁵ Al-Ġanadī, *Al-sulūk*, II, 364

1.2.2. Muḥammad al-Ḥakamī et le village de ‘Uwāḡa

Nous ignorons la raison exacte qui poussa le *ṣayḥ* à ‘Uwāḡa, mais le village était situé à un point stratégique pour un enseignant et un *ṣayḥ* soufi. D’une part, le village se trouvait sur la route du pèlerinage et sur la principale route de commerce de l’intérieur des terres. Pour un maître soufi, cela signifiait des opportunités de rencontres, d’études et de prêches. La double tâche socio-religieuse d’un *ṣayḥ* dynamique comme al-Ḥakamī pouvait se suffire à elle-même : étendre la présence du *madḥab* šāfi‘ite dans l’environnement confessionnel très concurrentiel des *wādī-s* du Nord et diffuser le soufisme qui prenait à peine racine dans le Yémen médiéval. Ce double enjeu dut le décider pour ‘Uwāḡa où la présence de Muḥammad b. Ḥusayn, soufi issu d’une ancienne famille du Wādī Sihām, ne pouvait qu’être un atout pour al-Ḥakamī. Par ailleurs, les Banū al-Baḡallī étaient une famille réputée, et Muḥammad b. Ḥusayn al-Baḡallī semble avoir été l’héritier d’une fortune importante. Ces indices pourraient expliquer, au-delà de l’accueil du *faqīh*, l’installation définitive d’al-Ḥakamī dans le village.

Al-Ḥakamī arriva sans doute dans le Wādī Sihām à la fin VI^e/XII^e siècle puisque nous savons qu’il fut proche du *ṣayḥ* ‘Alī al-Ahdal. Il serait arrivé à ‘Uwāḡa avec ce dernier, qui connaissait bien al-Baḡallī : ‘Alī al-Ahdal appelait al-Baḡallī « mon maître (*sayyidī*) », ce qui connote plus ici, à notre sens, le statut social de Muḥammad al-Baḡallī, que son statut de maître spirituel. L’entente entre al-Baḡallī et al-Ḥakamī aurait été immédiate, ce qui provoqua le courroux du *ṣayḥ* al-Ahdal, qui se fit ainsi voler son disciple⁶⁶ : déjà, à la fin du VI^e/XII^e siècle, les tensions entre savants apparaissent fortes, sans doute en raison de la rareté des élèves.

On ne peut que supputer les raisons du bon accueil du *faqīh* Muḥammad : peut-être al-Ḥakamī était-il déjà connu de Muḥammad ; peut-être le *faqīh* voyait-il les limites de sa propre pratique religieuse ; peut-être fut-il séduit par le charisme du *ṣayḥ*. Peut-être que les deux hommes, tout simplement, s’entendirent bien. Mais, au-delà de ces contingences d’individus, il ne fait aucun doute que la présence du *ṣayḥ* renforçait socialement le prestige du *faqīh* et que ce dernier offrait une protection au *ṣayḥ*. Rappelons-le, dans les sources du IX^e/XV^e siècle, le *faqīh* al-Baḡallī, à cette époque, est alors l’un des deux soufis du Wādī Sihām explicitement mentionné⁶⁷.

⁶⁶ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 240.

⁶⁷ Mais il n’est par exemple pas mentionné comme soufi par al-Ġanadī. L’autre soufi du Wādī Sihām étant ‘Alī al-Ahdal. Les notices concernant le *ṣayḥ* ‘Alī al-Ahdal ne mentionnent pas explicitement la chaîne de transmission du *taṣawwuf* à laquelle il se rattachait, mais nous savons que son soufisme était d’inspiration

Cette question de l'isolement et de la rareté des maîtres spirituels à la fin du VI^e/XII^e siècle et au début du VII^e/XIII^e siècle n'est pas anodine : cela rendait assurément plus difficile le lent travail de conversion auquel s'adonnaient les maîtres des *'ulūm al-dīn*, que cela soit dans la diffusion du sunnisme, de leur propre *madhab* ou d'une pratique soufie. Quel que soit le degré de désintéressement de nos acteurs, il est évident qu'un territoire soumis à une moindre densité d'élites juridico-religieuses présentait plus de chance de succès pour des *šuyūh* étrangers à ce territoire et souhaitant s'établir, en particulier durant le dernier quart du VI^e/XII^e siècle et le début du VII^e/XIII^e siècle, où tant de *fuqahā'* et de *šuyūh* se déployaient justement dans de nouveaux territoires. C'est, il nous semble, la logique sous-jacente à l'installation du *šayh* al-Ḥakamī dans le Wādī Sihām : plus au sud, il serait entré dans l'aire d'influence de Zabīd, où ses chances de succès auraient été assurément moindres, tant les élites juridico-religieuses y étaient déjà nombreuses. Dans le Wādī Surdud, il aurait été confronté à l'influence des Banū al-Ḥaḍramī d'al-Ḍaḥī. En s'installant à 'Uwāḡa et en y scellant une alliance avec al-Baḡallī, rejeton de deux familles de l'ancienne aristocratie des montagnes, al-Ḥakamī s'intégrait naturellement dans un paysage socio-religieux en plein bouleversement.

Les Banū al-Baḡallī étaient, pour leur part, une des plus grandes familles du Wādī Sihām. Nous comprenons mieux la déception du *šayh* al-Ahdal perdant son disciple Muḥammad al-Baḡallī lorsque nous lisons dans la *Tuhfa* que les Banū al-Baḡallī possédaient : « la richesse, le *fiqh*, la religion, l'abondance, des demeures, des biens fonciers et des troupeaux (*al-tarwa wa-l-fiqh wa-l-dīn wa-l-iṭ'ām wa-l-manāzil wa-l-amlāk min al-arāḍi wa-l-an'ām*) »⁶⁸.

Il était souvent mal perçu de rompre ainsi le pacte scellé avec un maître, en raison du lien très fort qui soudait la relation entre le maître et le *murīd*, lequel pouvait aller jusqu'à abandonner le contrôle de son corps et de ses biens à son *murrabbi*⁶⁹. Le changement d'affiliation spirituelle d'al-Baḡallī, ou plutôt de filiation, était d'autant plus une offense que

irakienne, puisque son grand-père, Muḥammad, un soufi, était arrivé au Yémen depuis l'Irak. Une mention chez al-Ġanadī fait d'al-Ahdal un soufi rattaché à 'Abd al-Qādir al-Ġīlānī, mais ne rapporte pas le nom de l'initiateur d'al-Ahdal. Le fait que Ḥusayn al-Ahdal lui-même (le descendant de 'Alī), dans sa *Tuhfa*, rattache l'initiation d'al-Ḥakamī au *šayh* 'Alī al-Ḥaddād semble confirmer que le *šayh* 'Alī al-Ahdal professait un enseignement sans doute distinct de celui d'al-Ḥaddād. Peut-être al-Baḡallī avait-il été initié par al-Ahdal : nous n'en savons rien, mais c'est le seul personnage dans son entourage capable d'avoir transmis à al-Baḡallīdes enseignements soufis. L'abandon brutal du *šayh* al-Ahdal par al-Ḥakamī, peu en faveur de ses excès mystiques, va peut-être dans le sens d'al-Ġanadī lorsque celui-ci rapporte que 'Alī al-Ahdal était un *maḡdūb*. Voir Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 360.

⁶⁸ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 240.

⁶⁹ M. Malamud, « Gender and Spiritual Self-Fashioning », p. 92

le *ṣarīf* ‘Alī al-Ahdal était un *ṣāhib al-tarbiya*⁷⁰. Or, le maître de *tarbiya* pouvait exiger « la soumission absolue du disciple, qui doit être « comme le cadavre entre les mains du laveur de morts »⁷¹.

Comme l’indique la façon dont al-Bağallī et al-Ḥakamī quittèrent le *ṣayḥ* d’al-Marāwi‘a, Muḥammad al-Ḥakamī venait donc proposer un enseignement différent, et concurrentiel, de celui d’Alī al-Ahdal. Tous deux se voulaient des *ṣayḥ*-s de voie initiatique. C’est peut-être une des raisons qui amena plus tard entre lui et Abū al-Ġayṭ, disciple d’al-Ahdal, une rancœur tenace⁷². Non seulement la question de la densité géographique et démographique des maîtres spirituels est donc essentielle pour saisir le parcours de certains hommes bénis, mais encore ce type d’alliance, dans la Tihāma médiévale, est une configuration récurrente précédant la création de nouveaux espaces sacrés : on verra plus loin que le duo al-Ḥakamī/al-Bağallī présente des similitudes importantes avec le duo du *ṣayḥ* Abū al-Ġayṭ et du *faqīh* Mas‘ūd al-Subā‘ī, où la concurrence territoriale entre différents maîtres religieux est exprimée de façon très claire.

Ainsi, l’installation d’al-Ḥakamī dans le village des Banū al-Bağallī eut plusieurs effets immédiats dans la première moitié du VII^e/XIII^e siècle : proposer une nouvelle offre dans la région du Wādī Sihām et en particulier un enseignement mystique de qualité ; concurrencer l’influence des Banū al-Ahdal dans l’enseignement religieux ; renforcer la position du chaféisme et sa progression dans les *wādī*-s du Nord ; enfin, participer au processus de sacralisation de la région, Muḥammad al-Ḥakamī ayant très tôt acquis une réputation d’homme béni.

1.2.3. La mise en valeur spatiale d’un nouveau sanctuaire ?

La mort du *ṣayḥ* al-Ḥakamī, en 617/1221, permit à ‘Uwāğa de devenir un espace sacré : sur sa tombe fut dressé le mausolée qui constitua le cœur de la piété dans le village. On vint de loin chercher la *baraka* du *ṣayḥ* défunt. La mort de Muḥammad b. Ḥusayn al-Bağallī, en 621/1224, ne fit que renforcer ce phénomène : sa tombe aussi fut un lieu de visite pieuse, de même que celle de son père, *al-mu‘allim* Ḥusayn. Muḥammad al-Bağallī et Muḥammad al-Ḥakamī furent ainsi tous deux considérés comme les *ṣāhib*-s du village de ‘Uwāğa. L’aura divine qui entourait le village était déjà reconnue au début du VIII^e/XIV^e siècle,

⁷⁰ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 239.

⁷¹ É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 192. La citation est « attribuée au maître iraquien Sahl b. ‘Abd Allāh al-Tustarī (m. 283/896) ».

⁷² *Infra*, Chapitre VIII. 2.

puisqu'al-Ġanadī précisa que 'Uwāġa était un « village béni » (*al-qarya al-mubāraka 'Uwāġa*). Dans l'ensemble des *Sulūk*, c'est le seul village qui est qualifié de la sorte. Cette formule fut reprise, au IX^e/XV^e siècle, telle quelle par al-Ahdal dans sa *Tuhfa*⁷³.

Al-Šarġī décrit ainsi la sacralisation de leur mausolée, dans une formule qu'il reprend toujours dans ses *Ṭabaqāt* pour souligner la sacralité d'un espace :

« Et le *šayḥ* Muḥammad al-Ḥakamī mourut en 617 [1221], et son tombeau se trouve dans le cimetière de 'Uwāġa, et à côté de lui se trouve la tombe de son compagnon le *faqīh* Muḥammad b. Ḥusayn al-Baġallī. Et à proximité d'eux se trouve le *mu'allim* Ḥusayn le père du *faqīh* mentionné [al-Baġallī] [...]. Et le mausolée du *šayḥ* et du *faqīh* fait partie des mausolées vénérés réputés, depuis des régions lointaines (*min al-amākin al-ba'tāda*), pour les visites pieuses et la quête de bénédictions. Celui qui vient y chercher refuge sera protégé de toute crainte, et personne ne peut lui porter préjudice, ni parmi les gens de l'État (*ahl al-dawla*), ni parmi les arabes [les tribus], ni parmi d'autres⁷⁴. »

La mort des deux *šāḥib*-s de 'Uwāġa fut suivie très rapidement d'une migration des Banū al-Baġallī dans un nouveau lieu, à proximité du mausolée : al-Šuġayna, qui devint un village bien attesté par les sources. Cette migration est due explicitement à la mort de Muḥammad al-Baġallī et témoigne d'une organisation pensée de la mise en valeur du site de 'Uwāġa. Si le village de 'Uwāġa acquérait un prestige et une grâce supplémentaires avec la mort des deux compagnons, comment expliquer sinon la décision de la femme de Muḥammad b. Ḥusayn al-Baġallī de s'installer avec son *ahl* à l'extérieur du village, immédiatement après le décès de son mari ?

« Lorsque mourut le *faqīh* elle [Šuġayna] dit : “Je désire quitter 'Uwāġa, et m'isoler quelque part”. Elle fit construire une habitation sur un promontoire (*kaṭīb*) à l'est de 'Uwāġa et elle s'y installa avec son fils, Ibrāhīm, le fils du *faqīh* Muḥammad, et le lieu prit le nom de Šuġayna [...] ⁷⁵. »

C'est à 'Uwāġa et Šuġayna que les lignées des Banū al-Baġallī⁷⁶ et des Banū al-Ḥakamī prospérèrent sous les Rasūlides et que grandit la réputation bénie du cimetière de 'Uwāġa, où se trouvaient les tombes de Muḥammad b. Ḥusayn al-Baġallī et de son compagnon le *šayḥ* al-Ḥakamī (m. 617/1221), deux hauts lieux de visites pieuses qui permirent au village de 'Uwāġa de devenir un espace sacré très important du Wādī Sihām et un lieu protégé au IX^e/XV^e siècle à la fois du pouvoir et des tribus.

⁷³ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 363. Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 271.

⁷⁴ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 267.

⁷⁵ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 366.

⁷⁶ Annexe III.B. n°10.

Cette nouvelle fondation pose plusieurs questions et témoigne de la perspective dans laquelle furent considérés les mausolées des deux *ṣāhib*-s. On pourrait penser que les Banū al-Ḥakamī aient été suffisamment bien établis à ‘Uwāḡa pour faire de l’ombre aux Banū al-Baḡallī⁷⁷, ou que des raisons de bon voisinage poussèrent les Banū al-Baḡallī à quitter leur demeure. Mais cela semble peu probable : les Banū al-Ḥakamī conservèrent par la suite de très bons rapports avec les Banū al-Baḡallī, et nous retrouvons partout des liens forts entre les deux *bayt*-s, dans les nouveaux lieux d’implantation choisis par les descendants des deux *ṣāhib*-s.

Des raisons économiques, une nouvelle route, de nouveaux débouchés commerciaux, auraient aussi pu expliquer ce phénomène, mais le village de Šuḡayna n’est situé qu’à quelques centaines de mètres de ‘Uwāḡa.

Dès lors, il nous semble que le départ des Banū al-Baḡallī de ‘Uwāḡa symbolise la mise en exergue volontaire de la sacralité des tombeaux du *ṣayḥ* al-Ḥakamī et du *faqīh* Muḥammad b. Ḥusayn al-Baḡallī. Le lieu, désormais sacré, ne peut plus être le lieu du commun dans lequel se déploient les gestes du quotidien. En quittant ‘Uwāḡa pour Šuḡayna, sur une dune surélevée, d’une part la position du village était sans doute plus propice à sa sécurité, mais aussi plus visible pour le voyageur. De là, celui-ci pouvait sans peine descendre accomplir sa visite pieuse sur les tombes bénies des Banū al-Baḡallī et des Banū al-Ḥakamī. Le dédoublement de l’espace à la suite de l’émergence d’un espace sacré est relativement commun dans la Tihāma médiévale du VII^e/XIII^e siècle, afin de séparer l’espace sanctuaire où se trouvait la famille et le mausolée du *manṣūb* et l’espace profane consacré aux activités marchandes. Nous retrouvons cette disposition spatiale à Bayt al-Faqīh, al-Luḡayya et al-Wāsiṭ⁷⁸ : mais ‘Uwāḡa est chronologiquement le premier cas recensé où l’espace semble ainsi sciemment dédoublé pour correspondre à une différenciation et une réorganisation des fonctions spatiales. Cette réorganisation spatiale marqua symboliquement l’alliance des deux familles des Baḡallī et des Ḥakamī : les deux compagnons défunts, partageant le même espace funéraire, irriguant tous deux de leur *baraka* le village, ses habitants et les pèlerins du Wādī Sihām⁷⁹, témoignaient ainsi du lien qui s’était noué entre les Banū al-Ḥakamī et les Banū al-Baḡallī.

⁷⁷ Annexe III.B. n°10 et III.B. n°15.

⁷⁸ *Infra*, Chapitre X. 1.

⁷⁹ Les premières visites pieuses aux tombes du *faqīh* et du *ṣayḥ* avaient une dimension régionale. Voir Wuṭaywuṭ, *Ta’rīḥ*, p. 8.

1.2.4. L'expansion des al-Ḥakamī/al-Bağallī : un processus de dissémination de la *baraka*

Le compagnonnage entre Muḥammad al-Bağallī et Muḥammad al-Ḥakamī amena une grande proximité entre leurs deux familles : les Banū al-Bağallī et les Banū al-Ḥakamī constituèrent durablement un réseau matrimonial et religieux, et nous pouvons suivre leur relation au moins jusqu'au milieu du VIII^e/XIV^e siècle. Ces deux familles demeurent géographiquement proches.

Même dans les lieux où ces familles s'implantèrent plus tardivement, comme les villages de Kināniyya et de Burza, dans le Wādī Mawr⁸⁰, les deux familles conservèrent cette relation très proche, où se mêlèrent des alliances matrimoniales sur plusieurs générations. Ainsi l'implantation des Banū al-Bağallī et des Banū al-Ḥakamī demeura-t-elle forte dans le Wādī Sihām, mais ils étendirent également leurs réseaux ailleurs en Tihāma. En témoignent, pour les al-Bağallī, à la quatrième génération (les petits-enfants de Muḥammad b. Ḥusayn), les voyages qu'entreprit 'Alī b. Ibrāhīm al-Bağallī (633-721/1235-1321)⁸¹, d'abord à Bayt Ḥusayn, à mi-chemin entre le Wādī Surdud et le Wādī Mawr, puis chez le *faqīh* Aḥmad b. 'Uğayl (m. 690/1291) dans le bassin de Du'āl en Tihāma centrale, au nord de Zabīd. Néanmoins, les al-Bağallī comme les al-Ḥakamī demeurèrent des *buyūt* au rayonnement local, fortement ancrés dans un terroir d'origine, et liés aux autres grandes familles du Wādī Sihām.

Les Banū al-Ḥakamī constituèrent, dès le VII^e/XIII^e siècle, trois *buyūt* distinctes : les Banū 'Abd al-Wāḥad, les Banū 'Umar et les Banū 'Uṭmān⁸². Šuğayna et 'Uwāğa demeurèrent les principaux lieux de résidence de ces deux familles. Au IX^e/XV^e siècle, selon al-Ahdal, « la plupart d'entre eux vivent à Šuğayna et 'Uwāğa »⁸³.

La mort du *šayḥ* al-Ḥakamī ne freina nullement la réputation grandissante de son *bayt*. Une partie de ses descendants se dispersèrent dans le Wādī Sihām et le Wādī Mawr. On peut bien sûr y voir la volonté de diffuser l'islam et de poursuivre la prédication des enseignements du maître dans la région des deux *wādī*-s, mais il nous paraît plus probable que, rapidement, les ressources de Šuğayna et de 'Uwāğa ne suffirent plus, sinon à nourrir l'ensemble de la parenté de cette famille prolifique, du moins à assurer pour les descendants du *šayḥ* un succès à la hauteur de leurs ambitions familiales.

⁸⁰ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 61-62.

⁸¹ Ou 634/1236, al-Ġanadī n'est pas certain de sa date de naissance. Voir Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 366 et annexe III.B. n°15.

⁸² Annexe III.B. n°15.

⁸³ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 277.

Dès la troisième génération, ‘Umar b. ‘Uṭmān, le petit-fils du *ṣayḥ* al-Ḥakamī, s’en alla chercher fortune ailleurs. En se rendant en pèlerinage à La Mecque, il rencontra la fille du *faqīh* Muḥammad b. al-Wāḥid al-Mansikī (s. d.), *faqīh et soufi* réputé. Il l’épousa et s’installa avec elle dans le Wādī Mawr, non loin de la demeure de son beau-père, dans un lieu appelé Burza : une fois de plus, les Banū al-Ḥakamī fondèrent un nouvel espace de visites pieuses, qui devient vite un véritable village⁸⁴.

Les Banū ‘Uṭmān, nommés d’après ‘Uṭmān, l’un des fils de Muḥammad al-Ḥakamī, s’implantèrent avec succès dans le Wādī Mawr. La fille de ‘Umar épousa le *faqīh* Muḥammad b. Minhā du village de Kināniyya, dans le Wādī Mawr, au nord de Burza : de leurs six enfants, au moins trois filles renforcèrent les alliances matrimoniales de la famille : Miryam épousa le fils d’al-Mansikī, Amina épousa un membre des Banū al-Bağallī de Burza, Zaynab se maria avec le *faqīh* Aḥmad b. ‘Alī b. Wahās (m. 792/1389), descendant de l’émir Tāğ al-Dīn⁸⁵, oncle de l’*imām* zaydite al-Mahdī Ibrāhīm (r. 671-675/1272-1276). Leur fils ‘Abd Allāh fonda une *zāwiya* dans le lieu-dit « al-‘Urayš », dans le Wādī Ġāzān, qui devint rapidement un bourg et un nouveau foyer de peuplement⁸⁶. La tombe de ‘Abd Allāh était le lieu d’une visite pieuse.

On peut de même suivre les descendants mâles directs de ‘Umar b. Uṭmān b. al-*ṣayḥ* al-Ḥakamī, *ṣāḥib* de Burza⁸⁷, tous gens de lettres et spécialistes des sciences religieuses⁸⁸. L’aîné passa sa vie entre Burza et ‘Uwāğa. Son second fils, Ibrāhīm, diffusa le soufisme à Burza. ‘Alī, le troisième, décéda dans le village d’al-Riyāḍa, où sa tombe devint un lieu de visite pieuse. Aḥmad, le dernier descendant sur lequel nous possédons des informations, revint s’installer dans le Wādī Sihām, dans le village d’al-Rad : c’était là encore une fondation nouvelle, puisqu’al-Ahdal précise, comme al-Šarḡī, qu’Aḥmad était « l’ancêtre des gens d’al-Rad⁸⁹. »

Les tombes des fils de ‘Umar, après leur mort, furent toutes l’objet de visites pieuses. Ses enfants possédaient des *karāmāt* et leurs lignées jouissaient d’une *baraka* exceptionnelle⁹⁰. Cette multiplication des espaces sacrés, par le biais d’une seule branche des Banū al-Ḥakamī, illustre l’importance de cette famille dans les réseaux savants des *wādī-s* du Nord.

⁸⁴ *Ibid.* p. 62-63.

⁸⁵ *Ibid.* p. 65.

⁸⁶ *Ibid.* p. 62.

⁸⁷ Annexe I.G.

⁸⁸ Annexe III.B. n°15.

⁸⁹ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 238.

⁹⁰ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 65.

1.3. L'importance du *šayḥ* al-Ḥakamī dans les réseaux savants de Tihāma du Nord

Au-delà de la création de 'Uwāḡa comme espace béni par la tombe d'al-Ḥakamī, le *šayḥ* constitua une figure essentielle dans l'histoire sociale et religieuse des *wādī-s* du Nord de la Tihāma au début VII^e/XIII^e siècle : il fut en effet le maître d'un nombre important de *fuqahā'* des Wādī Sihām, Surdud, Mawr, Ḥulāb et Ġāzān. On compte, d'après les différents dictionnaires biographiques yéménites, près de dix-sept savants des *wādī-s* du Nord qui furent en contact ou apprirent avec lui, et qui, à leur tour, fondèrent des maisons savantes, tels les Banū al-Asadī du village de Ḥubayl et de Abū 'Ariš ou les *mašā'ih* des Banū Šubayka, près de Fišāl. Muḥammad al-Ḥakamī entretenait par ailleurs de bonnes relations avec le *wakīl* d'al-Kadrā', Šams al-Dīn 'Alī b. Rasūl, le père du premier sultan rasūlide 'Umar al-Manšūr⁹¹ : la proximité de certains des al-Ḥakamī avec le pouvoir sultanien, jusqu'au règne d'al-Mu'ayyad Dāwūd, illustre la continuité du soutien des Banū al-Ḥakamī au pouvoir rasūlide.

L'ancrage du réseau de Muḥammad al-Ḥakamī se fit sentir essentiellement en Tihāma centrale, dans le Wādī Sihām et dans le Wādī Mawr. Parmi ses compagnons et ses disciples, on trouve ainsi de futurs hommes pieux des villages de la région, tels : Abū Ḥasān, *šāḥib* d'al-Wāsiṭ, dans le Wādī Mawr ; le *šayḥ* Mūsā b. 'Uḡayl, père du *šāḥib* de Bayt al-Faqīh, en Tihāma centrale ; Muḥammad al-Mukdiš, *šāḥib* d'al-Anfā dans le Wādī Sihām ; le *šayḥ* al-Mahdī, *šāḥib* d'al-Ḥubayl. On trouve également des savants ayant occupé des charges de justice dans les *wādī-s* du Nord, tel Ḥusayn b. Abī al-'Izz, *qāḍī* d'al-Kadrā'.

Les réseaux des al-Baḡallī/al-Ḥakamī s'orientèrent donc principalement dans deux directions : ces derniers mobilisèrent leurs ressources familiales et leurs contacts dans les grands *wādī-s* du Nord pour étendre leur sphère d'influence. Ce faisant, la géographie des lieux fondés par ces deux familles témoignent d'une transformation du peuplement dans les grands *wādī-s* du Nord, d'une diffusion du chaféisme et de l'implantation du soufisme inspirée par la *ṭarīqa* al-Qādiriyya.

Les al-Baḡallī/al-Ḥakamī accentuèrent également les liens avec les '*ulamā'* de la Tihāma centrale : on en retrouve à Zabīd et des relations de maîtres-élèves apparaissent avec les Banū 'Uḡayl du bassin de Du'āl au cours du VIII^e/XIV^e siècle. Mais il ne faudrait pas nécessairement y voir des stratégies d'expansion tant dans l'influence territoriale que

⁹¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 276.

dans l'enseignement religieux au cours du VIII^e/XIV^e siècle. Malgré la multiplication des espaces sacrés et des foyers de peuplement autour des descendants des al-Bağallī⁹² et des al-Ḥakamī⁹³, la qualité de leur enseignement semble avoir décliné. Les relations avec les Banū 'Uğayl ou avec le milieu zabīdi s'inscrivent ainsi plus dans un retournement des rapports de force dans la maîtrise des sciences religieuses que dans une attirance des maisons savantes pour les familles des Banū al-Bağallī ou des Banū al-Ḥakamī. Ces dernières ne semblent plus, au cours du règne d'al-Muğāhid, avoir bénéficié des faveurs du pouvoir.

1.4. 'Uwāḡa, un sanctuaire béni ?

Il semble que le soutien mutuel entre les Rasūlides et les habitants de 'Uwāḡa n'ait été maintenu qu'au début de leur règne. C'est ce qui permit dans un premier temps à 'Uwāḡa de se distinguer au sein des sites de peuplement du Wādī Surdud, pour s'affirmer ensuite progressivement, lors du repli qui suivit la crise du pouvoir sultanien au cours du IX^e/XV^e siècle, comme sanctuaire béni.

Le sultan 'Umar al-Manṣūr (628-647/1229-1249) était un compagnon du *ṣayḥ* et du *faqīh* : il les avait rencontrés durant sa jeunesse puisqu'al-Ḥakamī connaissait son père. Al-Ḥakamī aurait prédit la fin du sultan ayyūbide al-Mas'ūd lorsqu'il quitta pour la dernière fois le Yémen et les deux *ṣāhib*-s de 'Uwāḡa auraient annoncé à 'Umar son accession au *mulk* du Yémen⁹⁴ : s'il ne s'agit là que d'un de leurs nombreux prodiges, c'est la seule *karāma* des deux *walī*-s qui concerne la dynastie rasūlide. Un des fils de Muḥammad al-Bağallī, Ismā'īl, avait été nommé *qāḍī* du village de Šuğayna et de « ses environs »⁹⁵, donc en charge de la justice pour le village de 'Uwāḡa où se trouvait le mausolée du *ṣayḥ* al-Ḥakamī. En 722/1322, les troupes du sultan vaincues par les tribus en rébellion dans la Tihāma du Nord se rassemblèrent à 'Uwāḡa, et c'est là que fut enterré un de leurs commandants, le *qāḍī* Šihāb al-Dīn Ibn Qubayb, mort durant un affrontement⁹⁶. Plusieurs éléments soulignent ainsi que les gens de 'Uwāḡa soutinrent longtemps la légitimité des Banū Rasūl et que le village constitua un point d'appui pour le pouvoir sultanien.

Néanmoins, il est douteux que 'Uwāḡa ait été, dès le VII^e/XIII^e siècle, un véritable sanctuaire. D'une part, la ville est soumise à des taxes et n'a pas de statut spécifique à la fin

⁹² Annexe III.B. n°10.

⁹³ Annexe III.B. n°15.

⁹⁴ Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, I, p. 79, p. 127.

⁹⁵ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 366

⁹⁶ Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, II, p. 628.

du VII^e/XIII^e siècle dans le livre des Revenus du sultan al-Mu'ayyad⁹⁷. D'autre part, 'Uwāḡa n'est guère mentionné dans les chroniques rasūlides : la famille sultanienne lui accorde peu d'importance. Ni les Banū al-Ḥakamī ni les Banū al-Baḡallī ne sont sollicités par le pouvoir après la mort des deux *ṣāhib*-s, même si celui-ci reconnaît l'aspect béni du village, comme en témoigne, en 796/1394, la visite pieuse accomplie à 'Uwāḡa par les troupes du sultan⁹⁸ – mais cette visite pieuse peut aussi se comprendre dans une stratégie du pouvoir de renouer avec les lignages bénis de Tihāma du Nord. Au début du X^e/XVI^e siècle, Ibn al-Dayba' (m. 944/1537) ne mentionne le village que pour citer le miracle de la prédiction d'al-Ḥakamī à propos du sultan 'Umar, thème repris d'ailleurs par toutes nos sources pour asseoir la légitimité prédestinée des sultans rasūlides⁹⁹.

La caractérisation de 'Uwāḡa comme sanctuaire, chez al-Šarḡī, révèle ainsi une tension dans les rapports de force territoriaux de la première moitié du IX^e/XV^e siècle, qui poussa peut-être les *manṣūb*-s de 'Uwāḡa à affirmer de plus en plus l'identité du village et de ses familles autour du mausolée où se trouvaient les tombes de Muḡammad al-Ḥakamī et de Muḡammad al-Baḡallī, garantissant au village la pérennité de ses échanges et la poursuite des visites pieuses. L'ancrage de 'Uwāḡa parmi les espaces sacrés de la Tihāma du Nord au cours du IX^e/XV^e siècle fut en tout cas un succès : la visite pieuse au *ṣayḡ* al-Ḥakamī et au *faqīh* al-Baḡallī a encore lieu chaque année¹⁰⁰, et aucun autre village ne connut ce processus de sacralisation dans le Wādī Sihām au cours de la période rasūlide. Mais ce village béni, le premier de ce type que nous recensons dans les sources, fut rapidement suivi de l'émergence concurrente d'autres espaces sacrés dans les vallées fertiles de Tihāma du Nord, qui participèrent à démultiplier, de manière rapide et constante, le processus de sacralisation en cours dans la région.

Parmi ceux-là, le village de Bayt 'Aṭā', dans le Wādī Surdud, se constitua comme un sanctuaire autour de la tombe d'Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl (d. 651/1253). De même que la présence de Muḡammad al-Ḥakamī à 'Uwāḡa, de son vivant comme après sa mort, précipita le processus de sacralisation dans le Wādī Sihām, de même, une génération plus tard, la place d'Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl à Bayt 'Aṭā bouleversa les paysages du sacré dans le Wādī Surdud.

⁹⁷ *Irtifā'*, p. 50.

⁹⁸ Anonyme, *Ta'rīḡ*, p. 121.

⁹⁹ Ibn al-Dayba', *Buḡyat*, p. 73 ; Ibn al-Dayba', *Qurraṭ*, p. 298, p. 313.

¹⁰⁰ 'A. al-'Umarī, *Al-ziyārāt*, p. 167-169.

2. Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl et les réseaux de la *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya

Le Wādī Surdud était une région centrale au sein des territoires de la Tihāma du Nord, marqué par la présence du pouvoir rasūlide.

Le Wādī Surdud entre dans la mise en scène narrative des charismes et des bénédictions de la Tihāma médiévale près de trente années après la mort des *ṣāhib*-s du Wādī Sihām, mais la multiplication des espaces sacrés y est rapide et très importante. Deux villages s’y distinguent en particulier : Bayt Ḥusayn et Bayt ‘Aṭā’. Le premier était le plus grand pôle de concentration de visites pieuses dans toute la Tihāma du Nord vers 850/1446. Le second était le seul sanctuaire du Wādī Surdud à la fin du IX^e/XV^e siècle.

Le village de Bayt ‘Aṭā’ est en effet considéré comme un lieu protégé à la fois par le pouvoir et les hommes de tribu, d’après al-Šarḡī : c’est la *baraka* de la tombe d’Abū al-Ġayṭ qui aurait permis à Bayt ‘Aṭā’ de se distinguer parmi les autres villages du Wādī Surdud¹⁰¹. De fait, Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl occupe une place particulière dans le processus de spatialisation du sacré dans le Wādī Surdud et le Wādī Mawr. À l’instar du couple al-Ḥakamī/al-Baḡallī qui émerge dans les sources médiévales comme un type emblématique de la territorialisation du sacré dans le Wādī Sihām, Abū al-Ġayṭ, une des plus importantes figures mystiques du Yémen médiéval, émerge comme un archétype fondamental dans la construction discursive de la spatialisation du sacré. La vie de ce personnage permet de saisir l’ensemble du contexte dans lequel se déroula la multiplication des espaces sacrés du Wādī Surdud. D’abord sa mise en place progressive au VII^e/XIII^e siècle ; puis l’accumulation souvent continue par les familles bénies et savantes d’un capital social, religieux et foncier ; enfin le repli social et identitaire autour de ces familles au cours du IX^e/XV^e siècle. L’alliance entre les familles savantes et le pouvoir sultanien permit l’éclosion et la fortune des lignages bénis au VII^e/XIII^e siècle. Au IX^e/XV^e siècle, dans le prolongement de la crise du sultanat rasūlide, l’environnement politique du Wādī Surdud et du Wādī Mawr se recentra sur les *ṣāhib*-s des espaces sacrés de la région, au cours de la chute définitive des Banū Rasūl en Tihāma du Nord. Celle-ci entraîna l’abandon des garnisons de la côte tihāmie et, sur le long terme, le repli significatif des pouvoirs sultaniens dans la région.

En ce sens, le pillage d’al-Mahḡam, en 843-844/1439-1440, marqua un tournant dans l’histoire des espaces sacrés de la Tihāma du Nord. La ville constituait la grande place forte des *wādī*-s du Nord. Le second sultan du Yémen, al-Malik al-Muzaffar Yūsuf

¹⁰¹ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 410.

(648-694/1249-1295), avait été *muqta'* de la ville et il s'intéressa à la mise en valeur de la cité et de ses environs. Il y fit construire un *masǧid al-ǧāmi'* et fit relever les remparts, pour la protéger des raids menés par les imams zaydites. La ville était aussi un point d'appui essentiel pour la dynastie : c'était le principal relais administratif, militaire et juridique de la région. Son contrôle permettait de surveiller le mouvement des biens et des personnes entre La Mecque, la Tihāma du Nord, et l'opulente métropole de Zabīd. Cette forte présence du pouvoir sultanien fit du Wādī Surdud une vallée relativement pacifiée jusqu'à la fin du règne rasūlide. Dans l'ensemble, les tribus du Wādī furent proches du pouvoir rasūlide : elles se rallièrent tôt à la prise de pouvoir par al-Manšūr, contribuèrent à sa victoire, et soutinrent son fils al-Muzaffar Yūsuf. L'alliance entre les savants et la dynastie sultanienne, durant toute la période rasūlide, s'y exprima avec constance. Ce n'est vraiment que lors des dernières années de l'agonie des Banū Rasūl que le Wādī devint un territoire âprement disputé entre les différentes factions présentes sur le territoire. C'est sans doute vers cette époque que le repli identitaire, social et politique autour des prestigieux espaces sacrés du Wādī s'opéra progressivement. Mais la longue alliance entre les tribus de Surdud et le pouvoir sultanien laissa une empreinte profonde sur la région : à la fin du IX^e/XV^e siècle, le Bas Wādī Surdud était toujours moins réfractaire à l'autorité sultanienne que le Wādī Mawr. Les Banū Ṭāhir conclurent avec les *šuyūḥ* de la tribu de Qurašī une alliance durable, quand le Haut Wādī Surdud et le Wādī Mawr demeurèrent dans un état d'insurrection presque constant jusqu'à la chute des Ṭāhirides.

L'émergence du sanctuaire de Bayt 'Aṭā', au travers de la mise en avant de la vie et du parcours d'Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl, permet d'aborder le développement des espaces sacrés du Wādī Surdud sous un angle à la fois social, culturel et politique, car la cristallisation des réseaux savants, tribaux et politico-militaires autour de cette grande figure mystique est inscrite dans les replis de sa *walāya*.

2.1. Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl : au cœur de la sainteté yéménite

Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl (561-651/1166-1253), le « plus grand des soleils » (*Šams al-šumūs*¹⁰²), *walī Allāh*, fut l'un des hommes bénis les plus importants du Yémen rasūlide d'après les ouvrages de *ṭabaqāt* yéménites. Il est omniprésent dans les dictionnaires biographiques et dans les chroniques yéménites à partir du VIII^e/XIV^e siècle¹⁰³. Son

¹⁰² Ou « le soleil des soleils ».

¹⁰³ Il n'apparaît ni dans les *Ṭabaqāt* d'Ibn Samura ni dans le *Ta'rīḥ* d'Ibn al-Muǧāwir. Il n'apparaît pas non plus, de manière plus surprenante, dans la chronique d'Ibn Ḥātim al-Hamdānī.

mausolée, dans l'actuel village de Dayr 'Atā', connu à la fin du IX^e/XV^e siècle comme Bayt 'Atā', est encore aujourd'hui un lieu important de visite pieuse dans les *wādī*-s du Nord¹⁰⁴. Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl est donc un personnage essentiel de notre étude, puisqu'il participe directement au processus de sacralisation des *wādī*-s du Nord. Nous allons voir que le traitement du personnage d'Abū al-Ġayṭ évolue considérablement au cours de la période rasūlide et qu'il est intimement lié à un double contexte : celui de la première moitié du VII^e/XIII^e siècle et de la prise de pouvoir par les Rasūlides ; celui de la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle et de la cristallisation des espaces sacrés comme lieux de pouvoir et d'influence.

Pour comprendre le statut d'Abū al-Ġayṭ dans ces différentes constructions historiques et historiographiques, nous allons comparer les deux textes de la *Tuhfa* d'al-Ahdal et des *Ṭabaqāt* d'al-Šarġī, récits du IX^e/XV^e siècle, très postérieurs à la mort du *šayḥ* Abū al-Ġayṭ. Ces deux ouvrages reprennent la plupart des anecdotes avancées par des sources antérieures¹⁰⁵, mais sont aussi l'objet de réécritures, à la fois contextuelles et idéologiques. L'étude de son parcours de savant permet de souligner les ajouts tardifs et les concurrences régionales entre *šuyūḥ* dans la région des *wādī*-s du Nord.

Abū al-Ġayṭ a cette particularité, rare chez les hommes bénis du Bas Yémen médiéval, d'appartenir à la *'amma* : al-Šarġī dit de lui qu'il était un *mawālī*¹⁰⁶ (*aṣlu-hu min al-mawālī wa-kāna qad ḥaraġa ma'a ġamā'a min-hum yaqta 'ūn al-ṭarīq*). Il passa une partie de sa vie comme « bandit de grand chemin », véritable coupe-bourse qui opérait en Tihāma à la fin du VI^e/XII^e siècle. Sa « transformation » ou plutôt sa conversion en homme pieux fut le fait d'un dévoilement mystique. Alors qu'un jour il surveillait la route pour accomplir un méfait, une voix, semble-t-il d'origine divine ou angélique, résonna à ses oreilles : « Ô toi qui observes, [sache que] c'est toi qui es observé (*Yā šāḥib al-'ayn, 'alayka al-'ayn*)¹⁰⁷ ».

Frappé de stupeur, Abū al-Ġayṭ décida de changer de vie et s'orienta sur un chemin plus conforme aux commandements divins. Il alla trouver à Zabīd le *šayḥ* Ibn Aflaḥ, qui le prit comme disciple et lui enseigna les *'ulūm al-dīn*. Al-Šarġī, dans son récit si souvent épuré de conflits entre ses personnages, rapporte que « lorsqu'on vit de lui plusieurs prodiges, le *šayḥ* 'Alī lui dit : "Ce territoire ne te suffit plus. Quitte Zabīd et va chez le *šayḥ* 'Alī

¹⁰⁴ Annexe I.G.

¹⁰⁵ Pour les notices d'Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl, voir Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 332-335; al-Yāfi'ī, *Mir'āt*, IV, p. 94-98 ; Wuṭaywuṭ, *Ta'rīḥ*, p. 74-75 ; Ḥazraġī, *Al-'iqd*, V, p. 2456-2460 ; Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, p. 149-152, Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 182-192 ; Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 406-410.

¹⁰⁶ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 406.

¹⁰⁷ Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 332.

al-Ahdal" »¹⁰⁸. Cette mention témoignerait peut-être d'une rivalité croissante entre le disciple et son maître ou soulignerait que l'enseignement d'Ibn Aflaḥ n'était pas assez engagé sur la voie que recherchait Abū al-Ġayṭ. Après tout, nous ignorons si Ibn Aflaḥ, assurément un mystique, était considéré également comme un soufi : rappelons qu'il n'est explicitement désigné comme tel dans aucune source médiévale, sinon dans la bouche des membres de la *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya qui, au IX^e/XV^e siècle, se réclamaient de son héritage¹⁰⁹. Abū al-Ġayṭ quitta l'enseignement d'Ibn Aflaḥ pour aller rejoindre un autre grand savant de la Tihāma, dans le dernier quart du VI^e/XII^e siècle : le *šarīf* et soufi Alī b. 'Umar b. Muḥammad al-Ahdal (m. 602/1205), ancêtre du théologien yéménite al-Ḥusayn al-Ahdal, l'auteur de la *Tuḥfa*¹¹⁰. Il semble que l'enseignement de 'Alī al-Ahdal ait mieux convenu à Abū al-Ġayṭ ou qu'il ait été d'une qualité supérieure, puisqu'il aurait dit un jour : « Je sortis de chez Ibn Aflaḥ comme une perle brute, à laquelle mon maître le *šayḥ* 'Alī al-Ahdal permit de s'ouvrir¹¹¹ ». Après avoir beaucoup appris des enseignements de 'Alī, avant la mort de son maître en 602/1205, les sources rapportent qu'Abū al-Ġayṭ, s'établit à Bayt 'Aṭā', un village du Wādī Surdud où résidaient le *faqīh* Aḥmad b. 'Aṭā' et sa famille : c'est ce village qui devint le grand sanctuaire religieux du Wādī Surdud à l'époque rasūlide et demeura un lieu de visites pieuses jusqu'à nos jours¹¹².

2.1.1. Abū al-Ġayṭ sur le chemin de Bayt 'Aṭā'

Pourquoi Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl vint-il précisément à Bayt 'Aṭā' ? Pour appréhender la sacralisation du territoire de Bayt 'Aṭā' et du Wādī Surdud, nous allons voir qu'il est essentiel de comprendre le parcours d'Abū al-Ġayṭ, en recoupant le récit des évènements chez al-Šarġī et chez al-Ahdal.

On ne peut que faire des suppositions sur les raisons qui poussèrent Abū al-Ġayṭ à s'installer dans ce village, puisque nous ne savons rien du passé d'Abū al-Ġayṭ avant sa

¹⁰⁸ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 407.

¹⁰⁹ Voir Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 168.

¹¹⁰ M. Ali Aziz affirme dans son ouvrage *Religion and Mysticism*, que le *šayḥ* 'Īsā b. Iqbāl al-Hattār (m. 06/1209), qui enseignait à Zabīd et dans le village de Turayba, fut un des maîtres d'Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl. Il confond sans doute avec Ibn Aflaḥ, car aucune source ne mentionne ce lien entre les deux individus. Son renvoi aux *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* d'al-Šarġī (Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 250) ne mentionne pas de relation entre Ibn al-Hattār et Abū al-Ġayṭ. Le seul échange entre les deux hommes rapporté par les sources est celui d'une brève entrevue lorsqu'Abū al-Ġayṭ quitta Zabīd. Voir M. A. Aziz, *Religion and Mysticism*, p. 49. Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 250 et 252.

¹¹¹ Wuṭaywuṭ, *Ta'rīḥ*, p. 74. Littéralement : « Je sortis de chez Ibn Aflaḥ comme une perle brute [ou muette], et mon maître le *šayḥ* al-Ahdal me perça [*ḥaraġtu min Ibn Aflaḥ lū 'lū 'at' buhmā', fa-ṭaqabanī sayyidī al-šayḥ 'Alī al-Ahdal*]. On retrouvait déjà cette formule, avec de légères différences, chez al-Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 333, et al-Yāfi'ī, *Mir'āt*, IV, p. 95. De même, chez al-Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 256.

¹¹² 'A. al-'Umarī, *Al-ziyārāt*, p. 211-212.

« conversion ». Peut-être possédait-il déjà dans le Wādī Surdud des réseaux importants. Peut-être Abū al-Ġayṭ était-il originaire de la région. Enfin, peut-être pensait-il que la Tihāma du Nord était un espace encore peu touché par la mystique soufie et par conséquent une terre propice à la diffusion de sa pensée et de sa pratique religieuse et spirituelle. Il y a d'ailleurs un doute sur son départ pour le Wādī Surdud : choisit-il seul cette direction, à la suite de nombreuses pérégrinations, comme le suggèrent al-Ġanadī¹¹³, plus proche chronologiquement¹¹⁴, et al-Šarġī¹¹⁵ ? Ou en reçut-il « l'ordre » par son maître 'Alī al-Ahdal¹¹⁶, comme semble le penser l'auteur de la *Tuhfa*, le descendant de 'Alī al-Ahdal ? La version d'al-Ahdal rattacherait Abū al-Ġayṭ aux Banū al-Ahdal et placerait son succès postérieur dans le choix visionnaire de son maître 'Alī, tout en affirmant une hiérarchie des positions dans la Tihāma médiévale¹¹⁷. Impossible de trancher, mais il est certain que le Wādī Surdud constituait à cette époque un territoire relativement délaissé par les grands *šuyūḥ* qui diffusèrent le *taṣawwuf* au Yémen dans la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle et la première moitié du VII^e/XIII^e siècle. Avant Abū al-Ġayṭ, on ne trouve que trois soufis éminents dans la Tihāma du Nord, tous dans le Wādī Sihām : à 'Uwāġa, Muḥammad al-Ḥakamī et Muḥammad al-Baġallī, son disciple et compagnon, que nous venons d'étudier ; à al-Marāwi'a, le *šarīf* 'Alī al-Ahdal (m. 601/1205). Dans le Wādī Surdud lui-même, il n'y a aucune mention d'un soufi avant Abū al-Ġayṭ et le seul savant d'envergure mentionné dans cette région est Muḥammad al-Ḥaḍramī (m. 651/1253-1254)¹¹⁸.

Le récit de l'installation d'Abū al-Ġayṭ à Bayt 'Aṭā' est significatif des recompositions territoriales et du contexte politico-religieux dans lequel fut fondé le principal lieu de visites pieuses du Wādī Surdud à l'époque rasūlide. Cette fondation n'est pas liée uniquement au charisme exceptionnel du grand *šayḥ*, et les différences narratives dans nos sources permettent d'entrevoir le contexte trouble dans lequel Abū al-Ġayṭ parvint en réalité à s'établir avec succès à Bayt 'Aṭā'.

Chez al-Šarġī, Abū al-Ġayṭ quitta son maître 'Alī al-Ahdal pour se rendre d'abord dans les Ġibāl al-Šāmiyya, c'est-à-dire les montagnes au nord de la région d'al-Mahġam, au plus près de territoires marqués par l'influence religieuse et politique de l'imamat zaydite¹¹⁹.

¹¹³ Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 333.

¹¹⁴ Et dont le récit est sans doute moins chargé, sur ce point précis, d'un investissement personnel et symbolique.

¹¹⁵ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 407.

¹¹⁶ Ahdal, *Tuhfat*, I, p. 256 (*amara-hu al-šayḥ ['Alī al-Ahdal] bi-l-taqaddum ilā bayt al-faqīh 'Aṭā'*).

¹¹⁷ Ahdal, *Tuhfat*, I, p. 256.

¹¹⁸ Voir *infra*, chapitre VIII.

¹¹⁹ Il y a une confusion dans les études de M. A. Aziz et de M. al-'Aqīlī, qui semblent tous deux placer Bayt 'Aṭā' dans les montagnes à l'est du Wādī Surdud. M. al-'Aqīlī affirme ainsi qu'Abū al-Ġayṭ fut banni dans les montagnes par al-Ahdal, associant Bayt 'Aṭā' et les montagnes en question. Or, Bayt 'Aṭā' est aujourd'hui Dayr

Là, il acquit une réputation importante et accomplit de nombreux prodiges. De nombreux disciples, hommes du commun et *fuqahā'*, se mirent à suivre son enseignement. C'est seulement quand il eut acquis une grande renommée qu'Abū al-Ġayṭ se rendit à Bayt 'Aṭā, après que les *imām*-s zaydites qui menaçaient la Tihāma du Nord eurent été vaincus par al-Manṣūr 'Umar. Al-Šarġī nous dit alors qu'Abū al-Ġayṭ s'installa à Bayt 'Aṭā' et qu'il y vécut jusqu'à sa mort¹²⁰. Le récit est lisse et sans accroche : on a là un récit typique des *Ṭabaqāt* d'al-Šarġī, récits hagiographiques passionnés et sans heurts.

Au contraire, dans la *Tuḥfa* d'al-Ahdal, qui n'apprécie guère les excès mystiques d'Abū al-Ġayṭ mais le reconnaît comme « pôle de cet âge » et comme le plus grand *walī Allāh* de sa génération¹²¹, le *šayḥ* quitta son maître 'Alī et se rendit immédiatement à Bayt 'Aṭā', où il fut mal accueilli. Le *faqīh* Aḥmad b. 'Aṭā' l'accepta néanmoins chez lui, contre l'avis de ses proches¹²². Abū al-Ġayṭ demeura chez le *faqīh* au moins jusqu'à la mort de son maître le *šarīf* 'Alī al-Ahdal, en 602/1205, après quoi il se rendit dans les Ġibāl al-Šāmiyya, peut-être plusieurs années après 602/1205. Il est donc fort possible que, sans l'amitié et la protection du *šayḥ* 'Alī al-Ahdal, Abū al-Ġayṭ ait finalement été invité par les habitants de Bayt 'Aṭā' à quitter leur territoire. Dans les Ġibāl al-Šāmiyya, comme chez al-Šarġī, Abū al-Ġayṭ gagna en renommée et en prestige. Lorsque la menace zaydite se fit plus pressante sous l'*imām* Ḥusayn, Abū al-Ġayṭ redescendit à nouveau en Tihāma et souhaita revenir à Bayt 'Aṭā'. Il était alors accompagné du *faqīh* 'Alī b. Mas'ūd, personnage également mentionné chez al-Šarġī, mais dans une autre notice de son ouvrage. Ici, pour comprendre le succès d'Abū al-Ġayṭ, il faut à nouveau recouper les deux récits.

2.1.2. Abū al-Ġayṭ et 'Alī b. Mas'ūd : le succès d'un compagnonnage

Le compagnon d'Abū al-Ġayṭ, le *faqīh* 'Alī b. Mas'ūd, était Abū al-Ḥasan 'Alī b. Mas'ūd b. 'Abd Allāh b. Muḥarram b. Aḥmad, al-Kuṭībī, al-Qadīmī, al-Subā'ī, membre des Banū al-Subā'ī, une famille réputée qui vivait dans « les montagnes d'al-Mahġam¹²³ », évoquée par la *Tuḥfa* et les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*¹²⁴.

'Aṭā', à quelques kilomètres au nord du Wādī Surdud et de la ville d'al-Zaydiyya : nous sommes bien dans la Tihāma des plaines, sur la route intérieure du *ḥaġġ* à l'époque rasūlide. Voir M. A. Aziz, *Religion and Mysticism*, p. 92 ; I. al-'Aqilī, *Al-taṣawwuf*, p. 152 ; annexe I. G.

¹²⁰ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 407, p. 410

¹²¹ Cité dans A. Knysh, *Ibn 'Arabī*, p. 236-237 ; Ahdal, *Kašf*, p. 214, p. 252, p. 255.

¹²² Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 256

¹²³ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 220.

¹²⁴ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 407.

Par sa *nisba* al-Qadimī, ‘Alī se rattachait aux *šarīf*-s du Wādī Surdud et aux *ahl al-Bayt*¹²⁵, mais aussi aux Banū al-Ahdal : les Banū al-Qadimī et les Banū al-Ahdal partageaient en effet le même ancêtre, et les Banū al-Qadimī étaient des *šarīf*-s de Ḥaġġa et du Ġabal Ḥaraz¹²⁶. Les Banū al-Subā‘ī étaient une famille de savants relativement ancienne dans la région. Elle possédait une grande influence et elle était sans doute considérée comme un pouvoir local : Ibn Ḥātim, dans le *Šimt*, précise ainsi que les Banū al-Subā‘ī arrivèrent au Yémen sous le règne de ‘Alī b. Muḥammad al-Ṣulayḥī (439-458/1047-1066) et qu’ils possédaient une forteresse (*hiṣn*)¹²⁷. Nous apprenons chez al-Šarġī et chez al-Ahdal que ‘Alī b. Mas‘ūd ne se rendit pas à la rencontre du *šayḥ* Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl, mais que c’est ce dernier qui rejoignit le *faqīh*. Il est donc probable que « les montagnes d’al-Mahġam » où se trouvait le *faqīh* ‘Alī b. Mas‘ūd soient en réalité les *ġibāl al-šāmiyya* pour lesquelles partit Abū al-Ġayṭ. Le *šayḥ* fut bien accueilli chez le *faqīh* ‘Alī, puisqu’il fit bâtir un *ribāṭ* « chez lui », c’est-à-dire à al-Miḥlāfa, dans la région de Ḥaġġa¹²⁸. On peut supposer qu’en quittant pour la première fois Bayt ‘Aṭā’¹²⁹, Abū al-Ġayṭ avait déjà en tête de rejoindre ce *faqīh*. Il aurait pu le rencontrer lorsque ‘Alī, fuyant devant les troupes de l’*imām* zaydite Ḥamza, quitta le *ġabal* pour se réfugier dans le Wādī Surdud, avec soixante élèves, chez le *šayḥ* ‘Imrān b. Qubay‘, à la tête des Banū Qarābil, la plus importante famille des *šayḥ*-s tribaux du Wādī Surdud au cours de la première moitié du VII^e/XIII^e siècle¹³⁰. Il le connaissait peut-être aussi de renom puisque ‘Alī b. Mas‘ūd, réputé dans le *fiqh*, enseignait occupait une position importante dans son village d’al-Miḥlāfa¹³¹, dans la région de Ḥaġġa. Lorsqu’Abū al-Ġayṭ

¹²⁵ Ḥiġrī, vol. 1, p. 161.

¹²⁶ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 195-196. Lorsque le grand-père de ‘Alī al-Ahdal partit d’Iraq pour se rendre au Yémen, il était accompagné par deux de ses cousins, à l’origine respectivement des Banū al-Qadimī de Ḥaġġa et des Bā ‘Alawī du Ḥaḍramawt. Cette généalogie est très suspecte et n’est pas reconnue par les Bā ‘Alawī du Ḥaḍramawt. Engseng Ho, dans son ouvrage sur la diaspora des descendants des *sayyid*-s du Ḥaḍramawt, ne mentionne qu’un lien de compagnonnage entre les Banū al-Ahdal et les Bā ‘Alawī. Voir E. Ho, *The Graves of Tarim*, p. 38 et p. 86-87.

¹²⁷ Ibn Ḥātim, *Al-simt*, p. 235.

¹²⁸ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 220 ; I. al-Maqḥafī, *Mu‘ġam*, II, p. 1454.

¹²⁹ Ou en quittant son maître al-Ahdal, si l’on suit le récit d’al-Šarġī. Malgré l’inimitié d’al-Ahdal pour Abū al-Ġayṭ, la précision générale de son texte, et son plus grand respect pour la chronologie historique, nous amènent à considérer la *Tuḥfa* comme plus significatif sur le plan de la réalité historique, toute proportion gardée : les deux récits participent de toute façon à une reconstruction bien postérieure aux événements décrits. Il faut chercher un peu partout dans le texte d’al-Šarġī, bien souvent, pour pouvoir comprendre l’intégralité d’une biographie : la dispersion des éléments narratifs rend ainsi le texte d’al-Šarġī moins précis et parfois contradictoire. Nous adoptons donc ici la chronologie du récit d’al-Ahdal : Abū al-Ġayṭ se rendit probablement à Bayt ‘Aṭā’, en fut chassé, partit dans les montagnes au nord d’al-Mahġam, et ne revint que plus tard s’installer de nouveau à Bayt ‘Aṭā’. Par ailleurs, cette acceptation du récit d’al-Ahdal comme « plus probable » ne change en rien, fondamentalement, notre analyse : elle permet simplement d’affiner la chronologie du parcours d’Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl.

¹³⁰ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 320 ; I. al-Maqḥafī, *Mu‘ġam*, II, p. 1257.

¹³¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 100.

construisit son *ribāṭ*, un certain nombre de ses premiers disciples devaient être des élèves du *faqīh*.

Si l'on en croit al-Ahdal, le rapport d'autorité entre le *faqīh* et le *ṣayḥ* était assez clair : Abū al-Ġayṭ obéissait au *faqīh*, quand bien même celui-ci n'était pas son maître spirituel¹³². Cet apparent rapport hiérarchique souligné dans la *Tuḥfa* nous dit qu'al-Ahdal, dans la première moitié du IX^e/XV^e siècle, eut à cœur d'ajouter ce détail distinctif qualifiant un rapport d'autorité, détail que nous ne retrouvons que dans cette source : le *ṣarīf* 'Alī, *faqīh* d'une influente famille du *ġabal*, devait pour al-Ahdal entretenir une relation de compagnonnage équilibré avec le *ṣayḥ* mystique et illettré, voire posséder un statut supérieur à ce dernier. Si l'on peut douter de cette information, elle recèle peut-être une part de vérité : après tout 'Alī b. Mas'ūd était chez lui à al-Miḥlāfa, et son influence était grande dans la région. C'est ce que souligne une anecdote concernant ses rapports avec les Rasūlides.

À partir de 626/1229, les Banū Rasūl s'étaient imposés au Yémen : 'Umar al-Manṣūr b. 'Alī b. Rasūl était en possession du *mulk* et le sultan cherchait activement des alliés. En 638/1240, il fit appeler le *faqīh* 'Alī b. Mas'ūd à la forteresse de Dumluwa et lui proposa la charge prestigieuse d'enseignant dans la nouvelle Madrasa al-Manṣūriyya d'al-Ġanad, la seconde *madrassa* bâtie par un sultan rasūlide¹³³, preuve de l'influence et de la réputation de ce savant. 'Alī refusa et rentra chez lui couvert d'honneurs¹³⁴. Cette information, qui s'apparente à un *topos* littéraire et dont la réalité factuelle est impossible à vérifier, a comme seule utilité discursive de souligner la place de 'Alī b. Mas'ūd dans l'économie du pouvoir de la Tihāma du Nord et de la région de Ḥaġġa.

Assurément, en 638/1240, Abū al-Ġayṭ était encore dans son *ribāṭ* chez le *faqīh* 'Alī, information que reprennent al-Šarġī et al-Ahdal, et rien ne semble avoir troublé son enseignement là-bas. Après tant d'années, tout porte à croire que son enseignement mystique s'était diffusé bien au-delà des montagnes et que sa notoriété devenait forte en Tihāma du Nord. Lorsque décéda son disciple, le *ṣayḥ* Manṣūr, en 620/1223, celui-ci fut enterré dans le « premier *ribāṭ* que bâtit Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl dans la région de Surdud »¹³⁵. Ce succès contribua à le rapprocher des élites locales, comme le souligne al-Ġanadī : « et on vit en lui des vertus apparentes jusqu'à ce qu'une foule immense du peuple et des chefs se rapprochent de lui et qu'un groupe de *fūqahā*' l'accompagnent (*al-'amma wa al-ru'asā' wa ṣuḥība ġam'ā'*) »

¹³² Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 100 : « *Fa-intahā wa imtaṭala mā ya'muru-hu al-faqīh wa yanhā-hu* ».

¹³³ 'I. al-Akwa', *Al-madāris*, p. 38-40. R. Giunta, *The Rasūlid Patronage*, p. 30-31.

¹³⁴ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 100.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 204.

min al-fuqahā) »¹³⁶. Lorsqu'en 646/1249 l'*imām* zaydite Aḥmad b. al-Ḥusayn (646–656/1249–1258) rassembla ses forces pour reprendre les montagnes au sud de Ṣan‘ā'¹³⁷, il adressa des lettres à Abū al-Ġayṭ pour lui demander de rejoindre la *da‘wa al-zaydiyya*¹³⁸. Le *ṣayḥ* refusa. L'avance des troupes zaydites poussa finalement le *ṣayḥ* à quitter définitivement le *ġabal* et à s'émanciper du *faqīh* ‘Alī : tous deux se rendirent dans le Wādī Surdud et se quittèrent en bons termes. ‘Alī s'installa chez un membre de sa famille, qui devint son élève, à Bayt Ḥusayn. Il décéda en 650/1252¹³⁹. Abū al-Ġayṭ s'installa à Bayt ‘Aṭā’ où il termina sa vie : il passa donc plusieurs années dans le village, mais une grande partie de celle-ci s'était déjà écoulée ailleurs¹⁴⁰. Il était suffisamment renommé pour que le grand maître soufi des plateaux du Bas Yémen, Aḥmad b. ‘Alwān (m. 665/1265)¹⁴¹, depuis son village de Yafrus dans la Ḥuġġariyya, vienne dans un premier temps lui rendre hommage, avant d'entrer avec lui dans une rivalité théologique et littéraire qui fit couler beaucoup d'encre¹⁴².

Par conséquent, lorsqu'al-Šarġī affirme qu'Abū al-Ġayṭ se rendit dans les *ġibāl al-šāmiyya* et s'installa ensuite avec le *faqīh* Aḥmad b. ‘Aṭā’ à Bayt ‘Aṭā’¹⁴³, il faut comprendre que le *ṣayḥ* ne put s'installer dans ce village que parce qu'il était *déjà* un maître soufi accompli et reconnu, et que l'essentiel de sa carrière se construisit en fait dans les régions montagneuses qui bordent la Tihāma du Nord.

Par ailleurs, si l'on en croit la *Tuḥfa*, Abū al-Ġayṭ avait, à plusieurs reprises, cherché à s'installer dans les vallées de la Tihāma du Nord, sans succès. L'inimitié profonde que vouait à Abū al-Ġayṭ le grand *ṣayḥ* du Wādī Sihām, Muḥammad al-Ḥakamī, rendit vain tout projet d'installation à long terme. Celui-ci avait prévenu qu'au cours de son vivant jamais le *ṣayḥ* Abū al-Ġayṭ ne « pourrait loger en Tihāma »¹⁴⁴. Les causes de cette adversité ne sont guère précises : al-Ḥakamī apparemment désavouait les enseignements d'Abū al-Ġayṭ et ses excès mystiques. Peut-être que le *ṣayḥ* al-Ḥakamī, qui avait rejeté ‘Alī al-Ahdal, voyait dans Abū al-Ġayṭ, le disciple de ce dernier, une concurrence dangereuse. Peut-être aussi qu'une cause plus personnelle affecta les relations entre les deux hommes. Le *ṣayḥ* Fayrūz, qui prit la

¹³⁶ Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 333.

¹³⁷ Ḥazraġī, *Al-uqūd*, p. 114-115.

¹³⁸ Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 256. M. Aziz, *Religion and Mysticism*, p. 166.

¹³⁹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 320.

¹⁴⁰ Ḥazraġī, *Al-uqūd*, I, p. 145.

¹⁴¹ Sur ce grand saint de la Ḥuġġariyya, voir Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 394-397 ; al-Afḍal al-‘Abbās, *Al-aṭāyā*, p. 222-224 ; Ḥazraġī, *Al-uqūd*, I, p. 205-207 ; Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 69-71. Voir aussi M. A. Aziz, *Religion and Mysticism*.

¹⁴² Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 333-334 ; Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 409-410. Voir M. A. Aziz, *Religion and Mysticism*, p. 92-98.

¹⁴³ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 407.

¹⁴⁴ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 190.

succession de la *zāwiya* de Bayt ‘Aṭā’ après la mort d’Abū al-Ġayṭ, avait été auparavant un élève d’al-Ḥakamī, qu’il avait quitté pour se rapprocher d’Abū al-Ġayṭ, ce qui put apparaître comme un camouflet pour le grand *ṣāhib* de ‘Uwāḡa. Ainsi, sous le paravent de la lutte contre l’imamat zaydite, il faut également distinguer les concurrences qui s’exerçaient dans les *wādī*-s du Nord.

Pourquoi Abū al-Ġayṭ choisit-il de s’installer à Bayt ‘Aṭā’, et s’y essaya-t-il sans doute à deux reprises ?

2.1.3. Abū al-Ġayṭ s’est arrêté à Bayt ‘Aṭā’

Bayt ‘Aṭā’ tenait son nom du *faqīh* ‘Aṭā’, le père d’Aḥmad b. ‘Aṭā¹⁴⁵ que rencontra Abū al-Ġayṭ. Les Banū ‘Aṭā’ étaient directement apparentés aux Banū ‘Abayda, une tribu majoritairement zaydite du Wādī Surdud¹⁴⁶, qu’al-Ahdal qualifie de « *qawm* », réputé pour sa fortune¹⁴⁷. Au moins quatre familles de savants leur sont apparentées dans le Wādī Surdud au cours du VII^e/XIII^e siècle¹⁴⁸. Les Banū ‘Aṭā’ étaient aussi liés à la tribu de Ġarābiḡ, très répandue dans le Haut Wādī Surdud, essentiellement à al-Ḍaḡī¹⁴⁹, où s’était installée au début du siècle une autre grande famille de savants sunnites originaires du Ḥaḍramawt, les Banū al-Ḥaḍramī¹⁵⁰.

Les juristes des Banū ‘Aṭā’ ne venaient pas d’une ancienne lignée de savants : avant ‘Aṭā’ lui-même, aucun membre de la famille n’est mentionné en tant que *faqīh*. La conversion du capital foncier de certains membres de la famille en capital culturel et religieux datait donc de la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle, et nous ignorons leur origine et leur parcours. Nous ne connaissons pas leur *madḡhab* mais il est fort possible qu’ils aient été šāfi’ites, puisque plusieurs savants issus de ce village suivaient ce *madḡhab* au VII^e/XIII^e siècle¹⁵¹. Le Wādī Surdud demeurait, dans la première moitié du VII^e/XIII^e siècle, un territoire très contesté par les *imām*-s zaydites, dont les vellétés d’expansion n’avaient pas encore été mises en repos par les troupes d’al-Muzaffar Yūsuf. Le *madḡhab* des Banū ‘Aṭā’ contribua peut-être à la venue du *ṣayḡ* Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl.

¹⁴⁵ La date de son décès est inconnue, mais il vécut sans doute sa vie adulte au cours de la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle. Il s’agit certainement de ‘Aṭā’ b. Rubah mentionné par Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 85 et p. 95.

¹⁴⁶ M. al-Ḥaḡrī, *Maḡmu’*, p. 606. Ahdal, *Tuḡfat*, II, p. 182-183.

¹⁴⁷ Ahdal, *Tuḡfat*, II, p. 208.

¹⁴⁸ Ahdal, *Tuḡfat*, II, p. 148, p. 200, p. 208 : les Banū al-Qarah, les Banū al-Aḡḡaf, les Banū Mulaykaet les Banū ‘Aṭā’.

¹⁴⁹ Ahdal II, *Tuḡfat*, II, p. 117, p. 610. Ḥazraḡī, *Al-‘uqūd*, II, p. 893 ; I. al-Maḡhafī, *Mu’ḡam*, p. 305.

¹⁵⁰ *Infra*, chapitre X.

¹⁵¹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 314, p. 347 ; Ahdal, *Tuḡfat*, II, p. 53-54.

Nous pouvons supposer que la famille ‘Aṭā’ avait une position forte dans le Wādī Surdud : outre la richesse des Banū ‘Abayda, toutes les autres familles savantes mentionnées dans nos sources liées aux Banū ‘Abayda vinrent se former en sciences religieuses à ‘Aṭā’ même, avec Abū al-Ġayṭ. La justice à Bayt ‘Aṭā’ dépendait de la juridiction de Bayt Ḥusayn (Abyāt Ḥusayn)¹⁵², et le village de Bayt ‘Aṭā’ demeurait un territoire respecté par le pouvoir rasūlide, du fait de ses liens avec les *ġibāl* et avec Bayt Ḥusayn, entre al-Maḥālib et al-Maḥġam. Les Banū ‘Abayda possédaient également plusieurs forteresses entre la région de Ḥaġġa, Ḥaraz, Ṣan‘ā’ et Ḍamār¹⁵³. La seule occurrence où Bayt ‘Aṭā’ fut occupé par les troupes sultaniennes est la révolte de 761-762/1359-1360. Après que les tribus du Wādī Surdud, vaincues par les révoltés, furent ralliées au prétendant au sultanat Ibn Mikā’il, les troupes sultaniennes les écrasèrent près de Bayt Ḥusayn, brûlèrent Bayt ‘Abayd, Ṣarġa et les demeures des Banū Wahbān, chefs tribaux de Bayt Ḥusayn. Mais ce n’est que lorsque que Bayt ‘Aṭā’ fut investie par l’armée que les « hommes de tribu se soumirent »¹⁵⁴. Toutes ces informations nous laissent penser que Bayt ‘Aṭā’ était un site d’importance pour plusieurs familles élargies du Wādī Surdud, voire un chef-lieu très investi par le milieu tribal du Wādī.

Nous pensons que le milieu sunnite présent à Bayt ‘Aṭā’ et l’importance des Banū ‘Aṭā’ dans le rapport de force territorial fut la raison principale qui poussa Abū al-Ġayṭ à s’installer dans ce village. L’emplacement du village dut également jouer un rôle : Bayt ‘Aṭā’ était situé sur la route du pèlerinage, à quelques kilomètres d’al-Ḍaḥī, de Bayt Ḥusayn, au nord du village d’al-Zaydiyya, le chef-lieu de la tribu des Zaydiyyūn.

À l’inverse du début du VII^e/XIII^e siècle, l’accueil réservé à Abū al-Ġayṭ lors de son retour à Bayt ‘Aṭā’, entre 638/1240 et 648-1250, se comprend aisément par l’évolution du rapport de force dans le Wādī Surdud : l’imamat zaydite était désormais perçu comme un acteur plus faible que les sultans rasūlides, comme en témoigne un échange de lettres entre Abū al-Ġayṭ et Ismā’il al-Ḥaḍramī¹⁵⁵, où Ismā’il prophétisa la défaite inéluctable de l’*imām* zaydite. Les habitants du *wādī* avaient tout intérêt à accueillir chez eux un grand *ṣayḥ* allié du sultanat, qui pouvait à la fois leur garantir une protection et des avantages séculiers non négligeables. Et cela sans compter sur le charisme et l’enseignement spirituel et religieux d’Abū al-Ġayṭ, dont la réputation ne pouvait qu’accroître l’influence de Bayt ‘Aṭā’ dans le Wādī Surdud. L’âge avancé d’Abū al-Ġayṭ joua aussi un rôle dans l’accueil qu’il reçut

¹⁵² Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 67.

¹⁵³ Ḥazraġī, *Al-‘uqūd*, II, p. 425.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 626.

¹⁵⁵ M. Aziz, *Religion and Mysticism*, p. 176-177. Ṣarġī, *Ṭabaqāt*, p. 280.

finalement à Bayt ‘Aṭā’ : en lui-même, il ne représentait *a priori* aucun danger pour les élites de la communauté de Bayt ‘Aṭā’, puisqu’il n’avait pas de descendance¹⁵⁶. Enfin, les habitants de Bayt ‘Aṭā’, et en particulier son milieu savant, pouvaient espérer récupérer, à leur profit et sans peine, le capital religieux du *ṣayḥ* soufi, dès lors qu’eux-mêmes allaient suivre l’enseignement du vieux maître.

Pour toutes ces raisons, il nous semble évident qu’Abū al-Ġayṭ fit un choix stratégique en s’installant à Bayt ‘Aṭā’, guidé par ‘Alī al-Aḥdal. Cette stratégie fut perçue finalement comme mutuellement bénéfique par le *ṣayḥ* et par les locaux, d’où le succès final de son entreprise.

2.2. Abū al-Ġayṭ : une sainteté politico-religieuse ?

Qu’Abū al-Ġayṭ revienne sur le tard à Bayt ‘Aṭā’, après s’en être fait expulsé, ou qu’il s’y soit rendu pour la première fois dans les dernières années de sa vie, ne change rien à notre propos. Lorsqu’il se rendit dans le village, avec la bénédiction d’un grand *ṣarīf* de la région (‘Alī b. Mas‘ūd), la population de Bayt ‘Aṭā’ vit un *ṣayḥ* réputé, entouré de dizaines de disciples, proche du pouvoir sultanien, et arrivé à la fin de sa vie.

Ces caractéristiques sont importantes : elles inscrivent le *ṣayḥ* Abū al-Ġayṭ dans le mouvement de chaféisation du Wādī Surdud, au moment où les *imām*-s zaydites sont en retrait et où le pouvoir rasūlide a fortement investi cette région : un émir de ‘Umar al-Manṣūr y avait fait construire une forteresse¹⁵⁷ et le sultan al-Muẓaffar, nous l’avons dit, avait mené une politique dynamique dans la ville, alors qu’il n’était que *muqṭa’* d’al-Mahġam¹⁵⁸.

La présence du maître soufi en plein cœur du Wādī Surdud ne pouvait être qu’une bénédiction pour le pouvoir, puisqu’il avait aidé au ralliement des tribus du Nord au sultanat rasūlide¹⁵⁹. Dans ce contexte de la lutte entre les zaydites et le sultanat rasūlide, il semble que la venue d’Abū al-Ġayṭ doive donc être considérée du point de vue de l’arbitrage : Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl offrait à la fois une protection et une capacité d’intermédiation avec le pouvoir, inégalées dans le Wādī Surdud. Il offrait également une protection financière contre certains des abus du pouvoir sultanien. Ainsi, Abū al-Ġayṭ, dans les anecdotes racontant son périple et ses prodiges, semble souvent lié à un contexte politico-religieux, voire militaire, et sa sainteté est fortement associée à la lutte entre l’imamat zaydite et le pouvoir sultanien.

¹⁵⁶ On ne trouve mention dans aucune source d’une descendance d’Abū al-Ġayṭ.

¹⁵⁷ Ḥazraġī, *Al-‘uqūd*, I, p. 94.

¹⁵⁸ Afḍal al-‘Abbās, *Al-‘aṭāyā*, p. 692.

¹⁵⁹ M. Aziz, *Religion and Mysticism*, p. 98.

Pour autant, la véritable raison de l'importance d'Abū al-Ġayṭ dans les sources yéménites¹⁶⁰, en particulier sa place dans la légitimation de l'État rasūlide et l'aide qu'il fournit à la dynastie sultanienne, demeure hélas assez obscure. Certes, les *karāmāt* que ce personnage aurait accomplies sont nombreuses et variées : elles touchent essentiellement à la prescience du saint, à sa capacité de dire l'avenir, aux *manāmāt* favorisant la connaissance et l'accomplissement du *ḥayr* dans les sociétés des *wādī*-s du Nord. Abū al-Ġayṭ réunissait l'action du *'amal* et la connaissance du *'ilm*, une *praxis* de la vie pieuse guidée par une *ma'rifa* dévoilée, mystique, d'origine divine. Mais cela ne suffit pas à placer ce personnage au cœur de la première geste du sultanat rasūlide : sans origine prestigieuse, sans appuis tribaux explicites, sans famille pour le soutenir, sans terres et sans richesses attachées à sa personne, comment comprendre la place de cet homme, pieux mais illettré¹⁶¹, placé par les sources sunnites, pendant plus de deux cents ans, au sommet de la hiérarchie des hommes bénis du Yémen ?

Cette question du statut social d'Abū al-Ġayṭ se pose avec d'autant plus d'acuité que sa *walāya* émerge au moment de la première sacralisation des *wādī*-s du Nord, qu'elle l'illustre comme un paradigme et qu'elle souligne les liens puissants entre les hommes bénis du VII^e/XIII^e siècle et le nouvel ordre socio-politique rasūlide. N. Sadek et M. Aziz affirment qu'Abū al-Ġayṭ aurait aidé au ralliement des tribus du *wādī* du Nord. Ce serait un des meilleurs exemples de l'appui des « soufis » à la dynastie rasūlide. Cette catégorie épistémologique et sociale soulignerait un ensemble homogène dont on perçoit mal les caractéristiques, particulièrement à cette époque où le *taṣawwuf*, au Yémen, est dans sa première phase d'expansion. Pourtant, il est certain qu'Abū al-Ġayṭ joua un rôle dans la prise de pouvoir des Banū Rasūl, ce qui justifia *a posteriori* l'estime accordée, un temps, par les Banū Rasūl à Bayt 'Aṭā' et aux membres de la *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya. En ce sens, l'influence

¹⁶⁰ Nous avouons ne pas comprendre pourquoi ce personnage du Yémen médiéval a parfois été présenté comme un « personnage semi-légerendaire » (par exemple par A. Knysh ou M. Aziz, *Religion and Mysticism*, p. 54). Les traces historiques qui attestent son existence sont les mêmes que pour la plupart des personnages des ouvrages de *ṭabaqāt* : des sources écrites d'époque médiévale postérieures à sa mort ; une tradition orale contemporaine locale, que nous n'utilisons pas dans cette étude historique ; un tombeau toujours objet de visites pieuses, mais non daté scientifiquement à ce jour. Si Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl est un personnage semi-légerendaire, alors tous les savants yéménites sont également semi-légerendaires, car si la place qu'Abū al-Ġayṭ occupe dans les dictionnaires biographiques comme dans les chroniques d'époque médiévale est très importante et en ce sens significative, elle n'est ni originale dans sa forme ni exceptionnelle sur le fond. Les *ṭabaqāt* sont des recueils de vies de savants accomplissant des actes prodigieux avec l'aide et grâce à la bienveillance divine : leurs vies peuvent être, à ce titre, qualifiées ou non de légendaires, et cette qualification entre dans l'ordre des croyances et des opinions religieuses, qui ne concernent pas le travail de l'historien. Ce terme de « semi-légerendaire » n'est pourtant employé, dans le contexte yéménite, que pour Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl.

¹⁶¹ À l'exemple du prophète Muḥammad, selon la Tradition. Sur l'illettrisme d'Abū al-Ġayṭ, voir M. Aziz, *Religion and Mysticism*, p. 95-96.

d'Abū al-Ġayṭ ne peut se mesurer qu'à travers les réseaux qu'il possédait et la *ṭarīqa* qu'il fonda.

2.3. La *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya et l'entourage d'Abū al-Ġayṭ : l'ancrage régional d'une voie spirituelle au cœur des réseaux tribaux

Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl fut l'initiateur d'une *ṭarīqa* soufie dont les contours mal définis n'ôtent rien à l'influence et au rayonnement qu'elle put avoir dans le Yémen médiéval. Celle-ci se développa essentiellement en Tihāma du Nord et plus spécifiquement dans le Wādī Surdud. Ses disciples se revendiquaient, au IX^e/XV^e siècle, d'une *silsila* remontant à al-Ġīlānī¹⁶², et insistaient sur l'importance de la chaîne de transmission mystique et du lien à la *baraka* par le sang. Al-Ahdal parle ainsi des membres de cette *ṭarīqa* soufie :

« Ils disent : “Parmi nous les uns sont plus proches que les autres du lignage¹⁶³ d'al-Ġīlānī (*min ḍuriyat al-Ġīlānī*)¹⁶⁴, et d'Aflaḥ et d'al-Ahdal, et cette proximité ne nous vient pas de l'*adab*¹⁶⁵. Il ne faut pas qu'un *ṣūfī* dise : je suis préférable au fils de mon *ṣayḥ* car je possède plus d'aptitude [que lui] dans la transmission (*ahliyya al-naṣab*), mais il doit le solliciter pour que celui-ci l'accompagne dans son cheminement (*aḥḍu al-yad min-hu*)”¹⁶⁶. »

D'après al-Ahdal, la hiérarchie des membres de la *ṭarīqa* était donc intimement liée à la transmission de la *baraka* par le sang, ce qui souligne la primauté des liens lignagers dans la filiation spirituelle, au sein des membres se reconnaissant dans la *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya, ce qui est intéressant étant donné à la fois l'absence de descendance d'Abū al-Ġayṭ et l'importance des lignages bénis dans la Tihāma du Nord.

Cette *ṭarīqa* se diffusa à travers le groupe de compagnons qui entourait Abū al-Ġayṭ à sa mort, mais ne semble pas avoir eu de structure vraiment centralisée en dehors de la figure du *Šams al-šumūs* et de ses maîtres : si son disciple Fayrūz (m. 671/1272-1273) prit la tête de la *zāouawīya* construite à Bayt 'Atā' par Abū al-Ġayṭ après sa mort, les autres compagnons du *ṣayḥ* défunt se dispersèrent pour fonder leurs propres lieux d'enseignement et de prière. La *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya ne fut donc jamais une *ṭā'ifa*, dotée d'une organisation et d'une hiérarchie

¹⁶² Cette réécriture de la chaîne de transmission spirituelle chez al-Ahdal, comme peut-être chez les tenants de la *Ġayṭiyya*, tient sans doute à la volonté de faire de 'Alī al-Ahdal un maillon indispensable de cette transmission, participant à la légitimation *a posteriori* des pratiques et enseignements de cette branche soufie.

¹⁶³ Littéralement « de la descendance », dans le sens ici de transmission spirituelle.

¹⁶⁴ Sans doute à comprendre dans le sens d'une certaine disparité dans les pratiques des membres de la *ṭarīqa*, dont tous les groupes ne possédaient pas la même proximité avec les enseignements d'al-Ġīlānī, dont se serait revendiquée la *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya, en faisant remonter sa chaîne de transmission à 'Alī al-Ahdal.

¹⁶⁵ Comprendons à la fois : cette proximité vient de dévoilements spirituels (*kašf*), de l'inspiration divine (*ilhām*) et non pas de la culture et de l'éducation (*adab*).

¹⁶⁶ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 168.

relativement claire pour les *murīd*-s, comme le furent la *ṭarīqa* al-Hattāriyya ou plus tard la *ṭarīqa* al-Ġabartiyya, dont le cœur se trouvait à Zabīd¹⁶⁷. Après trois générations, la *nisba* al-Ġayṭī n'est plus guère portée. Le dernier individu que nous avons recensé avec cette *nisba* est Abū Muḥammad b. Aḥmad b. Badr al-Ġayṭī (m. v. 700/1300-1301)¹⁶⁸. Mais la *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya possédait encore des représentants au IX^e/XV^e siècle, comme en témoigne l'auteur de la *Tuḥfa*, qui connaissait certains de ses membres.

La plupart de ces individus furent à la fois des hommes bénis dont les tombes furent l'objet de visites pieuses et des fondateurs de lignées savantes. Leurs descendants profitèrent de leur *baraka* et du double prestige d'un lignage de sang, par leurs aïeux, et d'un lignage spirituel, à travers le grand *ṣayḥ* Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl.

Deux caractéristiques sont particulièrement intéressantes pour saisir l'implantation des compagnons et des disciples d'Abū al-Ġayṭ en Tihāma du Nord et l'essaimage de nouveaux espaces sacrés qui s'opéra après sa mort : l'ancrage local très important des disciples d'Abū al-Ġayṭ dans les *wādī*-s du Nord, en particulier au sein d'espaces où le contrôle du pouvoir rasūlide était faible ; l'alliance avec les réseaux savants locaux. D'ores et déjà, un retour sur les principaux compagnons d'Abū al-Ġayṭ permet de saisir l'implantation presque exclusivement régionale, de la *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya¹⁶⁹, comme en réalité toutes les *ṭarīqa*-s soufies de la Tihāma¹⁷⁰.

On peut noter, parmi les disciples d'Abū al-Ġayṭ, outre les Banū Fayrūz de Bayt 'Aṭā', les Banū Ṣufayḥ, dont le *ribāṭ* se trouvait dans les environs immédiats d'al-Mahḡam, à l'est de la ville ; les Banū Ḥuṣaybr de Bayt Ḥuṣaybr et du village d'al-Tuḡayṭā¹⁷¹ où vivaient également les Banū Naḡārī, dont certains suivirent les enseignements d'Abū al-Ġayṭ. Le *ṣayḥ* y avait d'ailleurs fait établir un *ribāṭ*¹⁷². Du côté du *qawm* des Banū 'Abayda, les Banū al-Aḡḡaf habitaient al-Ḥurba, tandis que les Banū Zuhayb et les Banū Mu'tib fondèrent des *ribāṭ*-s dans le Wādī Surdud. Dans le Wādī Mawr, on trouvait des membres de la famille des Banū al-Aṣkal, riches en biens fonciers et proches à la fois de l'État rasūlide et des Banū al-Aḡḡaf. D'autres de ses disciples, les Banū Badr, implantés à al-Marāwi'a¹⁷³, dans le

¹⁶⁷ *Supra*, Chapitre II.

¹⁶⁸ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 115.

¹⁶⁹ Plus précisément concentrée dans le Bas Wādī Surdud.

¹⁷⁰ *Infra*, Conclusion. 4.

¹⁷¹ Ce village d'al-Tuḡayṭā se trouvait à proximité d'al-Mahḡam. Un village du même nom se trouvait à proximité de Zabīd et existe encore de nos jours.

¹⁷² Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 350.

¹⁷³ Annexe I.F.

village des Banū al-Ahdal, avaient fait construire une *zāwiya* qui devint un lieu réputé pour sa visite pieuse et son enseignement spirituel¹⁷⁴.

Au-delà des villages du Wādī Surdud et du Wādī Mawr, au-delà même des disciples d'Abū al-Ġayt, les relations du *šayḥ* étaient très fortes avec Bayt Ḥusayn, gros bourg marchand entre al-Maḥālib et al-Maḥgam. Le *šayḥ* al-Šanīnī, très réputé à Bayt Ḥusayn, était un compagnon d'Abū al-Ġayt : sa *zāwiya* et sa tombe, dans le village d'al-Qurašiyya (Wādī Rima'), étaient des lieux de visites pieuses¹⁷⁵. Ġamāl al-Dīn al-'Araḍī (m. v. 665/1267), qui aurait reçu la *ḥirqa* soufie du *šayḥ* Abū Bakr b. al-Hattār, à Turayba, près de Zabīd¹⁷⁶, faisait aussi partie de l'entourage du *šayḥ* Abū al-Ġayt. Sa tombe à Bayt Ḥusayn, dans le quartier de Šarġa, était un lieu de visite pieuse. Ibn Ḥaġġāġ (m. 664/1266), disciple d'Abū al-Ġayt, vivait également à Bayt Ḥusayn. C'était un *šayḥ* des Banū 'Āmr, une branche de la tribu de Ḥaġūr qui vivait principalement dans la région de Ḥaġġa¹⁷⁷.

Mais, de tous les savants dont était proche le grand *šayḥ* du Wādī, peu eurent l'envergure de 'Amr b. 'Alī al-Tubbā'ī (585-665/1189-1267)¹⁷⁸, dont al-Ahdal, dans une généalogie très certainement reconstruite, fait remonter l'origine aux rois de Ḥimyar¹⁷⁹.

Né dans la région de Ḥaġġa, dans le pays des Banū Šawār¹⁸⁰, le *faqīh* 'Amr al-Tubbā'ī faisait partie de la prestigieuse famille des Banū al-Tubbā'ī du Haut Wuṣāb, une des plus anciennes maisons savantes du Yémen¹⁸¹. Il avait suivi un enseignement auprès de nombreux maîtres, principalement dans les montagnes à l'est de la Tihāma, à Ġabba. Il était ensuite retourné dans le Wādī Surdud et il aurait épousé, en 628/1231, la nièce du *faqīh* 'Alī b. Mas'ūd, le compagnon d'Abū al-Ġayt, chez qui celui-ci fit bâtir son premier *ribāṭ*. Il fut le premier savant à s'être installé dans le village de Bayt Ḥusayn.

C'est 'Amr al-Tubbā'ī que vint trouver 'Alī b. Mas'ūd lorsqu'il quitta al-Miḥlāfa devant l'avance zaydite et c'est à lui que le *šayḥ* Abū al-Ġayt vint rendre hommage lors du décès de son vieux compagnon à Bayt Ḥusayn.

Même si sa présence se faisait sentir jusqu'aux premières hauteurs du Ġabal Wuṣāb, comme l'atteste la proximité de Muḥammad al-Nahārī (m. 747/1346) – le grand saint du

¹⁷⁴ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 115-116

¹⁷⁵ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 147-148, p. 306.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 171-172

¹⁷⁷ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 343-344. Ahdal II, *Tuḥfat*, II, p. 146-147. I. al-Maqḥafī, *Mu'ġam*, I, p. 425.

¹⁷⁸ Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, I, p. 210-211 ; Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 143.

¹⁷⁹ Voir la généalogie des Banū al-Tubbā'ī en annexe III.B. n°16.

¹⁸⁰ Ahdal *Tuḥfat*, p. 140-141.

¹⁸¹ Wuṣābī, *Ta'rīḥ*, p. 215-216.

Wādī Rayma¹⁸² – avec la *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya¹⁸³, celle-ci fut donc essentiellement une *ṭarīqa* régionale, très bien implantée dans les réseaux du Wādī Mawr et du Wādī Surdud¹⁸⁴. L’ancrage territorial de la Ġayṭiyya et des proches du *ṣayḥ* souligne la place éminente d’Abū al-Ġayṭ comme figure sociale et religieuse dans cette région. Les liens du *Šams al-šumūs* et de ses compagnons avec Bayt Ḥusayn, sise précisément entre les deux *wādī*-s, permettent de mieux saisir le rôle joué par Abū al-Ġayṭ au commencement du règne rasūlide.

2.4. L’enclave tribale de Bayt Ḥusayn

Bayt Ḥusayn ou Abyāt Ḥusayn¹⁸⁵ était peut-être un bourg ancien de la Tihāma du Nord : Muḥammad al-Akwa’ dans son édition de la *Qurrat al-‘uyūn* d’Ibn al-Dayba’ affirme que ce nom viendrait de Ḥusayn b. Salāma, vizir à l’époque des Ziyādides¹⁸⁶. Aucune source ne permet de confirmer cette origine, même si le village de Bayt Ḥusayn existait certainement avant son apparition dans les sources au VII^e/XIII^e siècle. M. al-Ḥaġrī, dans son *Maġmū’*, indique qu’il s’agit d’un village en ruine et une note de bas de page ajoute qu’il s’y trouvait des *‘ulamā’* réputés¹⁸⁷. I. al-Maqḥafī avance que Bayt Ḥusayn tenait son nom d’un certain *faqīh* Ḥusayn, mort en 855/1451¹⁸⁸, hypothèse peu vraisemblable puisque Bayt Ḥusayn est déjà mentionné par al-Ġanadī au début du VIII^e/XIV^e siècle comme « un des villages d’al-Mahġam »¹⁸⁹. Il est possible qu’au VI^e/XII^e siècle s’y soit trouvée une ancienne mosquée construite sur la route du pèlerinage à l’époque des Ziyādides, attribuée à Ḥusayn b. Salāma, mais al-Muġāwir n’en parle pas. Avant lui, ‘Umāra, lorsqu’il énonce les étapes de la route du pèlerinage en Tihāma, n’en dit pas un mot non plus. C’est pourtant l’hypothèse la plus probable puisqu’al-Ahdal mentionne « l’*imām* de l’ancienne mosquée dans le quartier du marché (*imām al-masġid al-qadīm bi-ḥāfat al-sūq*) », le quartier central de Bayt Ḥusayn¹⁹⁰. En fait, aucun auteur ne mentionne ce village avant le VII^e/XIII^e siècle et nous sommes

¹⁸² Le *walī* Muḥammad b. ‘Umar b. Mūsā al-Nahārī (m. 747/1346), fut enterré dans le Ribāt al-Nahārī, sur les hauteurs en amont du Wādī Rayma, où sa tombe devint un lieu de visites pieuses. Originaire de Yanbu’, dans le Ḥiġāz, il était lié à la *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya et aux grands lignages bénis des *wādī*-s du Nord, notamment ceux du Wādī Sihām et du Wādī Surdud. Son *ribāt* constitua sans doute un sanctuaire respecté par les tribus et le pouvoir dès la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle. Voir, Ḥazraġī, *Al-‘iqd*, IV, p. 2016-2018 ; Ahdal, *Tuḥfat*, p. 285-286 ; Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 283-287.

¹⁸³ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 285.

¹⁸⁴ Annexe II.F.

¹⁸⁵ Les sources emploient indistinctement les deux noms. Sur l’emplacement de cette ville, voir l’annexe I.G.

¹⁸⁶ Ibn al-Dayba’, *Qurrat*, p. 26.

¹⁸⁷ M. al-Ḥaġrī, *Maġmū’*, I, p. 259.

¹⁸⁸ I. al-Maqḥafī, *Mu’ġam*, I, p. 20.

¹⁸⁹ Ġanadī, *Al-sulūk*, I, p. 340.

¹⁹⁰ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 182.

surpris, pour un site aussi bien attesté à la période rasūlide, de trouver si peu d'informations¹⁹¹.

Situé sur la route du pèlerinage, entre le Wādī Surdud et le Wādī Mawr, al-Mahḡam et al-Mahālib, le village (*qarya*) de Bayt Ḥusayn était peu important au début du VII^e/XIII^e siècle, mais le nombre de ses savants, à la fin du règne d'al-Muzaffar Yūsuf (648-694/1249-1295), était exceptionnel : dans le village et ses environs nous dénombrons au moins trois *zāwiya*-s¹⁹², cinq mosquées et deux *ḡāmi*'-s, dont une d'entre elles aurait été achevée en 692/1293¹⁹³. Le soufisme y est profondément implanté, comme on l'a vu avec les compagnons et les disciples d'Abū al-Ġayṭ. Deux voies spirituelles s'y déploient, sans que l'on puisse accorder une grande confiance à leurs chaînes de transmission : une pratique soufie d'inspiration zabīdie, par le biais des enseignements d'al-Hattār (m. 606/1209), et la *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya, liée aux enseignements d'Abū al-Ġayṭ et de 'Alī al-Ahdal. Dans les deux cas, nous retrouvons une fois encore l'ombre de 'Abd al-Qādir al-Ġilānī. Ces lignées de transmission semblent s'être inscrites dans la durée : ainsi Ġamāl al-Dīn al-'Araḏī reçut sa *ḥirqa* des mains d'Abū Bakr al-Hattār et son fils Sa'd reçut la sienne des descendants d'Abū Bakr¹⁹⁴.

Dans la première moitié du IX^e/XV^e siècle, Bayt Ḥusayn est sans doute devenue une petite ville. Pour localiser les tombes bénies et les monuments religieux, al-Ahdal mentionne en effet plusieurs quartiers (*ḥāfat*), mais il demeure ambigu pour qualifier ces espaces, qui sont également des villages qu'il situe « au nord de Bayt Ḥusayn (*qiblī Bayt Ḥusayn*¹⁹⁵) » : Bayt al-'Abayd, al-Šarḡa, Bayt al-Šu'ayṣa¹⁹⁶, al-Šurayḡ¹⁹⁷. Autour, se trouvaient les villages de Bayt al-'Abs¹⁹⁸, Bayt al-Ḥalīfa, Bayt Ḥuṣaybr. Ces indications sont d'autant plus fiables et précieuses qu'al-Ahdal était lui-même originaire de Bayt Ḥusayn. Une mention très succincte,

¹⁹¹ F. Stone, *Tihāmah Gazetteer*, p. 85. Cité dans É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 312 : « Francine Stone décrit ainsi le site qu'elle a repéré : « Une vaste étendue de tessons dans une zone cultivée envahie par les dunes ». Il est aujourd'hui désigné d'après un hameau proche, al-Ḥibal, au nord de l'actuelle al-Zaydiyya ». É. Vallet écrit que le cas de Bayt Ḥusayn « est assez bien documenté », mais en dehors de quelques mentions très éparses du village dans de rares études, abordant uniquement la situation géographique de la ville, le cas de Bayt Ḥusayn n'a jamais été étudié.

¹⁹² Celle de 'Uṭmān al-Ḥaḡḡarī à Bayt Ḥusayn (Ahdal, *Tuḥfat*, *Tuḥfat* II, p. 146 ; Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 192-193), celle de Abū Bakr al-'Absī dans le village de 'Abs (Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 148) ; celle du *ṣayḥ* al-Šanīnī à al-Qurašīyya (Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 146-147) ; celle des Banū Muṭayr (Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 157).

¹⁹³ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 172.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 171 et. 172.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 147.

¹⁹⁶ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 146, p. 175.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 173.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 107.

et unique, chez l'auteur de la *Tuhfa*, parle des mosquées fameuses de Bayt Ḥusayn¹⁹⁹ et l'on pourrait un instant penser aux anciennes mosquées bénies situées sur la côte entre Zabīd et Ḥays, où s'effectuaient des visites pieuses, à al-Fāza ou à Ḥawiha²⁰⁰. Mais al-Ahdal entend ici les mosquées où se trouvaient les tombes des hommes bénis de la ville, souvent enterrés dans le lieu d'enseignement et de piété qu'ils avaient fait construire dans la ville, tels Ibn Ḥağğāğ dans le *ğāmi'* de 'Abayd ou le *masğid mubārak* construit par Uṭmān al-Ḥağğārī (m. 703/1304), où il reposait²⁰¹. Un quartier spécifique semble avoir été particulièrement investi par les savants et, au milieu de ses notices sur les *fuqahā'* de Bayt Ḥusayn, al-Ahdal mentionne le « village des juristes (*qaryat al-fuqahā'*) »²⁰², un espace qui n'est pas vraiment identifié comme étant différent de Bayt Ḥusayn même, puisque nous y retrouvons la plupart des protagonistes des notices de la ville. Peut-être s'agissait-il du surnom de la ville, ce qui en dirait beaucoup sur l'importance de Bayt Ḥusayn dans les milieux savants de la Tihāma du Nord.

Dans le cimetière au nord de la ville se trouvait, dans la première moitié du IX^e/XV^e siècle, un certain nombre de visites pieuses, notamment le mausolée des Banū Muṭayr et du premier homme béni de leur famille, 'Īsā b. Muṭayr (m. v. 680/1281)²⁰³. Mais chaque quartier ou village dans la dépendance de Bayt Ḥusayn avait son lot de tombes

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 52. L'auteur évoque alors le séjour d'Aḥmad al-Ḥaraḍī dans ces mosquées : « Jusqu'à ce que [Aḥmad al-Ḥaraḍī] entra dans Bayt Ḥusayn, et il demeura un temps dans les mosques fameuses [de la ville] (*hattā daḥāla [Aḥmad al-Ḥaraḍī] Bayt Ḥusayn, fa-āqāma fi-hā mudat fi al-masāğid al-mašhūra*) ».

²⁰⁰ Annexe I.C et I.E.

²⁰¹ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 147. Šarğī, *Ṭabaqāt*, p. 192.

²⁰² Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 162, p. 165, 179, p. 181.

²⁰³ *Ibid.* p. 150. Voir annexe III.B. n°18. Trois frères des Banū Muṭayr, de la tribu de Hakamā' dans la région de Ḥaraḍ (Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 148), arrivèrent vers le milieu du VII^e/XIII^e siècle à Bayt Ḥusayn pour suivre les enseignements de 'Amr b. 'Alī al-Tubbā'ī. Ils faisaient partie d'une des plus prestigieuses familles de Ḥaraḍ, puisque « Abū Muṭayr faisaient partie des dignitaires et des plus grands [de la tribu de Ḥukamā'] (*kāna Abū Muṭayr min a'yāni-him wa kubarī'i-him*) » (Ġanadī, *Al-sulūk*, p. 344). Le plus important de ces trois savants, 'Īsā b. Muṭayr, *faqīh* šāfi'ite, compléta ses études en 671/1273. Al-Ahdal nous dit qu'il fut convoqué par le sultan al-Muzaḥḥar et l'accueil chaleureux qui lui fut réservé à Taz laisse en effet penser qu'il descendait d'une très importante famille. Nommé à la *madrasa* al-Muzaḥḥariyya de Taz, il revint terminer ses jours à Bayt Ḥusayn où il s'éteignit en 680/1281. Sa tombe devint la première visite pieuse attachée aux Banū Muṭayr. Il avait épousé la fille de 'Amr b. 'Alī al-Tubbā'ī, *ṣāhib* de Bayt Ḥusayn. Leur fils, Muḥammad (678-746/1280-1345), épousa une de ses cousines maternelles et prit la tête des *muftī*-s du village. Le fils qu'ils eurent ensemble, Ibrāhīm b. Muḥammad b. 'Īsā al-Muṭayr (713-762/1313-1361), qui grandit dans la région de Ḥağğar, occupa une position importante dans l'organisation de l'enseignement et de la jurisprudence à Bayt Ḥusayn (« *wa intahat ilay-hi riyāsat al-fatwa wa-l-tadris* »). À sa mort, sa tombe devint l'objet d'une *ziyāra* dans le quartier de Šarğa, à Bayt Ḥusayn (Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 148-152). Les Banū Muṭayr furent des enseignants et des *muftī*-s réputés à Bayt Ḥusayn jusqu'à la destruction de la ville au milieu du IX^e/XV^e siècle. Il est possible que d'autres tombes de savants de ce *bayt* aient été l'objet de visites pieuses, mais nous n'avons pas trouvé d'autres *ziyārāt* nommément attachées à des membres de leur famille (Šarğī, *Ṭabaqāt*, p. 256 « les tombes de leurs ancêtres sont réputées lā-bas, elles attiraient [les fidèles] pour les visites pieuses et la recherche de bienfaits (*wa qubūr awa'ili-him hunālika mašhūra maqšūda li-l-ziyārāt wa-l-tabarruk*) »). Nous perdons leur trace à la mort de 'Umar al-Muṭayr (850-1446-1447), surnommé *al-muftī*. Sur les Banū Muṭayr, voir Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 344-346. Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 148-158. Šarğī, *Ṭabaqāt*, p. 254-256.

d'hommes bénis²⁰⁴ et ces espaces urbains, du moins chez al-Ahdal, pouvaient être désignés par le nom d'un de ces hommes pieux : ainsi Bayt al-'Abayd était « le quartier [*hāfat*] du *ṣayḥ al-kabīr* 'Īsā b. Ḥaḡḡāḡ »²⁰⁵. Ces lignées pieuses formaient entre elles un réseau à la fois matrimonial et spirituel : les Banū Muṭayr étaient ainsi liés par le sang aux descendants de 'Amr b. 'Alī al-Tubbā'ī²⁰⁶, de même que les descendants du *faqīh* Aḥmad b. Nawab. Les Banū 'Araḏī²⁰⁷ étaient liés aux Banū Hāmīlī²⁰⁸.

Bayt Ḥusayn était donc, à première vue, un important lieu d'enseignement religieux, apparu comme tel au cours du VII^e/XIII^e siècle, fortement lié aux familles du Wādī Surduḍ, du Wādī Mawr, de la région de Ḥaḡḡa et de Ḥaraḍ. Mais, en réalité, le village de Bayt Ḥusayn constitua aussi ce qui semble avoir été la plus importante enclave tribale de la Tihāma rasūlide, qui regroupa une partie des élites juridico-religieuses tribales des *wādī*-s du Nord, de Ḥaraḍ et de Ḥaḡḡa.

Ismā'īl al-Akwa', dans son ouvrage sur les *Forteresses du savoir*, suggérait déjà que Bayt Ḥusayn comptait parmi les *ḥiḡra*-s du Yémen²⁰⁹. É. Vallet, dans l'*Arabie Marchande*,

²⁰⁴ Annexe IV. n°165-176.

²⁰⁵ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 162 : « [...] À Bayt al-'Abayd le quartier [*hāfat*] du *ṣayḥ al-kabīr* 'Īsā b. Ḥaḡḡāḡ ».

²⁰⁶ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 150.

²⁰⁷ Annexe III.B. n°17. Les Banū 'Araḏī étaient une importante famille de notables de Bayt Ḥusayn, qui avaient en charge l'administration du quartier d'al-Šarḡa. Ils tenaient leur *nisba* de leur ancêtre en ligne maternelle, Sa'īd b. Ya'qūb al-'Araḏī. Ils faisaient partie de la tribu des Zaydiyyūn, sans doute par leur ligne paternelle. L'ancêtre de la famille, Sa'īd al-'Araḏī, *ālim* sunnite sur lequel nous ne disposons que de très peu d'informations, fut un compagnon du grand *ṣayḥ* d'al-Turayba, près de Zabīd, 'Īsā b. Iqbāl al-Hattār (m. 606/1209-1210). Les Banū 'Araḏī arrivèrent en Tihāma dans la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle, très probablement à la suite de la conquête ayyūbide : il est en effet improbable qu'un savant sunnite syrien soit volontairement venu s'installer à Zabīd sous la domination des Maḥdides, alors que de nombreux savants locaux avaient fui la métropole. Peut-être Sa'īd al-'Araḏī faisait-il partie du corps expéditionnaire mené par Turān Šāh al-Ayyūb. Nous ne savons pas où s'installèrent exactement les Banū 'Araḏī avant leur arrivée à Bayt Ḥusayn, mais le premier de leurs membres à s'implanter dans ce village fut le petit-fils de Sa'īd, Muḥammad b. Aḥmad al-'Araḏī. Élève de 'Īsā b. al-Hattār, puis, après sa mort, de son fils Abū Bakr, il aurait reçu de lui sa *ḥirqa ṣūfiyya*. Il aurait également suivi les enseignements du *ṣayḥ* Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl. Son apprentissage du *fiqh* se fit avec le *ṣāhib* de Bayt Ḥusayn, 'Amr b. 'Alī al-Tubbā'ī. Nous ne savons pas exactement quelles étaient les responsabilités de Muḥammad al-'Araḏī, mais elles étaient peut-être administratives. Il fut le premier savant qui commença à enseigner dans le *masḡid al-gāmi'* du quartier de Šarḡa à Bayt Ḥusayn. À sa mort, vers 650/1252, Muḥammad fut enterré à Šarḡa et sa tombe devint l'objet d'une visite pieuse. Quoique les informations à son propos soient parcellaires, il ne fait aucun doute que les Banū al-'Araḏī, dès le milieu du VII^e/XIII^e siècle, s'enrichirent rapidement, comme l'atteste leur pratique évergétique. Le fils de Muḥammad, Abū Bakr al-'Araḏī (mort v. mil. du VIII^e/XIV^e siècle), fit construire dans un des chefs-lieux des Zaydiyyūn, le village de Zaydiyya, à proximité de Bayt Ḥusayn, une mosquée en terre crue, où il enseigna un temps, avant d'élever « avec son argent le *ḡāmi'* de Šarḡa, en argile et en brique cuite, qui fut terminé en 692/1292-1293 ». Enterré près de la tombe du compagnon d'Abū al-Ġayṭ, le *ṣayḥ* al-Ṣufayḥ, dans son *ribāṭ* des environs de Bayt Ḥusayn, il est possible qu'Abū Bakr al-'Araḏī ait été initié à la *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya, mais il était surtout connu comme un ascète spécialiste du *fiqh*, formé avec le fils de 'Amr al-Tubbā'ī.

²⁰⁸ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 207. Les Banū al-Ḥamālī, avec les Banū Muṭayr et les Banū al-Azraq (Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 158), étaient des familles de *mufī*-s de Bayt Ḥusayn (Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 154).

²⁰⁹ I. al-Akwa', *Les Ḥiḡra et les forteresses du savoir*, p. 42-43. Al-Akwa' nous dit qu'Abayt Ḥusayn était « peuplé par le savoir et les savants depuis le septième siècle de l'hégire/treizième siècle [de n. è.] ». À la suite de cette affirmation, l'auteur ne mentionne pourtant que des exemples de savants de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle et de la première moitié du IX^e/XV^e siècle, ce qui ne donne aucun indice pour comprendre

nous dit que Bayt Ḥusayn était un village sous domination tribale. Il cite, pour appuyer son propos, le récit d'al-Ḥazraġī mentionnant en 750/1350 un certain 'Akam b. Wahbān, *ṣāhib* de Bayt Ḥusayn, qui percevait des taxes pour son compte dans le village et ses environs. Ses déprédations amenèrent finalement les troupes sultaniennes à intervenir et à le tuer²¹⁰. Outre cette perception de l'impôt et la mise en place de réglementations spécifiques pour les marchands par un *ṣāhib* de village sur le territoire de Bayt Ḥusayn, d'autres éléments permettent de soutenir que Bayt Ḥusayn était en effet une enclave tribale.

D'une part, son emplacement, entre deux villes fortifiées rasūlides et deux *wādī*-s, en faisait un point idéal pour le commerce dans la région, commerce bien attesté par ailleurs, tant pour les pâtisseries pour lesquelles al-Mahġam était réputée que pour le commerce céréalier²¹¹. Bayt Ḥusayn marquait aussi sans doute une ligne de démarcation territoriale : lorsque 'Amr b. 'Alī al-Tubbā'ī s'installa près de Bayt Ḥusayn, il reçut pour cela l'accord de deux individus, 'Imrān b. Qubay', le *ṣayh* des Qarābil, et Hāšim b. al-Ḥaġġarī, qui avait étudié avec 'Alī b. Mas'ūd, le beau-père de 'Amr. Personne ne pouvait s'installer dans la demeure de 'Amr sans l'accord de ces personnages²¹². Or, al-Ġanadī mentionne un 'Umar b. 'Alī, *ṣāhib* de Bayt Ḥusayn²¹³. Cet 'Umar était très certainement 'Amr b. 'Alī²¹⁴, et nous pensons que c'est l'arrivée de 'Amr à Bayt Ḥusayn qui marqua l'établissement d'une enclave sous la protection des Banū al-Ḥaġġarī de Bayt al-'Abs²¹⁵ et de la tribu des Qarābil : ce serait la raison pour laquelle Bayt Ḥusayn n'est jamais mentionné dans les sources avant le VII^e/XIII^e siècle.

Les *mašā'ih* des Qarābil, « *mašā'ih al-dawla* »²¹⁶, peut-être avec l'accord des premiers sultans rasūlides, auraient pu établir cette enclave tribale prédisposée par son emplacement à connaître un certain succès commercial. Cela expliquerait aussi qu'*aucun individu* des chroniques ou des ouvrages de *ṭabaqāt* ne soit originaire de Bayt Ḥusayn avant 'Amr et qu'un nombre aussi conséquent de savants se soient installés dans les environs du village

l'attraction que Bayt Ḥusayn exerça sur les savants yéménites au VII^e/XIII^e siècle, lors de son émergence comme « forteresse du savoir ». Néanmoins, Ismā'īl al-Akwa' a raison et nous allons le démontrer.

²¹⁰ Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 594-595. E. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 312.

²¹¹ Ahdal, *Tuhfat*, II p. 82.

²¹² Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 141.

²¹³ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 136.

²¹⁴ Il s'agit sans doute ici d'une confusion sur le *ism* du personnage. L'auteur parle en effet de « 'Umar b. 'Alī, *ṣāhib* de Bayt Ḥusayn, que je vais mentionner [plus loin] » (*Al-sulūk*, II, p. 136), mais lorsqu'il aborde les savants de Bayt Ḥusayn, il ne mentionne aucun 'Umar b. 'Alī. Seul 'Amr b. 'Alī est l'objet d'une longue notice (*Al-sulūk*, II, p. 339-341). Or, 'Amr est aussi appelé 'Umar dans cette même notice par al-Ġanadī (*Al-sulūk*, II, p. 340). Il ne nous semble donc pas que cela soit une erreur de l'édition de I. al-Akwa' de 1989 mais bien une confusion d'al-Ġanadī. Nous retrouvons cette confusion avec le *ṣayh* 'Alī b. 'Umar al-Ahdal, qu'al-Ġanadī appelle 'Alī b. 'Amr (*Al-sulūk*, II, p. 360).

²¹⁵ Bayt al-Ibš chez al-Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 325.

²¹⁶ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 120.

précisément dans la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, après l'arrivée de ce savant dans le village.

Le nom des quartiers et des villages que mentionne al-Ahdal autour de Bayt Ḥusayn donne aussi des indications sur le statut du bourg : les toponymes des lieux de peuplement environnants représentent en effet une toponymie familiale et tribale. Bayt Ḥalīfa était, au VII^e/XIII^e siècle, avec Marḡaf, le chef-lieu des Qarābil, où vivait leur *šayḥ*, 'Imrān b. Qubay'. À Bayt al-'Abs se trouvaient les Banū Ḥaḡḡāḡ. Or, 'Īsā b. Ḥaḡḡāḡ al-Ġaytī al-'Āmirī (m. 665/1266), l'un des plus notables compagnons d'Abū al-Ġaytī²¹⁷, était un membre des Banū 'Āmir du Haut Wuṣāb, qui habitaient près de la forteresse de Šaraf. C'était un « maître » dans son pays²¹⁸. À al-Zaydiyya, à quelques kilomètres seulement de Bayt Ḥusayn, se trouvaient les Zaydiyyūn. Le quartier de Bayt 'Abayd nous rappelle les Banū 'Abayda du Wādī Surdud, dont les habitants du village de Bayt 'Aṭā' étaient une branche. Le quartier ou village de Šarīḡ était celui des « Arabes qu'on appelle les Ḥurbiyyūn »²¹⁹. Enfin, 'Amr b. 'Alī al-Tubbā'ī, le premier *šāhib* de Bayt Ḥusayn, faisait partie des Tubbā'īyyūn, une des plus prestigieuses familles du Haut Wuṣāb, savants *šāfi'ites*, *qāḏī-s* d'al-Maḡal dans le pays de Zafrān et *ḥaṭīb-s* du *ḡāmi'* de Arḡa²²⁰. Il est frappant de voir que, pour certains lieux, tel al-Zaydiyya, la toponymie correspond exactement au nom du groupe tribal. Ces localités, avant le VII^e/XIII^e siècle, ne sont mentionnées nulle part.

Il est donc très possible que la fondation de Bayt Ḥusayn ait favorisé la migration d'un nombre important de familles dans les environs du village, sur le territoire et la protection des Qarābil. La mosquée en terre crue, construite à Zaydiyya par les Banū al-'Araḏī²²¹ dans la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, laisse d'ailleurs penser que la monumentalisation d'al-Zaydiyya était très récente. Si ces groupes s'implantèrent bien dans la région au VII^e/XIII^e siècle, alors les Banū Qubay', qui étaient alors les « *mašā'ih* de Surdud »²²², et les Banū Rasūl, se portèrent probablement garants des accords entre toutes les parties. Ainsi, la toponymie de Bayt Ḥusayn indiquait assez clairement, du moins à l'origine de ces lieux de peuplement, les familles et les tribus qui s'installèrent à Bayt Ḥusayn et dans ses environs au cours du VII^e/XIII^e siècle. Or, ce regroupement de nombreuses familles prestigieuses liées à des groupes tribaux différents est à peu près unique dans la Tihāma du Nord, à l'exception du

²¹⁷ Ḡanadī, *Al-sulūk*, II, p. 343 : « *huwa aḡad a'yān ašḡābi-hi* ».

²¹⁸ Ḡanadī, *Al-sulūk*, II, p. 343.

²¹⁹ Ahdal, *Tuḡfat*, II, p. 210.

²²⁰ Wuṣābī, *Ta'rīḡ*, p. p. 172, 176.

²²¹ Annexe III.B. n°17.

²²² Ahdal, *Tuḡfat*, II, p. 98.

Wādī Mawr, et dans une moindre mesure, du village de Wāsiṭ²²³. Ḥaġġa, Ḥaraz, Ġabal Bura', Haut Wuṣāb, Bas Wuṣāb, al-Mihlāf,

Enfin, le statut de Bayt Ḥusayn comme enclave tribale est suggéré lors de la révolte des tribus de Tihāma en 761-762/1359-1360 : c'est à Bayt Ḥusayn que se regroupent les tribus du Wādī Surdud et du Wādī Mawr avant d'affronter les troupes loyales au sultan rasūlide. Les troupes de l'imam zaydite ne s'y trompèrent pas lorsqu'elles rasèrent la ville d'Abyāt Ḥusayn en 855/1451–1452²²⁴ : elles mettaient un terme définitif à cette enclave dont les tribus avaient si souvent soutenu les pouvoirs sultaniens.

Le succès de l'enclave de Bayt Ḥusayn semble avoir été rapide dans la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, puisque de très grands personnages, tels 'Īsā b. Muṭayr de la tribu de Ḥukamā' ou l'agent (*min mawālī al-tuġġār*)²²⁵ Muḥammad b. Miftāḥ al-Habī, vinrent de loin pour s'y installer. Très vite, les *fuqahā'* présents à Bayt Ḥusayn devinrent nombreux. Au vu du nombre important de visites pieuses recensées à Bayt Ḥusayn, nous sommes surpris que ce site n'ait jamais été désigné comme un sanctuaire sacré. La multiplicité des groupes familiaux prestigieux présents dans le bourg et les origines très diverses de ses familles bénies donnent peut-être un élément d'explication : le regroupement de lignages bénis empêcha sans doute une seule famille de s'imposer à la tête du village comme *manṣūb*-s, le site étant de toute façon protégé par l'implantation de nombreux hommes de tribus sur son terroir. Ce long détour par la situation de l'enclave tribale de Bayt Ḥusayn nous permet de mieux comprendre la place d'Abū al-Ġayṭ dans les réseaux de la Tihāma du Nord et l'importance de cette figure dans le paysage sacré du Wādī Surdud.

2.5. Les réseaux d'Abū al-Ġayṭ et le sultanat rasūlide

En reprenant la liste de savants dont Abū al-Ġayṭ était proche, force est de constater que le *ṣayḥ* était au cœur de tous les grands réseaux du Wādī Surdud et des montagnes à l'est et au nord-est de celui-ci²²⁶. Peut-être était-il l'une des figures par lesquelles se constitua ce qui apparaît comme une véritable coalition d'intérêts sur ce territoire, lequel était proche, au cours du VII^e/XIII^e siècle, des territoires de l'État rasūlide.

- Par son amitié très forte avec Muḥammad al-Ḥaḍramī, le grand savant et *hakīm* du village d'al-Ḍaḥī dans le Wādī Surdud, le *ṣayḥ* Abū al-Ġayṭ était lié à la tribu des

²²³ *Infra*, Chapitre X. 1.

²²⁴ I. al-Akwa', *Les Ḥiġra et les forteresses du savoir*, p. 42.

²²⁵ Ahdal *Tuḥfat*, II, p. 154.

²²⁶ Annexe II.F.

Banū Ġarābiḥ et connaissait la famille des Banū Kināna d'al-Ḍaḥī, favorable à la dynastie rasūlide.

- Par son amitié avec 'Alī b. Mas'ūd et 'Amr b. 'Alī, il était en relation avec les *šarīf*-s de la région de Ḥaġġa mais aussi avec le *šayḥ* des Qarābil dans le Bas Wādī Surdud, allié des Banū Rasūl, sans quoi la diffusion rapide de la *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya à Bayt Ḥusayn eût été impossible.

- Son amitié avec le *šayḥ* 'Alī al-Šanīnī (m. 702) *šāḥib* d'al-Qurašīyya²²⁷, à la tête de la tribu de Qurašī, renforçait ses liens sur le territoire de Bayt Ḥusayn.

- Son compagnon Aḥmad al-Šawārī, originaire du Miḥlāf Ḥaġġa, était « obéi par son clan et les gens de sa région » (*muṭā'an fi qawmi-hi wa ahl baladi-hi*)²²⁸, c'est-à-dire les gens de Šawār, dont était issu 'Amr b. 'Alī, le premier *šāḥib* de Bayt Ḥusayn.

- Il était également proche d'Abū Ḥasān, premier *manšūb* de l'enclave tribale d'al-Wāsiṭ dans le Wādī Mawr, fondée par la puissante tribu des Šamiyyūn et les Banū Ḥasān²²⁹.

- Par ses disciples, Abū al-Ġayṭ était aussi en contact avec la plupart des autres grandes familles et tribus des *wādī*-s du Nord :

○ Il connaissait un certain nombre de membres éminents des Banū 'Abayda, comme le montre son amitié avec le premier *šayḥ* de la famille des Banū Mulayka, Ibrāhīm, qui résidait à al-'Ušayliyya. Cette situation était renforcée par sa présence, à Bayt 'Aṭā' même, un des villages des Banū 'Abayda.

○ Ses disciples parmi les Banū Nahārī le mettaient au contact des Banū Zunayyīn, qui vivaient entre al-Ḍaḥī et le Wādī Sihām²³⁰.

- Par son maître 'Alī al-Ahdal, Abū al-Ġayṭ avait été en contact avec les gens d'al-Marāwi'a, où il avait vécu, et il dut rencontrer une partie des savants formés par 'Alī al-Ahdal. Après la mort d'Abū al-Ġayṭ, la présence à al-Marāwi'a des Banū Badr, se rattachant à la *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya, confirme la permanence des liens entre les Banū al-Ahdal, *ašrāf* du Wādī Surdud, et les disciples d'Abū al-Ġayṭ.

Quoi que nous ne puissions pas hélas saisir la nature exacte des relations entre les tribus du Wādī Surdud, ni les structures intertribales de l'époque rasūlide, un simple constat s'impose : toutes les tribus du Wādī Surdud mentionnées dans les sources yéménites au

²²⁷ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 111, p. 142.

²²⁸ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 77-78.

²²⁹ *Infra*, Chapitre X. 1.

²³⁰ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 285.

VII^e/XIII^e siècle sont d'une manière ou d'une autre liées au *šayḥ* Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl. Même en ne faisant que supposer le respect que sous-entendaient les liens personnels entre les compagnons du *šayḥ* et Abū al-Ġayṭ, sans même aborder la nature des relations entre un *šayḥ* soufi et ses disciples²³¹, comment ne pas penser qu'Abū al-Ġayṭ possédait entre le Wādī Surdud et le Wādī Mawr une influence considérable et qu'il ait joué un rôle dans le ralliement des tribus au sultanat rasūlide²³² ? Comment imaginer que le sultan al-Muẓaffar, ancien *muqṭa'* d'al-Mahġam – où Abū al-Ġayṭ s'était rendu à plusieurs reprises et où il avait fait bâtir un *ribā'*²³³ –, fin politicien, grand stratège, homme cultivé et attentif à la légitimité des hommes pieux, n'ait pas perçu que le *šayḥ* était une pièce maîtresse de l'environnement politique et religieux du Wādī Surdud et de la région de Ḥaġġa, à même de le soutenir dans sa lutte contre l'*imām* zaydite et dans la mise en place d'une nouvelle légitimité dynastique ?

Un récit de prodige, tardif et certainement reconstruit, dont on trouve l'origine dans le *Kitāb al-Rawḍ* de 'Abd Allāh al-Yāfi'ī, repris par al-Ahdal et al-Šarġī, laisse penser qu'en réalité le soutien d'Abū al-Ġayṭ à al-Muẓaffar se fit dans le cadre d'un véritable accord des deux parties, ce qui illustre bien, symboliquement, l'influence du *šayḥ* ou la perception de celle-ci par une source du VIII^e/XIV^e siècle et les sources du IX^e/XV^e siècle.

À l'époque du sultan al-Manšūr 'Umar (628-647/1229-1249), Badr, disciple d'Abū al-Ġayṭ, aurait refusé de payer le *ḥarāġ* pour ses terres. Il se fit tuer par le soldat du sultan venu prélever l'impôt. Cette dispute détourna définitivement Abū al-Ġayṭ d'al-Manšūr 'Umar. Il s'en suivit l'abandon par le *šayḥ* de sa charge de « gardien du royaume » (*taraka al-ḥirāsa*)²³⁴. Dans un renversement fulgurant du rapport à l'autorité et à la légitimité temporelles des souverains du Yémen, la mort du sultan apparut comme la conclusion inévitable de la décision du *šayḥ*²³⁵ : al-Manšūr 'Umar tomba assassiné par ses propres *mamlūk*-s à al-Ġanad, en 647/1249.

La mort du sultan trouve ainsi son explication dans la brouille du pouvoir avec le saint, tout en témoignant d'une *karāma* très dangereuse et fortement politique, brusque rappel des véritables hiérarchies divines aux yeux des auteurs de *ṭabaqāt* yéménites. Au-delà, on perçoit que la question du *ḥarāġ* était sensible et que c'est autour de l'imposition de la terre que se réglèrent les négociations entre le pouvoir rasūlide et les savants des *wādī*-s du Nord. C'est

²³¹ Relations qui revêtaient souvent une forme très forte d'autorité, à la fois morale et temporelle. Voir M. M. Malamud, « Gender and Spiritual Self-Fashioning », *Journal of the American Academy of Religion*, p. 89-117 ; E. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, chapitre IX, p. 191-203.

²³² Hazraġī, *Al-'uqūd*, I, p. 129.

²³³ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 331-332 ; Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 473.

²³⁴ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 115-116.

²³⁵ *Ibid.* : « Il fut tué par certains de ses *mamlūk*-s, sans raison, dans la ville d'al-Ġanad (*qatala-hu ba'd mamālīki-hi fī madīnati al-Ġanad bi-ġayr sabab*). »

sans doute ce qui conduisit al-Muẓaffar Yūsuf, à la mort de son père le sultan al-Manṣūr, à se rendre depuis al-Mahġam jusqu'à Bayt 'Aṭā'. Il y serait demeuré quelques jours, pour y recevoir, selon al-Ahdal, la bénédiction du *ṣayḥ* ou pour y chercher « un refuge auprès des tribus (*al-mustaġīr min al-'Arab*) »²³⁶. Le chroniqueur de la cour rasūlide al-Ḥazraġī ne pouvait bien sûr tenir le même discours, mais il souligne qu'Abū al-Ġayṭ conseilla al-Muẓaffar lors de sa prise de pouvoir²³⁷. La réalité historique ne se laisse pas pleinement saisir, et on ne peut que s'interroger sur le sens de cette phrase, symbole de ralliement, prémonition miraculeuse de la prise de pouvoir d'al-Muẓaffar ou alliance tacite nouée entre les deux hommes et leur entourage. Al-Ahdal soumet également la reconnaissance de la légitimité dynastique rasūlide à la parole et à l'influence des *wālī*-s, et dévoile, dans un seul moment, le spectacle des saints tout-puissants faiseurs de rois dans les *wādī*-s du Nord : ainsi al-Ḥakamī, Abū al-Ġayṭ et Ismā'īl al-Ḥaḍramī²³⁸ reconnaissent le nouveau pouvoir sultanien et, ce faisant, lui permettent de prendre forme (*tumma 'aqada al-ṣayḥ Abū al-Ġayṭ al-wilāyya li-l-Muẓaffar b. al-Manṣūr, tumma ṣaḥība al-faqīh quṭb al-dīn Ismā'īl al-Ḥaḍramī wa 'aqada la-hu*)²³⁹.

À la lumière de ces éléments, il nous paraît difficile de considérer la reconnaissance des Banū Rasūl par le *ṣayḥ* de Bayt 'Aṭā' comme un simple récit symbolique. En termes d'autorité, de pouvoir, de force militaire peut-être, cette reconnaissance valait plus qu'une parole du maître à ses disciples, soulignant son opinion politique et sa sainteté. Par conséquent, il ne fait pour nous aucun doute que les Banū Rasūl saisirent bien toute l'importance d'Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl dans l'équilibre socio-politique du Wādī Surdud. C'est donc sans surprise que nous retrouvons Yūsuf b. 'Alī al-Aṣkal, disciple du *ṣayḥ*, émire du *ḥarāġ* pour la ville d'al-Mahġam à l'époque d'al-Muẓaffar ou Aḥmad b. 'Umar al-Aḥġaf au service de la *dawla al-Muẓaffariyya*²⁴⁰ : les récompenses temporelles suivirent le ralliement des maîtres spirituels de Surdud et de Mawr à la légitimité de la *dawla al-Muẓaffariyya*, et la *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya renforça son ancrage territorial dans les deux *wādī*-s.

Ainsi, c'est l'ensemble des réseaux construits par le *ṣayḥ* au cours de sa vie qui permet de situer la place de ce dernier dans le contexte politico-religieux du règne des premiers Rasūlides. Ces réseaux permettent aussi de comprendre pourquoi Abū al-Ġayṭ demeura une figure essentielle dans la piété du Wādī Surdud : la plupart des savants de ce territoire

²³⁶ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 98.

²³⁷ Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, I, p. 129 : « *ḥaraġa [al-Muẓaffar] min al-Mahġam bi-iṣārat Abī al-Ġayṭ* ». Ibn al-Dayba', *Qurrat*, p. 315.

²³⁸ *Infra*, Chapitre IX.

²³⁹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 276. Dans le sens de '*aqd*', c'est-à-dire par un acte de reconnaissance écrit.

²⁴⁰ Ṣarġī, *Ṭabaqāt*, p. 371.

mentionnés par les sources entretiennent un lien avec le *šayḥ* au cours de la première moitié du VII^e/XIII^e siècle. Que ces liens soient exacts ou que les *fuqahā'*, n'étant pas liés à Abū al-Ġayṭ, aient été exclus des sources yéménites d'époque rasūlide ne change rien sur le fond à l'importance de cet homme béni, puisque ces constructions historiographiques triomphèrent très rapidement : si Ibn al-Muġāwir ne mentionne aucunement le *šayḥ*, dont il aurait pu entendre parler au début du VII^e/XIII^e siècle, dès l'époque d'al-Ġanādī, la place d'Abū al-Ġayṭ apparaît comme centrale dans les *wādī*-s du Nord²⁴¹. Le rôle du *šayḥ*, à la fois dans l'histoire du Bas Yémen au VII^e/XIII^e siècle et dans l'historiographie du IX^e/XV^e siècle, permet de placer la visite pieuse à son tombeau de Bayt 'Aṭā' comme une étape fondamentale du processus de sacralisation du Wādī Surdud.

2.6. Bayt 'Aṭā', premier sanctuaire du Wādī Surdud

Avec la mort d'Abū al-Ġayṭ apparaît le premier sanctuaire sacré dans la région du Wādī Surdud, considéré comme un espace sacré dès la fin du VII^e/XIII^e siècle²⁴².

« Et [Abū al-Ġayṭ] mourut en l'an 651 [1253], à l'âge de 90 ans. Il fut enterré dans le village de Bayt 'Aṭā' qui est fameux, et son mausolée là-bas fait partie des mausolées réputés et vénérés. Rares en sont les équivalents au Yémen. Il ne désemplit pas de visiteurs de toutes parts. Personne ne peut porter préjudice à celui qui vient y chercher refuge, ni parmi les gens de l'État (*ahl al-dawla*), ni parmi les tribus (*al-'Arab*) ni parmi d'autres (*ġayri-him*). Et sur son tombeau se trouve un très beau cénotaphe (*tābūt*) et une stèle imposante (*mašhad*). Il porte l'empreinte de la grâce et de la *baraka*²⁴³. »

On a déjà vu cette formule au sujet de 'Uwāḡa et du *šayḥ* al-Ḥakamī : elle révèle la spécificité des sanctuaires considérés comme sacrés par al-Šarġī au IX^e/XV^e siècle. C'est la protection théoriquement accordée face à l'État et aux tribus qui permet de retenir, à notre sens, l'appellation de sanctuaire.

Il est bien sûr peu probable que Bayt 'Aṭā' soit devenu, du jour au lendemain, un sanctuaire possédant une autorité propre : sans doute celui-ci se construisit-il comme un grand lieu de visites pieuses et d'enseignement spirituel pour les habitants du Wādī et en particulier pour les Qarābil, les Ġarābiḥ et les 'Abayda. Après Abū al-Ġayṭ, peu d'hommes considérés comme bénis sont enterrés près de son mausolée à Bayt 'Aṭā', en dehors des Banū Fayrūz, ses

²⁴¹ Abū al-Ġayṭ est mentionné 28 fois dans les *Sulūk* d'al-Ġanādī. C'est le troisième savant le plus mentionné dans l'ouvrage (après Ismā'īl al-Ḥaḍramī et Aḥmad b. 'Uġayl) et le premier parmi les savants morts dans la première moitié du VII^e/XIII^e siècle.

²⁴² Ġanādī mentionne déjà la tombe réputée d'Abū al-Ġayṭ, *Al-sulūk*, I, p. 335.

²⁴³ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 410.

successeurs directs dans le *ribāṭ* du village. En revanche, de nombreuses autres tombes de savants bénis se trouvent près des différents *ribāṭ*-s que fit construire Abū al-Ġayṭ ou que construisirent ces disciples dans le Wādī Surdud, et ces dernières participèrent à renforcer la *baraka* du site de Bayt ‘Aṭā’, où se trouvait le tombeau du grand maître²⁴⁴.

Le statut de sanctuaire de Bayt ‘Aṭā’ est surtout souligné à la fin de la dynastie rasūlide : ainsi, sous le règne du sultan al-Zāhir Yaḥyā b. Ismā‘īl (831-842/1428-1438), c’est à Bayt ‘Aṭā’ que vint trouver refuge le *qāḍī* Šihāb al-Dīn al-Šubāḥī, alors qu’il fuyait les tribus rebelles contre le pouvoir sultanien²⁴⁵. C’est sans doute au moment de la crise que traversa le sultanat au cours du IX^e/XV^e siècle que Bayt ‘Aṭā’ émergea véritablement comme un sanctuaire, lorsque l’État exerçait surtout une domination nominale sur ce territoire.

Le statut de Bayt ‘Aṭā’ comme sanctuaire est le résultat d’une évolution progressive.

D’une part, la réputation du village, la figure d’Abū al-Ġayṭ entre le VII^e/XIII^e et le IX^e/XV^e siècle, et le développement de la *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya permirent au village de se distinguer comme un espace spécifique dans le Wādī Surdud, et ce d’autant plus que cette voie soufie se perpétua au VIII^e/XIV^e siècle. C’est le nombre de savants formés par Abū al-Ġayṭ, appartenant à plusieurs grandes familles aux origines locales, qui participa à la véritable sacralisation du Wādī Surdud : la presque totalité des disciples du *ṣayḥ* mentionnés par les sources furent en effet des fondateurs de lignées bénies, dont on peut, pour une partie d’entre elles, suivre la trace jusqu’au IX^e/XV^e siècle. Tous ces fondateurs de lignées bénies, ou la première génération de leurs descendants, nouèrent des relations fortes avec les plus grands savants de la région, essentiellement par le biais de l’enseignement religieux : avec les Banū al-Ḥakamī du village de ‘Uwāḡa, les Banū Abī al-Ḥal de Bayt al-Ḥal, d’al-Mahḡam et d’al-Mahālib, les Banū al-Ḥaḍramī du village d’al-Ḍaḥī, les Banū ‘Imrān de Bayt Ḥusayn. Peut-être complétaient-ils ainsi leur formation dans le *fiqh*, pour lequel Abū al-Ġayṭ, figure emblématique au Yémen du *walī* peu éduqué, charismatique et prodigieux, n’était guère réputé²⁴⁶. C’était aussi une façon de poursuivre le développement de leur ancrage territorial.

D’autre part, la crise du IX^e/XV^e siècle précipita l’évolution de Bayt ‘Aṭā’ en sanctuaire, précisément en raison du capital social, religieux et culturel accumulé depuis la

²⁴⁴ Notamment le *ṣayḥ* Maṣṣūr al-Naḡarī (m. 620/1223) (Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 204) et sa descendance, enterrés dans un *ribāṭ* construit par Abū al-Ġayṭ dans le Wādī Surdud. Parmi les disciples d’Abū al-Ġayṭ, notons les visites pieuses à la *zāwiya* d’Ibrāhīm, *ṣayḥ* des Banū Mulayka (Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 208), à la *zāwiya* des Banū al-Aḡāf du village d’al-Ḥarḡa (Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 206-207), au *ribāṭ* d’Ibn Ṣufayḥ (m. après 651/1253) (Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 208).

²⁴⁵ Anonyme, *Ta’rīḥ*, p. 240.

²⁴⁶ M. A. Aziz, *Religion and Mysticism*, p. 95.

mort d'Abū al-Ġayṭ. Bayt Ḥusayn avait été détruit. Bayt 'Aṭā' était l'un des rares villages avec lequel un nombre considérable de familles éminentes entretenaient un lien mémoriel.

Au-delà de la mise en place du sanctuaire de Bayt 'Aṭā', la construction du mausolée d'Abū al-Ġayṭ et l'expansion de la *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya marquèrent le début d'un processus de sacralisation des territoires du Wādī Surdud, ainsi qu'une poursuite de la chaféisation du Wādī Surdud et du Wādī Mawr. Ce processus renforça les réseaux savants et contribua à créer des relations fortes au niveau du savoir religieux, de même qu'une interconnaissance des milieux savants, sur un plan personnel et familial.

À la mort d'Abū al-Ġayṭ, un des grands disciples du *ṣayḥ*, Abū Muḥammad Fayrūz b. 'Alī, dit al-Ġayṭī, lui succéda à la tête de la *ribāṭ (qā'im)* de Bayt 'Aṭā'. Il occupa cette fonction jusqu'à sa mort, en 671/1272²⁴⁷. Fayrūz était un soufi réputé, apparenté aux Banū Ṣurayf, un des plus importants *bayt al-'ilm* du bassin de Du'āl en Tihāma centrale, au nord du Wādī Rima'. À l'époque de la mort du *ṣayḥ* Abū al-Ġayṭ, il était lui-même un grand *'ālim* et un maître dans la pratique du *taṣawwuf*. Il était connu dans le Wādī Surdud mais aussi dans le Wādī Sihām, où il avait suivi l'enseignement de Muḥammad al-Ḥakamī (m. 617/1220), le *ṣāhib* de 'Uwāḡa. Il avait sans doute croisé Abū al-Ġayṭ lorsque celui-ci vint rencontrer le *ṣayḥ* al-Ḥakamī pour la première fois²⁴⁸. Nous ne savons pas quand Fayrūz se décida à rejoindre Abū al-Ġayṭ, mais il demeura suffisamment longtemps avec celui-ci pour occuper une place centrale au sein de ses disciples. En tant que premier *qā'im* de la *zāwiya* fondée par Abū al-Ġayṭ, c'est sous son égide que se mit en place la *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya, ce qui valut à Fayrūz l'adoption de sa *nisba*, al-Ġayṭī. La tombe de Fayrūz fut également l'objet d'une visite pieuse, et les Banū Fayrūz de Bayt 'Aṭā' devinrent un des *buyūt al-'ilm* réputés de la région. C'est la dispersion des disciples du *ṣayḥ* qui participa à territorialiser fortement la sacralisation des *wādī*-s du Nord.

La présence de la tombe d'Abū al-Ġayṭ dans le Wādī Surdud marqua une frontière symbolique entre le Wādī Sihām, domaine des Banū al-Ḥakamī, et le Wādī Surdud, domaine des disciples d'al-Ahdal et d'Abū al-Ġayṭ. Mais le Wādī Surdud lui-même fut aussi partagé au VII^e/XIII^e siècle entre l'influence des Banū al-Ḥaḍramī d'al-Ḍaḥī et celle d'Abū al-Ġayṭ à Bayt 'Aṭā', comme en témoignerait un échange de lettres entre Ismā'īl al-Ḥaḍramī et le *šams al-šumūs* divisant le territoire sur lequel s'exercerait la protection des deux *wālī*-s : à Ismā'īl les Hautes Terres (*'alyā ān aḥmī ḡihatī*) et à Abū al-Ġayṭ les Basses Terres et la côte (*'alayka*

²⁴⁷ Ḡanadī, *Al-sulūk*, II, p. 351 ; Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 192.

²⁴⁸ Ahal, *Tuhfat*, II, p. 184.

ān taḥmī ḡihatak)²⁴⁹ : le 'ālim soufi spécialisé dans le *fiqh* et le *maḏhab* šāfi'ite divisaient la région entre lui et le *šayḥ* de *tarbiya*, et la complémentarité de leur influence faisait *a priori* écho à celle de leurs connaissances religieuses et de leurs prodiges. Elle affirmait aussi la réalité d'une répartition territoriale tranchée qui devait servir à limiter les conflits et les concurrences. Or, cette territorialisation, qui recoupait des formes de la spiritualité et de l'enseignement religieux, conserva une certaine rigidité au cours du VIII^e/XIV^e et du IX/XV^e siècle, comme en témoigne l'installation des Banū al-Ḥakamī dans le Wādī Mawr et non dans le Wādī Surdud, pourtant plus proche. Lorsqu'Abū al-Qāsim al-Ġabilī, descendant des Banū al-Ḥakamī, vint s'installer à proximité de Bayt 'Aṭā' en 780/1378, il fut tué par les Banū Fayrūz²⁵⁰. Dans le Wādī Sihām, en dehors du village des Banū al-Ahdal d'al-Marāwi'a, on ne trouve pas, non plus, de disciples ou de compagnons d'Abū al-Ġayṭ.

Ainsi, le sanctuaire de Bayt 'Aṭā' se constitua progressivement, au cours de la période rasūlide, autour de la tombe d'Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl et de la piété de ses disciples, dans un rapport très fort avec les territoires du Wādī Surdud et du Wādī Mawr, témoignage éminent de la sacralisation et de la sanctuarisation graduelle de plusieurs espaces de ces territoires. Durant la même période, un autre espace sacré émergea dans le Wādī Surdud dans le village d'al-Ḍaḥī, autour des tombes de deux des plus grands maîtres du *fiqh* šāfi'ite que connut le Yémen rasūlide au VII^e/XIII^e siècle, Muḥammad et Ismā'īl al-Ḥaḍramī, proches de la dynastie rasūlide. Or, malgré des similitudes entre al-Ḍaḥī et Bayt 'Aṭā', très proches géographiquement, al-Ḍaḥī ne connut pas le même phénomène de sanctuarisation, ce qui pose évidemment plusieurs questions, auxquelles nous allons à présent tenter de répondre.

²⁴⁹ Voir Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 280. M. Aziz, *Religion and Mysticism*, p. 166-167. À la suite de Muḥammad Ali Aziz, on peut analyser cet échange de lettres entre le *faqīh* Ismā'īl al-Ḥaḍramī et Abū al-Ġayṭ comme une union des amis de Dieu pour protéger les vrais croyants, vision positive et enthousiaste du concert des saints. Cette mise en scène des *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* correspond tout à fait à la mise en valeur du rôle des hommes bénis recherchée par al-Šarḡī. Pour autant, il nous semble que ce serait prendre cet ouvrage hagiographique à la lettre et cela préjugerait de la naïveté de l'auteur et de sa construction narrative. Celle-ci, apparemment innocente, est à la fois complexe et fortement idéologique. À la lumière des intérêts perçus par l'entourage d'Abū al-Ġayṭ et des Banū al-Ḥaḍramī, il nous semble impossible de ne pas voir dans cette anecdote une expression, très explicite et très rare, de la répartition des influences territoriales théoriques entre *šuyūḥ*, soulignée sans aucune référence à un pouvoir extérieur, sultanien ou tribal.

²⁵⁰ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 373-374. Appelé al-Ḥubaylī chez dans la *Tuḥfa*, Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 184.

Chapitre IX – Les Banū al-Ḥaḍramī d'al-Ḍaḥī : une spatialisation du sacré inachevée

Les Banū al-Ḥaḍramī¹, notamment grâce aux mérites de deux membres éminents de leur famille, furent sans doute le lignage le plus prestigieux du Yémen rasūlide au cours de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, avant que leur influence ne décline après la guerre de succession dynastique qui fit rage au début du règne du sultan rasūlide al-Muḡāhid ʿAlī (721-764/1321-1362). Leur principal lieu de résidence, le village d'al-Ḍaḥī², situé sur l'ancienne route du pèlerinage dans le Wādī Surdud, à trente kilomètres de la côte de la mer Rouge, comprend deux importantes visites pieuses, célébrées de nos jours durant le mois de ṣaʿbān : celle du *walī Allāh* Muḥammad al-Ḥaḍramī (m. 651/1253) et de son fils le *walī Allāh* Ismāʿīl (m. 696/1297)³, deux acteurs centraux au sein des élites juridico-religieuses ṣāfiʿites sous al-Manṣūr ʿUmar et al-Muẓaffar Yūsuf. Leur mausolée est au cœur de la ville moderne et celle-ci semble s'être développée autour de ce dernier. Ce sont là les seules *ziyārāt* aux tombes de cette famille. Al-Ḍaḥī ne devint jamais un espace sanctuaire et, en tant qu'espace sacré, le village ne posséda d'importance que d'un point de vue très local. La *baraka* des Banū al-Ḥaḍramī, répétée par toutes nos sources, ne s'accompagna donc pas de la poursuite d'un processus de spatialisation du sacré dans le village au cours du VIII^e/XIV^e siècle. Cette dichotomie entre, d'une part, le succès étonnant des premiers Ḥaḍārim au VII^e/XIII^e siècle et, d'autre part, le nombre très réduit de visites pieuses à leurs tombes, pose évidemment question. À l'inverse des exemples que nous avons développés jusqu'à présent, témoignant de la fortune croissante de certains lignages ancrés dans des espaces spécifiques, le cas des Banū al-Ḥaḍramī va permettre de souligner les raisons sous-jacentes à l'arrêt d'un processus de sacralisation en Tihāma du Nord.

Nous allons voir que les premiers membres des Banū al-Ḥaḍramī, l'une des trois plus anciennes maisons savantes ṣāfiʿites du Wādī Surdud⁴, se retrouvèrent au cœur du vaste réseau des élites juridico-religieuses qui fleurit lors du règne des premiers Rasūlides. Leur place privilégiée auprès du pouvoir leur donna une grande influence sur la politique

¹ Se référer aux généalogies fournies en annexe, annexe III.B. n°20 et n°21.

² Aujourd'hui une petite ville d'environ 13500 habitants, le chef-lieu du district (*mudīriyya*) d'al-Ḍaḥī, dans la province d'al-Ḥudayda. Annexe I.G.

³ ʿA. al-ʿUmārī, *Al-ziyārāt*, p. 199-200.

⁴ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 117 : « Parmi [les savants] qui habitent dans les environs d'al-Mahḡam, et qui sont réputés dans l'étude du *fiqh*, les trois *bayt*-s les plus anciens sont les Banū Kināna [...], les Banū Abī al-Ḥal et les Banū al-Ḥaḍramī ».

sultanienne et ils participèrent activement à la mise en place de l'alliance entre les élites savantes šāfi'ites et la dynastie rasūlide. Leur omniprésence dans les sources, sans égal parmi les savants de leur époque, les nombreux liens familiaux que tissèrent leurs descendants en Tihāma et dans les plateaux centraux du Bas Yémen, leur rôle enfin dans le processus de sacralisation des familles savantes de Tihāma : tous ces éléments soulignent la place exceptionnelle des Banū al-Ḥaḍramī au VII^e/XIII^e siècle. C'est pourtant le développement de leurs liens avec le pouvoir sultanien, participant initialement à leurs premiers succès, qui fut la cause principale de leur chute.

1. L'expansion des Banū al-Ḥaḍramī en Tihāma du Nord : une narration très soignée

Le village d'al-Ḍaḥī apparaît dans les sources durant la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle, avec le premier représentant des Ḥaḍārim, l'ancêtre de la lignée des Banū al-Ḥaḍramī d'al-Ḍaḥī : le *mu'allim* Ismā'īl b. 'Alī al-Ḥaḍramī (s. d.). À partir de ce personnage, nous allons suivre le récit que fait al-Ahdal de l'histoire de cette famille dans le premier quart du IX^e/XV^e siècle, car celui-ci, s'inspirant surtout des *Sulūk* d'al-Ġanādī⁵, reprend tous les détails qui s'accumulent dans la succession des strates historiographiques et hagiographiques des VII^e-IX^e/XIII^e-XV^e siècles. La première fortune des Banū al-Ḥaḍramī d'al-Ḍaḥī repose sur trois éléments : une généalogie prestigieuse et ancienne, des alliances matrimoniales stratégiques, une excellente formation dans le *fiqh* et dans le *madḥab* šāfi'ite.

1.1. La construction d'une généalogie ancestrale

La généalogie revendiquée par les Banū al-Ḥaḍramī ou par les sources yéménites à leur propos est à la fois singulière et fortement symbolique : ils seraient apparentés à une grande famille aristocratique.

Le *mu'allim* Ismā'īl b. 'Alī al-Ḥaḍramī, l'ancêtre éponyme des Banū al-Ḥaḍramī, aurait été un descendant des anciens princes du Yémen, issu de Sayf b. Ḍī Yazan. Sayf b. Ḍī Yazan aurait régné sur le Yémen avant l'arrivée de l'Islam⁶. La Tradition fit de ce prince

⁵ Ġanādī, *Al-sulūk*, II, p. 36-39, p. 332-335.

⁶ La réalité historique des rois Yazanides est aujourd'hui bien attestée au VI^e siècle par une série d'inscriptions himyarites : Sayf régna au cours de la seconde moitié du VI^e siècle de notre ère. Les premières compilations qui constituèrent le *Kitāb sīrat al-Malik Sayf b. Ḍī Yazan*, la biographie de ce roi annonciateur de l'islam, mélange de contes fabuleux et ouvrage ésotérique, dateraient du VIII^e/XIV^e siècle. Mais l'épopée de Sayf est bien plus ancienne, puisqu'elle est déjà mentionnée par Wahb b. Munabbih (m. entre 106/725 et 119/737), Ibn Ḥiṣām

l'unificateur du Yémen au VI^e siècle de l'ère chrétienne, le pourfendeur de la monarchie abyssinienne, et un héraut de l'islam à venir. Rattacher l'ancêtre éponyme des Banū al-Ḥaḍramī du Wādī Surdud aux anciens rois de Ḥimyar, comme le fait al-Ġanadī⁷, n'est donc pas anodin, puisque « le nom de Ḥimyar [...] brille d'un vif éclat dans les traditions arabes relatives à la période préislamique », en raison de la gloire et de « l'antiquité de leur civilisation »⁸. Se revendiquer de Ḥimyar, dans le Yémen médiéval, c'était proclamer l'ancienneté d'une famille et sa présence ancestrale sur le territoire yéménite : si les Banū al-Ḥaḍramī descendaient de Ḥimyar, alors ils étaient issus de Qaḥṭān mais n'étaient ni de la branche de Ġassān ni de la branche de Hamdān. Ils appartenaient à l'ancienne aristocratie qui avait régné sur le Yémen. S'ils descendaient directement de Sayf b. Dī Yazan, alors les Banū al-Ḥaḍramī étaient *généalogiquement* prédestinés à la *riyāsa*, comme l'annonçait déjà le grand-père du prophète Muḥammad à Sayf : « Tu es à la tête des Arabes et ils te suivront [...] tu as les ancêtres les plus glorieux et tu es le plus apte à assumer leur place auprès de nous »⁹.

Les Banū al-Ḥaḍramī furent présentés au VIII^e/XIV^e siècle comme une ancienne famille aristocratique d'Arabie du Sud, et, à ce titre, possédaient un statut spécifique *a priori* pour les habitants des *wādī*-s du Nord. Ce statut social lié à la généalogie, évoqué dès le VIII^e/XIV^e siècle par al-Ġanadī, fut renforcé par l'historiographie du IX^e/XV^e siècle qui évoqua une première alliance matrimoniale conclue par le *mu'allim* Ismā'īl al-Ḥaḍramī avec d'autres familles aristocratiques de la Tihāma du Nord et des *ġibāl* à l'est de celle-ci, justifiant et réactualisant localement la place des Banū al-Ḥaḍramī dans le tissu social des *wādī*-s du Nord au IX^e/XV^e siècle.

1.2. Les premières alliances matrimoniales des Banū al-Ḥaḍramī

L'historiographie du IX^e/XV^e siècle, non seulement reprit à son compte la généalogie yazanide des Banū al-Ḥaḍramī, mais lia également cette famille à deux autres groupes prééminents dans la région de Ḥaġġa, le Ġabal Rayma, le Ġabal Ḥaraz et le Wādī Surdud : les

(m. 218/833) et Ibn Qutayba (m. 276/889). Voir C. Robin, « Du nouveau sur les Yaz'anides », p. 181-197 ; R. Hoyland, *Arabia and the Arabs*, p. 56-57, p. 229. Sur le roman de Sayf b. Dī Yazan, voir A. Chraïbi, « Le roman de Sayf », p. 113-134.

⁷ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 36.

⁸ C. Robin, « Himyar/Himyarites », p. 3472.

⁹ Cité dans R. B. Hoyland, *Arabia and the Arabs*, p. 229. Même si l'on peut douter, au vu des précisions que l'auteur des *Sulūk* doit donner sur ce personnage, de la popularité de Sayf chez les lecteurs contemporains d'al-Ġanadī.

Banū al-Bağallī du Wādī Sihām et les Banū Kināna du Wādī Surdud, sont présentés, dans les sources yéménites, comme des membres de la tribu de Ġarābiḥ¹⁰.

D'après al-Ahdal, le *mu'allim* Ismā'īl aurait quitté le Ḥaḍramawt pour accomplir le *ḥağğ*. S'arrêtant à Aden, il y rencontra le *mu'allim* Ḥusayn, le père du *faqīh* al-Bağallī, qui allait devenir le *ṣāhib* de 'Uwāğa. Une amitié naquit entre eux, qui se renforça sur la route du pèlerinage. Sur la route, Ḥusayn et Ismā'īl rendirent visite à une femme de l'aristocratie issue des Banū Kināna, al-Ḥurra al-Şāliqiyya, à 'Āmiriyya, dans le Ġabal Rayma.

Ḥusayn et Ismā'īl, sur ses conseils, se marièrent avec deux de ses nièces : la femme de Ḥusayn fut la mère du *faqīh* al-Bağallī. Sa sœur fut l'épouse d'Ismā'īl b. 'Alī al-Ḥaḍramī, et c'est de ce couple que furent issus les Banū al-Ḥaḍramī de Zabīd et d'al-Ḍaḥī¹¹.

« On dit qu'il [Ḥusayn] épousa la sœur de la femme du *mu'allim* Ismā'īl et c'est elle qui donna naissance au *faqīh* Muḥammad b. Ḥusayn [al-Bağallī], qui est très réputé, et je vais y venir plus loin quand je mentionnerai les gens de 'Uwāğa, si Dieu le veut¹². »

Par ce lien du sang, les Banū al-Bağallī de 'Uwāğa devenaient donc apparentés aux Banū al-Ḥaḍramī d'al-Ḍaḥī et ces derniers entraient dans l'histoire du Wādī Surdud comme des cousins éloignés de cette grande famille. Au vu de la position de cette anecdote dans le récit d'al-Ahdal, l'auteur n'a pas encore évoqué explicitement dans son texte les Banū al-Bağallī, leur *walāya*, leur fortune et leur influence. Mais il a déjà laissé dans son texte, un peu partout¹³, des traces indiquant la prééminence des Banū al-Bağallī. Al-Ahdal, en mentionnant cette parenté, indique ainsi clairement sa sympathie et le caractère prédestiné des premiers Banū al-Ḥaḍramī. Cette rencontre fortuite, aux buts pieux et spirituel, va en effet lier les deux ancêtres de deux des plus prestigieuses familles de la Tihāma du Nord au VII^e/XIII^e siècle. Leur amitié et leur parenté désormais commune, en ligne matrilineaire, semble annoncer un succès commun. Le mariage d'Ismā'īl permettait également l'alliance de deux familles : celle des Banū al-Ḥaḍramī et celle des Banū Kināna, car la nièce d'al-Şāliqiyya qu'épousa l'ancêtre des Ḥaḍramī était une femme de l'aristocratie de 'Āmiriyya, la fille de 'Abd al-Raḥmān b. Kināna¹⁴, un savant šāfi'ite qui résidait à al-Ḍaḥī¹⁵.

« [Ismā'īl et Ḥusayn] entrèrent ensuite à al-'Āmiriyya pour visiter *al-ḥurra al-şāliḥa* al-Şāliqiyya, et celle-ci leur conseilla à tous deux de se marier. Le *faqīh* Ismā'īl épousa la fille

¹⁰ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 183. Sur la généalogie des Banū Kināna, voir annexe III.B. n°19.

¹¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 118-119. Les généalogies de ces familles se trouvent en annexe. Voir annexe III.B. n°20 et III.B. n°21.

¹² Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 119.

¹³ Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 336, 341, 401, 457 etc.

¹⁴ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 333. Voir annexe III.B. n°19 et III.B. n°20.

¹⁵ Annexe III.B. n°21.

de son frère ‘Abd al-Raḥmān¹⁶, et il eut d’elle quatre garçons. Les héritiers [d’Ismā‘īl] furent Muḥammad et ‘Alī, et *al-mu‘allim* partit avec ces deux enfants. Et Ğa‘far a évoqué al-Šāliqiyya dans son poème très connu :

“C’est elle dont la tombe se trouve à al-‘Āmiriyya,
La quatrième dans l’ordre de l’allée”¹⁷. »

Les titres employés à propos d’al-Šāliqiyya ne laissent aucun doute sur ce personnage : *al-ḥurra* ne pouvait désigner que des femmes de l’aristocratie yéménite, possédant une certaine forme d’autorité, de richesse et d’influence. Ce titre était attribué aux dames des dynasties émiraies et sultaniennes du Yémen. *Al-šāliḥa* signifiait peut-être qu’al-Šāliqiyya était une femme versée dans les sciences religieuses, mais al-Ğanadī et al-Ahdal ne s’intéressent pas aux femmes savantes : elles sont généralement utilisées dans leurs deux récits pour souligner un lien de parenté et un statut social. La mention d’une *šāliḥa* est très rare chez ces deux auteurs¹⁸. Il s’agit donc, selon nous, soit d’un *topos* littéraire désignant les qualités de cette dame – vertueuse, pieuse, intelligente –, soit d’une mise en exergue soulignant son appartenance à la catégorie des *šāliḥūn* et aux familles bénies du Yémen. Or, l’apparition d’*al-šāliḥa* ne fait sens ici que pour souligner la double *baraka* des Banū al-Ḥaḍramī, par leur lignage patrilinéaire et matrilinéaire. La *Tuhfa* emploie donc ce terme pour préciser l’ancrage généalogique des Banū al-Ḥaḍramī dans les *wādī*-s du Nord et leur rattachement à la catégorie des *šāliḥūn*, du fait d’une *baraka* transmise par le sang.

L’alliance matrimoniale entre les Banū al-Ḥaḍramī et les Banū Kināna¹⁹, au sein de la même branche familiale, se renforça sur deux générations, soudant le destin des deux familles. Ainsi, le fils aîné du *mu‘allim* Ismā‘īl al-Ḥaḍramī, Muḥammad, se maria également avec une femme des Banū Kināna : il épousa la fille de son cousin maternel, le *qāḍī* Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān b. Kināna²⁰.

Cette alliance avec les Banū Kināna souligne la position sociale du *mu‘allim* Ismā‘īl. Si le *mu‘allim* a effectivement épousé la nièce d’*al-ḥurra* al-Šāliqiyya, c’est par un mariage arrangé très prestigieux, il est possible qu’il appartenait à une famille aristocratique du Ḥaḍramawt. La véritable raison de sa venue à ‘Āmiriyya, dans le Ğabal Rayma, fut peut-être la recherche d’une alliance matrimoniale avec les descendants d’une grande famille de la

¹⁶ On lit ici « ‘Abd al-Raḥīm », mais il s’agit d’une confusion ou d’une faute du copiste puisqu’al-Ahdal précise ensuite que c’est ‘Abd al-Raḥmān b. Kināna qui est l’oncle maternel du fils d’Ismā‘īl.

¹⁷ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 118-119.

¹⁸ Dans les notices concernant le VII^e/XIII^e siècle, on trouve quatre mentions de *šāliḥāt* chez al-Ğanadī et six chez al-Ahdal. Ğanadī, *Al-sulūk*, II, p. 130, 174, 191, 294 ; Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 68, p. 125, p. 209, p. 230, p. 247, p. 246.

¹⁹ Annexe III.B. n°19.

²⁰ Annexe III.B. n°19.

région. Le préambule d'al-Ahdal sur ces mariages a donc deux objectifs : souligner que les Banū al-Ḥaḍramī sont une des grandes familles du Ḥaḍramawt ; mettre en avant une généalogie exceptionnelle justifiant les mérites *per se* de leur lignage.

La présence dans la *Tuhfa* de l'ancêtre des Ḥaḍārim, Ismā'īl, paraît surtout nécessaire en termes narratifs pour évoquer cette alliance à laquelle, un siècle plus tôt, al-Ġanadī ne consacre qu'une seule ligne²¹. Le *mu'allim* Ḥusayn disparaît ensuite de l'ouvrage d'al-Ahdal. Si la *Tuhfa* insiste sur l'importance des Banū al-Ḥaḍramī avec les Banū Kināna, c'est parce que ces derniers étaient une importante famille du Wādī Surdud, possédant elle-même des réseaux nombreux et influents dans la région.

1.3. Les Banū Kināna, une famille aristocratique de la Tihāma du Nord ?

Le statut des Banū Kināna²² dans l'histoire du Yémen médiéval n'est pas très clair. Ils ne sont pas apparentés à la tribu historique de l'Arabie préislamique, les Kināna, mais à une tribu du Wādī Surdud, les Ġarābiḥ²³, dont la résidence principale aurait été à al-Ḍaḥī. Mais les Ġarābiḥ n'apparaissent que dans des sources du IX^e/XV^e siècle, de manière très éphémère : nous n'avons presque aucune information sur ce groupe tribal. Nous ignorons donc à peu près tout de l'origine des Banū Kināna du Wādī Surdud, mais ils avaient probablement des origines prestigieuses et des liens d'alliance avec la tribu de Kināna.

Les Kināna de Ḥalī étaient une tribu historique importante, même s'ils n'étaient pas rattachés à la descendance de Kināna b. Ḥuzayma, ancêtre supposé de Qurayš :

« Et Kināna n'est pas [issu] de Muḍar, et Qurayš n'est pas [issu] de Kināna (*wa Kināna ġayr Muḍar wa Qurayš ġayr Kināna*)²⁴. »

En revanche, ils étaient certainement liés avec une autre branche de Kināna, descendants supposés de Malkān. En effet, al-Ġanadī nous dit, après avoir achevé sa section sur Ṣan'ā' :

« À présent, je me tourne vers le pays de la Tihāma, et je vais commencer du côté des tribus de Ḥaraḍ et de ses environs. [...] Et je commence par la ville de Ḥalī, un pays sur la côte des Arabes (*sāḥil al-'Arab*), dont on dit que [les habitants] sont des Kināna. Ils suivent le *madḥab*

²¹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 333.

²² Annexe III.B. n°19.

²³ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 117, p. 610

²⁴ *Ibid.* p. 15.

zaydite, et la plupart d'entre eux ne sont pas éduqués (*ummiyūn*). Et les gens qui s'occupent de jurisprudence parmi eux sont un *qawm* connu comme les Banū Wakīl²⁵. »

Ce passage est résumé par al-Ahdal dans le premier quart du IX^e/XV^e siècle :

« Et nous en revenons à ce qu'a dit al-Ġanadī : à propos des gens de la ville de Ḥalī, il y a les Kināna. Ce sont des zaydites et la plupart d'entre eux sont illettrés (*ummiyūn*)²⁶. »

Les gens de Ḥalī seraient donc des Kināna, et leur généalogie remonterait à Malkān b. Kināna :

« Les émirs parmi eux [Kināna] sont les Banū Ya'qūb, qui sont connus comme les Banū Ḥarām b. Malkān b. Kināna. Un groupe d'entre eux se rendit dans le Ḥaḍramawt, et l'ancêtre de ces émirs se rendit à Ḥalī. Il y eut un différend parmi [les émirs], et ils désignèrent [Ya'qūb] comme leur chef (*amīr*). Le commandement (*imārat*) demeura dans sa descendance. Et c'est une lignée de chefs (*bayt riyāsa*). Parmi eux se trouve Mūsā b. 'Īsā et son fils Muḥammad, ainsi qu'Aḥmad b. Ḥasan et son cousin 'Āmar b. Durayb. Ce sont des hommes de mérites, des compagnons savants dans la connaissance de l'*adab*. Ils seront mentionnés parmi l'élite des [serviteurs des] États et ils sont sans équivalent [dans leurs mérites]²⁷. »

Nous trouvons donc un groupe tribal appelé les Kināna à Ḥalī. Or, les Kināna de Ḥalī étaient certainement liés aux Banū Kināna d'al-Ḍaḥī, lesquels constituaient au VII^e/XIII^e siècle une importante famille du Wādī Surdud.

En effet, la notice du premier *faqīh* de Ḥalī, un Kināna, mentionnée par les *Sulūk* d'al-Ġanadī, est celle d'Aḥmad b. 'Alī b. Ḥasan b. 'Aṭīyya, appelé Ibn 'Aṭīyya ou Ibn al-Wakīl (m. 621/1224)²⁸. C'était un élève d'Ibn 'Abdawayh, le *ṣāhib* ṣāfi'ite de Kamarān, et il fut également le compagnon et l'élève de 'Abd al-Raḥmān b. Kināna. Or, 'Abd al-Raḥmān est le premier savant des Kināna d'al-Ḍaḥī mentionné par al-Ġanadī, et c'est sa fille qu'épousa Ismā'īl b. 'Alī al-Ḥaḍramī, ancêtre des Banū al-Ḥaḍramī²⁹.

²⁵ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 310.

²⁶ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 6.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 310. Nous lisons dans le texte « 721 [1321] ». Soit il s'agit d'une faute du copiste, soit il y a ici une confusion chronologique. Muḥammad b. al-Ḥusayn b. 'Abdawayh, le premier *ṣāhib* de Kamarān, décéda en effet en 525/1130-1131 (Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 277-278). Nous ne connaissons pas la date de décès de son fils, Ibn 'Abdawayh, auquel fait référence le texte des *Sulūk* d'al-Ġanadī, mais sa mort se produisit peut-être au cours du dernier quart du VI^e/XII^e siècle, et plus probablement au début du VII^e/XIII^e siècle. Si Ibn 'Aṭīyya a connu Ibn 'Abdawayh, il aurait donc vécu bien plus d'un siècle, ce qui nous semble peu probable. Il pourrait aussi s'agir d'un choix volontaire de l'auteur pour souligner l'âge formidable atteint par Ibn 'Aṭīyya, mais cela serait une exception surprenante dans le texte des *Al-sulūk*, ce personnage n'étant pas, par ailleurs, une figure de premier plan dans le récit.

²⁹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 332.

Ibn ‘Aṭīyya, originaire d’al-Mahḡam, résidait à al-Ḍaḡī avec les Banū Kināna. Il avait appris le *fiqh* à Kamarān mais aussi avec un membre des Banū al-Baḡallī, Ibrāhīm, dans le Wādī Sihām. Cette proximité entre les Banū ‘Aṭīyya, grande famille savante des Kināna de Ḥalī, et les Banū Kināna d’al-Ḍaḡī souligne, selon nous, dans l’historiographie du VIII^e-IX^e/XIV^e-XV^e siècle, un lien d’alliance ou de proximité entre les deux groupes, voire la survivance toponymique d’un lointain ancêtre commun.

Le rattachement tardif des Banū Kināna d’al-Ḍaḡī à la tribu de Ḡarābiḡ, issue de ‘Akk³⁰, témoigne de la réorganisation des généalogies et des groupes tribaux qui s’opéra au cours de la période rasūlide. Les Ḡarābiḡ ne sont mentionnés ni par al-Ḡanadī ni dans aucune source du VIII^e/XIV^e siècle : ils n’apparaissent que dans les sources du IX^e/XV^e siècle. Ils se révoltèrent contre le sultan rasūlide al-Zāhir Yaḡyā (831-842/1428-1438) et furent vaincus par les Ṣamiyyūn du Wādī Mawr à la fin de son règne³¹. Après quoi, ils disparaissent à nouveau des sources.

Les Banū Kināna seraient donc un *bayt* prestigieux, alliés à certaines familles des Kināna de Ḥalī, dont le discours sur les origines aurait ressurgi au cours de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle. C’est ce que semble confirmer leur statut dans le village d’al-Ḍaḡī.

1.4. Les Banū Kināna, une autorité politique et judiciaire dans le Wādī Surdud

Al-Ḡanadī décrit les Banū Kināna du village d’al-Ḍaḡī comme un « *bayt ‘ilm wa-ṣalāḡ* », c’est-à-dire une maison de savants et d’hommes pieux³². Mais les Banū Kināna étaient aussi des *ṣuyūḡ* tribaux du Wādī Surdud et leur famille tenait la charge de juge dans le village et ses environs.

Le premier membre de ce *bayt* dont les sources ont gardé la trace au VII^e/XIII^e siècle est le *faqīḡ* ‘Abd al-Raḡmān, mentionné par al-Ḡanadī dans ses *Sulūk*.

‘Abd al-Raḡmān b. Kināna était *qādī* et sa juridiction s’exerçait dans le village et ses environs³³. Le fils de ‘Abd al-Raḡmān, Muḡammad, reprit la charge de *qādī* après sa mort, et ses petits-fils Aḡmad (m. 662/1262-1263) et Abū al-Qāsīm (s. d.) après lui : la charge de *qādī*

³⁰ Ahdal, *Tuḡfat*, II, p. 117. Aussi mentionné par ‘Abd Allāḡ al-Ḥibṣī : Ahdal, *Tuḡfat*, II, p. 610.

³¹ Ahdal, *Tuḡfat*, II, p. 536.

³² Ḡanadī, *Al-sulūk*, II, p. 332 : « Et parmi les habitants de la campagne d’al-Mahḡam, dont nous allons parler, on trouve trois *buyūt* : les Banū Kināna, les Banū al-Ḥal et les Banū al-Ḥaḡramī. Les Banū Kināna sont un *bayt ‘ilm wa-ṣalāḡ*. »

³³ Ḡanadī, *Al-sulūk*, II, p. 332.

d'al-Ḍaḥī était donc héréditaire³⁴ et il ne semble y avoir eu aucun changement à ce propos lorsque le *mulk* du Yémen passa de la dynastie ayyūbide à la dynastie rasūlide. À l'époque d'al-Ġanādī, vers 720/1320, un membre des Kināna est encore *qāḍī* de la ville :

« Et parmi [les Banū Kināna], le *qāḍī* d'al-Ḍaḥī est à présent Abū al-Qāsim b. 'Abd Allāh »³⁵.

Par ailleurs, les Banū Kināna furent un *bayt* favorable aux Rasūlides au VII^e/XIII^e siècle, puisque 'Abd al-Raḥmān et son fils Muḥammad apprirent le *fiqh* à al-Mahġam, où le petit milieu de savants qui commençait à éclore dans la ville durant les règnes d'al-Manṣūr 'Umar (628-647/1229-1249) et d'al-Muẓaffar Yūsuf (648-694/1249-1295) fournit aux sultans des appuis solides dans la région et des relais importants de leur autorité³⁶. Lorsqu'al-Manṣūr fut assassiné en 647/1249 et que son fils al-Muẓaffar voulut soutenir ses prétentions au *mulk*, il s'appuya d'abord sur la tribu des Qarābil, qui réussirent à convaincre les « *mašā'ih al-bilād*, tels Ibn Abī Zakrī et les Banū Kināna », de joindre leur force au sultan al-Muẓaffar³⁷.

Les Banū Kināna d'al-Ḍaḥī avaient donc une certaine influence dans les *wādī*-s du Nord. Leur nom était connu jusqu'à Ḥalī. Leurs fonctions dans la justice en faisaient des autorités morales autant que judiciaires. C'étaient aussi des *šuyūḥ* tribaux commandant une force armée. Ils appartenaient au corps des '*ulamā'*' šāfi'ites. En somme, al-Ḥusayn al-Ahdal, en introduisant les Banū Kināna avec les Banū al-Ḥaḍramī, a préparé minutieusement le contexte dans lequel s'inscrivirent ces derniers, et c'est pourquoi il peut alors aborder la vie de Muḥammad b. Ismā'īl al-Ḥaḍramī, le premier *faqīh* de la famille des Ḥaḍārim d'al-Ḍaḥī.

Sa naissance est désormais soutenue par une généalogie très prestigieuse et une fois encore très symbolique : Muḥammad, le premier *walī Allāh*³⁸ de la famille des Banū al-Ḥaḍramī, est un descendant de Qaḥṭān (Dī Yazan) par son père, mais il descend de 'Adnān (Kināna) par sa mère. Il incarne la réunion des Arabes du Sud et des Arabes du Nord. Cette entrée en scène de Muḥammad dans le récit de la *Tuḥfa*, par le biais d'une double alliance avec les Banū Kināna, est immédiatement corrélée à la diffusion du *madḥab* šāfi'ite en Tihāma du Nord, préalable à l'expansion de l'influence des Banū al-Ḥaḍramī en Tihāma.

³⁴ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 118.

³⁵ Ġanādī, *Al-sulūk*, II, p. 332.

³⁶ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 111-112. Le premier juriste šāfi'ite mentionné à al-Mahġam par nos sources est Šāliḥ b. 'Alī b. Aḥmad al-'Aṭṭārī, dont nous ignorons la date de décès. Son fils, Ibrāhīm, qui reprit à la suite de son père la charge de *qāḍī* d'al-Mahġam, décéda en 665/1266-1267. L'éclosion d'un véritable milieu savant à al-Mahġam date donc certainement du début du règne de 'Umar al-Manṣūr, et le nombre de savants continua de croître durant le règne d'al-Muẓaffar, en particulier avec la création de la *madrasa* sultanienne et du *ġāmi'* de la ville. R. Giunta, *The Rasūlid Patronage*, p. 81. E. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 342.

³⁷ Ibn Ḥātim, *Al-simṭ*, p. 245-246.

³⁸ Yāfi'ī, *Mir'āt*, IV, p. 133.

2. Le développement d'une influence régionale : la carrière de Muḥammad b. Ismā'īl al-Ḥaḍramī

L'alliance matrimoniale des Banū al-Ḥaḍramī avec les Banū Kināna donne une première clé pour comprendre l'ancrage de cette famille dans le paysage socio-religieux du Wādī Surdud. Les Ḥaḍārim implantés à al-Ḍaḥī parvinrent ensuite à exercer une influence considérable en Tihāma, du vivant de Muḥammad al-Ḥaḍramī (m. 651/1253). Celle-ci se développa notamment grâce à la carrière de savant de Muḥammad. Son parcours révèle que le succès de la famille s'appuya sur quelques éléments spécifiques : une spécialisation dans les sciences religieuses, notamment le *madḥab* šāfi'ite ; des liens forts avec les autres élites juridico-religieuses de Tihāma du Nord, ainsi qu'avec la dynastie rasūlide ; des fonctions relevant de l'autorité judiciaire.

2.1. Muḥammad al-Ḥaḍramī, savant šāfi'ite

Muḥammad b. Ismā'īl al-Ḥaḍramī (m. 651/1253), né dans le dernier quart du VI^e/XII^e siècle, s'orienta très jeune vers une carrière de savant šāfi'ite. C'est son intérêt pour ce *madḥab* qui semble justifier l'installation définitive des Banū al-Ḥaḍramī dans le Wādī Surdud.

Muḥammad se forma avec celui qui était l'un des meilleurs enseignants du *fiqh* šāfi'ite dans les *wādī*-s du Nord et que nous avons plusieurs fois mentionné : Ibrāhīm b. Zakariyyā (m. 609/1212-1213), qui résidait à Šuwayr, dans le Wādī Sihām³⁹.

À ce moment du récit de la *Tuḥfa*, les Banū Zakariyyā ont été à plusieurs reprises évoqués et Šuwayr est, pour ainsi dire, un lieu familier pour le lecteur. Dire que Muḥammad se rendit à Šuwayr pour approfondir le *fiqh* avec les Banū Zakariyyā, c'est donc souligner symboliquement :

- Que Muḥammad b. Ismā'īl al-Ḥaḍramī était šāfi'ite ou qu'il le devint.
- Qu'il avait eu le meilleur des enseignants dans le *fiqh*.
- Qu'il avait été touché par la *baraka* divine, comme ne pouvait manquer de l'être

un savant au contact avec les Banū Zakariyyā, dont le cimetière était un lieu réputé pour les visites pieuses⁴⁰.

³⁹ Voir annexe IV. n°163.

⁴⁰ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 232. Annexe III.B. n°11.

- Que les Banū al-Ḥaḍramī appartenait à un réseau spécifique, au cercle de quelques élus qui bénéficièrent de la connaissance des grands maîtres šāfi'ites de la fin du VI^e/XII^e siècle, annonceurs du triomphe de ce *madhhab* dans le Bas Yémen et la Tihāma.

Le *madhhab* šāfi'ite demeura par la suite une spécialité des Banū al-Ḥaḍramī. Un des petits fils d'Ismā'īl b. 'Alī al-Ḥaḍramī portait le *laqab* « le petit Šāfi'ī » (*al-Šāfi'ī al-ṣagīr*) et un autre écrivit des commentaires sur ce *madhhab*⁴¹.

Lorsque son maître mourut en 609/1212-1213, Muḥammad b. Ismā'īl al-Ḥaḍramī se rendit à al-Ḍaḥī, dans le Wādī Surdud.

« Muḥammad b. Ismā'īl naquit sur les pentes d'al-'Āmiriyya, et il apprit le *fiqh* avec le *faqīh* et *imām* Ibrāhīm b. Zakariyyā, et parmi les siens à al-Šuwayr. Lorsqu'[Ibrāhīm] décéda, [Muḥammad] se rendit à al-Ḍaḥī pour aller à Kamarān, afin d'aller trouver l'*imām* Ibn 'Abdawayh. Lorsqu'il apprit le décès de ce dernier, il eut de profonds regrets. Et al-'Amaš⁴², c'est 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Kināna. Il écouta les leçons de Ibn 'Abdawayh en compagnie d'Ibn 'Aṭiyya, qui est originaire d'al-Mahḡam. Il suivit les lectures [d'Ibn 'Abdawayh] sur le *hadīth* et le *tafsīr*. Mais Ibn 'Aṭiyya en suivit un plus grand nombre, et il suivit aussi [les leçons] de ['Abd al-Raḥmān] Ibn Kināna. Muḥammad b. Ismā'īl [al-Ḥaḍramī] resta avec eux [pour se former au *fiqh*]⁴³. »

La volonté de Muḥammad al-Ḥaḍramī de se spécialiser dans le *madhhab* šāfi'ite est doublement soulignée ici. Il voulut rejoindre Ibn 'Abdawayh après la mort de son premier maître. Or, Ibn 'Abdawayh, le *ṣāhib* de Kamarān, était le second grand maître du *madhhab* šāfi'ite de Tihāma au début du VII^e/XIII^e siècle. Frustré dans son apprentissage par cette mort, Muḥammad va donc s'installer à al-Ḍaḥī, pour rechercher l'enseignement des disciples de Ibn 'Abdawayh.

Le parcours d'étude de Muḥammad al-Ḥaḍramī apparaît ainsi comme une étape essentielle de la construction narrative de la notice du personnage. Sans raison sociale spécifique, il n'y a qu'une justification à l'installation des Ḥaḍārim à al-Ḍaḥī : la volonté de Muḥammad al-Ḥaḍramī, apparemment inébranlable, de se former avec les meilleurs maîtres dans le *madhhab* šāfi'ite. Un siècle plus tôt, dans les *Sulūk* d'al-Ġanadī, l'arrivée des Banū al-Ḥaḍramī à al-Ḍaḥī n'a rien à voir avec la présentation de la *Tuḥfa* : Muḥammad arrive avec son père, le *mu'allim* Ismā'īl, lors du mariage de ce dernier avec une femme des Banū Kināna⁴⁴.

⁴¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p.66, p. 289.

⁴² Le *laqab* de 'Abd al-Raḥmān b. Kināna, « le malvoyant ».

⁴³ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 119.

⁴⁴ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 332.

La spécificité du *madhab* de Muḥammad est donc importante dans le récit de la *Tuḥfa* au IX^e/XV^e siècle et sa mise en scène est une justification *a posteriori* de l'installation des Banū al-Ḥaḍramī au cœur du Wādī Surdud. Les importantes connaissances de Muḥammad dans le *madhab* šāfi'ite facilitèrent sa carrière, puisque les sultans al-Manṣūr et al-Muzaffar favorisaient ce *madhab*. Il put occuper une charge dans la justice et entrer en contact avec de nombreuses élites savantes des débuts de la période rasūlide, essentiellement šāfi'ites. Ces deux éléments sont essentiels pour saisir la place des Banū al-Ḥaḍramī dans le tissu socio-religieux de la Tihāma au VII^e/XIII^e siècle.

2.2. Muḥammad al-Ḥaḍramī, un représentant de l'autorité judiciaire

Les connaissances dans le droit et le *madhab* šāfi'ite de Muḥammad b. Ismā'īl al-Ḥaḍramī, lui permirent de s'orienter vers une carrière dans la judicature. Son mariage avec une femme des Banū Kināna renforça de surcroît la position de sa famille dans le village. Muḥammad devint le *hakīm* d'al-Ḍaḥī et de ses environs⁴⁵.

Dans d'autres parties du Dār al-Islām, le *hakīm* pouvait être un auxiliaire du *qādī*, ou son représentant dans des zones moins peuplées. C'était aussi le cas au Yémen⁴⁶, bien que parfois les sources yéménites semblent employer les termes de *hakīm* et de *qādī* indifféremment. Dans le cas d'al-Ḍaḥī, le *hakīm* et le *qādī* peuvent avoir été deux fonctions séparées : un membre des Banū Kināna était clairement identifié comme *qādī* à l'époque de Muḥammad, son cousin Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Kināna, et après lui ses enfants. Mais il est également possible que Muḥammad et son cousin se soient succédés l'un à l'autre, auquel cas la charge de *qādī* et de *hakīm*, sur ce territoire, pourrait désigner la même fonction.

Il est difficile de cerner le rôle exact du *hakīm* dans l'organisation judiciaire et administrative du sultanat rasūlide. Il semble que celui-ci ait désigné un magistrat détenteur d'une autorité judiciaire et politique, potentiellement coercitive. On ne trouve qu'un *hakīm* dans une juridiction donnée. Le *hakīm* était nommé par le grand *qādī* du Yémen, et cette position était politique, puisque des remaniements eurent lieu lors de conflits avec le pouvoir sultanien ou de luttes entre les élites juridico-religieuses entourant le souverain⁴⁷. Ainsi, al-Ġanadī rapporte à propos du *faqīh* 'Ubayd b. Aḥmad que « lorsque l'autorité judiciaire revint à Abū Bakr, il le fit *hakīm* de [la ville de] Ġibla, et il le demeura jusqu'à ce que l'autorité judiciaire revienne à Ibn al-Adīb, qui lui barra la route [dans l'exercice de cette

⁴⁵ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 332. Chez al-Ahdal, Muḥammad est qualifié de *qādī*. Voir Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 66.

⁴⁶ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 390.

⁴⁷ Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 617.

charge] »⁴⁸. De même, un certain Ḥasān fut *ḥākim* d'al-Maḥālib, et obtint ensuite « la charge de *qādī* dans la ville avant le Qādī Muḥammad b. Abū Bakr al-Ta'izzī »⁴⁹. On trouve également des références au *ḥākim* de Zabīd, au *ḥākim* de Dū 'Udayna à Taz ou à celui de Ibb dans le Miḥlāf⁵⁰ : des lieux très investis par le pouvoir sultanien. Or, il y avait dans le village d'al-Ḍaḥī un *ḥākim* et un *qādī*. Al-Ḍaḥī était donc un véritable centre au sein du territoire du Wādī Surdud, ce qui corroborerait son statut de chef-lieu où résidaient les *mašā'ih* des Banū Kināna. On retrouve ici le même type de configuration qu'avec les Farasān du Wādī Mawza'. Au VII^e/XIII^e siècle, dans les zones rurales du Bas Yémen et de la Tihāma, l'autorité judiciaire assurant le règlement des conflits suivant le droit coranique semble avoir opéré depuis les centres de l'autorité tribale. Le *ḥākim* était un personnage important dans la gestion des territoires, et la nomination de Muḥammad al-Ḥaḍramī comme *ḥākim* dans le village signifiait à la fois la reconnaissance par le pouvoir sultanien de l'influence des Banū al-Ḥaḍramī, de celle des Banū Kināna, de même que le soutien de cette famille à la dynastie rasūlide.

Muḥammad, *faqīh* šāfi'ite, enseignant et *ḥākim*, membre par alliance d'une famille de *šuyūḥ* du Wādī Surdud, avait donc de nombreux atouts pour s'insérer au sein des réseaux en pleine transformation des élites juridico-religieuses de la Tihāma.

2.3. L'élargissement du réseau des Banū al-Ḥaḍramī

La carrière de Muḥammad al-Ḥaḍramī l'amena à fréquenter une grande partie des élites savantes de la Tihāma du Nord et de la Tihāma centrale. La mise en place d'un réseau d'interconnaissance et de transmission du savoir, par le biais de ses maîtres, de ses élèves et de ses compagnons, permit à Muḥammad de se rapprocher de plusieurs grandes figures de son époque, ce qui augmenta sa réputation et son prestige.

Lors de sa jeunesse et de sa formation, Muḥammad rencontra ainsi plusieurs disciples réputés de son maître Ibrāhīm b. Zakariyyā : Mūsā b. 'Uḡayl⁵¹, Alī b. Qāsim al-Bašīr⁵², Abū Bakr al-Mukdiš⁵³, Abd 'Allāh Muḥammad b. Ğa'mān⁵⁴, Yūsuf b. 'Abd Allāh

⁴⁸ Ğanadī, *Al-sulūk*, II, p.190.

⁴⁹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 85.

⁵⁰ Ğanadī, *Al-sulūk*, II, p. 104, p. 150, p. 156.

⁵¹ Savant šāfi'ite réputé, père du *šāhib* de Bayt al-Faqīh, Aḥmad b. Mūsā b. Uḡayl (690/1291).

⁵² *Šayḥ* soufi de Rawḍa, village côtier situé sur le Wādī Šabiyyā, entre Halī et Ğazān. 'Alī al-Bašīr (dates inconnues) fut le premier *šayḥ* soufi de sa parenté, les Banū Bašīr. Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 230. Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 12.

⁵³ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 202, p. 224 ; I. al-Maqḥafī, *Mu'ğam*, I, p. 109-110. Les Banū Mukdiš étaient les *manšūb-s* de la tribu des Ğnamīyya, qui vivaient entre le Wādī Sihām et le Wādī Surdud. Leurs principales résidences se

al-Şuraydiḥ⁵⁵, Muḥammad al-Bağallī⁵⁶ et son frère ‘Alī⁵⁷. Nous retrouvons tous ces personnages non seulement parmi les hommes bénis de Tihāma participant à la spatialisation du sacré, mais parmi les plus importants d’entre eux au début du VII^e/XIII^e siècle. Ces individus furent les condisciples et les compagnons de Muḥammad al-Ḥaḍramī⁵⁸.

Muḥammad entretint par ailleurs une relation amicale avec Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl, le *ṣāhib* de Bayt ‘Aṭā’⁵⁹. La branche des Banū al-Ḥaḍramī d’al-Ḍaḥī conserva de nombreux liens avec la branche des Banū al-Ḥaḍramī de Zabīd⁶⁰ : Muḥammad se rendait régulièrement dans la cité, où il pouvait s’entretenir avec son frère et accomplir de nombreuses visites pieuses au tombeau du *ṣayḥ* Aḥmad al-Şayyād⁶¹. C’est lors de ses séjours à Zabīd qu’il contribua à l’éducation du futur sultan rasūlide al-Muẓaffar Yūsuf. Lors de son séjour à al-Marġaf, il participa aux mêmes lectures que le *ṣayḥ* de la tribu des Qarābil, ‘Imrān b. Qubay’, une des plus puissantes figures du Wādī Surdud.

On voit donc qu’à la seconde génération suivant l’installation de l’ancêtre des Banū al-Ḥaḍramī à al-Ḍaḥī, Muḥammad b. Ismā‘īl b. ‘Alī al-Ḥaḍramī, *faqīh* šāfi‘ite et auteur de nombreux *karāmāt*, était un homme très bien intégré dans les réseaux savants de la Tihāma centrale et de la Tihāma du Nord, alors même que le milieu des élites juridico-religieuses de la région était très dynamique et en pleine croissance. Par ailleurs, les leçons qu’il donna à al-Muẓaffar et l’amitié qu’il noua avec ‘Imrān b. Qubay’ donnent une première précision sur le lien que les Banū al-Ḥaḍramī entretenaient avec le pouvoir rasūlide. ‘Imrān faisait partie des *maṣā’ih al-dawla* et les Qarābil avaient convaincu les autres *ṣuyūḥ* tribaux des *wādī-s* du Nord de se rallier aux prétentions du sultan al-Manşūr et plus tard à celles d’al-Muẓaffar après l’assassinat de son père⁶². Ce soutien des Ḥaḍārim à la légitimité rasūlide est une seconde clé pour saisir le succès et l’influence de leur famille.

La relation entre la dynastie sultanienne et les Banū al-Ḥaḍramī se renforça considérablement à partir de la troisième génération de cette famille à al-Ḍaḥī, avec le plus

trouvaient à Bayt Ḥuġġar (Wādī Surdud) et al-Anfah (Wādī Sihām). Abū Bakr al-Mukdiš fut le *ṣāhib* d’al-Anfah.

⁵⁴ Membre d’une grande famille de la tribu des Ma‘āziba du Bassin de Ḍu‘āl. Voir annexe I.F.

⁵⁵ Ahdal, *Tuḥfat*, II p. 119. Également membre d’une grande famille de la tribu des Ma‘āziba du Bassin de Ḍu‘āl.

⁵⁶ *Ṣāhib* de ‘Uwāḡa.

⁵⁷ Voir Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 46. Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 119, p. 224, p. 227-228. Voir annexe III.B. n°20 et n°21.

⁵⁸ Annexe II.E.

⁵⁹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 122.

⁶⁰ Par le biais de ‘Alī b. Ismā‘īl al-Ḥaḍramī, le frère de Muḥammad al-Ḥaḍramī, *faqīh* šāfi‘ite installé avec sa famille dans la métropole religieuse. Voir annexe III.B. n°20.

⁶¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 122. *Supra*, Chapitre III, 1.

⁶² Ibn Ḥātim, *Al-simṭ*, p. 245-246.

célèbre membre de cette famille, l'*imām* et *walī Allāh* Ismā'īl b. Muḥammad b. Ismā'īl b. 'Alī al-Ḥaḍramī (m. 601-676/1205-1277).

3. Les Banū al-Ḥaḍramī au sommet de l'échiquier social tihāmi

Les succès des Banū al-Ḥaḍramī sont très nettement mis en scène dans la *Tuhfa* de Ḥusayn al-Ahdal. La triple qualification des Ḥaḍārim -généalogique, matrimoniale, savante- permet de comprendre sur quoi s'érigea, du vivant de Muḥammad al-Ḥaḍramī mais surtout après sa mort, le triomphe social et politique des Banū al-Ḥaḍramī dans la Tihāma et le Bas Yémen du VII^e/XIII^e siècle. Son fils, Ismā'īl al-Ḥaḍramī, incarne la figure la plus prestigieuse des Ḥaḍārim, véritable pivot du milieu des élites juridico-religieuses de la Tihāma rasūlide.

3.1. Ismā'īl al-Ḥaḍramī : image idéale du savant tihāmi

Ismā'īl al-Ḥaḍramī, « imam du Yémen (*imām al-Yaman*)⁶³ », « pôle du Yémen (*quṭb al-Yaman*)⁶⁴ » et « imam des imams musulmans »⁶⁵, tint une position particulièrement élevée dans le milieu de savants tihāmis au cours de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle. Al-Yāfi'ī présente ainsi Ismā'īl et son père vers 760/1360 :

« Et en cette année 676 [1277] décéda l'imam du Yémen, la bénédiction de l'époque, celui qui guide les deux voies (*farīqayn*), le maître des deux voies, le grand *faqīh*, le saint (*walī*) très réputé, maître de prodiges impressionnants, aux grâces notoires, à l'âme juste, [dont les actions] étaient désintéressées, [celui qui fut] généreux et pur, attentionné [pour son prochain], l'élu de Dieu, Abū al-Ḍubayḥ Ismā'īl, fils du *sayyid* majestueux (*al-sayyid al-ḡalīl*), le saint rassembleur (*al-ḥafīl*), *al-ḥāfīz*, *al-muḥaddīṭ*, l'imam de son temps (*imām 'aṣri-hi*) et le bienfait de son siècle, Muḥammad b. Ismā'īl, connu comme al-Ḥaḍramī. Le rang d'Ismā'īl était parmi les plus élevés au sein des *fuqahā'*, dans la science et la droiture, l'ascétisme et les prodiges (*karāmāt*). Il apprit le *fiqh* avec son père, l'approfondit [plus loin encore] et atteignit l'excellence dans la connaissance du *madḥab* [šāfi'ite]. Il interpréta le livre d'*Al-muḥaddāb*, et il a tenu de nombreux propos sur le *fiqh* et le *taṣawwuf*. Il rendit des *fatwa*-s [...]. Il a quelques autres écrits, parmi lesquels un résumé du *Ṣaḥīḥ* de Muslim, et le *Kitāb naḑā'is al-'arā'is*. Il apprit la science du *ḥadīṭ* et le *tafsīr*, et j'en ai pour preuve un certificat (*iğāza*) qui lui appartenait, et c'est ce que j'ai recopié [ici]⁶⁶. »

⁶³ Yāfi'ī, *Mir'at*, IV, p. 133.

⁶⁴ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 143.

⁶⁵ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 95.

⁶⁶ Yāfi'ī, *Mir'at*, IV, p. 133.

Dans le premier quart du IX^e/XV^e siècle, Ismāʿīl al-Ḥaḍramī n'a rien perdu de son prestige :

« [*Quṭb al-dīn* Abū al-Fidā' Ismāʿīl] tient un rang supérieur à tous les autres *fuqahā'*, tant dans les sciences et dans la pratique de l'ascétisme que dans la piété et dans les prodiges. Il tint la charge de grand cadi (*wuliyya qaḍā' al-aqḍiyya*) pendant deux ans pour al-Malik al-Muḏaffar, avant de se retirer [de cette charge]. Il écrivit des compositions très utiles sur l'interprétation du *maḍhab*, et un résumé du commentaire (*ṣarḥ*) de Muslim par al-Māzarī, ainsi que d'autres ouvrages⁶⁷. »

Cette position éminente d'Ismāʿīl est à mettre en perspective avec les réseaux constitués par sa famille, en particulier les alliances matrimoniales qui permirent à son grand-père et à son père de s'élever progressivement au sein des savants du Wādī Surdud et de la Tihāma centrale. Mais le statut d'Ismāʿīl est aussi intimement lié à l'extension des réseaux familiaux vers la Tihāma centrale.

3.2. Ismāʿīl al-Ḥaḍramī et l'horizon zabīdi

C'est du vivant d'Ismāʿīl b. Muḥammad al-Ḥaḍramī que le village d'al-Ḍaḥī devint un véritable espace sacré dans le Wādī Surdud, le Ġabal Rayma et la région de Ḥaraz. Les Banū al-Ḥaḍramī étaient riches d'un très fort capital social et culturel, mais il leur manquait, pour parachever l'éclatant succès de leur implantation dans le Wādī Surdud, une extension de leurs réseaux jusqu'au cœur du pouvoir rasūlide. Celle-ci pouvait leur garantir la pérennisation et la légitimation de leur position sociale. Avec Ismāʿīl al-Ḥaḍramī, la stratégie d'extension des réseaux des Banū al-Ḥaḍramī se renforce : après avoir constitué un socle social et des réseaux solides dans le Wādī Surdud et les *wādī*-s du Nord, la famille élargit ses ambitions dans le cadre de la Tihāma centrale, tout en conservant des liens importants avec la diaspora ḥaḍramie de la région. Le statut social d'Ismāʿīl, comme celui de son père, était dû à son parcours comme *faqīh* et *'ālim*, mais aussi à ses réseaux, à ses alliances et aux fonctions judiciaires qu'il occupa. L'accumulation de ce capital social, culturel et religieux le plaça dans une position d'influence privilégiée.

Les études d'Ismāʿīl se déroulèrent dans un premier temps dans le Wādī Surdud : au début du VII^e/XIII^e siècle, il n'y avait pas besoin pour un savant šāfi'ite d'effectuer une *riḥla* afin d'atteindre un certain niveau de qualification. Ce n'était pas le cas à la fin du VI^e/XII^e siècle, comme l'indiquait le parcours de 'Abd al-Raḥmān al-Kinānī ou de Mūsā b. 'Uḡayl, à Kamarān et à Šuwayr. La situation, en quelques décennies, a donc changé.

⁶⁷ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 289.

Néanmoins, Ismāʿīl compléta sa formation à Zabīd, afin d’y approfondir ses enseignements (*al-ziyāda fī-l-ʿilm*⁶⁸) : pour les Banū al-Ḥaḍramī, la formation d’excellence se trouvait encore dans la métropole tihāmīe, et non dans les lieux du savoir qui avaient éclos dans les *wādī*-s du Nord. Ismāʿīl passa une grande partie de sa vie à Zabīd et c’est là qu’il reçut ses leçons les plus avancées dans le *fiqh* et le *ḥadīth*. Il vécut au premier plan le renouvellement des formes du savoir dans la ville de Zabīd sous les premiers Rasūlides. De fait, il est le premier des Banū al-Ḥaḍramī à n’être pas seulement formé au *fiqh* : il reçut un enseignement mystique et ésotérique, quoiqu’il ne soit pas certain qu’il ait revêtu une *ḥirqa* soufie⁶⁹. Il se perfectionna dans le *ʿilm al-ḥadīth* avec le *ṣarīf* Yūsuf b. Yaḥyā et le *ṣayḥ* soufi Burhān al-Dīn al-ʿAlawī al-Ḥaḍramī⁷⁰, autre savant issu du Ḥaḍramawt. Cette relation souligne la persistance des liens entre les membres de la communauté ḥaḍramīe. Burhān al-Dīn n’était certainement pas le savant le plus réputé de Zabīd et, en dehors du lien communautaire, nous voyons mal ce qui aurait décidé Ismāʿīl al-Ḥaḍramī à fréquenter *en particulier* ce maître. La formation d’Ismāʿīl témoigne en outre de l’importance de la relation entre *ḥadīth* et *taṣawwuf*, de même que dans l’Égypte mamlouke à la même époque⁷¹. Ismāʿīl est à la fois qualifié de *faqīh*, d’*imām*, de *muhaddīth*⁷², mais c’est aussi un *ʿālim* soufi. L’excellence de sa formation et la réputation de sa famille lui permirent de tisser d’importants réseaux au sein des élites rasūlides.

3.3. Les alliances d’Ismāʿīl al-Ḥaḍramī : des stratégies matrimoniales de prestige et d’influence

Ismāʿīl al-Ḥaḍramī passa une grande partie de sa vie entre Zabīd et al-Ḍaḥī. Les stratégies matrimoniales de ce savant révèlent cette double localisation et une perspective identitaire assez nette : un ancrage solide à Zabīd ; la permanence d’un lien culturel avec le Ḥaḍramawt ; le souci de maintenir les liens avec le territoire du Wādī Surduḍ⁷³.

À Zabīd, Ismāʿīl al-Ḥaḍramī tissa des alliances matrimoniales ; il épousa deux femmes de deux très grands maîtres zabīdis : une fille d’Ibn Ḥankās, qui était à la tête du *madḥab* hanafite à Zabīd et qui enseignait dans le prestigieux *masḡid* al-Aṣāʿir ; une fille d’Abū al-Ḥayr b. Manṣūr al-Šamāḥī (m. 680/1282), grand savant de Zabīd lui-même issu du

⁶⁸ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 397.

⁶⁹ Yāfīʿī, *Mirʿāt*, IV, p. 133. Yāfīʿī mentionne explicitement l’enseignement d’Ismāʿīl al-Ḥaḍramī dans le *taṣawwuf* et al-Ahdal affirme qu’il était un soufi, mais aucun ne précise son rattachement à une chaîne de transmission spirituelle.

⁷⁰ Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 397.

⁷¹ E. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 98-101.

⁷² Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 456 ; Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 392.

⁷³ Voir annexe III.B. n°20.

Ḥaḍramawt et de la grande tribu de Madḥiġ. Une fois de plus, la diaspora ḥaḍramie est très présente en arrière-plan du réseau Banū al-Ḥaḍramī.

Deux de ses filles épousèrent deux autres personnages éminents : ‘Alī b. Aḥmad, appelé Ibn Ṭumāma (m. 692/1293), un membre des Banū Kināna et un élève d’Ismā‘īl al-Ḥaḍramī⁷⁴. Il devint *qāḍī* d’al-Qaḥma après y avoir été nommé par Ismā‘īl⁷⁵. La seconde épousa ‘Alī al-‘Āmirī, du village d’al-‘Āmiriyya où l’ancêtre des Banū al-Ḥaḍramī avait épousé sa première femme. Le couple eut un enfant, Ğamāl al-Dīn (m. 721/1321), qui devint *qāḍī* d’al-Maḥġam. D’un côté, Ismā‘īl créa donc de nouvelles alliances avec les grandes figures de la piété zabīdie ; de l’autre, il renforçait les liens déjà tissés au sein de sa famille.

Dans la grande métropole religieuse de la Tihāma centrale, Ismā‘īl se lia également avec al-Muẓaffar Yūsuf, second sultan rasūlide du Yémen, qui participait occasionnellement à ses leçons : le sultan devait bien connaître Ismā‘īl, puisqu’il avait en partie appris le *fiqh* avec son père, Muḥammad⁷⁶. Cette proximité lui procura des avantages nombreux, notamment un rôle actif dans les affaires de l’État : Ismā‘īl, après avoir été nommé *qāḍī* d’al-Qaḥma, exerça pendant deux ans la charge de grand *cadi* pour toute la Tihāma⁷⁷.

C’est à la suite de cette nomination comme grand *qāḍī*, que l’on trouve sous le règne d’al-Muẓaffar et de ses successeurs plusieurs membres des Banū al-Ḥaḍramī à des charges de *qāḍī*-s. Cette proximité avec le pouvoir sultanien se poursuivit au moins durant le premier quart du VIII^e/XIV^e siècle, puisque nous retrouvons un des Banū al-Ḥaḍramī comme *qāḍī* d’al-Maḥġam à l’époque du règne d’al-Mu’ayyad (696-721/1296-1322) et un autre dans l’administration du sultan au début du règne d’al-Muġāhid (721-764/1321-1362)⁷⁸.

Avec Ismā‘īl al-Ḥaḍramī, l’influence de sa famille s’accrut en Tihāma du Nord. Mais celle-ci ne peut s’expliquer uniquement par des mariages ou par son intimité avec le sultan al-Muẓaffar, sans quoi le souvenir de ce savant n’aurait pas autant imprimé son empreinte dans la mémoire de la Tihāma médiévale. En réalité, Ismā‘īl joua un rôle fondamental dans la formation des élites savantes šāfi‘ites durant le règne d’al-Muẓaffar, et ses appuis se développèrent à travers les réseaux qu’il créa par le biais de la transmission du savoir. La proximité des Ḥaḍārim avec les Banū Rasūl, qui dura jusqu’au règne d’al-Muġāhid ‘Alī⁷⁹, à une époque où les sultans cherchaient activement des appuis parmi les savants de la Tihāma et

⁷⁴ Ğanadī, *Al-sulūk*, p. 42-43.

⁷⁵ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 401.

⁷⁶ Ḥazraġī, *Al-‘uqūd*, I, p. 329.

⁷⁷ Ğanadī, *Al-sulūk*, II, p. 38. Ou pour l’ensemble du sultanat d’après des sources plus tardives. Il y avait, sous al-Manšūr et al-Muẓaffar, un grand *qāḍī* exclusivement en charge de la Tihāma.

⁷⁸ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 124 et p. 132.

⁷⁹ Son fils Aḥmad participe encore au *maġlis* du sultan al-Malik al-Mu’ayyad, dans son palais (*qaṣr*) d’al-Ğanad. Voir Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 123.

du Bas Yémen et où la dynastie mit en œuvre des moyens considérables pour rallier les *'ulamā'*, donna un prolongement formidable à l'influence des Banū al-Ḥaḍramī. Pour peu qu'Ismā'īl al-Ḥaḍramī ait démontré quelques mérites dans l'étude du *fiqh*, il n'y a rien de surprenant à ce qu'il se soit retrouvé au rang des plus grands hommes que comptait alors la Tihāma et le Bas Yémen.

La place d'Ismā'īl et de son père au sein de l'enseignement sunnite du Bas Yémen permet de saisir l'importance significative que ces derniers jouèrent dans le développement du chaféisme au début de l'époque rasūlide, tout en prenant soin de conserver un équilibre entre leurs enseignements dans la métropole de Zabīd et ceux du village d'al-Ḍaḥī.

3.4. L'influence des Banū al-Ḥaḍramī dans la mise en place des réseaux savants rasūlides

Depuis le Wādī Surdud, Muḥammad al-Ḥaḍramī et Ismā'īl b. Muḥammad al-Ḥaḍramī furent deux protagonistes essentiels du mouvement de chaféisation qui toucha le Bas Yémen au cours du VII^e/XIII^e siècle.

Si Muḥammad était un grand *muhaddiṭ* et *faqīh*, Ismā'īl fut reconnu d'abord comme un spécialiste du *madhhab* šāfi'ite. À eux deux, Muḥammad et Ismā'īl participèrent à la formation, *a minima*, de quatre-vingt-sept savants yéménites⁸⁰ : par-là, comprenons qu'au moins quatre-vingt-sept autres protagonistes des ouvrages de *ṭabaqāt* yéménites sont mentionnés par nos sources comme ayant directement appris du père ou du fils. Ce chiffre ne dit rien sur le nombre d'élèves qu'eurent Muḥammad et Ismā'īl al-Ḥaḍramī, sinon qu'il fut très important. En revanche, il indique qu'un grand nombre de personnages comptant parmi les membres de l'élite juridico-religieuse, eux-mêmes *mufīī*-s, *ḥaṭīb*-s, enseignants, *šuyūḥ* et notables, bénéficièrent de leur enseignement : nos ouvrages de *ṭabaqāt* ne s'intéressent vraiment qu'aux savants dont le prestige social fut notoire, à moins que leur maîtrise dans les sciences religieuses n'ait été exceptionnelle⁸¹. C'est, de très loin, le plus grand nombre d'élèves illustres que nous avons relevé pour des savants yéménites du VII^e/XIII^e siècle. Même dans la grande chronique de cour d'al-Ḥazraḡī (m. 812/1408), Ismā'īl al-Ḥaḍramī est le personnage le plus mentionné de l'ouvrage (trente-deux occurrences), à l'exception des membres de la famille sultanienne et d'al-Ġanadī, l'auteur des *Sulūk* dont s'inspire al-Ḥazraḡī.

⁸⁰ Voir annexe II.E.

⁸¹ Ainsi, al-Ḥusayn al-Ahdal ne mentionne pas un dixième des cinq cents disciples (*murīd*) qu'aurait formés son aïeul 'Alī al-Ahdal dans la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle. Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 241.

Al-Ḥazraḡī résume très clairement cette situation : Ismā‘īl avait un don dans l’enseignement (*kāna mubāarak al-tadrīs*⁸²), et il contribua à former un grand nombre des juristes du Yémen.

Dans la nébuleuse de savants qui gravitaient autour des Banū al-Ḥaḍramī, on peut identifier trois groupes distincts qui permettent de comprendre la place centrale des Banū al-Ḥaḍramī dans le tissu socio-religieux du Bas Yémen.

D’une part, les membres des Banū al-Ḥaḍramī eux-mêmes et leurs proches par les liens du mariage. Ces derniers demeurèrent en Tihāma et obtinrent le plus souvent des charges dans l’administration et la justice sultaniennes. Deux gendres d’Ismā‘īl, Ibn Ṭumāma et Ḡamāl al-Dīn Aḥmad al-‘Āmirī, devinrent ainsi *qāḍī* d’al-Mahḡam. Un des cousins paternels d’Ismā‘īl, Muḥammad, fut *qāḍī* à Zabīd⁸³. Un de ses petits-cousins, Aḥmad, participait au *maḡlis* du sultan al-Mu‘ayyad (m. 696-721/1296-1322). Il était riche (*kaṭīr al-rizq*) et reçut du sultan une somme d’argent importante pour rendre la justice en son nom⁸⁴.

D’autre part, de nombreux *fuqahā’* originaires de Tihāma comptèrent parmi les élèves d’Ismā‘īl. Après leur formation, ils demeurèrent dans la région et participèrent à irriguer les réseaux locaux du savoir, tant dans les *wādī*-s du Nord que dans le reste de la Tihāma. Parmi ces savants, notons particulièrement la présence d’Abū al-Ḥayr al-Šamāḡī, de Ḥusayn al-Šar‘abī, *qāḍī* de Mawza‘, d’Abū Bakr b. ‘Abd Allāh Kušr, *qāḍī* d’al-Qaḡma.

Enfin, de manière significative, un grand nombre d’élèves des Banū al-Ḥaḍramī furent issus de régions plus lointaines : du Miḡlāf d’abord, mais également de la région d’Abyan, d’Aden ou d’Abyssinie. On trouve ainsi des savants d’Ibb ou de Dū al-Ašraq formés par les Ḥaḍārim. Ces derniers ne demeurent pas en Tihāma : ils retournent enseigner au cours de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle dans le nouveau pôle religieux qui se développe dans les plateaux centraux du Yémen, avec la nouvelle capitale rasūlide, Taz. Il faut noter ici, d’une part que les savants šāfi‘ites du Miḡlāf vinrent se former en Tihāma, ce qui témoigne du déséquilibre qualitatif à cette époque de l’enseignement šāfi‘ite dans le Bas Yémen, alors que le *madḡhab* šāfi‘ite s’était justement répandu sur le territoire depuis la région du Miḡlāf⁸⁵. D’autre part, que ces élèves devinrent par la suite enseignants dans les prestigieuses *madrassa*-s sultaniennes construites à Taz sous les règnes des sultans al-Manšūr ‘Umar, al-Muzaffar, al-Ašraf et al-Mu‘ayyad. Relevons ainsi les noms d’Abū al-Ḥaṭṭāb al-Abyanī,

⁸² Ḥazraḡī, *Al-‘uqūd*, I, p. 249.

⁸³ Ahdal, *Tuḡfat*, II, p.66.

⁸⁴ Ahdal, *Tuḡfat*, II, p. 123.

⁸⁵ Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 87-88 ; H. Halm, *Die Ausbreitung der šāfi‘itischen*, p. 270-273 ; A. F. Sayyid, *Les doctrines religieuses au Yémen*, p. 56-59.

mudarris à Dū Ḥuzaym, de ‘Abd al-Raḥmān b. Ḥasan, enseignant dans la *madrasa* al-Muḥaffariyya de Taz, d’Abū Bakr al-Zayla‘ī, à la tête (*ra’s*) des *muftī*-s de Taz⁸⁶.

L’enseignement des Banū al-Ḥaḍramī ouvrait ainsi les portes des nouvelles carrières offertes dans les *madrasa*-s du pouvoir et permettait de se distinguer du reste des savants des plateaux centraux du Bas Yémen.

3.5. L’enseignement des Banū al-Ḥaḍramī

Le rôle d’Ismā‘īl al-Ḥaḍramī et de son père dans l’enseignement des élites juridico-religieuses sunnites du Yémen rasūlide est essentiel pour comprendre leur place dans l’historiographie médiévale yéménite. Or, en quoi, exactement, consistait l’enseignement que proposait les Banū al-Ḥaḍramī, apparemment très recherché parmi les savants yéménites jusqu’au début du VIII^e/XIV^e siècle ? Plusieurs références permettent de saisir le cadre général de l’évolution de l’enseignement des sciences religieuses qui s’opéra au Yémen sous les Ayyūbides et les premiers Rasūlides. Muḥammad et Ismā‘īl al-Ḥaḍramī furent deux acteurs centraux de cette évolution. Celle-ci possède deux traits majeurs : la croissance de la place du droit šāfi‘ite dans la société ; la diffusion des thèses aš‘arites, notamment concernant la science des doctrines fondamentales du droit (*uṣūl al-fiqh*) et le *kalām*.

La volonté politique des sultans rasūlides de favoriser l’implantation du droit šāfi‘ite tend à souligner l’intérêt du pouvoir dans la diffusion de ce *madḥab*, qui s’inscrit dans la légitimation du pouvoir sultanien.

En Tihāma, avant l’arrivée des Ayyūbides, le *madḥab* principal était très probablement le ḥanafisme⁸⁷. Il y avait aussi de nombreux zaydites en Tihāma du Nord. Les zaydites possédaient leur propre corpus légal, mais Abū Ḥanifa avait été proche de Zayd b. ‘Alī⁸⁸ et, sur certains points, les pratiques légales hanafites et zaydites étaient assez semblables. Il est probable que, pour un habitant du Yémen au VII^e/XIII^e siècle, les divergences formelles dans la pratique légale entre le zaydisme et le ḥanafisme aient été peu visibles. Par ailleurs, une partie des savants de Tihāma avaient été compromis avec l’imamat mahdide, qui s’appuyait

⁸⁶ Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 463, p. 479, p. 444.

⁸⁷ C’était du moins encore le cas en Tihāma centrale et en Tihāma du Sud au début du VIII^e/XIV^e siècle. Il paraît donc probable que le ḥanafisme ait été le *madḥab* le plus répandu en Tihāma avant l’arrivée des Ayyūbides, sur lequel s’appuyaient d’ailleurs les Mahdides. Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 375. Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 308 ; Ibn al-Dayba‘, *Qurraṭ*, p. 206-208.

⁸⁸ U. F. ‘Abd-Allāh « Abū Ḥanīfa » ; J. V. Ess, *Theology and Society*, p. 215.

sur le *madhhab* hanafite⁸⁹. Enfin, le mu'tazilisme était plus répandu dans les milieux zaydites et hanafites⁹⁰.

La légitimation de la dynastie rasūlide se fit donc sentir, notamment, dans la lutte, théorique et pratique, armée et culturelle, contre l'imamat zaydite, mais aussi contre une partie des élites religieuses yéménites ayant exercé sous les Mahdides. Cette lutte avait une résonance particulière dans les *wādī*-s du Nord, qui étaient des territoires relativement perméables aux avancées territoriales de l'imamat, comme l'attestent les raids qu'ils conduisirent dans cette région durant les VII^e-IX^e/XIII^e-XV^e siècles. Plusieurs saints du Wādī Surdud et du Wādī Mawr furent associés à la lutte contre l'imamat ḥusaynide – dont Ismā'īl al-Ḥaḍramī –, ce qui ne fut pas le cas des *walī*-s de la Tihāma centrale.

En favorisant à la fois le chaféisme et la doctrine aš'arite, les Rasūlides renforçaient la stabilité de leur pouvoir au Yémen : l'essor du chaféisme et de l'aš'arisme rendait moins perméables les rapprochements entre les élites savantes des diverses factions luttant pour le pouvoir. L'importance des places accordées dans les *madrassa*-s sultaniennes aux élites juridico-religieuses šāfi'ites liait ainsi ces dernières au sort de la dynastie, puisque de la survie de celle-ci dépendait le maintien du statut des familles savantes šāfi'ites. De fait, le développement de ce *madhhab*, qui était celui des Ayyūbides du Yémen, fut largement soutenu par les sultans rasūlides et la presque totalité des *madrassa*-s bâties par le pouvoir sous al-Muẓaffar Yūsuf fut dédiée au chaféisme. Du point de vue de la pratique légale, cela ne changeait sans doute pas fondamentalement la perspective de la majorité des habitants des *wādī*-s du Nord, *a priori* peu sensibles aux controverses religieuses et juridiques. En revanche, du point de vue de la pensée juridico-religieuse, cela transformait les structures dans lesquelles se développaient les élites savantes, auxquelles appartenaient bien souvent les hommes bénis à l'origine de la spatialisation du sacré dans la région. La maîtrise des sciences religieuses de Muḥammad et d'Ismā'īl al-Ḥaḍramī est donc significative de l'enseignement religieux auquel aspirait le pouvoir rasūlide.

Muḥammad et Ismā'īl al-Ḥaḍramī semblent avoir maîtrisé plusieurs disciplines des sciences religieuses. Le *ḥadīṭ* était au centre de leur formation : Muḥammad est clairement désigné comme un *muḥaddiṭ*, titre qui définissait une spécialité de son enseignement. C'était un *mudarris* réputé pour l'apprentissage du *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḥārī⁹¹. Al-Yāfi'ī indique que son fils Ismā'īl maîtrisait le *Ṣaḥīḥ* de Muslim. Il connaissait également le *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḥārī, sur

⁸⁹ 'Umāra, *Ta'riḥ*, p. 236. Ibn al-Dayba', *Qurrat*, p. 206-208.

⁹⁰ B. Abrahamov, « al-Qāsim Ibn Ibrāhīm's Theory of the Imamate », p. 80 ; W. Madelung, *Der Imam al-Qasim*, p. 1-43, p. 153-222 ; Abū Zahra, *Ta'riḥ*, p. 678-79, cité dans H. Bleuchot, *Droit musulman*, II, p. 68.

⁹¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 121.

lequel il écrivit un commentaire (*šarḥ*)⁹². On peut penser qu'il enseigna aussi les *Sunan* d'Abū Dāwūd, puisque son élève, Abū al-Ḥayr al-Šamāḥī (m. 729/1329), le maîtrisait suffisamment pour en donner des leçons, à Zabīd, au sultan al-Mu'ayyad (696-721/1296-1322)⁹³. Le *'ilm al-ḥadīṭ* semble avoir fait partie, pour un *faqīh* réputé du VII^e/XIII^e siècle, des fondamentaux du savoir religieux. L'*imām* al-Šāfi'ī, dans sa *Risāla*, faisait d'ailleurs de la connaissance du *'ilm al-ḥadīṭ* un outil fondamental du *fiqh*⁹⁴. Les compétences dans cette science de Muḥammad et d'Ismā'īl n'avaient donc rien de très spécifiques. Comme le rappelait al-Ġazālī (m. 505/1111) dans son *Mustasfā*, la science du *ḥadīṭ* n'était pas considérée comme difficile d'accès. Ne nécessitant que la mémoire, sans aucun rôle attribué à la raison, tout un chacun pouvait se l'approprier aisément⁹⁵. Il n'y avait donc là rien d'original en soi, et de nombreux maîtres yéménites de l'époque étaient reconnus pour leur maîtrise du *'ilm al-ḥadīṭ*⁹⁶.

Ainsi, la spécificité de l'enseignement des Banū al-Ḥaḍramī reposait sur d'autres éléments : leur connaissance dans le *fiqh* et leur maîtrise du corpus šāfi'ite. C'est cet enseignement que vinrent en particulier chercher les étudiants auprès de Muḥammad et d'Ismā'īl. La pensée d'Abū Ḥāmid al-Ġazālī, lui-même šāfi'ite et aš'arite, était particulièrement à l'honneur dans le corpus proposé aux élèves du *mağlis* des Banū al-Ḥaḍramī. Le *Kitāb al-wāğiz* ainsi que le *Kitāb al-wāsiṭ*, ouvrages qui développent et complètent la *Risāla* d'al-Šāfi'ī, étaient discutés et mémorisés par les jeunes savants⁹⁷. Cet apprentissage constituait sans doute un développement intermédiaire dans la maîtrise du droit šāfi'ite, après un premier cycle d'études. La plupart des étudiants des Banū al-Ḥaḍramī commençaient en effet leur cursus avant de rejoindre ces maîtres. Pourtant, la connaissance de ces ouvrages ne semble pas avoir signifié une maîtrise singulière du *fiqh*, et, pour bien comprendre la spécificité de l'enseignement des premiers Banū al-Ḥaḍramī, il faut s'intéresser à deux détails des notices sur les Ḥaḍārim : une mention d'al-Yāfi'ī, qui souligne qu'Ismā'īl écrivit une interprétation du commentaire du *Muḥaḍḍab*. Une mention d'al-Ġanadī, qui fait le récit d'un prodige (*karāma*) lié au *Kitāb al-Mustasfā*.

Le premier ouvrage, le *Muḥaḍḍab*, c'est-à-dire le *Kitāb al-Muḥaḍḍab fī fiqh al-imām al-Šāfi'ī*, d'Abū Ishāq al-Širāzī (393-476/1003-1083), fait partie des sommets de la pensée sur

⁹² M. Ḥibšī, *Masādir*, p. 203.

⁹³ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 30.

⁹⁴ M. Khadduri, *al-Shāfi'ī's Risāla*, p. 35-36.

⁹⁵ Ġazālī, *Mustasfā*, I, 4 ; A. Z. Ḥammād, *Abū Ḥāmid al-Ghazālī's juristic doctrine*, p. 333.

⁹⁶ Tels, à Zabīd, au VII^e/XIII^e siècle, Muḥammad al-Fišālī (661/1263), *imām* dans la science du *ḥadīṭ*, le *sarīf* Yūnis (m. fin VII^e/XIII^e s.) ou Abū al-Ḥaṭṭāb al-'Alawī (m. 703/1304). Voir, Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 35, p. 54.

⁹⁷ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 201.

les branches du droit islamique (*furū'*) šāfi'ite de l'époque médiévale. Le *Muḥaḍḍab* fut la dernière œuvre composée par al-Šīrāzī, lorsque celui-ci avait atteint une pleine maturité dans sa pensée et dans sa pratique juridique. Le grand juriste šāfi'ite al-Nawāwī (m. 676/1277) considérait le *Muḥaḍḍab* comme l'un des deux plus importants ouvrages de l'école šāfi'ite jamais produit : il en composa un commentaire dont l'édition contemporaine comprend vingt-deux volumes⁹⁸. Maîtriser cet ouvrage, dans la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, signifiait avoir atteint un degré exceptionnel dans la pratique et dans la théorie du droit šāfi'ite. La grande connaissance d'Ismā'īl al-Ḥaḍramī du *Muḥaḍḍab* signifiait qu'il était l'un des grands maîtres de cette voie juridique au Yémen. Du point de vue du droit, c'est cet enseignement que venaient rechercher ses élèves : le plus haut degré de connaissance dans le *fiqh* qu'un Yéménite pouvait espérer venir trouver en Tihāma.

Le second ouvrage, le *Kitāb al-mustasfā* d'al-Ġazālī, mentionné dans un récit de prodiges d'al-Ġanadī, témoigne de la grande connaissance de Muḥammad al-Ḥaḍramī dans les doctrines fondamentales. Al-Ġanadī rapporte ainsi :

« Un des *fuqahā'* eut une vision du Prophète lui disant : lis le *Kitāb al-mustasfā* avec le *faqīh* Abī al-Ḥudayd ou avec le *faqīh* Muḥammad b. Ismā'īl al-Ḥaḍramī. C'était à l'époque du séjour d'Abū al-Ḥudayd dans la région. Le témoin [de ces propos] (*al-rā'y*) se rendit auprès du *faqīh* [Abū al-Ḥudayd] et lui raconta son rêve. Il apprit ensuite le [*Kitāb al-mustasfā*] avec [Abū al-Ḥudayd]. Lorsqu'il lui raconta son rêve, le *faqīh* [Abū al-Ḥudayd] lui répondit : «Grâce soit rendue à Dieu pour cela. Puisque le Prophète a mentionné cet ouvrage compilé au Yémen, ceci est une preuve de ses mérites et des mérites de ce pays (*faḍl al-balad*)».⁹⁹ »

Plus loin, il ajoute :

« Et le *faqīh* qui avait été l'objet de la vision précédente dit : «Une nuit, à l'époque où j'étudiais le *Kitāb al-mustasfā* avec le *faqīh* Muḥammad b. Ismā'īl [al-Ḥaḍramī], alors que je dormais chez moi, je me levai comme à mon habitude pour satisfaire mes besoins, et, lorsque j'eus terminé, je retournais me coucher. Alors je vis au seuil de la porte [de la pièce] où je me tenais deux personnes. La première se trouvait à la droite de la porte et la seconde sur la gauche. Et quelqu'un disait : à droite de la porte [se tient] al-Ḥiḍr et à gauche se tient Ilyās. Sous l'aisselle d'al-Ḥiḍr se trouvait un paquet de feuillets (*ṣuḥuf*). Et voilà qu'Ilyās lui dit : Celui qui veut être juste (*'alā min taṣallaḥa*) doit lire al-Buḥārī avec Burhān al-Dīn al-Ḥaḍramī, avec le *faqīh* 'Alī b. Mas'ūd [déjà mentionnés] ou avec le *faqīh* Muḥammad b. Ismā'īl al-Ḥaḍramī. Al-Ḥiḍr lui répondit : As-tu entendu la parole d'Ibn 'Abbās que m'ont

⁹⁸ Nawawī, *Al-maḡmū' šarḥ al-mu'aḍḍab*.

⁹⁹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 333.

rapportée [plusieurs personnes], dont mon préféré, ‘Umar [Ibn al-Ḥaṭṭāb] ? Al-Buḥārī s’apprend avec Muḥammad b. Ismā‘īl al-Ḥaḍramī¹⁰⁰. »

Le *Kitāb al-mustaṣfā min ‘ilm al-uṣūl* d’al-Ġazālī fut le « dernier grand traité » rédigé par l’*imām* al-Ġazālī. Il vint achever la réflexion du savant sur « la théorie de l’ordre légal telle que l’avait élaborée l’*imām* al-Šāfi‘ī dans sa célèbre *Risāla* »¹⁰¹. C’est un ouvrage important dans l’étude des fondements doctrinaux du droit musulman, critique du mu‘tazilisme¹⁰² et « indispensable à l’étude de la pensée politique de Ġazālī »¹⁰³. Or, le prodige transmis par al-Ġanadī montre à la fois l’importance du *Kitāb al-mustaṣfā* auprès des savants de l’époque et souligne quels étaient les meilleurs maîtres de la première moitié du VII^e/XIII^e siècle capables de l’enseigner : Muḥammad al-Ḥaḍramī était l’un d’entre eux et il est très probable qu’après lui son fils, Ismā‘īl, ait été un autre grand connaisseur de cet ouvrage.

Que le Prophète intervienne directement dans ce récit pour l’étude de cet ouvrage est symbolique des débats qui devaient animer tant les savants de la première moitié du VII^e/XIII^e siècle que les contemporains de Bahā’ al-Dīn al-Ġanadī dans le premier quart du VIII^e/XIV^e siècle. Il y avait un enjeu dans l’étude de ce livre, dont la connaissance pouvait être acquise grâce à l’enseignement des premiers Banū al-Ḥaḍramī. À l’étude pratique du *fiqh*, les *furū’*, s’ajoutait l’étude des fondements du droit, les *uṣūl*. La maîtrise de ces deux ouvrages, le *Muḥaddab* et le *Mustaṣfā*, qui complétaient la formation d’un savant, permettait une définition « exacte et saine de la politique [...], condition d’un ordre salutaire pour la communauté mais aussi pour la vie religieuse des membres composant l’ensemble de cette communauté »¹⁰⁴. Un savant formé par les Banū al-Ḥaḍramī avait une connaissance critique des rapports de l’homme dans la Cité, de la religion, de l’État et du rôle des savants, « dépositaires du message prophétique »¹⁰⁵. L’action conjointe de ces derniers avec les détenteurs du pouvoir était le garant d’une société harmonieuse. La formation que venaient chercher les savants de Tihāma et du Bas Yémen, auprès de Muḥammad et Ismā‘īl al-Ḥaḍramī, représentait l’enseignement théorique de l’alliance entre les savants et les princes rasūlides, dynastes éclairés nourris de la théorie politique d’al-Ġazālī et attentive à la place, à l’estime et au respect des *‘ulamā’*.

¹⁰⁰ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 334.

¹⁰¹ H. Laoust, *La politique d’al-Ġazālī*, p. 152.

¹⁰² A. Z. Mansūr, *Abū Ḥāmid al-Ghazālī’s juristic doctrine*, p. 274.

¹⁰³ H. Laoust, *La politique d’al-Ġazālī*, p. 152.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 185.

¹⁰⁵ *Ibid.* 194.

Les Banū al-Ḥaḍramī apparaissent donc dans un premier temps comme dispensant un enseignement religieux reconnu par le pouvoir sultanien, avec une valeur normative, centré sur deux aspects : le chaféisme et la doctrine aš'arite.

Dans un second temps, leurs réseaux touchent progressivement de nombreuses régions de la Tihāma et du Bas Yémen : à aucun moment de l'histoire de la Tihāma et du Bas Yémen médiéval des savants n'eurent autant d'influence sur une aire géographique aussi étendue. Dès lors, la considération que les sources médiévales apportent à Ismā'īl al-Ḥaḍramī et son père n'a rien d'étonnant : ils entretiennent de bonnes relations avec la plupart des maîtres yéménites dont les auteurs de nos sources sont eux-mêmes les disciples et les héritiers. Ils ne font pas que relayer un savoir religieux réformé allant dans le sens des pouvoirs politico-militaires du Yémen médiéval. Muḥammad et Ismā'īl al-Ḥaḍramī participent directement à la construction de l'alliance entre la dynastie sultanienne et les élites savantes sunnites. Ils sont deux des protagonistes à l'origine même de cette construction socio-politique et politico-religieuse, et apparaissent comme son avatar le plus accompli au cours du VII^e/XIII^e siècle. Il n'est donc guère surprenant que les habitants du village d'al-Ḍaḥī et de ses environs aient porté une attention particulière à leurs tombes et que celles-ci aient fait l'objet de visites pieuses, des savants de toutes les régions du Yémen venant rendre visite aux Banū al-Ḥaḍramī.

4. Muḥammad et Ismā'īl al-Ḥaḍramī : des figures de la *walāya* dans la Tihāma médiévale

La fortune des Banū al-Ḥaḍramī dans le Wādī Surdud au VII^e/XIII^e siècle trouva un aboutissement symbolique dans la sacralisation de la tombe d'Ismā'īl b. Muḥammad al-Ḥaḍramī et de son père, dans leur mausolée au cœur du village d'al-Ḍaḥī. Les tombes de Muḥammad et d'Ismā'īl al-Ḥaḍramī, durant toute la période rasūlide et jusqu'à nos jours, sont l'objet de visites pieuses. Ces deux figures de la sainteté participèrent donc au processus de spatialisation du sacré dans la Tihāma médiévale. Les sources yéménites de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle et du IX^e/XV^e siècle s'en emparèrent pour faire de ces personnages des acteurs fondamentaux dans la diffusion de la *baraka* sur le territoire du Bas Yémen.

Plusieurs procédés sont employés par les auteurs de *ṭabaqāt* pour souligner les caractéristiques extraordinaires d'Ismā'īl et de son père Muḥammad.

D'une part, leur *walāya* est apparente dans les sources. Vivants ou morts, Muḥammad et Ismā'īl sont des figures dont les bénédictions irriguent les fidèles. Ainsi, lorsque

« Muḥammad se trouvait dans sa maison, les gens tournaient autour (*yaṭīf*)¹⁰⁶ autour de celle-ci, comme autour de la lumière d'un astre, et ils faisaient des vœux (*yad'ūna*) pour que se réalisent leurs souhaits »¹⁰⁷.

D'autre part, Ismā'īl lui-même fait croître la *baraka* de son entourage. Le connaître ou l'avoir vu en rêve constituait un des attributs de l'élection divine dans la Tihāma médiévale, de même que les *manāmāt*, les rêves et visions nocturnes où apparaissaient le Prophète, les califes *rāsidūn*, certains compagnons ou les grands *imām*-s des premiers siècles de l'Islam. Vivant, Ismā'īl apparaît en rêve à de nombreux savants, afin qu'ils le rejoignent pour suivre ses enseignements¹⁰⁸. Pour souligner la maîtrise dans les sciences religieuses du savant de Taz, Abū Bakr al-Ruwāwī, les *Sulūk* soulignent qu'il parvint à répondre à une question d'Ismā'īl al-Ḥaḍramī¹⁰⁹. Il est un exemple à suivre et on cherche à imiter sa conduite, tel 'Umar b. Abū Bakr, premier *qādī* du lignage des Banū al-Nāširī¹¹⁰. Défunt, le *walī* Ismā'īl est souvent associé au prophète Muḥammad lui-même, tout comme son père, dans les rêves des savants¹¹¹. Ainsi, lorsque décéda Ğamāl al-Dīn al-'Āmirī (m.721/1321), neveu d'Ismā'īl al-Ḥaḍramī, « plusieurs *fuqahā'* des Ḥaḍārim rapportèrent avoir vu la nuit de sa mort l'Envoyé de Dieu – que Dieu le bénisse ainsi que sa descendance et leur apporte la paix –, et Abū Bakr [al-Ṣiddīq] et 'Umar [b. al-Ḥaṭṭāb] et le *faqīh* Ismā'īl al-Ḥaḍramī et son père [Muḥammad] ». Ğamāl al-Dīn fut enterré près de la tombe d'Ismā'īl, afin de profiter de la *baraka* de son oncle maternel¹¹².

Enfin, Ismā'īl al-Ḥaḍramī est souvent en relation avec les autres grandes figures de la sainteté tihāmie du VII^e/XIII^e siècle : Aḥmad al-Ṣayyād (m. 579/1183)¹¹³ de Zabīd, Abū al-Ġayṭ b. Ğamīl (561-651/1166-1253)¹¹⁴ de Bayt 'Aṭā' et Aḥmad b. 'Uḡayl (m. 690/1291)¹¹⁵ de Bayt al-Faqīh¹¹⁶. Ces associations¹¹⁷ sont significatives : à l'inverse de Muḥammad al-Ḥakamī et Abū al-Ġayṭ b. Ğamīl, incarnant dans les sources du IX^e/XV^e siècle l'armature des saints des *wādī*-s du Nord, Ismā'īl al-Ḥaḍramī est lié à Aḥmad al-Ṣayyād, une des plus grandes figures de la sainteté zabīdie, et à Aḥmad b. 'Uḡayl, le *ṣāḥib* de Bayt

¹⁰⁶ Terme qui renvoie au rituel de circumambulation autour de La Ka'ba. Voir F. Buhl, « Ṭawāf », p. 376.

¹⁰⁷ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 121.

¹⁰⁸ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 101.

¹⁰⁹ Ğanadī, *Al-sulūk*, II, p.111. Le texte dit que la question fut posée par Muḥammad al-Ḥaḍramī ou son fils Ismā'īl.

¹¹⁰ Ğanadī, *Al-sulūk*, II, p. 371. *Supra*, Chapitre III, 3 ; annexe B. b. n°3.

¹¹¹ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 98.

¹¹² Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 116.

¹¹³ *Supra*, Chapitre III, 1.

¹¹⁴ *Supra*, Chapitre VIII, 2.

¹¹⁵ *Supra*, Chapitre VII.

¹¹⁶ Wuṭaywuṭ, *Ta'rīḥ*, p. 74-75.

¹¹⁷ Ğanadī, *Al-sulūk*, p. 32, p. 33. Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 394.

al-Faqīh¹¹⁸. L'horizon d'Ismā'īl est donc plus vaste que celui d'autres hommes bénis : associé aux *walī*-s des *wādī*-s du Nord, il appartient à un groupe régional influent et reconnu ; associé à la Tihāma centrale, il est au cœur de l'ensemble du réseau sacré de la Tihāma médiévale. Le rapport avec al-Şayyād est particulièrement important, car ce tombeau projette sa *baraka* sur Ismā'īl et son père alors même que les visites pieuses de ces derniers au *şayḥ* al-Şayyād viennent consacrer ce mausolée comme le plus important site de visites pieuses de la ville de Zabīd. Plusieurs *karāmāt* d'Ismā'īl sont d'ailleurs en relation avec les tombes du cimetière de Bāb Sihām¹¹⁹ et, chez al-Ġanadī comme chez al-Ahdal, sa notice est classée avec celles des habitants de Zabīd. Dans ces liens répétés par les sources, il faut voir la construction d'une chaîne de transmission mystique transcendant les époques mais non pas les régions : les saints de Tihāma forment bien un groupe endogène, auquel appartient Ismā'īl al-Ḥaḍramī. Ils font croître mutuellement la *baraka* divine et la *walāya* d'Ismā'īl ne peut en aucun cas être mise en doute, puisqu'elle est sans cesse rappelée par ses pairs, à travers des renvois intertextuels et dans les formes du *logos* performatif qu'utilisent les auteurs de *ṭabaqāt*.

La sacralisation des tombes de Muḥammad et d'Ismā'īl al-Ḥaḍramī fait écho à la période la plus glorieuse de l'histoire de cette famille. La *baraka* de ces grands saints aurait pu, dès lors, se transmettre à leurs descendants, comme dans le cas des Banū al-Ḥakamī ou des Banū al-Zayla'ī. Or, ce ne fut pas le cas : après la mort d'Ismā'īl, les Banū al-Ḥaḍramī s'apparentent bien plus à des savants spécialisés dans la judicature qu'à de grandes figures de la piété dont la présence même apporterait des bienfaits et des grâces. En somme, les Banū al-Ḥaḍramī ne purent maintenir le statut qu'avaient acquis Muḥammad et son fils Ismā'īl.

5. Les Banū al-Ḥaḍramī, le pouvoir et la grâce : une impossible équation

Dans la mise en histoire des Banū al-Ḥaḍramī, un glissement s'opère à la fin VII^e/XIII^e siècle. Présentés comme un lignage béni, à partir du VIII^e/XIV^e siècle, les Banū al-Ḥaḍramī sont relégués au rang de simple lignage savant. Ils sont dépouillés des attributs de la *walāya*, et ce n'est que le souvenir, vivace, de la *baraka* de leurs aïeux qui subsiste dans les sources. Cette transformation du regard des sources met en perspective les

¹¹⁸ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 87.

¹¹⁹ Şarġī, *Ṭabaqāt*, p. 98.

stratégies d'accumulation de capital choisies par cette famille, qui ne permirent pas à al-Ḍaḥī de s'imposer comme un des grands sanctuaires de la Tihāma du Nord.

5.1. Al-Ḍaḥī : un processus de sacralisation inachevé ?

Al-Ḍaḥī émergea, dans les discours mettant en scène le village et ses deux saints, de la même manière que les sanctuaires de la Tihāma du Nord. Les mêmes procédés de mise en valeur de quelques hommes bénis font apparaître des figures extraordinaires, qui participent à la spatialisation du sacré sur un site donné. Dans les sanctuaires de Tihāma du Nord que nous avons étudiés, le site de la tombe du *walī* irrigue de sa *baraka* les espaces alentours, et la *baraka* se répand dans un double mouvement : un mouvement intérieur sur le site initial de la tombe du saint, autour duquel sont en général enterrés ses descendants ; un mouvement extérieur sur des espaces environnants. Or, dans le village d'al-Ḍaḥī, ce mouvement progressif ne s'opère pas. Al-Ḍaḥī ne devient jamais un grand espace sacré en Tihāma du Nord. La spatialisation du sacré dans le village s'arrête avec la mort d'Ismā'īl al-Ḥaḍramī¹²⁰. En ce sens, le processus de sacralisation du village demeura inachevé.

En effet, si al-Ahdal affirme que la tombe d'Ismā'īl était un lieu de visite pieuse pour « les musulmans »¹²¹ et qu'al-Šarḡī précise que les pèlerins venaient de « toutes les régions du Yémen » pour la visiter¹²², la tombe d'Ismā'īl et celle de son père Muḥammad sont les deux seules tombes des Banū al-Ḥaḍramī à être explicitement l'objet de telles visites. Au-delà de la mention d'al-Šarḡī concernant l'importance de la visite pieuse à Ismā'īl – type de mention que l'on retrouve dans de nombreuses notices de son ouvrage et qui ne possède dans la notice d'Ismā'īl aucune originalité *per se* –, aucun auteur ne s'attarde sur cette *ziyāra*, qui n'est pas mentionnée par l'imam soufi šāfi'ite 'Abd Allāh al-Yāfi'ī (m. 768/1367), pourtant fort élogieux à propos d'Ismā'īl¹²³.

Après Ismā'īl, aucun des Ḥaḍramis d'al-Ḍaḥī n'est mentionné comme *walī Allāh*, quand bien même la plupart des membres de la famille retournent finir leur vie dans le village. Le dernier descendant des Banū al-Ḥaḍramī mentionné par al-Ahdal, qui fit construire un *ribāṭ* dans la montagne et y rendit des *fatwa*-s, finit également ses jours à al-Ḍaḥī, mais sa tombe ne devint pas un espace de visites pieuses¹²⁴.

¹²⁰ Tous les autres hommes bénis enterrés à ses côtés décédèrent au cours du VII^e/XIII^e siècle ou dans le premier quart du VIII^e/XIV^e siècle. Voir annexe D. n°204 à 210.

¹²¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 289.

¹²² Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 101.

¹²³ Yāfi'ī, *Mir'āt*, IV, p. 133-138

¹²⁴ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 126.

Par ailleurs, nous ne savons pas si les Banū al-Ḥaḍramī possédaient un cimetière qui leur était dédié ou si les tombes de leur famille se trouvaient dans un mausolée à l'époque médiévale. C'est toujours le terme de *qabr* qui revient dans les sources pour désigner les tombes d'Ismā'īl ou de Muḥammad. Aucun autre indice spatial ou monumental n'est donné à propos de l'espace mortuaire des Banū al-Ḥaḍramī : pas de référence à un mausolée (*turba*), à un cimetière spécifique (*maqbara*), ou à un emplacement précis des tombes des Banū al-Ḥaḍramī au sein du cimetière d'al-Ḍaḥī. Un enclos délimite de nos jours le cimetière dans lequel se trouve le mausolée de Muḥammad et d'Ismā'īl al-Ḥaḍramī, mais cela ne signifie nullement que leurs tombes étaient retranchées de l'espace mortuaire commun à l'époque rasūlide. Il est tout à fait possible que le développement de la ville autour du mausolée actuel se soit fait plus tardivement, puisque nous ne trouvons aucun mausolée à l'époque rasūlide autour duquel se produisit un tel développement urbain, à l'exception de nouveaux espaces bâtis autour des mausolées de Zabīd.

Ainsi, al-Ḍaḥī demeura durant toute la période rasūlide au cœur du réseau familial des Ḥaḍārim, mais son espace funéraire ne fut jamais perçu comme un vecteur de sacralisation par lui-même, à l'inverse des figures charismatiques de Muḥammad et d'Ismā'īl al-Ḥaḍramī.

Dans le contexte de la multiplication des tombes bénies dans le Bas Yémen médiéval, cette fin abrupte d'un processus de sacralisation nous semble pour le moins inhabituelle : elle s'écarte du schéma que nous n'avons cessé de rencontrer jusqu'ici, où la diffusion de la *baraka* au sein des familles savantes est presque toujours un processus extensif, comme nous l'avons illustré dans le cas des Banū al-Ḥakamī/al-Baḡallī du Wādī Sihām. À moins que les descendants des familles bénies ne disparaissent des sources sans laisser de trace - signe très souvent du déclin d'une lignée -, nous avons là un cas très rare d'arrêt de la sacralisation progressive d'une famille, qui ne prend sens que dans une double perspective : la fin brutale de l'alliance entre les Rasūlides et les Ḥaḍārim ; les fonctions judiciaires que ces derniers occupèrent.

5.2. Les Ḥaḍārim et le pouvoir rasūlide : une fin brutale

Chez les savants du Bas Yémen et de Tihāma d'époque rasūlide, la proximité avec le pouvoir sultanien, dans ses formes les plus institutionnelles, permettait rarement d'atteindre un statut d'homme béni. En dehors des enclaves tribales¹²⁵, rares sont les *ziyārāt* aux tombes de *qādī*-s ou d'administrateurs du *dīwān* sultanien. En ce sens, Ismā'īl al-Ḥaḍramī, comme les

¹²⁵ Comme à Bayt Ḥusayn, à Mawza' sous les Farasāniyyūn ou à Bayt al-Faqīh.

Banū al-Nāširī étudiés précédemment, constituent de relatives exceptions. La science religieuse seule ne déterminait jamais la *walāya*, et l'exercice de la justice était un écueil pour accéder au ciel¹²⁶. Or, les Banū al-Ḥaḍramī s'engouffrèrent dans les carrières au service du sultanat, facilitées par les liens de leur famille avec la dynastie rasūlide : jusqu'au premier quart du VIII^e/XIV^e siècle, on les retrouve aux charges de justice et d'enseignement en Tihāma centrale et dans les villes de Tihāma du Nord, de même qu'auprès de la cour sultanienne. Dès lors, liés au sort de la dynastie, les Ḥaḍārim d'al-Ḍaḥī et de Zabīd se retrouvèrent soumis en même temps aux soubresauts de cette dernière. Leur proximité avec le pouvoir sultanien s'acheva au cours d'une crise dynastique, dans la disgrâce. Le processus de sacralisation d'al-Ḍaḥī ne put s'achever car le déclin de leur famille fut rapide et brutal. Ainsi, de même que la mise en histoire au IX^e/XV^e siècle des Banū al-Ḥaḍramī représente un archétype du début d'un processus de sacralisation d'un lignage dans la Tihāma, aboutissant *in fine* à une spatialisation du sacré, de même celle-ci dévoile un très bon exemple, dans l'oubli et le silence des sources, de l'arrêt de ce processus de sacralisation.

5.2.1. Le règne d'al-Mu'ayyad Dāwūd (696-721/1296-1322) : l'apogée de l'influence des Banū al-Ḥaḍramī

À al-Ḍaḥī et à Zabīd, les descendants de Muḥammad al-Ḥaḍramī et de son frère 'Alī, connurent une fortune considérable jusqu'à l'avènement d'al-Muḡāhid 'Alī en 721-22/1321-22. La plupart des Ḥaḍārim se spécialisèrent dans les nouvelles carrières de l'enseignement et de la justice, à l'ombre du pouvoir sultanien. Tous les enfants d'Ismā'il al-Ḥaḍramī furent des *fuqahā'*, de même que ses gendres. À Zabīd, la descendance de 'Alī al-Ḥaḍramī occupa également plusieurs positions prestigieuses : Ṣāliḥ b. 'Alī fut *qādī* d'al-Kadrā', Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Ḥaḍramī, à la tête des *mufī*-s de Zabīd, « était reçu avec tous les honneurs lorsqu'il se présentait devant les rois [du Yémen] (*wa yadhūl 'alā-l-mulūk mukarramāⁿ mu'azzamāⁿ*) »¹²⁷. Même si nous avons très peu de renseignements à ce propos, il est probable qu'une partie des membres des Banū al-Ḥaḍramī soit devenue très riche sous les premiers rasūlides, puisque le *walī* Allāh Ismā'il al-Ḥaḍramī laissa une réputation de grande prodigalité :

¹²⁶ Abū Dāwūd, *Sunnan*, XXV, 3 ; Ḡanadī, *Al-sulūk*, II, p. 104.

¹²⁷ Ahdal, *Tuhfat*, II, 322-323.

« Il construisait des mosquées et des puits [...], s'occupait des pensions des orphelins, payait même les dots de ses proches [...] jusqu'à ce qu'on dise même de lui qu'il prenait en charge cent familles et qu'il payait les linceuls pour leurs défunts¹²⁸. »

Une anecdote en particulier permet de mesurer la place des Banū al-Ḥaḍramī au sein des élites juridico-religieuses du de la Tihāma et du Bas Yémen et auprès du pouvoir rasūlide dans les dernières années du règne d'al-Mu'ayyad (696-721/1296-1322).

En 716/1316-1317, le sultan chercha à nommer un nouveau grand *qāḍī*¹²⁹. Il convoqua plusieurs candidats et, pour le conseiller dans son choix, « un groupe des plus grands dignitaires parmi les *fuqahā'* de Tihāma, tels le fils d'al-Ḥaḍramī Aḥmad b. Ismā'īl, Ğamāl al-Dīn, *ṣāhib* d'al-Mahġam¹³⁰, et Ğamāl al-Dīn Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Ḥaḍramī, et Aḥmad b. Abū al-Ḥayr [al-Šamāḥī] »¹³¹. Seuls ces quelques savants sont explicitement nommés par al-Ğanadī, contemporain des événements. Or, tous ces grands « *fuqahā'* de Tihāma » conviés par le sultan font partie de la parenté des Ḥaḍārim¹³². Ils formaient un véritable parti, au cœur d'un réseau d'influence qui irriguait la Tihāma centrale et la Tihāma du Nord. Ils préconisèrent la nomination d'un grand *qāḍī* énergique, originaire du Sud du Yémen, à la fois sans influence sur leurs territoires et proche de leurs intérêts et de leurs réseaux en Tihāma : Ibn al-Adīb.

5.2.2. La nomination d'Ibn al-Adīb à la tête de la justice

Abū Bakr Ibn al-Adīb (665-725/1263-1325) devint le nouveau grand *qāḍī* du Yémen jusqu'à la mort du sultan al-Mu'ayyad Dāwūd (696-721/1296-1322). Il avait appris le droit avec l'enseignant du *ġāmi'* de son village natal, Ḥanfar, dans la région d'Abyan, avant de continuer sa formation à al-Mahġam, puis avec les Banū 'Uġayl de Bayt al-Faqīh : il était

¹²⁸ *Ibid.*, p. 124-125.

¹²⁹ Ibn 'Abd al-Maġīd, *Bahġat*, p. 126.

¹³⁰ Cette mention de « Ğamāl al-Dīn, *ṣāhib* d'al-Mahġam », ne s'apparente pas ici, selon nous, à un titre lié à une autorité politico-religieuse ou à la *walāya* d'un personnage. En effet, Ğamāl al-Dīn n'est autre qu'Aḥmad b. 'Alī al-'Āmirī (m. 721/1321), le petit-fils d'Ismā'īl al-Ḥaḍramī. Il fut enterré à al-Dāḥī, auprès de son grand-père : « *ṣāhib* » n'indique pas dans cette occurrence un lien entre la tombe d'un homme béni et un espace particulier. Ğamāl al-Dīn n'est pas le « saint patron » d'al-Mahġam. Il fut un enseignant réputé à al-Mahġam, où il fut en activité pendant près de 50 ans. Il exerça comme *qāḍī* dans la ville avant 714/1314-1315. Il n'est mentionné nulle part comme représentant du pouvoir sultanien ni comme une figure d'autorité tribale. Or, al-Ğanadī le connut personnellement et reçut de lui une *iġāza*. L'explication la plus vraisemblable est qu'il s'agit ici d'un titre honorifique que l'auteur donne à ce personnage : Ğamāl al-Dīn, « maître (*ṣāhib*) d'al-Mahġam, serait un témoignage de respect pour son enseignement et pour sa personne. Voir Ğanadī, *Al-sulūk*, II, p. 330. Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 114, p. 116.

¹³¹ Ğanadī, *Al-sulūk*, II, p. 453.

¹³² Voir annexe III.B. n°20 et n°21. Aḥmad b. Ismā'īl est le fils d'Ismā'īl al-Ḥaḍramī ; Ğamāl al-Dīn, *ṣāhib* d'al-Mahġam, est son petit-fils par le mariage de sa fille ; Muḥammad b. 'Abd Allāh est l'arrière-petit-fils de 'Alī al-Ḥaḍramī et le petit-cousin d'Ismā'īl al-Ḥaḍramī ; Aḥmad b. Abū al-Ḥayr est le petit-fils d'Ismā'īl al-Ḥaḍramī, par sa fille.

donc connu des *fuqahā'* de Tihāma centrale et de la Tihāma du Nord. En revenant du *hağğ*, il fut repéré par les Banū Muḥammad b. 'Umar, aussi appelés Banū al-Hazzāz ou Banū al-Yaḥyawī, *qādī*-s à Taz et dans le Miḥlāf, très proches du sultan al-Mu'ayyad. Ils lui apportèrent leur soutien financier et obtinrent pour lui, en 704/1304-1305, la charge de *qādī* pour la région d'Aden et d'Abyan :

« Lorsqu'il revint du *hağğ*, les *fuqahā'* des Banī Muḥammad b. 'Umar entendirent parler de sa grande religiosité et de [sa connaissance dans le] *fiqh*. Leur informateur trouva grâce à leurs yeux puisqu'il retint leur attention. Ils firent appel à [Ibn al-Adīb] et lui confièrent la charge de *qādī* d'Aden et d'Abyan¹³³. »

Avant sa nomination comme grand *qādī* du Yémen, en 716/1316-1317, Ibn al-Adīb fut donc pendant plusieurs années dans une relation de dépendance officieuse avec une puissante famille du Miḥlāf, qui l'avait repéré à son retour du *hağğ*.

Pourtant, en 716/1316-1317, Ibn al-Adīb devint grand *qādī* à la place d'un membre des Banū al-Hazzāz, qui avaient perdu la faveur du sultan al-Mu'ayyad¹³⁴. Il faut voir ici des rivalités de pouvoir entre des familles et des espaces concurrents, mais aussi un choix important du souverain. La nomination d'Ibn al-Adīb s'apparente en effet à un compromis : il n'est issu ni de la Tihāma, ni du Miḥlāf, ni de Taz, parvenue sous al-Mu'ayyad à un véritable statut de métropole religieuse dans le Bas Yémen, concurrente de Zabīd. Ibn al-Adīb était originaire du Sud du Yémen, d'où proviennent moins de savants. Cependant, il était proche à la fois des réseaux du Miḥlāf, des élites *šāfi'*ites de la Tihāma (incarénées par les Banū al-Ḥaḍramī) et des Banū 'Uğayl du Bassin de Du'al, donc de la tribu des Ma'āziba¹³⁵. Le sultan al-Malik al-Mu'ayyad fit donc un choix prudent : il rassurait à la fois les élites juridico-religieuses de la Tihāma du Nord, celles de Zabīd, de Taz et du Miḥlāf, tout en témoignant aux Banū al-Hazzāz que l'emprisonnement d'un de leurs membres ne signifiait pas la disgrâce de toute leur famille. Ces derniers avaient une grande influence sur les pentes du Ğabal Wuṣāb, le Wādī Suḥmul et le territoire de Dū Ašraq, où leur tribu, les Yaḥyawī, était bien implantée¹³⁶. La charge de grand *qādī* apparaît ici sous son aspect le plus politique, et les résultats se firent très rapidement sentir pour les parties sollicitées au cours de cette nomination.

¹³³ Ğanadī, *Al-sulūk*, II, p. 452.

¹³⁴ Le très jeune grand *qādī* du Yémen Muḥammad b. Abū Bakr al-Hazzāz (m. 727/1326 ou 729/1328), emprisonné sur ordre du sultan. Ibn 'Abd al-Mağīd, *Bahğat*, p. 125 ; Ğanadī, *Al-sulūk*, II, p. 122-123 ; Ḥazrağī, *Al-'uqūd*, II, p. 554.

¹³⁵ À cette époque, la tribu la plus récalcitrante à l'autorité sultanienne.

¹³⁶ I. al-Maḥafī, *Mu'ğam*, II, p. 1098 ; Ğanadī, *Al-sulūk*, II, 120.

5.2.3. Le déclin des Ḥaḍārim d'al-Ḍaḥī

À la mort d'al-Mu'ayyad Dāwūd, une querelle de succession éclata entra al-Malik al-Muğāhid 'Alī et son oncle, al-Malik al-Manšūr Ayyūb (m. 722/1322)¹³⁷. Ibn al-Adīb se rallia à al-Manšūr Ayyūb et conserva un temps la charge de grand *qāḍī*¹³⁸. Les Ḥaḍārim suivirent ce choix. Al-Muğāhid 'Alī finit par triompher d'al-Manšūr, et les Banū al-Ḥaḍramī perdirent leur prééminence en Tihāma. La *Tuhfa* donne un excellent exemple des répercussions sur les Banū al-Ḥaḍramī de la nomination d'Ibn al-Adīb comme grand *qāḍī* et de la crise dynastique qui suivit la mort d'al-Mu'ayyad, dans la notice d'Ismā'īl b. Aḥmad al-Ḥaḍramī :

« Ismā'īl étudia dans la *madrassa* al-'Iṣamiyya de Zabīd, à l'époque des Banū Muḥammad b. 'Umar¹³⁹. Ensuite, lorsqu'Ibn al-Adīb fut en charge de la justice, il le fit *qāḍī* d'al-Mahğam. Al-Zafārī lui retira cette charge, lorsque la justice lui revint avec Ibn 'Atīyya al-Šağdarī¹⁴⁰, qui a déjà été mentionné. Lorsqu'Ibn al-Adīb retourna [à la tête de la justice]¹⁴¹, [Ismā'īl] reprit sa charge [de *qāḍī* d'al-Mahğam]. Ensuite, il se retira prudemment [de sa charge de juge] (*'azala nafsi-hi ta'affufān*). Il enseigna également à al-Ḍaḥī¹⁴². »

La prudente retraite d'Ismā'īl b. Aḥmad que nous donne à voir la *Tuhfa* n'est ici qu'une formule polie pour indiquer que ce personnage ne pouvait plus exercer de fonction d'autorité judiciaire : avec la victoire d'al-Muğāhid 'Alī, al-Zafārī était redevenu grand *qāḍī* du Yémen et une partie des soutiens d'al-Malik al-Manšūr durent quitter toutes leurs fonctions judiciaires et leurs charges dans les *madrassa*-s sultaniennes qu'ils occupaient. Ismā'īl b. Aḥmad, qui retourna à al-Ḍaḥī, bénéficia rétrospectivement de la clémence du souverain : son cousin éloigné de Zabīd, 'Alī b. Šālīḥ al-Ḥaḍramī, fut tué par les hommes du sultan¹⁴³. Après la victoire d'al-Muğāhid, on ne trouve plus aucun membre de la famille des Banū al-Ḥaḍramī à une charge de *qāḍī*, *muftī* ou *mudarris* dans une *madrassa* sultanienne, même s'ils faisaient encore partie des élites économiques locales¹⁴⁴. Les Banū al-Ḥaḍramī ne firent plus partie des élites juridico-religieuses entourant le souverain.

¹³⁷ Ḥazrağī, *Al-'uqūd*, II, p. 510.

¹³⁸ Ğanaḍī, *Al-sulūk*, II, p. 454.

¹³⁹ Lorsqu'un membre des Banū al-Hazzāz était grand *qāḍī* du Yémen, entre 714/1314-1315 et 716/1316-1317.

¹⁴⁰ Lors d'un premier retrait d'al-Manšūr face à son neveu al-Muğāhid.

¹⁴¹ Lors d'un retournement du rapport de force entre al-Muğāhid et son oncle al-Manšūr.

¹⁴² Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 124.

¹⁴³ Šarğī, *Ṭabaqāt*, p. 227

¹⁴⁴ Tel Aḥmad b. Yaḥyā al-Ḥaḍramī (mort au cours de la première moitié du IX^e/XV^e siècle), *šāḥib al-dunyā*. Voir Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 125.

La chute des Banū al-Ḥaḍramī se perçoit également à travers la transformation des réseaux savants dans leur éducation, qui témoigne de leur perte d'influence et de leur moindre maîtrise des sciences religieuses dès le début du VIII^e/XIV^e siècle. Alors que tous les membres de la famille se formaient auparavant au *fiqh* dans un milieu endogène, celui constitué par leur famille, les Banū al-Ḥaḍramī doivent par la suite effectuer une *riḥla* en quête du *'ilm*, tels 'Abd al-Raḥmān b. Aḥmad al-Ḥaḍramī, qui suivit les enseignements du *ṣayḥ* Muḥammad al-Mu'addīn dans le Wādī Surdud, ou Aḥmad b. Yūsuf al-Ḥaḍramī, qui se rendit à La Mecque pour trouver l'*imām* al-Yāfi'ī. La référence dans l'apprentissage du *fiqh* n'est plus un membre de la famille de la génération antérieure, à l'inverse des Ḥaḍārim du VII^e/XIII^e siècle, où Muḥammad avait enseigné le *fiqh* à son fils Ismā'īl, qui avait transmis son savoir à ses enfants.

La perte d'influence des Ḥaḍārim provoqua des soubresauts importants dans leur village et la *Tuhfa* nous donne un aperçu des risques qui menaçaient les Banū al-Ḥaḍramī à al-Ḍaḥī même, en racontant la triste fin d'un arrière-petit-fils du *walī Allāh* Ismā'īl al-Ḥaḍramī, Muḥammad¹⁴⁵. Celui-ci se fit assassiner sur le chemin de Zabīd, à une date inconnue mais sans doute vers le milieu du VIII^e/XIV^e siècle¹⁴⁶. Ses assassins n'étaient autres que les Banū Kināna ». Ce meurtre, qui souligne une lutte entre différentes factions du village d'al-Ḍaḥī, provoqua la fin de l'influence des Banū Kināna dans le village : « ce meurtre fut la raison pour laquelle les Banū Kināna disparurent ». Le texte précise que le meurtre eut lieu « sur le chemin de Zabīd, à la frontière de la zone de crue du le Wādī Sihām (*fī ṭarīq Zabīd fī ḥad al-sayl min Wādī Sihām*) »¹⁴⁷. La précision du lieu est importante : les Banū Kināna ne franchirent pas de frontières territoriales. Ils intervenaient chez eux, à la limite du Wādī Surdud¹⁴⁸.

Les Banū al-Ḥaḍramī, malgré leur influence, leur fortune et la réputation de leurs aïeux, n'étaient donc plus en sécurité dans le Wādī Surdud après la chute d'Ibn al-Adīb, qui marqua la fin du soutien des Banū Rasūl à leur famille. Dès lors, la construction discursive du processus de sacralisation de la famille et du village ne pouvait plus, au IX^e/XV^e siècle, émerger dans le discours des sources yéménites.

¹⁴⁵ Muḥammad b. Ismā'īl b. Aḥmad b. Ismā'īl al-Ḥaḍramī.

¹⁴⁶ Al-Ġanādī ne mentionne pas ce descendant dans les années 720/1320.

¹⁴⁷ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 125.

¹⁴⁸ *Ibid.*

6. Les Banū al-Ḥaḍramī et le village d'al-Ḍaḥī : une remise en cause discursive de la sacralité d'un lignage ?

Après la victoire d'al-Muḡāhid 'Alī, les Banū al-Ḥaḍramī ne furent plus que des personnages très secondaires de l'histoire du Bas Yémen et certains partirent pour La Mecque dans la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle. Les derniers descendants des Ḥaḍārim mentionnés par al-Ahdal n'occupent que quelques lignes dans son récit. Al-Šarḡī, dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, fit un choix narratif plus tranchant : il ne mentionne dans ses *Ṭabaqāt* que les deux ancêtres de la famille, le *walī Allāh* Muḡammad et son frère 'Alī, ainsi que le *walī Allāh* Ismā'īl. Le seul autre membre de cette famille présent dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* est leur descendant 'Alī b. Šāliḥ, assassiné par le sultan al-Muḡāhid¹⁴⁹ : c'est un personnage dont aucune source ne fait mention avant al-Šarḡī, quand les Banū Rasūl sont encore au pouvoir.

Le processus de sacralisation d'al-Ḍaḥī ne put s'achever car le déclin de la famille fut rapide et brutal. Compromis avec et par le pouvoir sultanien, leur investissement dans les joutes de pouvoir fit perdre aux Ḥaḍārim le prestige accumulé par leurs aïeux : les sources leur reconnaissent toujours une *baraka* familiale, mais, dans le détail, elles les ignorent à peu près complètement. La perte de la transmission de la *walāya* chez les Banū al-Ḥaḍramī nous semble clairement être le résultat de leur soutien à la faction vaincue de la dynastie sultanienne.

En revanche, le déclin plus général de cette famille pose question. L'influence de celle-ci, à la fin du VII^e/XIII^e siècle, ne reposait-elle donc que sur le soutien de la dynastie sultanienne ? L'implantation de cette famille à al-Ḍaḥī, telle qu'elle est mise en histoire par al-Ahdal, serait alors le récit de la violence symbolique de leur installation dans le village, dans un premier temps acceptée, puis subie par les Banū Kināna. L'assassinat d'un al-Ḥaḍramī à la frontière du Wādī Sihām pourrait être vu comme une revanche sur la dépossession progressive de l'influence des Kināna sur leurs terres. C'est ce qui aurait amené le départ des Banū al-Ḥaḍramī du village au cours du VIII^e/XIV^e siècle¹⁵⁰.

Ce double processus – celui de l'arrêt de la sacralisation des défunts de la famille et par suite du village ; celui du déclin des Banū al-Ḥaḍramī d'al-Ḍaḥī – est remarquablement

¹⁴⁹ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 227.

¹⁵⁰ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 126.

illustré par la fin du récit sur les Ḥaḍārim dans la *Tuḥfa*, où, dans une synthèse pudique de la chute de cette famille, al-Ahdal nous dit :

« Dans l'ensemble, c'est un grand *bayt*. La plupart [des membres de cette famille] possédait la science religieuse et le scrupule religieux (*kāna fī-him al-'ilm wa-l-ṣalāh*), et ils étaient respectés par les rois et par le reste [des hommes], jusqu'à ce que le pouvoir s'affaiblisse (*wa la-hum ḥurma 'alā-l-mulūk*), et ils quittèrent un temps al-Ḍahī, avant d'y revenir – que Dieu Très Haut garde [le village] (*ḥarasa-hā Allāh ta 'āla*) ! Il reste là-bas, de nos jours, deux *faqīh*-s [de cette famille]. Le premier d'entre eux est Ismā'īl b. Abī Bakr, dont la mère est la fille de [Muḥammad al-Ḥaḍramī] al-Zayn, que j'ai déjà mentionné. Il faisait partie des meilleurs (*al-ahyār*). Il décéda en 832 [1428-1429]¹⁵¹. »

Notons ici l'ambiguïté du mot « *ḥurma* », tiré de la racine ḤRM. *Al-ḥurma* définit à la fois la protection, la chose sacrée et le respect dont bénéficie la famille. Dans cette citation d'al-Ḥusayn al-Ahdal, cette protection et ce respect peuvent être compris comme s'appliquant au *bayt* des Banū al-Ḥaḍramī. Pourtant, la *ḥurma* de cette famille semble aussi impliquer le village lui-même, puisqu'il s'agit du lieu de résidence de la famille protégée : c'est ce que semble souligner l'adresse directe de l'auteur à Dieu afin qu'il garde le village. Al-Ahdal sous-entend que les Banū al-Ḥaḍramī bénéficiaient d'une protection, *du fait de leur caractère sacré*, qui englobait peut-être le village. La *ḥurma* attachée aux Banū al-Ḥaḍramī était en théorie reconnue par tous, mais l'auteur ne cite précisément, pour illustrer cette reconnaissance, que les Banū Rasūl. L'affaiblissement de l'ordre (*ilā an ḍa'ifa al-amr*), c'est-à-dire les troubles politiques et sociaux qui apparurent au cours du VIII^e/XIV^e siècle – notamment la guerre de succession après la mort d'al-Mu'ayyad, mais aussi plus tard les révoltes du VIII^e/XIV^e siècle et des dernières décennies de la période rasūlide – sont clairement désignés comme ayant atteint l'intégrité de la protection accordée aux Ḥaḍārim. Les Rasūlides étaient les principaux garants de cette protection et celle-ci était liée à certaines conditions socio-politiques à un moment historique donné. Cette protection est mentionnée dans un passé révolu. C'est une formulation très explicite de la *Tuḥfa*. L'ambiguïté du texte d'al-Ahdal apparaît alors pleinement puisque l'auteur rattache le terme de *ḥurma* - désignant dans sa forme même ce qui est inviolable et sacré, donc théoriquement atemporel - à un contexte historique, par nature ancré dans une temporalité spécifique. Ce passage résume bien, à notre sens, les difficultés rhétoriques d'al-Ahdal pour rendre compte à la fois de l'élévation et de la chute des Banū al-Ḥaḍramī dans la Tihāma rasūlide, belle illustration de l'ambiguïté et de la nature volatile du sacré.

¹⁵¹ *Ibid.*

Le lien des Ḥaḍārim avec les pouvoirs sultaniens fut donc bien un véritable frein pour que le village d'al-Ḍaḥī soit identifié comme un village béni et se constitue comme un espace sanctuaire au IX^e/XV^e siècle, quand la *baraka* des tombes de Muḥammad et d'Ismā'īl, de même que l'alliance des Ḥaḍārim et des Kināna, au VII^e/XIII^e siècle, paraissaient placer ce site dans une position privilégiée au sein des lieux de peuplement de la Tihāma du Nord.

Au fond, cette relation entre les espaces sacrés de la Tihāma du Nord et les pouvoirs sultaniens est primordiale pour appréhender le processus de spatialisation du sacré sur ce territoire. Elle nous amène à analyser plusieurs espaces sacrés du Wādī Mawr, où s'affirmèrent avec force les formes de l'autorité des hommes bénis de la Tihāma du Nord, participant à la multiplication vertigineuse des *ziyārāt* dans cette région entre le VII^e/XIII^e et le IX^e/XV^e siècle.

Chapitre X – Les *ṣāhib*-s du Wādī Mawr : l'évolution des formes de l'autorité religieuse

L'étude des espaces sacrés du Wādī Mawr, le plus grand *wādī* de Tihāma¹, va nous permettre d'illustrer l'évolution de la place des lignages bénis dans l'organisation politique et religieuse des *wādī*-s du Nord, entre le VII^e/XIII^e et la fin du IX^e/XV^e siècle. Cette évolution aboutit, dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, à la transformation du rôle des grands espaces sacrés du Wādī Mawr, qui s'instituèrent peu à peu en centres politico-religieux. En étudiant les visites pieuses du Wādī Sihām et du Wādī Surdud, nous avons vu que les hommes bénis de Tihāma du Nord étaient intimement liés à un environnement familial et tribal, et que leurs relations avec le pouvoir étaient, certes, fluctuantes, mais toujours essentielles. L'analyse des espaces sacrés du Wādī Mawr confirme l'importance de ces liens. Cependant, elle souligne avec plus d'acuité l'évolution du statut des lignages bénis, le glissement entre la possession de la *baraka* et de la *ṣahāba*, entre les intercessions divines et la médiation des affaires humaines, jusqu'à ce que, progressivement, les *ṣāhib*-s ou *manṣūb*-s *mubārak*-s s'érigent, toujours drapés dans leurs prodiges, comme des pouvoirs clairement identifiables et reconnus.

Mais ces développements et l'ancrage des lignages bénis dans le Wādī Mawr ne peuvent se comprendre qu'en revenant à leur fondation à l'époque rasūlide. La genèse de ces espaces doit beaucoup au dynamisme de la piété dans les *wādī*-s Sihām et Surdud, dont nous avons évoqué le développement avec l'émergence des sanctuaires de 'Uwāḡa et de Bayt 'Aṭā'. Les espaces sacrés du Wādī Mawr apparaissent plus tardivement que les espaces sacrés du Wādī Sihām et du Wādī Surdud, car le processus de dissémination de la *baraka* remonta du sud au nord dans les *wādī*-s du Nord. Ces espaces sacrés du Wādī Mawr, au IX^e/XV^e siècle, étaient relativement nombreux : on compte au moins quatorze sites d'importance, regroupant plus de quarante-sept visites pieuses, réparties entre quinze grandes familles. Il y a ainsi une apparente fragmentation du territoire, peut-être mise en scène par nos sources, dont l'origine remonterait à la rivalité de la première moitié du VII^e/XIII^e siècle entre les grands *ṣayḥ*-s de Sihām et de Surdud.

C'est en effet à la suite de l'établissement de *ṣayḥ*-s mystiques et bénis dans les territoires de Sihām et de Surdud, qu'émergèrent, dans le Wādī Mawr, de nouveaux espaces sacrés. La spatialisation du sacré dans le Wādī Mawr s'opéra initialement en lien avec les

¹ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 44.

enseignements des deux grandes figures mystiques du Wādī Sihām et du Wādī Mawr, Muḥammad al-Ḥakamī et Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl, et à la *baraka* de leurs descendants et de leurs disciples. De fait, les premiers espaces sacrés du Wādī Mawr datent toutes de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle et du début du VIII^e/XIV^e siècle².

Burza, où vinrent s'installer des membres des Banū al-Ḥakamī et des Banū al-Bağallī, fut le principal lieu de la *ṭarīqa* al-Ḥakamiyya dans le Wādī Mawr. L'arrivée de ces savants « bénis » fut facilitée par le mariage contracté entre la fille de 'Umar b. 'Uṭmān b. Muḥammad al-Ḥakamī et d'un *faqīh* de Burza, Muḥammad al-Mansikī, du prestigieux lignage des Mansikiyyūn, mentionné dans la *Ṭurfa* comme une branche descendante de 'Akk b. 'Adnān³. Dans le village d'al-Kināniyya⁴, nous retrouvons le même schéma d'implantation : la fille d'Aḥmad b. 'Uṭmān b. Muḥammad al-Ḥakamī épousa Muḥammad b. Muhannā al-Qurašī, un disciple de Muḥammad al-Ḥakamī, Muḥammad b. Muhannā⁵, de *madḥab* šāfi'ite. Considéré par les sources du IX^e/XV^e siècle comme un *walī Allāh*, il fut le maître de plusieurs soufis réputés du Wādī Surdud et du Wādī Mawr, et sa tombe fut un lieu de visite pieuse importante. Le fils d'al-Mansikī épousa par la suite la fille de Muḥammad b. Muhannā, liant à nouveau les habitants de Burza, et confirmant le nouvel ancrage territorial des Banū al-Ḥakamī dans la région.

À partir de Burza et d'al-Kināniyya, les espaces sacrés se multiplièrent au VIII^e/XIV^e siècle avec les descendants des Banū al-Ḥakamī et de leurs disciples⁶. Nous en avons mentionné certains en abordant le sanctuaire de 'Uwāğa, mais d'autres villages, tels al-Nuwaydira, Bayt al-Kabš, al-Rad virent l'émergence de visites pieuses dans leurs espaces mortuaires, suite aux décès des membres des Banū al-Ḥakamī ou de leurs disciples dans ces villages⁷.

L'autre versant du premier développement des *ziyārāt* dans le Wādī fut lié aux disciples d'Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl au VII^e/XIII^e siècle. Ici, une famille joua un rôle important : les Banū Ḥuṣaybr, de la tribu de Ḥūlayla, une souche de 'Akk, qui répandirent une pratique soufie s'inspirant de la *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya. Leur ancêtre, le *faqīh* 'Umar al-Ḥuṣaybr avait été l'un des disciples d'Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl⁸. Il fut aussi l'un des compagnons du *walī Allāh*

² À l'exception de la visite pieuse à la tombe de Sawd b. al-Kumayt (m. 436/1044-1045), mais nous expliquerons plus loin pourquoi cette *ziyāra* nous semble en fait apparaître au cours de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle. Voir annexe IV. n° 222-267 et la carte des *wādī*-s Surdud et Mawr, annexe I.G.

³ Ašraf, *Ṭurfat*, p. 64.

⁴ Dans le sud du Wādī Mawr.

⁵ Annexe IV. n°225.

⁶ Voir annexe III.B. n°15.

⁷ Voir annexe I.G.

⁸ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 192-193.

Muḥammad al-Mu'addīn, *ṣāhib* d'al-'Aṣn⁹. Les Banū Ḥuṣaybr eurent une grande influence sur les savants des *wādī*-s du Nord au cours du VIII^e/XIV^e siècle¹⁰. Les Banū Ḥuṣaybr étaient également très proches des Banū al-Tubbā'ī de Bayt Ḥusayn¹¹.

Bayt Ḥusayn, entre le Wādī Surdud et le Wādī Mawr, semble avoir joué un rôle prépondérant dans le développement des réseaux savants du Wādī Mawr. C'est le seul site dans la région où des disciples des Banū al-Ḥakamī et des disciples d'Abū al-Ġayṭ (et de leurs descendants) sont en même temps présents dans une même localité. D'une manière plus générale, il semble que tous les savants du Wādī Surdud et du Wādī Mawr entretenaient des liens importants avec cette enclave tribale.

Al-Wāsiṭ semble également avoir joué un rôle important. Il s'agissait sans doute l'un des plus gros bourgs du Wādī Mawr durant toute la période rasūlide, regroupant le plus grand nombre de visites pieuses sur ce territoire. D'importantes maisons savantes de la région y envoyèrent un de leurs membres pour apprendre le *'ilm* au cours de la période rasūlide. C'est là que se trouve le premier lieu béni que nous avons recensé dans le Wādī Mawr, en dehors des villages des Banū al-Ḥakamī : la tombe d'Abū Ḥasān, décédé au cours de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle. Al-Wāsiṭ fut également le seul village du Wādī à posséder un *ḡāmi'* construit par le pouvoir rasūlide, datant du sultan al-Muẓaffar¹², même si le *masḡid* d'al-Luḥayya, construit dans la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, semble avoir rivalisé de splendeur avec les plus beaux monuments religieux du Yémen médiéval¹³.

Parmi les villages où se concentra l'essentiel des visites pieuses du Wādī Mawr, al-Luḥayya et al-Ġubayriyya étaient considérés dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle comme des sanctuaires par al-Šarḡī : des espaces protégés « de l'État, des hommes de tribu et de tous les autres », du fait des membres, vivants ou morts, des lignages bénis qui s'y trouvaient : les Banū al-Zayla'ī et les Banū Ḥarba¹⁴.

Les derniers hommes bénis dont les tombes furent l'objet de visites pieuses dans notre corpus décédèrent au cours de la première moitié du IX^e/XV^e siècle : elles concernent surtout les descendants des familles mentionnées dans les sources au VII^e/XIII^e siècle ainsi qu'une lignée bénie de *šarīf*-s, les Banū al-Rudaynī, venue s'installer dans le dernier quart du

⁹ *Ibid.*, p. 97.

¹⁰ *Ibid.*, p. 523-524. L'importance des Banū Ḥuṣaybr se fait particulièrement sentir au cours de la révolte d'Ibn Mikā'il en 759/1360, où le *walī Allāh* Muḥammad b. Ḥuṣaybr fut à la tête des *fuqahā'* qui s'opposèrent aux révoltés et demeurèrent fidèles aux Banū Rasūl.

¹¹ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 146.

¹² *Ibid.*, p. 143.

¹³ *Ibid.*, p. 78.

¹⁴ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 76 et p. 276.

VIII^e/XIV^e siècle à Nuwaydira, étape importante du *ḥağğ* au début du IX^e/XV^e siècle¹⁵. Ce sont les seuls *šarīf*-s dans le Wādī Mawr dont nous avons trouvé trace à cette époque.

Au IX^e/XV^e siècle, la pratique du *taṣawwuf*, issu de l'héritage lointain de 'Abd al-Qādir al-Ġīlānī, semble être la norme chez les élites savantes sunnites du Wādī Mawr, et l'on retrouve ici l'héritage des Banū al-Ḥakamī et d'Abū al-Ġayt¹⁶, sans qu'une *ṭarīqa* spécifique émerge qui soit propre à ce territoire.

L'étude des espaces sacrés du Wādī Mawr souligne que, dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, celui-ci constituait une véritable frontière. En effet, plus au nord, Ḥaraḍ et Ġazān s'étaient détachés du *mulk* yéménite dès le milieu du IX^e/XV^e siècle. L'évolution de l'influence des lignages bénis en Tihāma du Nord se fait alors profondément sentir dans le Wādī Mawr. Au VII^e/XIII^e siècle, les grands du Wādī se rallièrent au pouvoir rasūlide et, jusqu'à la révolte de 758/1357, ce territoire semble être relativement pacifié. Au milieu du IX^e/XV^e siècle, avec la chute des Banū Rasūl, il est possible que les tribus du Nord se soient ralliées dans un premier temps aux Banū Ṭāhir (858-923/1454-1517), qui accédèrent au *mulk* du Yémen, mais aucune source n'atteste cette allégeance et les rapports de force entre les différents types de souveraineté en Tihāma du Nord ne sont pas très clairs lors de la prise de pouvoir des Ṭāhirides. En revanche, il est certain que dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, le contrôle du Wādī fut très contesté. Les populations du Wādī Mawr semblent avoir été réfractaires à la domination des imams zaydites comme des sultans ṭāhirides : certains groupes tribaux s'opposèrent violemment à l'inclusion de leur territoire dans le giron du nouveau pouvoir sultanien.

La taxation de la terre semble avoir été au cœur de la discorde entre les habitants du Wādī et les sultans ṭāhirides de Miqrāna. Les tribus de Mawr, de même que les tribus du Haut Surdud, demeurèrent dans un état d'insurrection presque constant sous les Ṭāhirides. L'année 874/1470, date de la première expédition des Banū Ṭāhir contre les Banū Ḥafīṣ, grande famille de la tribu des Zaydiyyūn du Wādī Mawr, permit sans doute l'affirmation du pouvoir effectif des Ṭāhirides sur ce territoire, mais les révoltes contre l'impôt, payé à un pouvoir lointain et mal intégré dans la région, ne cessèrent pas avant 890/1490. En 884/1479, les Banū Ḥafīṣ furent attaqués par les Ṭāhirides et à nouveau en 885/1480. En 886/1480, 888/1483,

¹⁵ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 60.

¹⁶ Citons al-Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 58, à propos des Banū Murra de Nuwaydira : « Leur *ḥirqa* vient d'al-Ḥakamī (*ḥirqatu-hum ḥakamiyya*) ». Cette expression apparaît trois fois dans le texte d'al-Ahdal, et laisse penser que la *ḥakamiyya* était peut-être considérée comme une *ṭarīqa* soufie (Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 58, p. 217, p. 270). Voir annexe III.B. n°23.

890/1485¹⁷, des campagnes furent menées contre les Zaydiyyūn, afin de récupérer le *ḥarāğ* : de nombreux villages furent détruits, dont Bayt Ḥuṣaybr dans le Wādī Surdud, brûlé en 889/1484¹⁸. En 893/1488 et 893/1489, il fallut deux autres campagnes pour que le pouvoir sultanien puisse prélever l'impôt foncier dans le Wādī Surdud et le Wādī Mawr. Or, ces conflits mettent justement en perspective la place des *ṣāhib*-s bénis dans l'économie du pouvoir au sein du Wādī Mawr à la fin du IX^e/XV^e siècle, puisque plusieurs lignages sont à la tête de la résistance contre les Banū Ṭāhir.

L'étude des espaces sacrés du Wādī Mawr témoigne donc du développement des rapports entre les *ṣāhib*-s de village, les tribus, et l'autorité sultanienne, puisque les *ṣāhib*-s de ces villages étaient les gardiens et les descendants des hommes pieux enterrés dans les mausolées bénis du territoire.

Nous avons choisi trois cas d'études pour illustrer le processus de sacralisation du Wādī Mawr. Le premier est la création d'une enclave tribale, sans doute vers le milieu du VII^e/XIII^e siècle, autour du village d'al-Wāsiṭ/al-Ḥazar. Cette enclave témoigne de profonds changements, au cours de la première période rasūlide, des dynamiques de pouvoir et des dynamiques territoriales dans le Wādī Mawr. Les deux autres cas d'études portent sur les sanctuaires du Wādī Mawr au IX^e/XV^e siècle. Le premier porte sur l'émergence du village d'al-Luḥayya, espace côtier et marchand qui croît considérablement au cours de notre période et dont la création est directement liée à celle d'al-Wāsiṭ, ainsi qu'au rééquilibrage des échanges et des pouvoirs dans le Wādī. Nous ne pouvons faire l'impasse sur cet espace sacré, qui devint à l'époque ottomane puis contemporaine un grand centre urbain et commerçant, et dont l'origine remonte au dernier quart du VII^e/XIII^e siècle. Le second sanctuaire est celui d'al-Ğubayriyya, qui présente certaines similarités avec l'émergence d'al-Luḥayya, mais surtout une très bonne opportunité pour présenter la crise de la Tihāma du Nord au milieu du VIII^e/XIV^e siècle. Ce sanctuaire s'organisa autour de la *baraka* des Banū Sawd-Banū Ḥarba, qui, s'il déclina au cours de la période ottomane dans les *wādī*-s du Nord, connut une grande fortune à Taz, reflétée par la *zāwiya* d'al-Hādī al-Sawdī à Taz (m. 932/1526), toujours considéré de nos jours comme le saint patron de la ville. Ces trois cas d'études vont permettre d'illustrer à la fois le processus de sacralisation des espaces dans le Wādī Mawr et la place de ces derniers dans une nouvelle économie politico-religieuse qui émergea au cours du IX^e/XV^e siècle.

¹⁷ Ibn al-Dayba', *Qurrat*, p. 428.

¹⁸ *Ibid.*, p. 427

1. Al-Wāsiṭ/al-Ḥazar, une enclave tribale au cœur du Wādī Mawr

La création du sanctuaire d'al-Wāsiṭ/al-Ḥazar¹⁹, dans le Bas Wādī Mawr²⁰, lié aux Banū Ḥasān²¹, est un cas extrêmement intéressant documentant la formation d'un sanctuaire tribal, en raison des informations très fournies à ce sujet qu'offre la *Tuhfa* d'al-Ahdal. C'est le seul cas de notre étude qui souligne *explicitement* les raisons de la création d'un espace de neutralité tribale dans les *wādī*-s du Nord. Les détails que donne al-Ahdal ne prêtent à aucune confusion : la fondation d'al-Wāsiṭ/al-Ḥazar est la conséquence directe d'un accord entre plusieurs tribus, qui devait garantir la fin d'une *vendetta*. On retrouve à propos de ce sanctuaire tous les éléments que mentionnait R. B. Serjeant au sujet des *ḥawṭa*-s du Ḥaḍramawt²². Ce récit de fondation est d'autant plus captivant que l'élément religieux n'y est pas fondamental. Plus que la légitimité attachée au statut du *'ālim* fondateur de l'enclave, c'est l'arbitrage entre différents groupes tribaux qui prédomine pour expliquer la création d'al-Wāsiṭ. Ainsi, on distingue chez al-Ahdal une narration assez brute dans la mise en forme de la légitimité savante et dans le règlement des conflits locaux. Al-Wāsiṭ semble avoir eu, en tant qu'enclave tribale, une durée de vie assez courte : à la fin du VII^e/XIII^e siècle, déjà, ce statut semble s'être considérablement affaibli.

En tant que lieu de spiritualité et de visites pieuses, les sources médiévales ont conservé très peu d'informations au sujet de ce site : ainsi al-Ġanadī ne mentionne al-Wāsiṭ qu'à propos du *ġāmi'* qu'y construisit le sultan al-Muẓaffar. Al-Ḥazraġī, dans les *'Uqūd*, mentionne deux fois ce bourg : à propos d'une bataille à laquelle participèrent les habitants de Wāsiṭ contre les troupes rebelles au sultan en 761/1360 ; à propos de la visite pieuse à la tombe du savant Ibn Abī Ḥarba (m. 774/1372-1373)²³. L'essentiel de ce que nous savons d'al-Wāsiṭ tient donc aux récits de sa fondation dans la *Tuhfa*. La fondation de Wāsiṭ souligne principalement trois éléments de l'histoire du Bas Yémen : entre la première moitié du

¹⁹ Nous utilisons les deux termes d'al-Wāsiṭ et d'al-Ḥazar pour qualifier ce sanctuaire, car ces deux localités sont contiguës. Al-Wāsiṭ semble avoir désigné le village proprement dit où se déroulaient les échanges et la vie quotidienne des habitants. Al-Ḥazar était le lieu de vie de la famille des Banū Ṣayba. Si al-Ġanadī et al-Ḥazraġī n'emploient que le terme d'al-Wāsiṭ, certaines sources utilisent parfois indifféremment les deux appellations : ainsi al-Ahdal, en introduisant sa section sur « al-Wāsiṭ » (*Tuhfat*, II, p. 44), peut continuer celle-ci en écrivant « et viennent également de ce village, c'est-à-dire [le village d'] al-Ḥazar etc. » (Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 47).

²⁰ Annexe I.G.

²¹ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 44 : « Et les Banū Ḥasān sont des hommes de tribu du Bas [Wādī] Mawr (*wa hum* [Banū Ḥasān] *'Arab min asfāl Mawr*) ».

²² R. B. Serjeant, « Haram and ḥawṭa ».

²³ Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 625, p. 666.

VII^e/XIII^e siècle et la première moitié du VIII^e/XIV^e siècle, les recompositions des influences territoriales au sein du Wādī Mawr ; la fortune et le déclin d'un lignage prestigieux au cours de la période rasūlide ; la mise en exergue du rôle des savants dans la résolution des conflits territoriaux. Le cas d'al-Wāsiṭ est donc intéressant pour analyser l'histoire du Wādī Mawr au cours du VII^e/XIII^e siècle et sa prise en main par les Banū Rasūl ; le rôle des enclaves tribales au sein des *wādī*-s du Nord ; la construction discursive du processus de sacralisation dans la Tihāma du Nord.

1.1. Abū Ḥasān et les Banū Šayba

L'histoire du sanctuaire de Wāsiṭ est l'histoire de deux savants et d'une famille : celle du *šayḥ* Abū Ḥasān b. Muḥammad al-Aš'arī, du *faqīh* Muḥammad al-Šaybī et des Banū Šayba²⁴. Abū Ḥasān était membre de l'une des plus grandes familles du Wādī Mawr²⁵, liées à la tribu des Ašā'ir. Peut-être étaient-ils, dans le Wādī Mawr, les représentants les plus importants de cette tribu, car nous n'avons que peu de traces des Ašā'ir dans cette région. C'est Abū Ḥasān qui fonda les villages d'al-Ḥazar et d'al-Wāsiṭ. Son maître et beau-frère, Muḥammad al-Šaybī, un *šarīf* originaire de La Mecque, descendait des Banū 'Abd al-Dār, un des plus grands clans de Qurayš, qui avait dominé La Mecque au cours du VI^e siècle et du début du VII^e siècle²⁶ : une porte de La Mecque portait à l'époque rasūlide le nom de cette illustre famille²⁷. Muḥammad al-Šaybī fut l'ancêtre des Banū Šayba du Wādī Mawr, qui assurèrent jusqu'à la fin de notre période la charge de *manšūb* d'al-Wāsiṭ²⁸.

Abū Ḥasān était un *walī Allāh* : encore enfant, sa sainteté fut révélée par son futur beau-frère Muḥammad al-Šaybī. Muḥammad, se rendant au Yémen depuis La Mecque, fit escale à al-Ḥādīṭ, principal mouillage du Wādī Mawr au VII^e/XIII^e siècle et au début du IX^e/XIV^e siècle. Il passa par le village d'al-Ḥasāniyya, dans le Wādī Mawr, où son attention fut attirée par un petit garçon qui jouait à la balle : il s'agissait d'Abū Ḥasān²⁹. En le voyant, il eut un dévoilement mystique qui lui fit percevoir la *walāya* d'Abū Ḥasān³⁰. Il s'invita dans la famille d'Abū Ḥasān, voulut partir après quelques jours, mais fut contraint de rester sous la pression du père de famille, qu'al-Ahdal nomme simplement al-Aš'arī. Ce dernier insista pour

²⁴ Se référer à la généalogie des Banū Šayba en annexe III.B. n°22.

²⁵ Les Banū Ḥasān comptaient parmi les « *mašā'ih* de haut rang (*ḡullat*) et les plus remarquables d'entre eux (*a'yān*) » (Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 403).

²⁶ Ibn Hātim, *Al-simṭ*, II, p. 236

²⁷ W. M. Watt, « Quraysh », p. 434-435. E. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 445.

²⁸ Annexe III.B. n°20.

²⁹ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 44. É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 395, 430

³⁰ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 44-45.

que Muḥammad al-Šaybī épouse sa fille, la sœur d'Abū Ḥasān. Il repartit ensuite pour La Mecque, seul, mais pas avant que la sœur d'Abū Ḥasān ne soit enceinte d'un fils, le futur Abū Bakr : c'est de cette union que naquirent les Banū Šayba du Wādī Mawr³¹. Le jour de son départ, sur les rivages de la mer Rouge, Muḥammad al-Šaybī révéla à la famille d'Abū Ḥasān la *walāya* de ce dernier. Muḥammad s'éteignit à La Mecque peu de temps après son retour, à une date inconnue.

La *Tuḥfa* construit ici son récit en mettant en exergue ce qui, pour al-Ḥusayn al-Ahdal, est une des caractéristiques primordiales d'un lignage béni : une généalogie prestigieuse et ancestrale. Descendants de simples *šuyūḥ* tribaux du Bas Wādī Mawr, les Banū Ḥasān de Wāsiṭ virent leur ascendant immédiatement renforcé par l'alliance de sang qui se noua avec les Banū Šayba de La Mecque, c'est-à-dire, dans l'imaginaire de son lectorat, avec les élites des 'Abd al-Dār de Qurayš, l'un des clans qui conduisit et dirigea le *mamlakat al-islām* au temps de sa première splendeur. Les approximations historiques du récit n'ont que peu d'importance : tout comme, dans le cas de 'Uwāḡa, avec le père de Muḥammad al-Baḡallī, Muḥammad al-Šaybī et al-Aš'arī sont là pour souligner un lien de prestige et d'autorité. Al-Šaybī et al-Aš'arī, comme protagonistes, n'apportent absolument rien, par eux-mêmes, au récit : ils annoncent simplement des traits spécifiques du fondateur d'al-Wāsiṭ. Ces personnages disparaissent ensuite de la *Tuḥfa* : ils sont de toute façon devenus superflus. Ils n'ont servi que de balises pour le lecteur, en soulignant les traits du héros de la notice, Abū Ḥasān : un sang aristocratique et une *walāya* dévoilée *a priori*. À ce doublon implicite vont s'ajouter les deux autres termes qui justifient la figure d'Abū Ḥasān dans la *Tuḥfa* : le '*ilm al-dīn* et la chaîne de transmission sacrée à laquelle il se rattache.

1.2. Abū Ḥasān : un maître soufi

Le jeune Abū Ḥasān ne semble pas avoir trouvé dans le Wādī Mawr des savants d'envergure pour assurer sa formation : il alla en quête du '*ilm* plus au sud, dans le Wādī Sihām, auprès du *šayḥ* Muḥammad al-Ḥakamī (m. 617/621), dont nous avons vu qu'il était une figure essentielle de la diffusion du soufisme de la fin du VI^e/XII^e siècle et du début du VII^e/XIII^e siècle en Tihāma. C'est l'un des rares éléments qui permettent de dater la chronologie de la vie d'Abū Ḥasān : celui-ci se forma avec le *šayḥ* Muḥammad al-Ḥakamī mais il fut également le maître du *šayḥ* Aḥmad al-Zayla'ī (m. 704/1304-1305)³². Or,

³¹ Annexe III.B. n°20.

³² Voir *infra*, Chapitre X. 3.

Abū Ḥasān aurait vécu 80 ans³³. Il était donc sans doute né dans le dernier quart du VI^e/XII^e siècle. Sa formation auprès d'al-Ḥakamī, dans le Wādī Sihām³⁴, conforte une fois de plus l'idée d'une faiblesse locale de l'enseignement religieux dans cette partie du Yémen à la fin du VI^e/XII^e siècle et au début du VII^e/XIII^e siècle, et suggère une implantation progressive dans les *wādī*-s du nord de savants soufis sunnites au cours de la première moitié du VII^e/XIII^e siècle. Formé par al-Ḥakamī (et donc aussi par le *faqīh* al-Bağallī), Abū Ḥasān s'initia au soufisme, et fut localement considéré comme l'un des plus grands ascètes et *ṣayḥ* yéménites de son temps : al-Ḥakamī aurait ainsi dit de lui qu'« il demeura dans l'état de secours (*qāma fī maqām al-ğawṭiyya*) pendant vingt-cinq années ou plus »³⁵, c'est-à-dire dans l'un des plus hauts degrés de la hiérarchie de la *walāya*³⁶. La formation d'Abū Ḥasān, chez Wuṭaywuṭ, al-Ahdal et al-Šarğī, n'est que très rapidement mentionnée. Implicitement, cela signifie qu'Abū Ḥasān n'a pas marqué son époque dans sa maîtrise des sciences ni particulièrement brillé par son savoir. Quel qu'ait été le nombre d'années qu'Abū Ḥasān passa avec al-Ḥakamī, nous savons qu'il se rendit ensuite dans le Miḥlāf Sulaymānī, pour y pratiquer l'ascèse, avant de revenir dans le Wādī Mawr, et de fonder les villages d'al-Ḥazar et d'al-Wāsiṭ.

1.3. La fondation d'al-Wāsiṭ et d'al-Ḥazar

La chronologie de cette fondation, de même que celle de la vie d'Abū Ḥasān, est extrêmement lacunaire. Celle-ci se produisit certainement durant le règne des Ayyūbides, au début du VII^e/XIII^e siècle : al-Wāsiṭ fit en effet l'objet des attentions des premiers sultans rasūlides, ce qui témoigne de l'existence du village avant l'arrivée au pouvoir de cette dynastie. Dans la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, le village constituait un gros bourg, puisqu'al-Muzaffar y fit bâtir un *ğāmi*³⁷. Al-Wāsiṭ et al-Ḥazar furent fondées par Abū Ḥasān pour régler un conflit entre sa famille, les Banū Ḥasān, et la puissante tribu des Šamiyyūn. Des Banū Ḥasān, nous ne savons rien, avant la mention d'Abū Ḥasān dans nos sources. Ils étaient membres de la grande tribu tihāmie des Ašā'ir, ralliés au pouvoir rasūlide au VII^e/XIII^e siècle, comme l'indique la *nisba* du père d'Abū Ḥasān³⁸. Les Samiyyūn étaient une

³³ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 44.

³⁴ Šarğī, *Ṭabaqāt*, p. 403.

³⁵ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 44.

³⁶ Le Ġawṭ est l'état spirituel le plus élevé du *taṣawwuf* d'après la hiérarchie établie par al-Tirmidī, qui fut reprise par de nombreux maîtres soufis postérieurs. Lui-même se serait inspiré de traditions antérieures. Voir P. Fenton, « The Hierarchy of Saints in Jewish and Islamic Mysticism » ; R. J. McGregor, *Sanctity*, p. 13.

³⁷ 'Abbās, *Al-'aṭāyā*, p. 692

³⁸ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 44.

importante tribu entre le Wādī Surdud et le Wādī Mawr. Une partie d'entre eux vivait dans le village d'al-Zurayqiyya, dans le Wādī Mawr. En 761/1360 les hommes de tribu du Wādī Surdud (*al-'Arab al-Surdudī*) répondirent à l'appel des *mašā'ih* des Ṣamiyyūn pour combattre contre l'émir Mikā'il : ils étaient donc très influents dans la Tihāma du Nord³⁹. Leur soutien au pouvoir rasūlide lors de cette révolte des tribus de Tihāma⁴⁰ indique peut-être qu'ils étaient des *mašā'ih al-dawla* au cours du VIII^e/XIV^e siècle, comme les Qarābil du Wādī Surdud au VII^e/XIII^e siècle. L'étaient-ils auparavant ? Nous n'en savons rien, mais, à partir de 755/1353, les Ašā'ir se détournèrent de leur alliance avec les Banū Rasūl⁴¹, et il est possible que les Ṣamiyyūn se soient alliés au pouvoir rasūlide après ce changement politique. La fondation d'un *ḡāmi'* à al-Wāsiṭ par al-Muẓaffar indiquerait que les Ṣamiyyūn, dans la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, reconnaissaient la légitimité du pouvoir sultanien, puisque l'enclave d'al-Wāsiṭ/al-Ḥazar avait été établie avec leur accord⁴².

Le conflit entre les Banū Ḥasān et les Ṣamiyyūn apparut à la suite du meurtre d'un membre des Ṣamiyyūn par les oncles maternels d'Abū Ḥasān. En retour, les Ṣamiyyūn capturèrent un membre des Banū Ḥasān. Les deux familles finirent par négocier, et les Ṣamiyyūn proposèrent de libérer leur otage à la condition qu'Abū Ḥasān vienne s'installer avec eux. Il faut donc croire que la légitimité du *ṣayh* Abū Ḥasān ait été à cette époque assez forte pour rassurer un groupe social concurrent de sa famille ou qu'il ait constitué un otage de choix. Après un temps, Abū Ḥasān convoqua les parties en conflit en un lieu précis, et leur proposa un marché : les Banū Ṣamiyyūn et les Banū Ḥasān occuperaient ensemble le lieu du rendez-vous, qui fut nommé « al-Wāsiṭ », puisque le lieu de rendez-vous se trouvait au milieu (*waṣaṭ*) des deux familles à équidistance des territoires d'al-Zurayqiyya et d'al-Ḥasāniyya. Abū Ḥasān assurerait la médiation des conflits, en s'installant à proximité, dans un lieu qui fut appelé al-Ḥazar : c'est-à-dire qu'il arbitrerait et déterminerait entre eux la mesure des conflits (*ḥazara*)⁴³. Sur ce lieu il éleva le *masḡid* d'al-Ḥazar, auquel il adjoignit une *zāwiya*. Dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, ce *masḡid* était un *ḡāmi'* dont les Banū Ṣayba avaient encore la charge⁴⁴.

Ainsi, le sanctuaire tribal d'al-Wāsiṭ/al-Ḥazar était fondé, avec, comme espace principal al-Wāsiṭ, où devait se dérouler la majeure partie des échanges et des activités

³⁹ Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, II, p. 624.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 624-625.

⁴¹ *Ibid.*, p. 611-612.

⁴² Il n'y a pas trace d'affrontement entre les troupes sultaniennes et les Banū Ṣamiyyūn au VII^e/XIII^e siècle.

⁴³ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 44.

⁴⁴ *Ibid.* Il s'agit sans doute d'un autre *ḡāmi'* que celui construit par al-Muẓaffar, ce qui témoigne soit de la croissance démographique du village soit de sa séparation progressive en deux espaces urbains bien distincts, al-Ḥazar et al-Wāsiṭ.

quotidiennes du village. À al-Ḥazar, sans doute dans les environs immédiats du village d'al-Wāsiṭ était le lieu de vie du *ṣayḥ* et de sa famille, où étaient réglés les conflits et où les *ṣuyūḥ* des Banū Ṣayba dispensaient leur enseignement religieux et spirituel. Mais les qualités de *manṣūb* et de *ṣāhib* conférées à Abū Ḥasān soulignent l'émergence d'une autorité qui n'était pas uniquement spirituelle et religieuse.

1.4. La *ṣaḥāba* d'Abū Ḥasān et l'autorité des Banū Ṣayba

Ce ne sont pas seulement deux familles qui conclurent un accord et acceptèrent l'arbitrage d'Abū Ḥasān. Derrière les Banū Ḥasān se profilaient les tribus des Aṣā'ir et des Ṣamiyyūn. De fait, le rôle d'Abū Ḥasān ne se résumait pas à régler des conflits et ne concernait pas que les territoires entourant al-Wāsiṭ, Ḥasāniyya et Zurayqiyya. En effet, celui-ci percevait une redevance (*al-'uṣūr*) et un don volontaire (*al-nuḍr*) de « gens de tous les environs (*min ḡamī' tilk al-nawāḥī*) »⁴⁵ : il était donc reconnu par une population débordant ces trois localités. En ce sens, cette fondation s'inscrit assurément dans une recomposition des influences territoriales au sein du Wādī Mawr au VII^e/XIII^e siècle.

Dans quel contexte et à quel titre Abū Ḥasān percevait-il ces ressources ? Il est peu probable qu'il ait été un agent du pouvoir sultanien en charge de la perception de l'impôt : du moins n'est-il jamais désigné comme tel et ses rapports avec les Banū Ayyūb ou les Banū Rasūl ne sont pas mentionnés dans les sources médiévales. Plus vraisemblablement, il était reconnu comme une autorité du Wādī Mawr, comme *ṣayḥ* tribal d'une part, comme *ṣayḥ* religieux d'autre part, comme *ṣāhib* d'al-Wāsiṭ/al-Ḥazar ensuite et enfin comme *manṣūb* garant des conflits dans le Bas Wādī Mawr. Nous touchons alors au cœur de la *ṣaḥāba*, non pas, ici, comme forme de compagnonnage, mais comme une forme de l'autorité charismatique et tribale de certains savants de la Tihāma.

La création d'al-Wāsiṭ/al-Ḥazar est dépeinte par al-Ahdal comme répondant à une nécessité sociale pour garantir une paix tribale et limiter les conflits au sein du Wādī Mawr. Malgré une chronologie très imprécise, il nous semble que la création de ce site répondait moins à un vide de l'autorité au cours de la première moitié du VII^e/XIII^e siècle qu'à la nécessité de constituer une nouvelle forme d'autorité pour faire face aux pouvoirs sultaniens et à leurs alliés, qui, lorgnaient avec envie les ressources du Wādī Mawr, le plus grand *wādī* de Tihāma. C'est pourquoi la fondation d'al-Ḥazar et d'al-Wāsiṭ ne doit pas apparaître seulement comme l'effet d'un règlement tribal entre deux parties, ce qu'elle était par ailleurs,

⁴⁵ *Ibid.*

mais aussi comme l'affirmation d'une autorité qui venait faire pièce au pouvoir des Banū Rasūl dans le Wādī Mawr, et rassurait à la fois les Banū Ḥasān et les Banū Šamiyyūn.

Ce règlement donna-t-il lieu à une reconnaissance formelle par les Rasūlides d'une *autorité légitime* que constituait la *ṣahāba* des Banū Šayba groupés autour de leur *walī*, Abū Ḥasān ? L'autorité constituée par Abū Ḥasān ne pouvait être légitime, dans la forme, qu'à partir du moment où elle était autorisée par le pouvoir rasūlide et en quelque sorte voulue par lui. C'est seulement ainsi que les formes superficielles de la hiérarchie des pouvoirs pouvaient être conservées. Or, al-Muẓaffar aurait fait bâtir une *madrassa* en plus du *ḡāmi'* de Wāsiṭ⁴⁶ : Dans le village, les Banū Rasūl investirent l'espace religieux, à la fois comme l'acte politico-religieux d'une dynastie souveraine et comme négation du statut autonome revendiqué par les Banū Šayba. Mais cet acte souverain des Banū Rasūl était en même temps une reconnaissance du rôle d'al-Wāsiṭ comme espace d'intermédiation politique sous l'égide des Banū Šayba, sans quoi un tel investissement du pouvoir rasūlide n'aurait eu aucun sens⁴⁷. Si l'autorité des Banū Šayba était donc symboliquement mise à mal par l'évergétisme sultanien, leur légitimité territoriale et religieuse, bien que diminuée, étaient conservées dans sa forme. Ce n'est pas pour rien que ce village fut *le seul* du Wādī Mawr à connaître l'évergétisme des Banū Rasūl : al-Muẓaffar concluait symboliquement une alliance avec un village où se jouait la question de la neutralité et de l'arbitrage tribal, dans un territoire où l'autorité sultanienne ne pouvait passer que par des intermédiaires. L'État rasūlide, éloigné des grands centres de son pouvoir, n'avait les moyens de sa domination que de manière éphémère et ponctuelle.

Cette diminution de l'autorité des Banū Šayba du fait de l'intervention sultanienne semble corroborée par le récit d'al-Šarḡī, inspiré de la *Tuḥfa*, concernant les deux premiers successeurs d'Abū Ḥasān, Abū Bakr et 'Alī al-Šaybī⁴⁸ :

« Le père d'Abū Bakr [al-Šaybī] en était originaire. Il épousa la sœur du *šayḥ* Abū Ḥasān, le *šāhib* d'al-Ḥazar, que je vais mentionner après [Abū Bakr]. Il eut d'elle Abū Bakr, et, lorsque son oncle maternel [Abū Ḥasān] décéda, ce dernier n'avait pas de descendance. Le *šayḥ* Abū Bakr le remplaça dans sa charge de *qā'im* et dans toutes ses fonctions. Son oncle [Abū Ḥasān] l'intronisa comme *šayḥ (naṣaba-hu)*, après l'avoir côtoyé et s'être assuré de ses aptitudes. Ses vertus se révélèrent alors, et il devint renommé pour ses prodiges (*karāmāt*). Il

⁴⁶ Ḡanadī, *Suluk*, II, p. 350.

⁴⁷ On retrouve, au VII^e/XIII^e siècle, cet investissement du pouvoir sultanien dans d'autres enclaves tribales, comme à Mawza', où l'autorité semble avoir été partagée entre les représentants du sultan et la tribu dominante du Wādī. Mais ces enclaves disparaissent au cours du VIII^e/XIV^e siècle, à l'inverse des enclaves tribales où l'État rasūlide n'a, symboliquement, aucune place.

⁴⁸ Annexe III.B. n°22.

eut une descendance nombreuse, et ses enfants furent plein de droiture et connurent le succès. Son neveu Aḥmad. b. Ḥusayn a été précédemment mentionné dans ce livre. Lorsque décéda le *ṣayḥ* Abū Bakr, son fils, ‘Alī b. Abū Bakr, le remplaça. C’était un *ṣayḥ* accompli (*kāmilān*), ascète (*zāhidān*), qui ne s’intéressait pas aux biens de ce monde et qui n’acceptait jamais de dons. Il donna à la mère des pauvres afin qu’elle n’ait plus à quémander (*ana-ha la tumsī ‘alā ma ‘alūm*), et il abandonna la *zakāt* et les exemptions fiscales (*musāmahāt*) que collectaient les *mašā’iḥ* qui l’avaient précédé. Il ne mangeait qu’un seul repas dans la semaine [...]. On dit qu’il avait le même rang [dans la connaissance des sciences] (*martaba*) que le *ṣayḥ* Abū Ḥasān⁴⁹. »

Ainsi, à la tête de la *zāwiya* d’al-Wāsiṭ, ‘Alī b. Abū Bakr al-Šaybī aurait refusé de recevoir la *zakāt* et les exemptions fiscales. La raison avancée par al-Šarḡī résonne comme une évidence : c’est son ascèse qui lui fit renoncer à ces vanités du monde terrestre. Un tel comportement était possible bien sûr, mais il aurait été très étrange dans le Yémen médiéval, où la fortune des savants participait à une action caritative importante et renforçait l’influence de la famille d’un homme béni. Par ailleurs, ‘Alī b. Abū Bakr al-Šaybī aurait pu renoncer à sa charge de *manšūb* pour se consacrer uniquement à l’ascèse ou confier le prélèvement de l’impôt à son successeur désigné, sans mettre en péril une source de revenu importante pour sa famille et le village. Cet abandon volontaire par le *ṣayḥ* de nombreux dividendes correspondait sans doute à un changement de la situation d’al-Wāsiṭ ou des Banū Šayba, sans que nous puissions porter aucun jugement sur la vie ascétique de ce personnage. ‘Alī b. Abū Bakr al-Šaybī est d’ailleurs le dernier homme béni d’al-Wāsiṭ mentionné par al-Šarḡī : c’est donc que les autres savants de cette famille ne valaient guère de mentions particulières à ses yeux, et cette disparition des Banū Šayba dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* correspond précisément à l’appauvrissement relatif de leurs *manšūb*-s ou au renoncement de ces derniers à une partie de leur autorité : pour al-Šarḡī un tel renoncement devait sembler déplorable et, en sauvant ‘Alī b. Abū Bakr al-Šaybī grâce aux mérites de son ascèse, l’auteur faisait en même temps disparaître les Banū Šayba de son récit. Bien que ne disposant pas d’éléments chronologiques précis, le récit doit se situer dans le dernier quart du VII^e/XIII^e siècle ou au tout début du VIII^e/XIV^e siècle, puisque ‘Alī incarne la seconde génération de successeurs d’Abū Ḥasān.

Si l’on met de côté l’ascèse de ‘Alī, il n’y a que trois explications rationnelles pour justifier l’abandon du prélèvement par les Banū Šayba de taxes qui, par contrat et par accord

⁴⁹ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 403. Voir aussi Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 45.

entres les groupes tribaux, garantissait à al-Wāsiṭ son indépendance ou du moins une très large autonomie.

Soit les Banū Šayba perdirent la charge de *manṣūb* dans le village, ce qui n'est apparemment pas le cas puisqu'al-Ahdal les mentionne comme tels au début du IX^e/XV^e siècle. Soit les tribus garantes de l'enclave d'al-Wāsiṭ se désengagèrent de leurs obligations envers celles-ci. Cela soulignerait un conflit ou une tension importante au sein du Wādī Mawr, dont aucune source n'a gardée explicitement trace mais qui demeure tout à fait envisageable. Soit l'État rasūlide récupéra l'impôt à son profit et retira les exemptions fiscales accordées aux Banū Šayba, peut-être à la fin du règne d'al-Muẓaffar ou durant le règne d'al-Mu'ayyad : ceci quand l'État rasūlide, malgré des difficultés chroniques, était solidement installé au Yémen. Les deux dernières hypothèses nous semblent les plus probables, et elles expliqueraient le désintérêt des sources yéménites pour les Banū Šayba, dont l'éclat, en tant que lignée savante, fut de courte durée. Les Rasūlides investirent certainement l'enclave tribale d'al-Wāsiṭ, récupérèrent les profits de l'impôt, et l'accord qui garantissait son statut entre les tribus du Wādī Mawr ou bien n'eut plus lieu d'être ou acquit une légitimité moindre. Nous en voulons pour preuve la création, par la tribu des Šamiyyūn, d'un autre sanctuaire en aval du Wādī Mawr, précisément dans le dernier quart du VII^e/XIII^e siècle et au tout début du VIII^e/XIV^e siècle, al-Luḥayya, sur lequel nous revenons ultérieurement⁵⁰. Cela ne signifie nullement qu'al-Wāsiṭ, comme important lieu communautaire et tribal, fut délaissé par la suite : la venue de nombreux savants du Wādī Mawr et du Wādī Surdud à al-Wāsiṭ témoigne, durant toute la période rasūlide, que le bourg demeurait un des carrefours du Wādī Mawr et que le prestige des *mašā'ih* des Banū Ḥasān restait considérable.

1.5. Le sanctuaire d'al-Wāsiṭ/al-Ḥazar après Abū Ḥasān

Al-Ġanadī, dans les années 720/1320, ne mentionne qu'indirectement les Banū Šayba et très peu le village d'al-Wāsiṭ : on ne trouve dans les *Sulūk* que la *madrassa* et le *ḡāmi*⁵¹ construits par al-Muẓaffar Yūsuf. Les Banū Šayba ne sont l'objet d'aucune notice. Ainsi, cette famille et cet espace sacré s'inscrivent d'abord dans un contexte très local. Le pouvoir des Banū Šayba, bien plus que leur compétence religieuse, fut, avant tout, un effet de leur influence reposant sur leur ancrage tribal et territorial, lequel n'avait pas d'intérêt en soi pour al-Ġanadī, intéressé à une histoire des grands savants et des « rois » (*mulūk*) du Yémen.

⁵⁰ *Infra*, Chapitre X, 3.

⁵¹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 350.

Les notices d'Abū Ḥasān, derrière les qualificatifs fleuris entourant son nom, n'insistent d'ailleurs que sur son ascèse et ne s'attardent guère sur sa science religieuse.

Le statut d'enclave tribale d'al-Wāsiṭ/al-Ḥazar ne semble donc pas avoir survécu comme tel, très longtemps. Al-Šarḡī mentionne le village dans ses *Ṭabaqāt* en parlant d'Abū Ḥasān, mais il n'y fait jamais référence pour des savants postérieurs au VII^e/XIII^e siècle. Les seuls membres des Banū Šayba mentionnés par al-Šarḡī sont le premier successeur de Abū Ḥasān, Abū Bakr al-Šaybī, et son fils 'Alī. Aucune visite pieuse n'est associée à leur tombe et tous deux sont mentionnés dans une seule courte notice⁵². Ainsi, il semble que le village d'al-Wāsiṭ/al-Ḥazar, comme espace sacré et comme centre religieux sous l'égide des Banū Šayba, n'eut une existence que limitée dans le temps et circonscrite dans l'espace. Du moins cette sacralité ne fut plus uniquement liée à la *baraka* des Banū Šayba : elle était aussi portée par des savants extérieurs au village, accueillis par les Banū Šayba, qui perdirent, sans doute avant le IX^e/XV^e siècle, les principales vertus d'une lignée bénie. À la fin du VIII^e/XIV^e siècle, 'Alī b. Mūsā al-Šaybī apprit ainsi le *fiqh* à al-Ḥazar avec Aḥmad al-'Aslaqī (m. 806/1404), qui épousa sa sœur : les Banū Šayba n'étaient plus capables par eux-mêmes de fournir à leurs membres un enseignement réputé et de qualité⁵³. 'Abd Allāh (m. 831/1428), le dernier *manšūb* de la *zāwiya* des Banū Šayba mentionné dans nos sources, n'est plus décrit qu'en quelques mots par al-Ahdal⁵⁴.

La tombe d'un des derniers grands savants d'al-Wāsiṭ, Abū Bakr b. Abī Ḥarba (m. 774/1373), est bien un lieu de visites pieuses, mais aucun attribut spécifique n'est lié au village d'al-Wāsiṭ/al-Ḥazar. Abū Bakr b. Abī Ḥarba était d'ailleurs membre de l'une des plus prestigieuses familles du Wādī Mawr et il descendait d'un lignage qui ne devait rien aux *šāhib-s* de Wāsiṭ⁵⁵. En s'installant à al-Wāsiṭ, ce n'était donc pas tellement Abū Bakr b. Abī Ḥarba qui profitait de la bénédiction de la famille des Banū Šayba, ce sont ces derniers qui invitaient dans leur village une famille alors au faite de son élection divine. Les Banū Šayba devaient ainsi conserver une certaine influence dans le Wādī Mawr, du fait du prestige de leur ancêtre Abū Ḥasān et de leur statut de *šuyūḥ* tribaux⁵⁶, et c'est à ce titre que des savants pouvaient entrer à leur service.

Ce déclin du village d'al-Wāsiṭ/al-Ḥazar, comme espace sacré, premier sanctuaire qui surgit dans le Wādī Mawr à l'époque rasūlide, est également souligné par l'apparition d'un

⁵² Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 403.

⁵³ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 46.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁵ *Infra*, Chapitre X. 3.

⁵⁶ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 403.

autre sanctuaire en aval du Wādī Mawr, sur les côtes de la mer Rouge : al-Luḥayya. Le tombeau d’Aḥmad al-Zayla‘ī, son fondateur, est encore un lieu important de visites pieuses de nos jours. C’est en raison du succès plus tardif d’al-Luḥayya comme espace sacré que la figure d’Abū Ḥasān demeura très présente dans la mémoire des habitants du Wādī du Nord, comme en témoigne al-Ahdal dans sa *Tuhfa*. Abū Ḥasān fut en effet le *šayḥ* et le protecteur d’Aḥmad al-Zayla‘ī. Ce faisant, il devint l’une des pièces indispensables dans l’architecture spirituelle et sociale des grands *walī*-s de la Tihāma du Nord, élaborée par les sources yéménites du IX^e/XV^e siècle.

2. Aux confins du Wādī Mawr et de la mer Rouge : le *šayḥ* al-Zayla‘ī et l’émergence du sanctuaire d’a-Luḥayya

Al-Wāsiṭ constitua dans le Bas Wādī Mawr, au milieu du VII^e/XIII^e siècle, le grand sanctuaire tribal du VII^e/XIII^e siècle. Au IX^e/XV^e siècle, ce lieu de spiritualité fut concurrencé par le sanctuaire d’al-Luḥayya, qui émergea autour de la tombe du *šayḥ* Abū al-‘Abbās Aḥmad b. ‘Umar al-Zayla‘ī al-Ġabartī al-‘Aqīlī al-Hāšimī (m. 704/1304-1305)⁵⁷.

La tombe d’al-Zayla‘ī devint rapidement un lieu de visite pieuse mais al-Luḥayya tint une place particulière dans les espaces sacrés du Wādī Mawr car le sanctuaire se développa surtout au cours de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle et du début du IX^e/XV^e siècle. Ce développement est concomitant de la place croissante du village dans les échanges commerciaux, et plus exactement du retrait progressif de la domination sultaniennne. En ce sens, le sanctuaire d’al-Luḥayya participe à la sacralisation du littoral de la Tihāma et témoigne de la progressive réorganisation des pouvoirs et des échanges dans cette région, qui accompagne de nouvelles dynamiques territoriales et identitaires. Avec al-Ḥudayda et al-Muḥā’, al-Luḥayya constitue ainsi une catégorie presque distincte d’espaces sacrés littoraux de la période rasūlide, promis au cours de la période moderne à un développement urbain et commercial d’envergure.

À la fin du IX^e/XV^e siècle, al-Luḥayya semble être le mouillage principal du Wādī Mawr. Mais c’est un recoupement que nous ne pouvons faire en raison d’un manque d’information : aucun autre mouillage n’est mentionné dans les sources de la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle. À l’époque du sultan al-Ašraf ‘Umar (r. 694-696/1295-1296), on se rend à Ġidda en passant par le port d’al-Ḥādīṭ, où se trouvait une garnison de soldats. À la fin du

⁵⁷ Se référer à la carte du Wādī Mawr, en annexe I.G et à la généalogie des Banū al-Zayla‘ī, annexe III.B. n°24.

VIII^e/XIV^e siècle, al-Ḥazraġī situe al-Luḥayya « au sud des côtes d'al-Ḥādīṭ ». C'est donc al-Ḥādīṭ qui est encore la référence spatiale à son époque⁵⁸. Al-Ahdal donne un grand nombre d'informations sur la vie du savant al-Zayla'ī enterré à al-Luḥayya, mais ne dit presque rien sur le village dans sa *Tuhfa* : celui-ci n'est mentionné qu'une seule fois comme lieu d'embarquement à l'époque d'al-Zāhir Yaḥyā (831-842/1428-1438)⁵⁹. Al-Šarġī fait de ce lieu un sanctuaire sacré protégé des tribus et du pouvoir et al-Luḥayya n'apparaît véritablement, comme port d'importance, qu'à la fin du IX^e/XV^e siècle et au X^e/XVI^e siècle. On peut donc dater l'évolution du statut d'al-Luḥayya entre la vieillesse de Ḥusayn al-Ahdal (m. 855/1451) et la mort d'al-Šarġī (m. 893/1487). Cette évolution est rapide et correspond à la période de dislocation de l'État rasūlide, de la ruine de la Tihāma yéménite et de la reprise en main très relative des *wādī*-s du Nord par les Ṭāhirides.

L'émergence du sanctuaire d'al-Luḥayya doit donc être appréhendée dans une double perspective : du point de vue de sa genèse, la constitution d'un espace sacré à al-Luḥayya autour de la tombe d'Aḥmad al-Zayla'ī s'inscrit dans la continuation de la première sacralisation des *wādī*-s du Nord, continuation visible dans le réseau de transmission spirituelle auquel appartient le *šayḥ* al-Zayla'ī. Du point de vue de son développement comme sanctuaire religieux et tribal, il faut examiner une période plus tardive, à partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, où se cristallise le repli identitaire et territorial dans le Wādī Mawr.

2.1. Aḥmad b. 'Umar al-Zayla'ī, *walī Allāh*, *šāḥib* d'al-Luḥayya

Le récit de la vie d'Aḥmad al-Zayla'ī est très intéressant pour comprendre l'évolution de la place du savant dans le paysage historiographique yéménite. Celle-ci connaît deux phases essentielles : une première mention chez al-Ġanadī du personnage, au début du VIII^e/XIV^e siècle, qui parle du « *faqīh* » al-Zayla'ī, à qui l'auteur consacre une notice très vivante, mais peu conséquente dans les *Sulūk*. Al-Luḥayya n'est évoqué qu'une seule fois comme site de peuplement. Al-Zayla'ī est donc un protagoniste tout à fait secondaire du chef-d'œuvre d'al-Ġanadī, donc secondaire également au sein de l'État rasūlide à son époque. Mais il est tout de même déjà présent, et une vingtaine d'années seulement après sa mort, il apparaît dans le grand récit d'al-Ġanadī. À partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, les sources vont lui donner une toute autre ampleur, sans doute du fait du succès de sa descendance. C'est

⁵⁸ Ḥazraġī, *Al-'iqd*, IV, p. 2018 ; É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 394-395.

⁵⁹ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 530 : « [Ismā'īl al-'Alawī] se rendit secrètement vers les côtes d'al-Luḥayya et embarqua pour se rendre à La Mecque ».

cette différence de traitement qui permet de comprendre dans quelle perspective al-Zayla'ī et son mausolée d'al-Luḥayya prirent un poids important dans l'historiographie yéménite. La vie d'al-Zayla'ī nous donne les premiers éléments pour comprendre comment fut élaborée son hagiographie ultérieure.

Originaire des côtes d'Abyssinie, Aḥmad al-Zayla'ī arriva au Yémen à dix-sept ans. C'est avec lui qu'apparaît le village d'al-Luḥayya dans les sources médiévales et nous apprenons, pour la première fois, l'existence de ce lieu dans les *Sulūk* d'al-Ġanadī, dans le premier quart du VIII^e/XIV^e siècle. Le jeune Aḥmad fut, dans un premier temps, mal accueilli par la population locale. Il se mit sous la protection d'un homme : le *ṣayḥ* Abū Ḥasān, *ṣāhib* d'al-Wāsiṭ, que nous avons évoqué.

Aḥmad al-Zayla'ī était un *zāhid* convaincu et zélé, et tout en suivant l'enseignement d'Abū Ḥasān, il s'isola sur les côtes de la mer Rouge, dans un lieu appelé al-Maḥmūl, pratiquant la prière et l'ascèse⁶⁰. À la mort du *ṣayḥ* Abū Ḥasān il rencontra des pêcheurs (*ṣayyādūn*), qui se prirent d'affection pour lui et le conduisirent à al-Luḥayya, du nom donné à la petite barbe d'une personne, *al-laḥya*⁶¹. À al-Maḥmūl, Aḥmad construisit d'abord une mosquée avec ses premiers disciples, et par la suite y adjoignit une *zāwiya* : ce monument, extraordinaire et unique (*'aġīb*) d'après al-Ahdal, n'avait pas son pareil dans le Wādī Mawr⁶². Il se maria avec une femme de la région, dont nous ne savons rien, et passa la plupart de son temps dans l'ascèse et la réclusion, dans de nombreux lieux autour d'al-Luḥayya : dans le Ġabal al-Mašwaf, à Buḥayṣ un peu en amont d'al-Luḥayya, à Muqayhir, Ḥawfān, soit une pratique pieuse qui s'étendait sur toute la vallée mais débordait aussi largement du Wādī Mawr. Cela nous donne une idée de l'influence territoriale supposée du *ṣayḥ* ou du territoire auquel se rattachaient ses protecteurs : al-Zayla'ī est d'abord un *ṣayḥ* du Haut Wādī Mawr, à la frontière des *ġibāl* escarpés bordant le Wādī. Il n'est pas, dans un premier temps, un saint attaché à la côte, signe indirect du faible dynamisme économique de cette partie du littoral.

⁶⁰ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 77. Ḥazraġī, *Al-'iqd*, I, p. 383

⁶¹ Ḥazraġī, *Al-'iqd*, I, p. 385. Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 77-78 : « [Al-Zayla'ī] apprit le Coran à la mosquée du *ṣayḥ* Abū Ḥasān, déjà mentionné, *ṣāhib* d'al-Ḥaraz, et il devint son compagnon. Il l'accompagna pendant environs dix-sept années. Il se dévoua à la prière et à l'isolement dans un lieu qu'on appelait al-Maḥmūl, et il revint [ensuite] à al-Ḥaraz. Lorsqu'Abū Ḥasān décéda, il demeura un temps à al-Maḥmūl. Des pêcheurs (*ṣayyādūn*) le rencontrèrent et l'apprécièrent. Ils lui proposèrent de les accompagner sur la côte. Il s'y rendit avec eux dans un esprit de ferveur, pour ne se consacrer qu'à Dieu, et à rien d'autre. Il fit son nid dans ce lieu, qu'on appela al-Luḥayya, du nom de la petite barbe portée par un homme. Il construisit là-bas un lieu de prière (*muṣallā*), sur lequel fut bâti ultérieurement le *masġid* actuel. Après cela, il jeta les fondations d'une *zāwiya* à al-Maḥmūl, et il construisit le *masġid* mentionné. C'est une construction extraordinaire, unique dans la région. Il se maria et passa la plupart de son temps dans le renoncement, isolé des hommes, dans de nombreux lieux [...] »

⁶² Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 78.

Il semble qu'al-Maḥmūl se soit confondu progressivement avec al-Luḥayya au cours du IX^e/XV^e siècle : si le lieu est encore mentionné par les sources à propos de la vie d'Aḥmad al-Zayla'ī, il ne semble plus avoir existé en tant que tel dès le milieu du VIII^e/XIV^e siècle. Al-Ḥazraḡī, dans la notice qu'il consacre à Muḥammad (m. 787/1385), le petit-fils du *ṣayḥ* Aḥmad, fait des Banū al-Zayla'ī les *ṣāhib*-s du village d'al-Luḥayya, de même, plus tard, qu'al-Šarḡī⁶³ : Muḥammad « *ṣāhib* d'al-Luḥayya [...] et j'ai mentionné son aïeul Aḥmad b. 'Umar *ṣāhib* d'al-Maḥmūl »⁶⁴. Il est probable que la distinction pour al-Ḥazraḡī n'était pas évidente, en raison de sa méconnaissance de la géographie du Wādī Mawr. Al-Ahdal, qui connaît intimement ces espaces, parle dans sa *Tuḥfa* du « *ṣāhib* al-Luḥayya al-Maḥmūl »⁶⁵ et utilise indistinctement les deux noms, comme avec les Banū Šayba pour le site d'al-Ḥazar/al-Wāsiṭ.

Une centaine de disciples d'Aḥmad al-Zayla'ī suivaient ses enseignements : 60 vivaient à al-Luḥayya et 40 à al-Maḥmūl. Le *ṣayḥ* Abū al-Ġayṭ, qui l'aurait rencontré à la fin de sa vie, perçut en lui la *walāya* divine : ainsi la sainteté se reconnaissait à nouveau, au sein des réseaux des *wādī*-s du Nord, par le biais de *ṣuyūḥ* aînés légitimant *a priori* une *walāya* dévoilée toujours *a posteriori*. Al-Zayla'ī participait donc à cette boucle où régnait le mystère de l'élection divine, et la *walāya* offrait une fois de plus aux initiés son signe visible. Ainsi, la chaîne de transmission à laquelle il est rattaché (Abū Ḥasān, et donc Muḥammad al-Ḥakamī) et le dévoilement par un *walī* aîné de son élection divine permettent de souligner la sainteté d'Aḥmad al-Zayla'ī. Lui-même disciple de deux grands saints, et reconnu comme *walī* par le grand Abū al-Ġayṭ. Ce faisant, al-Zayla'ī semble se placer dans la catégorie des plus grandes figures de la sainteté de Tihāma du Nord. D'emblée, son caractère béni est exposé comme un état immanent.

Par ailleurs, Aḥmad al-Zayla'ī pratiquait le *samā'*, rendait des *fatwa*-s, avait lu entre autres al-Ġazālī. Sa double maîtrise du '*ilm al-ẓāhir* et du '*ilm al-bāṭin*⁶⁶ lui valurent sans doute l'élégant *laqab* que lui donne al-Šarḡī, *sulṭān al-'arīfīn* (le sultan des gnostiques). Une telle connaissance dans les sciences ésotériques et exotériques semble avoir encore été relativement rare au milieu du IX^e/XV^e siècle, puisqu'elle n'est que peu mentionnée au sujet d'autres personnages de nos notices⁶⁷, et jamais à propos d'un savant des *wādī*-s du Nord. Celle-ci permit sans doute à al-Zayla'ī de s'imposer comme un grand savant religieux : du

⁶³ Ḥazraḡī, *Al-'iqd*, IV, p. 2018 ; Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 292.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 77.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 78.

⁶⁷ Ainsi, dans les deux volumes de la *Tuḥfa*, seuls quatre savants possèdent cette caractéristique : al-Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 92, 123, 166, 173, 344.

moins était-il très connu dans le Wādī Mawr à la fin de sa vie, puisque ses mérites furent rapportés à al-Ġanadī par un membre des Banū Abī al-Ḥal⁶⁸, contemporain du *ṣayḥ* al-Zayla‘ī. Nous ignorons quand le sanctuaire d'al-Zayla‘ī fut fondé à al-Luḥayya et par conséquent à quel moment le village d'al-Luḥayya acquit un statut de grand lieu de bénédictions. Al-Ġanadī n'évoque pas cette localité : il ne mentionne qu'al-Maḥmūl et son *masġid*, sans faire référence au tombeau du *ṣayḥ*. Al-Ḥazraġī, qui semble mal connaître les *wādī*-s du Nord, il fait d'al-Zayla‘ī le *ṣāhib* d'al-Maḥmūl, et ajoute qu'« il fut enterré dans le village d'al-Luḥayya »⁶⁹. Il est à peu près certain que la tombe d'Aḥmad al-Zayla‘ī fut rapidement l'objet d'une visite pieuse puisque, chez al-Ġanadī, ses mérites sont déjà ceux d'un homme béni. Dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, al-Luḥayya est le grand sanctuaire spirituel du Wādī Mawr, ouvert sur la mer et protégé des « hommes de tribu et des gens de l'État »⁷⁰.

Al-Ġanadī, qui n'a pas rencontré Aḥmad al-Zayla‘ī et qui connaissait mal la région du Wādī Mawr, reçut pourtant à son propos un témoignage direct intéressant. Il fit en effet dans les *Sulūk* le récit d'un de ses prodiges, lié à l'argent que le *ṣayḥ* recevait (et bien entendu refusait)⁷¹. Dans ce récit, d'une part al-Zayla‘ī recevait de l'argent pour divers services rendus, et semble-t-il des sommes conséquentes, d'autre part nous apprenons qu'il était proche, à titre personnel, du *ṣayḥ* des Ṣamiyyūn, la grande tribu du Bas Wādī Mawr, qui furent un temps les rivaux de la famille du *ṣayḥ* Abū Ḥasān.

Le récit d'al-Ġanadī souligne ici la présence, auprès d'Aḥmad al-Zayla‘ī, d'un groupe tribal que nous ne pouvons pas ignorer et qui inscrit dans un premier temps l'émergence du sanctuaire d'al-Luḥayya dans le cadre de rivalités politiques, tribales et territoriales.

2.2. Al-Luḥayya : une réponse des Ṣamiyyūn au sanctuaire d'al-Wāsiṭ ?

Le *ṣayḥ* al-Zayla‘ī avait été mal accueilli par les gens de Wāsiṭ : c'est la protection du *ṣayḥ* Abū Ḥasān qui lui avait garanti un séjour tranquille et propice à l'épanouissement spirituel. Al-Zayla‘ī avait déjà l'habitude, du vivant de son maître, de se rendre à al-Maḥmūl. Or, après la mort d'Abū Ḥasān, al-Zayla‘ī aurait quitté *définitivement* Wāsiṭ pour s'installer dans sa retraite d'al-Maḥmūl, plus en aval du Wādī Mawr. Il n'y a dans ce départ *a priori* rien

⁶⁸ *Supra*, Chapitre V. 2.

⁶⁹ Ḥazraġī, *Al-'iqd*, I, p. 383 et p. 385.

⁷⁰ Ṣarġī, *Ṭabaqāt*, p. 76.

⁷¹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 317-318.

d'étrange : il est tout à fait cohérent qu'un savant qualifié soit parti prêcher et enseigner ailleurs, conformément à l'*iğtihād* dont il se réclamait. Pour autant, plusieurs éléments laissent penser qu'al-Zayla'ī eut en réalité un problème avec les gens d'al-Wāsiṭ.

Il ne retourna jamais dans le sanctuaire de son maître, phénomène surprenant puisqu'il vient briser une double transmission : celle du lien spirituel entre le maître et le disciple ; celle de la *baraka* attachée au tombeau de son maître. Cela est d'autant plus étonnant qu'al-Wāsiṭ et al-Maḥmūl/al-Luḥayya sont à des distances rapprochées.

Al-Zayla'ī est trouvé par des pêcheurs du Wādī Mawr, qui le prennent en amitié. Au-delà de l'image poétique et charmante de cette rencontre, son arrivée à al-Luḥayya ne ressemble pas à un choix volontaire, mais à une installation décidée par des personnes tierces. Al-Zayla'ī fut installé à al-Maḥmūl, par des gens du *wādī*. Ici, sa connaissance personnelle du *ṣayḥ* des Ṣamiyyūn, vient renforcer l'idée d'une tension entre al-Zayla'ī et les gens de Wāsiṭ, c'est-à-dire les Banū Ṣayba qui ont succédé à Abū Ḥasān. Les Ṣamiyyūn étaient en effet les rivaux de la famille d'Abū Ḥasān. Ils avaient accepté l'arbitrage de ce dernier, qui avait été formé par le grand *ṣayḥ* al-Ḥakamī et bénéficiait sans doute d'une réputation de respectabilité importante. Abū Ḥasān pouvait servir d'intermédiaire entre les gens d'al-Ḥasāniyya et les Ṣamiyyūn car il possédait à *titre personnel* un charisme reconnu par les deux partis et que le Wādī Mawr, par ailleurs, ne pouvait guère alors se prévaloir de nombreux savants de sa stature.

À la mort d'Abū Ḥasān, sans doute au milieu ou dans le dernier quart du VII^e/XIII^e siècle, la situation a changé : de nombreux savants ont été formés dans le Wādī, dont al-Zayla'ī, qui avait été mal accueilli par les Banū Ṣayba et dont la mort du *ṣayḥ* Abū Ḥasān avait fragilisé la position. Al-Zayla'ī, brillant *faqīh* et soufi accompli, représentait peut-être, symboliquement, une concurrence dangereuse pour les Banū Ṣayba, qui avaient récupéré la *ṣaḥāba* de Wāsiṭ. Sinon, comment expliquer qu'al-Zayla'ī ait quitté al-Wāsiṭ à ce moment précis, et qu'il se soit marié à l'extérieur de l'environnement familial des Banū Ṣayba ou des gens d'al-Wāsiṭ, qui pourtant l'avaient fréquenté de nombreuses années, l'avaient vu grandir et lui avaient accordé leur protection ? Ce type de comportement est tout à fait atypique et contraire aux stratégies matrimoniales qui émergent dans les sources médiévales yéménites : la meilleure façon de s'implanter dans un territoire, surtout pour un étranger à la région, passe par l'établissement de liens matrimoniaux. Al-Zayla'ī épousa d'ailleurs une femme d'al-Maḥmūl⁷². Comment aussi se fait-il qu'il ait coupé tout lien avec les Banū Ṣayba,

⁷² Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 78.

puisqu'il n'est jamais mentionné par la suite dans les notices de ces derniers, et réciproquement ? Dans un espace relativement réduit comme le Bas Wādī Mawr, du moins du point de vue du nombre de savants, cette inexistence des rapports sociaux ne peut que signifier une rupture, même si celle-ci reste difficile à formuler, puisqu'elle met à mal le récit de la communauté désintéressée des hommes bénis au service de Dieu et de ses fidèles. L'installation du *šayḥ* al-Zayla'ī à al-Luḥayya nous semble appartenir clairement à une situation de rupture, passée sous silence par les sources, soit volontairement soit par la disparition progressive de la mémoire de la situation dans laquelle se trouva al-Zayla'ī après la mort d'Abū Ḥasān. Sinon, pourquoi al-Zayla'ī se serait-il installé à proximité du pouvoir rasūlide⁷³ et sous la protection d'un autre groupe social, les Ṣamiyyūn, tout en coupant ses liens avec les Banū Šayba et les *mašā'ih* des Banū Ḥasān ?

Il est également possible que l'établissement d'al-Zayla'ī à al-Maḥmūl/al-Luḥayya soit une conséquence de l'investissement du pouvoir rasūlide, dans le Wādī Mawr et dans le village d'al-Wāsiṭ. Si le statut d'enclave tribale d'al-Wāsiṭ fut, comme nous le supposons, ou bien diminué ou bien contesté après la mort d'Abū Ḥasān, alors la création d'un nouveau sanctuaire religieux autour de la tombe d'un savant réputé comme al-Zayla'ī, dans la première moitié VIII^e/XIV^e siècle, put sembler un substitut intéressant à al-Wāsiṭ pour les Ṣamiyyūn, dans leur rapport d'intermédiation avec le pouvoir sultanien et les tribus du Wādī Mawr et du Wādī Surdud.

C'est ce que semble souligner l'analyse des réseaux d'Aḥmad al-Zayla'ī : il est lié aux Banū Aḥnāf du Wādī Mawr ; à la ville de Kināniyya, à travers son amitié avec le *faqīh* Muḥannā ; aux *fuqahā'* des Banū Sālim. Ses liens étaient forts avec les gens du Wādī Ḥulab, où, parmi ses compagnons, il fallait compter les Banū al-Ayyūb, les Banū al-'Awaṣ, les Banū al-'Aḡamī et les Banū Sufayl, grandes familles savantes du Wādī Ḥulab. Il est donc lié à la transmission spirituelle par Muḥammad al-Ḥakamī et par des compagnons d'Abū al-Ġayt, mais il est aussi proche de plusieurs familles qui ne sont pas liées aux gens d'al-Wāsiṭ, puisqu'elles ne sont jamais mentionnées dans le même réseau de savants.

Mais, au-delà des réseaux tribaux et familiaux d'Aḥmad al-Zayla'ī, ses mérites propres font d'al-Luḥayya un sanctuaire autrement plus important, sur le plan spirituel, mystique et religieux, que l'enclave tribale d'al-Wāsiṭ.

⁷³ Al-Maḥmūl/al-Luḥayya se situe « sur les côtes d'al-Maḥālib » chez al-Ġanadī (Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 318).

2.3. La sainteté d'al-Zayla'ī : un sanctuaire spirituel lié à la terre

En analysant les prodiges rapportés par al-Ġanadī et par les ouvrages biographiques du IX^e/XV^e siècle, nous pouvons observer l'évolution progressive de la sainteté et du statut d'Aḥmad al-Zayla'ī.

Dans son récit du *karāma* d'al-Zayla'ī, al-Ġanadī nous dit que celui-ci nourrissait dans sa demeure, chaque jour, un grand nombre de personnes (« *fawḡān fawḡān* », soit littéralement plusieurs groupes à la suite) : quelle que fût la provenance de ses richesses, elles étaient donc relativement importantes, et peu importe que le récit précise que le *ṣayḥ* ne possédait absolument rien. De même, al-Ḥazraġī, dans son '*Iqd al-fāhir*', souligne qu'al-Zayla'ī n'avait ni terre ni richesse⁷⁴. C'est là un *topos* classique de l'époque médiévale pour souligner le caractère charitable et ascétique d'un homme pieux. Al-Ġanadī ne mentionne aucune visite pieuse à propos d'al-Zayla'ī : à l'époque de l'écriture des *Sulūk*, nous sommes moins d'une trentaine d'années après la mort du *faqīh* al-Zayla'ī, seul titre qu'al-Ġanadī décerne à Aḥmad. Il fait également mention de l'emplacement d'al-Luḡayya, dont il dit que le village se trouve « sur les côtes près de la ville d'al-Maḡālib »⁷⁵. Or, dans les notices du IX^e/XV^e siècle, le village est « sur les côtes de la mer »⁷⁶ : al-Maḡālib, comme symbole de la puissance de l'État, comme débouché commercial en aval du Wādī Mawr, comme ville fortifiée protégeant des raids ou des *imām*-s zaydites, n'est même pas mentionnée à propos d'al-Zayla'ī, signe d'un affaiblissement certain de la ville et de l'autorité sultanienne à l'époque d'al-Ahdal. Celui-ci nous dit qu'il se trouve peu de *fuqahā'* à al-Maḡālib, « une ville ancienne du Yémen ». Al-Maḡālib, symbole de la puissance rasūlide, était en fait partiellement en ruine dès les années 760/1360⁷⁷. Au IX^e/XV^e siècle, il semble que ce soit toujours le cas. Ce sont donc deux conceptions du territoire qui se retrouvent dans les *Sulūk* du premier quart du VIII^e/XIV^e siècle et dans les *ṭabaqāt* du IX^e/XV^e siècle : d'un côté al-Luḡayya se trouve à l'ombre du pouvoir sultanien ; de l'autre, le village est seul face à la mer.

Le prodige que rapporte al-Ġanadī à propos du *ṣāḥib* d'al-Luḡayya est aussi un témoignage de son caractère exceptionnel : à deux reprises, dans une masse de *dirham*-s qu'on lui tend de manière indistincte, il retire certaines pièces pour les rendre à leur propriétaire, refusant le don qu'il avait voulu lui faire à son insu. Ainsi est soulignée sa

⁷⁴ Ḥazraġī, *Al-'iqd*, I, p. 385.

⁷⁵ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 318.

⁷⁶ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 74.

⁷⁷ Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 625.

connaissance immanente de l'argent *ḥalāl* et *ḥaram*. Le *ṣayḥ* fait preuve d'un savoir *impossible* mais *manifeste*, signe de ses mérites exceptionnels et d'une connaissance intime d'un environnement qui n'est pas dévoilé au commun des mortels. Ce sont des signes de son caractère *mubarak* et *fāḍil*. Pour autant, ce prodige n'est guère original et n'a de portée que pour mesurer la valeur du personnage lui-même. Pour al-Ġanadī, le *faqīh* Aḥmad al-Zayla'ī est un homme béni assurément, mais il n'a pas encore acquis la stature d'un *walī Allāh*. Al-Ḥazraġī, reprenant al-Ġanadī, ne semble pas non plus lui attacher une importance particulière.

Dans les récits du IX^e/XV^e siècle, les *karāmāt* d'al-Zayla'ī ont une dimension autrement plus forte. Non seulement son arrivée à al-Maḥmūl va de pair avec la fin de cinq années de sécheresse, après qu'il se soit adressé à l'ange Mīkā'il pour faire tomber une pluie abondante, mais encore le Wādī Mawr répond à ses ordres quand le *ṣayḥ* commande à un de ses disciples d'aller dire au Wādī : « coule à présent (*sala al-ān*) ». Le Wādī, ici personnifié (« *fa-sāl al-wādī min sā'a-hi* »), est la force d'une nature difficile soumise au commandement de l'ami de Dieu⁷⁸. Nous avons là une occurrence très rare de personnification de la nature chez al-Ahdal qui nous fait entrevoir la représentation du *ṣayḥ* al-Zayla'ī au IX^e/XV^e siècle : c'est un faiseur de pluie, un saint de l'eau et de la terre, comme ses descendants⁷⁹, 'Alī (« et on dit de ['Alī] qu'il est le maître de l'eau (*ṣāḥib al-mā'*) »)⁸⁰ et Abū Bakr, qui faisaient tomber la pluie⁸¹. C'est celui qui, mettant au pas la nature hostile, parvient à vaincre les forces contre lesquelles luttent les hommes. C'est donc un saint protecteur, ancré dans une identité territoriale spécifique, liée à la mise en valeur de la terre dans le Wādī Mawr. Il n'est pas, comme Abū Ḥasān, ce saint patron tribal arbitre des coutumes humaines : il est le *'ālim* spirituel, connaissant la justice des hommes mais préférant le compagnonnage et la fraternité des anges⁸². C'est dans ce sens que s'impose progressivement le sanctuaire d'al-Luḥayya comme le lieu de piété par excellence du Wādī Mawr, où un enseignement spirituel est maintenu, dépassant les factions et les partis. Ce dépassement social et cet ancrage territorial permettent de saisir, même très modestement, les germes du succès futur du village d'al-Luḥayya à l'époque moderne : ce fut un sanctuaire religieux bien plus qu'un sanctuaire

⁷⁸ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 78-79. Ces prodiges sont également rapportés par A. Gori dans son article sur les Banū al-Zayla'ī. A. Gori, « Una famiglia santa », p. 50. A. Gori utilise aussi la somme d'al-Nabhānī pour illustrer son analyse. Voir Nabhānī, *Ġāmi' karāmāt al-awliyā'*, I, p. 241.

⁷⁹ Annexe III.B. n°24

⁸⁰ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 77.

⁸¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 81

⁸² *Ibid.*, p. 79.

tribal, qui se développa notamment grâce aux échanges en mer Rouge et au commerce intérieur dans les *wādī*-s du Nord au cours du VIII^e/XIV^e siècle et du IX^e/XV^e siècle.

À la mort du *šayḥ* Aḥmad al-Zayla‘ī, son tombeau devint un lieu de visite pieuse de renommée locale. Nous avons vu que le village d’al-Luḥayya n’était guère mentionné jusque dans le dernier quart du VIII^e/XIV^e siècle : c’est également le cas d’Aḥmad al-Zayla‘ī. La sainteté du *šayḥ* semble ressurgir durant les règnes d’al-Afḍal (764-778/1363-1377) et d’al-Ašraf Ismā‘īl (778-803/1377-1401), du moins pour les auteurs de la Tihāma yéménite. Ainsi, al-Wuṭaywuṭ mentionne l’« état exalté » (*šāhib ḥāl ‘aẓīm*)⁸³ d’Aḥmad al-Zayla‘ī. Chez al-Ahdal, le *šayḥ* fait partie des plus grands maîtres de la Tihāma : il est décrit dans un rêve aux côtés du Prophète, de sa famille, du *šayḥ* ‘Abd al-Qādir al-Ġīlānī, d’Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl et d’un groupe anonyme de *walī*-s *Allāh*⁸⁴. Or, Aḥmad ne semble pas avoir particulièrement marqué son époque, et ses réseaux pâlissent en comparaison des autres grands savants des *wādī*-s du Nord. Par conséquent il nous semble difficile de comprendre la sanctuarisation progressive du village d’al-Luḥayya sans examiner la situation de la famille d’Aḥmad al-Zayla‘ī dans la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, au moment de cette résurgence d’al-Luḥayya dans les sources.

2.4. Al-Luḥayya et les Banū al-Zayla‘ī

Aḥmad b. ‘Umar al-Zayla‘ī eut une descendance nombreuse⁸⁵ : al-Ahdal mentionne dix enfants mâles issus de Aḥmad, tous des *šāliḥūn*⁸⁶. À sa mort, en 704/1304-1305, c’est son fils Abū Bakr qui prit la succession du *šayḥ* dans la *zāwiya* qu’il avait fait construire à al-Maḥmūl : c’est cette branche qui retint la charge de *manṣūb* d’al-Luḥayya au moins jusqu’au début du X^e/XVI^e siècle et nous retrouvons le *šāhib* d’al-Luḥayya, un descendant d’Abū Bakr, parmi les soutiens du sultan du Caire Qānṣūh al-Ġawrī (m. 922/1516) en 921/1515. Le *šāhib* Abū Bakr fut présenté comme un véritable seigneur au sein du Wādī Mawr et il put faire tuer quatorze personnes sans même descendre de sa monture : c’est-à-dire qu’il ordonna la mort de ces personnes sans mettre lui-même l’épée à la main, ce qui sous-entend qu’il possédait une suite nombreuse. Les gens d’al-Wāsiṭ étaient à son service dans le Wādī Mawr, et il les convoquait ou les renvoyait selon son plaisir⁸⁷ : cette anecdote semble ainsi confirmer l’inversion du rapport de force dans le Wādī et le changement de statut de

⁸³ Wuṭaywut, *Ta’rīḥ*, p. 75

⁸⁴ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 57-58.

⁸⁵ Voir annexe III.B. n°22.

⁸⁶ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 80.

⁸⁷ *Ibid.*

l'enclave de al-Wāsiṭ.⁸⁸ Cela nous conforte dans l'idée qu'al-Luḥayya fut d'abord une petite enclave tribale sous la protection des Ṣamiyyūn. C'est avec Muḥammad b. 'Īsā al-Zayla'ī (m. 788/1388), un des petits-fils d'Aḥmad, qu'al-Luḥayya semble ressurgir dans les sources yéménites. Ce personnage, neveu du premier *qā'im* de la *zāwiya*, fut lui-même *ṣāhib* d'al-Luḥayya. C'est le premier membre de ce *bayt* dont parle une source non-yéménite : Ibn Ḥaḡar, dans le *Inbā'*, nous dit qu'il accomplissait des miracles⁸⁹.

La fortune des Banū al-Zayla'ī ne cessa ensuite de croître dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle : al-Šarḡī fit même d'Aḥmad al-Zayla'ī, l'ancêtre fondateur d'al-Luḥayya, un grand cousin du *ṣāhib* d'al-Salāma, en Tihāma du Sud, 'Alī al-Zayla'ī (m. 727/1326). Aucune source ne fait, ailleurs, référence au lien entre ces deux familles, l'une de Tihāma du Nord et l'autre de Tihāma du Sud. La *nisba* al-Zayla'ī était très fréquente au Yémen à l'époque rasūlide, et elle indiquait simplement une origine plus ou moins lointaine avec l'Abyssinie⁹⁰.

Alessandro Gori, dans son étude sur les Banū al-Zayla'ī à partir du dictionnaire biographique d'al-Šarḡī⁹¹, reprend ce témoignage de l'auteur, sans prendre en compte la propre contradiction du récit des *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* : Aḥmad b. al-Zayla'ī arriva certainement seul directement d'Abyssinie⁹², sans sa famille, et le village d'al-Luḥayya n'apparaît qu'avec lui dans les sources. Le lien généalogique qu'établit al-Šarḡī entre les Zayla'ī d'al-Salāma et les Zayla'ī d'al-Luḥayya est donc soit une confusion soit un procédé de construction généalogique *ex nihilo*, puisque l'auteur des *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* écrit dans la notice du *ṣāhib* d'al-Salāma 'Alī al-Zayla'ī que son grand-père, Muḥammad, était le « frère de 'Umar, *ṣāhib* d'al-Luḥayya »⁹³. Or, 'Umar, le père d'Aḥmad al-Zayla'ī, n'a pas de notice à son nom dans les *Ṭabaqāt* d'al-Šarḡī, ni dans aucune source yéménite médiévale. En tant que « *ṣāhib* d'al-Luḥayya », 'Umar n'apparaît que dans cette seule et unique phrase d'al-Šarḡī, et sa présence même rendrait douteuse toute l'histoire d'Aḥmad al-Zayla'ī rapportée par les sources du VIII^e/XIV^e siècle. Par ailleurs, aucun autre lien n'est établi entre ces deux familles. Chez al-Ġanadī, même leur *nisba* diffère : seul « al-Ġabartī al-Zayla'ī » apparaît dans la

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Cité dans É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 395 ; Ibn Ḥaḡar, *Inbā'*, V, p. 119-120.

⁹⁰ Comme le rappelle al-Ġanadī dans les *Al-sulūk*, II, p. 311 : « Et parmi eux : Abū Bakr b. Addam b. Ibrāhīm al-Ġabartī, qui vient de ce pays [Ġabart] et dont le *laqab* est al-Zayla'ī, selon l'habitude des gens du Yémen de donner un *laqab* à la plupart des Noirs qui quittent le pays d'Abyssinie (*al-ḥabaša*), en particulier ceux qui n'étaient pas des esclaves (*raqīqān*), qui se nomment les *Ḥabašiyūn*, et d'autres qui se nomment les *Zayla'iyyan*, du nom [de ce] village, [Zayla'ī], qui est un port (*bandar*) d'Abyssinie. La plupart [d'entre eux] arrivent par bateau sur les côtes du Yémen, en particulier sur la côte d'Aden [...]. Ils sortent de la ville en caravane, vers toutes les directions, de tous les côtés d'Abyssinie et des alentours ». É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 404-406.

⁹¹ A. Gori, « Una famiglia santa », p. 54.

⁹² Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 84.

⁹³ *Ibid.*, p. 205.

notice du *ṣāhib* d'al-Luḥayya Aḥmad, alors que la *nisba* al-'Aqīlī utilisée pour le *ṣāhib* d'al-Salāma, en soi prestigieuse⁹⁴, est soulignée par al-Ġanadī⁹⁵. Il est donc probable que la généalogie rattachant les Zayla'ī d'al-Luḥayya au clan de Ḥāšim soit une réécriture de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle⁹⁶, sans quoi al-Ġanadī, à propos d'Aḥmad al-Zayla'ī, en aurait fait mention. Pour autant, en soulignant cette parenté, al-Šargī renforçait le lien identitaire et régional constitué dans la communauté des hommes bénis de Tihāma, et la proximité de ces deux prestigieuses familles, en Tihāma du Sud et en Tihāma du Nord, servait les intérêts de l'auteur, alors même qu'al-Luḥayya devenait progressivement un véritable centre régional.

2.5. Al-Luḥayya, un carrefour spirituel et marchand ?

L'évolution postérieure d'al-Luḥayya, à partir de la fin du IX^e/XV^e siècle⁹⁷, ne doit pas nous tromper : jusqu'à la fin du VIII^e/XIV^e siècle, al-Luḥayya n'est ni un grand port⁹⁸ ni un grand lieu spirituel. En 731/1330, lorsqu'Ibn Baṭṭūta passe par le Yémen, il mentionne le port d'al-Ḥādīṭ et non celui d'al-Luḥayya⁹⁹. De même, al-Ḥazraġī ne fait guère de cas d'al-Luḥayya en tant que tel : le village n'est évoqué qu'une seule fois dans les *'Uqūd*, dans la notice d'Aḥmad al-Zayla'ī, présenté comme le « *ṣāhib* d'al-Maḥmūl »¹⁰⁰. La chronique anonyme n'en parle pas non plus alors qu'elle évoque à plusieurs reprises al-Ḥudayda, qui apparaît beaucoup plus tardivement dans les sources. Même al-Ahdal n'en fait mention qu'à propos d'Aḥmad al-Zayla'ī, et il avoue ne pas connaître les compagnons du *ṣayḥ*, en dehors des noms de leurs familles. Ce n'est donc qu'après 835/1431 ou dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle que le village devient progressivement un mouillage important et un sanctuaire reconnu. À cette époque, le mouillage d'al-Ḥādīṭ semble avoir disparu. Ainsi, au début du X^e/XVI^e siècle, c'est à al-Luḥayya que fait escale le Portugais Afonso d'Albuquerque¹⁰¹. La croissance d'al-Luḥayya nous semble donc d'abord être le fait de l'affaiblissement de l'État rasūlide au cours de la dernière crise de la dynastie. Al-Ḥādīṭ, pillé par les tribus ou abandonné par les troupes sultaniennes, tomba en désuétude, ce qui permit à al-Luḥayya de se développer comme mouillage et comme petit port commercial, alors même que l'insécurité et

⁹⁴ Généalogie issue de 'Aqīl b. Abū Ṭālib, cousin du Prophète et frère de son gendre 'Alī.

⁹⁵ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 317 et p. 383.

⁹⁶ Al-Ḥazraġī mentionne déjà, à propos d'Aḥmad al-Zayla'ī, la *nisba* al-'Aqīlī dans le *'Iqd al-fāḥir*, mais il ne le fait pas dans les *'Uqūd*. Voir Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, I, p. 422 ; Ḥazraġī, *Al-'iqd*, I, p. 383.

⁹⁷ É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 394-395, p. 679-680.

⁹⁸ F. Stone, *Tihāmah Gazetteer*, p. 411 ; É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 395.

⁹⁹ Ibn Baṭṭūta, *Tuḥfat al-nuẓẓār*, p. 256.

¹⁰⁰ Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, I, p. 422-423.

¹⁰¹ E. V. Donzel, « al-Luḥayya », p. 808-809.

la crise économique poussèrent les populations du Wādī Mawr à réaffirmer l'autorité des *ṣāhib*-s, désormais garants de la paix tribale. C'est sans doute la raison pour laquelle la *nisba* al-'Aqīlī s'ajouta au IX^e/XV^e siècle à la *nisba* des Banū al-Zayla'ī, afin de renforcer leur légitimité par un lien généalogique avec le clan de Ḥāšim. Au moment de la chute des Banū Ṭāhir, le *ṣāhib* d'al-Luḥayya, descendant d'al-Zayla'ī, prit parti pour le sultan al-Ġawrī, fit proclamer la *ḥuṭba* en son nom et réunit une petite troupe pour combattre aux côtés des Égyptiens¹⁰². Le « Maître d'al-Luḥayya » était alors devenu un personnage sur lequel il fallait compter, qui commandait le respect et la crainte des tribus du Wādī Mawr et du Wādī Surdud, comme les Banū Ḥarba d'al-Ġubayriyya quelques décennies plus tôt.

3. Les « Fils de la guerre » : le sacré et la mise en histoire des tensions socio-politiques en Tihāma du Nord

Parmi les différents lignages bénis qui émergent dans le Wādī Mawr à partir de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, les Banū Ḥarba, une branche des Banū Sawd¹⁰³, connurent une fortune importante durant la période rasūlide et participèrent activement au déploiement de nouveaux espaces sacrés dans le Wādī Mawr. Étudier le lignage des Banū Sawd-Banū Ḥarba revient à souligner l'émergence de plusieurs espaces sacrés liés aux visites pieuses à cette famille, dans plusieurs sites de peuplement, dont le plus connu fut, au IX^e/XV^e siècle, le sanctuaire d'al-Ġubayriyya. Malgré la réputation apparente du village, laquelle repose surtout sur le récit des *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* d'al-Šarġī, il est difficile de retracer les épisodes qui menèrent à l'émergence d'al-Ġubayriyya comme grand sanctuaire de la Tihāma du Nord et des Banū Ḥarba comme importants *manṣūb*-s de la région.

Les sources traitent fort différemment des mérites de cette famille. Al-Ġanadī consacre à l'ancêtre de cette famille une très courte notice et Wuṭaywuṭ la mentionne brièvement à plusieurs reprises. Comme personnages de quelque importance, les Banū Sawd-Banū Ḥarba ne surgissent dans l'historiographie qu'à partir de la fin du VIII^e/XIV^e siècle, avec al-Ḥazraġī¹⁰⁴. Al-Husayn al-Ahdal écrivit un commentaire sur la *du'ā'* de Muḥammad b. Abī Ḥarba, repris un siècle plus tard par Ibn al-Dayba'. Une copie se trouverait aujourd'hui

¹⁰² Ibn al-Dayba', *Al-faḍl*, p. 221-222.

¹⁰³ Nous allons conserver la double appellation des Banū Sawd-Banū Ḥarba afin de souligner la continuité historique de la généalogie du lignage : les Banū Ḥarba sont une branche issue des Banū Sawd qui ne prit ce nom qu'au cours de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, après la mort d'Abū Ḥarba en 724/1324-1325. Se référer à la généalogie du lignage, annexe III.B. n°25 et n°26.

¹⁰⁴ Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 666 ; Ḥazraġī, *Al-'iqd*, V, p. 2431.

à la bibliothèque de la grande mosquée de Sanaa, que nous n'avons pu consulter¹⁰⁵. Al-Šarġī rassembla les éléments épars de la vie des trois principaux hommes bénis des Banū Ḥarba et reconstitua un récit qui, pris dans son ensemble, apparaît comme tout à fait nouveau. En déconstruisant les textes de nos sources, nous nous permettrons d'avancer, prudemment, des hypothèses pour comprendre la place des espaces sacrés des Banū Ḥarba dans l'environnement socio-politique et politico-religieux du Wādī Mawr entre le VII^e/XIII^e et le IX^e/XV^e siècle.

Malgré les ombres qui entourent l'histoire de ce lignage, il apparaît assez clairement que le caractère béni des Banū Sawd-Banū Ḥarba s'affirma dans le contexte des évolutions sociales et politiques que connut le Wādī Mawr au cours du VIII^e/XIV^e siècle. Le nom même de leur famille est le premier indice d'une *walāya* faisant écho à une forme d'autorité. Étrange *nisba* en effet, dans le Yémen médiéval, que celle des Banū Ḥarba, littéralement les « Fils de la Guerre », qui tenaient ce nom de Muḥammad Abū Ḥarba (m. 724/1324-1325), le « Père de la Guerre », réputé pour un prodige terrifiant : il pouvait tuer un homme en le désignant du doigt. Lui-même se serait effrayé de ce pouvoir en le découvrant¹⁰⁶. Difficile de ne pas voir ici, comme dissimulées dans les replis d'une métaphore, l'influence et la puissance d'un homme appuyées sur une force armée.

Nous allons voir que l'émergence des *ziyārāt* aux tombes des Banū Ḥarba permet d'entrevoir des mouvements politiques et sociaux importants pour comprendre l'histoire de la Tihāma du Nord rasūlide au cours du VIII^e/XIV^e siècle. La fondation du sanctuaire d'al-Ġubayriyya se fit autour d'un triple mouvement : les tensions socio-politiques à la fin du règne d'al-Mu'ayyad et sous le règne d'al-Muġāhid ; la croissance de l'influence des *ṣāhib-s* au cours du VIII^e/XIV^e siècle ; la croissance de l'autorité des élites juridico-religieuses profitant du repli rasūlide au IX^e/XV^e siècle.

Nous allons tout d'abord évoquer le lignage des Banū Sawd-Banū Ḥarba, tel qu'il apparaît à la fin du IX^e/XV^e siècle chez Aḥmad al-Šarġī. Nous déconstruirons ensuite ce récit en revenant sur la mise en histoire progressive du lignage entre le VII^e/XIII^e siècle et la fin du IX^e/XV^e siècle. La comparaison des notices d'al-Šarġī et des sources antérieures permet de souligner ce qui, enfoui au cœur de ces récits, constitua le socle sur lequel le village d'al-Ġubayriyya fut érigé en sanctuaire autour des tombes des Banū Sawd-Banū Ḥarba : l'importance du lignage dans l'intermédiation des conflits et en particulier au cours de la révolte des tribus de Tihāma du Nord à partir de 759/1358. Ainsi, nous mettrons en valeur le

¹⁰⁵ A. al-Ḥibšī, *Maṣādir*, p. 18.

¹⁰⁶ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 274.

caractère éminemment politique de la sainteté des Banū Ḥarba, nouvelle illustration de la constitution progressive d'une des formes de l'autorité politico-religieuse en Tihāma du Nord : la *ṣahāba*.

3.1. Les Banū Sawd-Banū Ḥarba : l'expansion d'un lignage béni dans un contexte de renouveau politique et démographique

Les Banū Ḥarba furent considérés dès la première moitié du IX^e/XV^e siècle comme un lignage béni. Le principal mausolée de leur famille, à al-Ġubayriyya, fut un lieu important de visites pieuses. Mais plusieurs différences distinguent les Banū Ḥarba-Banū Sawd des autres lignages bénis qui apparaissent en Tihāma du Nord au VII^e/XIII^e siècle.

D'une part, ce sont des autochtones. Ils auraient été présents depuis au moins le V^e/XI^e siècle sur le territoire des *wādī*-s. Ils descendraient de Sawd b. al-Kumayt (m. 436/1044-1045), ancêtre des Banū Sawd, dont les origines étaient relativement obscures. Al-Ġanadī affirme que ces derniers descendaient de Qahb b. Rāšid b. Būlān, de la lignée de 'Akk : ils sont présentés dans l'historiographie de cette époque comme liés à une ancienne tribu d'Arabie du Sud. Bien que n'ayant aucun indice permettant d'établir une chronologie, ils auraient été longtemps zaydites et auraient possédé des domaines très importants¹⁰⁷.

L'emplacement supposé de la tombe de Sawd b. al-Kumayt se trouvait dans le village de Fāšik. Celle-ci faisait l'objet d'une visite pieuse à la fin du VIII^e/XIV^e siècle¹⁰⁸. Était-ce déjà le cas au VI^e/XII^e siècle ou au cours du VII^e/XIII^e siècle ? Cela nous semble peu probable : avant al-Ahdal (m. 855/1451), aucune source ne la mentionne, et nulle part nous ne trouvons trace de l'ancêtre éponyme de la famille, Sawd b. al-Kumayt, dont al-Ahdal révèle qu'il aurait été un « maître de prodiges », dont les mérites (*manāqib*) de sa descendance étaient contés par le *walī* *Allāh* Ismā'īl al-Ḥaḍramī (m. 696/1297). Le récit des louanges de Sawd fut en partie élaboré par sa descendance : sur les quatre individus participant à l'*isnād* de la transmission du récit d'al-Ahdal à leur propos, deux d'entre eux sont en effet des Banū Sawd¹⁰⁹.

Pourtant, malgré l'ancienneté supposée des Banū Sawd-Banū Ḥarba, le premier *manṣūb* de leur famille appartient à la seconde génération des *walī*-s *Allāh* du début du VIII^e/XIV^e siècle en Tihāma du Nord. Leur statut s'affirme en lien avec des espaces sacrés et des hommes bénis établis une génération avant la leur. Or, c'est un lien très distendu, comme une rumeur de sainteté passant parmi les savants de Tihāma. De fait, les Banū Ḥarba-Banū

¹⁰⁷ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 85.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 8.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 85-86.

Sawd ne semblent avoir aucune incidence sur les milieux savants yéménites jusqu'au milieu du VIII^e/XIV^e siècle. Nous comprenons ainsi que, dans le Wādī Mawr, la fortune de cette famille ne fut pas linéaire.

À cette première différence s'en ajoute une autre : la sanctuarisation du principal village des Banū Sawd-Banū Ḥarba n'est pas liée en soi à un mausolée, mais à la *ḥurma* de la famille, c'est-à-dire la protection attachée à celle-ci du fait de la reconnaissance de sa *baraka*. Ainsi, al-Šarḡī ne désigne à aucun moment les villages des Banū Sawd-Banū Ḥarba comme des sanctuaires : c'est la présence même des membres du lignage, vivants et morts, qui sanctuarise l'espace. C'est parce que la plupart des membres des Banū Ḥarba vivaient à al-Ġubayriyya que nous retrouvons associée à ce village la formule désormais familière qu'al-Šarḡī utilise pour désigner un espace protégé : « personne ne peut porter préjudice à celui qui vient chercher refuge (*istaḡāra*) chez [les Banū Ḥarba], ni parmi les serviteurs de l'État »¹¹⁰. Avec le village d'al-Luḥayya, al-Ġubayriyya devint, de fait, le second espace sanctuaire qui appartient au paysage sacré du Wādī Mawr dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle.

Ce village ne fut pas le seul où les tombes des Banū Ḥarba ou des Banū Sawd furent objets de visites pieuses : la *baraka* de leurs familles se répandit dans au moins quatre sites du Wādī Mawr : al-Ġubayriyya, al-Rawḍa, al-Ġu'daliyya, al-Murayḥa¹¹¹. Il y avait également des Banū Sawd enterrés dans des mausolées bénis à Qanāwiṣ¹¹². C'est donc tout un ensemble d'espaces sacrés qui, à partir des Banū Sawd-Banū Ḥarba, émergèrent au cours du VIII^e/XIII^e et du VIII^e/XIV^e siècle dans le Yémen médiéval. Tous ces sites auraient été fondés par les Banū Sawd : Ya'qūb b. Muḥammad, le père d'Abū Ḥarba aurait été avec ses deux frères à l'origine de ces villages :

« Abū Bakr b. Muḥammad est l'ancêtre des gens d'al-Nāširiyya, al-Rawḍa et al-Ġu'daliyya, 'Alī [b. Muḥammad] est l'ancêtre des gens d'al-Murayḥa et Ya'qūb [b. Muḥammad] est l'ancêtre des gens d'al-Ġu'daliyya et d'al-Ġubayriyya¹¹³. »

Ces villages dateraient du VII^e/XIII^e siècle, puisque Ya'qūb vécut à « l'époque d'Aḥmad b. Mūsā b. 'Uḡayl »¹¹⁴, décédé en 690/1291. S'il est exact que le village d'al-Ġubayriyya, le principal lieu de résidence des Banū Sawd-Banū Ḥarba, n'est en effet mentionné nulle part avant le VII^e/XIII^e siècle, de même que Murayḥa ou Ġu'daliyya, il nous

¹¹⁰ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 276.

¹¹¹ Voir annexe I.G.

¹¹² Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 95.

¹¹³ *Ibid.*, p. 87.

¹¹⁴ *Ibid.*

paraît pourtant difficile d'établir un parallèle entre la fondation de ces villages et l'arrivée de Ya'qūb et de ses frères dans le Bas Wādī Mawr. Les *Sulūk* d'al-Ġanadī, le premier texte qui mentionne à plusieurs reprises le village d'al-Ġubayriyya, ne l'associent aucunement aux Banū Sawd ni aux Banū Ḥarba. Néanmoins, le développement d'une pluralité d'espaces sacrés constitués autour d'une même parenté, que nous ne retrouvons que chez les Banū al-Ḥakamī et les Banū al-Baġallī dans le Wādī Mawr, dénote un ancrage territorial fort et l'importance des Banū Ḥarba dans le processus de spatialisation du sacré au sein des *wādī-s* du Nord.

La construction de la *walāya* des Banū Ḥarba, à l'origine de ce processus de spatialisation du sacré, est à mettre en parallèle avec leur arrivée sur le devant de la scène politico-religieuse dans les *wādī-s* du Nord, signe d'une adaptation à de nouvelles normes sociales, politiques, culturelles et religieuses, qui leur permit de développer une légitimité nouvelle ou renouvelée au cours du VIII^e/XIV^e siècle.

3.1.1. Les Banū Ḥarba dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* d'al-Šarġī : la construction progressive des formes de la *walāya*

Si la sainteté des Banū Ḥarba datait de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, elle n'apparaît pourtant dans les sources qu'au cours du IX^e/XV^e siècle. La réputation des Banū Ḥarba se construisit donc progressivement au cours de la seconde moitié du VII^e/XIII^e et du VIII^e/XIV^e siècle. Dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle et au début du X^e/XVI^e siècle, ils apparaissent comme des *ṣāhib-s* de village, réputés pour leurs *baraka*, leurs mérites et leurs connaissances dans le *fiqh*. Ils servaient d'intercesseurs pour les populations locales auprès du pouvoir sultanien, apparemment dès le premier quart du VIII^e/XIV^e siècle : sous le règne d'al-Mu'ayyad, des hommes de tribu vinrent demander aux Banū Ḥarba de faire libérer l'un des leurs, enfermé par le gouverneur de Ḥaraḍ¹¹⁵. Ils semblent avoir été très riches. Leur rayonnement fut local. Les chroniques de la période rasūlide sont pourtant presque silencieuses à leur propos et les récits de *ṭabaqāt* présentent des différences intéressantes dans le traitement accordé à ce lignage.

Nous allons commencer par analyser le processus de sacralisation des villages occupés par les Banū Sawd-Banū Ḥarba dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*. L'ouvrage propose trois notices

¹¹⁵ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 380 : « [Muḥammad b. Mikā'il] [...], muqta' fī madīnati Ḥaraḍ [...], aḥaza yawmā" raġulā" min al-'Arab wa saġana-hu fa-ġā' qawmi-hi ilā al-faqīh [Abū Bakr b. Abī Ḥarba] ».

des membres de cette famille, qui permet de dresser un portrait plutôt relativement détaillé des premières figures de ce lignage¹¹⁶.

3.1.1.1. Ya'qūb : les signes indirects de la *walāya*

Le premier ancêtre des Banū Ḥarba mentionné dans les *Ṭabaqāt al-Ḥawāṣṣ* est Ya'qūb b. al-Kumayt b. Sawd. Aḥmad al-Šarġī lui consacre une courte notice, sans revenir sur les origines de cette famille.

La première information à propos de Ya'qūb concerne son fils : Ya'qūb est « le père du *faqīh* Muḥammad, connu comme Abū Ḥarba », premier titre de gloire, puisque son fils Abū Ḥarba donna son nom au lignage. Ya'qūb était un *faqīh*, un savant (*'ālim*), un ermite (*nāsik*), un homme pieux (*'ābid*) et un ascète (*zāhid*). Il connut des dévoilements mystiques (*mukāšafāt*) et accomplit de nombreux prodiges réputés (*karāmāt*)¹¹⁷. Il vécut à l'époque d'Aḥmad b. Uġayl (m. 696/1291), le grand saint du bassin de Du'āl. Le terme de *walī* n'est pas explicitement mentionné à son propos, mais il possédait des attributs de la *walāya*, comme le soulignent deux récits qui constituent le cœur du récit des *Ṭabaqāt* et permettent de comprendre le rôle de cet individu dans la structure générale de la mise en histoire de cette famille.

La *walāya* de Ya'qūb est soulignée par deux fois, à travers deux anecdotes très édifiantes. Aḥmad b. 'Uġayl était le compagnon de Ya'qūb. Or, il le salua un jour en disant « Bienvenu à toi, Ô sultan de la terre ! » (*Marḥabān bi-k yā sulṭān al-arḍ*), à quoi Ya'qūb répondit : « En effet. Et tu en es le calife (*na'am, wa anta al-ḥalīfa*) ». Ce passage semble faire référence à la hiérarchie des saints et place Ya'qūb dans une posture très avantageuse par rapport aux autres hommes bénis du Yémen, puisque la reconnaissance d'Aḥmad b. 'Uġayl est un signe très fort : il est l'un des plus importants protagonistes des *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*¹¹⁸. Mais cette anecdote instaure aussi un rapport hiérarchique avec Aḥmad b. 'Uġayl, puisque le pouvoir d'un sultan n'était théoriquement légal que s'il impliquait l'allégeance formelle au califat. Le sultan représentait l'exercice de l'autorité constituée « reconnu par l'autorité institutionnelle du califat »¹¹⁹. On pourrait même voir ici la nature de l'influence de Ya'qūb en terme symbolique : à Aḥmad b. 'Uġayl, dont les mérites dans la science étaient

¹¹⁶ Annexe III.B. n°26.

¹¹⁷ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 366

¹¹⁸ Avec, notamment, Aḥmad al-Šayyād (m. 579/), Ismā'īl al-Ḥaḍramī (677/1276), Abū al-Ġayt b. Ġamīl (651/1253), Muḥammad b. Ḥuṣaybr (m. 728/1328), Talḥa b. al-Hattār (m. 780/1378-1379) et Ismā'īl al-Ġabartī (806/1404). Sur Aḥmad b. 'Uġayl, voir *infra*, Chapitre VII.

¹¹⁹ A. K. S. Lanbton, *State and Government*, p. 114.

incontestables, la *ḥalafa*, qui sous-tendait une capacité à légiférer et à garantir symboliquement le maintien de l'ordre, issu des principes de la *šarī'a* ; à Ya'qūb, la *šultā*, dont le pouvoir coercitif était requis pour garantir la Loi. Ce passage d'al-Šarḡī est sans doute une copie des *Sulūk* d'al-Ġanadī¹²⁰. Wuṭaywuṭ, en reproduisant la même anecdote, ne conserva que les titres sans préciser leur sphère d'influence : « Ô sultan », « Ô calife »¹²¹.

Nous apprenons dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* que Ya'qūb aurait aussi été un compagnon d'Ismā'īl al-Ḥaḍramī, grand saint du Wādī Surdud. Ce dernier assista à son enterrement et proclama devant son fils : « Sois comme ton père, ceci est son suaire, et il s'est rendu dans la proximité de l'Irrésistible »¹²².

Al-Šarḡī inscrit donc Ya'qūb dans un environnement très précis. Il est le compagnon de deux des plus importants personnages de son récit. C'est un homme béni qui fréquente le plus haut rang des saints. Ainsi, Ya'qūb participe de fait à la construction de la sainteté d'Aḥmad b. 'Uḡayl et d'Ismā'īl al-Ḥaḍramī dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*. Il est un outil narratif dans la mise en scène de leur *baraka*. En revanche, Ibn 'Uḡayl et al-Ḥaḍramī lui *confèrent* un statut spécifique : Ya'qūb n'entretient en effet qu'un rapport passif à la *walāya*, puisque ses marques de distinction n'apparaissent que dans le reflet des autres personnages du récit, à travers son fils, Ibn 'Uḡayl, et Ibn al-Ḥaḍramī. Cette association exprime peut-être implicitement l'ancrage des réseaux des Banū Ḥarba au VII^e/XIII^e siècle. Ils seraient liés au Wādī Mawr, aux Banū 'Uḡayl de Ḍu'āl et aux Ḥāḍarim de Surdud. L'apparition de Ya'qūb est ainsi une première étape dans le récit de la mise en histoire de la *walāya* des Banū Ḥarba : elle permet de fixer un contexte et un cadre, celui d'une sainteté intrinsèque reconnue par les autres maîtres tihāmis de son époque. L'élection divine se serait ensuite transmise à son fils, Muḥammad, avec une bien plus grande intensité.

3.1.1.2. Muḥammad, dit Abū Ḥarba : les preuves de la *walāya*

La première information donnée sur Ya'qūb est qu'il fut le père de Muḥammad Abū Ḥarba, dont la famille tira sa *nisba*. Le récit sur Ya'qūb introduit la *walāya* de son fils, Muḥammad, qui est la figure bénie principale du lignage dans le récit d'al-Šarḡī. C'est la tombe de Muḥammad qui fut l'objet d'une première visite pieuse, à Murayḥa, près d'al-Ġubayriyya. Al-Šarḡī lui consacre un nombre de pages plus important que pour son père et son fils, les deux autres Banū Ḥarba présents dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*. L'auteur était

¹²⁰ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 317.

¹²¹ Wuṭaywuṭ, *Ta'rīḥ*, p. 141.

¹²² Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 366.

sans doute bien renseigné à propos de Muḥammad Abū Ḥarba, puisqu'il avait lu sa notice dans la *Tuḥfa* d'al-Ahdal¹²³. Pourtant, la notice des *Ṭabaqāt* fournit très peu d'informations sur la vie de ce personnage.

Voici comment al-Šarḡī introduit le *walī* d'al-Murayḥa :

« [Muḥammad, connu comme Abī Ḥarba,] a été appelé ainsi car il désigna [un jour] de son doigt un homme malfaisant (*al-zālim*), comme s'il le poignardait, et il le tua. Et par la suite il ne désigna plus [personne] qu'avec le doigt replié dans une autre direction, en toutes circonstances [...]. Il apprit le *fiqh* à ses débuts et il vit le Prophète lui dire durant son sommeil "Ô Muḥammad, éveille-toi aux affaires du monde. À toi la tempérance (*al-dafā'*), l'aptitude (*al-kafā'*) et la loyauté (*al-wafā'*)". Et [Abū Ḥarba] lui dit : "Ô Envoyé de Dieu, je veux m'occuper de science (*al-'ilm*)". Et le Prophète [lui répéta la même chose] une seconde fois, puis une troisième fois, et il répondit de la même manière. Et [le Prophète] lui dit : "Qu'as-tu à nous contrarier ?". »

[...] En son nom, dans le *dīwān* [sultani] était inscrite la somme de cinq mille dinars et de seize ou dix-sept mille *dirham*-s. Mais ni lui ni aucun de ses proches ne s'acquittait de rien, jusqu'à ce qu'un jour, le sultan al-Mu'ayyad dise à ses gouverneurs : "Mettez une limite à cette exemption". Les gouverneurs informèrent le *faqīh* [de cette décision], qu'il ne supporta pas (*fa-karaha al-tahdīd*)¹²⁴. »

Nous avons là un récit singulier. Rien n'est dit sur la formation, le parcours, les maîtres ou l'enseignement d'Abū Ḥarba. Nous ne connaissons pas ses disciples. Après cette introduction, le récit se constitue ensuite de plusieurs anecdotes concernant les prodiges du personnage, apparemment sans lien logique. La mention d'un *désaccord* entre le Prophète et le *faqīh* est extrêmement rare dans les visions nocturnes que relatent les ouvrages de *ṭabaqāt*. Ce désaccord semble justifier une certaine méconnaissance du *fiqh* par Abū Ḥarba, contraint presque, par le Prophète, de s'intéresser aux choses du monde et de ne pas se préoccuper des sciences religieuses. Le manque d'information au sujet de sa formation ou de ses enseignements semble aller dans ce sens, sans quoi ils n'auraient pas été passés sous silence.

Malgré les lacunes apparentes au sujet de la vie de Muḥammad Abū Ḥarba, la nature de ses prodiges l'érige en très grand *walī* de la Tihāma du Nord. Les qualités du saint sont nombreuses et concernent de nombreux domaines.

Muḥammad Abū Ḥarba avait des visions du Prophète, commandait aux éléments – l'eau, pour éviter la sécheresse ; les vents, afin que ceux-ci épargnent les navires¹²⁵ –, avait une

¹²³ *Ibid.*, p. 275.

¹²⁴ Littéralement : « faites entre nous et ce *faqīh* une limite à l'exemption ».

¹²⁵ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 275.

connaissance innée de ce qui l'intéressait¹²⁶, guérissait les maladies¹²⁷, s'entretenait avec l'ange Ġibrīl¹²⁸. Muḥammad Abū Ḥarba est donc bien un *walī* de Dieu¹²⁹. À la lecture de ses *karāmāt*, on comprendrait aisément que sa tombe soit devenue un espace de visite pieuse : c'est un saint guérisseur, qui maîtrise les éléments naturels, capable d'intercéder auprès de Dieu dans de nombreux domaines.

Au-delà des qualités prodigieuses de ce saint, al-Šarġī souligne quelques éléments d'ordre matériel, qui sont une première indication de l'influence des Banū Ḥarba dans le Wādī Mawr.

Ainsi, Muḥammad était un homme très riche, qui bénéficia sans doute sous al-Muẓaffar d'exemptions fiscales, apparemment exorbitantes, qui allaient à l'encontre de la volonté sultanienne. Ce n'est qu'à partir du règne du sultan al-Mu'ayyad que les Banū Ḥarba auraient commencé à payer leur impôt, décision qui provoqua la vaine colère du saint. De manière surprenante, du moins pour une notice du récit d'al-Šarġī, le ressentiment de Muḥammad Abū Ḥarba à l'égard de la décision du sultan n'est suivi d'aucun acte ou prodige rétablissant les exemptions fiscales du savant¹³⁰.

Enfin, quatre compagnons de Muḥammad sont nommés par al-Šarġī : Yūsuf, des Banū Mahdī, et Ibrāhīm al-Buḥānī, *ṣāhib* de Bayt al-Kabš¹³¹, son gendre. Tous deux étaient membres de la tribu des Mansikiyyūn¹³², et Yūsuf comme Ibrāhīm venaient de familles puissantes et respectées. Nous apprenons aussi que Muḥammad était proche de 'Alī b. Kunduḥ, disciple de Yūsuf, dont la descendance était « éminente pour l'État comme pour les tribus (*la-hum waġāha 'ind al-dawla wa-l-'Arab*) »¹³³. Il connaissait aussi des Banū Abī al-Ḥal¹³⁴, une des grandes familles de la judicature à l'époque rasūlide. Ainsi, Muḥammad Abū Ḥarba apparaît dans le récit des *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* comme un personnage d'envergure dans l'environnement social des *wādī*-s du Nord, sans que l'on puisse bien cerner les raisons

¹²⁶ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 274 : « Le *faqīh* [Abū Ḥarba] dit : chaque fois que je m'intéressais à quelque chose, je la voyais écrite dans le ciel, elle passait comme elle passait, et un mystère n'était plus un mystère (*taqḍī mā taqḍī sirru lā tusirr*). Et chaque fois que je marchais, un signe de lumière sortait de la terre et montait vers le ciel, porté par la Providence, et indiquait le lieu où je me rendais. »

¹²⁷ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 275.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*, p. 276.

¹³⁰ Cette anecdote d'al-Šarġī nous invite à considérer avec une grande prudence le commentaire de 'Abd Allāh al-Ḥibšī affirmant que le sultan al-Mu'ayyad « exaltait » les mérites du saint. 'A. al-Ḥibšī, *Maṣādir*, p. 18.

¹³¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 213-214

¹³² *Ibid.*, p. 214.

¹³³ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 22-225. Voir aussi Ahdal, *Tuḥfat*, p. 216.

¹³⁴ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 275.

de son succès, en dehors de ses prodiges. À l'époque d'al-Šarġī, on vient pourtant de loin chercher la *baraka* sur sa tombe¹³⁵.

Les informations d'al-Šarġī sont précieuses car elles permettent de reconstruire une première image de Muḥammad. Ce n'était pas un grand juriste et ce n'est pas pour ses connaissances dans le droit qu'il était d'abord réputé. En revanche, c'était certainement un grand propriétaire terrien bénéficiant d'un important soutien tribal, sans quoi sa famille n'aurait pu échapper à l'impôt.

Le second personnage des Banū Ḥarba, dans le récit d'al-Šarġī, est donc au centre de la spatialisation du sacré initiée par ce lignage, dont on peut déjà deviner qu'il avait un statut de premier ordre sur le territoire. C'est ce que confirme la dernière notice des *Ṭabaqāt al-Ḥawāṣṣ* concernant les Banū Ḥarba, celle du fils de Muḥammad, Abū Bakr (m. 774/1372).

3.1.1.3. Abū Bakr : une autorité morale et temporelle dans le Wādī Mawr

Abū Bakr b. Abī Ḥarba était également considéré comme un *walī* de Dieu : de son vivant, il connaissait la hiérarchie des saints (*marātib al-awliyā'*) et leurs demeures (*manāzilu-hum*)¹³⁶. Il accomplissait des prodiges (*karāmāt*) et une foule nombreuse se pressait à ses côtés¹³⁷. C'était une figure d'autorité dans le Wādī Mawr, respectée par les tribus du Nord, et influente, comme l'atteste la principale anecdote de sa notice : la libération d'un homme des tribus emprisonné par le gouverneur de Ḥaraḍ.

« On raconte que l'émir Muḥammad b. Mikā'īl, qui était *muqṭa'* de la ville de Ḥaraḍ avant [le règne du sultan] al-Malik al-Muġāhid, captura un jour un homme de tribu (*saġana-hu raġūl min al-'Arab*) et le mit en prison. Son peuple vint alors voir le *faqīh* pour qu'il intercède en sa faveur auprès de l'émir (*šafa'a*). [Le *faqīh*] se rendit auprès de l'émir et intercéda pour [l'homme emprisonné], et l'émir lui dit : "J'ai écrit au sultan pour lui faire savoir qu'il était en prison, et je ne peux le libérer à moins qu'il ne l'ordonne (*illā bi-amri-hi*)". Le *faqīh* lui dit : "S'il te l'ordonne, quel sera ton argument [pour le garder en prison] (*idā amaraka mā huġġatuka*) ?" [Muḥammad b. Mikā'īl] répondit : "Je n'ai pas d'argument [pour ne pas le libérer] (*mālī huġġa*)". Alors le *faqīh* lui dit : "Voilà le sultan, écoute le". L'émir leva la tête, et il vit le sultan arriver à lui, par une fenêtre du lieu où il se trouvait. Le sultan lui dit : "Ô Muḥammad, libère cet homme", et l'émir répondit : "J'entends et j'obéis (*al-sam'u wa al-ṭā'a*)", et il libéra [l'homme de tribu]¹³⁸. »

¹³⁵ *Ibid.*, p. 276.

¹³⁶ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 380.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 381.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 380-381.

Ce récit souligne l'influence d'Abū Bakr dans la région de Ḥaraḍ, à un double niveau : la capacité du *faqīh* d'intercéder en faveur de certains groupes tribaux ; la capacité à exercer une pression sur les autorités sultaniennes. Par ailleurs, Abū Bakr était un homme riche : il prenait en charge un grand nombre de familles et s'assurait des besoins quotidiens de ses disciples. Lorsqu'il décéda, sa tombe devint l'objet d'une visite pieuse, dans le village d'al-Wāsiṭ. D'après al-Šarḡī, de nombreuses personnes s'y seraient chaque jour recueillies. Les vêtements d'Abū Bakr furent vendus à sa mort, en raison de ses *barakāt*. Un tissu qu'il possédait rapporta 60 *dīnār*-s, de même que le *burnus*, encore sale, qu'il portait lorsqu'il rendit son dernier souffle¹³⁹.

Ainsi, la troisième et dernière figure des Banū Ḥarba présente dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* s'inscrit dans la continuation de ses aïeux, mais sa fortune comme son statut sont plus assurés. À ces prestiges, qui suivent ceux de ses ancêtres, s'ajoute le rôle social du saint qu'il semble avoir endossé : il n'est plus seulement l'intercesseur auprès de Dieu mais aussi l'intermédiaire entre des groupes sociaux antagonistes et le régulateur des conflits. Sa *walāya*, autant que par les prodiges, se fait sentir dans l'action quotidienne de sa foi et la charité dont il témoigne auprès des visiteurs et des fidèles. À sa mort, la vente de ses vêtements, reliques précieuses et convoitées, souligne la réussite sociale autant que religieuse et spirituelle d'Abū Bakr b. Abī Ḥarba. De manière plus pragmatique, elle témoigne aussi de l'exploitation économique par la famille de la *baraka* de ses membres.

Le traitement hagiographique du lignage des Banū Ḥarba se construit dans le texte d'al-Šarḡī autour de trois figures, qui témoignent des trois aspects de la *walāya* des Banū Sawd-Banū Ḥarba. Ya'qūb b. al-Kumayt b. Sawd, *walī* reconnu par ses pairs, fondateur du principal village de la famille, marque l'entrée dans l'histoire des Banū Sawd-Banū Ḥarba comme lignage béni. Ya'qūb porte *généalogiquement* la sainteté du lignage et fait le lien entre le nouveau lignage béni, les Banū Ḥarba, et le lignage d'origine, les Banū Sawd, comme l'atteste la *nisba* qu'il porte, al-Sawdī¹⁴⁰. Muḥammad Abū Ḥarba est le grand *walī* de Dieu qui vint exposer à de multiples reprises la sainteté de sa famille, développant sa réputation dans les territoires du Wādī Mawr : il est la face prodigieuse¹⁴¹ du lignage. Abū Bakr b. Abī Ḥarba est le *walī* devenu véritable *manṣūb*, garant des conflits, qui négocie avec le pouvoir au nom de groupes tribaux de la région de Ḥaraḍ. Il s'inscrit dans la dimension socio-politique de la *walāya*, qui participe à la sacralisation d'un espace, et aboutit ici à sa sanctuarisation.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Annexe III.B. n°25 et 26.

¹⁴¹ Dans le sens qu'il accomplit de nombreux prodiges (*karāmāt*).

Or, le récit d'al-Šarġī diffère des autres sources de notre corpus et il est évident que celui-ci a opéré des choix narratifs explicites, qui permettent de souligner trois éléments : le sanctuaire d'al-Ġubayriyya autour des Banū Ḥarba, à l'époque d'al-Šarġī, semble être une réalité historique ; la spatialisation du sacré autour des tombes de cette famille ne s'opère pas avant la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle ; les Banū Ḥarba entretiennent un rapport ambigu avec l'autorité sultaniennne.

3.2. La mise en histoire des Banū Ḥarba : l'expression d'une tension historiographique

Le texte d'al-Šarġī, l'un des plus tardifs de notre corpus¹⁴², constitue de manière très nette une nouvelle construction narrative. C'est une image partielle de l'histoire de cette famille, qui sous-entend très subtilement le contexte socio-politique de la Tihāma du Nord au cours du IX^e/XIV^e siècle. Si nous mettons ce récit en relief avec l'historiographie l'ayant précédé, nous obtenons une image bien plus complète de la construction progressive de la spatialisation du sacré liée au lignage des Banū Sawd-Banū Ḥarba.

Ainsi, al-Ġanadī donne d'eux une image peu ressemblante à celle exposée par al-Šarġī, même si certains éléments de leurs récits sont identiques. Voici la notice qu'il consacre aux Banū Sawd¹⁴³ :

« Et parmi [les savants du pays d'al-Maḥālib], Yaqūb b. al-Kumayt. C'était un homme pieux (*'ibāda*) et ascète (*zuhāda*). Chaque fois qu'il passait devant la porte d'un homme injuste (*ẓālim*), ou s'il voyait une telle personne, il couvrait son visage et le visage de sa monture. On raconte que le *faqīh* [Ismā'īl al-Ḥaḍramī] lui rendit visite depuis son village d'al-Ḍaḥī, lors de la maladie qui l'emporta, et, lorsqu'il arriva à lui, [Ya'qūb] lui dit : "Ô Ismā'īl, j'étais dans le désir de te rencontrer. J'ai vu le Seigneur dans la gloire de Sa Majesté et de Sa Grandeur, et il [m'a] dit : "Ô Ibn al-Kumayt, nous avons fait Aḥmad b. Mūsā le calife de la Terre", et il parlait d'Aḥmad b. 'Uġayl". Lorsque Ya'qūb décéda, l'*imām* Ismā'īl al-Ḥaḍramī assista à son enterrement et participa à sa mise en terre. Et lorsqu'ils le mirent [en terre], il retira le suaire (*al-kafn*) et il cria au fils [de Ya'qūb] : "Sois comme ton père, car ceci est son suaire et il est parti vers le paradis de l'Irrésistible (*ġinān al-ġabbār*). Ta voie sera celle de celui à qui tu succèdes (*tarīq min ḥalafa*)" [...] Et j'ai rencontré son fils, qui s'appelle Muḥammad. On dit

¹⁴² Bā Maḥrama, qui copie à la fois al-Ahdal et al-Šarġī, consacre aussi une notice conséquente à Muḥammad Abū Ḥarba. Bā Maḥrama, *Ta'rīḥ*, p. 362-363.

¹⁴³ Le nom de Banū Ḥarba, comme lignage, n'apparaissant qu'après la mort de Muḥammad dit Abū Ḥarba, en 724/1323-1324.

de lui qu'il a ignoré (*tanāfā*) la Loi (*al-šar'*) et la Vérité (*al-ḥaqīqa*) [...]. Je l'ai rencontré à Mawza', et ce que j'ai vu [de lui] confirme cette idée¹⁴⁴. »

Nous retrouvons ici les anecdotes d'al-Šargī concernant Ya'qūb, Aḥmad b. 'Uğayl et Ismā'īl al-Ḥaḍramī, de même que les qualificatifs génériques de Ya'qūb comme savant. Ces passages sur Ya'qūb sont repris, à peu de choses près, par toutes les sources postérieures et le récit d'al-Ġanadī fut certainement la première strate textuelle de la mise en histoire des Banū Sawd-Banū Ḥarba. Il est probable que l'auteur des *Sulūk* ait entendu de ces récits une version orale, peut-être dans la mosquée d'al-Ġanad, et l'ait ensuite couchée par écrit. Cependant, remarquons que, contrairement au récit d'al-Šargī, Aḥmad b. 'Uğayl ne donne aucun titre à Ya'qūb, ce qui transforme la nature de la *karāma* où les deux saints se reconnaissaient mutuellement une place singulière.

La fin de la notice concernant Muḥammad Abū Ḥarba est également singulière. Al-Ġanadī écrit pendant les dernières années de la vie de Muḥammad Abū Ḥarba, décédé en 724/1323-1324. Peut-être celui-ci était-il déjà décédé quand l'auteur des *Sulūk* rédigea le passage sur Ya'qūb et son fils. Si c'est le cas, il ne connaît ou ne mentionne pas la date de la mort de Muḥammad, ni l'emplacement de sa tombe. Il n'en fait ni un *šayḥ* ni un *faqīh*. Dans le récit des *Sulūk*, il semble donc que Muḥammad représente un personnage de dernière catégorie : soit un savant sur lequel al-Ġanadī n'a absolument rien à dire, car rien n'a été dit sur lui, soit un individu de mauvaise vie, qui ne mérite pas d'autres mentions qu'une mise en garde. Le personnage central des Banū Ḥarba dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāšš* est chez l'auteur des *Sulūk* un homme à la réputation douteuse, qui n'a de place qu'en raison des mérites de son père. Ce passage est la seule mention des Banū Sawd présente dans les *Sulūk*.

Les auteurs yéménites plus tardifs, au VIII^e/XIV^e siècle, semblent confirmer la place réduite de Muḥammad Abū Ḥarba dans l'environnement savant du Wādī Mawr, d'une manière ambiguë. Il est à la fois évoqué par tous les auteurs et pourtant aucun d'entre eux ne donne de détails à son propos. Ainsi, al-Yāfi'ī fait une mention sibylline sur les Banū Ḥarba, sur laquelle fut peut-être élaboré un récit plus tardif¹⁴⁵. Le nom de Muḥammad n'est évoqué qu'en passant par al-Wuṭaywuṭ, tandis qu'al-Malik al-Afḍal al-'Abbās et al-Ḥazraġī l'ignorent¹⁴⁶. Mais quelque chose se dissimule dans la brièveté de ces mentions sur Muḥammad Abū Ḥarba, puisque son père, Ya'qūb, et son fils, Abū Bakr, sont toujours introduits en association avec lui. Chez Wuṭaywuṭ, « le *faqīh* Aḥmad b. Mūsā [b. 'Uğayl] était

¹⁴⁴ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 317.

¹⁴⁵ Yāfi'ī, *Mir'āt*, IV, p. 254. Al-Aḥdal, *Tuḥfat*, II, p. 89.

¹⁴⁶ Alors qu'al-Ḥazraġī mentionne Ya'qūb, son père, et Abū Bakr, son fils. L'ouvrage du sultan al-Afḍal al-'Abbās ne dit rien sur cette famille.

[...] le compagnon de Ya'qūb Ibn al-Kumayt, le père du *faqīh* Muḥammad b. Ya'qūb »¹⁴⁷. Chez al-Ḥazraḡī, Abū Bakr est simplement appelé Abū Bakr b. Muḥammad [...], connu comme Ibn Abū Ḥarba »¹⁴⁸. Rien d'autre n'est dit sur son père. Ce silence autour de Muḥammad Abū Ḥarba peut aussi bien sous-entendre qu'il était connu par les lecteurs, qu'il était de mauvais ton de parler de ce personnage ou qu'il n'avait aucune qualité qui méritât un récit, ces trois hypothèses ne s'excluant nullement.

Il faut donc attendre la *Tuḥfa* pour que Muḥammad Abū Ḥarba apparaisse vraiment dans les sources comme un individu de quelque importance. Al-Ahdal dresse en effet un portrait très complet de ce personnage et de sa famille¹⁴⁹. C'est de ce texte que provient l'ensemble du récit d'al-Šarḡī, qui le réorganisa. Il retira de la *Tuḥfa* la mention de ses nombreux voyages à Mawza' et à Aden¹⁵⁰, enleva quelques détails, mais ajouta un long passage sur la *baraka* des Banū Ḥarba, la visite pieuse à leurs tombes, ainsi que la protection accordée à celui qui viendrait se réfugier auprès de cette famille. Enfin, al-Šarḡī ne reprit pas le commentaire très négatif des *Sulūk* sur Muḥammad Abū Ḥarba, qui se trouve pourtant reproduit dans la *Tuḥfa*¹⁵¹.

Mais la principale différence entre les deux récits réside dans la place accordée au fils d'Abū Ḥarba, Abū Bakr. Les Banū Ḥarba sont en effet des individus familiers de la *Tuḥfa*, du fait de la place d'Abū Bakr b. Muḥammad Abū Ḥarba : il est la figure centrale du lignage dans le récit d'al-Ahdal. Il est mentionné dix-neuf fois¹⁵², alors que son père ne l'est qu'à deux reprises¹⁵³. Il se spécialisa dans la lecture coranique, se forma dans la science ésotérique et la science exotérique pour lesquelles il possédait une intuition naturelle. Il était en particulier réputé pour ses interprétations dans le *bāṭin*, qu'il « dévoila et illumina », puisqu'il pouvait « discourir sur les erreurs des maîtres (*'alā muškilāt min kalām al-mašā'ih*) »¹⁵⁴. Al-Ahdal va jusqu'à dire : « on disait qu'il était le pôle de son temps (*kāna yuqāl anna-hu quṭb zamani-hi*) »¹⁵⁵.

¹⁴⁷ Wuṭaywuṭ, *Ta'rīḥ*, p. 129.

¹⁴⁸ Ḥazraḡī, *Al-'iqd*, V, p. 2431 ; Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, II, p. 666.

¹⁴⁹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 88-91.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 92.

¹⁵¹ Mention également retirée du *Ta'rīḥ* de Bā Maḥrama, reprenant le texte d'al-Ahdal. Bā Maḥrama, *Ta'rīḥ*, p. 362-363.

¹⁵² Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 42, 51, 52, 59, 62, 82, 88, 156, 157, 177, 179, 180, 198, 229, 246, 256, 301, 524, 525.

¹⁵³ Ahdal, *Tuḥfat*, II, 92, 88-91,

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 92.

¹⁵⁵ *Ibid.*

Néanmoins, Abū Bakr reçut une formation apparemment assez classique dans les *'ulūm al-dīn*, notamment à Mawza' et à Aden¹⁵⁶. Ce n'est qu'après avoir complété sa formation à Bayt Ḥusayn qu'il devint un juriste accompli et compétent.

En somme, Muḥammad Abū Ḥarba fut un *walī* réputé dont les mérites transparaissent en premier lieu dans le texte d'al-Ahdal, mais la place de son fils Abū Bakr dans l'ensemble de son récit ne laisse aucun doute sur le rôle que joua celui-ci dans l'émergence des Banū Sawd-Banū Ḥarba au premier plan de l'histoire de la Tihāma. C'est à l'époque d'Abū Bakr que son lignage connut un immense succès et que furent mis en histoire les prodiges et la grâce de cette riche famille du Wādī Mawr, sur laquelle al-Ġanadī fut pour le moins circonspect. Cette mise en histoire s'inscrit dans le contexte des tensions politiques entre les habitants de la vallée et le sultanat rasūlide

3.3. Les Banū Ḥarba : au cœur des tensions politiques de la Tihāma du Nord

À partir de l'ensemble des éléments avancés par nos sources, nous pouvons proposer certaines hypothèses, prudentes, sur l'histoire des Banū Ḥarba et la constitution progressive d'al-Ġubayriyya comme sanctuaire du Wādī Mawr entre le VII^e/XIII^e siècle et le IX^e/XV^e siècle. Celui-ci devint un lieu de refuge à partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, lorsque le sultanat rasūlide connut sa première crise majeure.

3.3.1. Le lignage des Banū Ḥarba : recomposer une trame historique

Si nous rassemblons l'ensemble des informations de notre corpus, nous pouvons reconstituer un récit synthétique sur l'histoire des Banū Ḥarba, même s'il est malheureusement lacunaire.

Dans la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, un *faqīh* šāfi'ite nommé Ya'qūb, issu d'une riche famille du Wādī Mawr, proche des Banū 'Uġayl du Bassin de Du'āl, des Ḥaḍārim du Wādī Surdud, des Banū Mukdiš de Bayt Ḥusayn, connut un certain renom parmi les *'ulamā'* des *wādī-s* du Nord. Ya'qūb était certainement un soutien du pouvoir sultanien au VII^e/XIII^e siècle, comme l'indique sa proximité avec les Ḥaḍārim d'al-Ḍaḥī, très proches des Rasūlides jusqu'à la fin du règne d'al-Mu'ayyad. Son fils, Abū Ḥarba, *faqīh* comme son père, riche propriétaire terrien, accrut certainement, grâce au commerce entre le Wādī Mawr et

¹⁵⁶ *Ibid.*

Aden, la fortune de sa famille : ce serait une explication plausible¹⁵⁷ pour les « nombreux voyages vers Mawza' et Aden (*kaṭīr al-asfār li-l-ziyārāt ilā Mawza' wa 'Adan*) » du saint et de son fils, Abū Bakr. Cela expliquerait aussi qu'Abū Ḥarba accomplisse des prodiges liés à la protection des navires et des marins et pourquoi son fils Abū Bakr fut dans sa jeunesse formé au *fiqh* à Aden¹⁵⁸. Muḥammad Abū Ḥarba développa également la clientèle de sa famille dans le Wādī Mawr, qui bénéficia grâce à lui d'exemptions de l'impôt¹⁵⁹. Ces exemptions dataient probablement de l'époque de son père, sans doute du règne d'al-Muzaffar Yūsuf. Cette période correspond en effet au déploiement du pouvoir rasūlide dans les *wādī*-s du Nord, passant par la recherche de relais savants locaux. À partir du début du VIII^e/XIV^e siècle, Muḥammad Abū Ḥarba aurait alors émergé comme une figure de quelque réputation et comme un intercesseur capable de négocier avec les représentants du sultan, de manière locale.

Ce personnage possédait plusieurs qualités nécessaires à cette charge : une proximité, même lointaine, avec le pouvoir sultanien, des réseaux au sein de plusieurs grandes familles savantes des *wādī*-s Surduḍ, Mawr et Ḥaraḍ, souvent liées aux groupes tribaux de la région, un nom local prestigieux et ancien, une fortune conséquente, peut-être des relations auprès des marchands et des commerçants d'Aden. L'autorité locale d'Abū Ḥarba serait soulignée par la présence d'hommes armés dans son entourage, et nous ne pensons pas que cette *kunya* ou la capacité de cet homme à tuer à distance, si importante pour al-Šarḡī¹⁶⁰, ait surgi *par hasard* au beau milieu des prodiges contés par ses hagiographes.

Avant même 724/1323-1324, son fils Abū Bakr (m. 774/1372) remplaça son père à la tête du *bayt* de cette branche des Banū Sawd qui fut désormais connu sous le nom de Banū Ḥarba. Il l'avait depuis longtemps accompagné dans ses voyages à Mawza' et à la frontière bien gardée d'Aden¹⁶¹. Abū Bakr était un savant bien formé au *fiqh* et à la lecture du Coran. C'était un *'ālim* soufi qui participa au dynamisme religieux des *wādī*-s du Nord au VIII^e/XIV^e siècle. Son ancrage local fut important et ses compagnons, pour la plupart, étaient

¹⁵⁷ Mawza' et ses mouillages, le long de la côte, constituaient une étape avant la traversée du détroit de Bāb al-Mandab. L'argument de la *riḥla* en quête de science avancé par al-Ahdal pour expliquer ces allers-retours est peu convaincant, puisqu'une *riḥla* s'accompagnait presque toujours d'un long séjour auprès d'un maître. Du reste, il n'y avait guère de raison pour un habitant de Tihāma de se rendre aussi loin dans le sud pour trouver un enseignement de qualité dans les sciences religieuses.

¹⁵⁸ Malgré les compétences certaines de plusieurs grands savants d'Aden, il est en effet exceptionnel qu'un *faqīh* des *wādī*-s du Nord viennent jusque dans le Sud du Yémen pour apprendre les sciences religieuses. Abū Bakr b. Muḥammad Abū Ḥarba est le seul personnage formé à Aden que nous avons recensé dans la région du Wādī Mawr.

¹⁵⁹ *Kitāb al-irtifā'*, p. 79

¹⁶⁰ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 275 : « Il accomplit de nombreux prodiges réputés, et le plus connu d'entre eux fut [lorsqu'il tua un homme en le désignant de son doigt] ».

¹⁶¹ Ahda, *Tuḥfat*, II, p. 89.

des hommes de pouvoir autant que des hommes de science : il fut proche du grand *ṣayḥ* soufi de Mawza¹⁶², Abū Bakr b. Salāma (m. 790/1388), du *ṣāhib* de Bayt al-Faqīh Ibrāhīm b. ‘Uğayl (s. d.)¹⁶³. Plus généralement, il connaissait très bien le milieu savant de Bayt Ḥusayn – où il termina sa formation de *faqīh* –, notamment Ibrāhīm al-Tubbā‘ī¹⁶⁴, descendant du premier *ṣāhib* du village, et Muḥammad b. Muṭayr¹⁶⁵. Abū Bakr est un personnage dont la réalité historique semble indiscutable et, s’il apparaît dans nos récits dissimulé par la figure charismatique et prodigieuse de son père, il représente en réalité la grande figure d’autorité du lignage des Banū Ḥarba. C’est au cours de la vie d’Abū Bakr que se répandirent les mérites de son père dont al-Šarḡī fit, un siècle après la mort d’Abū Bakr, le cœur de sa narration. La mise en place d’un véritable discours sur le lignage béni des Banū Ḥarba serait alors apparu du vivant d’Abū Bakr ou peu de temps après sa mort, ce dont témoigne un poème qu’Abū Bakr écrivit à propos de son père, reproduit dans la *Tuḥfa*¹⁶⁶. L’écho des mérites de l’ancêtre des Banū Sawd, Sawd b. al-Kumayt, résonnait à l’époque d’al-Ahdal jusque dans la mosquée bénie d’al-Ġanad, dans le Miḥlāf¹⁶⁷. C’est donc du dernier quart du VIII^e/XIV^e siècle que daterait à la fois la réputation des visites pieuses aux tombes du *ahl* d’Abū Bakr, l’insistance sur l’ancienne généalogie des Banū Sawd (symbolisé par la *ziyāra* à l’ancêtre de la famille, Sawd b. al-Kumayt) et une véritable mise en histoire de la *walāya* des Banū Ḥarba.

Cette *walāya* des Banū Ḥarba fut mise à l’honneur par al-Ahdal, notamment parce qu’un de ses maîtres¹⁶⁷ avait été le disciple d’Ibrāhīm b. Muṭayr, le grand compagnon d’Abū Bakr b. Abī Ḥarba¹⁶⁸. Au moins une partie de la généalogie familiale fournie dans la *Tuḥfa* provenait des Banū Ḥarba eux-mêmes, comme l’atteste l’*isnād* donné par al-Ahdal aux sujets des Banū Ḥarba pour renforcer la validité de son récit¹⁶⁹. La mise en histoire des Banū Ḥarba fut donc avant tout une production familiale et c’est Abū Bakr, non Muḥammad Abū Ḥarba son père, qui fut le personnage clé de la construction discursive de la *walāya* du lignage. Or, Abū Bakr était aussi profondément ancré dans l’environnement politique des *wādī*-s du Nord, comme le montre l’évolution des relations entre les Banū Sawd-Banū Ḥarba, une partie des élites savantes des *wādī*-s du Nord et le sultanat rasūlide.

¹⁶² Le *faqīh* Ibrāhīm b. Muḥammad b. Mūsā b. Aḥmad b. ‘Uğayl décéda sans doute durant le dernier quart du VIII^e/XIV^e siècle ou quelques années avant. Son unique frère, Mūsā, décéda en 796/1394. *Supra*, Chapitre VII, 3.

¹⁶³ *Supra*, Chapitre VIII. 2.4 et Chapitre VIII. 2.5.

¹⁶⁴ *Supra*, Chapitre VIII. 2.5. Sur les Banū Muṭayr, voir annexe III.B. n°18.

¹⁶⁵ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 88.

¹⁶⁶ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 85-86.

¹⁶⁷ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 154, p. 158 : ‘Alī al-Azraq (m. 809/1407).

¹⁶⁸ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 156

¹⁶⁹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 85-86.

3.3.2. Du soutien à la rébellion : les Banū Ḥarba en lutte contre le pouvoir rasūlide

Si le village d'al-Ġubayriyya devint, dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, un sanctuaire protégé du fait de la *baraka* des Banū Ḥarba, c'est parce que ces derniers s'étaient imposés au cours de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle comme une des familles les plus influentes de la Tihāma du Nord. Cette influence s'exprima progressivement, lors de la dégradation des relations entre le sultan rasūlide et les grandes familles de la région. Elle apparut dans toute sa force lors de la révolte des tribus de la Tihāma entre 757/1358 et 765-766/1364-1365¹⁷⁰. Les récits entourant l'histoire des Banū Ḥarba permettent de replacer ce lignage à sa juste place dans l'environnement politique et social des *wādī*-s du Nord.

Durant le premier quart du VIII^e/XIV^e siècle, nous avons vu qu'al-Mu'ayyad aurait décidé de diminuer l'exemption fiscale dont bénéficiaient les Banū Ḥarba. Ce fut peut-être le cas, même si aucun des villages des Banū Ḥarba n'apparaît dans l'*Irtifā'*, daté du règne de ce sultan. Réel ou pas, cet incident est de toute façon aussi symbolique. Il marque la dégradation des relations entre le lignage béni et les Banū Rasūl. La décision du sultan est à mettre en perspective, à l'époque d'al-Mu'ayyad toujours, avec la libération d'un homme des tribus emprisonné à Ḥaraḍ, grâce à Abū Bakr b. Abī Ḥarba. Il s'agit peut-être là d'un écho de l'influence des Banū Ḥarba dans la région de Ḥaraḍ et il est fort possible que Muḥammad Abū Ḥarba ou son fils ait entretenu, à titre personnel, de très bonnes relations avec le gouverneur de la ville, Muḥammad b. Mikā'il. Les références multiples au sultan al-Mu'ayyad Dāwūd ne sont pas innocentes : s'il est le seul membre des Banū Rasūl à apparaître dans le récit d'al-Šarḡī, cela signifie que c'est sous son règne que se produisit un événement important, suggéré subtilement dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*. Cet événement, c'est le basculement du *qawm* des Banū Sawd dans une opposition progressive aux Banū Rasūl, exprimée sous une forme d'abord verbale et s'appuyant sur des arguments religieux : ainsi, dès la fin du VII^e/XIII^e siècle, Ḥusayn b. 'Īsā (m. v. 700/1300-1301), un parent d'Abū Ḥarba, aurait été allié d'Aḥmad al-Zayla'i, le *ṣāhib* d'al-Luḥayya, dans sa critique du pouvoir rasūlide¹⁷¹.

Il est probable que cette opposition des Banū Sawd-Banū Ḥarba aux Rasūlides se renforça durant le règne d'al-Muḡāhid : ce sultan fut en effet l'ennemi des Ma'āziba de Du'al,

¹⁷⁰ En 765/1364, les Banū Rasūl ont réaffirmé leur domination sur la Tihāma du Nord. En 766/1365, le dernier émir révolté, Ibn Mikā'il, est définitivement vaincu. Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, II, p. 643, p. 646.

¹⁷¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 94

dont étaient issus les Banū ‘Uğayl. Il mit aussi un terme à l’influence des Banū al-Ḥaḍramī de Surdud. Or, ces deux familles paraissent, au VII^e/XIII^e siècle, alliées aux Banū Sawd auxquels se rattachaient les Banū Ḥarba.

À la fin du règne d’al-Muğāhid, les tensions qui couvaient depuis le premier quart du VIII^e/XIV^e siècle en Tihāma du Nord finirent par apparaître au grand jour. Elles étaient liées entre autres au rétablissement de l’impôt sur certaines grandes familles des *wādī*-s du Nord et à la perte d’honneurs et de statut d’une partie de l’aristocratie savante à l’époque d’al-Muğāhid. Une grande révolte embrasa, à partir de 757/1357, la Tihāma centrale et se répandit dans les *wādī*-s du Nord. Pendant huit années, elle menaça d’engloutir le sultanat rasūlide. C’est au cours de cet épisode qu’apparut pleinement la place des Banū Ḥarba dans l’environnement socio-politique et politico-religieux du Wādī Mawr : Abū Bakr b. Muḥammad Abū Ḥarba, résolument opposé aux Banū Rasūl, fut en effet l’un des principaux artisans de cette rébellion.

3.3.3. La révolte de la Tihāma du Nord : un tournant dans l’histoire du sultanat rasūlide

Nous avons déjà mentionné très brièvement la révolte d’Ibn Mikā’īl. Elle est très importante, tant dans la perspective d’une chronologie politique de l’État rasūlide que dans l’émergence des espaces sacrés des *wādī*-s du Nord comme centres politico-religieux.

Nūr al-Dīn Muḥammad b. Mikā’īl se rebella contre le sultan al-Muğāhid ‘Alī en 761/1360, mais cet acte prit ses racines dans un contexte géographique et historique un peu plus large : la révolte de plusieurs tribus en Tihāma centrale, qui, à partir 757/1357, se répandit progressivement vers le Nord. En 759/1358, les Qurašīyyūn et les Ma’āziba pillèrent la capitale du Wādī Sihām, al-Kadrā’. C’est de ce moment qu’al-Ḥazraḡī date la destruction des riches vallées de la Tihāma, quand « la ruine et la sédition se propagèrent, les routes furent coupées et les habitants de Zabīd ne furent plus en contact avec ceux d’al-Mahḡam et *vice versa* »¹⁷². Il s’agit encore, à cette époque, d’une révolte tribale et il n’est pas certain que, malgré le coup dur porté à l’État rasūlide par la perte temporaire d’al-Kadrā’, les autorités sultaniennes aient immédiatement saisi l’ampleur du danger en Tihāma du Nord.

Les raisons profondes qui amenèrent à la révolte des tribus du Nord sont assez difficiles à cerner mais les événements qui la déclenchèrent sont bien établis par al-Ḥazraḡī.

¹⁷² Cité dans E. Vallet, *L’Arabie marchande*, p. 346. Ḥazraḡī, *Al-‘uqūd*, II, p. 618.

‘Alī b. Muḥammad, dit Ibn al-Ġāriya, un *ṣarīf* des Banū Ḥamza, maître de Ṣan‘ā’, réussit à pénétrer une première fois dans la ville d’al-Mahḡam, sans pour autant la conquérir. Il s’y installa, après un bref combat, avec l’accord de l’émir du sultan et de son *muqaddam*¹⁷³. Il ne semble pas à cette date avoir pris le contrôle de la ville, mais sa présence poussa le pouvoir à acheter sa loyauté. Al-Muḡāhid ‘Alī lui offrit une importante somme d’argent, qu’Ibn Ġāriya dû aller chercher à al-Maḡālib. L’émir d’al-Maḡālib, peut-être avec l’accord du sultan, refusa de payer la somme promise. Les compagnons d’Ibn Ġāriya l’assassinèrent. Ils seraient ensuite entrés dans la ville et auraient pris tous les biens de l’émir. Le meurtre eut lieu le premier jour du second mois de ḡumādā 761/19 avril 1360 : il marque le basculement de la Tihāma du Nord dans un conflit qui dura cinq années.

Le 22 ḡumādā II/10 mai, les troupes sultaniennes et leurs alliés tribaux, venus châtiés Ibn Ġāriya, furent vaincus devant al-Maḡālib. Le 25/13, Ibn al-Ġāriya entra dans al-Mahḡam et fit tuer l’émir de la ville. La situation semble alors relativement simple : les forces du *ṣarīf* ḡamzide ont réussi à vaincre les garnisons sultaniennes d’al-Maḡālib et d’al-Mahḡam, ainsi que leurs alliés tribaux. Les morts sont, dans chaque camp, peu nombreux¹⁷⁴. Mais des contingents tribaux (*al-‘Arab*) revinrent ensuite attaquer al-Maḡālib, en chassèrent les troupes d’Ibn al-Ġāriya et brûlèrent la ville¹⁷⁵. Al-Maḡālib ne se remit jamais de cet événement. Elle demeura en grande partie en ruine jusqu’au milieu du IX^e/XV^e siècle, avant d’être tout à fait abandonnée¹⁷⁶. Le pillage d’al-Maḡālib provoqua la réaction en force des soutiens théoriques à l’autorité sultanienne, puisque « les *quwwād* de toutes les régions (*kul nāḡiyya*) se rendirent auprès de tous les hommes de tribu pour [leur demander] de se joindre à eux (*yastaḡīrūna*). Ils rassemblèrent les Ma‘āziba, les Rumāt, les Qaḡrā¹⁷⁷ et les hommes de tribu de Surdud, et ils marchèrent contre le *ṣarīf* [Ibn al-Ġāriya] en direction d’al-Mahḡam »¹⁷⁸. D’abord vaincues, ces troupes furent finalement victorieuses et entrèrent dans al-Mahḡam, la grande cité fortifiée des *wādī*-s du Nord :

« Au lever du jour, [les tribus] entrèrent dans la ville, la pillèrent et la brûlèrent. Elles emportèrent des richesses innombrables (*amwāⁿ lā tuḡṣā wa lā tuḡṣar*). Cet événement eut lieu

¹⁷³ Ḥazraḡī, *Al-‘uqūd*, II, p. 623-624.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 624. Le *qā‘id* Wahās, au service du sultan, aurait été tué ainsi que neuf de ses hommes devant al-Maḡālib.

¹⁷⁵ Ḥazraḡī, *Al-‘uqūd*, II, p. 624.

¹⁷⁶ Aucune source ne mentionne par la suite al-Maḡālib parmi les villes du Yémen, sinon au passé.

¹⁷⁷ Voir Annexe V.

¹⁷⁸ Ḥazraḡī, *Al-‘uqūd*, II, p. 624

le 2 du mois de raġab 761 [19 mai 1360]. Et la ruine se répandit ensuite dans toute la Tihāma, à l'exception de Zabīd et de Ḥaraḍ¹⁷⁹. »

Comme le souligne al-Ḥazraġī, la destruction d'al-Mahġam et d'al-Maḥālib, après la ruine d'al-Kadrā', signifiait que tous les grands points d'appuis de l'autorité sultanienne étaient perdus en Tihāma du Nord, à l'exception de la ville de Ḥaraḍ et de la grande métropole de Tihāma, Zabīd. De même que l'incendie d'al-Maḥālib avait provoqué une fuite en avant dans le conflit en Tihāma du Nord, de même le pillage d'al-Mahġam eut comme conséquence de faire croître l'insécurité des routes, des biens et des personnes, du fait du mouvement de troupes armées pillant la région. C'est la cause première de la ruine relative de la Tihāma du Nord¹⁸⁰. C'est au nom même de ces désordres, causés par les déprédations de l'armée et des tribus révoltées, que se rebella contre les Banū Rasūl, depuis Ḥaraḍ, l'émir Nūr al-Dīn Ibn Mikā'il en 761/1360. La Tihāma du Nord toute entière échappa alors au giron des Rasūlides.

« Lorsque la ruine s'installa dans le pays, comme nous l'avons mentionné, l'émir Nūr al-Dīn Muḥammad b. Mīkā'il se révolta (*tāra al-amīr*) et il utilisa [à ses fins] les soldats [de la garnison de Ḥaraḍ]. Il accorda crédit à [ce que lui dirent] ses compagnons (*mā ḥayala la-hu*) et demanda l'aide des *ašrāf* de Ṣa'āda et d'autres [factions]¹⁸¹. »

Ibn Mikā'il était peut-être le petit-fils du *muqta'* de Ḥaraḍ, Mikā'il, celui-là même qui, sous al-Mu'ayyad Dāwūd, avait libéré un homme des tribus sous la pression des Banū Ḥarba. Membre des Banū Madrak de la région de Ḥaraḍ, *ašrāf* du Ġabal, il se disait descendant Prophète par la branche ḥusaynide¹⁸². Il avait été émir pendant treize années au service du sultan et son autorité s'étendait sur Ḥaraḍ depuis au moins 752/1351-1352¹⁸³. En 759/1357, il avait participé à l'expédition d'al-Muġāhid 'Alī contre les Ma'āziba et les Qurašiyūn¹⁸⁴. Un de ses serviteurs était mort au combat durant cette expédition. Il était ensuite retourné à Ḥaraḍ, avec l'accord de son maître, vers « ses pays (*bilād*) »¹⁸⁵ : tout porte donc à croire qu'en 759/1357, avant que ne s'embrace la Tihāma du Nord, il avait encore toute la confiance du sultan.

À ce moment de l'histoire rasūlide, la révolte d'Ibn Mikā'il semble très surprenante. En effet, il ne se rallie pas à un pouvoir en place. Il se révolte, seul, au nom de la lutte contre

¹⁷⁹ Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 624-625.

¹⁸⁰ E. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 345-346.

¹⁸¹ Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 625

¹⁸² *Ibid.*, p. 618.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 600.

¹⁸⁴ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 28.

¹⁸⁵ Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 618

le désordre et la ruine. Or, si le sultanat rasūlide avait déjà connu des trahisons ou des changements d'allégeance de ses émirs, ces derniers se produisaient lors des guerres de succession internes à la famille. Les émirs rejoignaient une faction appartenant toujours aux Banū Rasūl. La légitimité dynastique des Banū Rasūl n'avait encore pas été remise en question. La révolte d'Ibn Mikā'īl revêt ainsi une forme nouvelle.

Pour que cet homme, vieux serviteur de l'État, se soit rebellé contre l'autorité sultanienne, dont il était le plus haut représentant local, il faut qu'il ait perçu une situation très difficile pour les Banū Rasūl et qu'il ait possédé de solides appuis, officieux ou officiels. Al-Ḥazraġī donne un indice à ce propos : il écouta les conseils de ses compagnons (*aṣḥābi*)¹⁸⁶. Il aurait donc écouté de mauvais conseillers. Al-Ḥazraġī ne pouvait pas, en tant que chroniqueur de la cour, donner plus de détails à ce sujet. En citant des noms, il aurait appuyé sur des mémoires douloureuses et mis à mal la paix sociale que son ouvrage cherchait à construire et maintenir durant le règne d'al-Ašraf Ismā'īl. Quatre décennies plus tard, al-Ahdal fut plus libre dans sa narration : il écrivait lors de la chute de la dynastie rasūlide et n'avait pas à craindre les foudres du pouvoir. Il évoquait sa région, qu'il connaissait très bien. Il avait peut-être été personnellement marqué par les événements de la crise de 761/1360¹⁸⁷. Il semble avoir été, *a posteriori*, sinon partisan, du moins relativement neutre par rapport à la révolte d'Ibn Mikā'īl. Son récit révèle la place d'Abū Bakr b. Abī Ḥarba dans l'environnement social et politique des *wādī*-s du Nord.

3.3.4. La révolte des Banū Ḥarba et d'Ibn Mikā'īl

Abū Bakr fut un acteur central de la révolte menée par Ibn Mikā'īl au nom de la défense de l'ordre et de la société des *wādī*-s du Nord. Ainsi, al-Ahdal rapporte que les habitants d'al-Mahġam auraient cherché la protection du *faqīh* Abū Bakr b. Abī Ḥarba immédiatement après le pillage de leur ville. Cet événement serait à l'origine de la révolte d'Ibn Mikā'īl :

« [Après le pillage d'al-Mahġam par Ibn al-Ġāriya], les habitants d'al-Mahġam se dirigèrent vers al-Ġubayriyya et al-Ġu' daliyya, dans les *zāwiya*-s du *faqīh* Abū Bakr b. Abī Ḥarba. Et je pense qu'à ce moment l'émir Ibn Mikā'īl se trouvait avec le *faqīh* Abū Bakr b. Abī Ḥarba¹⁸⁸. »

¹⁸⁶ Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 625.

¹⁸⁷ Où une partie de son village natal, Bayt Ḥusayn, fut pillée en safar 762/décembre 1360. Voir Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 626.

¹⁸⁸ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 524

Et al-Ahdal ajoute plus loin :

« Lorsqu'al-Mahğam fut détruite, comme il a été indiqué, [Ibn Mikā'īl] se révolta avec le soutien de plusieurs grands [personnages de la région] (*ğamā'a min al-akābir*), qui lui conseillèrent de se rebeller pour réformer [le pays] et pour préserver les habitants (*al-işlah wa-l-ri'aya*). Il reçut à cette fin le soutien (*al-'ađad*) d'Abū Bakr b. Abī Ħarba. Et un groupe des *fuqahā'* d'Abyāt Ħusayn et d'al-Mahğam se rangea à son avis, mais d'autres ne furent pas satisfaits. Parmi ces derniers se trouvaient Muğammad b. Ħusayn b. Muğammad b. 'Umar b Ħuşaybr. Il apparut que le désaccord avec Abū Ħarba portait sur le moment et la méthode. Ibn Mikā'īl se révolta en 761/1360 lors du mois de rağab, au moment de la ruine d'al-Mahğam¹⁸⁹. »

D'après la *Tuħfa*, ce furent donc les grands des *wādī*-s du Nord qui réussirent à convaincre l'émir de se révolter, au nom du bien commun : il s'agissait de réformer le pays, de rétablir l'ordre et de protéger la population. À la tête de ces grands personnages, nous trouvons Abū Bakr b. Abī Ħarba. La place des Banū Ħarba est alors clairement mise en avant. Les chroniques parlent d'Ibn Mikā'īl car il est la façade politico-militaire de la révolte. Abū Bakr est le visage moral, religieux et social de celle-ci, derrière laquelle se cache sans doute l'autorité des Banū Ħarba. Peut-être fut-il l'instigateur principal de la rébellion d'Ibn Mikā'īl. La position d'Abū Bakr dans le Wādī Mawr, le Wādī Surdud et le Wādī Ħarađ devait être en tout cas suffisamment éminente pour que les habitants d'al-Mahğam, en temps de crise, aient recherché sa protection. Une fois encore, le statut d'enclave tribale de Bayt Ħusayn semble s'affirmer, puisque c'est là que se réunirent les *fuqahā'* des *wādī*-s du Nord. La scission que mentionne al-Ahdal entre les *fuqahā'* est peut-être une manière de faire état des divisions tribales au sein des *wādī*-s du Nord, puisque le désaccord entre deux groupes de *fuqahā'* fut suivi d'un conflit armé entre les tribus de Surdud, de Mawr et de Ħarađ.

Les rebelles cherchèrent à multiplier leurs alliés en Tihāma, notamment dans le Bassin de Đu'āl. Là encore, la place d'Abū Bakr fut prépondérante, puisqu'il vint personnellement discuter avec les Banū 'Uğayl de Bayt al-Faqīh et se vit refuser une alliance. Le *faqīh* Ibrāhīm b. 'Uğayl lui aurait dit :

« “Ô *faqīh* Abū Bakr, tu dis que tu veux détruire la dynastie (*dawla*) des Banū Rasūl et mettre un autre homme à leur place”. Lorsque la conversation avec Ibn Mikā'īl ne donna aucun résultat, et que le *faqīh* Abū Bakr s'en fut retourné [chez lui], la rumeur se répandit chez les

¹⁸⁹ Ahdal, *Tuħfat*, II, p. 524.

gens que le *faqīh* Ibrāhīm b. Muḥammad b. Aḥmad b. Mūsā b. ‘Uḡayl¹⁹⁰ avait spolié le *faqīh* Abū Bakr, et il y eut entre eux, c'est-à-dire les Banī Ḥarba et les Banī ‘Uḡayl, un conflit, dans lequel aucun parti ne montra beaucoup d’ardeur¹⁹¹. »

En ṣafar 763/novembre 1361, la situation devait sembler désespérée pour les Banū Rasūl, puisque l’émir Ibn Mikā’īl, « prétendit au sultanat »¹⁹².

Cette annonce lapidaire d’al-Ḥazraḡī change radicalement la *nature* de la révolte d’Ibn Mikā’īl : c’était une chose de lutter contre le sultanat rasūlide, c’en était une autre de se proclamer sultan, et de remettre en cause, fondamentalement, la légitimité d’une dynastie vieille de près de cent trente ans. Il ne s’agissait plus pour les Banū Rasūl d’une révolte tribale contre les abus du pouvoir ou de la contrariété d’un émir dans un moment de crise : d’un point de vue symbolique, la révolte d’Ibn Mikā’īl fut la première menace existentielle à laquelle fut confrontée la dynastie rasūlide, puisqu’elle remettait en cause la capacité des Rasūlides, en tant que dynastie, à conserver le *sulṭān* du Yémen. Cette situation ne s’était pas produite depuis le règne d’al-Mansūr ‘Umar (628-647/1229-1249).

De manière, hélas, trop imprécise, nous pouvons retracer une partie des événements qui suivirent cette proclamation à travers le prisme des alliances des Banū Ḥarba. Après la proclamation de la révolte, les troupes d’Ibn Mikā’īl se mirent en marche depuis Ḥaraḍ vers al-Maḥālib. Elles s’arrêtèrent à Burza. Or, de nombreux Mansikiyyūn vivaient dans ce village, et on a vu que Yūsuf al-Mansikī des Banū Mahdī al-Mansikī était un compagnon de Muḥammad Abū Ḥarba. Burza était aussi le grand village des Banū al-Ḥakamī du Wādī Mawr. Il est très probable qu’ils soutinrent les révoltés, puisque leur tribu, Ḥukamā’, fournit sans doute une part non négligeable des révoltés. Si cette tribu n’est pas explicitement mentionnée dans nos sources, nous savons que le principal compagnon d’Abū Bakr et soutien de la révolte qui apparaît dans le récit d’al-Ahdal est Ibrāhīm b. Muṭayr¹⁹³. Nous avons déjà évoqué les Banū Muṭayr : ils comptaient parmi les chefs de la tribu de Ḥukamā’¹⁹⁴. Par ailleurs, cette tribu était installée principalement dans la région de Ḥaraḍ, où siégeait l’émir

¹⁹⁰ Annexe III.B. n°9.

¹⁹¹ Wuṭaywuṭ, *Ta’rīḥ*, p. 141.

¹⁹² Ḥazraḡī, *Al-‘uqūd*, II, p. 631.

¹⁹³ Ibrāhīm b. Muḥammad b. ‘Īsā al-Muṭayr (713-762/1313-1361), homme béni, *faqīh* šāfi’ite, *imām* et *mufī* très important de Bayt Ḥusayn, était l’arrière petit-fils de ‘Amr al-Tubbā’ī et le petit-fils de ‘Īsā b. Muṭayr. Ibrāhīm grandit dans la région de Ḥaḡar : il avait donc sans doute d’importants soutiens là-bas, et c’est peut-être une des raisons pour laquelle la tribu de Rumāt attaqua les troupes du sultan qui passaient sur son territoire en 762/1361. Voir Ḥazraḡī, *Al-‘uqūd*, II, p. 628.

¹⁹⁴ Ḡanadī, *Al-sulūk*, p. 344 : « Abū Muṭayr faisait partie des dignitaires (*a’yān*) et des plus grands [de la tribu de Ḥukamā’] (*kubrā’*) ».

Ibn Mikā'īl. Il paraît inconcevable que celui-ci ait avancé ses troupes vers al-Maḥālib si le cœur de son pouvoir naissant n'était pas solidement assuré.

Dans cette révolte, les ouvrages de *ṭabaqāt* mirent en avant, sans surprise, la présence des *fuqahā'*. Leur importance est sans doute exagérée, tant dans le récit d'al-Wuṭaywuṭ que dans celui d'al-Ahdal, afin d'illustrer et de donner en exemple, notamment, l'autorité temporelle des saints et des lignages bénis. Mais cette mise en scène narrative permet d'analyser la place des Banū Ḥarba dans l'environnement du Wādī Mawr.

3.4. L'histoire des Banū Ḥarba : l'émergence de nouvelles autorités politico-religieuses en Tihāma du Nord

La révolte d'Ibn Mikā'īl, qui s'acheva en 766/1365 par la reprise en main des Banū Rasūl de la Tihāma et la fuite de l'émir rebelle ainsi que des *fuqahā'* qui l'avaient soutenu¹⁹⁵, témoigne de l'importance persistante des familles savantes dans l'économie politique de la Tihāma et permet de faire la lumière sur le lignage béni des Banū Ḥarba. Au milieu du VIII^e/XIV^e siècle, les Banū Ḥarba étaient considérés comme une des familles les plus puissantes des *wādī*-s Surdud, Mawr et Ḥaraḍ, et une autorité reconnue de la région.

Cette autorité précédait la révolte de 757/1358. C'est ce qu'illustre la *Tuḥfa* lorsque, après la destruction d'al-Mahḡam, « [ses habitants] se rendirent dans les *zāwiya*-s du *faqīh* Abū Bakr b. Muḥammad Abū Ḥarba ». Spontanément, c'est vers le *faqīh* d'al-Ġubayriyya que se tournent les habitants malmenés par les tribus du Wādī Surdud. C'est aussi ce que souligne la présence de l'émir Ibn Mikā'īl chez le *faqīh* au moment du pillage de la ville, ou l'influence d'Abū Bakr sur les *fuqahā'* d'al-Mahḡam et de Bayt Ḥusayn. Abū Bakr b. Abī Ḥarba fut perçu comme l'homme le plus capable et le plus influent pour aider les habitants d'al-Mahḡam. Quelle pouvait être la nature de cette influence ?

Le rassemblement des savants de Bayt al-Faqīh semble montrer qu'Abū Bakr était très considéré par ses pairs. Cela laisse supposer que son influence était en partie morale et religieuse. Vers le milieu du VIII^e/XIV^e siècle, il est vrai qu'Abū Bakr était certainement un *'ālim* soufi important de la région des *wādī*-s du Nord. Le nombre de mentions de ses compagnons et de ses disciples est conséquent pour cette période. Associés à Abū Bakr, nous trouvons parmi les plus grands noms du Yémen médiéval de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle : le futur grand *qāḍī* Ibn al-Raddād ; Ismā'īl al-Ġabartī, le grand maître soufi

¹⁹⁵ Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, II, p. 646. Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 525.

de Zabīd ; Muḥammad b. Salāma, le saint protecteur de Mawza¹⁹⁶ ; Abū Bakr b. Ḥafīs¹⁹⁷, *ṣayḥ* soufi et *ṣayḥ* tribal des Zaydiyyūn ; Aḥmad al-Ḥaraḍī (m. 801/1399), *faqīh* réputé et homme béni d'al-Wāsiṭ¹⁹⁸ ; Muḥammad b. Ḥusayn b. Ḥuṣaybr, membre des Zaydiyyūn, du prestigieux lignage des Banū Ḥuṣaybr du Wādī Surduḍ¹⁹⁹. Ces informations sont d'autant plus significatives que la plupart des grandes figures savantes de la région, ceux qui posèrent les fondements de ce qui s'apparenta à un nouvel environnement juridico-religieux dans la Tihāma du Nord, étaient pour la plupart décédés au cours du VII^e/XIII^e siècle. Nous avons évoqué plusieurs de ces grandes figures au cours de notre étude. À partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, nous ne trouvons presque plus que des descendants de ces hommes pieux ou de leurs disciples, sur lesquels nos auteurs s'attardent moins. Ce n'est pas seulement que nos sources s'intéressent uniquement aux processus de genèse, c'est aussi que le nombre de savants s'est multiplié au cours du VII^e/XIII^e et du VIII^e/XIV^e siècle. De fait, aucun d'entre eux ne semble plus projeter, dans les *wādī*-s du Nord, la même ombre que 'Alī al-Ahdal, Muḥammad al-Ḥakamī, Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl ou Ismā'īl al-Ḥaḍramī. Qu'Abū Bakr b. Abī Ḥarba soit un savant très reconnu pourrait expliquer qu'il ait la considération des '*ulamā*' d'al-Mahḡam et de Bayt Ḥusayn. Cependant, cela ne justifierait pas que les habitants (*ahl*) d'al-Mahḡam aient recherché son secours lors du pillage de la ville.

Deux autres hypothèses nous paraissent pouvoir expliquer cet appel des habitants d'al-Mahḡam : soit Abū Bakr était un personnage lié à des fonctions de judicature ou des fonctions militaires, peut-être un *qāḍī* ou un *qā'id* de la région. Mais aucune source ne mentionne de telles fonctions. Soit son prestige de savant se doublait d'une grande influence auprès des élites tribales et militaires des *wādī*-s du Nord. Nous pensons que c'était le cas.

Il n'est pas certain que les Banū Ḥarba aient fait eux-mêmes directement partie de ces élites, puisque les sources insistent très peu sur l'élément tribal de leur famille, mais il nous semble évident que l'influence d'Abū Bakr n'était pas seulement d'ordre moral. Toutes les mentions de notre corpus s'accordent pour affirmer que le *qawm* des Banū Sawd était riche. Il est donc probable que les Banū Sawd-Banū Ḥarba aient constitué l'une des grandes fortunes des *wādī*-s du Nord au cours de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle. Une anecdote présente dans la *Tuhfa*, rappelant qu'Abū Bakr b. Abī Ḥarba, après avoir prié, effaça la dette d'un des *ṣarīf*-s des Banū al-Ahdal, qui s'élevait à 16 000 *dīnār*-s, souligne la fortune de ce personnage, mais également son influence et sa réputation : un membre d'un grand lignage

¹⁹⁶ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 92.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 51.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 52.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 189 et p. 193. Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 270.

béni du Wādī Sihām²⁰⁰ se déplaçait jusqu'à al-Ġubayriyya pour régler ses problèmes financiers²⁰¹. Nous comprendrions alors mieux l'influence d'Abū Bakr sur l'émir Ibn Mikā'il, puisque des moyens financiers importants furent nécessaires à sa révolte, ne serait-ce que pour s'assurer du soutien des troupes de garnison, à Ḥaraḍ.

L'influence d'Abū Bakr était cependant toute relative : elle ne s'appliquait apparemment pas, ou très peu, aux « hommes de tribu de Surdud », aux « Ma'āziba » et « aux Qurašiyūn », responsables de la ruine d'al-Mahḡam. Par conséquent, Abū Bakr représente ou symbolise, dans la mise en scène narrative de la révolte, un groupe ou une faction.

Quelle pouvait être la nature de cette faction, unie temporairement dans sa lutte contre les Banū Rasūl ? Cette question est essentielle : elle permet d'entrevoir la fragmentation progressive de l'environnement politique et social des *wādī*-s du Nord. Nous avons mentionné des rivalités entre hommes bénis au VII^e/XIII^e siècle. Dans la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, ces rivalités d'hommes sont devenues des symboles de la rivalité entre différents groupes sociaux. La multiplication des sanctuaires en Tihāma du Nord va refléter, au cours du IX^e/XV^e siècle, la fragmentation progressive du territoire, fragmentation dont la narration, dans les ouvrages de *ṭabaqāt*, s'organisa notamment autour des figures bénies.

Nous pouvons être certains qu'Abū Bakr n'avait aucun pouvoir sur les Qurašiyūn, plus proches du pouvoir rasūlide²⁰², liés à la *ṭarīqa* al-Ġayṭiyya, et notamment à Muḥammad b. Ḥuṣayn b. Ḥuṣaybr, qui s'opposa à la révolte. Abū Bakr essuya aussi un refus des Banū 'Uḡayl de se joindre à son parti, par quoi il faut comprendre que les Ma'āziba refusèrent cette alliance. Il n'avait pas non plus d'influence sur les Ṣamiyyūn du Wādī Mawr, proches des Banū al-Zayla'ī : lorsque les troupes d'Ibn Mikā'il se rapprochèrent d'al-Mahālib, les Ṣamiyyūn se décidèrent à les combattre, ce qui n'aurait guère de sens s'ils étaient proches d'Abū Bakr, figure centrale de la révolte.

Il en fut de même pour les « hommes de tribu de Surdud » que mentionnent les sources rasūlides, qui combattirent la révolte d'Ibn Mikā'il et participèrent au pillage d'al-Mahḡam. Il est difficile de dire qui étaient hommes de tribu de Surdud, sur lesquels les sources ne donnent que très peu de détails. À l'inverse des Ṣamiyyūn ou des Ma'āziba, les tribus de Surdud apparaissent constituées d'un grand nombre de groupes, moins unifiés, moins nombreux, moins armés. Il n'y avait pas, semble-t-il, de grande confédération tribale dans le Wādī Surdud. Les alliances entre les tribus du Wādī étaient de circonstance et ne

²⁰⁰ Annexe III.B. n°13.

²⁰¹ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 246.

²⁰² Mais révoltés en 759/1360.

concernaient jamais l'ensemble des hommes de tribu. Le groupe le plus souvent mentionné parmi les tribus de Surdud étaient les Zaydiyyūn. Or, les Zaydiyyūn ne semblent pas s'être insurgés contre le pouvoir sultanien, puisqu'en 762/1361, un émir vaincu du sultan, Bahā' al-Dīn al-Sunbulī, se réfugia dans l'un des chefs-lieux de la tribu, al-Zaydiyya²⁰³.

Les soutiens d'Abū Bakr font donc partie des autres groupes tribaux que nous trouvons dans la région. Les tribus descendantes de Būlān, le même ancêtre que les Banū Ḥarba, se joignirent à la révolte : ce fut le cas des Rumāt, des Maqāšira et des Wā'izāt²⁰⁴. Ceux qui descendaient de 'Abs comptèrent aussi parmi les rebelles : les Baḡīlla, les Mansikiyyūn, les Banū 'Abayda se joignirent aux révoltés. Abū Bakr exerçait aussi une certaine influence sur la tribu de Ḥukamā', sans doute par le biais de ses compagnons chez les Banū Muṭayr et les Banū al-Ḥakamī. Enfin, les Banū Ḥarba étaient proches des Banū Šayba d'al-Wāsiṭ et des *mašā'ih* des Banū Ḥasān, puisqu'Abū Bakr b. Abī Ḥarba, qui fut *imām* dans leur *masḡid*, et son fils 'Abd Allāh (m. avant 820/1414), furent enterrés à al-Wāsiṭ²⁰⁵.

L'autorité d'Abū Bakr b. Abī Ḥarba reposait donc sur un ensemble d'éléments significatifs : sa fortune, son prestige (*ḡāh*), son autorité morale et religieuse, ses compagnons et leurs propres appartenances tribales. Ces appartenances tribales justifient peut-être l'insistance sur la généalogie des savants chez al-Ahdal et laissent ouverte la question des liens entre différents groupes tribaux, au nom de l'ancienne généalogie dont ils se réclamaient encore, qui sous-tendaient peut-être des proximités et des alliances.

La *ḥurma* des Banū Ḥarba²⁰⁶ était préservée par tout ou partie de ces groupes, et c'est pourquoi al-Ġubayriyya devint un village sanctuaire au cours de la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, lorsque les Rasūlides abandonnèrent définitivement la Tihāma du Nord et qu'après eux les Banū Ṭāhir eurent les plus grandes difficultés à imposer leur autorité dans la région. La protection accordée aux Banū Ḥarba en raison de leur statut s'attacha finalement au village où la majorité d'entre eux vivaient : la *baraka* de ces individus s'ancra spatialement dans les *wādī*-s du Nord, prolongeant toujours plus le processus de sacralisation du territoire.

Ainsi, l'histoire du lignage des Banū Sawd-Banū Ḥarba témoigne de l'évolution du rôle et de l'influence des hommes bénis de la Tihāma du Nord au cours du VIII^e/XIV^e siècle et du IX^e/XV^e siècle. Cette évolution dissimule, une fois encore, derrière les prestiges, les

²⁰³ Hazraḡī, *Al-'uqūd*, II, p. 628.

²⁰⁴ Hazraḡī, *Al-'uqūd*, II, p. 616 ; M. Sa'īd, « Qabā'il », p. 149-150.

²⁰⁵ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 93. Si les Rasūlides étaient bien implantés, comme nous le pensons, à al-Wāsiṭ, il est possible qu'Abū Bakr y ait terminé ses jours afin de rester sous la surveillance des autorités rasūlides.

²⁰⁶ Annexe III.B. n°26.

intercessions et les charismes, la formation progressive de l'autorité des *ṣāhib*-s bénis, dont les Banū Ḥarba constituent un illustre exemple.

Ils furent doublement bénéficiaires de l'ère rasūlide : une première fois parce qu'ils se rendirent nécessaires au pouvoir sultanien comme aux habitants de la région, au temps de la puissance de l'État ; une seconde fois lorsqu'ils profitèrent du retrait des Banū Rasūl de la Tihāma du Nord et récupérèrent à leur profit une partie des dividendes du pouvoir. Bien sûr, la réalité historique de l'influence de cette famille était sans doute plus complexe, et nous n'avons pu ici qu'en esquisser les contours, en mettant en exergue les traits saillants que conserva l'historiographie yéménite, dans une tension historiographique et mémorielle qui oscille entre souvenirs, dissimulation, réécritures et réalité événementielle. Mais il nous semble difficile de nier l'ensemble des éléments qui témoignent que la *walāya* des Banū Ḥarba accompagna de fait la formation de formes nouvelles ou retrouvées d'autorité. Cette autorité des Banū Ḥarba ne s'incarna pas dans le monopole de la violence ou de quelconques *regalia*. Leur légitimité était théoriquement religieuse, charismatique et généalogique : c'est la connaissance de l'islam et la proximité avec Dieu des membres de cet ancien lignage, conséquence de la reconversion progressive du capital financier de cette aristocratie de la terre et du sang en capital religieux, qui offrit à ces *ṣāhib*-s un magistère moral dont ils purent faire usage pour s'élever au-dessus des factions qui peuplaient le Wādī Mawr, à la fois arbitres et guides des communautés du territoire.

Conclusion analytique

L'histoire de l'évolution des espaces sacrés dans la Tihāma de la fin du VI^e/XII^e à la fin du IX^e/XV^e siècle est le fruit d'une élaboration discursive qui ne prit que très progressivement forme, par strates, dans une société en mouvement. Comme telle, elle est d'abord une somme de témoignages qui portent, comme autant de reflets, les dynamiques de toute une époque. Après avoir montré que, partout, il était possible de remonter le fil de cette histoire et de cerner, au cas par cas, selon les territoires et les contextes, certains enjeux sous-jacents à la construction narrative du sacré en Tihāma, nous allons à présent souligner certaines tendances de fond qui se dégagent de nos cas d'étude.

1. L'évolution des espaces sacrés en Tihāma médiévale

Notre analyse de la multiplication des espaces sacrés en Tihāma permet de mettre en perspective une chronologie de la construction narrative du sacré, ancrée dans une réalité sociale et politique en constante évolution. Cette chronologie, propre aux discours des *ṭabaqāt* yéménites, s'entremêle avec les événements socio-politiques que connurent les territoires de Tihāma sous les Rasūlides et les Ṭāhirides, lesquels permettent de restituer les deux grandes phases de l'essor des lignages bénis et de l'influence progressive des espaces sacrés en Tihāma. Une première période, s'étendant de la fin du VII^e/XII^e siècle jusqu'à la grande révolte de Tihāma dans les années 750-760/1350-1360, vit le premier essor du sacré en Tihāma, caractérisé par la croissance des pratiques ascétiques, la diffusion du soufisme, l'importance de l'intermédiation des lignages bénis, au moment du renforcement de la puissance de l'État.

À partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle et jusqu'à la fin du IX^e/XV^e siècle, une seconde phase se distingue assez nettement, au sein de laquelle l'évolution des espaces sacrés en Tihāma se caractérisa par leur rôle symbolique et mémoriel de plus en plus fort, en même temps qu'ils prirent une place centrale dans leur environnement socio-politique local, parallèlement à l'affaiblissement progressif du contrôle territorial par l'État. Sans pouvoir prétendre à l'exhaustivité, notre relevé des *ziyārāt* va dans le sens de ce double mouvement : la majorité des visites pieuses aux tombes sont liées à des hommes décédés au cours du VII^e/XIII^e siècle et du premier quart du VIII^e/XIV^e siècle. Les règnes d'al-Muğāhid 'Alī et d'al-Afḍal al-'Abbās constituent assurément un creux dans le mouvement de multiplication des espaces sacrés. La plupart des personnages considérés comme *mubārak* se rattachent alors à des lignages bénis qui ont émergé au VII^e/XIII^e siècle, et sont en général éclipsés par la gloire de leurs aïeux. À partir du début du IX^e/XV^e siècle, nous voyons au contraire émerger

de nombreuses figures nouvelles, comme si un second souffle d'influx divin avait balayé les plaines de la Tihāma : l'apparition de ces nouveaux personnages bénis est attestée à partir des années 830/1430, dans la *Tuhfa* d'al-Ahdal, où la mention du lieu de la tombe est la règle. L'effondrement de la dynastie rasūlide et la prise en main par les Tāhirides de la Tihāma, fragile et peu assurée, vinrent ainsi révéler l'importance que les grands lignages bénis et leurs espaces sacrés avaient acquis lors de leur lente et progressive accumulation de capital au cours de la période rasūlide.

La construction narrative de ces strates de la *walāya* témoigne, à la fin du IX^e/XV^e siècle, d'un renversement conceptuel, où les acteurs de l'ancrage spatial de la *baraka* sont désormais aussi identifiés par l'espace où se trouve leur tombe. C'est ce que souligne, incidemment, Ibn al-Dayba¹ au début du X^e/XVI^e siècle, lorsqu'il mentionne régulièrement, avec nonchalance, l'enterrement d'un savant faisant l'objet d'une visite pieuse : c'est la *ziyāra* sur un lieu donné qui importe à présent, c'est le lieu de l'intercession qui compte, au-delà des mérites mêmes des hommes bénis, alors que les hommes bénis du siècle d'or étaient particulièrement mis en avant comme figures de la sainteté.

1.1. Un long siècle d'or : la première construction discursive du sacré en Tihāma

Les ouvrages de *ṭabaqāt* élaborent en premier lieu une période de genèse des visites pieuses aux tombes en Tihāma, autour de grandes figures de la sainteté : c'est l'âge d'or de la *walāya*, de la fin du VI^e/XII^e siècle au début du VIII^e/XIV^e siècle, au cours duquel la spiritualité et la sagesse des hommes bénis sont particulièrement mises à l'honneur. C'est à cette époque qu'apparaissent toutes les grandes figures fondatrices auxquelles se rattachèrent la plupart des lignages bénis, à partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle.

Ainsi, les premières visites pieuses apparaissent dans notre corpus, en Tihāma, à la fin du VI^e/XII^e siècle¹. Soit peu de temps ou à la même époque que l'implantation du pouvoir ayyūbide au Yémen. Par conséquent, la multiplication des visites pieuses semble apparaître en réaction, ou au moins en parallèle, à un pouvoir apparemment prédateur, qui avait assuré en quelques années, en Tihāma, sa suprématie sur les tribus qui peuplaient la région. Depuis combien de temps cette région n'avait-elle pas connu une telle domination politico-militaire ? Difficile de le dire, mais il est clair que ni les Mahdides ni les Nağāḥides ou les Ṣulayḥides ne purent au VI^e/XII^e siècle se prévaloir d'une telle latitude dans l'exercice de la violence armée.

¹ À l'exception des visites pieuses à Ibn 'Abdawayh et al-Ṭuwayrī.

L'essor du šāfi'isme, la diffusion du *taṣawwuf*, la multiplication des *madrasa*-s, la domination militaire de la *dawla* ayyūbide, les transformations du rapport à la violence armée du fait de la professionnalisation des corps de troupes, l'affaiblissement des tribus en tant que force politico-militaire : ces mouvements de fond qui touchèrent progressivement la société yéménite à la fin du VI^e/XII^e siècle sont tous liés, au moins en partie, à la conquête du Yémen par les Banū Ayyūb, qui charriaient dans leurs bagages les vétérans des croisades et le milieu de la culture savante de la Basse Égypte et de la Syrie. Les conséquences de l'arrivée ayyūbide, tant dans la réorganisation des formes du pouvoir en Tihāma que dans l'essor de nouvelles élites ou l'impact social et psychologique de la conquête sur les populations de la région, ne sauraient être considérées comme bénignes.

L'adaptation des milieux de la culture juridico-religieuse aux nouveaux cadres du pouvoir fut primordiale pour la survie des élites de la Tihāma : c'est ce que nous avons particulièrement vu dans les *wādī*-s du Nord, où l'arrivée de nouveaux maîtres spirituels dans la région se fit en partenariat avec les grands lignages locaux, tels les Banū al-Bağallī de 'Uwāğa ou les Banū Murra d'al-Nuwaydira et de Burza². À Zabīd au contraire, la plupart des anciennes familles savantes semblent disparaître avec l'arrivée des Banū Ayyūb : du moins les sources ne mentionnent, pour l'essentiel, que de nouveaux protagonistes au sein du milieu savant, en général proches des milieux du pouvoir ou des milieux ascétiques (tels les Banū al-Fišālī et les Banū Marzūq³).

La première strate narrative de la spatialisation du sacré illustre de fait la première scène du *dissensus* socio-politique en Tihāma, où un premier ensemble de visites pieuses apparaît en réaction à la transformation des rapports de pouvoir, au renouvellement des élites et aux évolutions de la médiation sociale et politique. Les lignages savants et bénis avaient un avantage social important par rapport à la majorité de la population : ils incarnaient une double légitimité, savante et sacrée, reconnue par les Banū Ayyūb du Yémen, extérieurs au milieu local et cherchant surtout à accroître leur dignité et leur influence en Égypte et en Syrie. Dès lors, le mouvement de multiplication des *ziyārāt* est lancé, et ne fait que s'accroître avec les Banū Rasūl au cours du VII^e/XIII^e siècle. Du reste, la très grande majorité des élites savantes semble avoir vu positivement la prise de pouvoir des Banū Rasūl en 628/1234, comme l'attestent les très bonnes relations que les lignages de l'époque ayyūbide entretiennent avec la nouvelle dynastie, tels les Banū al-Ḥakamī, les Banū al-Fišālī, les Banū al-Ḥaḍramī ou les premiers Banū 'Uğayl. Al-Manṣūr 'Umar et al-Muzaffar Yūsuf

² *Supra*, Chapitre VI. 4 ; Annexe III.B. n°23 et annexe IV. n°236-244.

³ Annexe III.B. n°1.

reconnaissaient également la double légitimité des lignages bénis mais recherchaient, de surcroît, leur proximité et leur soutien.

C'est donc à la fin du VI^e/XII^e et le VII^e/XIII^e siècle, qu'on peut voir les périodes fondatrices de l'émergence des principaux lignages bénis en Tihāma, mis en scène comme intercesseurs privilégiés avec la *dawla*, comme relais de sa légitimité et comme intermédiaires avec les milieux juridico-religieux, par le biais de la transmission savante et spirituelle. Ce n'est donc pas pour rien que *tous* les grands *šayḥ*-s soufis fondateurs de sanctuaires dans les *wādī*-s du Nord et les *walī*-s de Tihāma centrale furent proches du pouvoir sultanien au VII^e/XIII^e siècle, tandis que ce dernier fut mis en scène comme recherchant leur soutien. De même, nous constatons que les principales figures de l'enseignement *šāfi*'ite, au VII^e/XIII^e siècle, sont les individus au cœur de la spatialisation du sacré dans la région : Muḥammad al-Ḥaḍramī et son fils, Abū al-Ḥayr al-Šamāḥī, les Banū al-Nāširī, Aḥmad b. 'Uḡayl, Muḥammad al-Baḡallī, Abū Bakr b. 'Alī al-Ahdal, 'Amr al-Tubbā'ī etc. À ce titre, la première spatialisation du sacré à Zabīd, autour des maîtres ḥanafites (Aḥmad al-Šayyād, Ibrāhīm al-Fišālī, Ibn Ḥankās etc.), doit aussi être vue comme une réaction initiale de la population zabīdie au contrôle ayyūbide, avant que les convergences d'intérêts entre les élites savantes de Tihāma et les Banū Rasūl ne permettent un plus grand consensus, dû aussi au succès de la diffusion du *madḥab* *šāfi*'ite : c'est l'âge d'or de Zabīd comme métropole savante, où les milieux savants s'épanouissent sous al-Muẓaffar, en même temps que le développement économique et urbain de la cité ; c'est la fondation de Bayt Ḥusayn, de Bayt al-Faqīh, de Šuḡayna, de Burza, d'al-Wāsiṭ etc. La première strate discursive du corpus des *ṭabaqāt*, qui souligne une genèse du sacré en Tihāma, correspond ainsi à la période de consolidation d'un État en plein essor et à l'implantation des principaux lignages bénis de la région, ce dernier mouvement étant justement intimement lié au développement de l'influence et des moyens de la *dawla*.

Les visites pieuses aux tombes d'hommes bénis ayant vécu durant cette période n'ont pas le même profil que ceux de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle. Par-dessus tout, ce sont des hommes dont l'excellence et les réseaux relationnels sont présentés comme dépendants d'abord de leurs mérites dans les sciences ou leur connaissance d'une *ḥikma* révélée. Pour la plupart, ce sont de grands savants, compétents dans le *fiqh*. Quand ce n'est pas le cas, ce sont de grands mystiques aux pratiques ascétiques ou liés à un milieu ascétique. Leur *praxis* religieuse s'inscrit dans le triple mouvement de l'*imān*, du '*ilm* et du '*amal*.

De fait, parmi les plus grands *fuqahā'* et les principaux mystiques que compta le Yémen rasūlide et dont l'histoire fut mise en scène par les ouvrages de *ṭabaqāt*, c'est surtout

sur les individus du VII^e/XIII^e siècle et du début du VIII^e/XIV^e siècle qu'insistèrent les sources. Si leurs appuis étaient souvent nombreux et liés à l'environnement tribal de leurs terroirs, dans l'ensemble, ces derniers apparaissent à l'arrière-plan de leurs hagiographies, marquées par la prépondérance de leur aura spirituelle, de leur charisme et leur proximité au divin, même à propos d'individus comme Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl ou Aḥmad b. 'Uġayl. Ainsi, ce n'est pas d'abord leur rapport au pouvoir qui apparaît au premier plan de leurs notices, mais bien leur autorité dans les sciences, l'ascétisme et les dévoilements mystiques. En somme, à l'image d'un long VII^e/XIII^e siècle (fin VI^e-début VIII^e/fin XII^e-début XIV^e siècle) marqué par la domination sultanienne et la gloire des premiers Rasūlides, fait écho l'apogée d'une *walāya* spirituelle, où les hommes bénis sont les intermédiaires privilégiés des intercessions spirituelles. Pour autant, c'est durant cette période que les soutiens qu'ils reçoivent, tant économiques que politiques, transforment progressivement leur statut.

Cette première phase d'implantation marque la constitution autour de quelques espaces sacrés d'un premier capital, culturel, religieux, sacré, social. Au sein de ce capital social, il faut particulièrement souligner ici l'importance du capital généalogique et « historique », qui joua un rôle déterminant dans la cristallisation des espaces sacrés en sanctuaires protégés. Au IX^e/XV^e siècle, la progressive accumulation par certains lignages d'un capital multiforme permit d'instituer en référence les premières figures historiques de la *walāya* qui avaient vécu au VII^e/XIII^e siècle, tels 'Umar al-Nāširī ou Aḥmad al-Zayla'ī, qui n'avaient eu auparavant qu'une importance marginale de leur vivant.

À partir du début du VIII^e/XIV^e siècle, le premier processus de sacralisation des espaces est achevé : tous les *wādī*-s de la Tihāma ont vu l'émergence de nouvelles familles bénies et de plusieurs lieux de *ziyārāt*. Cette première phase d'implantation des lignées bénies va initier le lent processus d'accumulation du capital lignager, symboliquement concentré autour de leurs espaces funéraires, qui perdure jusqu'au début du IX^e/XV^e siècle. Ce processus fut encouragé par le pouvoir rasūlide, à travers la nomination aux charges de justice, d'enseignement et de prédication. Les exemptions fiscales facilitèrent aussi le développement de la puissance foncière de certains lignages bénis, qui participèrent à la mise en valeur agricole du territoire, tels les Banū al-Taġlabī du Wādī Mawza' ou les Banū al-Aškāl du Wādī Mawr⁴. Les lignages bénis furent de plus en plus associés au pouvoir et le renouvellement des élites savantes se produisit à partir des réseaux construits au cours du VII^e/XIII^e siècle autour des grandes figures de la *walāya*. Certains lignages disparaissent

⁴ *Supra*, Chapitre VIII. 2.3 ; annexe IV. n°183-186.

pourtant au cours du VIII^e/XIV^e siècle ou sont considérablement affaiblis : c'est le cas des Banū al-Zayla'ī d'al-Salāma, des Banū al-Taġlabī de Mawza', des Banū al-Ḥaḍramī d'al-Ḍaḥī. En cela, il semble bien que le mouvement de la *baraka* en Tihāma ne soit jamais figé, malgré la présentation qu'en font les sources. La reprise en main territoriale menée par al-Muġāhid 'Alī porta aussi, semble-t-il, un coup rude à l'influence de plusieurs familles, alors même que la guerre de succession dynastique des années 720/1320 avait mis à nu la politisation extrême de certains lignages.

Al-Mu'ayyad Dāwūd, déjà, remit sans doute en question un certain nombre d'exemptions accordées aux savants, comme semble le souligner l'exemple d'Abū Ḥarba, contraint par le pouvoir à payer des impôts⁵. La réforme de l'administration des biens *waqf*-s menée en 716/1316⁶ par ce même sultan, outre qu'elle servit à apporter au Trésor de nouvelles ressources, fut peut-être une autre tentative pour réduire le processus d'accumulation de capital des élites savantes, en rendant au pouvoir sultanien un outil de pression fiscale. Il est probable que la présentation plutôt négative, dans les *ṭabaqāt*, d'al-Muġāhid 'Alī, qui poursuivit la politique de son père, doit beaucoup à ces tentatives de limitation des libertés économiques des élites savantes. La réforme des *waqf*-s n'alla pas sans susciter un certain nombre de craintes et de problèmes : dès 725/1325, alors qu'al-Muġāhid semble triompher dans la guerre de succession dynastique, nous voyons le grand *qāḍī* al-Zafārī se déplacer lui-même pour récupérer l'argent des *waqf*-s de Ḥays⁷, suivi de près par al-Muġāhid 'Alī et sa suite. Lorsque le sultan et son ministre se rendirent ensuite, depuis Taz, jusqu'à la grande forteresse d'al-Ta'kar, dans le Miḥlāf, « les gens de Ġibla tremblèrent, en particulier les gens du *waqf* (*ahl al-waqf*) »⁸. Pourtant, en dehors d'un déclin parfois brutal dû à l'immixtion de certains personnages dans des intrigues politiques, rien ne sembla freiner la lente accumulation du capital des lignages bénis, qui demeurèrent pour la plupart au sein des terroirs de leur lignage.

Pour autant, le règne d'al-Muġāhid 'Alī marqua certainement les premières fissures dans le soutien, sinon des lignages bénis, du moins des élites savantes, au pouvoir rasūlide. Ainsi, il n'est sans doute pas anodin que l'apparition des saints de « l'âge d'or » soit une première fois mise en scène par al-Ġanadī, alors que, depuis la prise de pouvoir des Banū Rasūl, les élites juridico-religieuses avaient reçu des gages considérables de la part du

⁵ *Supra*, Chapitre X. 3.1.1.2.

⁶ Désormais administrés directement par le *dīwān* sultanien, et non plus par les *qāḍī*-s. Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 121 ; Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 491.

⁷ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 123.

⁸ *Ibid.*

pouvoir sultanien. Al-Ġanadī écrivit son ouvrage dans le contexte de la guerre de succession dynastique qui opposa dans les années 720/1320 al-Muġāhid ‘Alī à plusieurs prétendants au *mulk* du Yémen. Par conséquent, la fixation de la première strate narrative du développement des espaces sacrés de Tihāma fut produite dans un moment de crise et de transformations, sinon sociales, au moins politiques. Les *Sulūk* d’al-Ġanadī témoignent à la fois de l’émergence au VII^e/XIII^e siècle de nouveaux lignages bénis dotés d’importantes capacités de médiation avec le pouvoir sultanien, de l’alliance implicite forgée avec les grands lignages savants, et de la menace qui pèse sur cette alliance – ou cet équilibre –, à l’époque de l’auteur, en raison des partis pris politiques d’un certain nombre de lignages, tels les Banū al-Ḥaḍramī, comme nous l’avons vu⁹. C’est donc en réaction à des bouleversements socio-politiques qu’apparaît la grande élaboration discursive du sacré centrée sur le VII^e/XIII^e siècle, sur laquelle va s’appuyer tout le corpus postérieur – lequel tend, *in fine*, à protéger et perpétuer, pour l’essentiel, les nouvelles élites qui se sont établies après l’arrivée au pouvoir des Banū Rasūl, voire dès l’époque ayyūbide.

C’est le récent *statu quo* de l’équilibre des pouvoirs qui est rappelé par al-Ġanadī, au moment de la première grande crise dynastique. En cela, la première construction narrative du sacré témoigne de la prise de conscience des élites savantes de s’être constituées comme un corps de plus en plus distinct, remarquable et remarqué, disposant d’un héritage propre qu’il faut protéger en rappelant son histoire et ses mérites, intrinsèquement liés au renforcement de la *dawla*. Or, à partir de la grande révolte de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, le rôle des lignages bénis va progressivement changer de nature, tandis que la spatialisation du sacré va prendre une place centrale dans les transformations identitaires et socio-politiques de la Tihāma.

⁹ *Supra*, Chapitre IX. 5.

1.2. De l'autorité religieuse et charismatique à de nouvelles formes de l'autorité : les espaces sacrés au cœur de l'environnement socio-politique de la Tihāma

À partir du milieu du VIII^e/XIV^e siècle, notre corpus met en valeur des lignages bénis qui accroissent la *baraka* de leur famille en multipliant les prodiges et les intercessions : tous sont liés, d'une manière ou d'une autre, aux grandes figures fondatrices de l'âge d'or. C'est à partir de cette époque, au cours du VIII^e/XIV^e siècle et jusqu'au premier quart du IX^e/XV^e siècle, que de très nombreux espaces de la Tihāma deviennent des lieux de l'élection divine.

C'est toujours en réaction aux crises de la Tihāma que semble s'élaborer la seconde strate narrative de notre corpus, après les années 750/1350. Si al-Yāfi'ī, depuis la Mecque, intègre, dans ses ouvrages, les *walī*-s de la Tihāma, ils ne sont qu'un élément parmi d'autres de sa vaste fresque sur les mérites du soufisme, des savants et des saints. Au contraire, l'ouvrage du *mu'allim* al-Wuṭaywuṭ est déjà un premier signe de l'autorité de plus en plus grande revendiquée par les élites savantes – incarnées par les figures de l'élection divine – après les grandes révoltes qui agitèrent la région. La présence des saints est mise en scène par rapport au pouvoir sultanien, certes, mais aussi dans le cadre des disputes et conflits des lignages entre eux : la question du territoire se fait donc de plus en plus sentir, alors même que le magistère moral des hommes bénis s'accompagne désormais d'une revendication à l'autorité temporelle. Al-Wuṭaywuṭ appuie ainsi son récit sur un cadre social où les structures de l'État sont de plus en plus lointaines, et toujours dans une hiérarchie inversée du rapport de force avec l'État, en faveur des hommes bénis. En ce sens, il témoigne d'une rupture qui fait suite aux révoltes tribales de la Tihāma, quand une partie des grands lignages et des tribus des *wādī*-s prirent partie contre la *dawla*, eux qui avaient justement soutenu l'arrivée au pouvoir d'al-Muzaffar Yūsuf (648-694/1249-1295), le grand architecte rasūlide de la consolidation de l'État¹⁰. C'est dans ce cadre également qu'il faut interpréter la rédaction par le sultan al-Afḍal al-'Abbās du recueil biographique des juristes et lettrés du Yémen, *al-'Aṭāyā al-saniyya*, reprise dans le *'Iqd al-fāḥir* d'al-Ḥazraḡī. Les honneurs que ce dernier réservait aux savants dans sa grande chronique de cour, *Al-'uqūd al-lu'lu'iyya*, ne doivent pas faire illusion sur l'alliance des '*ulamā*' et du pouvoir sultanien : le pouvoir sultanien ne se remet qu'avec peine de l'ébranlement de son autorité, contestée quelques décennies auparavant par une partie

¹⁰ D. Varisco, « Texts and Pretexts », p. 16-21.

importante des savants de Tihāma du Nord. Al-Ḥazraġī, comme le sultan al-Afḍal avant lui, cherchait à renouer avec un milieu savant qui avait connu, pendant près d'un siècle et demi, une accumulation très importante de capital économique, social et politique, et dont la capacité d'intermédiation avec les tribus de la région était de plus en plus nécessaire au régime. Revenir sur les grands *walī*-s de l'âge d'or du VII^e/XIII^e siècle, rappeler les mérites d'al-Muzaffar Yūsuf, d'al-Mu'ayyad Dāwūd ou d'al-Ašraf Ismā'īl, honorant la gloire des saints et leur mémoire, c'était aussi rappeler les principaux fondements sur lesquels s'était constituée l'influence des réseaux savants.

C'est dans ce moment historiographique, dévoilant la tentative de reprise en main par les Banū Rasūl d'un territoire qui leur échappait en fait de plus en plus – et pas seulement en Tihāma¹¹ – que l'ancrage territorial de l'autorité des hommes bénis émergea comme un aspect incontournable de l'expression des formes du pouvoir. Al-Ḥazraġī lui-même ne cherche pas à dissimuler ce qui est désormais, pour les lignages bénis, théoriquement acquis : leurs privilèges, leur protection, leur autorité et leur influence, auprès de la *dawla* et auprès des tribus. La reconnaissance par l'historien de la cour rasūlide des enclaves protégées du pouvoir est la preuve de cette autorité grandissante, que les Banū Rasūl pouvaient désormais craindre¹², comme ils l'avaient appris à leur dépend durant la grande révolte de 750-760/1350-1360.

Dès la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, les hommes bénis semblent occuper une place plus importante dans les rapports de pouvoir en Tihāma : c'est ce que soulignait l'influence de Ṭalḥa al-Hattār, à Zabīd, des Banū Ḥarba et des Banū al-Ḥuṣaybr du Wādī Mawr, des *fuqahā'* de Bayt Ḥusayn et des Banū 'Uġayl de Bayt al-Faqīh. La crise qui éclate à partir des années 830/1430 – sociale, économique, sanitaire, politique – dévoila la position acquise par les lignages bénis, accompagnant la dissolution progressive des structures de l'État et le repli des troupes du *dīwān* vers les centres du pouvoir sultanien. L'important capital accumulé par les lignages bénis est en effet multiple et touche à tous les domaines de l'organisation des sociétés : économique du fait de leurs propriétés foncières et de leur participation, parfois, aux réseaux marchands ; sociale du fait de la considération dont ils

¹¹ Dans la région de Daḥnā, à une centaine de kilomètres à l'est d'Aden, ce sont en effet les Ġaḥāfil qui posèrent au pouvoir sultanien des problèmes croissants au IX^e/XV^e siècle. Comme les Ma'āziba, les Ġaḥāfil sont mentionnés dès le début du VIII^e/XIV^e siècle (Voir I. al-Ḥamzī, *Kanz*, p. 130) comme semant des troubles (*fasād*), nécessitant des interventions répétées du pouvoir sultanien et une surveillance constante de la région. Dès 808/1405, leur puissance devient très problématique pour la *dawla*, puisqu'ils assiégèrent une première fois Aden. Avec les Ma'āziba et les Qurašīyya, ils jouèrent également un grand rôle dans l'effondrement de la dynastie rasūlide. É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 162, p. 651-653.

¹² De fait, la Tihāma entre le nord du Wādī Rima' et le sud du Wādī Sihām est dans un état presque constant de contestation, entre 803/1400 et 809/1406. B. Croken, *Zabīd*, p. 172.

jouissent au sein des populations locales, de leur prestige généalogique, du poids important de leurs réseaux, savants et tribaux ; culturel, par le biais de l'enseignement et par leur connaissance de la haute culture ; religieux, par leur position comme *fuqahā'*, prêcheurs, *imām-s*, par leur contrôle d'un ensemble important de lieux de cultes. Or, lorsque le pouvoir rasūlide s'épuise dans ses disputes internes et se retrouve acculé par les tribus de Tihāma et du Bas Yémen, le reflux de l'État implique un nouveau vide politique et militaire : c'est-à-dire les deux seules formes du capital dont ne pouvaient encore jouir les lignages bénis.

Avec la crise des années 830-850/1430-1450, cette situation change. Nous assistons donc, en l'espace d'une ou deux générations, à la conversion du capital des grands lignages en méta-capital : les hommes bénis possèdent désormais, à des échelles très locales, presque tous les attributs qui appartenaient à la *dawla*. Même la taxation des terres fut sans doute accaparée par les élites locales : dans la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, à Wāsiṭ, ou à Bayt Ḥusayn, en 750/1350, la perception du vide politique temporaire conduisit immédiatement à la levée de taxes sur ces territoires par des élites locales. Il est donc possible qu'au milieu du IX^e/XV^e siècle les élites tribales, liées aux lignages bénis, récupérèrent à leur profit une partie des dividendes de l'impôt foncier. Évidemment, la situation diffère en fonction des territoires : il ne semble pas que les lignages savants aient eu, à proximité de Zabīd, les mêmes prérogatives qu'au nord du Wādī Rima'.

À Zabīd, l'autorité savante et sacrée dut se contenter d'un magistère moral et spirituel, même s'il est possible que, dans certaines situations, le village d'al-Turayba ait pu apparaître comme un espace relativement protégé, avec ses propres hommes en armes¹³. Dans les *wādī-s* du Sud, la situation diffère sensiblement, puisqu'aucun grand groupe tribal ne semble avoir pu exercer sa domination sur la région. De fait, il est probable que le Wādī Naḥla et le Wādī Mawza', moins peuplés et moins développés, situés entre Aden, Taz et Zabīd, soient demeurés dans le giron du pouvoir, malgré les timides et éphémères velléités que nous avons observées à al-Maḥā', sans doute liées à la position de force des Qurašīyyūn en Tihāma jusqu'en 861/1457¹⁴.

C'est donc dans les territoires au nord de Zabīd que l'influence des lignages bénis émergea parfois avec des attributs de la puissance souveraine, à al-Luḥayya, al-Ḡubayriyya, al-Zaydiyya, al-Nuwaydira, Bayt 'Aṭā', Bayt al-Faqīh, Bayt al-Ḥuṣaybr. C'est bien dans la région de Ḥaraḍ, dans le Wādī Surdud et le Wādī Mawr, les espaces les plus éloignés des

¹³ Des « gens d'al-Turayba » sont mentionnés en appui à l'armée ṭāhiride en 869/1465. Ibn al-Dayba', *Buḡyat*, p. 134.

¹⁴ *Supra*, Chapitre I. 1.4.

centres du pouvoir sultanien, que se développa avec force la puissance temporelle attachée aux sanctuaires : ainsi le Moyen Wādī Surdud n'est plus désigné à l'époque ṭāhiride par le nom de ses villages ou de son *wādī*, mais bien comme « le pays des Banū Ḥafīṣ »¹⁵, comme Du'āl était le pays des Ma'āziba. 'Alī b. Abū Bakr b. Ḥafīṣ (m. 827/1423)¹⁶ avait poursuivi la logique de l'accumulation du capital des lignages bénis jusqu'au bout, en effectuant la synthèse entre les élites savantes et les élites tribales. Lui-même *ṣayḥ* des Zaydiyyūn, il fut aussi un *ṣayḥ* soufi réputé dont la tombe fit l'objet d'une visite pieuse, à al-'Azāb¹⁷. C'était un descendant d'Abū Bakr b. Yūsuf b. Ḥafīṣ (s.d), compagnon d'Abū Ḥarba (m. 724/1324-1325), proche des milieux de Bayt Ḥusayn et des Banū Ṣayba de Wāsiṭ, dans la mosquée desquels il avait occupé la charge d'*imām*¹⁸. En 874/1470, lorsque les Ṭāhirides prirent pied en Tihāma du Nord pour récupérer les recettes du *ḥarāğ*, ce sont les Banū Ḥafīṣ qui menèrent la résistance des tribus contre le pouvoir sultanien, elles qui n'avaient sans doute plus versé d'impôt à la *dawla* depuis la fin du règne d'al-Zāhir Yaḥyā, en 842/1438. Il fallut plus de vingt ans aux Ṭāhirides et plusieurs campagnes militaires, pour pacifier, de manière éphémère, cette région dans laquelle le pouvoir sultanien ne disposait plus des points d'appui que les villes fortifiées des *wādī*-s du Nord avaient constitués. Les Ṭāhirides perçurent bien, d'ailleurs, le rôle des sanctuaires des lignages bénis, puisqu'ils n'hésitèrent pas à brûler le village sacré des Banū al-Ḥuṣaybr en 888/1483¹⁹ et à installer à la fin de leur règne une garnison dans le village d'al-Ḍaḥī.

Le méta-capital constitué par les grands lignages se concentra en effet autour des espaces sacrés qu'ils occupaient. Les tombes des hommes bénis, objets d'une visite pieuse, rappelaient le rôle de l'élection divine dans l'expression de la légitimité sacrée de ces lignages, au cœur de la position sociale acquise par les *manṣūb*-s. C'est dans ce cadre qu'il faut replacer le récit d'Ibn al-Dayba' rapportant que, lors du pillage de Zabīd en 846/1443, les demeures des *manṣūb*-s (*manāṣib*) constituèrent les seuls refuges dans la ville et ses environs²⁰.

Le IX^e/XV^e siècle témoigne ainsi du dernier âge de la spatialisation du sacré au Yémen. C'est là que se cristallisent, en termes narratifs, les grands sanctuaires qui fleurissent

¹⁵ Ibn al-Dayba', *Buğyat*, p. 142.

¹⁶ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 60.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 51.

¹⁹ Ibn al-Dayba', *Qurrat*, p. 427. Ibn al-Dayba', *Al-faḍl*, p. 274.

²⁰ Ibn al-Dayba', *Buğyat*, p. 113

dans les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* d'al-Šarḡī, même si nous avons vu, par exemple pour les tombes des Sept de Zabīd²¹, que la mémoire des espaces sacrés n'était pas toujours fixée.

Si nous parlons du dernier âge, ce n'est pas qu'il n'y eut plus, au Yémen, après le IX^e/XV^e siècle, de nouveaux saints et de nouvelles visites pieuses à leurs tombes : les tombeaux d'al-'Aydārūs (m. 914/1508), à Aden, d'al-Hādī al-Sawdī (m. 932/1526), à Taz, les grands saints patrons de ces deux villes, sont l'expression même d'un sacré toujours mouvant et en recomposition. Mais, en Tihāma, la présence du sacré est désormais liée à la mise en scène discursive des espaces élaborée dans le corpus du IX^e/XV^e siècle : ce sont eux qui vont demeurer au cœur de la piété des fidèles. D'ailleurs, al-Sawdī était un membre des Banū Sawd du Wādī Mawr et al-'Aydārūs des Bā 'Alawī du Ḥaḍramawt²². Les périodes ottomanes et contemporaines témoignent ainsi du succès historiographique des *ṭabaqāt* du IX^e/XV^e siècle. L'émergence de littératures régionales, concurrentes, participa bien sûr à fixer la sacralisation des espaces et, en témoignant des mérites anciens et récents des hommes bénis des VII^e-IX^e/XIII-XV^e siècles, les auteurs de *ṭabaqāt* affirmèrent une territorialité qui se voulut de plus en plus inamovible, liée désormais à une mémoire qui leur fut propre, confondue avec une histoire sacrée.

La construction narrative de ces strates de la *walāya* témoigne, à la fin du IX^e/XV^e siècle, d'un renversement conceptuel, où les acteurs de l'ancrage spatial de la *baraka* sont désormais aussi identifiés par l'espace où se trouve leur tombe. C'est ce que souligne, incidemment, Ibn al-Dayba' au début du X^e/XVI^e siècle, lorsqu'il mentionne régulièrement, sans s'y attarder, l'enterrement d'un savant faisant l'objet d'une visite pieuse : c'est la *ziyāra* sur un lieu donné qui importe à présent, c'est le lieu de l'intercession qui compte, au-delà de la présence désormais banale des hommes bénis.

C'est aussi pour cette raison que le IX^e/XV^e siècle est bien l'aboutissement d'un long cycle narratif, puisque le corpus qui émerge à partir des années 830/1430 voit la sacralisation effective d'espaces funéraires de savants défunts au cours du VII^e-VIII^e/XIII^e-XIV^e siècle, et s'appuie, pour le clore, sur le cycle narratif et les strates discursives antérieures du corpus yéménite. Or, les savants désignés à l'époque ṭāhiride comme des hommes bénis n'étaient pas nécessairement considérés comme tels au cours de leur vivant ou quelques générations après leur mort. Citons ainsi Muḥammad b. Daḥmān (m. av. 647/1249)²³, enterré à Bāb Sihām, ou

²¹ Annexe II.A.

²² Trimmingham, *The Sufi Orders*, p. 73 ; E. Ho, *The Graves of Tarim*, p. 5, p. 51-52.

²³ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 305-306.

al-Ḍarir (m. v. 600/1203-1204), enterré au sud-est de Bayt al-Faqīh²⁴, personnages considérés comme des savants, certes pieux et méritants, mais éloignés des stations de la *walāya* de leur vivant. Le IX^e/XV^e siècle voit donc l'accélération de la sacralisation d'un grand nombre de tombes, présentées comme d'anciens lieux de visites pieuses, ce que nous sommes incapables de vérifier : l'apparent flou chronologique de l'émergence des *ziyārāt* est la règle, facilitant la mise en forme discursive de l'ancrage de la *baraka*.

Sans doute, derrière cette construction narrative, faut-il distinguer ce qui fut effectivement un mouvement croissant de la pratique des fidèles vers les tombes de pieux savants. C'est ce que semblent indiquer les textes de la *Tuḥfa* ou, plus tard, les *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*, insistant sur l'apparition d'un grand nombre de saints aux tournants du VIII^e-IX^e/XIV^e-XV^e siècle. Ces textes soulignent aussi une transformation de la pratique pieuse où les *ziyārāt* prirent une place de plus en plus importante. C'est ainsi qu'al-Šarḡī, à Zabīd, a même des difficultés à connaître tous les défunts objets d'une visite pieuse, comme l'illustre sa mention de « deux *šayḥ*-s réputés » enterrés près d'Aḥmad al-Šayyād, supposément ḥanafites et membres de la *ṭarīqa* al-Ġabartiyya, mais anonymes²⁵. Ces strates narratives ne rendent, hélas, que très peu compte du mouvement et de l'évolution continue des pratiques de visites pieuses, en offrant d'elles une image fixe et figée, ce qu'elles n'étaient assurément pas.

En ce sens, les ouvrages de *ṭabaqāt* du IX^e/XV^e siècle et les chroniques d'Ibn al-Dayba' ne font pas que rapporter les prodiges et les mérites des hommes bénis : le dernier cycle de la construction discursive du sacré en Tihāma correspond aussi à une véritable description d'un monde. Le mouvement des *ṭabaqāt* du IX^e/XV^e siècle effectua ainsi une synthèse entre ce qui fut, ce qui était, et ce qui devait être, dans une élaboration narrative qui oscillait entre une projection fantasmée et une réalité dissimulée sous les voiles du symbolisme et des prodiges, participant à façonner un projet de société.

C'est pourquoi les strates de la construction narrative permettent aussi de documenter certaines évolutions de fond de la société tihāmīe entre la fin du VI^e/XII^e siècle et la fin du IX^e/XV^e siècle.

²⁴ 'A. al-'Umarī, *Al-ziyārāt*, p. 134-137.

²⁵ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 417.

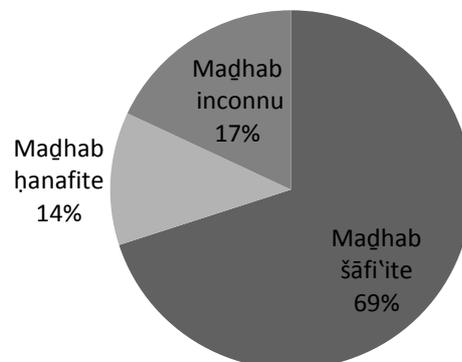
2. La šāfi'isation de la Tihāma yéménite : la légitimité savante au service de l'État

La première de ces évolutions, très visible dans le corpus des sources, qui se dégage de la croissance des espaces sacrés en Tihāma, est la šāfi'isation de la région : une donnée déjà connue par les historiens, mais qui n'a jamais été étudiée dans le détail. La diffusion du šāfi'isme, rappelons-le, est un thème central de certaines de nos sources, notamment les ouvrages d'Ibn Samura, d'al-Ġanadī et d'al-Ahdal. C'était le *maḏhab* des Banū Rasūl qui encadrèrent sa diffusion au Yémen.

Plus que la multiplication des visites pieuses et le relevé des généalogies des familles bénies, c'est l'étude du milieu savant qui permettrait le mieux de rendre compte de la croissance du šāfi'isme au Yémen. Pour autant, force est de constater que l'ancrage de la *baraka* en Tihāma se fit surtout autour d'individus de *maḏhab* šāfi'ite. En ce sens, la multiplication des visites pieuses permet de saisir, entre autres, la transformation qui s'opéra sur les territoires de Tihāma, puisque les hommes bénis représentent un microcosme de la société savante.

Notre relevé de données est sans appel à ce propos : la très grande majorité des visites pieuses en Tihāma, plus de 70%, est liée à des savants šāfi'ites. Sur les deux cent soixante-cinq visites pieuses de notre relevé, nous comptons en effet plus de deux cent neuf visites pieuses à des tombes de savants šāfi'ites.

Fig. 5. Répartition des *maḏhab*-s des hommes bénis en Tihāma (fin VI^e-IX^e/XII^e-XV^e siècle)



Nous n'avons recensé aucune visite pieuse en Tihāma sur des tombes de savants mālikites ou ḥanbalites, bien que quelques individus suivant ces *madḥab* soient mentionnés dans le corpus, jusqu'au milieu du VII^e/XIII^e siècle²⁶. Rappelons que Bakr al-Taḡlabī (m. v. 700/1300-1301), à Mawza', *faqīh* šāfi'ite, semble avoir suivi plusieurs courants juridico-religieux, ce qui laisse penser qu'en Tihāma du Sud, le *madḥab* ḥanbalite était encore suivi par une petite partie de la population vers la fin du VII^e/XIII^e siècle.

La *Tuḥfa*, la source la plus précieuse concernant le *madḥab* des savants de la région au début du IX^e/XV^e siècle, ne le précise pas toujours dans ses notices, mais fait une large place au *madḥab* šāfi'ite : un relevé lexicométrique montre que les principaux termes associés au *madḥab* ḥanafite n'apparaissent que quarante fois dans l'ouvrage, alors que ceux associés au *madḥab* šāfi'ite apparaissent cent cinquante fois²⁷. Ce relevé est bien sûr biaisé par la source elle-même, mais il indique néanmoins la forte présence du *madḥab* šāfi'ite. Par ailleurs, un regard sur les ouvrages de *fiqh* étudiés par les savants de la *Tuḥfa*, ou sur les maîtres dont ils se réclament, révèle que, très majoritairement, ces derniers suivaient le *madḥab* šāfi'ite. Bien sûr, cela signifie avant tout qu'al-Ahdal s'intéresse en particulier à ce *madḥab*, et pas outre mesure aux savants ḥanafites. Mais il est probable que le šāfi'isme soit devenu la norme dans la Tihāma du IX^e/XV^e siècle, voire dès le VIII^e/XIV^e siècle. C'est en effet ce que souligne implicitement al-Ġanadī, qui se sent obligé de préciser quand une région est encore ḥanafite. Or, il ne fait cette précision que deux fois : lorsqu'il parle de la Tihāma centrale²⁸, entre Rima' et le Wādī Naḥla, et lorsqu'il parle du village d'al-Ḥumrāniyya, entre le Wādī Naḥla et le Wādī Mawza'²⁹.

Si nous regardons plus en détail, en effet, les disparités entre les *madḥab*-s ḥanafites et šāfi'ites apparaissent grandes dans les différents territoires de Tihāma. Ainsi, la Tihāma du Nord apparaît comme très largement šāfi'ite : parmi les savants dont les tombes furent l'objet d'une visite pieuse dans la région, aucun n'est ḥanafite. Cela ne signifie pas que ce *madḥab* n'était pas présent, mais cela souligne clairement la šāfi'isation de la région.

Toutes les grandes maisons savantes proches du pouvoir, en Tihāma du Nord, furent šāfi'ites : c'est le cas, au VII^e/XIII^e siècle, des Banū Šāliḥ d'al-Mahḡam, des Banū Abī al-Ḥal, des Banū al-Nāširī, des Banū al-Ḥaḍramī, des Banū al-Baḡallī. À Bayt Ḥusayn, les principaux *buyūt al-'ilm*, les Banū al-'Araḍī, les Banū al-Azraq³⁰, les Banū al-Harmal, les

²⁶ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 47, p. 151 ; Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 272 ; Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 141, p. 211, 405.

²⁷ *Ḥanaḥī, Ḥanaḥīyyān, al-ḥanaḥī, al-ḥanaḥīyya, li-l-ḥanaḥī*, la *nisba* al-Ḥanaḥī. De même pour le šāfi'isme.

²⁸ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 383.

²⁹ *Ibid.*, p. 386.

³⁰ Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 6 ; Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 252.

Banū al-Muṭayr, les Banū al-Tubbā'ī³¹, étaient šāfi'ites. Les enseignants des *madrassa*-s sultaniennes d'al-Mahḡam et d'al-Mahālib étaient šāfi'ites. La plupart des grands maîtres soufis de Tihāma du Nord de la première période rasūlide suivirent aussi ce *maḡhab*, tels Muḡammad al-Ḥakamī et Aḡmad al-Zayla'ī, et donc sans doute leurs disciples.

Néanmoins, nous ignorons le *maḡhab* d'une grande partie des hommes bénis objets de visites pieuses en Tihāma du Nord. Il est possible que les auteurs de notre corpus n'aient pas eu ces informations, mais il nous semble plus probable que cette absence même de précision souligne la généralisation du *maḡhab* šāfi'ite en Tihāma du Nord.

Bien sûr, le *maḡhab* de certains hommes bénis put aussi être passé sous silence : ainsi, nous ne savons pas si Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl suivait un *maḡhab* particulier. Ses réseaux en Tihāma du Nord laissent penser qu'il était šāfi'ite, mais à ses débuts il suivit les enseignements d'Ibn Aflaḡ, à Zabīd, qui était ḡanafite. Du reste, supposément illettré et ravi en Dieu (*maḡḡūb*), il est fort possible que ce maître soufi n'ait eu qu'une connaissance très limitée du *fiqh* et que la question de son *maḡhab*, de fait, soit apparue comme très secondaire. La diffusion du šāfi'isme dans les *wādī*-s du Nord se fit dans un contexte différent des autres régions de la Tihāma, puisqu'elle s'effectua en concurrence directe avec le šī'isme d'inspiration zaydite, comme le souligne la *Tuḡfa* :

« [Le *faqīh* Aḡmad b. Zayd] fut tué par les soldats de l'*imām* Ṣalāḡ ('*askar al-imām Ṣalāḡ*) le mercredi, le onzième jour du mois de raḡab 793 [quatorze juin 1391]. Et la raison de sa mort fut sa haine du *maḡhab* [zaydite] et la jalousie du *faqīh* pour le succès et la réputation [de l'*imām*] ('*adawatu al-maḡhab wa al-ḡayra li-qubūli-hi wa šuhrati-hi 'ind al-nās*). Il rejetait le *maḡhab* zaydite (*inkāri-hi li-maḡhab al-zaydiyya*). Sa *zāwiya* fut pillée et les demeures [alentour] détruites. Puis Dieu se vengea [des soldats de l'*imām*] avant qu'ils ne quittent le pays du *faqīh* (*mufāraqati-him li-balad al-faqīh*). L'*imām* [Ṣalāḡ] tomba de sa monture, dans un lieu qui n'était pas accidenté, son pied resta accroché à sa selle [...], il rampa sur ses mains alors qu'il était encore [à cheval]. Un oiseau avait heurté l'œil de sa monture³². »

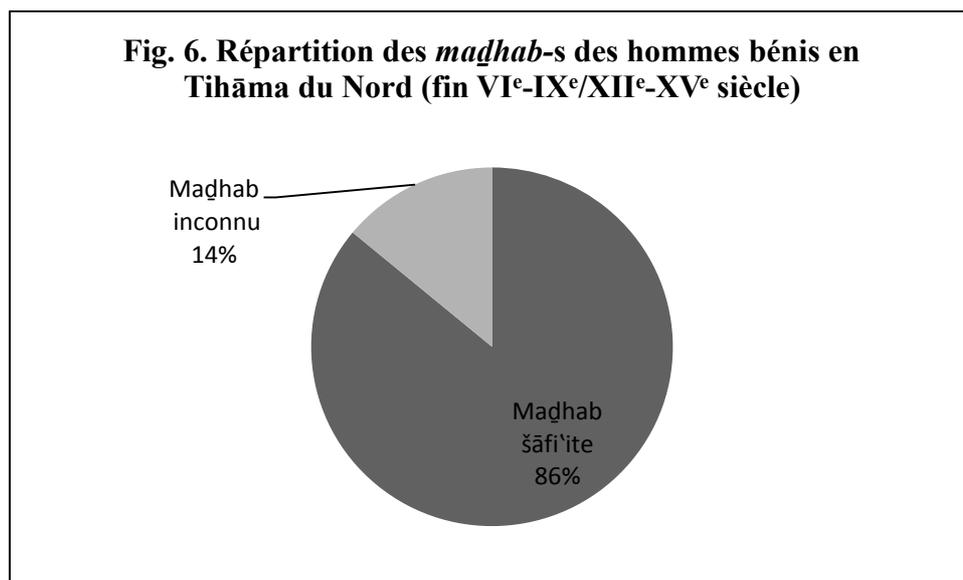
Quelques savants des *wādī*-s du Nord, membres de lignages bénis, participèrent aussi à la recrudescence du zaydisme dans certaines régions montagneuses bordant la Tihāma du Nord, ce qui souligne à la fois, à cette époque, le maintien de l'influence rasūlide dans les plaines fertiles et le renforcement des positions ḡusaynides dans les montagnes. Ainsi, « à

³¹ Ahdal, *Tuḡfat*, II, p. 148.

³² *Ibid.*, 106.

l'époque du *faqīh* Muḥammad b. Ḥusayn al-Sawdī [m. 810/1407-1408]³³ et de son fils le *faqīh* Ḥasan, la faction zaydite avait un écho immense. Ils redonnèrent vie (*ḥaya*) [à ce *madḥab*] dans le Ḡabal al-Zāhir et le Ḡabal Milḥān»³⁴. La réputation de Muḥammad b. Ḥusayn était due à sa proximité avec le zaydisme : rétrospectivement, cette caractéristique était donc suffisamment originale chez les savants des *wādī*-s du Nord, au début du IX^e/XV^e siècle, pour être remarquable, alors que les lieux de l'enseignement du *madḥab* šāfi'ite s'étaient multipliés depuis la fin du VI^e/XII^e siècle.

Chaque espace de visite pieuse attaché à une famille était en effet soit sur un lieu d'enseignement, soit à proximité d'un tel lieu : si les lignages bénis étaient bien šāfi'ites, alors la sacralisation des *wādī*-s du Nord permit de perpétuer un ensemble de points d'appuis d'où rayonna ce *madḥab*, à l'initiative des élites régionales. Le sunnisme šāfi'ite, corpus juridique identifié avec la légitimité rasūlide, devint ainsi une constante du paysage juridico-religieux au nord de Rima' et se répandit progressivement à travers le réseau des espaces sacrés des *wādī*-s.



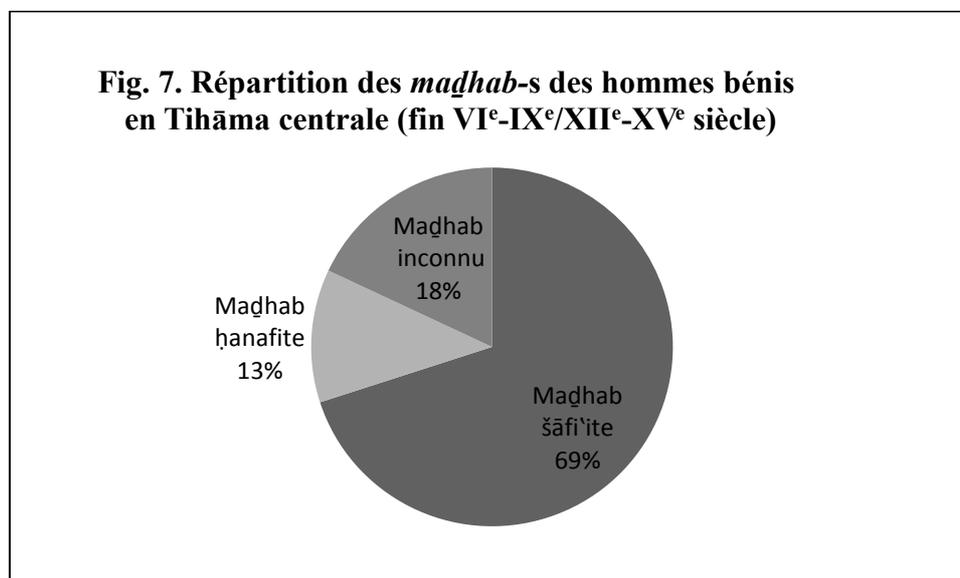
La situation à Zabīd est plus contrastée : dans l'ensemble, le nombre de savants, objets d'une visite pieuse à Zabīd, souligne la prépondérance des hommes bénis šāfi'ites à la fin du IX^e/XV^e siècle. Encore majoritairement ḥanafite au VI^e/XII^e siècle et au début du VII^e/XIII^e siècle³⁵, Zabīd voit donc une progression très nette du *madḥab* šāfi'ite. La majorité

³³ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 96. Membre d'une branche des Banū Sawd, les Banū Ḥusayn b. Abū Bakr. Ces derniers vivaient sans doute entre le Wādī Mawr et les montagnes au nord-est de la Tihāma rasūlide, puisqu'ils sont mentionnés dans les notices du Wādī Mawr. Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 94-96.

³⁴ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 108.

³⁵ Ibn al-Muḡāwir, *Ta'rīḥ*, p. 88

des hommes bénis décédés jusqu'au milieu du VII^e/XIII^e siècle à Zabīd sont en effet ḥanafites. Or, c'est de moins en moins le cas par la suite : entre le VII^e/XIII^e siècle et le milieu du VIII^e/XIV^e siècle, la grande majorité des défunts dont les tombes furent l'objet d'une visite pieuse sont šāfi'ites.



Le succès de la diffusion du šāfi'isme au cours de la période rasūlide est ainsi très marqué. Pour autant, la croissance du nombre de tombes d'hommes bénis šāfi'ites ne saurait être, seule, un marqueur suffisant pour estimer quel *madhab* suivait majoritairement la population d'un territoire. Ainsi, les *wādī*-s Zabīd et Rima' demeuraient majoritairement ḥanafites dans la première moitié du IX^e/XV^e siècle³⁶. Cette croissance du nombre de tombes d'hommes bénis šāfi'ites souligne simplement la diffusion de ce *madhab*, en particulier au sein des notabilités savantes de la ville, liées au pouvoir rasūlide.

La diffusion du šāfi'isme ne se fit pas sans friction au VII^e/XIII^e siècle. Alors qu'en Tihāma du Nord, ce *madhab* rencontra un environnement juridico-religieux apparemment peu structuré, ce ne fut pas le cas à Zabīd, où les tenants du ḥanafisme organisèrent une véritable résistance. C'est pour cette raison, notamment, qu'un homme comme Abū Bakr Ibn Ḥankās (m. 664/1266), le chef du *madhab* ḥanafite à Zabīd, jouissait d'une réputation aussi exceptionnelle dans la métropole zabīdie, comme le rapporte al-Ġanadī :

« [Ibn Ḥankās] connaissait les deux doctrines (*madhabayn*). Lorsque [le sultan] al-Manšūr [ʿUmar] construisit sa *madrasa* spécialement consacrée au šāfi'isme, ce *faqīh* se dressa contre lui (*waqafa*) sur tous les chemins. Il lui dit : “Ô ʿUmar, que t'a fait Abū Ḥanīfa pour que tu ne

³⁶ Ahdal, *Tuḡfat*, II, p. 309.

construis pas d'école pour ses compagnons" ? [Al-Manṣūr 'Umar] construisit [alors] deux [*madrassa*-s], l'une pour les disciples d'Abū Ḥanīfa, et l'autre pour ceux du *ḥadīth* [...]. Ce *faqīh* n'avait pas son pareil en son temps (*awḥad 'aṣri-hi*) [...]. Il diffusa la doctrine [ḥanafite] au point que l'on disait : sans lui, la doctrine serait morte (*māt al-madḥab*)³⁷. »

Ainsi, le pouvoir sultanien prit soin de ne pas contrarier trop brutalement la faction ḥanafite de Zabīd, sous al-Manṣūr comme sous al-Muzaffar : en effet, ce dernier favorisa (*ḥaẓwa*) le *faqīh* Abū Bakr b. Da'ās (m. 677/1278), élève d'Ibn Ḥankās, qui fit construire une *madrassa* spécifiquement dédiée au ḥanafisme³⁸. La construction, à Taz, d'un ensemble d'institutions uniquement ṣāfi'ites souligne que les premiers rasūlides n'osèrent pas s'aliéner les élites ḥanafites de Zabīd en menant une politique trop clairement favorable au *madḥab* ṣāfi'ite. Pour autant, la politique de soutien au ṣāfi'isme, à Zabīd, est indiscutable, comme en témoigne la proximité de tous les grands maîtres du ṣāfi'isme avec al-Muzaffar Yūsuf, les études que le sultan lui-même suivit (avec Muḥammad al-Ḥaḍramī), les *qāḍī*-s nommés dans les villes de Tihāma, les *madrassa*-s sultaniennes de la ville.

Au sud de Zabīd, la situation est en revanche plus claire : le Wādī Naḥla est un territoire clairement ḥanafite et la diffusion du ṣāfi'isme ne semble pas prendre sur le territoire. La différence est flagrante entre Ḥays et le reste du territoire. À Ḥays, rappelons que la charge de *ḥaṭīb* du *ḡāmi'* est, jusqu'au milieu IX^e/XV^e siècle, entre les mains des al-Ṣaybānī, savants ṣāfi'ites. De même, les visites pieuses aux Banū al-Nāṣirī et aux Banū Abī al-Ḥal, ainsi que la présence de *madrassa*-s attachées à l'enseignement du *madḥab* ṣāfi'ite, soulignent l'implantation de ce *madḥab* dans la ville. À l'inverse, toutes les autres figures pieuses du Wādī semblent être ḥanafites, et en particulier les Banū al-Zayla'ī d'al-Salāma, dont nous avons vu la place centrale dans la construction discursive du sacré sur le territoire.

Plus au sud encore, le Wādī Mawza' est totalement ṣāfi'ite dès la fin du VII^e/XIII^e siècle, à l'exception du nord du territoire, autour d'al-Ḥumrāniyya, comme l'indique al-Ġanadī dès le début du VIII^e/XIV^e siècle³⁹. Dans ce territoire, le ṣāfi'isme a donc très vite triomphé, ce qui peut sans doute se comprendre par l'apparente inexistence d'un milieu savant avant l'époque rasūlide. La population a majoritairement suivi la pratique religieuse des savants installés sur son territoire au VIII^e/XIV^e siècle.

³⁷ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 50-51.

³⁸ *Ibid.*, p. 53.

³⁹ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 386.

Pour conclure, nous voyons donc que la šāfi'isation de la Tihāma s'est, dans l'ensemble, largement produite dans la région entre le VII^e/XIII^e siècle et le IX^e/XV^e siècle. Le VII^e/XIII^e siècle constitua une fois de plus un moment fondateur, avec l'ancrage institutionnel du šāfi'isme sur le territoire. Les régions dont l'environnement juridico-religieux était le plus faible ou le moins organisé, dans les *wādī*-s du Nord et dans le Wādī Mawza', devinrent plus rapidement šāfi'ites. Nous pouvons aussi voir, dans ce basculement progressif de la pratique juridico-religieuse de ces régions, à la fois une volonté des élites locales de ne pas froisser une autorité sultaniennne, alors au sommet de sa puissance militaire, et la volonté du pouvoir de mieux maîtriser ces régions moins proches des centres de son influence, comme le souligne le soutien sans faille des Banū Rasūl aux maîtres šāfi'ites de Du'āl et des *wādī*-s du Nord. Près de la grande métropole religieuse de la Tihāma centrale, où des structures et des réseaux savants s'étaient constitués bien avant l'arrivée des Ayyūbides, le maintien du ḥanafisme se fit en revanche plus sentir. De fait, le Wādī Naḥla constitua un véritable pôle de la résistance ḥanafite en Tihāma, alors qu'à Zabīd, la présence et l'investissement massif du pouvoir conduisit progressivement à un équilibre des deux courants juridico-religieux, au moins au sein des élites savantes urbaines. L'arrivée des Ottomans, au X^e/XVI^e siècle, en enlevant au šāfi'isme ses soutiens institutionnels, permit certainement à la Tihāma centrale et au Wādī Naḥla de maintenir le ḥanafisme au cœur de la pratique juridico-religieuse ordinaire de la population.

Il semble en tout cas que le šāfi'isme, comme l'aš'arisme, furent bien un outil au service de la légitimation du pouvoir sultanien, puisqu'ils servaient la politique mise en place par les Ayyūbides et véritablement élaborée sous les Banū Rasūl. La défense du sunnisme et la lutte contre l'imamat zaydite passèrent par la promotion d'un *madḥab* spécifique, participant idéologiquement et socialement à l'appareil de domination des élites au pouvoir. Les fondements du šāfi'isme et le *kalām* aš'arite faisaient office de théorie légale du pouvoir politique, inspirée des principes de l'aš'arisme et du šāfi'isme, puisant dans l'élaboration doctrinale d'al-Ġazālī, qui avait donné corps à une expression de la *siyāsa* dont furent nourris les Banū Rasūl.

À la *sulṭa* et au *mulk* des princes savants de la dynastie venait faire pièce le corps des '*ulamā'* šāfi'ites et des maîtres soufis de la Tihāma, défenseurs de la Loi et de l'héritage du Prophète, choyés par les sultans. L'historiographie de l'époque rasūlide mit en scène ce grand ensemble des savants bénis garants de l'ordre et critiques des excès des princes : ce fut une relation symbiotique dans les chroniques de cour et à l'avantage des savants dans les *ṭabaqāt*. Les hommes bénis de la Tihāma semblent alors émerger de ces textes pour couvrir de leurs

charismes et de leurs prodiges, comme d'un voile pudique et mystérieux, cette alliance très profane qu'ils participèrent à construire et dont ils furent parmi les premiers ayant droits. Or, une grande partie de ces hommes furent également des soufis reconnus et réputés. La diffusion du soufisme, parallèle à l'essor du šāfi'isme, compta parmi les autres recompositions du paysage culturel et religieux de la Tihāma, liée à la multiplication des espaces sacrés dans la région.

3. L'ancrage du soufisme en Tihāma

Les lignages bénis qui apparaissent en Tihāma sont souvent liés, entre le VII^e/XIII^e siècle et le IX^e/XV^e siècle, au *tašawwuf*. La diffusion du soufisme, à travers la multiplication des visites pieuses, est ainsi très nette dans notre étude et ce d'autant plus qu'Ibn Samura, au VI^e/XII^e siècle, ne mentionne aucun soufi en Tihāma. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle nous avons choisi comme catégorie plus large, dans notre relevé des hommes bénis, la pratique du *zuhd*, qui permet d'inclure plusieurs hommes bénis dont nous ne sommes pas certains de leur association explicite au *tašawwuf*, à l'exemple des Banū al-Fišālī de Zabīd.

Une évolution lexicale s'opère entre la fin du VI^e/XII^e siècle et la fin du IX^e/XV^e siècle. Chez Ibn Samura, c'est le *zuhd* qui caractérise la pratique de certains savants. Le soufisme semble absent de son recueil biographique⁴⁰. Bien sûr, il faut rester prudent, car Ibn Samura ne s'intéresse pas à la question du *tašawwuf* au Yémen. Pour autant, chez al-Ġanādī, les deux termes sont clairement distincts, et le *tašawwuf* apparaît comme assez marginal, peut-être du fait aussi des inclinations personnelles de l'auteur. En revanche, chez al-Ḥusayn al-Ahdal, au milieu du IX^e/XV^e siècle, les maîtres soufis sont présentés, de manière systématique, en tant que maîtres soufis, sans que cela soit une qualité spécifiquement positive : le soufisme apparaît comme une catégorie du classement des *ṭabaqāt*. Le terme *al-zāhid*, ne désignant que de rares individus, semble être devenu une caractéristique spécifique de certains savants, n'étant pas particulièrement lié au soufisme. Enfin, chez al-Šarġī, à la fin de la période étudiée, une synthèse semble se produire : des personnages comme Aḥmad al-Šayyād ou Ibrāhīm al-Fišālī sont présentés comme des soufis et le *faqīh* Aḥmad b. 'Uġayl se retrouve lié à plusieurs grandes figures du *tašawwuf* du VII^e/XIII^e siècle.

Il est bien sûr difficile, de déterminer quels hommes bénis étaient considérés et se considéraient comme soufis, au-delà de quelques maîtres charismatiques clairement identifiés

⁴⁰ Du moins, à notre connaissance, aucun soufi n'est mentionné parmi les savants de Tihāma.

à la pratique et à la diffusion du *taṣawwuf*. Nous avons donc essayé de reconstituer par analogie ce qui nous semblait être le plus cohérent. Dans le Wādī Sihām, un personnage comme Muḥammad al-Bağallī est ainsi clairement désigné comme *faqīh* par les sources⁴¹. Il se prit pourtant d'affection pour Muḥammad al-Ḥakamī, *ṣayḥ* soufi charismatique et fondateur de la *ṭarīqa* al-Ḥakamiyya. Il suivit aussi ses enseignements. Avant cela, il avait été le disciple du maître soufi ‘Alī al-Ahdal⁴². S’il n’est jamais désigné comme étant lui-même soufi, nous l’avons pourtant considéré comme tel : il n’a rien d’un mystique charismatique mais il ne fait aucun doute que la pratique du *taṣawwuf* lui était familière. En ce sens, un grand nombre d’hommes bénis identifiés dans les sources comme des *fuqahā’* sont également des soufis, même s’ils ne répondent pas aux critères définissant le « *ṣayḥ* de *ṭarīqa* »⁴³. Ainsi, la figure la plus importante de notre corpus, au VII^e/XIII^e siècle, le *faqīh* Ismā‘īl al-Ḥaḍramī (m. 676/1277), était également un savant reconnu pour sa maîtrise du *taṣawwuf*. Ce personnage correspond de manière explicite à la catégorie du « savant soufi (*al-‘ālim al-ṣūfi/al-mutaṣawwif*) », qu’avait identifié Éric Geoffroy pour l’Égypte et la Syrie⁴⁴ : outre sa vision du *taṣawwuf*, celui-ci « a pour caractéristique d’avoir acquis une solide formation en sciences islamiques extérieures »⁴⁵. Ces personnages sont assurément les plus nombreux dans notre corpus. Ils le sont même de plus en plus à partir du VIII^e/XIV^e siècle, lorsque la formation des grands *ṣayḥ*-s soufis dans le *fiqh* semble devenir la norme. Ainsi, dès le milieu du VII^e/XIII^e siècle, il semble bien que tous les grands maîtres du *taṣawwuf* aient acquis une solide formation juridico-religieuse, sans doute en raison des critiques qui avaient été formulées contre eux au sein des milieux savants.

La mort d’Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl (m. 651/1253) est sans doute symbolique de la fin d’un type d’autorité charismatique ne se réclamant que d’une connaissance dévoilée et d’une initiation *ex nihilo*. À l’inverse, l’évolution de l’élaboration discursive sur Aḥmad al-Zayla‘ī (m. 704/1304-1305) souligne très bien la relation de plus en plus étroite entre le *bāṭin* et le *zāhir*, lui qui n’était considéré, au début du VIII^e/XIV^e siècle, que comme un *faqīh* de quelque réputation dans le Wādī Mawr⁴⁶. Les lignes tendent donc à se brouiller assez rapidement en Tihāma et, dans l’ensemble, notre corpus rend compte de la « soufisation » des hommes

⁴¹ Par exemple Ahdal, *Tuḥfat*, p. 120, 228.

⁴² *Supra*, Chapitre VIII. 1.1.3.

⁴³ Nous n’avons ainsi identifié que huit personnages explicitement associés à la fondation ou à la diffusion d’une nouvelle *ṭarīqa* en Tihāma : ‘Alī al-Aṣādī, ‘Alī al-Ḥaddād, ‘Alī al-Ahdal, ‘Īsā b. al-Hattār, Muḥammad al-Ḥakamī, Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl, Ismā‘īl al-Ġabartī, ‘Alī b. Da‘sayn. Seuls trois d’entre eux ne semblent pas être liés à la *ṭarīqa* al-Qādiriyya (‘Īsā b. al-Hattār, Ismā‘īl al-Ġabartī, ‘Alī b. Da‘sayn)

⁴⁴ É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 149-164.

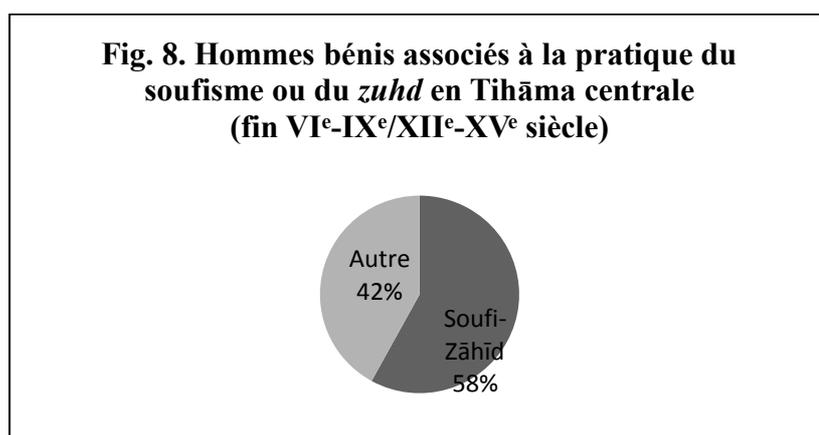
⁴⁵ *Ibid.*, p. 149.

⁴⁶ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 317-318.

bénis, comme l'atteste al-Ahdal dans sa *Tuḥfa* à propos des Banū 'Uḡayl, dont certains membres semblent avoir été versés dans le soufisme, sans qu'aucun d'entre eux ne soit jamais considéré comme un *ṣayḥ*⁴⁷. Dans l'ensemble, il faut rester prudent quant à ces catégories. S'il y a assurément eu une diffusion du *taṣawwuf* durant la période rasūlide, il est donc difficile de distinguer entre la « soufisation » *a posteriori* de certains personnages ou un réel apprentissage par les individus mentionnés dans les notices biographiques des sciences ésotériques et de certaines formes d'initiations spirituelles. Ce qui est certain, c'est que les sources de la fin du VIII^e/XIV^e siècle et du IX^e/XV^e siècle témoignent de la diffusion du soufisme et de la « soufisation » des sujets de leurs récits.

Établir une chronologie de la diffusion du soufisme en Tihāma est relativement malaisé, puisque l'implantation et l'ancrage du *taṣawwuf* présentent de grandes différences en fonction des territoires. De plus, d'une manière générale, une fois installé, le *taṣawwuf* ne fait semble-t-il que se perpétuer et croître.

En revanche, il est possible d'identifier l'élaboration discursive de la genèse du *taṣawwuf* en Tihāma. Celle-ci semble s'opérer autour de deux pôles : dans le Wādī Sihām, autour du *ṣayḥ* 'Alī al-Ahdal et du village d'al-Marāwī'a ; à Zabīd et son arrière-pays, autour de 'Alī al-Ḥaddād et de 'Īsā al-Hattār. Le premier élan de la diffusion du soufisme sur le territoire date donc de la fin du VI^e/XII^e siècle et se fait en parallèle, semble-t-il, à la prise en main progressive du territoire par les dynasties ayyūbide et rasūlide⁴⁸.



Au sud de Zabīd, le soufisme se diffuse ainsi bien plus tardivement, dans la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, tant dans le Wādī Naḥla que dans le Wādī Mawza' : lorsque les premiers effets de l'investissement rasūlide sur ces territoires se font sentir, à la fin du règne

⁴⁷ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 300-301.

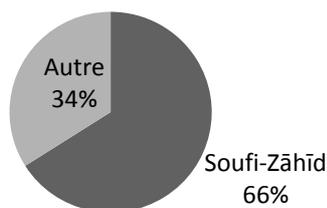
⁴⁸ Annexe II.B.

d'al-Muğāhid 'Alī. C'est à cette époque qu'apparaissent les al-Sarrāğ du Wādī Naḥla, à al-Salāma, et les Banū Salāma, à Mawza', lorsque les Farasāniyyūn disparaissent en tant qu'autorité territoriale⁴⁹. À l'exception d'al-Maḥā', autour de 'Alī b. 'Umar Da'sayn, le soufisme demeure une pratique apparemment marginale dans ces régions.

Au nord du Wādī Rima', dans le Bassin de Du'āl, le soufisme ne s'implante pas du tout. Nous n'avons recensé aucun espace spécifiquement dédié à des enseignements considérés comme soufis par les sources. De fait, aucun *ṣayḥ* de *ṭarīqa* n'y émerge, et la réputation de savants des Banū 'Uğayl de Bayt al-Faqīh se maintient grâce à l'enseignement du *fiqh*, même si, nous l'avons vu, certains d'entre eux sont associés tardivement au *taṣawwuf* chez al-Šarğī, ce qui témoigne plus, selon nous, de la diffusion du *taṣawwuf* dans la société que d'une pratique soufie des *fuqahā'* des Banū 'Uğayl, à moins que celle-ci ne soit apparue tardivement au cours du IX^e/XV^e siècle. Nous ne pouvons, une fois de plus, que constater la corrélation entre l'investissement du pouvoir politico-militaire dans une région et la présence de grands *mašā'ih* soufis, par ailleurs toujours proches de l'entourage des souverains.

Les *wādī*-s du Nord présentent en revanche certaines spécificités, sur lesquelles il faut revenir. Si la diffusion du *taṣawwuf* est très nette dans toute la Tihāma, ce constat est en effet particulièrement vrai en Tihāma du Nord.

Fig. 9. Hommes bénis associés à la pratique du soufisme ou du *zuhd* en Tihāma du Nord (fin VI^e-IX^e/XII^e-XV^e siècle)



C'est donc dans les *wādī*-s du Nord que le soufisme a l'influence la plus déterminante sur la multiplication des espaces sacrés dans la région au cours du VIII^e/XIV^e siècle et du IX^e/XV^e siècle. En suivant les parcours des fondateurs de sanctuaires dans cette région, nous ne trouvons ainsi que des *ṣuyūḥ* qualifiés au IX^e/XV^e siècle de soufis, même s'il a pu s'agir de réécritures narratives du IX^e/XV^e siècle. Or, les familles et disciples issus d'un maître soufi

⁴⁹ *Supra*, Chapitre VI. 1.1.

ont tendance à entretenir une pratique religieuse qualifiée de « soufie », sur laquelle nous avons peu d'informations, mais qui se distingue nettement par son rattachement à des *silsila*-s spécifiques. De fait, une partie importante des espaces de visites pieuses de la Tihāma du Nord postérieures au VII^e/XIII^e siècle semble associée au *taṣawwuf*. Par conséquent, le *taṣawwuf*, dans son acception la plus générale, comme une des formes de la *praxis* religieuse et spirituelle sunnite et comme tradition normative du savoir, joua un rôle important dans la sacralisation des *wādī*-s du Nord. Trois raisons semblent en grande partie expliquer le lien fort, dans cette région, entre le *taṣawwuf* et la sacralisation du territoire : le soutien des autorités sultaniennes au *taṣawwuf* ; de nouvelles attentes de la pratique religieuse et spirituelle des habitants des *wādī*-s du Nord, difficiles à cerner ; des attentes socio-politiques importantes, puisque le soufisme participe à des formes très fortes d'intégrations sociales.

Le premier phénomène n'est bien sûr pas propre au territoire des *wādī*-s du Nord. Il est difficile à saisir, mais indiscutable : le soufisme vint répondre à de nouvelles attentes religieuses et spirituelles. Son succès fut indéniable entre la fin du VI^e/XII^e siècle et la fin du IX^e/XV^e siècle, au-delà des divergences théologiques entre savants et des conflits qui opposèrent parfois différentes écoles de pensée au sommet de l'État rasūlide⁵⁰. Mais pourquoi les maîtres soufis de Tihāma du Nord connurent-ils un tel succès, à cette époque et dans cette région ? La question n'est pas tant de savoir comment l'idéal « confraternel »⁵¹ de ce mouvement religieux se répandit en Tihāma du Nord, mais pourquoi il se répandit vers la fin du VI^e/XII^e siècle et la première moitié du VII^e/XIII^e siècle particulièrement dans cette région, et pourquoi cet idéal fut porté par le mouvement soufi.

Il est difficile, en l'état, de répondre à cette question. Les pratiques confraternelles et ascétiques au Yémen sont bien attestées au V^e/XI^e et au VI^e/XII^e siècles⁵². Faut-il croire que la *ṣuḥba* qui liait les savants de cette époque était, dans sa *nature*, différente de celle du V^e/XI^e et du VI^e/XII^e siècle ? Ou apparut-elle comme singulière du fait des *formes* de son expression ? Quelles qu'aient été les franches aspirations des *ṣayḥ*-s de la Tihāma du Nord, il paraît évident que les figures qu'ils incarnèrent ne peuvent être simplement identifiées, en pratique, sous l'aspect de l'aspiration à la fraternité générale de la communauté des fidèles, enfin réunie sous l'autorité mystique des maîtres du *taṣawwuf*, que les hagiographes d'Égypte et du Bilād al-Šām assimilèrent souvent à la hiérarchie des saints⁵³. Plutôt que de rechercher

⁵⁰ A. Knysh, *Ibn 'Arabī*, p. 225-269.

⁵¹ N. Amri, « La gloire des saints », p. 134.

⁵² Ainsi, Ibn Samura mentionne de nombreuses fois des *zāhid*-s. Voir Ibn Samura, *Ṭabaqāt*, p. 99, 111, 172, 193, 211, etc.

⁵³ E. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 109.

une explication de la popularité du soufisme parmi les fidèles, nous nous en tiendrons donc à ce constat : les pratiques de la piété proposées par le *taṣawwuf* eurent un large écho dans une partie de la population des *wādī*-s du Nord. Celle-ci fut sans doute lente, progressive, et ses origines sont à chercher dans un mouvement antérieur au VII^e/XIII^e siècle.

En revanche, une des causes du succès du *taṣawwuf* en Tihāma du Nord fut assurément politique : le nouveau pouvoir sultanien cherchait des interlocuteurs, des intermédiaires et des appuis, dans ces riches territoires qu'il ne pouvait garder directement sous son contrôle et qui étaient disputés par ses principaux concurrents : les *imām*-s zaydites. Or, les maîtres soufis, choyés dans un premier temps par le pouvoir sultanien, sous al-Manṣūr 'Umar, al-Muẓaffar Yūsuf et al-Mu'ayyad Dāwūd, constituaient des interlocuteurs privilégiés, puisque leur légitimité était reconnue par le pouvoir politico-militaire constitué par les Banū Rasūl et leur entourage et qu'ils luttaient activement pour la propagation du sunnisme.

Ainsi, ce n'est pas un hasard si le *taṣawwuf* se déploya vraiment en Tihāma du Nord dans le dernier quart du VI^e/XII^e siècle sous les Banū Ayyūb. Le *taṣawwuf*, dans des formes relativement structurées, avec ses propres normes et catégories du savoir, se diffusa en parallèle à l'autorité sultanienne. Il est en effet surprenant que la réputation des maîtres soufis des Banū al-Ahdal, installés dans la région depuis au moins le début du VI^e/XII^e siècle, ne se répande qu'à partir du dernier quart du VI^e/XII^e siècle, avec le grand *ṣayḥ* 'Alī al-Ahdal : soit précisément au moment de l'arrivée des Ayyūbides au Yémen. De même, Muḥammad al-Ḥakamī et Muḥammad al-Bağallī, les deux autres figures participant au premier rayonnement du soufisme dans le Wādī Sihām, connaissent un certain succès à partir de la fin du VI^e/XII^e siècle. Si les Banū al-Ahdal étaient proches de la tribu des Quraṣiyyūn, des habitants d'al-Qaḥriyya dans le Wādī Sihām, et des Banū Darūb du Ġabal Rayma, de « grands *manṣūb*-s (*hum manṣūb kabīr*) » dans leur territoire⁵⁴, al-Ḥakamī et al-Bağallī étaient des compagnons directs du représentant ayyūbide d'al-Kadrā', 'Alī b. al-Rasūl, l'ancêtre de la dynastie rasūlide⁵⁵. La place de ces individus dans l'historiographie yéménite ne devint importante que quand le *taṣawwuf* fut devenu une forme répandue de la pratique religieuse sunnite, dont il restait à retracer la genèse et les filiations spirituelles, c'est-à-dire aussi les hiérarchies et les prééminences.

Ce lien entre le pouvoir sultanien et les maîtres soufis est renforcé par l'implantation des premiers *ṣayḥ*-s de la région dans les rares zones sous contrôle direct de l'État, comme en témoignent les *zāwiya*-s d'Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl autour d'al-Mahğam et l'abandon du premier

⁵⁴ Ahdal, *Tuḥfat*, I, p. 569.

⁵⁵ *Ibid.*, II, p. 276.

site où il enseigna, dans les montagnes au nord du Wādī Surdud, à la fois éloigné des places fortes des Banū Rasūl et à la merci des raids des *imām*-s zaydites. Il en est de même des *zāwiya*-s du Wādī Mawr : celle d'Abū Ḥasān, à al-Wāsiṭ, seul site du Wādī où le pouvoir sultanien choisit de s'implanter ; celle d'al-Luḥayya, à quelques kilomètres seulement d'al-Maḥālib. Les premiers maîtres soufis de la Tihāma du Nord sont donc bien loin des retraites au désert et de la solitude sur les contreforts escarpés des *ḡibāl*. Les *zāwiya*-s des Banū Ḥarba sont également à l'ombre du pouvoir sultanien, à al-Ḡubayriyya et al-Ḡu'daliyya, et nous avons vu qu'Abū Bakr b. Abī Ḥarba, lui-même *ṣayḥ* soufi réputé, cultivait l'amitié de l'émir Ibn Mikā'il *avant* sa rébellion de 759/1358, quand celui-ci était le plus éminent représentant des Banū Rasūl dans la région de Surdud, Mawr et Ḥaraḍ.

Ainsi, dès le VII^e/XIII^e siècle, les alliances nouées par les maîtres soufis avec les grandes familles savantes des *wādī*-s du Nord s'inscrivent dans la logique d'un soutien de l'État rasūlide au *taṣawwuf*, logique sans doute bien perçue par les élites tribales et savantes de la région. On s'expliquerait mal, sinon, pourquoi Muḥammad al-Mansikī, un des grands hommes de la tribu des Mansikiyyūn, ait épousé la fille de 'Umar al-Ḥakamī, petit-fils d'un menuisier⁵⁶ mais surtout représentant d'une *ṭarīqa* alliée à la riche famille des Banū al-Baḡallī et aux puissants sultans du Yémen. Certains savants des élites tribales se lancent d'ailleurs rapidement, à la suite des enseignements de Muḥammad al-Ḥakamī et d'Abū al-Ḡayṭ, dans la pratique du soufisme : c'est le cas des Banū Muhannā et des Banū Mukdiš d'al-Anfā dans le Wādī Surdud. Dans le Wādī Mawr, à Kināniyya et à Burza, les *ṣayḥ*-s des Banū al-Ḥakamī parviennent à de prestigieuses alliances matrimoniales, quand celles-ci ne concernent pas des familles pratiquant initialement le *taṣawwuf*. En trois générations, une partie importante du milieu savant des *wādī*-s du Nord semble s'être initiée au *taṣawwuf*, ce qui correspond à la période de renforcement des pouvoirs sultaniens en Tihāma du Nord, sous al-Muzaffar Yūsuf, al-Ašraf 'Umar et al-Mu'ayyad Dāwūd. Sans doute, par la suite, l'évolution du contexte politico-religieux rendit moins nécessaire cet intérêt pour le soufisme, puisque les logiques initiales ayant conduit au soutien du *taṣawwuf* s'affaiblirent – la légitimité des Banū Rasūl était désormais acquise ; leurs soutiens aussi ; les *imām*-s zaydites étaient en retrait – et que la diffusion même du soufisme, en le rendant plus banal, lui fit perdre son statut d'étendard.

Pourtant, au début du IX^e/XV^e siècle, un des chefs de la tribu des Zaydiyyūn (*min mašā'ih al-'Arab al-Zaydiyyīn*), 'Alī b. Ḥafiṣ (m. ap. 827/1423), était lui-même un compagnon et un disciple soufi d'Aḥmad al-Rudaynī (m. 827/1423), un des prestigieux *ašraf*

⁵⁶ Voir annexe Banū al-Ḥakamī de Burza. Son grand-père était le *walī Allāh* Muḥammad al-Ḥakamī, menuisier.

bénis de Ḥaraḍ (*ḡāh wa ihtirām*), venu s'installer dans le Wādī Mawr⁵⁷ : preuve que le statut de pauvre en Dieu, même à la fin de la période rasūlide, était encore recherché. Dans ce schéma général, seul Bayt Ḥusayn, certainement du fait de son statut d'enclave, fait figure d'exception dans nos sources, du moins pour le VII^e/XIII^e siècle. Si l'on y trouve de nombreux savants pratiquant le *taṣawwuf* dans le village, celui-ci ne semble pas majoritairement traversé par ce mouvement. Mais la raison d'être même de Bayt Ḥusayn fut l'émergence d'un lieu de médiation et d'intercession, tant entre les différents groupes tribaux des *wādī*-s du Nord qu'avec le pouvoir rasūlide : dans un tel espace, aucun maître ne put s'imposer comme un intermédiaire privilégié avec le pouvoir ou les groupes socio-politiques environnants. L'enclave, d'ailleurs, ne fut pas fondée autour d'une *zāwiya*, mais grâce à la présence du *faqīh* 'Alī al-Tubbā'ī, qui n'était pas considéré comme soufi. En Tihāma du Nord, c'est le seul cas de fondation d'un site de cette importance qui ne soit pas lié au *taṣawwuf*.

Ainsi, une des conséquences majeures de l'émergence des sanctuaires en Tihāma, autour de maîtres soufis, fut la diffusion rapide et importante du *taṣawwuf* dans la région, qui amena rétrospectivement une multiplication des espaces sacrés autour de tombes de *ṣayḥ*-s soufis, soulignant une forte territorialisation des différentes voies spirituelles.

4. La territorialisation des *ṭarīqa*-s tihāmies

Un des traits marquants de la diffusion du *taṣawwuf* en Tihāma est la territorialisation très importante des *ṭarīqa*-s, ainsi que la régionalisation des réseaux soufis.

Dans l'ensemble, nous avons relevé neuf branches soufies en Tihāma pour la période allant du VII^e/XIII^e siècle au IX^e/XV^e siècle. À Zabīd, nous trouvons principalement deux voies soufies au VII^e/XIII^e siècle et au VIII^e/XIV^e siècle : les branches de la *ṭarīqa* al-Qādiriyya, représentées principalement par le courant ascétique zabīdi – et, plus tard, par la *ṭarīqa* al-Bakriyya⁵⁸ et les *ṣayḥ*-s des Banū al-Muḍarī d'al-Tuḥaytā – et la *ṭarīqa* al-Hattāriyya, qui entretiennent apparemment, si l'on en croit les réseaux des principaux représentants de ces courants, des liens importants tout au long de la période. À la fin du VIII^e/XIV^e siècle, une nouvelle voie se développe autour du cercle d'al-Ġabartī, la *ṭarīqa* al-Ġabartiyya, dont les influences principales sont à trouver dans le *madḥab* d'Ibn 'Arabī. Si

⁵⁷ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 60-61.

⁵⁸ Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 118. À partir de Bakr al-Marzūqī (m. 772/1370), descendant de Marzūq b. Ḥasan (m. 619/1222), l'un des sept de Zabīd (Annexe II.A.). Sur la généalogie des Banū Marzūq, voir annexe III.B. n°1. Sur les tombes bénis des Banū Marzūq, voir annexe IV. n°9-12.

la Ġabartiyya représente bien, socialement, une émanation du soufisme de la Tihāma centrale de la fin du VIII^e/XIV^e siècle, elle témoigne surtout de l’ancrage progressif des thèses d’Ibn ‘Arabī, dont étaient éloignés les *ṣayḥ*-s de Zabīd issus des chaînes de transmission de la fin du VI^e/XII^e siècle et du début du VII^e/XIII^e siècle.

En Tihāma du Sud, le *taṣawwuf* semble avoir eu une présence, dans l’ensemble, très faible jusqu’à la fin du VIII^e/XIV^e siècle. La diffusion du *taṣawwuf* à Mawza‘ se fit grâce aux enseignements des Banū Salāma, eux-mêmes proches des milieux issus de la Qādiriyya de la Tihāma centrale, mais surtout des milieux mecquois, du moins initialement, puisqu’Abū Bakr b. Salāma se forma à La Mecque. La présence à l’est de Bāb al-Mandab des *ṣayḥ*-s soufis des Banū al-Surūr ne permit pas, semble-t-il, une diffusion de leurs enseignements dans le Wādī Mawza‘. À al-Maḥā‘, c’est dans la première moitié du IX^e/XV^e siècle que se développe une voie venue cette fois d’Égypte, la Šādiliyya, dont le rayonnement fut local et de courte durée. Nous avons vu que le fils de ‘Umar b. Da‘sayn, le « fondateur » d’al-Maḥā‘, était devenu un élève des Banū Salāma⁵⁹, même s’il est possible qu’eux-mêmes aient été influencés par ‘Umar b. Da‘sayn⁶⁰. De même, c’est dans la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle qu’apparaissent dans le Wādī Naḥla les premiers représentants d’une pratique soufie locale, avec les al-Sarrāḡ, dont les racines sont apparemment à trouver dans le Wādī Zabīd. Ces derniers ne semblent avoir eu aucune influence au-delà du Wādī Naḥla.

Dans la Tihāma du Nord, d’autres *ṭarīqa*-s se développent dès le VII^e/XIII^e siècle. Nous pouvons en identifier quatre : les disciples de la Ahdaliyya, formés avec ‘Alī al-Ahdal, dans le Wādī Sihām ; les disciples de la Ḥakamiyya, présents dans le Wādī Sihām et le Wādī Mawr ; les disciples de la Ġayṭiyya, qui s’installent dans le Wādī Surdud et le Wādī Mawr. À Ḥaraḍ, c’est la voie des Banū al-Asadī, inspirée de la *ṭarīqa* al-Qādiriyya, qui semble largement dominante. Il faut également noter la présente discrète de la *ṭarīqa* al-Hattāriyya, qui entretient des liens avec certains soufis du Wādī Sihām et du Wādī Surdud.

Le développement de ces *ṭarīqa*-s est cantonné à des ensembles territoriaux restreints, et illustre la fragmentation identitaire des régions de Tihāma. De fait, même si les Banū Salāma entretinrent, au départ, des liens avec le soufisme zabīdī, il semble que par la suite leurs enseignements, comme leurs réseaux, aient été fort distincts. Ainsi, au IX^e/XV^e siècle, c’est une fragmentation complète du paysage soufi qui caractérise la Tihāma. À Zabīd, rien ne semble rapprocher les différents courants soufis. De même, nous avons vu à quel point les concurrences dans les *wādī*-s du Nord étaient fortes : les réseaux de la Ġayṭiyya

⁵⁹ *Supra*, Chapitre VI. 4.1.

⁶⁰ *Supra*, Chapitre VI. 4.2.

ne sont pas ceux de la Ḥakamiyya et, de manière générale, aucun de ces courants ne s'intéresse ni au milieu zabīdi ni à la Tihāma du Sud, et *vice versa*. Nous pourrions faire le même constat à propos des soufis de Tihāma et des soufis des « Ġibāl ». La *ṭarīqa* al-ʿUmariyya, dans le Ġabal Ḍubḥ⁶¹, ne semble ainsi entretenir aucun lien avec le *taṣawwuf* des plaines, sauf au moment de la diffusion des thèses d'Ibn ʿArabī, qui participa sans doute à rapprocher certains milieux soufis. La relation qui apparaît dans les exemples de correspondance de *ṣayḥ*-s comme Abū al-Ġayṭ et Aḥmad b. ʿAlwān, le grand maître de la Ḥuġġariyya, caractérisa ainsi des rivalités et des conflits, à la fois littéraires et symboliques.

La fragmentation du soufisme tihāmi, voire l'animosité entre certains de ses courants, ne peut se comprendre que dans le cadre de rivalités territoriales relativement marquées et explicites pour les disciples des différents maîtres, qui sont peut-être une transcription tardive, datant du IX^e/XV^e siècle, projetée sur les *ṣayḥ*-s fondateurs du VII^e/XIII^e siècle pour justifier et expliquer une conflictualité ou des rivalités larvées. Cela n'empêcha pas bien sûr, occasionnellement, des *ṣayḥ*-s de différentes régions d'entretenir une véritable *ṣuḥba*. Mais cette dernière ne semble jamais affecter profondément les rapports entre les grands courants du soufisme au Yémen, comme l'atteste la présence de réseaux parallèles, qui ne se recoupent que rarement. La seule exception à cette règle, sur la période rasūlide, semble être la présence de la *ṭā'ifa* al-Hattāriyya dans plusieurs régions de la Tihāma, apparemment caractérisée par une structure et une hiérarchie centralisée, liée à la transmission charismatique au sein des Banū al-Hattār.

Ainsi, la territorialisation du soufisme tihāmi, liée aux dynamiques territoriales, politiques et tribales dans lesquelles elle émergea, est particulièrement fragmentée : aucun courant ne semble prévaloir sur les autres, et la mort d'un maître fondateur entraîna bien souvent la dispersion des disciples, amenant de fait une diversité toujours plus grande des formes du *taṣawwuf* : c'est ce que nous avons vu, par exemple, avec les disciples d'Abū al-Ġayṭ, qui ne s'embarrassent guère de « la succession » des Banū Fayrūz à la tête de la *zāwiya* de Bayt ʿAṭā⁶². Parallèlement, la multiplication des sites de visites pieuses souligne également certaines dynamiques démographiques sociales du territoire de Tihāma.

⁶¹ D'après ʿUmar b. al-Maṣan (v. mil. du VII^e/XIII^e siècle). Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 244.

⁶² *Supra*, Chapitre VIII. 2.6.

5. Les espaces sacrés, marqueurs de la croissance démographique ?

Il est indéniable que les nouvelles fondations d'espaces sacrés témoignent d'un accroissement démographique important, en particulier au VII^e/XIII^e siècle. Une fois encore, la question de la multiplication des visites pieuses permet, en biais, d'aborder un autre mouvement de la société.

Les *tabaqāt* sont ainsi très utiles pour observer le devenir d'une famille, fût-elle savante, sur un territoire donné, en particulier à la *Tuhfa* d'al-Ahdal, seule source à fournir, de manière relativement exhaustive, des données généalogiques, pour un certain nombre de familles. Le nombre d'enfants par famille, mentionné comme atteignant l'âge adulte, est, dans l'ensemble, considérable : à partir d'un homme marié avec une ou deux épouses (rarement plus), sur deux générations, nous trouvons en général une cinquantaine d'individus. Au-delà de ce constat général, c'est surtout le nombre de nouvelles fondations de sites de peuplement qui exprime une nette croissance démographique : ainsi, au nord de Zabīd, sur les quarante-huit villages où émergent des visites pieuses entre la fin du VI^e/XII^e siècle et le milieu du VIII^e/XIV^e siècle, dix-sept sont de nouveaux sites de peuplement, où la première tombe vénérée est supposée être celle de l'ancêtre éponyme du village⁶³. Ces récits de fondation, souvent présentés en raison des mérites exceptionnels du saint fondateur, comme dans le cas de Bayt al-Faqīh, ne semblent pas nécessairement être des reconstructions historiographiques tardives, datant de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle et du IX^e/XV^e siècle. Ils soulignent certainement une certaine réalité, à tout le moins la croissance de l'habitat groupé, sans doute du fait de l'augmentation des échanges favorisant l'essor de nouveaux marchés locaux.

Il est par exemple probable que Bayt al-Faqīh ait effectivement été une fondation nouvelle, organisée non pas autour de la demeure du *faqīh* Ibn 'Uğayl, mais plutôt de la mosquée fondée par son oncle, Ibrāhīm, elle-même située à proximité de la demeure de son père, 'Alī, dont nous savons qu'il était enterré sur le site d'al-Kaṭīb Šawka. En reprenant les enseignements de son oncle, la demeure d'Aḥmad b. 'Uğayl serait devenue un lieu réputé, à même d'attirer dans sa proximité de nouvelles familles. Mais, de la demeure du *faqīh* Aḥmad au village de Bayt al-Faqīh, nul besoin en réalité d'anticiper l'installation de groupes exogènes au territoire, attirés par la réputation et la *baraka* du saint : avec les seuls cousins

⁶³ Annexe I.E., I.F., I.G.

d’Aḥmad b. ‘Uğayl, ses propres enfants et les enfants de son frère, nous nous retrouvons déjà avec au moins seize individus mâles dans la proximité de Bayt al-Faqīh, soit sans doute, *a minima*, soixante personnes, en comptant leurs familles. Et cela sans compter les élèves du maître, les dépendants, les serviteurs, peut-être plus nombreux que les Banū ‘Uğayl eux-mêmes, importante famille de propriétaires terriens. Leurs nombreuses terres nécessitaient aussi sans doute, pour leur entretien, un certain nombre de travailleurs agricoles, permanents ou saisonniers. Cette présence de quelques centaines d’individus, à proximité du village d’al-Madāliha, nous amène à penser, en toute logique, que quelques échoppes ou commerces émergèrent assez rapidement à proximité de l’actuel site de Bayt al-Faqīh, à quelques kilomètres des demeures des Banū ‘Uğayl, concentrées près du mausolée d’Aḥmad et du cimetière lui-même. Si, comme nous le pensons, les Ma‘āziba reconnurent assez rapidement les Banū ‘Uğayl comme *manṣūb*-s, sans doute dès le dernier quart du VII^e/XIII^e siècle, alors l’actuel site de Bayt al-Faqīh fut bien le lieu d’une concentration nouvelle du peuplement, devenu très rapidement un lieu d’échanges, à moins que l’émergence d’un lieu d’échanges à proximité des demeures des Banū ‘Uğayl n’ait elle-même précédé la reconnaissance de l’enclave sacrée. Le développement de Bayt al-Faqīh comme village, *après* la mort d’Aḥmad, n’est donc pas nécessairement un simple *topos* littéraire des ouvrages de *ṭabaqāt*. De plus, il est probable que la *baraka* attribuée à la tombe du saint, favorisa effectivement un premier développement urbain, en fixant l’habitat des Banū ‘Uğayl non loin de la tombe.

En ce sens, la multiplication des visites pieuses ne put qu’accélérer le processus de développement du village, en créant de nouvelles opportunités économiques, elles-mêmes favorisant l’installation de groupes exogènes aux Banū ‘Uğayl, mais pas forcément au territoire. Nous trouvons évidemment d’autres exemples d’émergence de villages autour d’une seule famille « fondatrice », tel Bayt al-Ḥuṣaybr ou Bayt Abū al-Ḥal, qui semblent bien, initialement, être associés à la demeure d’un individu et sa famille. Le même processus s’opéra sans doute dans de nombreux lieux, et, si la croissance démographique du VII^e/XIII^e siècle se poursuivit jusqu’au milieu du VIII^e/XIV^e siècle, alors il est très probable que ces villages comptèrent plusieurs centaines d’individus. Dans le cas des Banū Abī al-Ḥal, al-Ġanadī souligne par exemple que trois cent membres de ce lignage étaient des *ḥāfiẓ*-s⁶⁴. Même si ce chiffre est douteux, cela témoigne au moins de l’importance numérique de cette famille. Dans la première moitié du IX^e/XV^e siècle, al-Ḥusayn al-Ahdal rapporte qu’il n’y en

⁶⁴ Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 339.

avait pas tant⁶⁵ : mais c'est bien le nombre de spécialistes dans les disciplines du *'ilm* qui apparaît comme trop élevé pour l'auteur de la *Tuhfa*, non le nombre d'hommes du lignage.

Dans les *wādī*-s du Nord, le processus est ainsi très apparent : le nombre de nouvelles fondations par des hommes bénis est très élevé, au VII^e/XIII^e siècle. À ces nouveaux villages, s'ajoute aussi ce qui ressemble fort à un véritable exode de plusieurs membres de familles bénis dans d'autres territoires. Ainsi, nous avons vu que plusieurs membres des Banū Bağallī et des Banū al-Ḥakamī s'étaient installés dans le Wādī Mawr, encore une fois au VII^e/XIII^e siècle. Or, rien ne permet d'expliquer que ces individus aient entrepris sans raison une telle migration ou soient tombés dans l'ivresse de l'aventure, pour s'installer finalement à quelques dizaines de kilomètres au nord du village ancestral de leur lignage. Dans ce cas précis, il semble bien qu'une nécessité sociale ait conduit certains membres des Banū Bağallī et des Banū al-Ḥakamī à quitter leur territoire, ce qui n'est pourtant pas la tendance des lignages bénis de Tihāma du Nord, dont nous avons, à de nombreuses reprises, souligné le caractère très endogène. Par conséquent, c'est sans doute soit le manque de ressources du fait d'une croissance très rapide de la population dans le Wādī, soit la volonté de trouver de nouvelles alliances matrimoniales, qui conduisit les membres de ce lignage à quitter leur territoire.

De même que l'expansion rapide des Banū al-Ḥakamī et des Banū al-Bağallī dans le Wādī Mawr, celle des disciples d'Abū al-Ġayṭ dans le Wādī Surdud souligne ce phénomène : en quelques années, si l'on en croit notre corpus, de nombreux sites de peuplement apparaissent soudainement autour des *aṣḥāb* du *ṣayḥ*, dont une grande partie est pourtant originaire des *wādī*-s du Nord, où ils disposaient d'un solide ancrage familial et territorial.

Cette question des ressources semble aussi illustrée par la mise en valeur progressive de nouvelles terres agricoles en Tihāma, celle-ci n'étant peut-être pas assez rapide pour supporter, sur le terroir d'un seul village, une croissance démographique de plus en plus importante, et ce d'autant plus que la question du territoire semble avoir été sensible, en particulier dans les *wādī*-s du Nord. De fait, les tensions territoriales durent devenir de plus en plus importantes dans certaines parties de la Tihāma, favorisant la migration de nombreux individus mais aussi une territorialisation accrue, renforcée par la pression fiscale et les exemptions de taxes accordées par le pouvoir aux propriétés des lignages bénis, favorisant une concentration des terres sur le même terroir. Sans données démographiques concrètes au sujet de ces vallées, il nous est malheureusement impossible de juger des pressions

⁶⁵ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 138.

démographiques qui apparurent en Tihāma. Mais il se dégage très clairement dans les *wādī*-s du Nord une tendance : les exemples de mise en valeur agricole sont en effet nombreux dans nos sources, tels ‘Abd Allāh al-Ḥakamī – qui mit en valeur des terres dans le Wādī Sihām⁶⁶ – ou Yūsuf al-Aškāl, fondateur de Bayt Ḥaḡar, dans le Wādī Surdud, qui « acheta là-bas des terres et les cultiva »⁶⁷.

Cette tendance ne concerne pas que la Tihāma du Nord : Bakr al-Taḡlabī et plusieurs de ses disciples⁶⁸ avaient également participé au développement de nouvelles zones de culture dans le Wādī Mawza’, ce qui souligne une fois de plus l’importance de la croissance démographique au cours de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle.

Enfin, la nouvelle monumentalisation du bâti religieux sur plusieurs sites (tels al-Zaydiyya, al-Wāsiṭ, al-Luḡayya, Bayt Ḥusayn, Ḥays, Mawza’) participe de ce phénomène. Des villages peu peuplés n’avaient aucun intérêt à investir d’importantes ressources dans la construction de nouvelles mosquées. Le développement de nombreuses mosquées privées va dans le même sens. De même, la construction des deux *ḡāmi*’-s de Bayt Ḥusayn ou d’al-Wāsiṭ signale bien un besoin nouveau lié à la croissance démographique, puisqu’un *ḡāmi*’ a, par définition, une fonction sociale qui dépasse son seul statut de lieu cultuel.

Ainsi, une partie des nouvelles fondations de villages fut sans doute liée à une mise en valeur de la terre au VII^e/XIII^e siècle et au début du VIII^e/XIV^e siècle, rendue nécessaire et possible en raison de la pression démographique mais aussi de la stabilité politique des règnes d’al-Muḡaffar et d’al-Mu’ayyad, qui permit une expansion du capital en biens fonciers des familles savantes, privilégiées par le pouvoir sultanien.

C’est sans doute pourquoi la question de la taxation de la terre prit une telle place à partir des règnes d’al-Muḡāhid, lorsqu’une partie des avantages acquis par les élites de Tihāma furent remis en cause par le pouvoir sultanien, qui s’enrichit considérablement grâce aux revenus des plaines fertiles bordant la mer Rouge⁶⁹.

Ainsi, la Tihāma connut, au moins au VII^e/XIII^e siècle, une amélioration certaine du niveau de vie et une mise en valeur de ses terres, ce qui contribua à accroître son importance pour le pouvoir sultanien, qui en tira des revenus de plus en plus considérables. Cette mise en valeur des terres participa à l’émergence d’une nouvelle élite juridico-religieuse dans les *wādī*-s du Nord.

⁶⁶ Ahdal, *Tuḡfat*, II, p. 61.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 201.

⁶⁸ *Supra*, Chapitre VI. 1.2.

⁶⁹ É. Vallet, *L’Arabie marchande*, p. 250.

Pourtant, si la toponymie des sites de peuplement qui émerge au VI^e/XII^e siècle et au VII^e/XIII^e siècle semble témoigner d'une nouvelle territorialisation et d'un certain essor démographique, à partir du milieu du VIII^e/XIV^e siècle, nous constatons au contraire des phénomènes de repli, en particulier en Tihāma centrale. C'est ainsi que certains sites fort réputés sont abandonnés au cours du VIII^e/XIV^e siècle, tel Šuwayr, l'un des grands lieux de la formation šāfi'ite. Ainsi le lignage béni du village, les Banū Zakariyyā, perdent assurément leur prééminence dans la région. Ils semblent avoir disparu au IX^e/XV^e siècle. À l'époque d'al-Šarḡī, c'est en effet dans un lointain passé que sont évoqués cette famille et leur village.

« [Šuwayr, village] réputé du côté du Wādī Sihām (*ma'rūf bi-ḡihati al-Wādī Sihām*), est en ruines depuis longtemps (*ḥarabat munḍu zamān*). Il s'y trouvait une partie des Banū Zakariyyā, de la descendance du *faqīh* Ibrāhīm [b. Zakariyyā] et de sa parenté (*qarābati-hi*)⁷⁰. »

Al-Ahdal, plusieurs décennies avant al-Šarḡī, témoignait déjà du même phénomène :

« On dit des gens d'al-Šuwayrī : beaucoup d'entre eux maîtrisaient le *fiqh*, jusqu'à ce qu'on en compte quarante parmi ceux qui étudièrent le *madhhab*. La raison de la ruine [de leur village], c'est que les Mansikiyyūn vinrent y habiter, par peur des Qahrā. Ils multiplièrent [dans la région] le vol (*al-sarq*) et le pillage (*al-nahb*), jusqu'à ce que l'émir d'al-Kadrā finisse par les attaquer (*aḡāra*), brûle et pille le village. Ce dernier est encore en ruines aujourd'hui⁷¹. »

Dans le Wādī Naḥla, le village d'al-Salāma connut un déclin rapide vers le milieu du VIII^e/XIV^e siècle, après la disparition des principales figures des Banū al-Zayla'ī, alors que Šazhab, en amont de Rima', où enseigna 'Alī al-Ḥaddād, qui introduisit la Qādiriyya en Tihāma centrale, fut sans doute abandonné à la fin du VIII^e/XIV^e siècle, puisqu'il n'apparaît dans le corpus qu'à propos de la tombe du saint⁷².

Le cas de Zabīd est particulièrement intéressant, puisque le dynamisme de la ville elle-même, au VII^e-VIII^e/XIII^e-XIV^e siècle – visible notamment par la monumentalisation du bâti religieux – paraît accentué par l'importante croissance des faubourgs, comme le montre bien l'apparition dans la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle de l'urbanisation du cimetière de Bāb Sihām. Il est important de corréliser la croissance de Zabīd, au VII^e/XIII^e siècle, à la mise en valeur des terres entre le Wādī Rima' et le Wādī Zabīd. La richesse de la Tihāma centrale est bien attestée encore à la fin de la guerre de succession dynastique des années 720/1320 :

⁷⁰ Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 47.

⁷¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 233.

⁷² *Ibid.*, II, p. 285.

en 731/1330-1331, Ibn Baṭṭūṭa remarquait ainsi l'opulence de la cité⁷³. La croissance de Zabīd apparaîtrait donc *a priori* comme constante, sans doute jusqu'au milieu du IX^e/XV^e siècle.

Or, il nous semble que la croissance des faubourgs de Zabīd au cours du IX^e/XV^e siècle reflète le déclin démographique du territoire de l'arrière-pays, du fait de déplacements de population provoqués par les troubles du milieu du VIII^e/XIV^e siècle. En effet, rien n'indique que la prospérité des territoires entre le Wādī Rima' et le Wādī Zabīd continua de croître au cours de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle. La plupart des faubourgs de Zabīd, à l'exception d'al-'Irq, apparaissent durant cette période : c'est donc au cours de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle que la croissance des faubourgs semble se produire, si l'on en croit la chronologie de l'émergence de nouveaux villages autour des tombes bénies de Bāb Sihām, c'est-à-dire après la grande révolte de Tihāma des années 750-760/1350-1360, quand de nombreux villages des *wādī*-s furent pillés et détruits. Dès lors, la croissance urbaine de Zabīd ne semble pas souligner une évolution démographique en Tihāma, mais bien un exode rural vers la métropole, datant des révoltes du milieu du VIII^e/XIV^e siècle : c'est alors qu'apparaissent les villages d'al-Ṭaliḥiyya⁷⁴, d'al-Marzūqiyya⁷⁵, d'al-Nuwaydira⁷⁶, à Bāb Sihām.

La mention par al-Ḥazraḡī du départ des Ašā'ir du Wādī Rima' et du Wādī Zabīd au cours des troubles qui accompagnèrent les révoltes se fait donc en parallèle à la croissance des faubourgs de la métropole. Celle-ci signale un abandon d'une partie des territoires ruraux des Ašā'ir, même s'il est probable que certaines franges de la population des *wādī*-s aient fui également dans les Ġibāl, avant que la majorité des habitants ne retourne sur leurs anciens terroirs, après la crise, comme l'indique la reprise économique du dernier quart du VIII^e/XIV^e siècle, illustrée dans le *Mulaḥḥaṣ al-fiṭan*, qui souligne aussi la croissance de la pression fiscale de l'État en Tihāma dans la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle⁷⁷.

Al-Šarḡī, qui attribue la croissance de ces faubourgs à la *baraka* des saints, comme dans le cas du village d'al-Ṭaliḥiyya, semble ainsi plutôt dissimuler une mémoire douloureuse. Quels que soient devenus, au cours du IX^e/XV^e siècle, le souvenir de Ṭalḥa al-Hattār et l'importance symbolique de son tombeau, ce sont bien les pillages qui amenèrent une population sans doute désorientée à s'installer à l'ombre des murailles de Zabīd, avant la mort de Ṭalḥa en 780/1378-1379. Il est possible, bien sûr, que la *zāwiya* du *šayḥ*, de son

⁷³ Ibn Baṭṭūṭa, *Tuḥfat al-nuẓẓār*, p. 256.

⁷⁴ Autour de Ṭalḥa al-Hattār (m. 780/1378-1379).

⁷⁵ Autour des tombes des Banū Marzūq.

⁷⁶ Autour du mausolée de Muḥammad al-Rukbī (m. 665/1266-1267).

⁷⁷ Cité dans É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 249.

vivant, se soit trouvée à cet emplacement, ce qui encouragea peut-être les réfugiés à s'y fixer. Du reste, il est raisonnable de penser que les habitants du faubourg aient nommé le village du nom de son monument le plus remarquable, le plus prestigieux et le plus chargé d'histoire. De fil en aiguille, c'est bien la *baraka* du *šayḥ*, dont la mémoire était sans cesse réactualisée par la présence de son mausolée, qui en vint à incarner la fondation, l'identité et la croissance du village, alors que le souvenir des pillages du milieu du VIII^e/XIV^e siècle s'estompait. L'exode rural continua sans doute au cours de la première moitié du IX^e/XV^e siècle, au rythme des troubles et des révoltes qui secouèrent la Tihāma centrale, avant de cesser à partir de la dernière agonie du sultanat rasūlide, quand les *'abīd* pillèrent la ville de Zabīd, n'épargnant que les demeures des *manṣūb-s*⁷⁸. La population de Zabīd ne retrouva jamais la taille qu'elle avait auparavant et, au X^e/XVI^e siècle, elle ne redevint jamais le grand centre de l'activité économique en Tihāma⁷⁹. Il est donc possible que les guerres qui marquèrent la fin de la dynastie rasūlide provoquèrent un véritable exode vers la ville, à mettre en parallèle avec la croissance des bourgs d'al-Ḥudayda, d'al-Maḥā', de Bayt al-Faqīh, d'al-Luḥayya. Une partie de la population zabīdie alla certainement chercher refuge chez ceux-là mêmes qui étaient alors en mesure de la protéger, les *manṣūb-s*, tout comme les habitants d'al-Maḥgam, près d'un siècle auparavant, étaient venus trouver refuge chez Abū Bakr b. Abī Ḥarba. Cette chute de la démographie dans les *wādī-s* Zabīd et Rima' permet, en partie⁸⁰, d'expliquer le déclin de la ville. En effet, dès lors que l'arrière-pays zabīdi ne constitua plus un très vaste bassin de peuplement et une zone agricole très active, non seulement son activité économique décrut, mais encore son rôle stratégique comme verrou du passage vers les plateaux centraux et le Sud périclita, puisqu'elle perdait plusieurs de ses fonctions essentielles, comme important centre d'échanges, comme réservoir de ressources pour l'impôt, comme vivier pour la levée de troupes.

Ainsi, la Tihāma connut apparemment une phase de croissance démographique importante entre le début du règne ayyūbide et le milieu du VIII^e/XIV^e siècle, avant d'éprouver une lente phase de contraction démographique, qui eut son apogée au moment de la crise du milieu du IX^e/XV^e siècle, ce qui participa au bouleversement des rapports de force territoriaux en Tihāma.

⁷⁸ Ibn al-Dayba', *Buḡyat*, p. 113.

⁷⁹ Les fouilles menées par la mission archéologique du Royal Ontario Museum soulignent d'ailleurs que le bâti urbain était bien plus important à l'époque rasūlide, la cité dépassant les remparts d'époque ottomane encore visibles aujourd'hui. Voir E. Keall, « The dynamics of Zabīd », p. 390.

⁸⁰ Citons également l'épuisement du modèle économique de la Tihāma centrale, fondée sur l'exploitation des grandes propriétés de l'État, bien démontrée dans É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 679-680.

6. La question du contrôle territorial

La multiplication des espaces sacrés et son corolaire, l'émergence de certains *ṣāhib-s* de Tihāma comme véritables autorités morales *et* temporelles, permet également de souligner certaines transformations des rapports de force territoriaux, tant entre les tribus de Tihāma qu'entre les tribus et le pouvoir sultanien.

À partir du VII^e/XIII^e siècle et au moins jusqu'à la fin du règne d'al-Mu'ayyad Dāwūd, les hommes bénis de la Tihāma constituèrent ainsi des relais pour asseoir la légitimité de la dynastie et son contrôle sur des régions que le pouvoir ne pouvait se permettre, matériellement, d'investir de manière conséquente, à l'inverse des villes bordant les côtes de la Tihāma. Les Rasūlides se concentrèrent ainsi sur les grands centres de commerce des plaines côtières : en contrôlant les principales zones d'écoulement des produits des *wādī-s*, ils possédaient un levier puissant dans leurs négociations avec des populations souvent réfractaires à l'autorité sultanienne, c'est-à-dire principalement à l'impôt.

L'attribution de charges d'enseignement et de justice aux familles savantes fut un élément important de cette stratégie du pouvoir. Si les *walī-s* fondateurs de sanctuaires sacrés n'entrent jamais directement au service de la dawla, à l'exception des Banū al-Ḥaḍramī, leurs disciples et descendants sont très souvent des protagonistes importants dans la représentation du pouvoir sultanien au niveau régional. Ces charges participèrent à faire émerger d'importantes dynasties savantes dont un membre finit la plupart du temps par se retrouver au cœur du processus de spatialisation du sacré. C'est le cas des Banū al-Nāširī, des Banū Abī al-Ḥal, des Banū al-Ḥaḍramī, des Da'sayn, des Banū al-Aškāl, etc. Au-delà même des charges de justice et d'enseignement, l'ancrage territorial des familles savantes et leur capital foncier semblèrent croître durant tout le VII^e/XIII^e siècle. C'est donc naturellement vers ces individus que se tourna le pouvoir dans le maintien de la paix rasūlide et l'intermédiation dans les conflits.

Ce soutien des lignages bénis, en Tihāma, demeura fragile et risqué pour les princes, car une partie des *ṣāhib-s* étaient ancrés dans de solides réseaux tribaux et savants, qui leur garantissaient une certaine indépendance : ce n'était pas le cas en revanche des hommes bénis d'Aden ou de Zabīd, trop proches des moyens immédiats de coercition du pouvoir. Ces derniers se contentèrent bien souvent d'un magistère moral, religieux et juridique, qui pouvait leur donner accès à la formulation de critiques directes du pouvoir, ou indirecte, sous des formes de résistance et de résilience. En revanche, au nord du Wādī Rima', la situation était tout à fait différente, puisque l'autorité des Rasūlides, à partir du milieu du VIII^e/XIV^e siècle,

semble avoir été affaiblie. De fait, celle-ci ne pouvait s'exprimer dans toute sa force que lorsque la position des princes était très assurée. Ce fut le cas, pour l'essentiel, au cours du premier siècle de la domination rasūlide, sous al-Muzaffar Yūsuf (648-694/1249-1295), al-Ašraf 'Umar (694-696/1295-1296) et al-Mu'ayyad Dāwūd (696-721/1296-1322). Mais, à la fin du règne de ce dernier, les premières fissures commencent à apparaître. L'anecdote d'Abū Bakr b. Abī Ḥarba (m. 774/1372), encore très jeune, faisant libérer un homme de tribu contre l'avis des autorités apparaît comme un signe avant-coureur de la faiblesse chronique du pouvoir dans cette région⁸¹.

Que pouvait, en effet, faire le sultan du Yémen lorsqu'un savant pieux, réputé, béni, soutenu par la population locale et des *šayḥ*-s tribaux, s'opposait à l'autorité et à la majesté des princes, dans un cas tel que celui-ci ? Les options étaient peu nombreuses, et leur analyse relève du bon sens : il pouvait lui adresser des remontrances, mais la morale et la connaissance étaient du côté du savant, qui, comme *imām*, *ḥaṭīb*, *mudarris*, *šayḥ* ou *muftī*, avait les moyens et la stature morale pour répondre aux invectives du pouvoir devant une large audience, au détriment du prince. Le sultan pouvait ordonner une action plus tranchée mais, tout de suite, les enjeux devenaient plus graves et les conséquences potentiellement désastreuses : soit envoyer une petite troupe retrouver l'homme des tribus, le ramener en prison et, pourquoi pas, emmener aussi le savant. Mais il est difficile de croire qu'un petit groupe en armes ait eu les moyens d'arrêter un homme protégé par son *ahl* en plein cœur des vallées fertiles. Du reste, si proche des montagnes, pour un homme possédant des appuis, il était facile de s'enfuir et impossible aux troupes sultaniennes de lui faire la chasse.

C'est ce que montrent, de manière répétée, les colères des souverains contre les savants bénis en disgrâce, qui partaient se réfugier dans le Ġabal Wuṣāb⁸², attendant patiemment que la colère du prince ne retombe ou que celui-ci ne soit remplacé à la tête du *mulk*⁸³. En définitive, la seule action que le prince pouvait réellement entreprendre, c'était envoyer une véritable troupe, châtier durement les familles et piller les territoires insoumis. À moins qu'il ne recherche un compromis et ne se tourne vers la médiation d'un tiers, c'est-à-dire bien souvent un autre membre des lignages bénis et savants, renforçant ainsi la capacité d'intermédiation et d'influence d'un groupe social qui apparut de plus en plus, à partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, comme un véritable corps constitué, avec ses

⁸¹ *Supra*, Chapitre IX. 3.1.1.3.

⁸² Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 230, p. 525.

⁸³ Par exemple Ġanadī, *Al-sulūk*, II, p. 120, 149 ; Šarġī, *Ṭabaqāt*, p. 284.

prérogatives et ses privilèges. La question devait sans cesse se poser : quel était le coût de cette action, quel était le gain pour le prince ?

L'anecdote rapportée sur l'assassinat de Badr, disciple d'Abū al-Ġayṭ, tué par un soldat du sultan al-Manṣūr 'Umar, à propos d'un conflit sur le prélèvement du *ḥarāğ*⁸⁴, résume bien cette tension dans le rapport de force au premier siècle rasūlide entre les lignages bénis et les Banū Rasūl. De même, si Abū Bakr b. Abī Ḥarba fit libérer un homme de tribu, son père, sous al-Mu'ayyad Dāwūd, se plia à la décision du sultan de prélever l'impôt sur ses terres : il ne put que se plaindre de l'autorité de l'État⁸⁵. La différence de traitement n'était ici qu'une différence de degré. Le prince n'aurait pas pris le risque de châtier le savant pour la libération d'un homme, enfermé à Ḥaraḍ par le gouverneur de la ville, mais il pouvait envoyer les troupes pour le prélèvement de l'impôt. La puissance rasūlide paraissait donc encore dangereuse sous al-Mu'ayyad Dāwūd. Mais ces récits tardifs témoignent aussi du souvenir de cette tension dans le rapport entre les lignages bénis du premier siècle rasūlide, récemment promus au sein des nouvelles élites proches du pouvoir, et leurs lointains descendants ou héritiers du IX^e/XV^e siècle, capables de remettre en cause, parfois avec succès, la capacité d'intervention de la *dawla* dans les affaires régionales.

À la fin du règne d'al-Muğāhid, le conflit qui éclata en Tihāma du Nord fut révélateur de cette logique de tension poussée à son terme : la faiblesse des Banū Rasūl à la fin des années 750/1350 montra la fragilité du contrôle de l'État sur les *wādī*-s du Nord. Empêtré dans un conflit en Tihāma centrale, l'État fut incapable de s'occuper de la crise qui éclata au Nord. En un mois, toutes les garnisons tombèrent aux mains des insurgés et la Tihāma du Nord échappa aux Banū Rasūl.

Ici, les modalités du contrôle territorial de l'État apparaissent en pleine lumière : il y avait une garnison, relativement peu nombreuse, dirigée par un émir et un *muqaddam*, dans chaque capitale régionale, sur les côtes de la mer Rouge : al-Qaḥma, al-Kadrā', al-Mahḡam, al-Maḡālib, Ḥaraḍ⁸⁶. Sans doute y avait-il quelques soldats dans les ports de la côte, tel al-Ḥādīṭ, mais il devait s'agir d'une force de police ou de contrôle des biens et des hommes, plus que d'une véritable garnison militaire : à aucun moment les soldats d'al-Ḥādīṭ ne sont mentionnés dans des mouvements de troupes lors des conflits dans la région. Le territoire devait être ponctué de quelques rares points d'appuis fortifiés, disposant d'une garnison dans

⁸⁴ Šarḡī, *Tabaqāt*, p. 115.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 274-275.

⁸⁶ Ḥazraḡī, *Al-'uqūd*, II, p. 623.

les *wādī*-s : ceux des *quwwād*, tel celui d'al-Ḥazar⁸⁷, qui étaient soumis à l'autorité de l'émir présent dans la capitale provinciale⁸⁸. Aucun de ces chefs locaux ne devait avoir sous ses ordres plus que quelques dizaines d'hommes des *'askar*, mais pouvait en rassembler bien plus avec les tribus alliées.

Les grandes garnisons de la *dawla* se trouvaient sans doute dans les forteresses d'al-Ta'kar et de Dumluwa ou à Taez, Aden et Zabīd, les centres vitaux du pouvoir et du contrôle territorial. Il ne semble pas non plus que les Rasūlides aient entretenu une armée permanente d'importance, du moins pas après la mort d'al-Muẓaffar Yūsuf : lors de la guerre de succession qui suivit la mort d'al-Muğāhid 'Alī, dans les années 720/1320, quelques centaines de *mamlūk*-s venus d'Égypte suffirent à bouleverser complètement les rapports de force entre les différents prétendants au *mulk*. Ce contingent de *mamlūk*-s égyptiens finit même par constituer une véritable faction autonome⁸⁹. De même, lorsqu'al-Afḍal al-'Abbās fut proclamé sultan à Taez, en 764/1363, il dut rassembler avec lui de très nombreuses troupes et faire appel aux tribus des Ġībāl avant de marcher vers Zabīd et de reprendre, progressivement, tous les territoires perdus durant la rébellion de l'émir Ibn Mikā'īl⁹⁰. Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī (m. 749/1348) rapporte, dans ses *Masālik*, que les effectifs de l'armée yéménite s'élevaient à « deux mille cavaliers, à quoi s'ajoutaient autant d'Arabes de l'intérieur »⁹¹. Encore faut-il se représenter que ces troupes n'étaient pas concentrées en un seul point du territoire, même si une partie importante d'entre elles devait constituer la garde rapprochée du sultan.

Une véritable guerre rendait donc apparemment nécessaire un rassemblement des chefs militaires locaux et des troupes dispersées dans quelques garnisons stratégiques. C'est ainsi qu'il faut interpréter, selon nous, al-Ḥazraġī, lorsqu'il mentionne l'appel des « *quwwād* de toutes les régions [de Tihāma] » à marcher sur al-Mahġam⁹², lorsque la situation dégénère dans le Wādī Surdud : c'est l'appel à la mobilisation pour une véritable campagne militaire. Une partie conséquente de cette armée irrégulière, rassemblée par les *quwwād*, était d'origine tribale. À la fin du règne d'al-Muğāhid 'Alī, déjà, l'État ne semble plus avoir eu les moyens

⁸⁷ Ḥazraġī, *Al-'iqd*, V, p. 2431. Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 58.

⁸⁸ Du moins en est-il ainsi lors de la révolte de Tihāma, en 761/1361, lorsque le *muqaddam* du sultan, l'émir Šams al-Dīn 'Alī, et la principale autorité du territoire, l'émir Šuġā' b. Ya'qūb, qui résidaient à al-Mahġam, ordonnent au *qā'id* d'al-Ḥazar d'aller affronter les forces du *šarīf* Ibn Ġariya, qui tenait al-Maḥālib. Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p.622-623.

⁸⁹ Ġanadī, *Al-sulūk*, p. 560 ; É. Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 335.

⁹⁰ *Supra*, Chapitre IX. 3.3.3 et Chapitre IX. 3.3.4.

⁹¹ Ibn Faḍl Allāh, *Masālik*, p. 157-158. Cité dans I. al-Akwa', « Coutumes et traditions des dirigeants du Yémen à l'époque islamique » [en ligne].

⁹² Ḥazraġī, *Al-'uqūd*, II, p. 624.

de rassembler plusieurs milliers de vétérans pour se débarrasser d'une alliance de tribus insurgées. À moins que les élites tribales – parmi lesquelles il fallait compter une partie des *manṣūb*-s bénis des espaces sacrés de la Tihāma, représentants au moins symboliques des fidélités aux princes – n'apportent leur soutien à la dynastie, le pouvoir sultanien pouvait donc très vite se retrouver en grande difficulté, dès le milieu du VIII^e/XIV^e siècle : c'est ce qui se passa lors de la révolte de 759-765/1358-1364. C'est pourquoi il suffit à l'émir de Ḥaraḍ, soutenu par les élites des *wādī*-s du Nord, de se défaire de son allégeance, pour que la situation des Rasūlides paraisse désespérée et n'amène Ibn Mikā'il à se proclamer sultan. C'est que, sans le soutien des élites tribales et des lignages bénis, les Rasūlides ne paraissaient plus en mesure de reprendre pied dans les *wādī*-s du Nord. Sans eux également Ibn Mikā'il n'aurait pu se soulever contre la dynastie régnante.

La victoire finale du sultan al-Afḍal al-'Abbās souligna *a posteriori* que les élites des *wādī*-s du Nord s'étaient trompées et que les Banū Rasūl étaient loin d'avoir brillé de leurs derniers feux. Mais la division des tribus joua en faveur du pouvoir, puisqu'en Tihāma centrale les Qurašiyūn se rallièrent de nouveau à la *dawla* pour vaincre les Ma'āziba⁹³ : contre un front uni, même éphémère, il semble bien que le souverain se serait retrouvé dans une situation très difficile. Ce déclin politico-militaire relatif des Banū Rasūl dans la région était aussi symbolique : il représentait la face la plus visible, peut-être la plus superficielle, de la situation en Tihāma du Nord. Le déclin économique relatif de la Tihāma du Nord après 771/1370⁹⁴ – sans doute la cause première de la croissance du rôle politico-religieux des lignages bénis et des sanctuaires dans les sociétés des *wādī*-s du Nord – atteste en effet que les ors et la gloire de la première époque rasūlide étaient passés.

Ainsi, le processus de sacralisation en Tihāma, en dehors des grands centres du pouvoir sultanien, entraîna le renforcement du statut des lignages bénis soutenus par le pouvoir. Dans cette évolution très progressive, sans que le rapport de force soit pour autant vraiment inversé, la domination des sultans du Yémen en Tihāma devint de plus en plus déterminée, imperceptiblement, par le rôle socio-politique des élites savantes et tribales qu'incarnaient, territorialement, les lignages bénis groupés autour des grands espaces sacrés de la région. L'importance de ces lignages dans les œuvres du sultan al-Afḍal al-'Abbās (m. 778/1363-1377) et d'al-Ḥazraḡī (m. 812/1409) est ainsi à mettre en relation avec la subtile transformation des formes de l'autorité dans plusieurs régions du Yémen, en particulier en Tihāma du Nord. On ne retrouve pas, en effet, ce poids des lignages bénis dans les chroniques

⁹³ *Ibid.*, p. 627.

⁹⁴ E.ā Vallet, *L'Arabie marchande*, p. 346.

antérieures, par exemple chez Ibn Ḥātim (m. 705/1305) ou Ibn ʿAbd al-Mağīd (m. ap. 725/1325), alors que les *šuyūḥ* tribaux y sont nombreux.

Le soutien des lignages bénis garantit aux sultans une emprise lâche sur des territoires dont le contrôle direct aurait drainé des ressources considérables. Ces lignages incarnaient localement des formes d'autorité fondées sur le respect, l'honneur, la foi et les prodiges : leur rang social était accepté localement ; la science et la foi leur conféraient un statut et une légitimité ; leur richesse en partage, à travers les *zāwiya*-s et la multiplication des *waqf*-s, participaient au moins symboliquement à la mise en scène de l'idéal islamique de charité, à travers les donations aux indigents ; la *baraka*, les prodiges et les intercessions achevaient de leur donner une distinction sans commune mesure par rapport aux hommes du commun. Enfin, les sultans, issus des mêmes cadres culturels que leurs contemporains, reconnaissaient certainement les hommes bénis et leurs tombes, en toute sincérité, comme des personnages et des lieux sacrés. Il n'est pas anodin, à ce propos, qu'Abū Bakr b. Abī Ḥarba, cause, pour la dynastie sultanienne, de tant de désordres, fut finalement célébré par al-Ḥazraḡī, sans un seul persiflage.

Après la chute de la dynastie rasūlide, lorsque les structures de l'État ne furent plus que l'ombre d'elles-mêmes, les Banū Ṭāhir, pâle image de l'ancienne splendeur rasūlide, prirent brutalement pied en Tihāma du Nord. Ainsi, la mise en scène de la contestation de la *dawla* qui se donnait à voir chez al-Ḥazraḡī semble disparaître dans le récit d'Ibn al-Daybaʿ sur la dynastie ṭāhiride et les pouvoirs régionaux apparaissent enfin dépouillés de leur fard : le rétablissement de l'autorité de l'État ne se fit que dans le cadre d'une longue suite de campagnes militaires, violentes et brutales, donnant lieu à des pillages et des destructions considérables. La contestation des tribus au nord de Rimaʿ fut permanente, malgré des alliances et des soumissions éphémères : les Maʿāziba, les Qahrāʿ, les Qurašiyūn, les Zaydiyyūn, vaincus à de nombreuses reprises, ne semblent jamais accepter la présence des Banū Ṭāhir sur leur territoire. Les *šāhib*-s y apparaissent comme des personnages de premier plan de l'environnement politique et social. Cet affaiblissement de l'autorité de l'État, qui dépasse largement les seuls territoires de la Tihāma, explique peut-être, en dehors des arrangements internes à la famille ṭāhiride, le caractère bicéphale de la souveraineté ṭāhiride lors de son établissement à la tête du *mulk* du Yémen, puisqu'al-Malik al-Zāfir (858-64/1454-60) et al-Malik al-Muḡāhid (858-883/1454-78) semblent s'être répartis les territoires où s'exerçait la domination de l'État⁹⁵.

⁹⁵ Annexe III.A. n°4.

Dès lors, comment s'étonner que, dans le dernier quart du IX^e/XV^e siècle, un savant comme al-Šarḡī, qui avait vu s'éteindre dans la violence et la ruine le monde de sa jeunesse, ait rappelé l'importance des *walī*-s des sanctuaires bénis et accordé une telle place à la territorialisation du sacré dans la région ? En parlant des lignages bénis, il parlait aussi de mémoire, d'identité et de pouvoir en Tihāma, dont les représentations se cristallisaient autour des sanctuaires de la région et des *ṣāhib*-s bénis, souvent liés aux tribus qui habitaient ces territoires et qui jouèrent un rôle de premier plan dans les redéfinitions identitaires et sociales que connut la Tihāma.

7. La question de la sanctuarisation des espaces sacrés

Notre étude a montré que se développa en Tihāma des espaces sacrés jouissant d'un statut particulier, protégés et respectés par les groupes socio-politiques présents sur ou autour de leur territoire. Ces espaces, en Tihāma se constituèrent entre le VII^e/XIII^e siècle et le IX^e/XV^e siècle⁹⁶. Nous avons appelé ces sites des enclaves sacrées, en référence aux frontières symboliques et physiques entourant les espaces de visites pieuses des *ṣāhib*-s, ou des sanctuaires, en référence à une de leurs principales fonctions en temps de paix : servir d'espace où l'exercice de la violence physique était soit interdit soit contraint, leur permettant de devenir des lieux de refuge. Si nous ne sommes pas en mesure de nous prononcer sur l'existence de telles enclaves à des périodes plus anciennes⁹⁷, il ne fait aucun doute que tous les sites que nous avons identifiés à cette période furent de nouveaux sanctuaires et se développèrent dans le contexte spécifique de la Tihāma rasūlide.

7.1. Recontextualiser la question des sanctuaires

La question des enclaves sacrées – ou sanctuaires – et celle de la sanctuarisation sociale et politique d'un espace, liées au processus de sacralisation du territoire de la Tihāma, sont centrales au sein de notre étude. Ces espaces, en Tihāma, n'ont jamais fait l'objet d'études détaillées, bien que l'historiographie ait souvent considéré comme acquise l'existence de tels sanctuaires au Yémen⁹⁸, de même que dans d'autres territoires du monde arabo-musulman de manière plus générale.

⁹⁶ Muḥammad al-Akwa' identifie un certain nombre d'espaces sacrés de la Tihāma médiévale comme des *hiḡra*, même si le terme n'est pas employé, à notre connaissance, dans les sources sunnites de la période rasūlide. M. Akwa', *Les hiḡra et les forteresses du savoir*.

⁹⁷ H. Munt, *The Holy City of Medina*, p. 20.

⁹⁸ Comme en témoigne l'ouvrage d'I. al-Akwa', *Les Hiḡra et les forteresses du savoir*.

Dans le monde arabo-musulman, les enclaves sacrées semblent avoir été centrées autour d'un lignage béni, dont la *baraka* participait à sanctuariser matériellement un espace relativement restreint – le plus souvent un village ou un monument religieux, tels un *ribāṭ*, une *zāwiya*. Les enclaves jouèrent un important rôle social, religieux, commercial, voire politique, dans un contexte territorial spécifique, par exemple un *wādī*. Ces enclaves étaient théoriquement protégées, spirituellement mais aussi matériellement, et se constituèrent comme autant de sanctuaires développés autour de visites pieuses⁹⁹.

L'existence de plusieurs enclaves sacrées est attestée en Arabie avant le début de la prédication muḥammadienne¹⁰⁰, de même que, sous des formes différentes, à la période contemporaine¹⁰¹. Cette présence des sanctuaires en Arabie participe évidemment à nourrir un sentiment de continuité et cette question des enclaves sacrées d'Arabie a traversé depuis plusieurs décennies les recherches sur l'histoire de l'Arabie.

Un problème récurrent des approches sur l'histoire de l'Arabie au VI^e-VII^e siècle concerna en effet, nous l'avons évoqué, la question du sacré : la période précédant immédiatement la diffusion de l'islam dans l'Arabie était très mal connue, en particulier l'environnement social et religieux des populations d'Arabie, et ce manque d'informations se répercutait sur l'ensemble de la compréhension de ces sociétés, de même que sur celle du prophète de l'islam, Muḥammad, longtemps étudié hors de son propre contexte historique. Une question fondamentale qui se posa aux historiens fut donc de comprendre quelles étaient, en dehors de La Mecque, et loin des principaux centres urbains et palatiaux des royaumes sudarabiques¹⁰², dans les zones tribales peu urbanisées qui constituaient sans doute une grande partie du territoire yéménite, les formes du sacré religieux. Dans l'ensemble, la présence de deux types d'espaces fut mise en exergue tant dans l'Arabie antéislamique et au cours des premiers siècles de l'Islam, les *ḥaram*-s et les *ḥimā*-s.

Si, au début de l'Islam, deux *ḥarām*-s semblent avoir rapidement fait consensus – Médine et La Mecque –, plusieurs savants s'interrogèrent au III^e/IX^e siècle, et sans doute bien avant, sur les prétentions de Kūfa ou de Karbala, en Irak, ou celles de Waḡḡ, en Arabie centrale, à réclamer un statut de *ḥarām*¹⁰³. Ce statut impliquait un ensemble d'interdits et de

⁹⁹ R. B. Serjeant, « Ḥaram and hawṭa », p. 41-58.

¹⁰⁰ H. Lammens, « La cité arabe de Taif », p. 202-204 ; C. Décobert, *Le mendiant et le combattant*, p. 166-173, p. 176-180 ; H. Munt, *The Holy City of Medina*, p. 16-17, p. 24-28, p. 31-33.

¹⁰¹ W. Thesiger, *Le Désert des déserts*, p. 134-135, cité dans C. Décobert, *Le mendiant et le combattant*, p. 270-271.

¹⁰² Sur lesquels les informations étaient et demeurent très parcellaires.

¹⁰³ H. Munt, *The Holy City of Medina*, p. 24-25.

règles particulières¹⁰⁴, ce qui souligne que les *ḥaram*-s constituaient bien une catégorie spécifique de lieu sacré, et n'étaient sans doute pas liés *en soi* à La Mecque, qui fut sans doute avant l'Islam un des *ḥaram*-s d'Arabie centrale¹⁰⁵, comme le montre l'emploi de la racine ḤRM pour désigner un certains type de lieux sacrés en Arabie du Sud¹⁰⁶.

Plutôt qu'un espace sacré, les *ḥimā*-s semblent avoir connoté au début du VII^e siècle un espace « protégé », comme les sites de pâturage attribués à certains groupes à l'époque par Muḥammad et ses premiers successeurs à la tête de la *umma*. La racine ḤMĪ reflétait l'idée de défense et de protection au début de l'Islam¹⁰⁷, et il est probable que les *ḥimā*-s désignaient avant tout des espaces dotés d'un statut légal particulier, pouvant peut-être délimiter ou être entouré par les sanctuaires de certaines divinités préislamiques¹⁰⁸. Il est certain en tout cas que les *ḥimā*-s étaient liées à une délimitation spatiale et territoriale précise.

Cette question des « enclos sacrés » dans l'Islam fut particulièrement développée dans les travaux de l'anthropologie historique, qui a laissé sa marque sur cette production académique, et nous ne pouvons que citer brièvement, à côté des travaux de R. B. Serjeant pour le Yémen, ceux de l'anthropologue Ernest Gellner, à propos du Haut Atlas et du Maroc¹⁰⁹. E. Gellner identifia un ensemble de caractéristiques très intéressantes à propos des saints des *zāwiya*-s du Haut Atlas : le lien entre les fêtes religieuses et la vie économique, la territorialité spécifique attachée à ces villages, agissant comme des marqueurs spatiaux, l'hérédité de la *baraka*, transmise dans la même famille. À l'autre extrémité du monde arabophone, nous trouvons un autre type d'espaces, aujourd'hui relativement bien documenté, les *ḥiḡra*-s du Yémen du Nord, ou, dans le Ḥaḍramawt, les *ḥawṭa*-s, deux types de marqueurs de la spatialisation du sacré en Arabie dont la popularité dans le champ académique dut beaucoup à R. B. Serjeant et J. Chelhod¹¹⁰.

R. B. Serjeant fut en effet l'un des premiers à proposer une hypothèse théorique pour la fondation d'espaces sacrés en milieu tribal dans l'Arabie du Sud préislamique. Il faisait l'étude d'une enclave tribale sacrée contemporaine, une *ḥawṭa*, établie au XX^e siècle dans le Ḥaḍramawt¹¹¹. La *ḥawṭa* était le nom donné à une enclave ou une enceinte, désignant spécifiquement un territoire placé sous la protection d'un personnage béni, vivant ou mort, qui conférait au territoire un caractère sacré. Ce personnage, le *manṣab* ou *manṣūb*, était le

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 33-36.

¹⁰⁵ Et au début du VII^e siècle le plus grand d'entre eux.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 32-33. J. F. Healey, *The Nabatean Tomb Inscriptions*.

¹⁰⁷ H. Munt, *The Holy City of Medina*, p. 29.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 31. Sur le terme de *ḥimā* voir H. Munt, *Ibid.*, p. 28-31.

¹⁰⁹ Gellner, *Saints of the Atlas*.

¹¹⁰ Notamment dans J. Chelhod, *L'Arabie du Sud*.

¹¹¹ R. B. Serjeant, « Ḥaram and ḥawṭa », p. 41-58.

gardien de l'enceinte, et la protection de celle-ci était reconnue et garantie par les tribus environnantes, qui avaient conclues entre elles et entre le *manṣūb*, personnage doué de charismes spécifiques, un accord. Le principe de la *hawṭa* reposait sur l'idée que, dans l'enceinte sacrée, la sécurité sous la loi de Dieu était établie. Le *manṣūb* reconnu dans l'enceinte par les tribus était doté d'un pouvoir de contrôle sur le territoire de l'enceinte. Celle-ci devenait bien souvent un marché, en raison de son caractère neutre, protégée, et parfois des avantages fiscaux qui s'appliquaient en son sein. Les descendants du *manṣūb* assuraient par la suite la même charge, et celle-ci était, de fait, héréditaire.

S'inspirant d'un modèle qu'il put observer par lui-même, et qui présentait des similitudes avec l'idée d'un espace *ḥaram*¹¹², R. B. Serjeant faisait émerger par analogie des espaces sacrés qui auraient existé depuis des siècles, voire des millénaires. Il participait ainsi à soulever de nombreuses questions sur le sens des *ḥaram-s* d'Arabie à l'époque de Muḥammad et, implicitement, sous-entendait une théorie du pouvoir autour des centres politico-religieux constitués autour des enclaves sacrées de l'Arabie à l'époque du prophète de l'islam.

Si ce modèle était intéressant, il était cependant critiquable¹¹³, puisqu'il présupposait qu'« avant la découverte du pétrole, en Arabie, les institutions et les comportements sociaux changèrent à peine depuis les temps historiques les plus lointains (*the earliest historic times*) »¹¹⁴. Par ailleurs, R. B. Serjeant n'apportait aucune preuve que de tels lieux avaient existé durant la période antique ou médiévale. Le grand polygraphe¹¹⁵, un temps officier colonial de l'armée britannique, était aussi un homme de son temps, et il porta jusqu'au Ḥaḍramawt le fantasme d'une époque, où une Arabie du désert, immuable, avait vu se développer une société figée et peu ouverte aux progrès de l'Histoire. Anhistoricité, propos parfois caricaturaux sur les « Arabes »¹¹⁶, manque de sources appuyant son propos : l'article de R. B. Serjeant possédait des aspérités assez évidentes pour l'historien, notamment concernant la question de l'extranéité, puisque, comme le souligna C. Décobert, « rien, en fait, ne paraît indiquer qu'avant l'islam la solution à une segmentarité généralisée passait par l'attribution, réelle ou mythique, du rôle d'arbitre redouté à l'étranger ou au faible, au protégé »¹¹⁷. Dans la théorie de R. B. Serjeant, les *manṣūb-s* fondateurs d'une enclave étaient en effet souvent issus de milieux exogènes aux groupes tribaux qui reconnaissaient la neutralité de l'enceinte sacrée, ce qui lui permettait d'analyser historiquement un des rôles que

¹¹² R. B. Serjeant, « Ḥaram and hawṭa », p. 41.

¹¹³ P. Crone, « Serjeant and Meccan Trade », p. 216-240.

¹¹⁴ R. B. Serjeant, « Ḥaram and hawṭa », p. 41.

¹¹⁵ R. E. Kon, « Bibliography of R. B. Serjeant », p. 69-78.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ C. Décobert, *Le mendiant et le combattant*, p. 357.

parent jouer les *sayyid*-s du Ḥaḍramawt¹¹⁸, dont Alexander Knysh a souligné le rôle de la construction historiographique dans l'affirmation progressive de leur statut¹¹⁹.

Au-delà, c'est la question de l'islamisation d'anciens sanctuaires antéislamiques qui est posée dans la construction historiographique du modèle des *hawṭa*-s. Dans le cas de notre étude, à propos de la Tihāma, nous pouvons apporter une réponse très claire à cette question, sans préjuger de rien concernant d'autres régions du monde musulman : tous les sanctuaires de Tihāma mentionnés par les sources de la période étudiée datent de l'époque rasūlide. Nous nous rapprochons ainsi, sans le rejoindre, du constat établi par W. Madelung, qui soulignait que les sanctuaires d'Arabie dataient probablement du VI^e/XII^e siècle¹²⁰. En Tihāma, il est probable que la genèse du processus de sanctuarisation de certains espaces sacrés se produisit au cours du VII^e/XIII^e siècle et au début du VIII^e/XIV^e siècle, autour de certains personnages décédés au VII^e/XIII^e siècle. Pour autant, pour la majorité des sites que nous avons identifiés, il faut dater l'établissement d'une véritable sanctuarisation, comme aire protégée avec ses propres règlements, de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle et de la première moitié du IX^e/XV^e siècle¹²¹, soit au cours de l'affaiblissement progressif de l'autorité de la *dawla* en Tihāma.

Il faut donc se méfier d'un certain type d'interprétation ethno-anthropologique concernant l'association, inexacte nous semble-t-il, entre l'émergence des sanctuaires et l'existence d'une sacralité primitive et atemporelle, qui permettrait seule à des populations tribales intrinsèquement sujettes à la guerre et à la violence de dépasser leur *essence*, constitutive de leur organisation sociale et politique, type de schéma archétypal qui vient nourrir la rigidité des catégories épistémologiques et le fantasme d'une Arabie figée dans des structures sans histoire.

Ces critiques n'ôtent en rien, cependant, l'intérêt conceptuel du modèle proposé par R. B. Serjeant, qui trouvait un écho particulier dans les *ḥarām*-s d'Arabie centrale et dans les

¹¹⁸ Sur les *sayyid*-s du Ḥaḍramawt ou *ṣāda*, voir en particulier R. B. Serjeant, *The Saiyids of Hadramawt*. Le court essai d'Alexander Knysh sur la question des *ṣāda* est sans doute la meilleure introduction aux problèmes historiographiques que pose l'étude des *manṣūbs*-s du Ḥaḍramawt, dans A. Knysh, « The Ṣāda in History », p. 215-222. Voir aussi E. Ho, qui revient sur la question de la construction historiographique progressive du statut et de l'histoire des *ṣāda* du Ḥaḍramawt. E. Ho, *The graves of Tarim*, p. 34-47.

¹¹⁹ A. Knysh, « The Ṣāda in History », p. 215-222.

¹²⁰ Madelung a battu en brèche l'idée que les *ḥiğra* étaient des enclaves sacrées protégées dans le cadre d'un accord entre tribus. En reprenant la racine HĠR, liée à l'idée de départ et d'immigration, W. Madelung ne réfutait pas la notion de « refuge » des *ḥiğra*, mais il affirmait que son lien avec les tribus ne datait pas d'avant le VI^e/XII^e siècle, au plus tôt. W. Madelung, « The origins of the Yemenite *hijra* », p. 25-44.

¹²¹ Sauf dans de rares cas, comme pour le village de Bayt al-Faqīh, doté d'un statut spécifique dès le début du VIII^e/XIV^e siècle.

hiğra du Yémen, institution ancienne, au fonctionnement apparemment très proche des *hawṭa*-s, à laquelle se réfère R. B. Serjeant¹²².

Sans reprendre à notre compte l'analyse de R. B. Serjeant sur la question des *harām*-s au début de l'islam, ni sa comparaison concernant les *hawṭa*-s de l'Arabie contemporaine et antique, terme d'ailleurs très rarement présent dans notre corpus¹²³, nous nous sommes pourtant inspirés de son modèle : les *hiğra* comme les *hawṭa*-s ressemblent en effet aux sanctuaires que nous avons identifiés en Tihāma.

Pour autant, ces espaces présentent d'importantes disparités avec ceux étudiés par l'anthropologie historique, dont certaines théories ont donné lieu à des interprétations problématiques. C'est ce qu'illustre par exemple l'article de G. Bédoucha et G. Albergoni¹²⁴, s'intéressant aux *hiğra*, s'inspirant de l'historiographie « des sanctuaires ». Bien que critique des approches qu'ils mettent en scène, les auteurs reprennent à leur insu un ensemble d'*a priori* des études anthropologiques centrées sur les *ašrāf*, affirmant ainsi que « les familles saintes sont, dans le Yémen méridional šāfi'ite, d'origines différentes, et que des noms différents les désignent : *sāda*, descendants du Prophète par Ḥusayn, ou *ašrāf*, par Ḥasan, distinction que ne fait pas le Nord zaydite où tous sont indifféremment appelés *sāda*. Les *mašāyḥ*, quant à eux, n'ont pas de lien avec les maisons du Prophète ; comme les tribus, ils sont Qaḥṭānī, Arabes du Sud – contrairement aux *sāda* et *ašrāf*, étrangers, pourrait-on dire, puisque 'Adnānī, Arabes du Nord. Guérisseurs tout aussi bien et faiseurs de miracles, ils sont issus de saints dont le tombeau, surmonté d'une coupole, est toujours honoré »¹²⁵. De cette analyse, inspirée apparemment de R. B. Serjeant, il faudrait uniquement garder la mention des guérisseurs et des coupoles : la distinction entre les *sāda* et les *ašrāf*, en fonction des branches ḥasanides ou ḥusaynides, ne se retrouve pas en Tihāma. L'affirmation de l'appartenance des *šayḥ*-s tribaux aux branches de Qaḥṭān ne peut évidemment s'appliquer pour l'ensemble du Yémen, puisque la grande majorité des tribus de

¹²² La racine ḤĠR ferait écho, en Arabie du Sud, non à l'idée d'immigration, mais à la protection. Voir S. Naïm-Sanbar, « Du heurtoir à l'antichambre : les noms de la porte à Sanaa », p. 223. Cité dans G. Albergoni, G. Bédoucha, « Hiérarchie, médiation et tribalisme en Arabie du Sud », p. 29. Sur les *hiğra* du Yémen, voir en particulier V. Arendon, *Les débuts de l'Imamat Zaydite au Yémen* ; R. B. Serjeant, « San'a' the 'Protected' Hijrah », p. 39-43 ; S. Weir, « Tribe, hijrah and madinah » ; T. Gochenour, *The Penetration of Zaydi Islam* ; W. Madelung, « The origins of the Yemenite *hijra* », p. 25-44. Voir aussi la discussion très intéressante sur les *hiğra* menée par C. Décobert, *Le mendiant et le combattant*, p. 259-264 et p. 360-361.

¹²³ Nous n'avons trouvé ce terme qu'à propos de la tombe de 'Alī b. Ġarīb, chez al-Burayhī, *Ṭabaqāt*, p. 282-283.

¹²⁴ G. Albergoni, G. Bédoucha « Hiérarchie, médiation et tribalisme », p. 7-36.

¹²⁵ *Ibid*, p. 14.

Tihāma se rattachent aux branches de ‘Adnān durant la période rasūlide¹²⁶. Il est vrai que cette description s’inscrit dans une certaine abstraction temporelle et ne s’intéresse pas à la période médiévale : mais, de fait, ce constat participe sans le vouloir à l’enfermement conceptuel de l’analyse des espaces sanctuaires, puisqu’il la fige dans des catégories relativement rigides, et anhistoriques.

Ce qui distingue la sanctuarisation des territoires de la Tihāma, c’est précisément sa souplesse et ses formes mouvantes, qui rendent toute catégorisation complexe et ardue. Or, les analyses sur lesquelles s’appuie ce passage, qui sous-tend l’ensemble de la théorisation par l’ethno-anthropologie des années 1950-1980 de la sacralisation des lignages et des territoires du Yémen, se rapportent en réalité aux seules régions zaydites du Nord et au Ḥaḍramawt, où la présence des *ašrāf* était particulièrement importante à l’époque médiévale.

7.2. Les *ašrāf* et la sanctuarisation des espaces sacrés en Tihāma

La place des *ašrāf*, ou *sāda*, membres des *Ahl al-bayt*, dans les études sur les sanctuaires du monde arabo-musulman, apparaît comme prépondérante, puisque les *ašrāf* se trouvent au cœur des *ḥawṭa*-s, et souvent – mais pas systématiquement¹²⁷ – au cœur des *ḥiḡra*. Il est clair qu’en Arabie, les *ašrāf* jouèrent un rôle dans l’élaboration et la formulation de territoires spécifiques reconnus comme des sanctuaires protégés. Mais cette perception de l’historiographie contemporaine est liée à l’objet même des études qui se sont penchées sur la place des *ašrāf* : c’est parce que les historiens se sont intéressés aux territoires où la présence de l’imamat zaydite ou des *sayyid*-s était ancienne et prépondérante que ces derniers ont pu établir un rapport de cause à effet entre les sanctuaires et le rôle des *Ahl al-bayt* dans la médiation intertribale. Or, la place des *ašrāf* dans la Tihāma rasūlide est marginale, du moins du point de vue de l’autorité et de l’économie du pouvoir.

Ainsi, à l’exception des Banū al-Ahdal, aucun *šarīf* n’impose véritablement sa marque sur un territoire de la région. Même chez les Banū al-Ahdal, leur statut de *šarīf* ne leur permet pas de devenir les *šāḥib*-s d’un village sous la protection de leur *baraka* (et de leurs appuis socio-politiques) : al-Marāwi‘a, le village où se trouvait le tombeau de ‘Alī al-Ahdal, ne fut jamais considéré comme un sanctuaire. Cela souligne, une fois de plus, que la mention des sanctuaires chez al-Šarḡī s’inscrit bien dans une réalité sociale et territoriale, et ne renvoie nullement à un simple *topos* littéraire. Les Banū al-Ahdal, en effet, étaient des candidats tout

¹²⁶ Les Ašā‘ir sont issus de Qaḥṭān, mais toutes les tribus au nord de Rima‘ sont, au VIII^e/XIV^e siècle et au IX^e/XV^e siècle, considérées comme des branches de ‘Akk, issu d’Adnān. Voir annexe V.

¹²⁷ P. Dresch, *The position of shaykhs*, p. 181.

désignés pour occuper la place de *ṣāhib-s* en Tihāma, puisqu'ils possédaient toutes les qualités attendues de l'aristocratie tihāmie et de l'élite savante, avec, en plus, une généalogie les rattachant à la maison du Prophète. Sans doute, il serait possible d'objecter que, contrairement au nord du Yémen ou au Ḥaḍramawt, les *aṣrāf* ne sont pas nombreux en Tihāma. Mais cette affirmation serait toute relative et reposerait sur des fondations assez fragiles, puisque plusieurs lignages des branches ḥusaynides étaient établis en Tihāma, qu'al-Ahdal prend soin d'énumérer dans sa *Tuḥfa*¹²⁸. De plus, le seul de ces lignages dont nous avons une généalogie très complète, celui des Banū al-Ahdal, représente un groupe très nombreux. Si les Banū al-Ahdal de Tihāma n'ont pas connu le destin des Bā 'Alawī du Ḥaḍramawt, c'est donc pour des raisons extérieures à leur statut d'*aṣrāf*, spécifiques à la Tihāma.

Les *aṣrāf* ont pourtant, en Tihāma, un statut reconnu : tous les *aṣrāf* de Tihāma sont apparemment considérés comme des hommes bénis ou membres d'un lignage béni, et ceux qui viennent s'installer dans des villages de Tihāma, tels Abū al-Barakāt (m. 810/1407-1408) à Ḥays, 'Īsā (m. après 651/1253)¹²⁹ à al-Ḍaḥī, ou Aḥmad al-Rudaynī (m. v. 826/1422)¹³⁰ à al-'Azab, firent l'objet d'une visite pieuse. Les *aṣrāf* jouissaient donc dans la région d'une très grande estime et ils étaient reconnus pour leur *baraka* intrinsèque et leurs mérites particuliers. Si les Banū al-Nāširī tentèrent, probablement au cours de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle¹³¹, apparemment sans succès¹³², de se faire reconnaître comme des descendants du Prophète, eux qui jouissaient déjà d'un statut symbolique et d'une situation sociale privilégiés dans la Tihāma, c'est qu'il y avait beaucoup à gagner dans la reconnaissance d'une généalogie aussi prestigieuse.

Pour autant, aucun membre des *Ahl al-bayt* n'est jamais considéré comme un *manṣūb* bénéficiant d'importantes capacités d'actions temporelles. Cette situation doit peut-être beaucoup à la lutte contre l'imamat zaydite, dans laquelle les *walī-s* de Tihāma jouèrent parfois un rôle au moins symbolique¹³³. Il est probable que le pouvoir sultanien se soit méfié de l'ancrage territorial des *ahl al-bayt*, encourageant des lignages peut-être moins suspects de connivence avec un ennemi proclamé et idéologiquement antagoniste, quelle qu'ait été la réalité politique fluctuante du conflit entre les Banū Rasūl et l'imamat zaydite. De même, les *imām-s* zaydites semblent s'être méfiés de la *baraka* des lignages bénis sunnites : nous ne

¹²⁸ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 31.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 206.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 59-60 ; Šarḡī, *Ṭabaqāt*, p. 84-85.

¹³¹ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 31.

¹³² Ils ne sont pas considérés comme des *aṣrāf* par al-Šarḡī ou par Ibn al-Dayba'.

¹³³ *Supra*, Chapitre IX. 2.1.3.

trouvons aucun *ṣāhib* béni dans les territoires dominés par les *imām*-s zaydites. Il faut donc remettre à leur place les *aṣrāf* dans leur rôle de gardiens des sanctuaires : dans des régions où leur ancrage politique et social était très important, avec une population proche de tendances ši'ites ou hāriġites, ils se retrouvèrent en situation de prééminence dans la mise en scène des formes de la sanctuarisation du territoire. Ils étaient aidés en cela, dans ces régions, par une présence territoriale historique, qui précéda bien souvent la multiplication des *ziyārāt* aux tombes de savants comme forme ordinaire de la piété. Dans les régions où ils étaient politiquement plus faibles et où leur présence était moins ancienne, ils obtinrent une place privilégiée comme membres de l'aristocratie généalogique, savante et foncière, où seul le respect dû à la famille du Prophète les distinguait des autres hommes bénis, de même que la pratique du *taṣawwuf* distingua certains lignages de Tihāma.

7.3. Les institutions soufies et la sanctuarisation des espaces en Tihāma

La diffusion et la pratique du soufisme, de même que la présence d'institutions spécifiquement dédiées à l'enseignement du soufisme, les *zāwiya*-s et les *ribāt*-s, comptèrent parmi les raisons avancées pour justifier la présence de lignages bénis, chargés de l'entretien, de la garde et de la médiation des conflits dans espaces considérés comme des sanctuaires.

Ainsi, chez É. Gellner, l'appréciation du rôle des *ṣayh*-s soufis et du *taṣawwuf* et leur succès auprès des sociétés tribales de l'Atlas est à corréliser avec la présence de sociétés moins alphabétisées, plus proches d'une religion démonstrative, affective et extatique. Nous retrouvons ici une vieille idée, qui est aussi un vieux fléau : celle d'une « religion populaire », incarnée par le soufisme, et d'une religion plus orthodoxe et plus sobre, incarnée par des *fuqahā'*.

Il est vrai que le *taṣawwuf* et certaines des formes de sa pratique, notamment par le biais des confréries, participent activement à la création de liens très forts de solidarité, tandis que le caractère initiatique des enseignements peut favoriser l'apparition de strictes hiérarchies spirituelles et temporelles. Des exemples récents, pour la période la plus contemporaine, soulignent les relations d'autorité et de patronage entretenues avec leurs disciples par certains *ṣayh*-s, parfois considérés comme des saints¹³⁴. Dans ces conditions, il ne fait guère de doute que les institutions d'enseignement religieux des *ṣayh*-s soufis ou de leurs familles, à la mort du maître, peuvent devenir d'importants lieux de pèlerinages, tandis

¹³⁴ Par exemple, R. Chih, « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage », p. 79-98.

que les relations d'autorité, de patronage, de clientélisme et, plus généralement, toutes les formes de protection et de prise en charge attendues par les fidèles et les disciples du maître¹³⁵, peuvent se perpétuer après la prise de fonction du successeur du *ṣayḥ* à la tête de l'institution religieuse ou de la confrérie. En ce sens, durant la période rasūlide, le soufisme joua sans doute un rôle important dans le renforcement des liens entre certains *ṣayḥ*-s bénis et le village où ils résidaient, participant à la sanctuarisation progressive d'un espace. Pour autant, ce n'est pas le soufisme en tant que tel qui participe à l'émergence du sanctuaire. C'est la relation de patronage, de clientélisme, d'autorité qu'entretient le *ṣayḥ* avec les habitants et ses disciples ou ses élèves. Ce n'est donc pas la *zāwiya*, comme institution soufie, et la pratique du *taṣawwuf*, qui participent à la sanctuarisation d'un espace, mais la constitution d'un lien social et la création pour les populations d'un territoire d'attentes spécifiques liées à l'action et à la *baraka* du *ṣayḥ*. C'est l'emplacement funéraire où est enterré le maître, et le lieu d'enseignement où ses préceptes et sa mémoire sont entretenues, tandis que les prodiges fleurissant sur sa tombe témoignent de la trace sensible de sa *baraka*.

Si les liens sociaux développés par l'entremise de la pratique du *taṣawwuf* participèrent sans doute à développer l'influence de certains lignages de *ṣāḥib*-s bénis, l'idée que le soufisme fut à l'origine de l'émergence de sanctuaires n'a donc pas vraiment de sens dans la Tihāma rasūlide ou ṭāhiride. Sans doute, il exista bien des milieux piétistes plus rigoristes que d'autres. Mais le *taṣawwuf*, comme mouvement de pensée et comme pratique de la piété, mais aussi la sainteté, comme système de représentation symbolique, sont complètement intégrés dans l'univers des élites lettrées du Yémen, comme réalités effectives – de plus en plus ordinaires au cours du VII^e-IX^e/XIII^e-XV^e siècle – de la *praxis* religieuse et des manifestations du divin. Nous avons vu que le *taṣawwuf*, s'il représente bien le mouvement majoritaire dans lequel s'inscrivent les *ṣāḥib*-s bénis, fut un phénomène contingent de la sacralisation de certains lignages, notamment parce qu'il fut soutenu lors de son premier essor par le pouvoir sultanien. Citons ainsi, parmi les plus grands *ṣāḥib*-s que mirent en scène les *ṭabaqāt* yéménites, 'Amr al-Tubbā'ī, *ṣāḥib* de Bayt Ḥusayn et *faqīh* ṣāfi'ite de premier ordre, Aḥmad b. 'Uḡayl à Bayt al-Faqīh ou Abū Bakr al-Zayla'ī, à al-Salāma. En dehors des *ṣāḥib*-s bénis, la sacralisation des savants et des territoires de Tihāma ne s'inscrit, de toute façon, pas nécessairement en rapport avec le soufisme. Le processus graduel de sacralisation et de sanctuarisation en Tihāma possède ainsi son propre mouvement.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 94.

8. Genèse et développement des sanctuaires de la Tihāma

Les sanctuaires de Tihāma se constituèrent comme des centres religieux, spirituels, sociaux, économiques, culturels, politiques, entre le VII^e/XIII^e siècle et le IX^e/XV^e siècle, autour de plusieurs grandes figures fondatrices que mit en scène le corpus des *ṭabaqāt* yéménites

En effet, à partir de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, chaque *wādī* de Tihāma possède, à partir de la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, au moins un espace sacré important, porteur d'une *baraka* et d'une spiritualité spécifique, constitué comme un référent culturel, religieux, sacré. Cet espace est lié à un personnage désigné, au IX^e/XV^e siècle, comme un *ṣayḥ* ou un *imām*, issu soit d'un milieu exogène au village où il décéda, soit ayant été formé dans un milieu exogène, soit ayant été formé par un individu lui-même issu d'un autre territoire, ce qui souligne l'importance du rapport entre extranéité et intégration¹³⁶. Nous appellerons ce personnage le *ṣayḥ*-fondateur ou le *ṣāḥib*-originel du sanctuaire.

La construction de la légitimité des sanctuaires sacrés des *wādī*-s de Tihāma s'opéra ainsi autour de quelques figures fondatrices, suivant un processus progressif. Ce processus est lié à la juxtaposition et à l'extension des réseaux familiaux et des réseaux de transmission spirituelle.

Dans un premier temps, le *ṣayḥ*-fondateur d'un espace sacré parvient, par son charisme, ses enseignements, son réseau, à s'imposer comme un acteur essentiel du tissu social d'une aire géographique assez restreinte. Sa mort consacre un espace, lequel s'inscrit dans un récit de fondation et devient lui-même une source du développement d'autres espaces sacrés, puisque c'est la fondation d'un premier espace sacré qui permet la consécration d'autres sites.

Dans un second temps, certains des disciples et descendants du *ṣayḥ*-fondateur créent de nouveaux espaces d'enseignements religieux qui peuvent par ailleurs se constituer en espaces sacrés autour de leurs tombes : de là une multiplication de visites pieuses, notamment dans les *wādī*-s du Nord, à travers lesquels le caractère mouvant de la transmission de la *baraka* divine, par les liens du sang ou de la transmission spirituelle, ne se dément jamais. Nous assistons alors sur l'espace sacré originel du *ṣayḥ*-fondateur et sur les nouveaux espaces fondés plus tardivement par ses disciples ou ses descendants, à l'accumulation d'un capital de bénédictions, d'un capital spirituel, d'un capital social et culturel, souvent doublé d'un capital

¹³⁶ C. Décobert, *Le mendiant et le combattant*, p. 361.

économique, voire parfois, politique. En somme, une forme de méta-capital se constitue à des échelons très locaux, dont les nouveaux sanctuaires religieux forment à la fois le cœur et la source, en permanence irrigués par le *walī Allāh* et les hommes bénis qui l'entourent.

En Tihāma du Nord, les espaces sacrés liés aux tombes d'hommes bénis se développent ainsi en suivant la fondation successive des principaux sanctuaires : si les Banū al-Ḥakamī s'installent au début du VII^e/XIII^e siècle dans le Wādī Sihām, il faut attendre une à deux générations pour voir éclore une importante visite pieuse à Bayt 'Aṭā' VII^e/XIII^e siècle, dans le Wādī Surdud, et le VIII^e/XIV^e siècle pour voir apparaître la *ziyāra* à la tombe du *ṣayḥ*-fondateur d'al-Luḥayya, dans le Wādī Mawr¹³⁷. C'est pourquoi les premières mentions de visites pieuses aux tombes dans le Wādī Mawr apparaissent plus tardivement, au cours du VIII^e/XIV^e siècle, c'est-à-dire après la mort d'Abū Ḥasān puis d'Aḥmad al-Zayla'ī. C'est ce que nous avons voulu souligner en parlant d'un processus de dissémination de la *baraka*.

La dissémination de la *baraka* se fait par le biais des disciples et des descendants du premier *ṣayḥ*, qui parviennent à s'implanter dans de nouvelles localités par divers biais, notamment par leurs propres relations de famille ou de compagnonnage. Leur prestige est toujours rehaussé par le prestige initial du *ṣayḥ*-fondateur, quel que soit le degré générationnel impliqué : c'est bien l'ensemble du *ahl* qui bénéficie d'abord de la *baraka* du *ṣayḥ*-fondateur, puis les disciples par le biais de la transmission spirituelle. À travers les nouvelles structures d'enseignement qu'ils fondent, descendants et disciples participent à renforcer la légitimité des grands sanctuaires de Tihāma du Nord.

C'est en effet dans le rapport d'extension de la *baraka issue des ṣayḥ-s* fondateurs que se jouent la construction et le renforcement progressif de la légitimité du pôle sacré originel du *ṣayḥ*-fondateur, dans un jeu d'aller-retour permanent entre leurs premiers disciples et les disciples de ces derniers, lesquels perpétuent d'une manière ou d'une autre, sinon les enseignements originaux du maître, du moins son souvenir comme *walī Allāh* et par conséquent le souvenir de la *baraka* exceptionnelle attachée à son mausolée. C'est sans doute en partie pourquoi les disciples d'Abū al-Ġayṭ, les disciples d'al-Bağallī et de Muḥammad al-Ḥakamī, d'Abū Ḥasān ou d'Aḥmad al-Zayla'ī, s'installent toujours *d'abord* à proximité du lieu initial du *ṣayḥ*-fondateur et s'appuient sur des réseaux savants très locaux¹³⁸.

Rares sont les disciples ou les descendants qui partent à l'extérieur de leur vallée pour accomplir une *riḥla fī ṭalab al-'ilm* auprès de grands maîtres plus lointains. Même Zabīd,

¹³⁷ Les *ṣuyūḥ* fondateurs de ces sanctuaires meurent respectivement en 617/1220 (Muḥammad al-Ḥakamī), 651/1253 (Abū al-Ġayṭ) et 704/1304-1305 (Aḥmad al-Zayla'ī).

¹³⁸ Outre bien sûr le caractère apparemment très concurrentiel des milieux savants sunnites en Tihāma du Nord.

pourtant la plus proche métropole religieuse, n'attire que très peu les lignées bénies des grands *wādī*-s de la Tihāma. À ce titre, il est remarquable que la Tihāma centrale ait constitué un horizon presque indépassable pour les *ṣāhib*-s de Tihāma du Nord, de même que la Tihāma du Nord pour les *ṣāhib*-s de Tihāma centrale¹³⁹. Même La Mecque, avec le *ḥaġġ*, n'est jamais qu'une étape de passage et non le lieu où sont acquis les compétences et les charismes nécessaires pour accéder au statut de savant *ṣāliḥ* et *mubārak*. Lorsque des savants des *wādī*-s du Nord s'installent définitivement à la Mecque, c'est qu'en réalité ils connaissent un exil forcé ou qu'ils y décèdent : aucun personnage de notre corpus ne semble quitter volontairement et définitivement le territoire d'origine de sa famille, à moins de s'installer dans la proximité de ce territoire lui-même – développant ainsi l'influence territoriale du lignage – ou de bénéficier de faveurs sultaniennes et d'une charge d'enseignement ou de justice. Même alors, les déplacements restent souvent relativement proches : la Tihāma centrale, parfois Taz ou la région du Miḥlāf. Ainsi, les descendants des lignées bénies de Tihāma du Nord n'immigrent pas dans le Sud ou dans le Ḥaḍramawt¹⁴⁰. Il y a donc, au cours de la période rasūlide, un caractère extrêmement endogène au processus de spatialisation du sacré dans les *wādī*-s de Tihāma, même si la *genèse* de ce processus est souvent liée à une implantation exogène, comme avec Muḥammad al-Ḥakamī, Abū al-Ġayṭ ou Aḥmad al-Zayla'ī. Ce caractère endogène des espaces est primordial et se caractérise par des stratégies matrimoniales très orientées qui attachent les lignages bénis à un terroir.

L'implantation des premiers espaces sanctuaires et, à leur suite, de nombreux espaces sacrés, va donc progressivement ancrer les nouveaux lignages bénis et leurs villages dans un environnement social et géographique très précis, mais aussi dans un tissu d'alliances familiales. Les crises du VIII^e/XIV^e siècle et du IX^e/XV^e siècle, tant politique que socio-économique, permirent à ces espaces sacrés d'émerger comme des lieux au cœur des sociétés de la Tihāma.

C'est le troisième temps du processus de sacralisation d'un espace, quand ces derniers ne furent plus seulement des lieux d'enseignement, d'ascèse ou de spiritualité, mais devinrent des centres religieux, culturels et politiques : c'est le moment d'un basculement conceptuel et social où l'espace sacré, lieu funéraire où se déployait une pratique religieuse liée à la *baraka* et aux visites pieuses, se transforma en sanctuaire englobant un village et ses tombes bénies.

¹³⁹ Le cas du sanctuaire d'al-Ġubayriyya est une fois de plus différent, mais les activités commerciales des Banū Harba justifient certainement l'horizon de la formation des premiers membres bénis de la famille.

¹⁴⁰ À l'exception de 'Alī b. Da'sayn, à al-Maḥā', originaire du Wādī Rima'.

Ce troisième moment du processus de sacralisation fut fondamental, car il ancrerait les espaces sacrés dans l'identité et la mémoire régionale de la Tihāma.

Les crises successives qui touchèrent l'État, mais plus généralement toutes les couches de la société yéménite, à partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, créèrent ainsi les conditions d'une cristallisation sociale et identitaire autour des espaces sanctuaires. Les difficultés économiques, l'insécurité des routes, le délitement des structures de l'État, les évolutions des alliances et des identités tribales, les révoltes, les pestes : l'ensemble de ces éléments permit aux villages que les familles bénies occupaient, de se constituer comme des espaces de référence, au sein d'une nouvelle économie du pouvoir. Le méta-capital accumulé par les lignages bénis de la Tihāma pendant la période rasūlide, particulièrement au nord de Zabīd, fut alors mis à contribution dans un rapport à la fois social et identitaire. Confrontés à des crises répétées, longues et difficiles, les populations locales se retrouvèrent sans doute dans une situation instable, du fait des tensions intertribales mais aussi d'un réajustement permanent des rapports avec les autorités sultaniennes, illustré avec force lors de la longue agonie rasūlide et des affrontements du dernier quart du IX^e/XV^e siècle contre les Banū Ṭāhir dans le Wādī Mawr et le Wādī Surdud.

Dans ces moments de crises et de replis, une des formes de l'autorité reconnue par tous les habitants des *wādī-s*, mais aussi par les autorités sultaniennes, devint celle des *ṣāhib-s* bénis. Ils possédaient une légitimité plurielle : religieuse, tribale, généalogique, sacrée. Au IX^e/XV^e siècle, ces familles appartenaient désormais à des élites « traditionnelles », dans le sens d'une transmission générationnelle et d'une reproduction de leur statut dans le temps long de l'histoire : depuis le VII^e/XIII^e siècle, elles avaient conservé, dans l'ensemble, leur statut social et leur capital foncier. Leur histoire faisait partie de la mémoire régionale et les mausolées bénis au cœur des villages des *wādī-s* devaient être des références culturelles importantes pour les hommes de ces territoires, de même qu'une source de fierté identitaire. Si certains lignages, tels les Banū al-Ḥaḍramī, perdirent leur prééminence sociale au sein des *wādī-s* du Nord dès la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, pour autant, la mise en valeur de la mémoire des premiers Banū al-Ḥaḍramī souligne le rôle de ces personnages dans la construction identitaire tihāmie. Le village d'al-Ḍaḥī, s'il ne devint pas un sanctuaire sacré, était bien un lieu de mémoire où la visite pieuse aux tombeaux de Muḥammad et Ismā'īl al-Ḥaḍramī participait à réactualiser un lien identitaire, communautaire, spirituel.

Pour les lignées de *ṣāhib-s* bénis qui surent préserver ou amplifier leur influence sociale, elles furent au IX^e/XV^e siècle reconnues à la fois par les pouvoirs sultaniens (*al-dawla*), par les tribus (*al-'Arab*), mais aussi par les autres (*gayri-him*), c'est-à-dire par

l'ensemble de la société. Si cette formule est si souvent utilisée par al-Šarḡī pour désigner des espaces en Tihāma du Nord, c'est parce que la région était particulièrement éloignée des grands centres de l'État, où se jouaient la lutte au sommet du pouvoir et l'accaparement des ressources du territoire du Bas Yémen et de Tihāma centrale par les prétendants au *mulk* : Zabīd, Aden, Taz et leurs régions respectives, vitales pour tenir le pays, comme l'illustra la défaite d'Ibn Mikā'īl, incapable de conquérir la métropole de la Tihāma centrale. C'est aussi que l'influence de nombreuses factions politico-militaires, notamment les *imām*-s zaydites, y rendit nécessaire la présence d'espaces de médiation, au-delà même des divisions politico-religieuses.

Le sanctuaire béni, comme lieu d'échanges et d'intermédiations, devint alors un espace central de la sociabilité tihāmie, alors même qu'au cours du IX^e/XV^e siècle, au nord de Zabīd, se défaisait le tissu urbain des villes sultaniennes. Les familles bénies à la tête de ces sanctuaires, par leur triple mise en réseau (matrimonial, spirituel, religieux), pouvaient exercer un magistère moral et une autorité dont les contours, mal définis, impliquaient certainement des moyens de coercition armés, comme l'atteste l'influence d'Abū Bakr b. Abū Ḥarba dans la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle ou, un siècle et demi plus tard, le soutien militaire du *ṣāhib* d'al-Luḥayya au sultan d'Égypte au début du X^e/XVI^e siècle.

C'est sans doute pour toutes ces raisons que ne s'affirme que tardivement la *walāya* de la plupart des fondateurs de sanctuaire, à partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, et toujours au moins une à deux générations après leur mort. Cette importance nouvelle de la *walāya* traduit sans doute la nécessité pour les lignées bénies, à partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle et au cours du IX^e/XV^e siècle, de réaffirmer leur statut social, à un moment où ces dernières ne sont plus soutenues par le pouvoir sultanien et où elles doivent s'affirmer comme seules garantes d'un ordre (économique, démographique, politique) alors en pleine déliquescence, en particulier en Tihāma. La destruction de l'enclave de Bayt Ḥusayn en 855/1451–1452 pourrait marquer, symboliquement, le repli général, du moins en Tihāma du Nord, autour des sanctuaires et des lignages bénis de *ṣāhib*-s.

Par conséquent, pour mieux cerner le processus de sanctuarisation de certains espaces sacrés, plutôt qu'aux *aṣrāf* ou aux soufis, une place spécifique doit être accordée aux lignages de *ṣāhib*-s de Tihāma, considérés du point de vue de leur statut de *ṣāhib*-s. Le développement des sanctuaires de Tihāma s'inscrit en effet en lien avec l'émergence progressive de ces nouvelles figures d'autorité. L'évolution de la mise en scène narrative des *ṣāhib*-s représenta ainsi des transformations profondes de la société tihāmie, dans le contexte historique spécifique de l'époque rasūlide et ṭāhiride.

9. Les visages de la *ṣahāba*

Dans un article sur « Le culte des saints musulmans en Égypte », Catherine Mayeur-Jaouen dressait, il y a quelques années, une typologie des hommes bénis musulmans d'Égypte, concernant aussi bien l'époque médiévale que l'époque contemporaine. Elle présentait à grands traits plusieurs types de « saints » présents sur ce territoire. L'auteure distinguait cinq catégories principales : les « *ahl al-bayt* », « le guerrier de la conquête arabe », le « soufi de confrérie », le « saint juriste » et le « patron de village », le *ṣāhib*¹⁴¹. Nous avons déjà parlé de la première catégorie en Tihāma et la seconde catégorie, par définition si l'on peut dire, n'existe pas dans cette région. Nous avons également mentionné les problèmes de catégorisation entre les saints soufis et les saints juristes et nous avons vu que, dans l'ensemble, il était difficile de considérer ces catégories comme opérantes en Tihāma, tant les liens étaient nombreux entre ces différentes figures, tant le soufisme de confrérie présentait une faiblesse structurelle et un éclatement territorial important, tant les déterminations sociales, territoriales et contextuelles jouèrent un rôle central dans la mise en scène des charismes et des autorités. La figure la plus intéressante qui se dégage, pour cette étude, de l'article de C. Mayeur-Jaouen, parce qu'il est le « type le plus courant et le moins connu »¹⁴², est celle du *ṣāhib* béni, que nous avons croisée à de nombreuses reprises.

9.1. Le *ṣāhib* et sa fonction socio-identitaire

Le terme de *ṣāhib* provient de la racine ṢHB, fort usitée puisqu'elle renvoie à l'idée d'accompagnement, du vivre-ensemble et de l'intimité avec quelqu'un. C'est de cette racine que provient le terme *ṣuḥba*, le compagnonnage ou l'amitié entre savants et mystiques, qui revêt parfois une dimension spirituelle très forte. Mais cette racine désigne aussi plus généralement une idée d'appartenance, dans un double rapport entre ce qui appartient à quelqu'un et ce qui appartient à quelque chose. Le terme de *ṣāhib* peut ainsi désigner une position sociale, comme celle d'un maître par rapport à ses serviteurs, ou une condition socio-économique, comme les *ṣāhib-s al-dunyā* que sont parfois les hommes bénis de Tihāma¹⁴³. Le terme de *ṣāhib*, appliqué à un homme béni dans un lieu donné, reflète cette polysémie de la racine et souligne l'ambiguïté de terme dans son rapport au territoire. Le *ṣāhib* est en effet à la fois celui qui accompagne les habitants du territoire, qui en est le maître et qui, en même

¹⁴¹ C. Mayeur-Jaouen, « Égypte », p. 64-66

¹⁴² *Ibid.*, p. 66.

¹⁴³ Par exemple, Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 126, p. 227.

temps, lui appartient. L'important ici se situe dans la nature du lien, qui souligne toujours une relation intime, profonde, presque contractuelle.

Le terme de *ṣāhib*, dans le corpus de sources yéménites, souligne plusieurs réalités distinctes, qui s'affirment graduellement au cours de la période rasūlide.

Dans son acception première, en Tihāma, le *ṣāhib* fut bien, comme en Égypte, le saint patron d'un village, c'est-à-dire d'un territoire. Il est la figure tutélaire qui protège, par sa *baraka*, les habitants d'un terroir. D'après C. Mayeur-Jaouen, il s'agissait souvent, en Égypte, d'ascètes ou de ravis en Dieu (*mağdūb*). En Tihāma, certains *ṣāhib*-s-saints patrons auraient en effet été des *mağdūb* et des ascètes, tels 'Alī al-Ahdal, 'Īsā al-Hattār et Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl, même s'il ne s'agit pas de la majorité d'entre eux. Les ravis en Dieu apparaissent parmi les hommes bénis de Tihāma comme des exceptions. Implicitement, les saints patrons que mentionne C. Mayeur-Jaouen ne semblent pas se distinguer par une grande maîtrise des sciences religieuses ou de la pensée mystique. C'est là qu'en Tihāma le parallèle avec l'Égypte semble perdre de sa pertinence.

Le *ṣāhib*-saint patron tihāmi est en général soit un grand mystique, parfois fondateur d'une *ṭarīqa*, versé dans les sciences du *'ilm al-taṣawwuf*, soit un grand juriste, parfois les deux à la fois. Les *ṣāhib*-s qui ne possèdent pas une réputation d'envergure, au moins territorialement, sont très rares. Ce fut apparemment le cas des al-Sarrāğ d'al-Salāma, avant la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, et de Sa'īd al-Mašmur (m. ap. 850/1446), *ṣāhib* d'al-Fāza, par ailleurs lié aux *ṣayḥ*-s soufis des Banū al-Surūr d'al-'Āra¹⁴⁴. La plupart des saints patrons appartenaient au premier rang du concert des hommes bénis de Tihāma. Ils constituèrent même un socle fondamental de la sacralisation du territoire en Tihāma du Nord, puisque c'est par le biais des *ṣāhib*-s que se diffusèrent dans ces territoires à la fois le *taṣawwuf* et, dans une moindre mesure, le šāfi'isme. Le *ṣāhib*-saint patron ne représentait donc pas une forme « mineure » de la sainteté. Il représentait, en Tihāma, son rang le plus distingué, même si le *ṣāhib* n'était pas nécessairement reconnu comme un grand saint au-delà des limites d'un territoire relativement restreint. C'est ainsi que *tous les ṣāhib*-s-saints patrons sont qualifiés de *walī Allāh*, alors que la majorité des hommes bénis de Tihāma ne sont pas identifiés comme tels.

Le *ṣāhib*-saint patron joua un rôle fondamental dans les redéfinitions identitaires du IX^e/XV^e siècle, en tant que figure éponyme d'un lignage béni – tels Muḥammad al-Ḥakamī ou 'Īsā al-Hattār –, fondateur d'un village – tels Bayt Ḥuṣaybr et al-Luḥayya –, figure

¹⁴⁴ Ahdal, *Tuḥfat*, II, p. 360, p. 362.

déterminante d'un âge d'or – tels Abū Bakr al-Zayla'ī à al-Salāma ou 'Umar b. Da'sayn à al-Maḥā' – ou figure primordiale de la sacralité d'un village – tel Abū al-Ġayt b. Ġamīl. C'est ainsi que les *ṣāhib*-s-saints patrons sont la plupart du temps des personnages du VII^e/XIII^e siècle et du début du VIII^e/XIV^e siècle : à l'exception des al-Sarrāġ d'al-Salāma et des Da'sayn d'al-Maḥā', tous les *ṣāhib*-s-saints patrons sur lesquels nous disposons de véritables notices sont en effet décédés à cette période. Ces figures s'inscrivent toujours dans la première strate narrative de la construction du sacré sur un lieu donné. Elles s'inscrivent aussi dans l'image d'un âge d'or que connut le village. Elles sont souvent liées entre elles et participent de réseaux proches, notamment du fait de leur proximité chronologique et de la mise en scène narrative du concert des saints de Tihāma¹⁴⁵. Le *ṣāhib* tend à couvrir ensuite de son ombre et de sa réputation tous les individus considérés comme bénis qui peuvent mourir dans le village et ses alentours.

C'est d'abord pour ses *karāmāt* que sa *baraka* est recherchée et les pieux visiteurs attendent de lui des bienfaits temporels et spirituels. Sans être systématique, bien souvent les saints patrons sont mis en scène comme entretenant des relations cordiales, voire excellentes, avec des proches du pouvoir sultanien, en particulier au VII^e/XIII^e siècle, où nous n'avons pas trouvé de *ṣāhib*-s qui soient tout à fait éloignés des agents de la *dawla*. Mais il faut également souligner l'apparente indépendance des saints patrons fondateurs qui, parfois proches du souverain, ne lui doivent pourtant jamais leur réussite : les *ṣāhib*-s, pour reprendre les mots d'Éric Geoffroy à propos des *ṣayḥ*-s de *zāwiya*, sont « soucieux de [leur] indépendance vis-à-vis des autorités politiques comme religieuses »¹⁴⁶, même si celle-ci est sans doute largement mise en scène par le corpus des sources du IX^e/XV^e siècle, à propos du VII^e/XIII^e siècle. Ce qui est certain, c'est que la capacité du saint patron dans la médiation sociale et politique lui est presque toujours attribuée de son vivant. Enfin, si tous les sanctuaires possèdent une figure tutélaire, la présence d'un saint patron ne permet pas pour autant l'émergence d'un sanctuaire au-delà de quelques décennies : c'est ce que soulignent les exemples d'al-Ḍaḥī, d'al-Wāsiṭ, d'al-Ḥawiha, d'al-Ġu'daliyya etc.

Les *ṣāhib*-s qui apparaissent à la suite d'un saint patron reprennent la plupart du temps ses fonctions symboliques et temporelles. Simplement, leur dignité est toujours moindre, puisque leur place ne survient que dans le prolongement de la figure tutélaire, du moins dans la mise en scène narrative des ouvrages de *ṭabaqāt*. Cette considération généalogique, rappelant l'importance de la figure tutélaire originelle, fut en général une création tardive,

¹⁴⁵ Annexe II.C.

¹⁴⁶ É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 168.

lorsque des *ṣāhib*-s des sanctuaires détenaient effectivement une place spécifique dans les hiérarchies de la société de Tihāma, et pouvaient exercer localement une grande influence. C'est ainsi que nous voyons émerger, au IX^e/XV^e siècle, des figures de saints patrons tutélaires qui semblent avoir eu, de leur vivant, une influence ou une réputation très réduites. C'est notamment le cas d'Aḥmad al-Zayla'ī, à al-Luḥayya, ou du *faqīh* et marchand Ya'qūb b. Sawd, dans le Wādī Mawr. C'est l'importance sociale, économique et politique de leurs descendants qui produisit une réinterprétation des mérites et des origines du lignage du saint patron, souvent incarné par l'ancêtre éponyme du lignage, plusieurs décennies après sa mort. Cette réécriture ne s'appliqua pas qu'aux *ṣāhib*-s : elle peut se faire sentir chez de nombreux lignages bénis, comme nous l'avons vu avec les Nāširiyyūn. Elle permettait de dissimuler les scènes de *dissensus* politique et sociale, en offrant un récit linéaire et sans heurts de l'influence et de la position sociale des lignages bénis de *ṣāhib*-s au IX^e/XV^e siècle, replaçant les figures tutélaires au cœur de l'âge d'or rasūlide, où la concorde aurait relativement régné entre les savants, l'État et les tribus. La réécriture de la mémoire des figures tutélaires permettait aussi d'effacer la violence, à la fois symbolique et réelle, qui accompagna sans doute la transformation de l'autorité des lignages bénis, qui concentrèrent dans certaines régions, progressivement, un capital économique très important. Même si les sources ne mentionnent que par subtiles allusions ces références à la violence des *ṣāhib*-s, il serait quelque peu naïf de penser que la puissance temporelle croissante de ces élites ne se fit pas en parallèle à l'affaiblissement d'autres groupes présents sur leurs territoires. C'est ce qu'illustre notamment la dégradation des relations, dans le premier quart du VIII^e/XIV^e siècle, entre les Banū Kināna et les Banū al-Ḥaḍramī, à al-Ḍaḥī. Rappelons aussi, une fois de plus, l'exemple d'Abū Ḥarba, qui pouvait tuer un homme en le montrant du doigt, ou le *ṣayḥ* des Banū al-Zayla'ī, qui se déplaçait avec une escorte en armes et fit assassiner plusieurs individus. La réinterprétation et la réécriture, à partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, de l'histoire des *ṣāhib*-s bénis et des figures tutélaires des grands lignages bénis, permet de souligner leur rôle dans la progressive fragmentation des territoires de Tihāma.

9.2. Les *ṣāhib*-s bénis : la représentation de la fragmentation sociale, identitaire et politique dans la Tihāma du IX^e/XV^e siècle

Les *ṣāhib*-s des sanctuaires peuvent être perçus comme un groupe de représentation symbolique qui permet d'identifier, derrière les espaces sacrés et les lignages bénis, les tribus et le réseau d'alliance qui assurèrent progressivement à certains *ṣāhib*-s une certaine prééminence régionale, témoignage de la fragmentation territoriale de la Tihāma. De fait, un des traits majeurs de la multiplication des espaces sacrés en Tihāma est de souligner une transformation des rapports de force dans les *wādī*-s, liés à certains groupes tribaux gravitant autour des sanctuaires. La mention des lignages bénis permet d'ailleurs de dissimuler les rapports conflictuels entre les tribus et le pouvoir, puisque les ouvrages de *ṭabaqāt* yéménites sont dans l'ensemble fort réticents à nommer les *ṣayḥ*-s tribaux, alors que ces derniers représentaient un pouvoir effectif et exerçaient concrètement une domination sociale et territoriale sur des ensembles régionaux mal définis, mais indiscutables, comme nous l'avons vu pour les Ṣamiyyūn du Wādī Mawr, les Zaydiyyūn du Wādī Surdud, ou les Ma'āziba de la région de Du'al¹⁴⁷.

La présence des *ṣāhib*-s bénis illustre ces tendances. La multiplication des sanctuaires et des enclaves au cours de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle et du IX^e/XV^e siècle porte le témoignage de cette fragmentation territoriale¹⁴⁸, alors que leur capacité d'intercesseurs entre les groupes tribaux, mais aussi entre les tribus et la *dawla*, met en lumière une transformation et une cristallisation des identités et des rapports de force. Aucun *ṣāhib* n'émerge d'ailleurs dans les territoires ruraux considérés comme ceux des Aṣā'ir, qui sont, en fait, les plus proches des centres de la *dawla* en Tihāma : nous avons vu qu'à al-Salāma, justement, l'échec de la sanctuarisation avait été patent au cours du VIII^e/XIV^e siècle, malgré la capacité d'intermédiation de certains lignages bénis¹⁴⁹. De même, les Qarābil de Surdud ne sont plus mentionnés au VIII^e/XIV^e siècle, comme s'ils avaient perdu leur position après la révolte de la Tihāma du milieu du VIII^e/XIV^e siècle.

La constitution progressive de sanctuaires autour de quelques lignages bénis de premier plan, membres de l'aristocratie savante et tribale de la région, se fit donc en parallèle au délitement des conditions du vivre-ensemble instaurées au cours du premier siècle rasūlide

¹⁴⁷ Voir les annexes I.D., I.H. et la liste des tribus en annexe V.

¹⁴⁸ Annexe I.B.

¹⁴⁹ *Supra*, Chapitre V.3.

en Tihāma. Cette modification de l'environnement social, politique et religieux de la Tihāma permet d'examiner sous un jour nouveau le concept de *ṣāhib* qu'utilisent les sources à propos de certains lignages bénis.

Dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, derrière la description de nombreux groupes en armes, soulevés contre les Ṭāhirides, dernier avatar de la *dawla* en Tihāma, ce sont bien les espaces sacrés et leurs *ṣāhib*-s qui occupent le devant de la scène politico-religieuse, se révélant pour ce qu'ils étaient désormais : non plus seulement des intercesseurs dans cette vie et dans l'autre ou des intermédiaires pour le pouvoir sultanien comme pour les tribus, mais bien des acteurs à part entière de la politique régionale. Ces *ṣāhib*-s, au IX^e/XV^e siècle, sont représentatifs d'ensembles territoriaux spécifiques, bien délimités, dont les villages constituaient des centres respectés et, la plupart du temps – c'est-à-dire à moins qu'une situation exceptionnelle de guerre ou un basculement des populations alentour dans une autre aire d'influence ne se produise – protégés. Notre étude a clairement identifié un certain nombre de ces villages, qui furent toujours le lieu d'une importante visite pieuse autour des tombes bénis du lignage des *ṣāhib*-s ou de leurs successeurs indirects. Ces espaces sacrés ne se trouvent pas qu'en Tihāma : nous les voyons aussi émerger dans toutes les régions du Bas Yémen au IX^e/XV^e siècle. Si nous ne les avons pas intégrés à cette étude, c'est que ces sites s'insèrent dans d'autres logiques territoriales, tribales, relationnelles et narratives, que les villages de la Tihāma : de même que le concert des saints de Tihāma et leurs sanctuaires présentent une importante cohérence narrative¹⁵⁰, de même les saints des « Ğibāl » s'appuyèrent sur, et furent appuyés par, des discours qui leur étaient propres¹⁵¹. L'élaboration de cette construction discursive progressive permet d'identifier les figures de *ṣāhib*-s comme des membres des aristocraties locales de la Tihāma.

9.3. Les *ṣāhib*-s, des figures aristocratiques

En Tihāma, aucune place ne peut être laissée à l'idée d'une société tribale relativement égalitaire, où les *ṣāhib*-s joueraient simplement le rôle d'arbitres ou de médiateurs au sein d'une société segmentaire, ou plutôt des divers segments de la société, comme représentants les plus légitimes et les plus reconnus du fait de leur double légitimité sacrée et savante. Les *ṣāhib*-s de Tihāma n'émergent pas dans le cadre d'une société supposément « acéphale » – parce que tribale et segmentaire. Ils apparaissent en lien avec l'État, dans des sociétés

¹⁵⁰ Annexe I.B.

¹⁵¹ Ahdal, *Tuhfat*, II, p. 241, p. 285.

fortement hiérarchisées, qui ne se trouvent aucunement dans un état de conflit perpétuel : ce n'est pas *d'abord* à cause des tribus de Tihāma que semblent être apparus les *ṣāhib-s*, mais bien en raison des nouvelles structures du pouvoir de la *dawla* qui se développent avec les Banū Ayyūb et les Banū Rasūl. En ce sens, les *ṣāhib-s* sont des figures importantes qui s'insèrent dans les hiérarchies de la société tihāmie.

Ainsi, les lignages bénis n'apparaissent pas tant comme arbitres entre tribus que comme membres de l'aristocratie, qu'elle soit tribale ou non. Nous constatons ainsi que, parmi les rares *walī-s* issus des couches de la population les plus pauvres, aucun ne parvient à fonder un lignage béni respecté dont la descendance put jouir d'un statut et d'une reconnaissance consensuel : c'est le cas par exemple des *ṣāhib-s* des al-Sarrāḡ ou d'un *walī* issu de la *'amma*, Ibn al-Ġarīb, aux nombreux *karāmāt*, qui n'a pas de descendance. Surtout, c'est le cas de deux des personnages les plus importants du corpus des *ṭabaqāt* yéménites, Aḥmad al-Ṣayyād, dont la descendance cesse tout simplement d'être mentionnée dans les sources, et Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl, qui n'aurait pas eu de descendance. Si Bayt 'Aṭā' devient un sanctuaire au IX^e/XV^e siècle, ce n'est pas en raison du poids des Banū Fayrūz qui succédèrent à Abū al-Ġayṭ, mais c'est parce que Bayt 'Aṭā' était l'un des sièges des 'Abayda et que les disciples d'Abū al-Ġayṭ, eux-mêmes membres des grands lignages aristocratiques des *wādī-s* du Nord, perpétuèrent un réseau informel important et réactivèrent sans cesse, par leurs visites pieuses, le souvenir du maître défunt, enterré à Bayt 'Aṭā'. Ce n'est donc pas l'appartenance au groupe restreint d'un lignage béni qui assure l'hérédité du statut des *ṣāhib-s*, mais plutôt leur appartenance à ce groupe restreint tant que celui-ci conserve sa place au sommet des hiérarchies reconnues par les populations locales.

Il faut encore distinguer, au sein de ces lignages bénis, la capacité à assumer l'héritage familial, c'est-à-dire la reconnaissance par la *vox populi* de leur propre *baraka*. Pour devenir un homme béni, bien que faisant partie d'un lignage supposément béni, il ne suffit pas d'hériter. Il faut prouver que l'on est digne de cet héritage, en témoignant des vertus propres à la dignité naturelle et apparente d'un élu de Dieu. Cela étant, il est probable que le mérite dans les sciences religieuses, du fait de sa reconnaissance par le pouvoir sultanien et par les populations locales, ait bénéficié de plus en plus de la considération des lignages aristocratiques de la Tihāma, entre le VII^e/XIII^e siècle et le IX^e/XV^e siècle. Il fallait en tout cas faire remarquer sa *baraka* en prouvant d'abord ses mérites, inhérents au *ḡāh* des lignages aristocratiques et bénis de la Tihāma, eux-mêmes également représentatifs des vertus *normales* reconnues et attendues par les aristocraties locales. C'est ainsi qu'un des successeurs d'Aḥmad b. 'Uḡayl, Ismā'īl, que rencontra Ibn Baṭṭūṭā, n'était pas considéré de

son vivant comme un homme *mubāarak*¹⁵². Mais il fut naturellement considéré comme tel après sa mort, puisqu'il sut démontrer des mérites rappelant ceux de son père. Un certain nombre de lignages semblent disparaître, non pas en raison de l'absence de descendance du lignage, mais plutôt parce que personne, au sein de celui-ci, ne sut préserver et émuler les vertus des aïeux reconnus comme des hommes bénis. Les descendants du lignage cessèrent donc d'être mentionnés dans les ouvrages biographiques. C'est le cas, par exemple, des Banū al-Ḥaḍramī d'al-Ḍaḥī, dans la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, ou des Banū Da'sayn d'al-Maḥā', dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle. Le *ṣāhib* béni de Tihāma, au IX^e/XV^e siècle, incarne donc d'abord celui qui est capable d'assurer la transmission des valeurs attendues d'un aristocrate de la société tihāmie, à quoi vont s'ajouter les capacités spécifiques attendues d'un *'ālim* musulman, et, enfin, des capacités d'intermédiation et d'arbitrage : c'est dans les replis de cet ensemble de qualités que vont se dévoiler les traces de sa *baraka*.

Être un *ṣāhib* béni, c'est donc posséder ces compétences et cette *baraka*, être soutenu par le consensus majoritaire de la population d'un village ou d'un territoire, toujours circonscrit, et exercer son magistère sur ce territoire : c'est le sens de la formule d'al-Šarḡī lorsqu'il précise que, *pour les habitants de tel village*, tel personnage est considéré comme *mubāarak*, ce qui implique à la fois une reconnaissance moindre à l'extérieur de cette population et l'existence de limites territoriales à l'influence (c'est-à-dire à la reconnaissance) du *ṣāhib*.

9.4. La place des *ṣāhib*-s et le basculement des formes de l'autorité

À partir de la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, un basculement s'opère dans le rôle et la fonction des *ṣāhib*-s en Tihāma. Pour la plupart, ce sont des individus qui ont succédé au *ṣāhib*-saint patron d'un village. Or, ils deviennent de plus en plus des figures drapées dans une autorité morale, charismatique, religieuse, mais aussi politique, dotées d'une forme d'autorité coercitive : c'est là qu'émerge la figure du *ṣāhib-manṣūb*, qui correspond à une évolution conceptuelle et effective du titre de *ṣāhib* attaché à un lignage béni. Cette figure est encore à peine étudiée, même si C. Décobert a déjà souligné que la capacité d'expression de la force était sans doute présente dans le pouvoir des « chefferies religieuses » en Arabie, dès avant l'islam¹⁵³. La différence entre les saints patrons et les *ṣāhib*-s doués d'une capacité

¹⁵² Ibn Baṭṭūta, *Tuḥfat al-nuẓẓār*, p. 256.

¹⁵³ C. Décobert, *Le mendiant et le combattant*, p. 165.

d'action temporelle est très subtile, puisque des saints patrons purent également être, de leur vivant, des *ṣāhib-maṣṣūb-s*, comme dans le cas d'Aḥmad b. 'Uğayl. La figure du *ṣāhib-maṣṣūb* reflète, en Tihāma, le second terme qui caractérise la *ṣahāba* des lignages bénis : le *ṣāhib* comme autorité temporelle, détenteur d'une capacité de coercition sur son territoire.

Ce dernier est toujours considéré comme un interlocuteur privilégié avec le divin¹⁵⁴, mais il est aussi, peut-être d'abord, acteur de la médiation avec le pouvoir sultanien et les tribus, ou entre les tribus. Encore ce schéma serait-il réducteur s'il ne s'appliquait qu'à ces deux catégories : il semble en réalité que le *ṣāhib* soit, sur un territoire donné, responsable de la médiation et garant des accords avec *n'importe qui* le sollicitant, quelle que soit la catégorie sociale d'un tiers recherchant une médiation. Ce n'est donc pas le lien aux tribus qui définit la position du *ṣāhib* en tant que médiateur ou protecteur, c'est la reconnaissance de son statut par plusieurs tiers, comme l'illustre la formule qu'emploie al-Šarḡī à propos des sanctuaires, mentionnant l'État (*al-dawla*), les tribus (*al-'Arab*), et tous les autres (*ḡayri-him*), c'est-à-dire ceux qui n'appartiennent à aucune des deux premières catégories, la *'amma* : le *ṣāhib-maṣṣūb* est donc aussi une figure protectrice pour les couches les plus défavorisées de la société, pour les exclus, les marginaux, les miséreux et les opprimés. L'arrivée des habitants d'al-Mahḡam dans le village d'Abū Bakr b. Abī Ḥarba¹⁵⁵ soulignait bien le lien entre la *ṣahāba* et toute manifestation sociale survenant des conséquences de la violence et de la misère. Ce sont en effet les habitants d'une ville sultanienne, pillée par les tribus, qui viennent se réfugier chez ce *ṣāhib*, qui semble avoir participé à la révolte tribale des *wādī-s* du Nord, et qui bénéficiait de relais importants auprès des *mašā'ih* du Wādī Mawr. Il nous semble que cette reconnaissance est fondamentale, puisqu'elle permet aussi d'expliquer la montée de l'influence de l'autorité des *ṣāhib-s* sur des territoires majoritairement tribaux : c'est parce que le *ṣāhib* béni possède aussi une légitimité et une autorité propres sur les éléments non-tribaux de la société qu'il est en mesure d'assurer son statut de médiateur et de protecteur, puisque les tribus reconnaissant un sanctuaire devaient elles-mêmes se plier au respect de celui-ci. Du reste, certains *ṣāhib-s* se trouvaient dans des territoires où les tribus semblent avoir été marginales, comme 'Umar b. Da'sayn à al-Mahā'. C'est aussi en raison de la reconnaissance d'un *ṣāhib* par toutes les couches de la société qu'un membre de la dynastie rasūlide put se réfugier à Bayt al-Faqīh, pour se protéger des Ma'āziba, qui reconnaissaient le statut de *maṣṣūb* des Banū 'Uğayl.

¹⁵⁴ Il conserve sa « part de sacralité » (C. Décobert, *Le mendiant et le combattant*, p. 165).

¹⁵⁵ *Supra*, Chapitre X. 3.3.

Ainsi, plus que de l'ancrage tribal des *ṣāhib-manṣūb*-s bénis, il faudrait parler d'un ancrage social au sens large, sur un territoire donné.

Si la dimension du *ṣāhib* comme véritable autorité temporelle a, semble-t-il, été marginalisée ou relativement ignorée par l'historiographie moderne, c'est sans doute parce que les fonctions religieuses et médiatrices attribuées aux lignages bénis semblent difficilement conciliables avec les moyens coercitifs de la violence armée. Pourtant, en Tihāma, il n'y a aucun doute sur la réalité du pouvoir de certains *ṣāhib*-s : nous avons déjà parlé des *ṣāhib*-s des Banū Ḥafīṣ, des Banū Ḥarba-Banū Sawd ou des Banū al-Zayla'ī d'al-Luḥayya, lesquels envoyèrent des troupes soutenir les prétentions des sultans d'Égypte au Yémen. Nous pourrions aussi donner l'exemple, à la période ṭāhiride, des *ṣāhib*-s d'al-Ḥudayda, nouveaux venus sur la scène politique tihāmie, fidèles soutiens armés du pouvoir¹⁵⁶. De même, le *ṣayḥ* al-Šanīnī, le *ṣāhib* d'al-Quraṣiyya, descendant du premier *ṣāhib* du village, fut contraint par les Ṭāhirides de rendre des armes, qu'il comptait apparemment distribuer, peut-être pour préparer une révolte¹⁵⁷.

Le *ṣāhib* recouvre donc une double réalité, qui souligne une évolution des formes de l'autorité territoriale en Tihāma. Au IX^e/XV^e siècle, il s'agit de deux réalités historiques différentes, qui sont les deux faces d'une même monnaie. La première concerne le saint patron tutélaire, parfois fondateur du village, ancêtre du lignage, saint prestigieux et réputé, à la *baraka* incontestable, et dont la visite pieuse était un jour de fête pour les habitants du territoire. Il incarnait une protection spirituelle, une mémoire et une identité, ancrée dans le terroir du village. La seconde concerne le gardien *mubārak* du territoire, protecteur, tant spirituel que temporel du village, en charge du règlement et de la médiation des conflits mais aussi, surtout à partir du IX^e/XV^e siècle, véritable maître d'un territoire, où il représentait souvent une autorité morale, religieuse, tribale, coutumière, judiciaire, militaire et administrative.

* * *

Ainsi, l'histoire de la multiplication des sanctuaires, en Tihāma, entre le VII^e/XIII^e siècle et le IX^e/XV^e siècle, fut aussi l'histoire de la montée progressive de nouvelles formes de l'autorité, incarnées par l'essor et la transformation des formes de la *ṣaḥāba* de certains lignages bénis. Le basculement de la figure du saint patron vers la figure du *ṣāhib-manṣūb* témoigna en partie du repli de la *dawla*, de l'incapacité du pouvoir sultanien

¹⁵⁶ Ibn al-Dayba', *Buḡyat*, p. 119, p. 132, p. 198.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 157.

à contrôler son territoire, mais aussi de l'incapacité des *ṣayh*-s tribaux à s'assurer une légitimité à l'extérieur de leurs zones d'influences¹⁵⁸. Cette évolution du statut des *ṣāhib*-s se fit en lien avec les crises successives qui secouèrent la Tihāma à l'époque rasūlide.

En ce sens, les *ṣāhib*-s bénis et leurs espaces sacrés apparaissent comme un avatar politico-religieux du déclin progressif de la puissance de l'État et de la fragmentation territoriale et sociale de la Tihāma.

¹⁵⁸ Si les *ṣayh*-s tribaux qu'étaient les Banū Ṭāhir purent accéder au *mulk* du Yémen, c'est sans doute qu'ils furent de plus en plus associés, à partir du règne d'al-Zāhir Yaḥyā (831-842/1428-1438) et jusqu'à la chute des Banū Rasūl, aux agents de la *dawla*, décidant *in fine* d'assumer pleinement cette charge en s'appropriant tous les privilèges de la souveraineté et en incarnant désormais, de fait, le sommet de la hiérarchie de la *dawla* elle-même.

TABLES DES MATIERES

SOMMAIRE	1
REMERCIEMENTS.....	3
TRANSLITTERATION DE L'ARABE.....	5
INTRODUCTION GENERALE	7
Prolégomènes	8
1. La Tihāma yéménite et les espaces sacrés comme objet d'étude : unité géographique, sociale et historiographique.....	11
2. La question ambiguë du sacré.....	13
2.1. Le sacré, brève historiographie d'un concept.....	14
2.2. L'Islam à l'aune du sacré	17
2.3. Les mots du sacré : <i>traduttore, traditore</i> ?	22
2.4. L'ancrage spatial du sacré	25
3. La question des espaces sacrés et la Tihāma médiévale	26
4. Les <i>ziyārāt al-qubūr</i> et l'histoire des pays d'Islam.....	29
4.1. Les visites pieuses aux tombes et la mise en forme du monde.....	30
4.2. Le régime de la bénédiction divine, la sainteté et la <i>walāya</i>	33
4.3. La sainteté et le soufisme, la nécessité de la distinction	39
4.4. Spatialisation et territorialisation du sacré	42
5. L'homme au cœur du sacré : les hommes bénis, une catégorie sociale ?	46
6. Les hommes bénis, les espaces sacrés et le pouvoir	53
Chapitre I – Les sources hagiographiques dans leur contexte	58
1.1. Les premiers Rasūlides et la refondation de l'État	60
1.2. La révolte tribale du VIII ^e /XIV ^e siècle, un tournant.....	63
1.3. La grande crise du IX ^e /XV ^e siècle et la fragmentation du pouvoir.....	64
1.4. Les tribus de Tihāma et l'évolution des identités régionales.....	67
2. Les sources hagiographiques yéménites : une mise en histoire du sacré et du pouvoir	78
2.1. Les <i>Ṭabaqāt al-fuqahā'</i> d'Ibn Samura : une première élaboration discursive des élites savantes yéménites ?	83
2.2. Bahā' al-Dīn al-Ġanādī : l'unité des lignages bénis et de la <i>dawla</i>	86
2.3. 'Abd Allāh al-Yāfi'ī : la nouvelle place de la narration du sacré au Yémen	88
2.4. La sacralisation du territoire et la fragmentation de l'autorité temporelle (fin VIII ^e -IX ^e /XIV ^e -XV ^e siècle).....	90
2.4.1. Les lignages bénis et le pouvoir sultanien : la réaction historiographique de la <i>dawla</i>	91
2.4.2. Vers la fragmentation des mémoires	93
2.4.2.1. Al-Wuṣābī : les lignages bénis, acteurs de l'autonomie territoriale.....	93
2.4.2.2. Le <i>Ta'rīḥ al-mu'allim</i> Wuṭaywuṭ et la gloire des saints de Tihāma	94
2.5. Les dictionnaires hagiographiques du IX ^e /XV ^e siècle : la territorialisation du sacré au cœur du pouvoir	96
2.5.1. La <i>Tuḥfat al-zaman</i> d'al-Ḥusayn al-Ahdal : le nouveau rôle des aristocraties savantes et béni... ..	96
2.5.2. Les <i>Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ</i> d'Aḥmad al-Šarḡī : la construction narrative du sacré à l'aune de la fragmentation du pouvoir.....	99
2.5.3. Les <i>Ṭabaqāt ṣulahā' al-Yaman</i> de 'Abd al-Wahhāb al-Burayhī : la justice et l'ordre, moins le pouvoir	102

PARTIE I – ZABID : LA CONSTRUCTION D'UNE METROPOLE SACREE 106

Chapitre II – L'organisation des espaces sacrés à Zabīd au IX^e/XV^e siècle : construction discursive et réalités socioreligieuses	112
1. La mosquée al-Ašā'ir : un lieu béni au cœur de Zabīd	114
2. Maqbarat Bāb Sihām : un symbole de l'identité et de la mémoire urbaine	117
2.1. Le cimetière de Bāb Sihām : la construction narrative d'une unité funéraire.....	118
2.2. Le cimetière de Bāb Sihām et la multiplication des visites pieuses	121
2.2.1. L'organisation du sacré dans le cimetière de Bāb Sihām	122
2.2.2. La sacralisation du cimetière de Bāb Sihām dans les <i>Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ</i>	123
2.3. Les « Sept de Zabīd » dans les <i>Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ</i>	126
3. Maqbarat Bāb al-Qurtub, un pôle du sacré ḥanafite ?.....	136
4. Les espaces sacrés de l'arrière-pays zabīdi : l'influence de la métropole et ses limites	141
4.1. Le Wādī Zabīd : les lignages et institutions du soufisme zabīdi	142
4.2. Le Wādī Zabīd au IX ^e /XV ^e siècle : le Maṣḡid al-Fāza et le Maṣḡid Mu'āḍ b. Ġabal	145
4.3. Le Wādī Rima' et les limites de l'influence zabīdie.....	148
Chapitre III – Figures de la sainteté et lignages bénis de Zabīd	155
1. Aḥmad al-Ṣayyād, figure symbolique de la piété zabīdie	155
1.1. Les nombreux visages d'Aḥmad al-Ṣayyād	155
1.2. Al-Ṣayyād : figure centrale de la construction narrative du sacré dans la Tihāma centrale	161
1.3. Al-Ṣayyād et la résurgence d'un discours sur les mosquées bénies de Tihāma	163
1.4. Aḥmad al-Ṣayyād, représentant tardif de la sacralité de la ville.....	166
2. Le lignage béni des Banū Abī al-Ḥayr.....	169
2.1. La mise en histoire de la sainteté d'un <i>faqīh</i> ṣāfi'ite	170
2.2. Abū al-Ḥayr, un excellent juriste	171
2.3. Abū al-Ḥayr, un membre important du réseau ḥadramī	174
3. Les <i>quḍāt</i> des Nāširiyyūn : un ancrage mémoriel dans la cité	179
3.1. Les Banū al-Nāširī : la sacralisation progressive d'un lignage savant au IX ^e /XV ^e siècle	179
3.2. De la judicature à la <i>walāya</i>	181
3.3. Une nouvelle élite de carrière en Tihāma	183
3.4. Les Banū al-Nāširī et la question du territoire.....	187
3.5. Le pouvoir rasūlide et les Banū al-Nāširī.....	190
3.6. Les Banū al-Nāširī, des figures de la mémoire zabīdie	192
4. Les Banū al-Hattār, <i>ṣayḥ</i> -s de voie initiatique	194
4.1. Les Banū al-Hattār : une lignée bénie de maîtres soufis	195
4.2. La figure de 'Isā al-Hattār, symbole d'une genèse	197
4.2.1. Une figure du premier réseau mystico-ascétique de Zabīd.....	197
4.2.2. L'ancêtre des Banū al-Hattār	198
4.3. La <i>ṭā'ifa</i> al-Hattāriyya	199
4.4. Ṭalḥa al-Hattār : le second souffle des Banū al-Hattār.....	201
5. Ismā'il al-Ġabartī et les derniers feux de la dynastie rasūlide	207
5.1. Un <i>walī</i> charismatique ?.....	208
5.2. Ismā'il al-Ġabartī : un savant honoré	213
5.3. Les disciples d'al-Ġabartī et le patronage sultanien	214
Chapitre IV – La construction narrative des espaces sacrés de Zabīd.....	219
1. Zabīd avant Zabīd : une ville prédestinée	219
2. Zabīd, ville de savants ?.....	221
3. Les traces du VI ^e /XII ^e siècle : la tentation du sacré	225
4. La construction narrative du sacré sous les dynasties sultaniennes	228
5. Le déclin de Zabīd et l'essor de la <i>baraka</i>	231

PARTIE II – LE DEVELOPPEMENT DES ESPACES SACRES DANS LES WADI-S DU SUD : UN PROCESSUS DE SACRALISATION ECLATE 235

Chapitre V – Le Wādī Naḥla : l'éclatement de la construction discursive du sacré 240

1. L'émergence d'un milieu savant šāfi'ite dans le Wādī Naḥla : les al-Šaybānī et le ralliement aux dynasties sultaniennes, une étape vers la sacralisation du territoire ?	245
2. Les premières visites pieuses dans le Wādī Naḥla (mil. VII ^e – mil. VIII ^e /mil. XIII ^e –mil.-XIV ^e siècle) : des <i>fuqahā'</i> proches du pouvoir sultanien	249
3. L'émergence d'une grande figure bénie dans le Wādī Naḥla (VIII ^e -IX ^e /XIV ^e -XV ^e siècle)	251
3.1. Mémoire et identité : l'âge d'or de 'Alī al-Zayla'ī ?	252
3.2. 'Alī al-Zayla'ī et al-Salāma : l'éphémère sanctuarisation d'un village ?	257
4. Des <i>šayḥ</i> -s soufis dans le Wādī Naḥla ?	261
4.1. Ibn al-Ġarīb et al-Salāma : la formation d'un éphémère sanctuaire ?	262
4.2. Ibn al-Ġarīb, figure ambiguë de la spatialisation du sacré	263
4.3. Ibn al-Ġarīb et la mosquée de Mu'ād b. Ġabal.....	264
4.4. Les al-Sarrāġ : mystérieux <i>šayḥ</i> -s du Wādī Naḥla	266
5. Les étapes de la spatialisation du sacré dans le Wādī Naḥla.....	276
6. La pluralité des <i>šāhib</i> -s dans le village d'al-Salāma.....	279
7. Al-Salāma : l'échec d'un processus de sanctuarisation autour des espaces sacrés	281
8. Un déclin du Wādī Naḥla au IX ^e /XV ^e siècle ?.....	283

Chapitre VI – L'émergence des espaces sacrés du Wādī Mawza' : une nouvelle territorialité 286

1. La mise en valeur du Wādī Mawza' et l'émergence d'un premier réseau savant.....	287
1.1. Les Farasāniyyūn de Qaḥṭān : Mawza', un territoire semi-autonome ?	288
1.2. Bakr al-Taġlabī : la construction discursive des <i>origines</i> et le rattachement de Mawza' à la Tihāma	291
2. Les visites pieuses de Mawza' et la dissimulation des conflits locaux	295
3. Mawza', espace attractif ou lieu de refuge ?.....	297
3.1. Les élèves de Bakr : la multiplication des visites pieuses	297
3.2. Ibn Adām et les tensions politico-religieuses à la fin du règne d'al-Muza'ffar Yūsuf	299
3.3. Le cas des Banū al-Ḥaṭīb : de l'exil à la notabilité	301
3.3.1. Ibn al-Ḥaṭīb, un homme béni	301
3.3.2. Ibn al-Ḥaṭīb et le milieu piétiste d'Aden	303
3.3.3. Ibn al-Ḥaṭīb à Mawza'	306
3.3.4. Les Banū al-Ḥaṭīb : figures de la notabilité savante et bénie de Mawza'	308
4.3. Les Banū Salāma : <i>šāhib</i> -s de Mawza'	314
4.4. Les Banū Da'sayn et le développement d'al-Maḥā'	320
4.4.3. 'Alī b. Da'sayn : une figure atypique de la sainteté tihāmie.....	322
4.4.4. Le Wādī Mawza' et la sainteté de 'Alī al-Qurašī	324
4.4.4.1. L'influence des Da'sayn sur le Wādī Mawza'	325
4.4.4.2. La sacralisation d'al-Maḥā' et Banū Da'sayn.....	327
4.4.4.3. La tombe de 'Alī b. Da'sayn : la fixation des espaces sacrés du territoire	330
4.5. L'intégration progressive d'al-Maḥā' dans l'environnement commercial et politique du territoire sultanien.....	331

PARTIE III – LES ESPACES SACRES DE TIHAMA DU NORD : LE ROLE DES SANCTUAIRES DANS LA CONSTRUCTION NARRATIVE ET IDENTITAIRE TIHAMIES 337

Chapitre VII – Bayt al-Faqīh, l'enclave sacrée des Ma'āziba 343

1. Les Banū 'Uġayl : une famille bénie de savants šāfi'ites	345
2. Les Banū 'Uġayl, au sommet de l'aristocratie tribale	349
2.1. Les Ma'āziba de Du'āl	349
2.2. Les lignages savants des Ma'āziba.....	351
2.3. Aḥmad b. 'Uġayl, illustre membre de l'aristocratie tribale de Du'āl	353
3. Bayt al-Faqīh : un sanctuaire béni	355
3.1. Bayt al-Faqīh, un refuge.....	355
3.2. Les espaces sacrés de Bayt al-Faqīh et la multiplication de la <i>baraka</i> divine.....	360
3.3. L'enclave sacrée de Bayt al-Faqīh	362

4.	La place d'Ahmad b. 'Uğayl dans la construction narrative du sacré en Tihāma	366
4.1.	Les réseaux de la transmission du savoir	367
4.2.	Les Banū 'Uğayl et la caravane du <i>hağğ</i>	368
4.3.	Ahmad b. 'Uğayl : une figure de la construction discursive du sacré en Tihāma	371
Chapitre VIII – Wādī Sihām et Wādī Surdud : les <i>ṣayḥ</i>-s de voie initiatique		374
1.	Le village de 'Uwāğa dans le Wādī Sihām : un nouveau type d'espace sanctuaire dans la Tihāma du Nord 375	
1.1.	Les Bağalliyya : une famille de l'ancienne aristocratie yéménite	377
1.1.1.	Le <i>faqīh</i> Muḥammad b. Husayn al-Bağallī, le parcours exceptionnel d'un savant tihāmi	378
1.1.2.	La fondation de 'Uwāğa et le réseau patrimonial des Banū al-Bağallī	381
1.1.3.	'Alī al-Ahdal : le premier maître soufi des <i>wādī</i> -s du Nord	383
1.2.	Muḥammad al-Ḥakamī : une implantation réussie dans le Wādī Sihām	385
1.2.1.	Muḥammad al-Ḥakamī : un <i>ṣayḥ</i> soufi précurseur ?	385
1.2.2.	Muḥammad al-Ḥakamī et le village de 'Uwāğa	387
1.2.3.	La mise en valeur spatiale d'un nouveau sanctuaire ?	389
1.2.4.	L'expansion des al-Ḥakamī/al-Bağallī : un processus de dissémination de la <i>baraka</i>	392
1.3.	L'importance du <i>ṣayḥ</i> al-Ḥakamī dans les réseaux savants de Tihāma du Nord	394
1.4.	'Uwāğa, un sanctuaire béni ?	395
2.	Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl et les réseaux de la <i>ṭarīqa</i> al-Ġayṭiyya	397
2.1.	Abū al-Ġayṭ b. Ġamīl : au cœur de la sainteté yéménite	398
2.1.1.	Abū al-Ġayṭ sur le chemin de Bayt 'Aṭā'	400
2.1.2.	Abū al-Ġayṭ et 'Alī b. Mas'ūd : le succès d'un compagnonnage	402
2.1.3.	Abū al-Ġayṭ s'est arrêté à Bayt 'Aṭā'	406
2.2.	Abū al-Ġayṭ : une sainteté politico-religieuse ?	408
2.3.	La <i>ṭarīqa</i> al-Ġayṭiyya et l'entourage d'Abū al-Ġayṭ : l'ancrage régional d'une voie spirituelle au cœur des réseaux tribaux	410
2.4.	L'enclave tribale de Bayt Husayn	413
2.5.	Les réseaux d'Abū al-Ġayṭ et le sultanat rasūlide	419
2.6.	Bayt 'Aṭā', premier sanctuaire du Wādī Surdud	423
Chapitre IX – Les Banū al-Ḥaḍramī d'al-Ḍaḥī : une spatialisation du sacré inachevée		427
1.	L'expansion des Banū al-Ḥaḍramī en Tihāma du Nord : une narration très soignée	428
1.1.	La construction d'une généalogie ancestrale	428
1.2.	Les premières alliances matrimoniales des Banū al-Ḥaḍramī	429
1.3.	Les Banū Kināna, une famille aristocratique de la Tihāma du Nord ?	432
1.4.	Les Banū Kināna, une autorité politique et judiciaire dans le Wādī Surdud	434
2.	Le développement d'une influence régionale : la carrière de Muḥammad b. Ismā'īl al-Ḥaḍramī	436
2.1.	Muḥammad al-Ḥaḍramī, savant ṣāfi'ite	436
2.2.	Muḥammad al-Ḥaḍramī, un représentant de l'autorité judiciaire	438
2.3.	L'élargissement du réseau des Banū al-Ḥaḍramī	439
3.	Les Banū al-Ḥaḍramī au sommet de l'échiquier social tihāmi	441
3.1.	Ismā'īl al-Ḥaḍramī : image idéale du savant tihāmi	441
3.2.	Ismā'īl al-Ḥaḍramī et l'horizon <i>zabīdi</i>	442
3.3.	Les alliances d'Ismā'īl al-Ḥaḍramī : des stratégies matrimoniales de prestige et d'influence	443
3.4.	L'influence des Banū al-Ḥaḍramī dans la mise en place des réseaux savants rasūlides	445
3.5.	L'enseignement des Banū al-Ḥaḍramī	447
4.	Muḥammad et Ismā'īl al-Ḥaḍramī : des figures de la <i>walāya</i> dans la Tihāma médiévale	452
5.	Les Banū al-Ḥaḍramī, le pouvoir et la grâce : une impossible équation	454
5.1.	Al-Ḍaḥī : un processus de sacralisation inachevé ?	455
5.2.	Les Ḥaḍārim et le pouvoir rasūlide : une fin brutale	456
5.2.1.	Le règne d'al-Mu'ayyad Dāwūd (696-721/1296-1322) : l'apogée de l'influence des Banū al-Ḥaḍramī	457
5.2.2.	La nomination d'Ibn al-Adīb à la tête de la justice	458
5.2.3.	Le déclin des Ḥaḍārim d'al-Ḍaḥī	460
6.	Les Banū al-Ḥaḍramī et le village d'al-Ḍaḥī : une remise en cause discursive de la sacralité d'un lignage ?	462

Chapitre X – Les <i>ṣāhib</i>-s du Wādī Mawr : l'évolution des formes de l'autorité religieuse.....	465
1. Al-Wāsiṭ/al-Ḥazar, une enclave tribale au cœur du Wādī Mawr	470
1.1. Abū Ḥasān et les Banū Ṣayba.....	471
1.2. Abū Ḥasān : un maître soufi.....	472
1.3. La fondation d'al-Wāsiṭ et d'al-Ḥazar.....	473
1.4. La <i>ṣahāba</i> d'Abū Ḥasān et l'autorité des Banū Ṣayba	475
1.5. Le sanctuaire d'al-Wāsiṭ/al-Ḥazar après Abū Ḥasān.....	478
2. Aux confins du Wādī Mawr et de la mer Rouge : le <i>ṣayḥ</i> al-Zayla'ī et l'émergence du sanctuaire d'al-Luḥayya	480
2.1. Aḥmad b. 'Umar al-Zayla'ī, <i>walī Allāh</i> , <i>ṣāhib</i> d'al-Luḥayya.....	481
2.2. Al-Luḥayya : une réponse des Ṣamiyyūn au sanctuaire d'al-Wāsiṭ ?.....	484
2.3. La sainteté d'al-Zayla'ī : un sanctuaire spirituel lié à la terre	487
2.4. Al-Luḥayya et les Banū al-Zayla'ī	489
2.5. Al-Luḥayya, un carrefour spirituel et marchand ?.....	491
3. Les « Fils de la guerre » : le sacré et la mise en histoire des tensions socio-politiques en Tihāma du Nord	492
3.1. Les Banū Sawd-Banū Ḥarba : l'expansion d'un lignage béni dans un contexte de renouveau politique et démographique	494
3.1.1. Les Banū Ḥarba dans les <i>Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ</i> d'al-Ṣarḡī : la construction progressive des formes de la <i>walāya</i>	496
3.1.1.1. Ya'qūb : les signes indirects de la <i>walāya</i>	497
3.1.1.2. Muḥammad, dit Abū Ḥarba : les preuves de la <i>walāya</i>	498
3.1.1.3. Abū Bakr : une autorité morale et temporelle dans le Wādī Mawr.....	501
3.2. La mise en histoire des Banū Ḥarba : l'expression d'une tension historiographique	503
3.3. Les Banū Ḥarba : au cœur des tensions politiques de la Tihāma du Nord	506
3.3.1. Le lignage des Banū Ḥarba : recomposer une trame historique	506
3.3.2. Du soutien à la rébellion : les Banū Ḥarba en lutte contre le pouvoir rasūlide	509
3.3.3. La révolte de la Tihāma du Nord : un tournant dans l'histoire du sultanat rasūlide	510
3.3.4. La révolte des Banū Ḥarba et d'Ibn Mikā'īl	513
3.4. L'histoire des Banū Ḥarba : l'émergence de nouvelles autorités politico-religieuses en Tihāma du Nord	516
CONCLUSION ANALYTIQUE.....	521
1. L'évolution des espaces sacrés en Tihāma médiévale	522
1.1. Un long siècle d'or : la première construction discursive du sacré en Tihāma	523
1.2. De l'autorité religieuse et charismatique à de nouvelles formes de l'autorité : les espaces sacrés au cœur de l'environnement socio-politique de la Tihāma	529
2. La <i>ṣāfi</i> 'isation de la Tihāma yéménite : la légitimité savante au service de l'État.....	535
3. L'ancrage du soufisme en Tihāma.....	542
4. La territorialisation des <i>ṭarīqa</i> -s tihāmies	549
5. Les espaces sacrés, marqueurs de la croissance démographique ?	552
6. La question du contrôle territorial.....	559
7. La question de la sanctuarisation des espaces sacrés	565
7.1. Recontextualiser la question des sanctuaires.....	565
7.2. Les <i>aṣrāf</i> et la sanctuarisation des espaces sacrés en Tihāma	571
7.3. Les institutions soufies et la sanctuarisation des espaces en Tihāma	573
8. Genèse et développement des sanctuaires de la Tihāma.....	575
9. Les visages de la <i>ṣahāba</i>	580
9.1. Le <i>ṣāhib</i> et sa fonction socio-identitaire.....	580
9.2. Les <i>ṣāhib</i> -s bénis : la représentation de la fragmentation sociale, identitaire et politique dans la Tihāma du IX ^e /XV ^e siècle	584
9.3. Les <i>ṣāhib</i> -s, des figures aristocratiques	585
9.4. La place des <i>ṣāhib</i> -s et le basculement des formes de l'autorité	587