



Cahiers d'Asie centrale

5/6 | 1998
Boukhara-la-Noble

Le mausolée de Chashma-yi 'Ayyûb à Boukhara et son prophète

Bahtijar Babadžanov, Aširbek Muminov et Elizaveta Nekrasova

Traducteur : Margarita Filanovič



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asiecentrale/531>

ISSN : 2075-5325

Éditeur

Éditions De Boccard

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 1998

Pagination : 63-94

ISBN : 2-7449-0034-6

ISSN : 1270-9247

Référence électronique

Bahtijar Babadžanov, Aširbek Muminov et Elizaveta Nekrasova, « Le mausolée de Chashma-yi 'Ayyûb à Boukhara et son prophète », *Cahiers d'Asie centrale* [En ligne], 5/6 | 1998, mis en ligne le 01 octobre 2010, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asiecentrale/531>

Le mausolée de Chashma-yi ‘Ayyûb à Boukhara et son prophète

*Bakhtiyar Babajanov, Ashirbek Muminov
et Elizaveta Nekrasova*

En 1895, l'académicien V. V. Bartol'd appelait ses contemporains à la plus grande prudence lorsqu'ils étudiaient des lieux saints musulmans, *mazâr* ou mausolées, portant le nom de prophètes de l'Ancien Testament. Il suggérait la même circonspection quant au lien éventuel entre leur présence et la diffusion du christianisme en pays d'islam. En effet, notait-il à raison, le culte de nombreux prophètes de l'Ancien Testament – et notamment Salomon – « était plus largement répandu dans le monde musulman que dans la Chrétienté¹ ». Ces remarques de Bartol'd ont gardé toute leur actualité, d'autant plus que ses études sur le christianisme en Asie centrale restent jusqu'à ce jour les plus complètes dont nous disposions.

Elles ont sans doute été inspirées par une caractéristique curieuse, et encore mal comprise, de l'Asie centrale : l'abondance des mausolées portant le nom de prophètes de l'Ancien Testament, mausolées qui, très souvent, se présentent comme des ensembles. En effet – c'est le premier obstacle –, les sources écrites sont très pauvres et incomplètes. Les informations qu'elles contiennent, étalées sur plusieurs siècles, ont été abrégées ou modifiées par les copistes en fonction de nombreux paramètres : la situation religieuse et politique, l'appartenance ethnique des copistes, le contexte historique.

Le deuxième obstacle à la bonne compréhension de ces lieux culturels tient à l'absence de toute étude archéologique complète ou même partielle². On ne franchira ces obstacles qu'en étudiant sous différents angles des monuments particuliers. De telles recherches scientifiques présentent un intérêt majeur pour une meilleure appréhension de la situation religieuse dans les différentes régions d'Asie centrale.

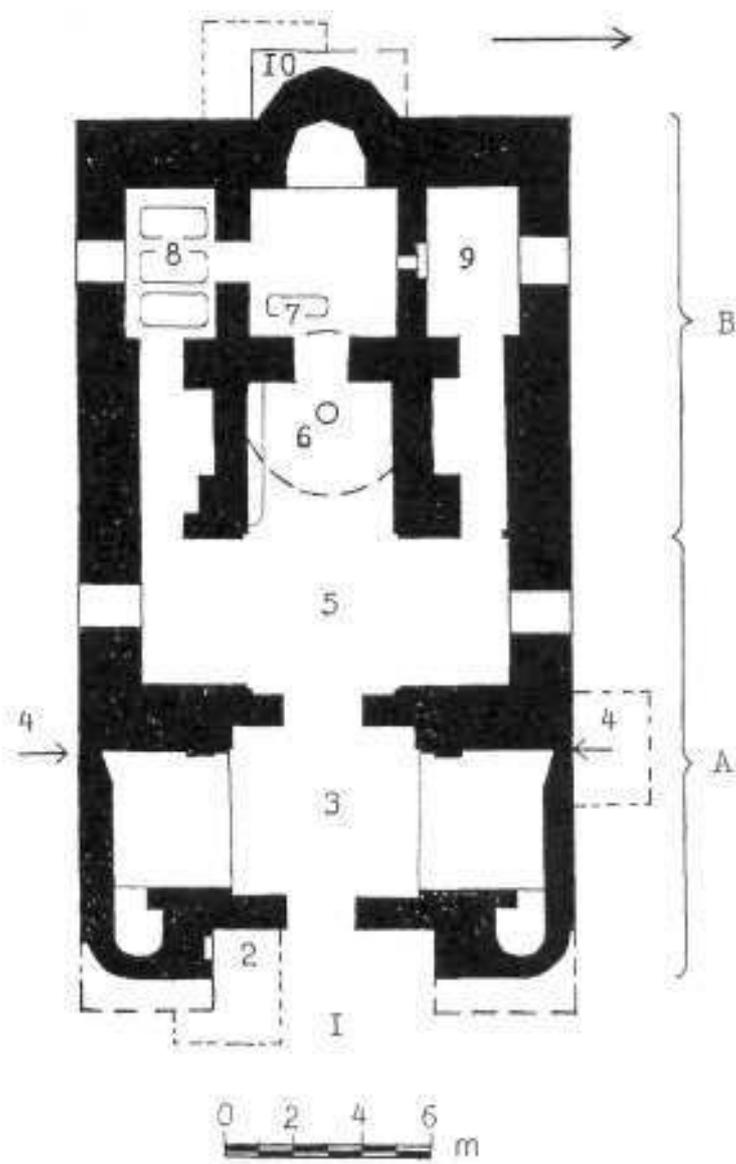
C'est cet état de fait et ces réflexions qui ont conduit les auteurs de cet article à rassembler les résultats de leurs recherches sur l'un des monuments les plus intéressants de Boukhara, le mausolée de Chashma-yi 'Ayyûb. Cet article reprend les conclusions de l'étude archéologique et architecturale du monument. L'examen complémentaire des sources écrites accessibles, à caractère géographique, narratif et hagiographique comportant des informations sur le prophète 'Ayyûb [Job], a permis d'ajouter un commentaire épigraphique³.

Le mausolée de Chashma-yi 'Ayyûb : recherches architecturales et archéologiques

Le mausolée, situé dans la partie nord-ouest de Boukhara, jouit d'une vénération particulière dans la population locale. Son eau, d'après la tradition locale, guérit les maladies cutanées⁴.

Le petit mausolée qui domine le *mazâr* est le seul bâtiment de Boukhara qui nous soit parvenu de l'époque d'Amir Timour (1370-1405). La construction retient l'attention par sa coupole conique, insolite pour la région, prenant appui sur un tambour cylindrique. Quelque peu « exotique » pour Boukhara, ce toit a suscité depuis près d'un demi-siècle chez les scientifiques des controverses sur la date de construction et la périodisation architecturale du monument. Nous y reviendrons. Mais nous allons commencer par décrire en détail le plan de cette construction car, entre les plans que donnent les ouvrages déjà publiés et la réalité, on peut noter bien des divergences.

Le mausolée, de plan trapézoïdal (24,8 x 14,5-13,7 m), se trouve sur un axe longitudinal est-ouest⁵ (voir ill. 1). Le bâtiment a été construit en briques cuites dont la maçonnerie est déstructurée en divers endroits. Ses murs épais (1,8 à 2 m) portent la trace de plusieurs restaurations. En plusieurs endroits, les couvertures des pièces sont reconstruites et seule la coupole conique a conservé son type primitif. La baie d'entrée, située sur le côté est, comportait jadis un portail



ill. 1 : Plan : A – partie orientale (nouvelle), B – partie occidentale (ancienne).
 Les tranchées archéologiques sont indiquées par le pointillé. 1 – piliers du portail
 avant la reconstruction, environ XVII^e-XVIII^e siècle ; 2 – niche pour les bougies
 commémoratives ; 3 – vestibule ; 4 – raccords verticaux dans la maçonnerie des murs ;
 5 – pièce « distributrice » ; 6 – puits d'‘Ayyûb (en pointillé : diamètre de sa pièce
 inférieure) ;
 7 – cénotaphe sur le *qadam-gâh* (lieu de la fausse sépulture) d'‘Ayyûb ; 8 – sépultures
 anonymes (?) ; 9 – *chilla-khâna* ; 10 – saillie des fondations sous la niche du *mihrâb*.

assez vaste dont une petite niche a été conservée avec des piliers flanqués de demi-colonnes. Chaque façade latérale était percée de deux fenêtres et celle du fond porte une abside en saillie destinée à la niche du *mihrâb*⁶.

Malgré ses petites dimensions et de nombreuses réparations, le mausolée a conservé son plan d'origine qui distingue deux parties égales, deux pièces en enfilade le long d'un axe est-ouest (devant l'entrée du lieu saint) et deux dans l'axe transversal, associées elles aussi à de petites chambres latérales. Nous avons convenu, sous réserve, d'appeler nouvelle la partie est du mausolée (avec couverture restituée) et ancienne celle qui a conservé sa couverture d'origine (voir ill. 1A et B).

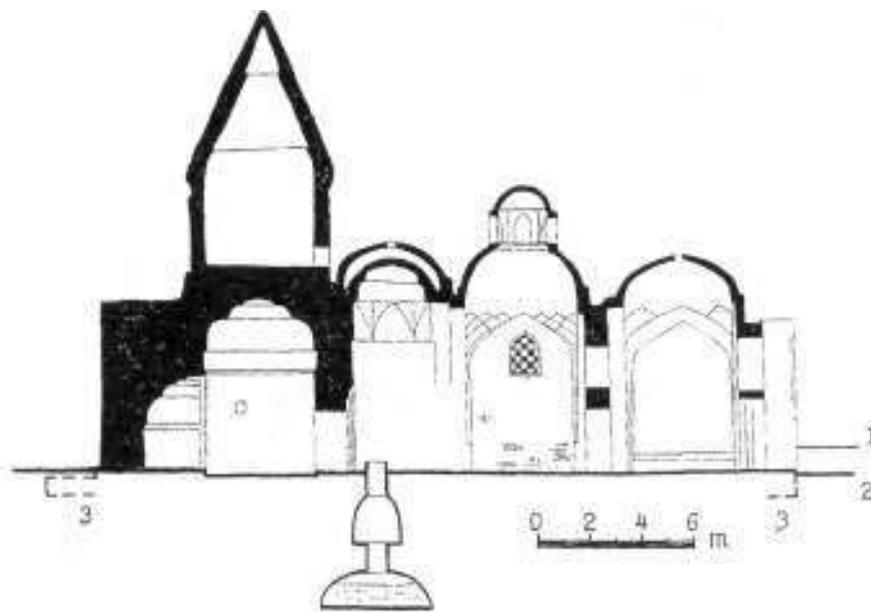
La première pièce est un vestibule divisé en trois volumes : la partie centrale, couverte d'une coupole, possède deux niches profondes au nord et au sud, couvertes d'une voûte de type *balkhi*. Dans leurs angles, des escaliers en colimaçon mènent au toit du mausolée. Une sorte de pièce « distributrice » reprend le plan du vestibule. Sa coupole comporte un trou de lumière couvert d'une lanterne à huit ouvertures. Les niches sud et nord de la pièce « distributrice » ont des voûtes en forme de flèche et les baies d'entrée des deux petites pièces se trouvent symétriquement sur les ailes du mur ouest.

Au milieu de ce mur, une large baie arquée donne sur une petite pièce contenant le lieu le plus sacré de l'ensemble : le puits d'‘Ayyûb⁷. Dans le mausolée de Chashma-yi ‘Ayyûb de Boukhara, c'est la construction du puits qui revêt un intérêt particulier (voir ill. 2). Il se compose de quatre parties : un fût cylindrique de 66 cm de diamètre, une petite pièce en forme de cloche de 1 m 64 de diamètre inférieur et, plus bas, un autre fût cylindrique aboutissant à une grande pièce ronde de 4 m 80 de diamètre.

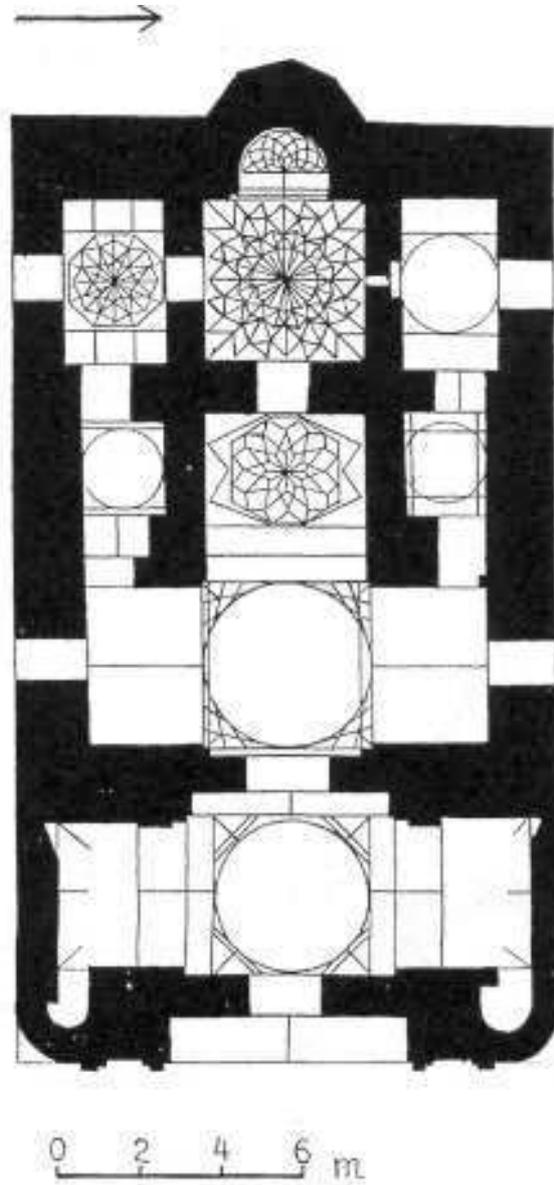
Les murs de la pièce au puits étaient tous pourvus de banquettes de briques (*suffa*) destinées aux visiteurs, dont une seule est conservée. Le mur dominant l'entrée de la pièce suivante porte une inscription de dédicace, juste au-dessous de trois niches peu profondes. Dans celle du milieu on voit une partie d'un cénotaphe en bois autrefois posé sur une sépulture dont on a dit à tort que c'était celle du prophète. La dernière pièce, de plan et de dimensions comparables à la précédente, se trouvait à l'extrémité ouest sur ce même axe du bâtiment. Elle jouait le rôle de mosquée commémorative et de *gûr-khâna*. Une profonde niche de *mihrâb*, hexagonale, singularise le mur ouest. L'objet princi-

pal de vénération est un petit cénotaphe en briques. La baie de la porte se trouve dans le mur sud et donne sur une petite chambre funéraire à trois cénotaphes anonymes (la pièce servait probablement à l'origine de *qâr'i-khâna*, pièce des récitateurs du Coran) ; une petite fenêtre perce son mur nord. Une autre petite pièce se cache derrière la fenêtre et jouait sans doute le rôle de *chilla-khâna* (endroit où se faisaient les retraites et les jeûnes de quarante jours).

Les couvertures des parties ouest et est du mausolée diffèrent beaucoup par leur construction. La mosquée (partie ouest) est couverte d'une double coupole (c'est l'exemple le plus ancien de ce type de construction à Boukhara). La coupole extérieure comporte trois parties : une plate-forme rectangulaire à sa base (20 cm de hauteur), un tambour cylindrique (3,22 m de hauteur et 5 m de diamètre extérieur) et un cône haut de 5 m. À l'intérieur, le revêtement décoratif de la coupole intérieure, en *ganch* (plâtre) s'est bien conservé. Il comporte des stalactites qui diminuent selon un effet de perspective (*muqarnas*). Au centre de la coupole intérieure se trouve une rosace plate à 24 rayons.



Ill. 2 : Coupe est-ouest du bâtiment : 1 – niveau du sol avant les travaux archéologiques ;
2 – niveau de l'ancien sol à l'époque de la construction du mausolée ;
3 – fondations du bâtiment.



III. 3 : Plan des couvertures.

Toutes les coupoles décoratives conservées dans les deux pièces ainsi que les demi-coupoles de la niche du *mihrâb* sont du même style (voir ill. 2 et 3). Les pièces aujourd'hui reconstruites du mausolée avaient probablement été couvertes de manière analogue. Et c'est précisément sur l'analyse de ces couvertures que se fondent aujourd'hui les deux points de vue qui s'opposent sur la date de construction et l'évolution du mausolée. Et aussi la distinction entre les deux parties du bâtiment : l'une ancienne à l'ouest et l'autre plus tardive, rajoutée à l'est.

Pour V. Shishkin⁸ et G. Pugachenkova⁹, qui se basent sur la dédicace que nous avons signalée, le mausolée a été commandé par Amir Timour en 1383-84 (Shishkin) ou 1384-85 (Pugachenkova). Cette dernière estime que certains de ses constructeurs étaient des maîtres du Khorezm ramenés par Amir Timour après la destruction d'Urgench.

Les savants qui défendent une opinion différente insistent sur la forme archaïque de la coupole et sur les légendes locales rattachant le nom du mausolée à Muhammad Arslan Khan¹⁰ (premier tiers du XII^e siècle). Ce dernier point de vue est exposé de façon très complète dans l'un des derniers ouvrages de S. Hmel'nickij qui distingue trois étapes dans la construction du bâtiment : a) la partie occidentale qu'il date du XII^e siècle ; b) la pièce qui la précède (que nous avons appelée pièce « distributrice »), du XIV^e-XVI^e siècles ; c) le vestibule, plus tardif sans autre précision. La restitution qu'il propose du plan de la partie occidentale apparaît cependant incomplète, incorrecte ou, même, fantaisiste. Il « supprime », sans preuve, les murs séparant les pièces (c'est-à-dire la mosquée commémorative et les pièces latérales), transformant cette partie du bâtiment en « mosquée tripartite » précédée d'un *'ayvân* carré voûté (!) (la pièce du puits). Ce faisant, il néglige une évidence : la forme de la coupole d'origine conservée avec son décor primitif. Tout aussi infondée apparaît son idée de tirer argument de la forme conique du toit du mausolée pour prouver l'ancienneté de la construction. D'après lui, la maçonnerie en briques de cette coupole de bonne facture est caractéristique de l'architecture de l'époque seldjoukide et qarakhane et non du XIV^e siècle¹¹.

Cependant, le professeur Nilsen, célèbre spécialiste de l'architecture de l'Asie centrale qui a lui aussi étudié Chashma-yi 'Ayyûb, sans dater sa partie occidentale, note que « la forme conique n'est pas typique de l'époque timouride et n'a pu apparaître que comme une imitation d'anciens bâtiments de Boukhara aujourd'hui disparus, c'est-

à-dire que cette forme était traditionnelle à Boukhara comme dans le Khorezm et le Sémiretchié¹² ». La première partie de cette argumentation se discute : le mausolée de Jahângir (1379-80) dans l'ensemble de Dâr al-Siyâdat à Shahr-e Sabz, par exemple, possède une coupole conique prenant appui sur un tambour non cylindrique, mais à seize facettes, mais ce détail technique importe peu ici. Un des auteurs du présent article a mené au printemps 1996 des recherches archéologiques dans le mausolée de Chashma-yi 'Ayyûb à Boukhara. Trois sondages effectués autour du monument ont montré que le niveau du sol vierge à cet endroit, à 2 m en contrebas du sol actuel, correspond parfaitement au niveau du sol à l'intérieur du bâtiment¹³ (voir ill. 2).

Les fondations sont larges de 50 à 70 cm, construites en briques carrées cuites (de 24,5 cm de côté) et la coupole conique utilise les mêmes briques, cimentées par un mortier très résistant, le *qîr*¹⁴. Une petite saillie de 5 cm, présente partout sauf sous la niche du *mihrâb*, souligne la limite entre les murs et les fondations. Des raccords verticaux, disposés symétriquement sur les façades latérales du bâtiment entre le vestibule et la pièce « distributrice », donnent l'impression que le bâtiment comporte deux parties collées. Pourtant, un sondage pratiqué ici fait apparaître des fondations d'un seul tenant, ce qui témoigne donc non pour une adjonction, mais plutôt pour une réparation du vestibule. Le sondage a permis de retrouver, sous les fondations, les vestiges d'un mur de briques

cuites, de dimensions courantes à Boukhara aux X^e-XII^e siècles. Des sépultures dans des caissons en briques ont été découvertes à ce même niveau. On a aussi trouvé près de la façade est les vestiges des fondations d'une niche d'entrée du portail qui a été démolie. En s'appuyant sur ces vestiges, on peut estimer que les piliers primitifs du portail étaient deux fois plus grands qu'aujourd'hui et que la profondeur de la niche d'entrée atteignait 2 m 50 (contre 1 m 30 actuellement). D'après les données archéologiques, le plan originel du mausolée sur le territoire de la nécropole ancienne était le même qu'aujourd'hui sauf pour la partie du portail. Et la dédicace de l'époque d'Amir Timour insérée dans le mur surplombant l'entrée de la mosquée commémorative témoigne, à notre avis, que le bâtiment a été construit en une seule fois à cette époque et non pas agrandi lors d'une phase ultérieure de réparation. Le contenu de la dédicace confirme cette conclusion, comme on le verra.

On a quelques renseignements sur des phases de réparations ou petites reconstructions (par exemple, la reconstruction au XVI^e siècle

des couvertures de la pièce « distributrice », de l’avis unanime de ceux qui ont étudié le mausolée). Le portail d’entrée semble s’être écroulé aux XVII^e-XVIII^e siècles, après quoi des travaux de restauration importants ont modifié la forme de l’entrée et élargi le vestibule. Rappelons qu’on a découvert sous les fondations les vestiges d’une construction d’époque qarakhânide. D’où la légende associant la construction du mausolée au nom de Muhammad Arslan Khan ainsi que les vagues allusions des sources qui peuvent avoir quelques fondements réels. On peut supposer que, vers le XII^e siècle, la source et le *mazâr* faussement identifié se trouvaient à l’intérieur d’une *ḥazîra*. Les constructions commémoratives de ce genre sur des *mazâr* sont bien connues à Boukhara. Des vestiges d’une *ḥazîra*, la plus ancienne que nous connaissions (seconde moitié du X^e siècle), ont été découverts et étudiés par nous dans la nécropole de Châr Bakr (près de Boukhara).

Le *mazâr* de Chashma-yi ‘Ayyûb est resté jusqu’à nos jours un des monuments les plus vénérés de Boukhara. Les gens viennent en *ziyârat* de toutes les régions d’Asie centrale pour accomplir le rituel : ils prennent de l’eau à laquelle on prête depuis toujours des vertus curatives et font le tour (*tavâf*) de la sépulture du prophète ‘Ayyûb. Les pèlerins jettent sur « son » cénotaphe des grains de blé et de riz et des brins de basilic (*rayḥân*). À l’extérieur du bâtiment, juste à côté de la saillie de la niche du *mihrâb*, on allume des bougies et on récite des prières. Comme on le voit, ces rites de vénération portent, de nos jours encore, la marque de leur passé païen.

L’épigraphie du *mazâr*

Près de l’entrée du *gûr-khâna* (c’est-à-dire la pièce abritant la prétendue sépulture d’‘Ayyûb), au-dessus de la baie de la porte, se trouve une bande inscrite sur des carreaux de céramique à relief (0,40 x 2,80 m). Les lettres de couleur blanche se détachent sur un fond turquoise à ornement végétal sculpté. L’écriture est d’un type particulier de *suls* décoratif monumental avec les hampes des « âlif » et des « lâm » exagérément étirées¹⁵. Un premier examen rapide a montré que les carreaux inscrits ont été mélangés, soit lors du montage soit lors d’une réparation¹⁶. Le traitement de ces carreaux en laboratoire a permis de reconstituer leur ordre¹⁷ (voir ill. 4). Malgré des lacunes¹⁸, le sens général du texte a pu être restitué ainsi :



Ill. 4 : Inscription de fondation sur les carreaux en faïence
(restitution d'après les calques, B. Babajanov).

« *Tamâm shud in 'imâ[rat (...) fi 'ahd (...) sul]tân Mâvarâ'an-nahr
va Khurâsân Amîr Timûr Kûragân zuyyida[it] marḥamatuḥu 'alâ
kāffat al-muslimîn bi-sa'y-yi Amîr Ḥajjâj fi shuhûr sanat 785* »

Traduction : « Ce bât[iment (...)] a été achevé [sous le règne (...)] du sul]tan du Mavarannahr et du Khorassan Amir Timour Kûragân, que sa bienveillance à l'égard de tous les musulmans s'accroisse, par les soins d'Amir Hajjâj pendant les mois de l'année 785 [1383-84] ».

L'ordonnateur de la construction n'est donc pas, comme on le croyait jusque-là, Amir Timour mais Amir Hajjâj. On manque d'éléments sûrs pour identifier ce dernier à l'une des personnalités mentionnées par Yazdi dans le *Zafar-nâma*¹⁹. D'autre part, il est intéressant de remarquer que la dédicace associe le nom de Timour au titre de « *sul]tân* ».

Un autre texte épigraphique de Chashma-yi 'Ayyûb a été gravé sur une planche en bois plate (0,65 x 1,53 m), intégrée aujourd'hui au mur au dessus de la bande de céramique inscrite²⁰. Il y a quelques lacunes dans les cinq dernières lignes, mais on peut les restituer aisément (voir ill. 5). La sourate *Âyat al-kursî* (II : 256) est écrite en larges caractères sur tout le pourtour de la planche. Dans la partie centrale de la planche se trouve un texte en persan calligraphié en écriture *shikasta* d'un type particulier à Boukhara. La paléographie situe ce texte au plus tôt à la fin du XVI^e ou au début du XVII^e siècle. Il se compose de 19 lignes et les signes diacritiques sont disposés irrégulièrement. On peut traduire ainsi l'inscription :

1. 1 : « Au nom de Dieu le Miséricordieux ! Khwâja Imâm
1. 2 : Ḥâfîz Ghunjârî^a, que Dieu aie pitié de lui, dans [son] livre
1. 3 : *Târîkh Bukhârâ*^b [L'Histoire de Boukhara], dit en se référant à Vahb [ibn] Munabbih^c, que Dieu soit content de lui,

- l. 4 : qui a dit : “J’ai lu dans un livre des auteurs anciens
l. 5 : qu’un des prophètes^d ayant franchi le [fleuve] Jayhûn (=Amou Darya)
l. 6 : est arrivé à l’endroit appelé Boukhara. Les gens de cet endroit lui ont fait bon accueil.
l. 7 : [En retour] il a récité en leur honneur trois prières de bienveillance (*du’â’*) et Dieu
l. 8 et 9 : le Très Haut a accepté [ces prières]. [Ce prophète] a dit : ‘Ô Dieu, bénis leurs descendants, écrase leurs ennemis
l. 10 et 11 : et délivre-les des dissensions’. Ce prophète était ‘Ayyûb le Patient^e, que Dieu le bénisse.
l. 12 : Sa mort est survenue à Boukhara en cet endroit précis^f qui s’est conservé
l. 13 : jusqu’à aujourd’hui ; il y a une source dessous, l’une des sources du Paradis.
l. 14 : Un arbre a poussé aux abords de la source.
l. 15 : Cet [arbre]^g gardait ses feuilles vertes en hiver ;
l. 16 : et ses feuilles ressemblent à celles du *sanjid*^h.
l. 17 : Si on déchire une [feuille]^g
l. 18 : de l’eau rouge en couleⁱ”. Cet [extrait]^g,
l. 19 : récit véridique, se trouve dans le *Tazkirat al-musâfirîn*^j. »

Commentaire :

a : *Faqîh* (jurisconsulte) et *muḥaddis* (exégète des *ḥadîs*) célèbre de Boukhara, dont le nom complet est : Abû ‘Abdallâh Muhammad ibn Aḥmad ibn Sulaymân al-Bukhârî al-Ghunjâr al-Varrâq (m. 412/1021-22). Connu pour son oeuvre *Târîkh Bukhârâ* (voir commentaire suivant).

b : Ouvrage d’al-Ghunjâr, qui ne nous est pas parvenu, sur l’étude des *ḥadîs*, écrit dans le genre de la biographie historique. Il a été utilisé par maints auteurs médiévaux (pour plus de détails, voir V. Bartol’d, *Turkestan v epohu mongolskogo nashestvija*, dans : *id.*, *Sochine-nija*, vol. 1, Moscou, 1963, p. 59-60).

c : Le nom complet de ce *muḥaddis* célèbre est : Vahb ibn Munabbih al-Yamanî (638-728).

d : Le *Kitâb-e Mullâ-yi zâda* dit que c’était un prophète d’une tribu d’Israël, donc un prophète de l’Ancien Testament (voir plus bas).

e : « ‘Ayyûb şâbir », c’est-à-dire Job le Patient, celui qui se contient. La patience de Job dans les récits de la Bible puis du Coran a fait de lui le parangon de l’homme juste dans l’affliction (voir plus bas).

f : « Mawzi’ ». C’est le site même de Chashma-yi ‘Ayyûb.

g : Les crochets indiquent qu’une partie du mot est perdue, mais que l’on peut aisément le restituer d’après les lettres restantes et le sens de la phrase.

h : Le *sanjid* (en langue populaire le *jîda*) est *laegnus angustifolia* (jujube).

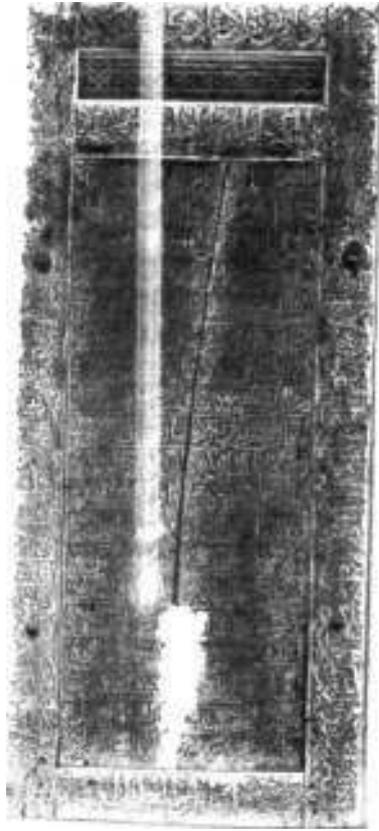
i : L’extrait du livre d’al-Ghunjâr s’arrête ici.

j : Nous n’avons trouvé aucun renseignement sur cet ouvrage.

L’image d’‘Ayyûb dans les sources musulmanes du Moyen Âge

Différentes versions de l’histoire d’‘Ayyûb que nous avons résumée existent dans diverses sources (essentiellement des sortes de guides pour pèlerins) écrites au Mavarannahr. Les auteurs, tous originaires de Boukhara, brossent bien sûr de ce héros des portraits très différents. Malgré leur caractère évidemment légendaire, ces écrits sont très révélateurs du processus long et complexe de l’islamisation de l’Asie centrale et de la dynamique de certains autres aspects de la situation religieuse de l’époque.

Le Coran fournit des indications brèves et incomplètes (IV : 161/163 ; VI : 84 ; XXI : 83-84 ; XXXVIII : 40/41-44). ‘Ayyûb est montré en exemple de patience et de soumission à Dieu en dépit des très cruelles souffrances qu’il a endurées. C’est pourquoi Dieu, entendant ses prières, a fini par éloigner le malheur de lui, a mis fin à ses souffrances et l’a guéri. En outre, il lui a fait don d’une source pour qu’il puisse se laver et soigner les abcès qui rongeaient son corps : « Tape du pied ! Voilà pour les ablutions et la boisson fraîche » (XXXVIII : 41/42). Ces allusions, à première vue peu compréhensibles, étaient destinées à un public averti de la légende biblique (sans doute transmise oralement) et de son commentaire. L’histoire de Job, comme d’autres épisodes bibliques, était visiblement populaire en Arabie à l’époque du prophète Muhammad²¹. Les commentateurs du Coran ou, plutôt, les compilateurs musulmans des anciens récits



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ جُولِ جَبْرَائِيلَ
 حَافِظِ عَمَّارِي حَقْمَةَ اللَّهِ لِيَدَّكَ لَمْ يَسْأَلْ
 بِالْحَقِّ بِجَانِبِ رَأْسِ كَلْبِ لَوْ وَهُوَ عَيْبِي بِرِضَى اللَّهِ
 عَدَاؤُهُ لَمْ يَكُنْ لَنَا فِي أَمْرٍ مُنْفَعًا مِمَّنْ خُوِّرُوا
 لِيَعْلَمَ بِي أَنْ يَنْعَلِبَ رَأْسُ رَأْسِ جَبْرَائِيلَ
 بِجَانِبِ كَلْبِ لَوْ وَهُوَ عَيْبِي بِرِضَى اللَّهِ
 كَرِيمًا شَافِيًا لَيْسَ فِي عَالَمِهِ رَيْبٌ وَسِحَابُهُ
 يُعَالِمُ خَلْقَهُ بِرَأْسِ كَلْبِ لَوْ وَهُوَ عَيْبِي
 لَيْسَ فِي عَالَمِهِ رَيْبٌ وَسِحَابُهُ يُعَالِمُ
 وَهُوَ أَنْ شَافِيًا لَيْسَ فِي عَالَمِهِ رَيْبٌ
 أَوْ رِضَا بِرِيقِ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ
 وَقَدَارِ حَمْدِ الْوَالِدِ الْوَالِدِ مُحَمَّدٍ صَلَّى
 وَرَسْمِهِ بِرَأْسِ كَلْبِ لَوْ وَهُوَ عَيْبِي
 مَشْرِيقِ بِلَادِهِ حَيْثُ يُوَدُّهُ لَيْسَ فِي
 مَشْرِيقِ بِلَادِهِ حَيْثُ يُوَدُّهُ لَيْسَ فِي
 أَسْفَلِ رَأْسِ كَلْبِ لَوْ وَهُوَ عَيْبِي
 أَسْفَلِ رَأْسِ كَلْبِ لَوْ وَهُوَ عَيْبِي
 لَيْسَ فِي عَالَمِهِ رَيْبٌ وَسِحَابُهُ يُعَالِمُ
 عَالَمِ رَأْسِ كَلْبِ لَوْ وَهُوَ عَيْبِي

III. 5 : a) Inscription sur la planche
 en bois (cliché B. Babajanov) ;
 b) Texte de l'inscription sur la planche
 en bois (d'après les calques).

concernant les prophètes ont utilisé le Livre de Job ou les commentaires de la Bible, voire – selon d’autres versions – des récits des interprètes du Talmud dans leurs propres commentaires de l’histoire d’‘Ayyûb²².

Pourtant, et l’inscription développée ci-dessus l’atteste, les versions données par les auteurs musulmans des différentes régions du monde islamique variaient. L’image d’‘Ayyûb est particulièrement intéressante dans l’une des plus anciennes hagiographies musulmanes écrite en langue turque au Mavarrannahr en 710/1310-11, le *Qişşâş-i (Kitâb-i) Rabghûzi* de Nâsir al-Dîn, fils de Burhân al-Dîn Rabghûzi²³. Bien sûr, l’auteur a utilisé nombre de *tafsîr* et autres œuvres du même genre (comme le *Qişşâş al-anbiyâ* d’Ishâq ibn Ibrâhim b. Mansur Nisâburi). Pourtant, il a sensiblement élargi ses récits en intégrant des légendes qui circulaient parmi les peuples turcs depuis les temps les plus anciens. Les chercheurs ont déjà repéré ces façons de faire dans les épopées et les récits turcs de l’époque médiévale utilisant des thèmes bibliques, pris à des « prophètes » comme Salomon, Job, Joseph, etc., dont les qualités et les actions sont prêtées à des héros historiques voire fictifs²⁴. Néanmoins, il nous semble que l’ouvrage de Rabghûzi constitue le plus ancien exemple écrit de ce genre dû à un auteur musulman dont certains héros portent des noms purement turcs.

Une illustration particulièrement éclairante de nos propos est le récit de Rabghûzi dont l’héroïne est la nièce d’‘Ayyûb, Qirqyusûn (قَرَقُ يُسُون)²⁵. L’histoire de sa vie (dont certains éléments ont probablement été empruntés, avant déformation, à des épisodes bibliques), comme la vie d’‘Ayyûb lui-même, foisonne d’aventures malheureuses et de souffrances. Aucune ne vient à bout de sa foi « en Dieu unique et en ‘Ayyûb son prophète ». Maudite par son père, nommé Bâkhil, un idolâtre, qui ordonne de lui couper un bras, chassée du palais et de sa ville natale, elle devient ermite. Mais Musavil, souverain de l’Etat voisin, la découvre par hasard dans la steppe, l’emmène à son palais et, s’étant converti à sa foi, l’épouse. Après quelque temps, elle enfante un fils, Qirqyasâ (قَرَقُ يَسَا). À l’âge adulte, informé des souffrances endurées par sa mère, il déclare la guerre à Bâkhil, qui est vaincu et capturé. Qirqyusûn vient en personne interroger son père et lui confier tous les malheurs advenus en son exil. Voyant le miracle opéré par Dieu (qui lui a rendu le bras manquant),

son père se repent, embrasse « la foi en un Dieu unique » et confesse qu’‘Ayyûb est le prophète et l’envoyé de Dieu²⁶.

Rabghûzi ne dit pas d’où viennent ces légendes, se limitant à de simples remarques au début du récit : « Ayûr (=aytûr)lârkîm », « on dit que ». Ce récit manque dans la littérature musulmane classique que nous avons compulsée (c’est-à-dire les *tafsir*, les histoires des Prophètes, etc.). Si ce sujet existe dans le monde iranien et arabe, Rabghûzi l’a sans doute emprunté au folklore turc populaire oral où, à son tour, il serait apparu sous l’influence de récits himyarites qui ont activement pénétré en Asie centrale²⁷ (voir plus bas).

Rabghûzi évoque plus loin ‘Ayyûb lui-même et son sort cruel, du fait des épreuves envoyées par Dieu à l’incitation d’Iblis, le diable : ‘Ayyûb perd son immense fortune, tous ses enfants, son corps se couvre d’horribles abcès²⁸. Dans ce récit bien connu, Rabghûzi conserve les traits principaux donnés dans la Bible et le Coran qui manifestent la grande patience d’‘Ayyûb et sa soumission à la volonté divine. Pourtant, on trouve des différences légères mais significatives entre ce récit et les versions répandues dans la littérature classique musulmane, arabo-persane, où les histoires mettant en scène les prophètes sont reprises et largement commentées. On connaît la fin de l’histoire, lorsque Dieu décide de mettre un terme aux souffrances d’‘Ayyûb : il lui ordonne de taper d’un pied puis de l’autre et de la terre jaillissent deux sources d’eau *froide* qui le guérissent. Pourtant, dans la version de Rabghûzi, la première de ces sources, destinée aux ablutions (*ghusl*), est *chaude* et devient l’instrument de sa guérison : celle-ci passe en effet obligatoirement par cette ultime souffrance, l’eau bouillante. L’eau de la seconde source, froide, était destinée à éteindre sa soif et à guérir les maladies internes²⁹. Ces variations sont parfois commentées ainsi par l’auteur : « *Bû qaulnî ‘ulamâ’ dûst tûtmâslâr* » (les oulémas n’acceptent pas ce récit³⁰).

Les récits sur les prophètes rédigés à date plus tardive dans le Mavarannahr compilent non seulement les renseignements d’un ouvrage célèbre du XII^e siècle, *Qiṣâṣ al-anbiyâ’* de Nisâburi, ou d’ouvrages portant le même titre de Tabari, mais utilisent abondamment celui de Rabghûzi, en particulier ses récits de Salomon ou d’‘Ayyûb. C’est le cas de Husayn b. al-Bâqî al-Bukhârî, dans son ouvrage, *Qiṣâṣ-i Husaynî*, achevé en 1002/1593-94³¹.

Les renseignements donnés par les auteurs musulmans sur la localisation de la tombe d’‘Ayyûb sont aussi divergents. Des auteurs comme

Ibn al-Kalbi et Muhyi al-Din Navâvi indiquent un site dans le Ḥawrân, non loin de Damas, voire précisent le village de Navâ. Comme on pouvait s’y attendre, la tombe est proche d’une source³². Pour ce qui concerne le « tombeau » d’‘Ayyûb à Boukhara, ce sont les habitants de la ville qui l’ont « placé » ici. L’intérêt qu’ils avaient à utiliser cette information bien connue donnée par d’anciens auteurs musulmans n’était pas d’ordre « patriotique », mais s’appuyait simplement sur une tradition populaire locale transmise oralement d’une génération à l’autre.

Il est très difficile de désigner actuellement le premier auteur à avoir noté par écrit l’information selon laquelle ‘Ayyûb serait enterré à Boukhara. Commençons par l’ouvrage célèbre d’Abu Bakr Muhammad ibn Ja’far al-Narshakhi intitulé *Târîkh-i Bukhârâ*, et plus précisément par les versions de son texte qui nous sont parvenues. Certes, l’édition de cet ouvrage par Ch. Schefer, l’édition lithographiée de Boukhara, l’édition de R. Frye (avec la traduction en anglais) et les traductions russe et ouzbèke (faites d’après la lithographie de Boukhara et l’édition de Schefer) ne parlent pas du prophète ‘Ayyûb³³. Mais un auteur plus tardif (début XIV^e siècle), Ahmad ibn Mahmud (Mullâ-yi Zâda), l’évoque dans son ouvrage fameux, le *Kitâb-i Mullâ-yi Zâda*, en se référant à l’ouvrage de Narshakhi. Dans la mesure où ce dernier a subi des rédactions et ajouts à de multiples reprises, il est très difficile de déterminer si les renseignements sur ‘Ayyûb figurent déjà dans le texte initial ou seulement dans une rédaction ultérieure. En tout cas, l’épisode de l’enterrement d’‘Ayyûb à Boukhara existe dans plusieurs versions du *Târîkh-i Bukhârâ* qui nous sont parvenues³⁴. Narshakhî y donne les informations suivantes :

1. En se référant à Vahb ibn Munabbih, qui « lut dans des livres anciens de ses prédécesseurs », il dit qu’un prophète d’une tribu d’Israël (*Bânû Isrâ’îl*) serait venu à un endroit appelé Boukhara où les habitants lui auraient fait bon accueil ; après quoi il aurait récité en leur honneur trois prières de bénédiction³⁵ (voir aussi l’inscription épigraphique ci-dessus) ;

2. En se référant à Hâfiz al-Ghunjâr, qui à son tour se réfère à Muhammad b. al-Hasan al-Shaybânî « *al-faqîh* »³⁶ (*sic !*), il dit que « le prophète ‘Ayyûb est mort à Boukhara et sa tombe (*turbat*) se trouve aussi en ce lieu, près d’une source (*chashma*) » ;

3. Le livre de *Khazâ’in al-’ulûm* d’Abu’l-Hasan ‘Abd al-Rahmân ibn Muhammad al-Nisâburi mentionne qu’un des prophètes les plus

vénérés est venu à Boukhara où les habitants l’ont bien reçu, ce pour quoi il les a bénis ;

4. Qutayba ibn Sa’id dit qu’on demanda à ‘Abdallâh ibn Muhi’a : « Y a-t-il un prophète qui soit venu à Boukhara ? ». Il répondit : « Oui, c’est ‘Ayyûb l’Affligé (*mubtalâ*). Il bénit les Boukhariotes » ;

5. Une référence à Hafṣ [ibn] Dâ’ud, qui dit : « Un prophète d’une tribu d’Israël est enterré dans l’enceinte de Boukhara, en un lieu appelé Kushk-i Kafshgarân. La *turbat* de ce prophète est remarquable. Il y pousse un arbre qui ne sèche jamais et reste vert hiver comme été. » [Et encore] Hafṣ ibn Dâ’ud disait : « J’ai vu cet arbre. Ses feuilles rappellent celles du *sanjid*. A l’heure actuelle, un cimetière (*gûristân*) s’étend à cet endroit, jusqu’à la porte de Ma’bid³⁷ où les autres canaux se rejoignaient et où s’élevait la cité des artisans de Boukhara (*qaṣaba-yi shahr-i Bukhârâ*). Autrefois, c’étaient les cordonniers les plus pauvres qui vivaient là (*yatîmhâ-yi kafshgarân*), c’est pourquoi l’endroit s’appelait *kushk-i kafshgarân*. Les fabricants de brocarts d’argent (*sîmduzân*) [aussi] habitaient là dans une *mahalla* située sur la route de Nawkand³⁸. Cette *mahalla* est aujourd’hui détruite et en ce lieu s’étend le cimetière (*gûristân*) » ;

6. Référence à Hasan al-Basri qui aurait parlé de la visite à Boukhara du prophète ‘Ayyûb³⁹. Le prophète avait été bien reçu, puis était allé visiter Châch dont les habitants aussi l’avaient reçu avec l’âme ouverte ; « ‘Ayyûb récita en leur faveur une prière de bénédiction⁴⁰, c’est pourquoi ils bénéficient aujourd’hui d’une position enviable⁴¹ ».

Considérons maintenant l’ouvrage *Kitâb-i Mullâ-yi Zâda* dont nous avons déjà parlé, composé au moment (début XIV^e siècle) où les récits locaux sur ‘Ayyûb s’étaient probablement déjà « enrichis » de détails nouveaux (cependant, certaines autres versions ne sont jamais mentionnées par l’auteur). Ce livre donne les détails suivants :

1. La visite d’‘Ayyûb à Châch n’est pas mentionnée dans le récit de Hasan al-Basri (cité d’après Narshakhi) ;

2. La version de Vahb ibn Munabbih se complète de nouveaux détails : ‘Ayyûb en voyageant vers Boukhara et s’approchant du bord du Jayhun (Amu Daryâ) aurait construit un radeau pour le franchir (voir aussi le texte de la planche commémorative de Chashma-yi ‘Ayyûb mentionnée plus haut) ;

3. Le récit d'al-Ghunjâr est transmis avec la référence non pas à Shaybânî⁴² (comme chez Narshakhi ou son adaptateur) mais à Asbât ibn al-Yasa', un *muḥaddis* de Boukhara au XI^e siècle⁴³.

Pour la venue d'‘Ayyûb à Boukhara et sa sépulture dans cette ville, Mullâ-yi Zâda ne se réfère qu'aux trois auteurs dont nous venons de parler. Mais c'est pour les réfuter, en utilisant les versions écrites des légendes locales. Il écrit :

« Cependant, la vérité est que la sainte tombe du prophète ‘Ayyûb, que la paix soit avec lui, ne se trouve pas ici parce que l'imam Muḥaddis Muḥyi al-Dîn Navâvî⁴⁴ a dit (et sa parole mérite foi) dans son livre *Tahzîb al-asmâ' va-l-lughât*⁴⁵ ceci : “L'endroit [où repose] ‘Ayyûb se trouve dans la région du Hawrân, aux alentours de Damas, dans la direction de l'est⁴⁶. Sa tombe est connue ; elle est située près du village de Navâ qui possède une mosquée et un mausolée (*mash-had*). Ce village a été donné en *vaqf* [de son tombeau]. On peut y voir une source qui jaillit et l'empreinte d'un pied sur une pierre. On raconte que ce serait l'empreinte du pied [d'‘Ayyûb]. Les gens se lavent et boivent l'eau de cette source qui est bénéfique. On dit aussi que c'est cette source-là qui est mentionnée dans le Coran⁴⁷ ».

Mullâ-yi Zâda, élève du grand théoricien traditionaliste de la naqshbandiyya Khwâja Muhammad Pârsâ⁴⁸ (m. 1419-20), ne peut en effet accorder foi aux récits douteux (du point de vue de la littérature musulmane classique) des auteurs locaux du Mavarannahr qui cherchent, à leur manière, à rehausser le statut de Boukhara, en tant que « contrée bénie et Terre Promise » où le prophète ‘Ayyûb aurait été enterré. Cependant, il ne ressort pas très clairement du texte de Mullâ-yi Zâda s'il accorde foi à la version de la visite à Boukhara par ce prophète (ou un autre de la tribu d'Israël).

Toutes les citations figurant dans le texte de Narshakhi (dans la rédaction que nous avons utilisée) et dans l'ouvrage de Mullâ-yi Zâda, mettent en relief le fait que leurs versions des légendes sur la « tombe d'‘Ayyûb » se réfèrent expressément à des autorités telles que Vahb ibn Munabbih, Hasan al-Basri et al-Ghunjâr.

Ce dernier, à son tour, se fonde sur l'opinion d'autres autorités comme Muhammad al-Shaybânî⁴⁹ ou Asbât ibn al-Yasa', *muḥaddis* peu connu de Boukhara. Ce n'est sans doute pas par hasard que ces noms ont été choisis. Les deux premiers appartiennent à la multitude des *isnâd* (chaîne des intermédiaires). Aussi bien des *faqîh* et des oulé-

mas de différents *mazhab* que des soufis et des *mutakallim* utilisent ces opinions qui font autorité. Les interprètes des légendes ħimyarites font aussi référence à Vahb ibn Mutabbih. Comme on va le voir, ces légendes ont trouvé au Mavarannahr un terrain propice et ont grandement favorisé l'islamisation et la sacralisation des lieux saints préislamiques associés à des personnages reconnus par l'islam, ainsi que la fondation de nouveaux endroits saints liés à des prophètes de l'Ancien Testament ou des héros de légendes ħimyarites. Pour ce qui est d'al-Ghunjâr, son ouvrage n'était de toute évidence pas dépourvu d'interpolations directes de copistes qui avaient leur visées propres. Mais on peut supposer qu'à l'époque, al-Ghunjâr fut le premier à chercher un fondement légal à la glorification naissante de sa ville natale en tant que « coupole bénie de l'islam » ; peut-être compila-t-il des *isnâd* qui reprenaient des légendes locales incluant par exemple des renseignements sur la « tombe d' 'Ayyûb à Boukhara ».

Cependant, les *faqîh* du Mavarannahr, et en premier lieu ceux de Boukhara, n'étaient pas les seuls à soutenir que Boukhara bénéficiait d'une « bénédiction divine particulière » comme d'autres villes du Mavarannahr. Notamment, Yâqut al-Hamavi, célèbre écrivain (m. 1229), cite le *ħadîs* suivant du Prophète : « Une ville appelée Boukhara, entourée de la miséricorde divine et de la présence des anges et soutenue par le secours divin, sera conquise dans le Khorassan derrière le fleuve de Jayĥûn. Ses habitants se couchent en gardant à portée de main un glaive pour la victoire sur les voies de Dieu. Au-delà de cette ville s'en trouve une autre, Samarcande. Dans cette ville [Boukhara], il y a l'une des sources (*'ayn*) du paradis, l'une des tombes des prophètes et l'un des jardins du paradis ; le Jour de la Résurrection, tous ceux qui sont enterrés [près de là] se rassembleront avec [d'autres] martyrs de la foi (*shahîd*). Au-delà de la source, il y a un cimetière (*turba*) appelé Qatvân où ressusciteront 70000 martyrs. Et chacun intercédéra pour 70 personnes de sa famille (*ahl-i bayt*) et de ses proches (*'itrihi*)⁵⁰ ».

Il est très important que Yâqut donne ce *ħadîs* selon un *isnâd* où figure un théologien connu du Mavarannahr, Abû-l-Yusr al-Pazdavi (m. 1199-1200). Sam'âni, contemporain de Yâqut un peu plus âgé et interpréteur plus strict et traditionnel des *ħadîs*, connu pour ses critiques très dures des *isnâd* « des *ħadîs* douteux », ne mentionne pas la tombe d' 'Ayyûb à Boukhara, bien qu'il soit venu en cette ville et ait utilisé les ouvrages d'historiens locaux, en particulier al-Ghunjâr⁵¹.

En tout cas, en dépit de la subjectivité des auteurs du Mavarannahr, une tradition orale assez bien fondée relie beaucoup de lieux saints locaux anciens à des noms de prophètes de l'Ancien Testament ou de rois anciens du Yémen. Nous estimons que, dans ce processus, les légendes qahṭanides (d'Arabie du sud) ont joué un rôle tout particulier⁵². Des arguments solides laissent penser que l'introduction de ces légendes dans la mythologie d'Asie centrale résulta d'événements historiques connus qui se sont déroulés dans cette région à la fin du VI^e et au début du VIII^e siècle, c'est-à-dire après la conquête arabe. À cette époque, les Omayyades (661-750) accordaient habituellement le poste de gouverneur du Khorassan à un Qurayshite. Mais, en 698, un puissant gouverneur des provinces orientales, Hajjâj ibn Yusuf (694-715), fit une entorse à la règle en donnant le poste à Muhallab ibn Abi Sufra (697-702), issu des tribus d'Arabie du sud⁵³. Cette nomination frappa durement la position dominante des Arabes du nord. Mais il faut noter qu'il y avait déjà longtemps que Muhallab, depuis l'époque du gouvernement de Sa'id ibn 'Usmân ibn 'Affân (675-677) et de Salm ibn Ziyâd (680-681), participait aux campagnes militaires dans le Mavarannahr. En devenant gouverneur, Muhallab, puis son fils Yazid (702-704 et 715-717), entreprirent la conquête programmée de la région. Cependant, Hajjâj – qui craignait un renforcement politique des Arabes du Yémen – remplaça en 704 Yazid par Qutayba ibn Muslim (704-715), représentant l'aile faible des Arabes du nord. Ce dernier acheva la conquête entamée par les Yéménites, entrant dans l'histoire comme le conquérant du Mavarannahr. Les Arabes du Yémen ne pouvaient naturellement pas se satisfaire du tour que prenait l'affaire comme l'attestent les vers d'une *qaṣida* de Kumayt ibn Zayd (677-743) :

« Samarcande fut une terre yéménite,
désormais les Mudarites la comptent comme qaysite⁵⁴. »

Cette insatisfaction a trouvé un vif écho dans les centres qahṭanides en Syrie et en Arabie où les légendes de l'Arabie du sud étaient alors en cours de constitution et tentaient de s'accorder avec la nouvelle idéologie musulmane. Comme on l'a déjà constaté, les éléments de ces légendes se sont mis en place dans des contextes politiques fort différents et reflétaient les intérêts respectifs des forces politiques actives à cette époque. Ainsi le *Roman d'Alexandre* et les récits épiques sur les conquêtes arabes ont servi de matrice aux récits des campagnes des rois himyarites hors des frontières de l'Arabie⁵⁵.

Les Arabes eux-mêmes furent les premiers à répandre les récits des campagnes victorieuses des anciens rois yéménites (Tubba', Shammar Yur'ish, As'ad al-Kâmil, Zu-l-Qarnayn, etc) contre la Sogdiane, Samarcande, le Turkestan, le Tibet et la Chine. Sha'bi (m. 721) raconte déjà, en se référant à un participant de la campagne de la Sogdiane, qu'un habitant du Yémen avait interprété devant Qutayba ibn Muslim une inscription sogdienne sur la porte de Samarcande comme *himyarite*⁵⁶. Rapidement, tous ces récits ont largement pénétré le milieu des auteurs arabes, essentiellement les géographes, qui décrivaient le Mavarannahr⁵⁷.

Parmi les populations locales aussi, certains milieux essayèrent, dans leur propre intérêt bien sûr, d'utiliser les conflits idéologiques, économiques et stratégiques entre Arabes. On sait par exemple qu'en 696 des marchands sogdiens financèrent les expéditions des armées arabes sur le Mavarannahr : les frères Sâbit et Hurays ibn Qutba, qui, vraisemblablement, les dirigeaient alors, étaient clients de la tribu yéménite Khuzâ'a. En tant que leaders des « nouveaux musulmans » dans la population locale, ils collaborèrent très étroitement avec Muhallab pendant un certain temps en échange de sa promesse de leur donner des droits égaux à ceux des Arabes. Qutayba ibn Muslim inaugura une politique résolument différente : il utilisa également les musulmans non-arabes à ses propres fins, mais en ignorant leurs droits et leurs prétentions. Entre autres, la séparation entre soldats non-arabes et soldats originaires des tribus arabes (du sud ?), dont les premiers étaient les clients, et la création de détachements particuliers uniquement composés de non-Arabes illustrent cette politique⁵⁸. À ce propos, Narshakhi parle du massacre à Boukhara des représentants de la population autochtone convertis à l'islam par les Arabes⁵⁹. Bien sûr, tous ces groupes de « nouveaux musulmans » étaient hostiles à la domination des Arabes du nord. C'est précisément ce milieu qui, en Asie centrale, est devenu le terrain favorable à la diffusion et à l'élargissement de la légende qaḥṭânide, véhiculée par les Arabes du Yémen qui avaient été écartés du pouvoir. Des conditions très propices ont permis non seulement l'adoption par une partie de la population locale des récits des campagnes héroïques des rois d'Arabie du sud à l'époque lointaine, mais aussi l'identification de sa propre histoire ancienne et de sa mythologie avec les légendes qaḥṭânides. Alors a commencé un processus long et complexe d'enracinement régional

des exploits des rois-héros anciens et d'attribution à de nouveaux patrons d'anciens lieux de culte.

Tabari (m. 923) parlait d'un peuple du Tibet (al-Tubbat) qui, à son époque, revendiquait son identité arabe en affirmant descendre des douze mille chevaliers ħimyarites laissés derrière lui par Abu Karib ibn Malki Karib. Il est vrai, continue Tabari, que par leur apparence et la couleur de leur peau ils ressemblaient aux Arabes⁶⁰. Le traducteur de Tabari, Bal'ami (m. 996), ajoute qu'ils étaient très nombreux et qu'ils habitaient à la frontière du Turkestan⁶¹. Mas'udi, un autre géographe arabe, cite aussi le Khorassan – qui, à cette époque, englobe aussi le Mavarannahr –, le Sijistân, le Tibet et la Chine (ces deux dernières régions désignent tous les territoires situés à l'est du Khorassan) parmi les régions orientales habitées par des descendants des ħimyarites⁶². Toutes les remarques que nous avons faites laissent supposer que cette population s'opposait au pouvoir arabe contemporain. Sa position a été déterminée par d'autres facteurs : 1. ils refusaient d'être les clients (*mavâlî*) des tribus arabes dominantes car ils se considéraient comme de véritables Arabes ; 2. en tant que porteurs et diffuseurs des récits qaḥṭânides repeints aux couleurs locales, ils cherchaient à minimiser l'importance des conquêtes arabo-musulmanes et, en même temps, à mettre en valeur leur propre participation à l'islamisation de la région ; 3. l'élaboration de l'épopée héroïque qui chantait les hauts faits des ħimyarites-*hanif* (ou, dans le meilleur des cas, des Juifs monothéistes), est devenue un élément singulier de leur sous-culture. Tout cela vraisemblablement dans le but de se distinguer des autres tribus arabes, hostiles, et de la nouvelle élite spirituelle pour laquelle les porteurs d'une idéologie revendiquant des racines arabes anciennes n'étaient pas de vrais musulmans⁶³. Ainsi on comprend pourquoi cette idéologie avait plus de chances de triompher non pas dans les centres urbains où stationnaient les garnisons arabes, mais hors des murs des villes et dans les régions lointaines et difficiles d'accès. C'est dans de tels lieux, on le sait, que se répandaient largement des enseignements et des mouvements sectaires (*mazhab, firqa*) : kaysanites-mubayyidites, karramites, qarmates-isma'îlites, shafi'ites-ascètes. Les deux dernières écoles de droit musulman recouraient volontiers aux *ḥadis* y compris, devant l'âpreté de certaines discussions théologiques, à des *ḥadis* visiblement faux en espérant trouver un soutien dans la population. Il ressort clairement des extraits cités plus haut que cette dernière légitimait des légendes régionales en

les transformant en *hadis*. En outre, les shafi'ites prédominaient dans les environs (*savâd*) de Boukhara⁶⁴. Tous ces mouvements, qui privilégiaient le rationalisme et l'ésotérisme dans la propagation de leur enseignement, étaient étroitement liés à des croyances populaires.

Le Coran et les *hadis* firent l'objet de discussions religieuses. Les représentants du mouvement culturel qahtânide ont essayé dans leur interprétation du Coran d'inclure un maximum de personnages dans le cercle des héros de légendes. Les prophètes juifs, à la suite des prophètes arabes (Hud, Shu'ayb, Luqmân le sage, les rois Tubba', Zu-1-Qarnayn) ont été remodelés en fonction de l'histoire de l'Arabie du sud. L'adoption du judaïsme par certains rois himyarites et le récit biblique de la rencontre de Bilqis (la reine de Saba) et du roi Salomon (le prophète Sulaymân) ont vraisemblablement joué un rôle dans ce processus. Surtout, la légende qahtânide fait régner leur fils Rahba'am sur les Arabes du sud.

Sans doute l'influence des légendes qahtânides a-t-elle eu par la suite tendance à s'étendre en Asie centrale. Le voyageur juif Benjamin de Tudèle, qui, disait-on, était venu à Samarcande vers 1174, estimait à 50000 le nombre de Juifs dans la ville⁶⁵. On sait maintenant que ce voyageur n'a jamais dépassé l'Iraq et extrapolait à partir de renseignements donnés par des Juifs de Bagdad⁶⁶. En fait, beaucoup d'arguments suggèrent plutôt que l'information était venue des porteurs de légendes qahtânides parmi les musulmans locaux. E. Bertel's, s'appuyant sur Kâshghari (XI^e siècle) et Navâ'i (m. 1501), estime que les peuples turcs ont connu des éléments de cette légende seulement à partir du XI^e siècle (et pas avant)⁶⁷.

À la période islamique ancienne et à la période samanide, la légende qahtânide circulait surtout sous forme orale et ne pouvait apparaître dans la littérature religieuse des auteurs traditionnalistes et officiels (ou du moins tolérés par le pouvoir). Par exemple, Abû-1-Lays al-Samarqandî (m. 973), un traditionnaliste très strict, non seulement ne dit pas un mot, dans son *Tafsîr*, des campagnes en Asie centrale du fameux héros qahtânide Tubba', mais pour lui, Tubba' était un Infidèle⁶⁸. Et ceci, bien que son prédécesseur Tabari parle de la destruction de Samarcande par Tubba'⁶⁹. Cependant, d'autres sources de l'époque mettent en relief l'influence des légendes qahtânides sur la toponymie locale. Par exemple, le voyageur arabe Maqdisi (fin X^e siècle) signale des refuges (*ribaṭ*) Zu-1-Kifl et Zu-1-Qarnayn près de Termez⁷⁰.

À partir du XI^e siècle, quand le Mavarannahr, à la suite des conquêtes qahṭânides, commence à évoluer différemment du Khorasan islamisé plus profondément, l'influence des croyances populaires sur la culture écrite devient plus évidente. Les récits des hauts faits des héros qahṭânides et des prophètes de la Bible et du Coran en Asie centrale, enrichis grâce à la mythologie locale, commencent à pénétrer la tradition écrite. Ainsi, par exemple, Tubba' le « destructeur » se mue en « bâtisseur » de Samarcande⁷¹. Les récits les plus consistants de l'activité de Tubba' en Asie centrale nous viennent d'Abu Hafṣ al-Nasafī⁷² (m. 1142). Le même, dans un autre ouvrage célèbre, s'appuyant sur les *muḥaddis* de Samarcande, nous renseigne sur l'activité du prophète semi-légendaire Khizr en cette ville⁷³. Toujours dans cet ordre d'idées, rappelons qu'une *ḥazîra* à portail fut érigée à la fin de la période qaraghanide sur une source, non loin de Vabkent⁷⁴. À ce propos, notons que, lors de notre étude épigraphique de cette *ḥazîra*, nous avons trouvé dans la maçonnerie une brique portant une inscription estampée « Chashma-yi 'Ayyûb ». D'après sa paléographie, elle remonte à la construction du bâtiment, c'est-à-dire 605/1208-09. C'est visiblement la raison pour laquelle on peut croire que la source a été associée au nom d'« Ayyûb » bien avant la construction de la *ḥazîra*.

Plus tard, quand la conquête mongole priva l'islam de son statut de religion d'État, plusieurs villes importantes furent détruites. Dans les années 1260-1270, Boukhara fut dépeuplée pour plusieurs années. Beaucoup de savants émigrèrent et l'école locale de jurisprudence musulmane et de théologie cessa de fonctionner⁷⁵. Parallèlement à une certaine stagnation dans le domaine des connaissances théoriques, le clergé rural, plus étroitement lié aux croyances et aux pratiques religieuses populaires, exerça une influence accrue. Lorsque l'islam retrouva son rang de religion d'État, les souverains des dynasties mongoles, pour accroître leur autorité sur les populations, commencèrent à élever des bâtiments sur des lieux saints locaux, y compris ceux que l'on vénérât comme « tombes » de prophètes. C'est précisément dans ce processus que s'inscrit la construction de l'ensemble monumental sur la source et la fausse tombe d'« Ayyûb » à Boukhara.

Conclusion

Les auteurs de cet article ne pensent pas, loin de là, que les résultats de leurs recherches, de leurs observations ou de leurs simples

réflexions sur les causalités et les dynamiques du processus religieux dans le Mavarannahr médiéval puissent prétendre à résoudre définitivement le problème envisagé. Pourtant, pour les raisons déjà indiquées en introduction, nous sommes absolument persuadés de la nécessité de poursuivre ces recherches. De même, nous sommes convaincus que les études en ce sens donneront des résultats d’autant meilleurs et rapides que des spécialistes de différents domaines y participeront. Pour l’instant, on peut tirer les conclusions suivantes :

1. Il est certain qu’Amir Hajjâj était bien le commanditaire de la construction du mausolée de Chashma-yi ‘Ayyûb à Boukhara, contrairement à l’opinion communément admise qui l’attribuait à Amir Timour. Le contenu de l’inscription commémorative atteste que c’est l’ensemble de la construction qui date de 787 H. et non simplement des restaurations partielles. L’étude archéologique confirme cette conclusion.

2. Dans les récits de Rabghûzi sur ‘Ayyûb, très intéressants et originaux, on perçoit clairement l’influence non seulement de la littérature classique musulmane, mais aussi d’anciennes légendes turques qui avaient dû puiser à une autre source. Dans l’état actuel de nos connaissances, nous croyons qu’une légende himyarite est devenue le vecteur de pénétration dans la mythologie turque de récits sur les prophètes de l’Ancien Testament. Mais on ne peut exclure pour autant l’apport des sources antérieures dans l’élaboration des légendes turques sur des prophètes juifs et chrétiens (par exemple, durant la période où le nestorianisme était répandu parmi eux).

3. La localisation du *mazâr* de Chashma-yi ‘Ayyûb à Boukhara, ainsi que de lieux saints du même nom dans le Mavarannahr et les autres régions du monde musulman, est liée de manière obligatoire à la présence d’une source naturelle. L’islamisation de ces endroits saints s’est faite aisément grâce au personnage coranique d’‘Ayyûb, patron des sources. Vraisemblablement, la réattribution des sources dans le Mavarannahr a été parallèle au processus évoqué plus haut de popularisation de la légende himyarite et découle de l’application d’une méthode déjà éprouvée par les porteurs quand ils avaient islamisé leurs propres légendes et histoires. Les premiers à transmettre ces légendes ont été des Arabes du Yémen installés ici, ainsi que leurs clients et alliés locaux islamisés mais ne jouissant pas de droits égaux aux Arabes. Cette action fut probablement un moyen de signifier une

opposition politique et, plus tard, de conserver une identité culturelle propre. Plus tard, des groupes de *muhaddis* locaux sont intervenus dans ce processus et ont donné de l'autorité à ces versions.

4. Pourtant, le statut des lieux saints « nouveaux » (islamisés) et des légendes qui les entourent ne pouvait être accepté par ceux d'entre les traditionalistes du Mavarannahr – constituant une élite religieuse - qui avaient la possibilité d'étudier dans les centres occidentaux du califat. Leur « éducation classique » les éloignait des formes locales de l'islam et les rendait critiques vis-à-vis de toutes ses manifestations populaires (écrites ou orales)⁷⁶.

5. Au moment de la conquête de l'Asie centrale par les Arabes, dans les parties occidentales du nouveau monde musulman, le processus d'islamisation et de réattribution des endroits cultuels anciens a déjà commencé. Les sources curatives dont le nom apparaissait déjà dans les versions orales ou écrites anciennes se retrouvèrent ainsi dans la littérature religieuse classique alors en cours d'élaboration. Ce processus, bien sûr, ne fut pas exempt de contradictions ; il existait déjà au moins une tombe du prophète 'Ayyûb près de Damas. Bien évidemment, l'apparition d'une autre à Boukhara ne fut admise qu'avec moult réticences par les auteurs locaux formés dans la partie occidentale du califat ou dans des centres d'enseignement dont les professeurs avaient reçu une éducation classique.

6. Le texte gravé sur la planche en bois contient le récit détaillé (avec des références aux autorités) de l'arrivée d' 'Ayyûb à Boukhara et son enterrement à cet endroit. L'apparition de ce cénotaphe très particulier sur la tombe d' 'Ayyûb à Boukhara peut être interprétée comme une sorte de « document » officiel qui reflétait l'opinion publique déjà formée.

(Traduit du russe par Margarita Filanovich)

Bakhtiyar Babajanov
Institut d'Orientalisme de
l'Académie des Sciences,
Tachkent. Ouzbékistan

Ashirbek Muminov
Institut Oriental
Université d'État
Tachkent. Ouzbékistan

Elizaveta Nekrasova
Institut d'Archéologie de
l'Académie des Sciences,
Tachkent. Ouzbékistan

NOTES

1. V.V. Bartol'd, « Eshche raz o hristianstve v Srednej Azii », dans : V.V. Bartol'd, *Sochinenija*, vol. II/2, Moscou, 1964, p. 315. On peut ajouter à ces remarques de Bartol'd qu'on trouve traditionnellement des endroits saints près des sources, des puits et des pierres liés au nom d'Ayyub aussi en Syrie, Palestine, Egypte et autres pays musulmans (Voir *Islam. Enciklopedicheski slovar'*, Moscou, 1991, p. 17). En Asie centrale aussi, la population locale associe de nombreux toponymes (surtout des sources) au nom de ce prophète. Par exemple, dans la seule oasis de Boukhara, trois endroits saints s'appellent Chashma-yi 'Ayyûb : l'ensemble de Boukhara ici décrit, le *mazâr* de Qadam-jây (où se serait rendu le prophète) dans la région de Vâbkent et une source près d'un monument du Haut Moyen Âge à Vardanz (région de Ramitân).
2. Comme exception, citons l'ensemble Chashma-yi 'Ayyûb dans la région de Vâbkent. Ce monument a été étudié de façon détaillée lors de fouilles archéologiques et les mesures architecturales ont été prises sous la direction d'un des auteurs du présent article (voir plus bas, n. 7).
3. C'est à B. Babajanov et A. Muminov que l'on doit l'étude et l'interprétation des sources écrites ; à B. Babajanov, la lecture, la traduction et le commentaire de l'épigraphie ; et à E. Nekrasova les résultats des recherches archéologiques.
4. L'eau de ces puits, de saveur agréable, provient certainement du sous-sol, bien que l'eau souterraine à Boukhara, amère et trop salée, ne soit pas potable.
5. Outre les mesures effectuées par l'auteur, l'article prend en compte des relevés du mausolée faits dans les années 1960 par l'architecte D. Žiznkova, ainsi que des plans des coupoles en stuc décoratives dessinés par l'architecte T. Stramcova. Tous ces documents sont conservés aux archives du Département général de la sauvegarde des monuments auprès du Ministère de la Culture de la République d'Ouzbékistan.
6. Habituellement, la *qibla* des mosquées boukhariotes est orientée vers l'ouest, avec une légère déclinaison vers le sud (le maximum de déclinaison, 20 %, s'observe dans la mosquée Maghâk-i 'Attârî).
7. Le plan insolite du lieu sacré principal du mausolée (notamment la grande baie ouvrant sur toute la largeur du mur, à la place d'un mur) a suscité la légende suivante : à l'origine, la source ne se trouvait pas dans le puits mais il fallait descendre par un escalier. D'ailleurs, dans la *ħazîra* déjà mentionnée de Vâbkent, c'est ainsi que l'accès à la source a été aménagé : une espèce de chambre souterraine pourvue d'un escalier a été construite juste autour de la source trouvée en profondeur. Plus tard, un vrai puits a été bâti au-dessus de la source et la pièce souterraine qui a été recouverte de terre (pour plus de détails, voir E.G. Nekrasova, « Un monument de culte à l'époque pré-mongole : la *ħazîra* Tchashma-Ayyub », *Archéologie islamique*, 6 (1996), p. 67-76 ; *ibid.*, pour l'explication du terme *ħazîra*).
8. V.A. Shishkin, *Arhitekturnye pamjatniki Buhary*, Tachkent, 1937, p. 48-50.
9. G.A. Pugachenkova et L.I. Rempel', *Vydajushchiesja pamjatniki arhitektury Uzbekistana*, Tachkent, 1958, p. 78-75 ; G.A. Pugachenkova, *Zodchestvo Centralnoj Azii. XV vek*, Tachkent, 1976, p. 84, 87.
10. T.S. Stramcova, « Formy i detali feodal'noj arhitektury Uzbekistana », dans *Trudy Sredneaziatskogo industrial'nogo instituta*, vol. 4, Tachkent, 1939, p. 15 ; N.F.

Borodina, « Osobennosti formirovanija memorial'nyh sooruzenij Srednej Azii X-XV vv. », dans *Arhitekturnoe nasledstvo*, vol. 22, Moscou, 1974, p. 123.

11. S. Hmel'nickij, *Meždu Samanidami i mongolami. Arhitektura Srednej Azii IX-nachala XIII v.*, partie I, Berlin-Riga, 1996, p. 255-266.

12. VA. Nil'sen, *Monumental'naja arhitektura Buharskogo oazisa XI-XII vv.*, Tachkent, 1956, p. 127.

13. C'est au milieu des années 1950 qu'on a dégagé le mausolée des différentes couches du cimetière qui le recouvraient littéralement sur la moitié de sa hauteur.

14. Genre de mortier spécial, imperméable, constitué de plâtre, d'argile et de cendres.

15. Cette écriture est caractéristique des monuments de l'époque pré-timouride (par exemple, certains mausolées de Shâh-i Zinda). Sur le mur de Chashma-yi 'Ayyûb, elle constitue la dernière expression de ce type qui fut remplacée par un type épigraphique monumental mieux proportionné.

16. Shishkin a, le premier, étudié cette inscription mais n'a pu lire que la date et le nom d'Amir Timour dont il a déduit, de façon erronée, que c'était lui le donateur du *mazâr* (*Arhitekturnyje pamjatniki*, p. 49-50). Plus tard, un des auteurs du présent article en a proposé une lecture complète (voir B. Babajanov, « Arhitekturnye pamjatniki v srednevekovyh pis'mennyh istochnikah (Nekotorye rezultaty epigraficheskikh issledovanij na arhitekturnyh pamjatnikah Uzbekistana) », dans *Arhitektura i stroitelstvo Uzbekistana*, N° 7, Tachkent, 1991, p. 13-14).

17. Nous avons fait des dessins d'après les estampages de chaque carreau de l'écriture, puis nous avons rétabli leur succession d'après le sens du texte et d'après la coïncidence des lignes du dessin aux endroits où les carreaux se touchent. Nous profitons de cette occasion pour remercier vivement le grand spécialiste d'épigraphie V. Nastich pour son concours à la reconstitution passionnante de la mosaïque de l'inscription.

18. Il manque visiblement trois ou quatre carreaux.

19. Sharaf al-Dîn 'Alî Yazdî, *Zafar-nâma*, éd. A. Urunbaev, Tachkent, 1971, p. 1123.

20. Au moment des travaux menés par Shishkin, cette planche se trouvait intégrée au petit côté du cénotaphe érigé sur la fausse tombe du prophète 'Ayyûb dans la *gûr-khâna* du complexe (Shishkin, *Arhitekturnye pamjatniki*, p. 50).

21. Pour plus de détails, voir *Encyclopédie de l'Islam*², art. « 'Ayyûb » (par A. Jeffery), vol. I, Paris-Leyde, 1960, p. 819 ; M.B. Piotrovskij, *Koranicheskie skazaniya*, Moscou, 1991, p. 128-130.

22. *Ibid.*

23. Le titre exact de l'ouvrage, mentionné dans le texte même, est *Kitâb-i Rabghûzî*. Il a visiblement connu plusieurs réécritures. La plus ancienne date de 809/1406-07 ou 810/1407-08, date donnée dans les préfaces de certaines copies de ce texte comme date d'achèvement de l'ouvrage. La même date inexacte est reprise dans certains catalogues de fonds de manuscrits européens. La date exacte a été déterminée par Ch. Rieu puis A. Urunbaev (pour plus de détails, voir *Sobranie vostochnyh rukopisej Akademii Nauk Uzbekskoj SSR*, vol. VII, Tachkent, 1964, n° 5484-5494, p. 332-339, où on peut également trouver la bibliographie, les références aux catalogues et les descriptions des plus anciennes copies de l'ouvrage de Rabghûzi conservés à l'Institut d'Orientalisme de Tachkent).

24. Voir, par exemple, V.M. Žirmunskij, « RM. Melioranskij i izuchenie eposa "Edigey" », dans *Tjurkologičeskij sbornik*, 1972, Moscou, 1973, p. 149, 177.
25. D'après le turcologue Dr E. Umarova, il s'agit d'un ancien prénom féminin turc (plutôt oghuzz ou chaghatây) qui correspondrait à Qirqokil en chaghatây tardif, litt. « qui possède quarante nattes ». À notre avis, on pourrait également l'interpréter : « qui possède de bonnes manières » (litt. : « qui possède quarante manières »).
26. *Kitâb-i Rabghûzi*, manuscrit de l'Institut d'orientalisme de l'Académie des Sciences de l'Ouzbékistan [ci-après cité comme IO Tachkent], n° 6685, p. 256-267. Cf. le récit sur 'Ayyûb dans l'ouvrage célèbre *Qişâş al-anbiyâ'* d'Ishâq b. Ibrâhîm b. Manşûr (manuscrit IO Tachkent, n° 2930, fol. 152a-156a ; un autre manuscrit de ce texte, n° 12178, fol. 134a-137b).
27. Pour plus de détails sur cette légende, voir Alfred von Kremer, *Über die Siidara-bische Sage*, Leipzig, 1866.
28. *Ibid.* p. 267-279. L'image d'Ayyûb, homme juste et très patient, entièrement soumis à la volonté divine, a été analysée en détail dans la monographie déjà citée de M.B. Piotrovskij, (*Koranicheskie skazaniya*, p. 128-130, où sont aussi indiquées la bibliographie et les sources).
29. *Ibid.*, p. 278. Sans doute cette remarque de Rabghûzi est-elle aussi apparue sous l'influence de légendes qui circulaient depuis les temps anciens autour de sources minérales chaudes aux vertus curatives. Comme on l'a vu, ces sources ont fréquemment été associées au nom d'Ayyûb.
30. *Ibid.* Dans une des plus anciennes copies du *Kitâb-i Rabghûzi* (fin du XIV^e siècle environ), l'auteur finit en disant que les souffrances endurées par 'Ayyûb lui ont été infligées comme punition, car « mille fois il n'avait pas respecté les exigences de la *shari'at* » (manuscrit IO Tachkent, n° 1834, fol. 239b ; dans cette copie les feuilles contenant la majeure partie du récit d'Ayyûb sont perdues, sauf la fin).
31. *Qişâş-i Husaynî*, manuscrit IO Tachkent, n° 2159, fol. 408a-426b. Cf. avec Ishâq b. Ibrâhîm b. Manşûr, *Qişâş al-anbiyâ'*, manuscrit IO Tachkent, n° 2930, fol. 152a-156b ; autre copie de cet ouvrage, n° 12178, fol. 134a-137b.
32. *Encyclopédie de l'Islam*², art. « Ayyûb », p. 819.
33. [Narshakhi], *Description topographique et historique de Bukhara par Mohammed Nerchakhi, suivie de textes relatifs à la Transoxiane*, texte persan publié par Ch. Schefer, Paris, 1892 ; *Tâ'rikhî Bukhârâ*, Novo-Bykhârâ (Kâgân), 1322 H./1904 ; Muhammad Narshahi, *Istorija Buhary*, trad. du persan [en russe] par N. Lykoshin, éd. général V.V. Bartol'd, Tachkent, 1897 ; *The History of Bukhara*, transl., from a Persian abridgment of the Arabic original by Narshakhi by R.N. Frye, Cambridge, Mass., 1954 ; Abu Bakr Muhammad Narshahij, *Buhoro tarihi*, trad. du persan [en ouzbek] par A. Urinboev, Tachkent, 1974.
34. Abû Bakr Muhammad ibn Ja'far al-Narshakhî, *Tâ'rikh Bukhârâ*, manuscrit IO Tachkent, n° 4355/III, fol. 37a-38a. Dans l'édition de Téhéran de cet ouvrage, les éditeurs remarquent également que dans beaucoup de manuscrits du *Tâ'rikh-i Bukhârâ* cet épisode de l'histoire d'Ayyûb n'apparaît pas (*Tâ'rikh-i Bukhârâ-yi Narshakhi*, Manâbi'-i tâ'rikh va jughrâfiya-yi Îrân n° 42, Farhang-i Îrân (144), Téhéran, 1351 Sh./1972, p. 201). Dans le texte publié à Téhéran, apparaît l'information (donnée avec une référence au *Mu'jâm al-buldân* de Yâqût) que le prophète

‘Ayyûb est venu à Boukhara et y a fait une prière de bénédiction en l’honneur de ses habitants.

35. Narshakhi, manuscrit cité, fol. 37a.

36. Le fait que Ghunjâri donne une référence à Shaybâni est d’autant plus douteux que les deux auteurs appartenaient à des écoles de droit musulman différentes et, même, opposées.

37. Sur cette porte, voir V.V. Bartol’d, « Turkestan v epohu mongolskogo nashestvi-ja », dans *Sochinenija*, vol. I, Moscou, 1963, p. 153, 154, 160.

38. Sur Nawkand de Boukhara, voir *ibid.*, p. 179.

39. Hasan al-Başrî (642-728) est une des autorités de l’islam ancien de tradition *tâbi’ûn* (ceux qui ont fréquenté un compagnon du Prophète). D’après les premiers *muhaddis*, les *hadîs* transmis en son nom étaient douteux (*mursal munqa’i*) du fait même qu’il n’était pas un contemporain du Prophète, (pour plus de détails, voir *Liber Mafatih al-Olum. Auctore Abu Abdallah Mohammed ibn Ahmed ibn Jusof al-Katib al-Khowarezmi*, éd. G. Van Vloten, E.J. Brill, Leyde, 1895, p. 24).

40. Visiblement, c’est de la région du Châch, c’est-à-dire de Tachkent, qu’il s’agit. La visite du Châch par ‘Ayyub n’est mentionnée, à notre connaissance, dans aucune autre source.

41. Narshakhi, fol. 37a-38b.

42. Il est évident qu’Ahmad ibn Mahmud n’a pas utilisé *l’Histoire de Boukhara* de Ghunjâri même, car il se réfère aux renseignements de cet ouvrage à travers celui de Sam’âni. Pourtant, nous ne trouvons nulle part chez Sam’âni trace de la visite d’‘Ayyûb à Boukhara. C’est pourquoi on peut penser que Mullâ-yi Zâda se référerait à Ghunjâri qui avait préféré utiliser l’une des rédactions de l’ouvrage de Narshakhi.

43. Aḥmad ibn Maḥmûd, *Kitâb-i Mullâ-yi Zâda*, manuscrit IO Tachkent, n° 3462/II, fol. 60a-61b. Asbât ibn al-Yasa’ al-Bukhârî, un *muhaddis* de Boukhara, est mentionné par Sam’âni (voir Sh. S. Kamaliddinov, “*Kitab al-ansab*” *Abu Sa’da Abdalkarima ibn Muhammada as-Sam’ani kak istochnik po istorii i istorii kul’tury Srednej Azii*, Tachkent, 1993, p. 164).

44. Il s’agit du *faqîh* shafî’ite renommé, Muḥyi al-Din ibn Sharaf al-Din al-Navâvi (m. 676/1278). Voir *l’Encyclopédie de l’Islam*², art. « al-Nawawî (ou al-Nawâwî), Muḥyi l-Dîn Abu Zakariyyâ’ Yahyâ » (par W. Heffening), vol. VII, p. 1043-1044.

45. Il s’agit d’un ouvrage célèbre de l’auteur mentionné dans la note 44.

46. À partir de là, le texte est en arabe, probablement compilé sur la base de l’ouvrage de al-Navâvi.

47. *Kitâb-i Mullâ-yi Zâda*, fol. 61b. Si la « tombe » du prophète ‘Ayyûb apparaît près d’une source dans le Ḥawrân, c’est probablement pour la même raison que dans les autres parties du monde musulman y compris Boukhara : la population locale liait le nom du prophète aux sources curatives.

48. Voir N.D. Mikluho-Maklaj, *Opisanie persidskih i tadžikskih rukopisej leningradskogo otdelenija Instituta Vostokovedenija Akademii Nauk SSSR*, vol. I, Moscou-Leningrad, 1955, p. 48-51.

49. Narshakhi, fol. 35a.

50. Yâqût, *Mu’jam al-buldân*, vol. I, Beyrouth, 1955, p. 353-354.

51. Bartol'd, « Turkestan », p. 60.
52. Alfred von Kremer, *Über die Südarabische Sage*, Leipzig, 1866.
53. M.A. Shaban, *The 'Abbâsid revolution*, Cambridge, 1970, p. 54.
54. "Istorija" at-Tabari. *Izbrannye otryvki*, trad. de l'arabe [en russe] par A.I. Beljaev, avec des compléments par O.G. Bol'shakova i A.B. Halidov, Tachkent, 1987, p. 142.
55. M.B. Piotrovskij, *Predanie o himjaritskom care As'ade al-Kamile*, Moscou, 1977, p. 72-74, 144.
56. *Ibid.*, p. 76.
57. Bartol'd, « Turkestan », p. 163.
58. Shaban, *The 'Abbâsid revolution*, p. 48.
59. Narshakhi (trad. de Lykoshin), p. 62-63.
60. al-Ṭabarî, *Tâ'rikh al-umam va-l-mulûk*, partie 2, Le Caire (s.d.), p. 2
61. *Tâ'rikh-i Ṭabarî li-Bal'amî*, vol. II, Kanpûr, 1905, p. 212.
62. al-Mas'ûdî, *Murûj al-zahab va ma'âdin al-jawhar*, vol. IV, Le Caire, 1884, p. 4.
63. Nous avons pu observer un processus similaire aujourd'hui chez les Tsiganes (les *Lûlî*) sédentarisés dans la vallée du Ferghana, à la faveur d'une expédition de l'Institut Français d'Études sur l'Asie centrale de Tachkent, organisée pendant l'été 1997 (sous la direction de M. Szuppe). Ces Tsiganes, regroupés en noyaux dans certaines villes de la vallée (Andijân, Namangân, etc) se sont convertis à l'islam. Les imams de leurs mosquées propagent activement la légende que les *Lûlî* d'Asie centrale descendent de 'Ali ibn Abi Tâlib.
64. al-Maqdîsî, *Kitâb aḥsan al-taqâsîm fî ma'rîfat al-aqâlîm*, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, M.J. de Goeje (éd.), Leyde, 1877, vol. III, p. 323.
65. *Encyclopédie de l'Islam*², art. « Samarqand », 1^{re} partie (par H.H. Schaeder, mis à jour par C.E. Bosworth), vol. VIII, p. 1069.
66. Pour plus de détails, voir Michel Tardieu, « Le Tibet de Samarcande et le pays de Kush : mythes et réalités d'Asie centrale chez Benjamin de Tudèle », *Cahiers d'Asie centrale* 1-2 (1996), p. 299-310.
67. E.E. Bertel's, « Roman ob Aleksandre i ego glavnye versii na Vostoke », dans E.E. Bertel's, *Izbrannye trudy. Navoi i Dzami*, Moscou, 1965, p. 365, 400.
68. Abî-l-Lays al-Samarqandî, *Tafsîr*, manuscrit IO Tachkent, inv. n° 2824, fol. 580b, 604a-b.
69. *al-Tabarî, Jami' al-bayân fî tafsîr al-Qur'ân*, partie 25, Le Caire (s.d.), p. 70.
70. Maqdîsî, p. 334.
71. al-Zamakhsharî, *Al-Kashshâf 'an ḥaqâ'iq al-tanzîl va-'uyûl al-aqâvîl*, partie 3, Le Caire, 1319 H., p. 90.
72. Abû Ḥafṣ al-Nasafî, *Al-Taysîrî-l-tafsîr*, manuscrit IO Tachkent, inv. n° 5265, fol. 223a.
73. Abû Ḥafṣ al-Nasafî, *Kitâb al-qand fî zikr 'ulamâ' Samarqand*, Médine, 1991, p. 32.
74. Pour plus de détails, voir Nekrasova, « Un monument », et ci-dessus n. 7.

75. A.K. Muminov, « Mavarannahrskaja shkola fikha (IX-XIII veka) », *Obshchestvennye nauki v Uzbekistane* 10 (1990), p. 41-42.

76. En Asie centrale, il y a eu des ré-islamisations successives (par exemple, après la conquête mongole ou au début de la période mangite, à la fin du XVIII^e siècle) au cours desquelles les oulémas qui avaient reçu une éducation musulmane « occidentale », ainsi que les intellectuels musulmans qui avaient accompli le *ḥājj*, sont devenus les ennemis sans merci des formes locales d'islam étroitement associées à la culture traditionnelle. Ce processus complexe continue de nos jours : la partie du clergé qui a pu recevoir une éducation dans les pays arabes s'oppose parfois de façon très agressive à l'islam populaire.