Trivium

Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften

29 | 2019

Regards croisés sur le prophète de l'Islam

Une résurrection de Mahomet chez Suyūṭī

Fritz Meier

Traducteur : Anne-Laure Vignaux

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/trivium/6178>

DOI : 10.4000/trivium.6178

ISBN : 1963-1820

ISSN : 1963-1820

Éditeur

Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

Référence électronique

Fritz Meier, « Une résurrection de Mahomet chez Suyūṭī », *Trivium* [En ligne], 29 | 2019, mis en ligne le 17 octobre 2019, consulté le 08 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/trivium/6178> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/trivium.6178>

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.

Les contenus de la revue *Trivium* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Une résurrection de Mahomet chez Suyūṭī

Fritz Meier

Traduction : Anne-Laure Vignaux

NOTE DE L'ÉDITEUR

Wir danken dem Franz Steiner Verlag und der Universitätsbibliothek Basel für die freundliche Genehmigung, diesen Artikel in französischer Übersetzung zu publizieren. Nous remercions la maison d'édition Franz Steiner ainsi que la bibliothèque universitaire de Bâle de nous avoir accordé l'autorisation de traduire ce texte pour le présent numéro.

- 1 La mort de Mahomet, survenue en l'an 11/632 à Médine, fut pour une partie de ses adeptes un événement inconcevable. Le deuxième calife de l'époque, 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, lança dans un discours l'hypothèse que, comme Moïse au Sinaï, Mahomet était seulement allé auprès de son Seigneur et qu'il reviendrait après quarante jours¹. La sécheresse avec laquelle il avait affirmé cela et son habileté politique, reconnue de tous plus tard, ont pu éveiller le soupçon qu'il avait ainsi voulu cacher la vérité de manière à étouffer dans l'œuf toute joie malsaine chez ses opposants et à gagner du temps au profit du règlement de la succession. Les sources racontent toutefois qu'il s'effondra, pris de désespoir, lorsqu'il dût s'incliner devant la réalité. Il semble donc n'avoir réellement pas pu supporter la nouvelle de la mort (si tant est qu'il y ait un mot de vrai dans tout cela)² – conséquence fatale d'une identification très forte avec un objet qui a soudain cessé d'exister, et, du coup, peut-être aussi le début de la récupération de cette énergie pour laquelle il resterait célèbre dans l'histoire. 'Umar admit lui-même le lendemain qu'il avait dit quelque chose de faux et qu'il avait *espéré* que Mahomet continuait à vivre³. Cet espoir, les autres l'avaient eu également, de même qu'ils avaient attendu un parallélisme avec Jésus, au sujet duquel la doctrine islamique leur avait enseigné qu'il n'était pas mort, mais qu'il avait juste été enlevé⁴. Sous le troisième calife, 'Uṭmān (23-35/644-656), 'Abdallāh ibn Saba' transposa effectivement cette

théorie sur Mahomet et la soutint par cette réflexion rhétorique suivant laquelle il serait étrange de prétendre que Jésus reviendrait tandis que Mahomet ne reviendrait pas⁵. Il interpréta de la même façon la mort du quatrième calife, ‘Alī (40/661), inaugurant ainsi la longue tradition de ravissements ou d’occultations et de retours qui allait caractériser le chiisme. Du reste, les décès sont, même en dehors du chiisme, de temps à autre interprétés comme des occultations. En 1864, la mort de Ḥāḡḡ ‘Umar Tal, maître de la confrérie tiḡāniyya et fondateur d’un empire, fut encore déniée dans la région du haut Niger⁶.

- 2 Abū Bakr, devenu premier calife du Prophète le jour même de sa mort, et d’autres gardèrent la tête froide et rejetèrent le mythe du ravissement (céleste) de Mahomet⁷. Aux tribus bédouines, qui voulaient utiliser cette mort à des fins sécessionnistes, on rappela ce Dieu que Mahomet avait annoncé et qui, Lui, ne disparaîtrait pas, même si le Prophète était mortel⁸. Le parti de la sobriété l’emporta et Mahomet fut inhumé. Les sources racontent en détail comment les choses se déroulèrent. Plus tard, on forgea à ce sujet des récits déclamés, les *wafayāt nabawiyya*, qui sont le pendant des *mawālīd*, les légendes de la naissance⁹.
- 3 Pour les Musulmans, Mahomet repose depuis lors dans le sol de Médine. Jésus, en revanche, n’est pas mort, mais il a été enlevé aux cieux, d’où il reviendra quelque temps avant la fin du monde. Au début du III^e/VI^e siècle, un catholique nestorien aurait lors d’un entretien avec les scolastiques islamiques résumé leurs positions respectives comme suit : « Nous nous rejoignons à propos de la reconnaissance de la prophétie et du Livre céleste de Jésus [l’Evangile, n.d.e.], selon lequel celui-ci est vivant dans les cieux, mais nous divergeons quant à la mission de Mahomet, tout en étant d’accord sur le fait qu’il est mort (à la différence de Jésus)¹⁰. » – à noter qu’en utilisant le mot « vivant », le catholique voulait peut-être simplement dire « à nouveau vivant ». Le poète perse Ḥāqānī, qui décrit dans son poème *Tuḥfat ul-‘Irāqayn* le pèlerinage qu’il réalisa en 551/1156, se voit en dépit des apparences poussé à placer son Mahomet, qui repose dans la terre, plus haut que Jésus, qui se trouve dans le quatrième ciel. Il y parvient grâce à une élégante pirouette, en affirmant que Mahomet est le sultan mort dans son tombeau et Jésus, le gardien de sa tombe, perché sur le toit¹¹.
- 4 La théologie islamique poursuit dans la voie résolument réaliste d’Abū Bakr, soulignant non sans une certaine autosuffisance que le tombeau de Mahomet à Médine était l’unique tombe de prophète vraiment attestée et ne reconnaissant qu’à contrecœur, sous réserve, la tombe d’Abraham à Hebron¹². Un saint sépulcre véridique de Jésus à Jérusalem est bien entendu impensable pour l’islam dès lors que selon lui, Jésus n’a jamais été crucifié. Prise au sens strict, cette position réaliste concernant la mort du Prophète aurait pu fait perdre du terrain aux musulmans par rapport aux chrétiens. Ils n’auraient en effet plus pu s’adresser à lui après sa mort et se seraient retrouvés seuls face à un Dieu sans image. Ils n’auraient pu que regretter Mahomet, ce que le poète Al-Kumayt ibn Zayd (mort en 126/743 ou en 127/744) fit effectivement, déplorant la perte de cet être humain dans des mots presque cruels :

« Si un vivant pouvait racheter un mort, il dirait :
Que mes enfants et moi servions de rançon pour ces os¹³ ! »
Et :
« Je donne mon âme en rançon pour ces os que ta tombe, qui est emplie de chasteté
et de noblesse, entoure¹⁴. »
- 5 Vers 400/1010, certains allèrent même jusqu’à se demander si Mahomet restait finalement encore un prophète après sa mort¹⁵. Il se peut que cette tension provoquée

par le léger avantage chrétien ait contribué à ce que les musulmans ne s'accommodent pas complètement de l'état des choses. Mais c'est la nature humaine – on est ici tenté de dire : *l'anima naturaliter christiana* – qui doit avoir bien plus largement participé au fait que les musulmans n'aient pu se départir de l'idée d'une deuxième vie de leur prophète¹⁶. Le célèbre traditionniste de Médine, Sa'īd ibn al-Musayyib (mort en 94/712), croyait déjà que le Prophète mort avait été relevé de terre quarante jours après son inhumation et que sa communauté lui était montrée deux fois par jour. Samhūdī (mort en 911/1506), qui rapporte cela, ne doute pas que Ibn al-Musayyib reconnaisse à Mahomet une relation spirituelle étroite avec sa tombe¹⁷. Les écarts par rapport à la ligne strictement réaliste qui résultent de ces tentatives sont diamétralement opposés aux conceptions d'un réformateur des environs de 700/1300, Ibn Taymiyya (mort en 728/1328), qui s'efforça de rétablir la position de départ prétendument exacte. Il déclara Mahomet résolument mort et, par conséquent, incapable d'entreprendre quoi que ce soit, ni d'offrir son aide, ou même son intercession, dans l'intervalle précédant la résurrection, c'est-à-dire durant l'époque pour laquelle du côté chrétien, Jésus avait annoncé sa présence « jusqu'à la fin du monde ». Les partisans d'Ibn Taymiyya restèrent minoritaires. D'autres réformateurs contemporains, comme Ibn al-Ḥāǧǧ (mort en 737/1336), qui ne se montraient pas moins virulents à l'égard de ce qu'ils estimaient être de « mauvaises habitudes » religieuses, laissèrent au moins au peuple son prophète. C'est aussi ce que firent plus tard les soufis à la suite d'un certain Aḥmad ibn Idrīs (mort en 1253/1837) – pour autant qu'ils fussent de tendance réformiste : ils se détournèrent il est vrai des saints, mais se tournèrent avec d'autant plus de ferveur vers le Prophète¹⁸. En Arabie, Muḥammad ibn al-Wahhāb (mort en 1206/1792) reprit les idées d'Ibn Taymiyya. Ainsi, il aurait, comme le disent les mauvaises langues, désigné Mahomet une fois comme simple facteur (*tārīṣ*) [lit. sourd, car le mort n'entend pas, n.d.e] et n'aurait rien trouvé à redire lorsque l'un de ses adeptes déclara en sa présence : « Ce bâton vaut mieux que Mahomet, car il me sert à quelque chose tandis que Mahomet est mort et n'est, de ce fait, plus d'aucune utilité¹⁹. » Ce n'est toutefois qu'en Arabie et à une époque plus récente que les wahhabites réussirent, par des moyens militaires et politiques, à imposer pleinement les vues d'Ibn Taymiyya et à faire tourner en faveur du lieu de naissance, c'est-à-dire La Mecque, la lutte pour la priorité entre lieu de naissance et lieu d'inhumation du Prophète. Les vagues du wahhabisme atteignirent le Somaliland vers le sud et la côte de l'océan Atlantique vers l'ouest, sans toutefois submerger à aucun endroit la conception traditionaliste, modérée, de la mort de Mahomet.

- 6 Comme nous l'avons dit, la conception traditionaliste adopte une ligne médiane. Elle ne nie pas la mort de Mahomet, mais elle ne nie pas non plus la possibilité que le Prophète survive et continue à agir. On déplore son trépas et l'on s'en sert dans des poèmes en prose et en vers²⁰ et, surtout, dans les inscriptions funéraires²¹, pour se consoler de ses propres pertes – une démarche pour laquelle on peut même se réclamer d'une demande explicite que le Prophète lui-même aurait formulée²². Dans la ferme conviction qu'il participe encore au monde, on l'appelle en tant que témoin, protecteur, justicier. Sur le sceau du grand sultan marocain, sur celui du combattant algérien de la liberté Abdelkader (1832-1847), mais aussi dans des lettres, des hommages et des documents officiels, nous lisons comme devise le vers 135 de la *Burda* de Būṣīrī :

« Quiconque a pour appui l'assistance de l'apôtre de Dieu réduira au silence les lions mêmes dans les marais qui leur servent de retraite²³. »

Et dans combien de cartouches apposés sur les portes et les murs, principalement dans l'ouest islamique, la *barakat Muḥammad* (la bénédiction de Mahomet ; notion on ne peut plus floue et extensible) n'est-elle pas invoquée !

- 7 Or, une conception largement répandue dans l'islam consiste à penser qu'à la mort, l'âme ou l'esprit (*rūḥ*) se sépare du corps et part flotter dans des contrées supérieures ou, dans le cas de gens malfaisants, est répudiée dans les profondeurs de la terre. Dans une version de la prière mortuaire, Dieu est appelé à laisser monter aux cieux l'âme (*rūḥ*) du défunt et à ménager suffisamment de place pour son corps dans la terre²⁴. Nous ne pouvons pas entrer dans les détails ici, pas même à propos de l'interrogatoire et de la peine dans la tombe. Quelques représentations anciennes de l'histoire de la mort de Mahomet affirment déjà que seul son âme ou son esprit s'élève au sens littéral et ce sort est comparé à celui de Moïse²⁵. Dans ce cas, on ne songe donc pas à l'absence physique de Moïse, mais bien à son absence spirituelle²⁶. L'idée que l'esprit de Mahomet se sépare du corps et s'élève librement dans l'espace tandis que son corps repose à Médine est encore défendue aujourd'hui. Abdelkader, le combattant algérien cité plus haut, qui défendait le monisme d'Ibn 'Arabī, était convaincu que dans la mesure où ils n'avaient pas simplement été enlevés au ciel à l'instar de Jésus et d'Hénoch selon la tradition islamique, les corps de tous les prophètes reposaient sous terre tandis que leur esprit était libre²⁷. Dans un échange de tençons au sujet de la Mecque et de Médine datant du IV^e/X^e siècle, l'habitant de la première ville rabaisse la seconde dans les vers suivants :

« Sans le pèlerinage à la tombe du Prophète, vous seriez comme les autres qui s'enfoncent dans le désert.

Pourtant, le Prophète n'y habite même pas (à Médine), mais il séjourne dans le jardin des hauteurs²⁸. »

- 8 On dit que Mahomet aurait eu le choix entre soit rester sur terre, soit rejoindre Dieu. Il aurait préféré la deuxième solution, après quoi Dieu aurait élevé son esprit à lui²⁹. Une autre représentation dérivée du Jésus chrétien place carrément Mahomet mort sur le trône de Dieu. Elle a eu ses opposants et ses partisans³⁰. Muḥammad b. Musallam at-Tūnisī al-Mālikī (mort en 977/1596), d'Alep, fut encore réprimandé pour une telle affirmation³¹. Hélas, à bien y regarder, toutes ces mentions s'abstiennent de préciser si c'est vraiment seulement en esprit ou également corporellement, en fin de compte, que Mahomet s'est élevé si haut, voire elles semblent plutôt se rapprocher, dans leur formulation vague et imprécise, de la deuxième hypothèse, en vertu de laquelle le parallélisme avec le Jésus chrétien serait complet.
- 9 Mahomet s'est toutefois aussi vu attribuer une survie dans la tombe elle-même, tout d'abord par le biais d'un va-et-vient de son âme. Dans une parole également enregistrée dans les collections canoniques, le Prophète promet à quiconque viendra le saluer à sa tombe de lui rendre la pareille, car pour cela, Dieu lui rendra son « esprit »³². Par esprit, on serait à première vue tenté de comprendre la vie, autrement dit, le corps redeviendrait vivant pour un court moment. Mais dans la conception d'Aḥmad at-Tiḡānī (mort en 1230/1815), l'esprit de Mahomet redescendait en vitesse dans son corps depuis les hauteurs de la Jérusalem céleste dans le seul but de rendre son salut au fidèle avant de regagner sa place dans les cieux³³.
- 10 Néanmoins, que l'on admette que l'esprit est dépêché ou bien que le corps est animé dans la tombe, cela présuppose dans les deux cas que l'esprit ou la vie retrouve son enveloppe terrestre et que celle-ci ne se désintègre pas. Or, Médine possède justement une terre si friable que les corps s'y décomposent en six mois environ et que les tombes

peuvent déjà être réutilisées³⁴. Selon les critères humains, il ne devrait donc pas être resté grand-chose de Mahomet. Mais une autre parole du Prophète s'est prémunie contre cela et, dans la religion, comme on le sait, ce ne sont pas les sciences naturelles, mais bien le message sacré et la foi qui déterminent la vérité. Cette parole du Prophète affirme que Dieu a interdit à la terre de consommer le corps des prophètes, auxquels sont parfois associés les martyrs, et parfois même les muezzins³⁵. Il doit également être proscrit aux animaux de dévorer un prophète vivant. « Je n'ai mangé aucun de tes fils », clame le loup capturé accusé d'avoir dévoré Joseph devant Jacob, le père de celui-ci. « Votre chair et votre sang, à vous prophètes, nous sont défendus³⁶. » Ainsi donc, l'esprit ou la vie du Prophète devait pouvoir se glisser à nouveau dans son enveloppe abandonnée, et plusieurs sources racontent d'ailleurs que des descendants pieux, en particulier biologiques, du Prophète, auraient non seulement entendu sa voix près de sa tombe, mais que le Prophète leur aurait tendu le doigt, voire la main³⁷.

- 11 Il existe en revanche aussi d'autres sources qui suppriment tout à fait la nécessité des allers et retours de l'esprit. Elles affirment que les prophètes vivent tout simplement en tant que personnes intactes dans leur tombe de la même façon qu'ils ont habité leurs corps durant leur existence terrestre. Elles se réclament pour cela du légendaire voyage nocturne du Prophète ou d'une autre occasion lors de laquelle celui-ci aurait vu Moïse prier près de la « dune rouge » dans sa tombe³⁸. Souvent en lien avec l'incorruptibilité des prophètes, Mahomet aurait exprimé l'assurance que le souhait de bénédiction ou la salutation l'atteignait, soit directement, parce qu'il l'entendait, soit indirectement, par l'entremise d'un ange qui la lui transmettait³⁹. Dans ce cas, l'esprit reste donc lié de la façon la plus intime à son corps et est chez lui dans la tombe. S'il arrive qu'il se libère tout de même du corps, il en va de même chez les hommes vivants. Car d'après une allégation chiite, dans la nuit à vendredi, l'esprit de Mahomet rejoint au ciel celui des autres prophètes et des imams alides morts et, ne l'oublions pas, de l'imam vivant, pour faire sept fois le tour du trône de Dieu, s'incliner deux fois à chaque pied du trône en guise de prière et rejoindre ensuite leur corps sur terre emplis de joie et investis d'une nouvelle connaissance supérieure⁴⁰. Que l'on n'ait procédé qu'avec une extrême prudence à des travaux de rénovation de la tombe du Prophète s'explique en revanche par la simple crainte du mort sacré duquel on s'approchait. Pour cela, aucune spéculation à propos d'une vie après la mort de Mahomet n'était nécessaire. Au V^e/XII^e siècle, un morceau d'argile s'est un jour détaché du mur intérieur pour glisser dans le tombeau, une autre fois, un chat s'y est introduit et y est mort, une autre fois encore, un mur s'est effondré. À chaque fois, il a fallu une procédure compliquée pour réparer les dégâts parce que quelqu'un devait fouler la sacro-sainte pièce, ce que personne n'avait le droit de faire sinon⁴¹. Un ayyoubide à qui l'émir de Médine voulut un jour ouvrir la pièce à titre de distinction particulière déclina cet honneur par politesse pour le Prophète⁴². Au XI^e/XVII^e siècle, une lampe tomba sur le tombeau. Un homme soigneusement sélectionné fut descendu à l'intérieur sur une planche et sortit l'objet⁴³. À l'époque des abbassides, ces objets qui avaient été en contact avec la sainte tombe portaient en tant que reliques à Bagdad – comme un gobelet en bois cassé qui avait été trouvé dans la tombe à l'une des occasions énumérées – plus tard, on les envoya, comme la fameuse lampe, à Constantinople. Les sacrilèges semblaient aussitôt punis par une main invisible. Un artisan chrétien qui eut en 91/710 l'outrecuidance de soulager sa vessie sur la tombe du Prophète fut emporté et mis en pièces⁴⁴. Au VII^e/XIII^e siècle, un responsable venu de Qūṣ, en Haute Égypte, viola les règles de la bienséance lors de la réparation de la coupole surmontant le tombeau en laissant les charpentiers

grimper dessus et en n'empêchant par leur martèlement. Comme par hasard, il tomba en disgrâce peu après et fut puni de flagellation⁴⁵. Lorsque les wahhabites voulurent abattre la coupole entre 1804 et 1813, deux démolisseurs glissèrent et tombèrent, ce qui fut interprété comme un miracle du Prophète pour protéger sa sépulture⁴⁶. L'idée que le Prophète poursuivait sa vie dans sa tombe de Médine à la manière d'un pharaon doit s'être répandue dès le II^e/VIII^e siècle, sans quoi Ġa'far aṣ-Ṣādiq (mort en 148/765) n'aurait pas pu insister auprès de ses adeptes, lors d'un effondrement de la toiture de l'édifice (dont les historiographes ne nous ont pas laissé de mention), alors que les ouvriers montaient et descendaient allégrement : « je ne voudrais pas que l'un de vous y grimpe. Je ne suis pas sûr qu'il ne puisse pas y voir quelque chose qui le prive de la vue, ou qu'il ne voie le Prophète en prière, ou même en compagnie de l'une de ses femmes⁴⁷.

- 12 Mais les récits du voyage nocturne de Mahomet au ciel contraignaient à franchir un pas supplémentaire. En fait, Mahomet n'avait pas seulement vu Moïse dans sa tombe, mais aussi dans un des cieux qu'il avait traversés ; mieux que cela, il avait aussi vu Adam, Hénoch, Abraham, chacun dans un des cieux, et pas uniquement leur esprit ou leur âme séparée, mais eux-mêmes en chair et en os⁴⁸. Cela signifiait qu'après leur mort, les prophètes n'étaient aucunement liés à leur tombe, mais qu'ils la quittaient, qu'ils se promenaient partout dans le monde et qu'ils pouvaient même se rendre dans les sphères célestes. C'est aussi ce qu'on pouvait conclure d'une parole de Dieu au sujet du sort *post mortem* des martyrs et d'une autre concernant celui des dévots en général. Après leur mort, les sourates 3, 169 et 40, 40 déplacent immédiatement les deux groupes au paradis, où ils peuvent boire et manger. Si on dit déjà cela des martyrs et des autres dévots, raisonnèrent Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī (mort en 671/1273) et d'autres, cela doit être d'autant plus vrai pour les prophètes, qui sont supérieurs et qui sont en outre encore des martyrs eux-mêmes⁴⁹ ! On songea sérieusement à attribuer à Mahomet cette double habilitation, puisqu'il avait imputé lui-même la maladie qui l'avait amené dans sa tombe à l'effet d'un morceau de viande empoisonné qu'il avait eu en bouche quatre ans auparavant, mais qu'il avait recraché⁵⁰. Le résultat de telles réflexions transparaît dans les explications de deux érudits du V^e/XI^e siècle, qui disent plus ou moins la même chose : Abū Manṣūr 'Abdalqāhir al-Baġdādī (mort en 429/1037) et Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī (mort en 458/1066) : Mahomet redevient vivant après sa mort. Il prend à nouveau part à sa communauté, se réjouit de ses actes d'obéissance et est attristé par ses péchés. La bénédiction que l'on prononce sur lui l'atteint. Il a conservé sa qualité de prophète. Tous les prophètes revivent après la mort et ne sont pas liés à leur tombe, mais vont librement où Dieu les laisse aller. Mahomet lui-même voit – et c'est une preuve – Moïse dans sa tombe et au ciel⁵¹. Bayhaqī rappelle que la nuit du voyage au ciel de Mahomet, Moïse et d'autres prophètes morts sont allés à Jérusalem, puis ont comme Mahomet été enlevés aux cieux et y ont été revus par lui. Il conclut par ces mots : le fait que les prophètes défunts soient présents à différents moments et à différents endroits (*ḥulūl*) est tout autant possible d'un point de vue rationnel qu'attesté par la parole de notre Prophète qui dit la vérité. Tout cela est une preuve de leur survie⁵².

- 13 Dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, deux savants Égyptiens reprirent cette théorie, l'un de manière périphérique, l'autre plus en détail. Le premier est Saḥāwī (831-902/1427-28-1497), que l'on connaît pour son incontournable dictionnaire de personnalités du IX^e/XV^e siècle, *Aḍ-ḍaw' al-lāmi' li-ahl al-qarn at-tāsi'* (Le Caire, 1353-1355). Auteur d'un traité concernant les bénédictions sur Mahomet après sa mort

qui ne semble pas avoir été conservé⁵³, il publia en 860/1456 ou en 861/1457 une étude au sujet des bénédictions sur Mahomet en général, intitulée *Al-qawl al-badī' fi ṣ-ṣalāh 'alā l-ḥabīb aṣ-ṣaḥīḥ*, qui est non seulement conservée, mais même imprimée⁵⁴. Dans cet écrit, il défend dans un chapitre particulier la thèse de la survie de Mahomet et des autres prophètes après la mort sur la base de hadiths et d'énoncés d'auteurs antérieurs (167-170). Saḥāwī avait une haute opinion de cette étude et raconte non sans fierté dans son autobiographie que plusieurs de ses admirateurs, en particulier 'Abdalḥaqq as-Sanbātī, l'enseignèrent à d'autres, apparemment en 884/1479, à Médine, près de la tombe du Prophète. Elle a semble-t-il largement été diffusée. Il ajoute que beaucoup l'ont dénaturée et éditée en la reprenant à leur compte⁵⁵.

- 14 Le second savant égyptien est Suyūṭī (849-911/1445-1505), personnalité aussi connue que multiple, qui s'est exprimé sur le thème dans deux écrits. L'un s'intitule *Inbāh al-aḍkiyā' fi ḥayāt al-anbiyā'*⁵⁶, autrement dit « Le réveil des sages : au sujet de la vie des prophètes ». À sa lecture, on remarque immédiatement la similitude de conception et d'argumentation avec l'étude de Saḥāwī, qui est presque une génération plus âgé, au point de soupçonner que Suyūṭī pourrait avoir recopié le livre de Saḥāwī. Une réponse est donnée par les deux savants eux-mêmes. Comme on le sait depuis longtemps, Saḥāwī reproche en effet à Suyūṭī de modifier fréquemment des écrits plus anciens et de se les attribuer. Mais il l'accuse aussi, de lui avoir, pendant leur fréquentation, volé le contenu de certains écrits (*iḥṭalasa*), parmi lesquels « la bénédiction au sujet du Prophète⁵⁷ ». Suyūṭī, en revanche, n'évoque pas la dispute, ne mentionne pas non plus Saḥāwī, mais souligne qu'il a trouvé (*istinbāt*) entièrement seul les différentes possibilités d'explication d'un hadith présentant des ressemblances frappantes avec celles de Saḥāwī⁵⁸, affirmant même avec insistance qu'il ne les a trouvées transmises (*manqūl*) par personne⁵⁹. C'est donc sa parole contre celle de Saḥāwī.
- 15 Les attaques violentes et infâmes lancées par Saḥāwī contre Suyūṭī dans cette affaire, mais aussi à d'autres occasions, incitèrent des gens de renom à prendre la défense de ce dernier⁶⁰. On crut découvrir la cause de cette hostilité – car Suyūṭī s'était finalement défendu contre son adversaire – dans la rivalité naturelle entre contemporains et confrères, et on minimisa la reprise des connaissances d'autrui dans le domaine scientifique en la présentant comme la chose la plus naturelle du monde. Dans le cas qui nous concerne, nous ne devons pas oublier que les deux impliqués partageaient nécessairement la même littérature et durent utiliser les mêmes sources, de sorte que des parentés décisives seraient apparues d'elles-mêmes. Il serait facile de prouver que Saḥāwī aussi était dépendant vis-à-vis de savants plus anciens. Mais alors, il reste à savoir comment Suyūṭī a pu ignorer son prédécesseur le plus proche, Saḥāwī. Deux possibilités : soit Saḥāwī a antidaté après coup son *Qawl badī'* et il n'était pas du tout le prédécesseur de Suyūṭī, soit celui-ci n'a réellement pas connu le travail de Saḥāwī. Dans le second cas, cela peut être que Suyūṭī avait décidé d'ignorer Saḥāwī par principe ou bien qu'il ne l'a par hasard pas connu. Aucun indice ne plaide en faveur d'une antidatation de l'écrit de Saḥāwī a posteriori. Il paraît plus vraisemblable que, dans la tension durable qui règne entre les deux, la faute, si l'on peut employer ce mot, soit du côté de Suyūṭī. Cependant, il n'est plus possible de savoir aujourd'hui s'il ne s'est délibérément pas intéressé à Saḥāwī ou si cette méconnaissance était due au hasard. Le fait d'ignorer volontairement un collègue, pour autant qu'il ne s'agisse pas de régler une fois pour toute une querelle sans espoir, serait incompatible avec un exercice honnête de la science, mais la méconnaissance en résultant serait du moins

compréhensible. La méconnaissance due au hasard pourrait être un signe de négligence hautement répréhensible, mais aussi la conséquence d'un surmenage et d'une activité importante, et elle s'expliquerait alors par le fait que Suyūṭī était un homme exceptionnellement occupé. En l'absence de preuves, nous ne pourrions pas trancher.

- 16 Nous ne souhaitons pas priver Saḥāwī de l'honneur de la priorité. Toutefois, si nous préférons donner la parole ici à Suyūṭī, c'est pour la bonne raison qu'il aborde notre thème plus en détail.

Le deuxième des deux écrits de Suyūṭī est son *Tanwīr al-ḥalak fī imkān ru'yat an-nabī wa-l-malak*⁶¹ (« Illumination de l'obscurité. De la possibilité de voir prophète et ange »).

- 17 Les deux traités de Suyūṭī éclairent le problème de la survie de Mahomet sous des angles différents. Dans les pages qui suivent, je ne les utilise toutefois que de manière sélective, c'est-à-dire dans la mesure où ils répondent à nos questions, et je ne prélève dans le premier que l'interprétation du *ḥadīth* mentionné, rappelant à bien des égards Saḥāwī, qui cherche à démontrer la survie du Prophète après sa mort, condition préliminaire de tout ce qui suit. Le second traité s'est retrouvé dans les éditions des « avis juridiques » (*fatāwī*) ; à tort, car on ne trouve aucune trace nulle part d'une question juridique à laquelle Suyūṭī aurait voulu répondre. On y voit clairement qu'à l'image de ses prédécesseurs, l'auteur a défendu une sorte de contrepartie à la doctrine chrétienne de la résurrection. Il y postule une *résurrection de Mahomet sans ascension*⁶². Concrètement, Suyūṭī relie l'ancienne conception de l'incorruptibilité du corps des prophètes avec celle de la survie à travers l'esprit resté en vie, mais sans faire monter Mahomet au ciel à l'image du Christ. Mahomet reste ici-bas. Mais il est également libre de s'élever quand il le veut. Rappelons-nous le plus important !

- 18 Le premier traité, l'*Inbāḥ*, fournit les bases en extrayant la parole prétendue du Prophète : Nul ne me salue (quand je suis dans la tombe) sans que Dieu me rende mon âme (ou mon esprit) afin que je lui retourne la salutation. Ce qui déconcerte Suyūṭī dans cette phrase, c'est l'idée d'un va-et-vient prolongé de l'âme ou de l'esprit dans le corps. Non seulement ce trafic incessant devait être douloureux pour le corps du Prophète, mais il le déshonorait, car il le plaçait plus bas que les martyrs, qui ne subissaient rien de tel. De plus, cela représentait une violation du Coran, selon lequel personne ne traverse plus de deux vies et deux morts, à savoir – ainsi que l'explique la sourate 2, 28 – la vie avant la mort et la vie après la résurrection, la mort dans la semence masculine avant la procréation et la mort au terme de la vie terrestre. Suyūṭī s'aventure donc dans une autre explication du *rūḥ*. Il envisage plusieurs possibilités : il pourrait s'agir de l'élocution qui est restituée au Prophète, ou des oreilles intérieures, de l'attention, ou du fait de se réveiller de la fréquentation de la dimension surnaturelle du monde et du temps *post mortem* (*barzaḥ*), ou encore d'un rafraîchissement (comme *rawḥ*), de la miséricorde ou de l'ange, qui se tient au-dessus de sa tombe, ou autre chose encore. Il privilégie le fait de se réveiller d'une immersion dans les affaires du monde *post mortem*. Mais il pense aussi à une autre interprétation de *radda*, qui pourrait avoir été conçu comme anticipé, autrement dit, comme s'il était précédé d'un *qad*. Le sens de la phrase serait alors : Nul ne me salue sans que Dieu ne m'ait auparavant rendu (une fois pour toutes) mon esprit (ou l'esprit de vie) afin que je puisse retourner la salutation. Suyūṭī trouve *a posteriori* une confirmation de cette interprétation chez Bayhaqī, qui propose effectivement le *qad*⁶³. Dans le manuscrit Or. 2481, 5b, conservé à Leyde, de l'*Ḥayāt al-anbiyā'* de Bayhaqī, ce mot est absent. En même temps, une liaison presque continue de l'esprit avec le corps, admet Suyūṭī, s'établirait rien que par le

fait que dans le monde, la bénédiction et la salutation à Mahomet soient prononcées en permanence, si bien qu'il serait perpétuellement occupé à répondre. Suyūṭī trouva après coup que ces dernières idées avaient déjà été formulées dans un écrit intitulé *Al-fağr/al-fağr al-munīr fīmā fuḍḍila bihī l-bašīr an-naḍīr*⁶⁴, œuvre de Tāğ ad-Dīn al-Fākihānī (mort en 731/1331)⁶⁵. Pratiquement toutes ces considérations se trouvent déjà moyennant de légères différences chez Saḥāwī, y compris la citation de Fākihānī, que Saḥāwī n'a pourtant pas ajoutée postérieurement, mais bien insérée d'emblée et dûment dans son texte. Quoi qu'il en soit, Suyūṭī défend dans l'*Inbāh* la thèse selon laquelle le Prophète aurait après sa mort survécu en chair et en os.

- 19 Le second traité, le *Tanwīr*, n'aborde la théorie qui nous intéresse que vers la fin, et cela, à travers quatre remarques (*tanbīhāt*)⁶⁶. Il s'agit des quatre points suivants :

1) La perception la plus fréquente du Prophète mort – qui représente précisément le sujet de ce second traité – se produit, affirme Suyūṭī, dans le cœur, c'est donc une vision intérieure. En fait, l'œil extérieur le voit également, non pas au sens habituel du terme mais à travers un recueillement exceptionnel (*ḡam'iyya ḥāliyya*) dans une forme d'état *post mortem* (*ḥāla barzaḥiyya*) en tant que chose spirituelle (*rūḥanī*, comme dans un des manuscrits) ou expérience (*amr wiḡḍānī*) dont la réalité ne peut être saisie que par quelqu'un qui la possède déjà (*bāšarahū*), ce qui implique une sorte de « ravissement ». – Nous dirions peut-être qu'il s'agit d'un mélange ou d'un composé entre vue extérieure et vision intérieure. La vision du Prophète est toutefois un domaine particulier, vaste, que nous ne pouvons aborder ici.

- 20 2) Lors de l'apparition du Prophète, on ne voit pas toujours, et pas de l'avis de tous, le Prophète lui-même, mais souvent uniquement son image (*miṭāl*). Suyūṭī cite à ce sujet Muḥammad al-Ġazzālī, d'après qui le prophète mort ne se montrerait à la personne que dans une image, qui peut soit correspondre à sa réalité soit être dénaturée par la pureté insuffisante de l'âme. De même, Dieu n'apparaît à ceux qui rêvent que sous forme d'image. – Cela correspond dans les grandes lignes aux explications plus longues données par Ġazzālī dans *Al-maḍnūn bih 'alā ḡayr ahlih*, traduit par Duncan Black Macdonald dans *The Religious Attitude and Life in Islam* (Chicago 1909/réimpression New York 1970, 80-83) et retraduit récemment avec publication de la version originale arabe par Vincent Lagardère dans un essai intitulé « À propos d'un chapitre du *Nafī wa-l-taswīya* attribué à Ġazzālī » (*Cuadernos de Historia del Islam* 11, 1984, 73-86), mais cette fois d'après un autre écrit de Ġazzālī. Si ce n'est qu'à ces endroits, il apparaît bien plus clairement que Ġazzālī ne parle pas d'image au sens de reflet, mais de symbole ne présentant pas de traits extérieurs communs avec Mahomet, mais « signifiant » seulement ce dernier, de la même façon que, par exemple, un soleil peut « signifier » en rêve le seigneur ou la lune son vizir. Une chose que Macdonald et Lagardère ont correctement reconnue⁶⁷. Ailleurs, Ġazzālī écrit cependant que Mahomet peut apparaître à l'homme en rêve « dans une existence sensorielle » (*wuḡūd ḥissi*), ce qui signifie en l'occurrence dans une image ou un reflet tiré des descriptions qui ont été transmises et non sous l'apparence que pourrait avoir une personne qui a quitté sa tombe⁶⁸. Plus tard, il doit s'être écarté de cette thèse lorsqu'il loue les soufis pour le fait qu'ils regardent les anges et l'esprit – au moins l'esprit ! – des prophètes, entendent leurs voix et reçoivent des enseignements d'eux à l'état de veille⁶⁹. Notre citation de Ġazzālī chez Suyūṭī a été reprise par Muḥammad Ḥaqqī an-Nāzili (mort en 1301/1883-84) : *Ḥazinat al-asrār*, Beyrouth, s.d., 175.

- 21 Suyūṭī oppose à Ġazzālī le juriste et traditionniste malikite Abū Bakr b. al-‘Arabī (mort en 543/1148), qui a encore rencontré Ġazzālī à Bagdad. Ce cadī, dit Suyūṭī, n’a voulu parler d’un simple reflet du Prophète que lorsque l’apparence s’écarte de la description du Prophète transmise. En dehors de ce cas de figure, le Prophète devrait encore pouvoir être directement visible après sa mort, car comme tous les prophètes, il a récupéré son esprit peu après sa mort et est libre de quitter sa tombe et de se mouvoir sans entraves dans l’au-delà lunaire et translunaire (*malakūt*). Des citations du *Dalā’il an-nubuwwa* et de l’*I’tiqād* de Bayhaqī d’après lesquelles le Prophète serait vivant près de son Dieu juste comme les martyrs ont été intégrées et la déclaration de l’hérésologue ‘Abd al-Qāhir al-Baġdādī insérée dans l’*Inbāh* n’est pas non plus passée sous silence. Comme dans l’*Inbāh* (6-7/in *Ḥāwī* 149), on fait à nouveau intervenir Qurṭūbī selon qui tout part du fait que les prophètes morts seraient en vie et resteraient seulement cachés à notre vue, exactement comme les anges. Seuls ceux auxquels Dieu aurait accordé sa grâce particulière auraient la capacité de les voir.
- 22 Ensuite, Suyūṭī devient plus clair encore avec les paroles de Bayhaqī, qu’il mentionne également dans l’*Inbāh* (3,10-14/in *Ḥāwī* 148,5-8) et que Saḥāwī (*Qawl* 167, en bas) a déjà enseignés. Il s’agit de la sentence présumée de Mahomet : les prophètes ne sont pas laissés dans leur tombe plus de quarante jours et ils accomplissent ensuite la prière rituelle devant Dieu, jusqu’à ce que la trompette (du jugement dernier) fasse entendre son chant. Et le traditionniste médinois Sa‘īd b. al-Musayyib (mort en 94/712) d’affirmer : aucun prophète ne reste dans sa tombe plus de quarante jours, il est ensuite élevé [au ciel]⁷⁰. Plus loin, on lit que le délai indiqué par l’Imām al-Ḥaramayn Abū l-Ma‘ālī ‘Abd al-Malik al-Ġuwaynī (mort en 478/1085) dans son *Nihāyat al-maṭlab fī dirāyat al-maḍhab* et celui de Rāfi‘ī (mort en 623/1226) dans son commentaire du *Musnad* de Šāfi‘ī serait plus court, à savoir trois jours⁷¹, voire, d’après une autre lecture, seulement deux. Abū l-Ḥasan ‘Alī az-Zāġūnī al-Ḥanbalī (mort en 527/1133)⁷² estime même que ce délai n’est que d’une demi-journée.
- 23 Suyūṭī se réclame encore de la *Taḍkira* d’un certain Badr ad-Dīn b. as-Šāḥib⁷³, qui souligne que les allusions faites par Mahomet et la sourate 3, 169 ne pouvaient être comprises que d’une façon, à savoir qu’après sa mort, le Prophète survivait dans un état « intermédiaire » (*barzakh*). Le même rang serait, il est vrai, également accordé aux martyrs, mais seulement à certains qui sont choisis en raison de leur fidélité au Prophète, qui doit lui aussi être considéré comme un martyr. Si Mahomet a vu Moïse prier dans sa tombe, cela prouve que Moïse survit sous forme corporelle. D’autant plus qu’il y a cette précision de lieu : « dans la tombe », car personne n’a jamais considéré que l’esprit du prophète était prisonnier (*masġūn*) dans sa tombe. Mahomet aurait, dans un lieu de passage étroit, également vu le prophète Jonas monter une chamelle rouge, vêtu d’une robe de laine⁷⁴. Badr ad-Dīn défendait d’ailleurs l’idée selon laquelle la subsistance que les martyrs reçoivent près de Dieu telle que décrite par le Coran n’excluait pas la possibilité qu’ils aient aussi jeuné, prié, effectué le pèlerinage et assumé d’autres actes de culte. Certes, l’au-delà n’était plus le lieu dans lequel l’on œuvre et de mise à l’épreuve (*dār al-‘amal*), mais tout en se trouvant dans l’au-delà (*uḥrā*), ces défunts se trouvaient encore dans l’ici-bas (*hādīhī d-dunyā*). Cela ne prenait fin que lorsque le délai dans l’ici-bas était écoulé et qu’il était suivi par l’au-delà proprement dit comme lieu de retribution (*dār al-ġazā’*). C’est ce qu’affirmait le cadī ‘Iyāḍ (mort en 544/1149). Mais si les martyrs quittaient leurs tombes et accomplissaient le pèlerinage,

qui aurait pu refuser pareil droit à Mahomet ? Le corps de Mahomet était donc au ciel et non pas enterré. Voilà ce que l'on trouve chez Badr ad-Dīn.

- 24 Fort de ces affirmations sacrées et des conséquences qui en découlent, Suyūṭī tire les conclusions dogmatiques suivantes : Mahomet est vivant en esprit et en corps, il bouge et voyage librement, où il veut, sur terre et dans l'au-delà (*malakūt*), il a gardé l'apparence qu'il avait avant de mourir, mais il échappe aux yeux extérieurs, comme les anges, et ne peut être vu que par ceux pour lesquels Dieu soulève le voile par effet d'une grâce spéciale. Et ceux-là voient non pas un simple reflet, mais le prophète lui-même.
- 25 3) À la question de l'ubiquité – comment le prophète mort peut-il être vu simultanément dans des endroits très éloignés – Suyūṭī donne une réponse « recyclée » : un homme – selon une autre source, il s'agirait d'un certain Ibn Abī Ḡamra⁷⁵ – aurait répondu à la question au moyen d'un vers dans lequel le prophète était comparé à un soleil brillant sur tous les pays. Ibn 'Aṭā' Allāh as-Sikandari (mort en 709/1309) aurait un jour été vu par un de ses disciples dans tous les lieux saints alors qu'en réalité, il n'avait pas quitté Le Caire. Ibn 'Aṭā' Allāh aurait donné comme explication que le grand homme remplit le monde entier.
- 26 4) Suyūṭī connaît des gens qui déduisent de ce qui précède que ceux qui voient le Prophète aujourd'hui doivent être comptés au nombre de ses compagnons. Suyūṭī rejette cette idée en s'appuyant sur le raisonnement suivant : si quelqu'un voit simplement une image du Prophète – ce qui arrive bel et bien – la prétention à faire partie des compagnons du prophète (*ṣuḥba*) devient caduque de toute façon, car seul celui qui l'a réellement vu en chair et en os peut être compagnon du Prophète (*ru'yat dātihī ṣ-ṣarīfa*)⁷⁶. Et même si l'on voit réellement le Prophète, on n'est pas pour autant un compagnon du prophète, car il faut pour cela l'avoir vu à l'œuvre dans le monde sensible (*mulk*). En effet, celui qui ne voit réellement le Prophète que maintenant, c'est à dire longtemps après sa mort, le voit, même à l'état de veille, comme cela a été décrit dans les points 1, 2 et 3, dans le royaume intermédiaire transfiguré (*malakūt*). Pour Suyūṭī, la justesse de cette limitation s'explique facilement par le fait que les membres de la communauté du prophète lui sont tous un jour présentés sans qu'ils soient pour autant promus compagnons du prophète, précisément parce que cette rencontre a lieu dans le royaume intermédiaire (*malakūt*) – ici *malakūt* désigne manifestement un état surnaturel qui suit la mort et la fin du monde et qui, justement pour cela, n'est pas accessible au regard de tous aujourd'hui.
- 27 Résumons-nous ! D'après Suyūṭī, Mahomet a vécu une véritable mort humaine et a été enterré, mais après quelques jours ou peut-être le jour même, il a ressuscité dans son corps. De cette façon, il remplit exactement la condition d'incorruptibilité de Jésus telle qu'elle a été mentionnée dans le Nouveau Testament par Pierre (Ac 2,30-32) et par Paul (Ac 13,34-37). La résurrection de Mahomet n'est certes pas suivie d'une ascension, mais après sa mort, il est tout à fait en mesure d'aller partout dans son corps et aussi de monter au ciel, ce qu'il a déjà fait une fois de son vivant lors de son voyage nocturne. Mahomet reçoit ainsi deux propriétés qui sont par ailleurs typiques du Jésus chrétien : il a subi la mort (ce que les musulmans nient à propos de Jésus) et reste néanmoins vivant parmi les hommes jusqu'à la fin du monde (Mt 28,20).
- 28 Peut-être quelques éclaircissements ont-ils leur place ici.
- Au sujet des points 2 et 4 : Le *malakūt*, dans lequel les prophètes apparaissent aux hommes après leur mort, n'est visiblement ni le monde sensible ni le royaume céleste,

mais un monde de l'au-delà ou intermédiaire qui relierait les deux, si bien qu'il faut pour le percevoir un regard plus profond que la puissance de l'œil. Il s'agit, comme les citations de Suyūṭī elles-mêmes le montrent, d'un au-delà dans l'ici-bas, peut-être la correspondance spatiale à cet état temporel intermédiaire nommé *barzakh* qui sépare la mort de la résurrection. Le ou la *malakūt* (grammaticalement tantôt masculin, tantôt féminin), semble si indissociable du *mulk* que l'on ne pourrait pas imaginer l'un sans l'autre ; peut-être faut-il y voir le monde des images originelles de l'ici-bas par opposition aux reflets (ici appelés *mitāl*), qui présupposent l'original concret visible ici-bas. On est même dans le doute quant à savoir si le *malakūt* disparaît avec la fin du monde ou s'il apparaît précisément lors de l'avènement de l'au-delà proprement dit⁷⁷. La deuxième possibilité doit être la bonne. Mais dans le point 4, Suyūṭī situe la rencontre des hommes avec Mahomet après la résurrection finale qui précède l'entrée au paradis encore dans ce « monde du royaume intermédiaire » (266, 1). Cela explique aussi que les prophètes et les martyrs défunts ne puissent y convoler ni avec leurs épouses encore en vie ni avec les femmes qui sont au paradis. Les épouses parce qu'elles sont encore entièrement dans l'ici-bas, les femmes du paradis parce qu'elles interviennent seulement au paradis et ne sont pas conçues pour ce monde intermédiaire. Il n'y a donc pas de relations intimes, ni par-delà la frontière du royaume intermédiaire dans l'ici-bas, ni par-delà sa frontière avec l'au-delà proprement dit. Dans le *malakūt*, les défunts restent entre eux. Celui qui est décédé avant sa femme ou ne s'est pas marié du tout ne se marie pas dans la tombe. Cela montre de manière particulièrement claire combien le contexte du *malakūt* est étroitement lié à l'existence terrestre : puisqu'aucune épouse terrestre n'a existé auparavant, elle ne peut pas non plus apparaître de manière idéalisée. Ces questions de mariage ne sont abordées qu'après Suyūṭī et sans lien explicite avec le concept de *malakūt*, en l'occurrence par le chaféite Ramlī (mort en 1004/1596) et le malikite Uḡhūrī (mort en 1066/1656)⁷⁸.

- 29 Le poids des sources antérieures a même amené Ibn Taymiyya à une concession et à une légère réserve vis-à-vis de sa stricte dénégaration d'une survie du prophète. Car Ibn Taymiyya était lui aussi dans l'impossibilité de réfuter les écrits affirmant que Mahomet avait vu son prédécesseur Moïse prier dans sa tombe et que durant les nuits de la bataille de Ḥarra 63/683, le traditionniste Sa'īd b. al-Musayyib avait entendu l'appel à la prière résonner depuis la tombe de Mahomet. Il admet ainsi, en contradiction avec les fondements de sa propre théorie, la possibilité d'une existence du prophète et des dévots après la mort, du moins jusqu'à un certain point, mais concernant une action éventuelle de ces défunts, s'en remet, comme pour les anges, entièrement au commandement d'existentialisation (*ar-amr al-kawnī*) divin⁷⁹. Cela signifie qu'ils ne font que ce que Dieu les laisse faire, à la manière de robots, car une fois là-bas, ils ne sont plus soumis à l'obligation légale applicable aux vivants (*taḳlīf*, = *amr dīnī*), mais uniquement à la volonté créatrice de Dieu, à laquelle ils n'opposent plus de principes moraux ou légaux⁸⁰. C'est pourquoi Ibn Taymiyya s'en tient à son interdiction de chercher à nouer des relations avec ces morts. Il rapproche ainsi tous les morts, y compris le prophète, de Dieu et les sépare du royaume des vivants par un large fossé, une sorte de *no man's land*. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb (mort en 1206/1792), son disciple, se résigne plus tard à une autre concession, probablement sous l'influence des mêmes sources et commentaires. Il écrit : « Nous croyons que le prophète vit dans sa tombe la vie qui caractérise le temps intermédiaire... Mais on ne peut pas lui accorder cette vie qui contient la connaissance rationnelle, le mouvement et la gestion des

actions⁸¹. » La négation d'une vie *post mortem* du prophète débouche donc d'abord chez Ibn Taymiyya, sur un compromis selon lequel il continuerait tout de même à vivre, mais pas pour nous, et plus tard, chez les wahhabites, à la conviction que Mahomet vit dans sa tombe.

- 30 Au sujet du point 3 : à la question de l'ubiquité de Mahomet, Suyūṭī donne, de manière plus suggérée que détaillée, deux réponses distinctes, la première pour les gens qui ne veulent pas vraiment croire en une mobilité de Mahomet après sa mort, la seconde pour ceux qui aimeraient justement affirmer, à l'inverse, que Mahomet va partout et qu'il peut être partout en même temps. Pour les premiers, la comparaison avec le soleil, qui brille pour tout le monde, doit faire l'affaire. Mahomet est selon elle une lumière pénétrant le monde entier, qui reste il est vrai au même endroit, mais peut en même temps être vue dans les contrées les plus éloignées – un parallèle en quelque sorte avec une terre « pénétrée par le Christ », une forme un peu affaiblie de la lumière de Dieu éclairant toute chose selon la conception panthéiste. Un sympathique chercheur plus proche de nous dans le temps, le darqāwī Muḥammad b. Mas'ūd al-Ṭālibī al-Ma'darī al-Būnu'mānī (mort en 1330/1912), qui a d'abord été nāṣirī, puis successivement partisan de Mā' al-'Aynayn, d'un nāṣirī-darqāwī nommé Būl-Ḥayr al-Būṣṭī (futur mahdi) et enfin du cheik d'Illigh dans l'Anti-Atlas, affirme avoir toujours perçu, par expérience directe, la lumière du prophète, qui est en toute chose⁸². D'autres, comme 'Abd al-'Azīz ad-Dabbāg (mort en 1132/1719), veulent distinguer entre la personne du prophète et sa lumière. Cette dernière, qui serait près de (*ma'a*) chacun, serait comparable à un miroir sur lequel la personne du prophète pourrait être distinguée, si bien que l'un pourrait voir le prophète chez lui à l'est tandis qu'un autre pourrait en même temps le voir chez lui à l'ouest, certes uniquement en rêve et en image, mais néanmoins de manière authentique. En principe, seul le regard d'un voyant peut pénétrer jusqu'au prophète lui-même⁸³. Le prophète envoie donc ses images ou son reflet aux rêveurs en guise de substitut. Un écrivain antérieur, Aḥmad b. Ṭāhir b. Muḥammad al-Qazwinī, dont le nom et les dates exactes n'ont pas encore pu être déterminées, mais qui doit avoir vécu avant Bārīzī (mort en 738/1338), cherche aussi à expliquer pourquoi de nombreuses personnes voient le prophète en même temps mais sous une apparence différente. Il laisse Mahomet intact, préférant rapporter cette différence à la qualité diverse des miroirs qui sont présentés au prophète, ou du verre, des lunettes pourrions-nous dire, à travers lequel il est regardé. Avec un homme respectueux de la loi, il se montre amical, avec un impie, il se met en colère⁸⁴. D'après toutes ces constructions, Mahomet n'a plus besoin de changer d'endroit – si ce n'est que Dabbāg, allant à l'encontre de sa propre théorie, concède encore que dans le cas d'un non-voyant (*ḡayr al-maftūḥ 'alayh*), qui ne possède donc par le regard exceptionnel nécessaire pour le percevoir lui-même, mais qui brûle d'un désir sincère de le voir, dans ce cas, Mahomet peut aussi lui rendre visite. La comparaison de Mahomet avec le soleil dans la citation de Suyūṭī serait d'ailleurs mal comprise si on se représentait le prophète comme la lumière, car Suyūṭī a affirmé de manière suffisamment claire, que Mahomet, dans son corps *post mortem*, avait la même apparence que dans son corps terrestre. C'est précisément pour cela que la comparaison avec le soleil n'est pas une explication correcte⁸⁵.

- 31 Dans le deuxième cas, dans l'exemple d'Ibn 'Aṭā' Allāh, la fin ne me semble pas correspondre au début. Si l'homme qui n'est pas nommé a vu son cheikh Ibn 'Aṭā' allāh dans tous les lieux saints successifs du pèlerinage mais l'a perdu de vue entre ceux-ci, cela ne peut que signifier qu'Ibn 'Aṭā' allāh disparaissait puis réapparaissait ailleurs en

alternance. Cette ubiquité intermittente supposerait donc la capacité de parcourir à la vitesse de l'éclair de grandes distances (*ṭayy al-makān wa-z-zamān*), un motif bien connu de la littérature hagiographique⁸⁶, où il est appelé l'« homme au grand pas » (*ṣāhib al-ḥaṭwa*)⁸⁷. Une variante « supérieure » présumée de ce dernier serait l'« envol » (*taḥayyuz*), en vertu duquel il n'est même pas nécessaire de faire un pas, mais seulement de s'étirer (*taḥarraka min maḡlisihi*) pour être déjà ailleurs, en compagnie s'il le faut⁸⁸. Comme Ibn 'Aṭā' Allāh était en même temps à la maison, il s'agit dans son cas d'une sorte de multilocation⁸⁹ : lui-même se trouve au Caire et il envoie dans le monde des doubles, qui le représentent dans d'autres lieux – l'équivalent des reflets de Mahomet chez Dabbāḡ. La véritable multilocation impliquerait toutefois qu'Ibn 'Aṭā' Allāh se soit multiplié de façon homogène pour ensuite se recomposer en une seule personne à un endroit quelconque, ce qui lui aurait permis de se déplacer dans l'espace. Dans ce cas uniquement, il pourrait dire à raison : je suis déjà là. La phrase finale d'Ibn 'Aṭā' Allāh – le grand homme remplit le monde entier – rappelle ainsi un autre miracle des saints islamiques, désigné en persan par le terme technique de *ṭawāmm* : la faculté du saint de devenir géant⁹⁰, ici portée jusqu'à l'incommensurable. Ibn 'Aṭā' Allāh ajoute toutefois : si le Saint suprême (*quṭb*) était appelé par une pierre, il répondrait. Cela ne peut à nouveau vouloir dire qu'une chose, à savoir qu'il pénètre le monde entier. Ce qui amène Suyūṭī à conclure : si le Saint suprême remplit le monde entier, le prophète en est a fortiori capable. Et de citer une phrase d'un certain Abū l-'Abbās at-Tanḡī : Voyez, ciel et terre, le trône de Dieu et le siège de Dieu sont emplis de l'envoyé de Dieu⁹¹ ! Ce qui nous ramène à la comparaison avec le soleil. Avec son deuxième exemple, Suyūṭī donne donc une explication qui sort elle aussi du cadre de son traité et qui relève du contexte de la « réalité muḥammadienne » (*al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya*), dont il n'est pas question ici.

- 32 Une explication de l'ubiquité de Mahomet et de ses différentes apparitions à un même moment serait en outre facile à faire concorder avec la théorie de Suyūṭī, qui a été tout près de la donner lui-même. Il s'agit de la multilocation déjà nommée. Il suffisait à Suyūṭī de poursuivre son raisonnement et de dire : si déjà un saint comme Ibn 'Aṭā' Allāh peut apparaître à plusieurs endroits différents et, comme dans d'autres sources, est capable de faire différentes choses au même moment à plusieurs endroits différents sous des visages différents, pourquoi le prophète n'accomplirait-il pas le même prodige et même avec une probabilité bien plus grande ? Le diable lui-même en est capable. Il ne devrait donc pas être plus difficile à Mahomet, dans son corps *post-mortem*, de se multiplier n'importe où et d'apparaître sous des formes toujours différentes à chacun.
- 33 Même le contraire, c'est-à-dire l'absence du prophète, pourrait sans peine être concilié avec la doctrine de la survie du prophète défendue par Suyūṭī. À supposer, ce qui est pratiquement exclu, que l'on entreprenne des fouilles à la tombe du Prophète à Médine comme on en a effectué sous la basilique Saint-Pierre à Rome et que l'on ne trouve rien, la théorie suyutiste de la mobilité de Mahomet après sa mort pourrait fournir des arguments qui invalideraient les déductions embarrassantes des savants matérialistes. On leur opposerait la théorie selon laquelle le prophète, premièrement, n'est visible que par certains yeux dans le royaume intermédiaire où il se trouve et, deuxièmement, pourrait peut-être, en vertu de son indépendance, avoir abandonné sa tombe, avoir fait usage de cette liberté rien qu'en raison des travaux d'excavation.

- 34 Étant donné cette polyvalence d'utilisation, on ne peut dénier à l'idée de Suyūṭī un certain génie. Mais Suyūṭī ne semble pas s'être aperçu de sa portée.
- 35 Aujourd'hui, l'idée concrétiste de l'ubiquité ou de la possibilité d'ubiquité du prophète semble très limitée. Elle est soit reléguée dans le domaine de la fable, soit édulcorée. Les wahhabites sont évidemment contre : ils disent que les gens qui invoquent un prophète ou un saint pour demander de l'aide se trouvent souvent dans les endroits les plus divers et peuvent être jusqu'à plusieurs centaines de milliers. Ils croient tous que celui qui est appelé à l'aide est immédiatement présent partout. Ce seul appel à l'aide relèverait de l'incroyance et du polythéisme, car ces gens attribueraient à l'aidant des propriétés divines, ce qui va contre tout entendement. Ensuite, un seul corps ne peut pas non plus être à plusieurs endroits en même temps. Les wahhabites réfutent donc le principe de l'ubiquité. Les traditionalistes prétendent en revanche – du moins est-ce le cas d'un traditionaliste iraquien – qu'un vrai musulman ne peut de toute façon pas croire à une présence personnelle de l'appelé à différents endroits en même temps, car ce serait de l'incroyance et ce serait impossible. La conception des musulmans consiste plutôt à dire que dans les lieux où le prophète – pour en rester à celui-ci – a été appelé, Dieu procure sa (secourable) bénédiction (*al-baraka*) par grâce et miséricorde pour ceux qui l'implorent et en signe de grâce envers celui qui a été appelé. Le traditionaliste iraquien qui parle ainsi change donc simplement la présence controversée en une « bénédiction » un peu nébuleuse. Il édulcore par conséquent l'idée d'une présence concrète du prophète, telle que d'autres se la sont toujours imaginée, et la nie en fait exactement comme le wahabite⁹².
- 36 Encore ceci à propos du point 4 : le fait que celui qui voit aujourd'hui le prophète et parle avec lui ne peut pas être compté au nombre des « compagnons du prophète » (*ṣaḥāba*) est une opinion personnelle de Suyūṭī. Muḥyī d-Dīn b. al-'Arabī (mort en 638/1240) en a une autre. Pour lui, ces gens sont bien les compagnons du prophète. Le fondateur de la Sanūsiyya, Muḥammad b. al-Sanūsī (mort en 1276/1859), cite les passages pertinents de *Futūḥāt al-makkiyya*, chapitres 313 et 318, dans un écrit intitulé *Īqāz al-wasnān fī l-'amal bi-l-ḥadīṭ wa-l-qur'ān* (Alger 1914, 107-112)⁹³. Un contemporain de Suyūṭī, Aḥmad az-Zawāwī (mort en 923/1517), a un jour dit à son élève Ša'rānī : notre *tariqa* consiste à invoquer aussi souvent que possible la bénédiction sur le prophète, jusqu'à ce qu'il vienne s'asseoir à nos côtés pendant que nous sommes à l'état de veille, que nous devenions ainsi ses élèves de la même façon que l'étaient ses compagnons et que nous puissions l'interroger sur les diverses difficultés du *ḥadīṭ*⁹⁴. Les membres de la Tiḡāniyya, dont le fondateur, Aḥmad Tiḡānī (mort en 1230/1815), prétend avoir été désigné et consacré par Mahomet en 1196/1782⁹⁵, se vantaient d'être désignés comme compagnons par le Prophète lui-même et de pouvoir un jour aller au paradis avec les anciens compagnons de prophète⁹⁶. La vision de Suyūṭī n'est donc qu'une vision parmi bien d'autres, une vision qu'il a également défendue dans un autre contexte, en l'occurrence en lien avec la question de l'état de Jésus lors de son retour à la fin des jours, lorsqu'il sera tenu, pour une courte période, de rendre la justice selon le droit islamique. Connaît-il cette loi ? Suyūṭī le suppose, puisque selon lui, les manifestations de tous les prophètes ne font en fait qu'une et sont incluses dans la révélation de Mahomet. Jésus, qui n'est suivant la conception islamique pas mort, pourra toujours se joindre au défunt Mahomet et se faire instruire par lui – ce qu'il fera, ainsi que des voyants l'ont déjà affirmé. Mais la tradition sait aussi qu'il a déjà fréquenté Mahomet de son vivant et rien ne s'oppose à l'idée qu'à son retour, il ait encore des choses à

apprendre de ce dernier. Cependant, Jésus ne serait un compagnon du prophète que parce qu'il l'a déjà rencontré plusieurs fois dans les années qui ont précédé 11/632. Le Jésus islamique se situe donc au croisement entre le statut de prophète et celui de compagnon du prophète, ce qui autrement ne peut être dit que d'Élie (Ilyās) et peut-être d'al-Ḥaḍīr – si toutefois celui-ci ait été prophète⁹⁷. Suyūṭī se réfère aux explications d'un dénommé Subkī (probablement Taqī ad-dīn, mort en 756/1355) et cite Dahabī (mort en 748/1348) : Jésus, le fils de Marie, est prophète et compagnon du prophète parce qu'il a vu Mahomet et il sera le dernier des compagnons du prophète qui mourra⁹⁸, en l'occurrence après son retour à la fin des temps, lorsque tout mourra.

- 37 Les explications de Suyūṭī sont un bon exemple de raisonnement théologique. Partant d'affirmations reconnues incontestables, qui ont déjà largement quitté le terrain de la vérification, un système fermé de rapports et de perspective est conçu, qui devient aussitôt évident à la « connaissance intuitive » et est cohérent en soi. Mais il ne correspond pas encore pour autant à la vérité, car, pour cela, il faudrait, en plus de la base de croyance, une concordance avec les observations de la vérité naturelle et des expériences. Malgré cela, la conception de Suyūṭī est loin d'avoir touché tous les théologiens et n'a pas conquis l'ensemble des traditionalistes. Un 'Abd ar-Raḥmān b. Naḡm ad-dīn Muḥammad b. 'Abd as-salām b. Aḥmad Zayn ad-dīn al-Batrūnī at-Ṭarābulūsī as-Šāfi'ī aṣ-Ṣūfī, connu sous le nom de Ibn al-Ġarāmī (mort en 977/1569), qui a enseigné et prêché à Alep et défendait la thèse selon laquelle le prophète était vivant dans sa tombe, s'est heurté à l'opposition de Muḥammad b. Musallam al-Mālikī al-Maġribī, que nous connaissons déjà. Celui-ci voulait le déclarer mécréant et n'a lâché du lest que quand il a appris que Batrūnī s'appuyait sur une dissertation de Suyūṭī – visiblement sur notre traité *Tanwīr al-ḥalak* – parce que cet auteur faisait figure d'autorité⁹⁹.
- 38 Par la suite non plus, les théologiens ne se sont pas rangés unanimement du côté de Suyūṭī ou ne l'ont sans doute pas connu en entier, ce qui n'a rien de surprenant étant donné le volume de sa production¹⁰⁰. Il faut mentionner ici les difficultés rencontrées par Muḥammad b. Muḥammad al-Maġribī al-Filālī, qui a été formé au Caire, lors de son pèlerinage à Médine en 1155/1743 avec sa vision des miracles *post mortem* du prophète. Après son retour en Égypte, il décida d'expliquer son point de vue plus clairement et plus globalement, dans le calme et en ayant recours aux bases nécessaires. Il rédigea ainsi en 1155/1743 un petit écrit digne de lecture intitulé *At-Taḥrīrāt ar-rā'iqa*, qui nous est parvenu dans le manuscrit berlinois We 1719 (Ahlwardt 2599). Sa vision repose essentiellement sur le *Tanwīr al-ḥalak* de Suyūṭī et répète tout ce qui est important dans les explications de l'auteur, peut-être de façon plus claire encore que Suyūṭī lui-même dans la mesure où il envisage le thème sous l'angle de la survie plutôt que sous celui de la possibilité de percevoir le prophète. En complément de Suyūṭī, il distingue parmi les partisans de la petite résurrection de Mahomet, si nous pouvons l'appeler ainsi, entre ceux qui, comme Suyūṭī, ne laissent pas le prophète lié à sa tombe, et d'autres qui « attachent » le prophète à sa tombe. Les seconds pensent certes que l'esprit de Mahomet et de tous les prophètes est libre et à même de voyager dans les sphères translunaires, mais qu'il n'est pas à même d'emporter le corps depuis la tombe. Nous voilà donc à nouveau face à l'opinion shiite, comme celle que consigne Kulīnī. Ces gens, dit Filālī, rejettent les phrases affirmant que Mahomet se relève de sa tombe quarante jours après l'enterrement et les perceptions prétendument éveillées du prophète dans des pays lointains. Selon ces dénégateurs de la mobilité du prophète, les voyants auraient tout au plus pu voir des reflets (*miṭāl*) du prophète et non le prophète lui-

même, des reflets que seraient générés par un désir violent de sa personne – à moins que l'on accepte un miracle divin qui mettrait en œuvre une multiplication de Mahomet impossible à expliquer plus précisément, mais néanmoins concevable. Fīlālī nomme ces apparitions des images, des choses, des formes (*ṣuwar*), émanant de Mahomet (*naṣa'at*), et imagine comme solution possible de l'énigme quelque chose se rapprochant de notre multilocation. Une autre solution possible dans le cadre de la même théorie de l'immobilité du prophète serait, dit-il, le parallèle proposé par Ibn Abī Ġamra – ce nom apparaît ici – et suivant lequel le prophète serait *comme* le soleil, qui peut être vu par tous les hommes. L'écueil de la fragmentation d'un en plusieurs est ici discrètement évité (56b-57a).

- 39 Fīlālī ne fait que transmettre les paroles d'autrui. Il n'opte ni pour la mobilité ni pour l'immobilité du prophète défunt et capitule devant le reproche possible que les *ḥadīṣ* sur lesquels toutes ces choses se fondent sont extrêmement incertains. Il se réfère néanmoins au shafite Ramlī (mort en 1004/1596), selon les directives duquel les *ḥadīṣ* au sujet des conditions du prophète, et donc au sujet de son arbre généalogique, sa tombe etc. ne devraient pas être mesurés suivant les mêmes critères que les *ḥadīṣ* contenant des prescriptions relatives au comportement des croyants. Seule la seconde catégorie serait « connaissance » (*'ilm*), alors que la première serait « dogme » (*'aḳā'id*, *i'tiqādāt*) et la chaîne de transmission de tels dogmes ne doit pas être vérifiée de manière aussi stricte au niveau de sa solidité que les commandements et les interdictions (60b-61a). Ce principe avait déjà été défendu par Aḥmad b. Ḥanbal (mort en 241/855)¹⁰¹.
- 40 Le traité encore inédit de Fīlālī reçut l'approbation de deux de ses professeurs égyptiens, dont les recommandations précèdent et suivent le texte dans le manuscrit. La première (51a) vient du cheik Ḥalwatī Muḥammad al-Hafnāwī (mort en 1181/1767)¹⁰², la deuxième (61b) de son professeur Aḥmad al-Mallāwī (également mort en 1181/1767)¹⁰³.
- 41 Une correction philologique doit être apportée à ce stade. Brockelmann (2, 366) attribue cet écrit à Muḥammad b. Muḥammad al-Fullānī al-Kiṣnawī as-Sūdānī, déjà mort en 1154/1741 au Caire¹⁰⁴. Non seulement c'est trop tôt pour l'auteur de notre dissertation, mais le *Šaḡarat an-nūr az-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya*, n° 1330, de Maḥlūf n'attribue pas d'ouvrage de ce titre à cet auteur. À un autre endroit (GAL S 2, 494), Brockelmann évoque à propos de notre auteur le *Fihris al-fahāris* 2, 264 de Kattānī, où il est question d'un autre Fullānī, à savoir Ṣāliḥ b. Muḥammad b. Nūḥ al-'Umarī, qui a vécu jusqu'en 1218/1803. Mais lui non plus n'a pas laissé de livre portant le titre qui nous concerne. Dans notre manuscrit, l'auteur ne s'appelle pas du tout Ġilālī ou Ġilālī comme l'indique Brockelmann (2, 366, note 1) et comme le recopie Ahlwardt, mais bien Fīlālī, comme on le lit dans le texte 51b, 5, ou « Muḥammad al-Mağribī al-Fīlālī » comme dans la recommandation 51a, 19 de Ḥafnāwī. L'homme ou sa famille provient donc de Tafilalt. On trouve la bonne attribution dans Baḥdath Ismail Pasa : *Kesf-el-zunun zeyli*, Istanbul 1945-1947, 1, 231, qui indique : « *At-taḥrīrāt ar-rā'iqā wa-r-risāla al-fā'iqā*, de Muḥammad b. Muḥammad b. aṭ-Ṭayyib at-Tāfilātī al-Mağribī, mufti des hanafites à Jérusalem, mort en 1191/1777. Incipit : *naḥmaduka bi-ḡamī'i ṣifātika wa-asmā'ika yā ḥayyu yā qayyūm*. » C'est exactement notre livre, hormis le fait que dans le manuscrit We 1719, l'ajout *wa-r-risāla al-fā'iqā* est absent de l'appellation authentique de l'écrit, à la fois dans le titre et dans le texte. Ces mots ne viennent pas du titre, mais appartiennent à l'introduction, où on lit : *Fa-hā ana aḡma'u ṣawāridahā fī risālatin fā'iqā wa-usammihā bi-t-*

Tahrīrātī r-rā'iqā, « Je compile ainsi les informations dispersées (au sujet des problèmes) dans un traité concluant que j'intitule *Les informations écrites claires* » (52a, 4-5). Une deuxième erreur d'İsmail Paşa se cache dans le nom de l'auteur. Celui-ci s'appelle non pas Muḥammad b. Muḥammad b. aṭ-Ṭayyib, mais Muḥammad b. Muḥammad aṭ-Ṭayyib sans « ibn » devant aṭ-Ṭayyib. Tāfilātī est une variante de Filālī. Les renseignements utiles à son sujet sont donnés par Murādī 4,102-108, qui mentionne aussi la date de décès, 1191/1777 (4,108, 4-5), et nous apprend que ses deux panégyristes, Ḥafnāwī et Mallawī, sont ses professeurs (4,105). Murādī ne nomme pas la *Tahrīrāt*, mais commente en détail un entretien religieux ne manquant pas d'intérêt, que Filālī a eu avec les chrétiens durant sa captivité à Malte. Chez Brockelmann, notre Tāfilātī ne figure que dans un commentaire à Ibn al-'Arabī, *Ad-dawr al-a'lā* (1, 447, n° 114 ; S 1, 799, 118). À présent qu'il est établi que la *Tahrīrāt* est son œuvre, il mérite un paragraphe pour lui seul.

- 42 Revenons-en à l'influence de Suyūṭī : un siècle environ après Filālī, en 1261/1845, le Ḥāḡḡ 'Umar Tal, natif de Torodo, qui n'avait à l'époque pas encore fondé son État tiḡānī dans le Haut Niger, revenait dans le chapitre 31 de son *Rimāḥ ḥizb ar-raḥīm 'alā nuḥūr ḥizb ar-raḡīm*¹⁰⁵, consacré à la vie après la mort et à la perceptibilité de Mahomet défunt, sur le *Tanwīr al-ḥalak* de Suyūṭī, dont il recopiait de larges extraits. Grâce aux bonnes relations théologiques que Suyūṭī avait nouées jusque dans le Soudan occidental, une bonne partie de ses écrits avait pénétré jusqu'à l'intérieur de l'Afrique¹⁰⁶. Ḥāḡḡ 'Umar pourrait avoir fait connaissance avec son traité dans cette région ou lors de son pèlerinage à l'est. Les *tiḡāniyyūn* profitaient largement des explications de Suyūṭī sur la survie de Mahomet, étant donné qu'Aḥmad at-Tiḡānī disait avoir reçu des parties importantes de sa doctrine et de ses instructions de la bouche du Prophète en état de veille. Muḥammad al-'Arabī (b.) as-Sā'iḥ as-Šarqī al-'Umari at-Tiḡānī (mort en 1309/1892) fondait donc également le principal argument de défense de cette prétention sur Suyūṭī, dont il cite nommément le *Tanwīr* et l'*Inbāḥ* – devenu chez lui *Anbā'*¹⁰⁷.
- 43 L'idée de la survie de Mahomet a toujours eu des partisans et des adversaires. Ces fronts ne sont toutefois pas restés immobiles. Parmi ses amis, on compte le simple peuple. Celui-ci ne sait pas grand-chose à ce sujet et, dans ce qu'il sait, il y a de nombreuses contradictions. Suyūṭī a fourni la théorie à ce sujet. En 1934, un vieil homme sur un voilier en Mer rouge a raconté à l'ethnologue Hans Alexander Winkler que chaque jour, vingt esclaves noirs préparaient sur la tombe du Prophète à Médine les cruches d'eau dont le Prophète avait besoin pour ses ablutions rituelles. « Mahomet vit », a-t-il assuré, « il vient et prie à cet endroit ». Mahomet venait-il du paradis ? Le vieillard était également d'accord avec cette idée : « Dieu et son envoyé le savent. Il habite chez Dieu au paradis¹⁰⁸. » Mahomet habiterait donc au paradis, mais redescendrait à Médine lors de ses ablutions rituelles matinales ? Ce mouvement de navette pourrait être conciliée avec l'idée des romans du *jihad*, selon lesquels le guerrier qui cherche à mourir en martyr se fait porteur de demandes adressées au Prophète dans l'au-delà¹⁰⁹. Parmi les amis de la survie de Mahomet, il y a aussi les soufis pour qui le « monde de la toute puissance divine » (*'ālam al-quḍra*) est de toute façon à l'avant-plan du « monde de la sagesse divine », de l'ordre du monde normal. Bien connu pour ses attentes politiques, le cheik soufi marocain Muḥammad al-Kattānī, a apparemment cherché à convaincre le sultan 'Abd al-Ḥafīz (1325-1330/1907-1912), qui était proche des salafistes, de la survie des prophètes, mais en vain. Il a même écrit un livre à ce sujet¹¹⁰. Johann Ludwig Burckhardt, qui a parcouru l'Arabie en 1814-1815, range de manière tout à fait générale

les Turcs de l'époque du côté de ceux qui tenaient encore Mahomet pour vivant et considéraient même comme allant de soi, vu le rang élevé qu'il occupe auprès de Dieu et devant lequel, de surcroît, on jure (*bi-ḡāh*), qu'il soit tout à fait à même d'apporter son aide quand et où il lui plaît¹¹¹. Nous avons déjà évoqué leurs opposants, les wahhabites, à deux reprises, précisément à propos de la question de l'œuvre et de l'omniprésence de Mahomet après la mort. Ils savaient toutefois distinguer entre le peuple non éduqué, enclin à une vénération excessive, et les classes plus instruites, qui devaient mieux connaître les limites de la vénération religieuse. Pour parer à tout éventualité (*saddan li-d-darī'a*), ils se présentaient par principe comme les porte-parole de la purification fondamentaliste d'Ibn Taymiyya. Mais ils se rapprochaient néanmoins sur un point de la conception traditionaliste, dans la mesure où des *ḥādīṡ* anciens attestés, irréfutables d'un point de vue fondamentaliste, s'opposaient à leur pensée. C'était la phrase concernant l'incorruptibilité et la survie du prophète au moins dans sa tombe, que leur professeur, Ibn 'Abd al-Wahhāb, avait remise à l'honneur. Nous avons la preuve que son enseignement lui a survécu dans une source concernant l'année 1226/1811, date à laquelle le sultan Sulaymān du Maroc, qui cultivait lui-même des idées wahhabites, envoya son fils Ibrāhīm avec la caravane des pèlerins chez Sa'ūd, qui régnait alors sur la Mecque et sur Médine. Le porte-parole de la délégation, Ibrāhīm az-Zaddāḡī¹¹², que Sa'ūd avait encouragé à parler librement, lui déclara : « On nous a dit que vous niez la survie de Mahomet et des autres prophètes dans leurs tombes. » Ce à quoi Sa'ūd répondit : « Pas du tout ! Nous affirmons plutôt qu'il vit dans sa tombe, juste comme les autres prophètes, et même d'une vie supérieure aux martyrs¹¹³. » Mais uniquement dans la tombe ! Les théologiens salafistes wahhabites de l'ouest ne voulaient rien savoir non plus d'un Mahomet voyageant en dehors de sa tombe. Le savant Muḥammad b. al-'Arabī al-'Alawī – aussi peu enclin à lutter contre l'ignorance et les préjugés que Luther – a fait en 1340/1921 à Fes cette réflexion à un *tiḡānī* curieux d'apprendre : Si le Prophète pouvait apparaître à quelqu'un après sa mort et pouvait encore se mêler des choses terrestres, il n'aurait pas attendu Aḥmad et-Tiḡānī pour se montrer, mais serait apparu bien plus tôt déjà, lors d'occasions plus importantes, comme lors du conflit entre *anṣār* et *muhāḡirūn* qui a suivi sa mort, des tensions entre Abū Bakr et Fāṭima, pendant la guerre qui a opposé 'Alī à la coalition de Ṭalḥa, az-Zubayr et 'Ā'īsa et lors de la première guerre civile entre 'Alī et Mu'āwiya¹¹⁴.

NOTES

1. En se fondant sur la sourate 7, 142. La précision géographique du Sinaï est absente dans les deux cas. C'est toutefois cette absence de Moïse qui est signifiée, et non sa mort. Cependant, il y avait la légende juive selon laquelle Moïse n'était pas mort, mais avait disparu dans un nuage ; Marcel Simon : *Recherches d'histoire Judéo-chrétienne*, Paris / La Haye, 1962, 165.

2. Ibn Hišām, éd. Wüstenfeld, 1012-1013. Ibn Sa'd 2,2, 53-57. Dārimī : *Muqaddima* 14, vol. 1, p. 39, et d'autres sources. Muḥammad b. Ya'qūb al-Fayrūzā-bādī : *Al-maḡānim al-muṭāba fī ma'ālim Ṭāba*, éd. Ḥamad al-Ġāsir, Riyad, 1969, 187-188. Ibn Babuḡe el Kummis *Kitābu kamālid-dini wa tamāmin-*

- ni'mati fi ithbātil-'raibati*, première partie, étudié et commenté par Ernst Möller, Heidelberg, 1901, 31.
3. Ibn Sa'd 2,2, 56, 25.
 4. Ibn Sa'd 2,2, 57, 5-9. 'Abdalqahir al-Bagdadi : *Al farq bayn al-firaq*, Le Caire, 1948, 14. Sahrastani : *Al-milal wa-n-nihal*, éd. Cureton, 11 / trad. Th. Haarbrücker, 1, 17, attribue déjà la comparaison avec Jésus à 'Umar.
 5. Ṭabarī I, 2942, 5-9 ; Israel Friedlaender : « The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Hazm », JAOS 29, 1908, 24. Theodor Nöldeke et Friedrich Schwally : *Geschichte des Qorāns* 2, 1919, 81-83. Régis Blachère : *Le Coran*, trad., Paris, 1947-50, 3, 892, note sur la sourate 3, 138.
 6. Paul Marty : « L'Islam en Mauritanie et au Sénégal », RMM 31, 1915-1916, 282-283.
 7. Ibn Hišām 1012-1013. Ibn Sa'd 2,2, 53-57, etc. Dārimī : *Muqaddima* 14, vol. 1, p. 39 mentionne l'oncle de Mahomet, al-'Abbās b. 'Abdalmuṭṭalib, à la place d'Abū Bakr.
 8. Wilhelm Hoenerbach : *Waṭīma's Kitāb ar-Ridda aus Ibn Ḥaḡar's Iṣāba*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, 1951, n° 4, p. 253, 276, 279. F. Meier : « Abū Sa'id-i Abū l-Ḥayr », *Acta Iranica* 11, Téhéran / Liège, 1976, 313-314.
 9. Plusieurs écrits dans Wilhelm Ahlwardt : *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, n° 9614-9619. Pour le IX^e/XV^e siècle, nous connaissons toute une série de textes de ce type au moins par leur nom : Saḡḡawī : *Aḡ-ḡaw' ad-lāmi' li-ahl al-qarn at-tāsi'*, Le Caire, 1353-1355, 7, 246 ; 8, 142. 'Abdalḡayy al-Kattānī : *Fihris al-faharis*, Fès, 1347, 2, 87. Maulavi Muinuddin Nadwi : *Catalogue of the Arabic and Persian Mss in the Oriental Public Library at Bankipore*, vol. XV, n° 1015, 1. Ribera y Asin : *Manuscritos árabes y aljamiados de la biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912, ms IX, n° 4 : traditions relatives à la vie et à la mort du Prophète d'Ibn 'Abbās et Abū Bakr (manuscrit datant de la première moitié du XV^e siècle en aljamía). Le chapitre sur la mort de Mahomet dans le long poème sur les prophètes écrit par Muhammad Rabadan en espagnol en 1603 est explicite (éd. par H. E. J. Stanley, *JRAS N. S.* 3, 1867, 98-104 : « Canto a la muerte de nuestro anabi Muhammad salam »). Muhammad al-Muhtar as-Susi : *Al-ma'sūl*, Casablanca, 1960 et sv, 16, 254, énumère les débuts de quelques poèmes sur la mort du Prophète, qu'un certain al-Ḥanaḡī b. al-Hāšimī (mort en 1370/1951) a rédigés depuis le sud du Maroc. Au sujet du suaheli, voir Ernst Dammann : « Die Überlieferung der islamischen Suahelidichtung », *ZDMG* 108, 1958, 41 et 50-51. Au sujet de la Perse : A. Chodzko : *Théâtre persan*, Paris, 1878 / Téhéran, 1976, 29-67 : La mort du Prophète (passion chiite). Concernant l'Inde : Garcin de Tassy : *L'islamisme*, Paris, 1874, 336-337. Jaffur Shurreef : *Qanoon-e-Islam*, trad. G. A. Herklots, Londres, 1832, 233-236. Annemarie Schimmel : *Und Muhammed ist Sein Prophet*, Diederichs, 1981, 124.
 10. Ibn Šāhrašub : *Manāqib āl Abī Ṭālib*, Naḡaf, 1956, 3, 462.
 11. *Tuḡfat ul-'Irāqayn*, éd. Yahya Qarib, Téhéran, 1333, 144-145.
 12. Ibn Taymiyya : *Maḡmū'at ar-rasā'il wa-l-masā'il*, Le Caire, 1341-49, 1 (Ahl aṣṣuffa wa-abāṭil ba'ḡ al-mutaṣawwifa fihim), 58-59. Idem : *Al-fatāwi l-kubrā*, Le Caire, 1326-29 ; réimpr. Bagdad, 4, 304. Ibn al-Ḥaḡḡ : *Al-mudḡal*, Le Caire, 1929, 4, 244. Muḡīr ad-dīn al-Ḥanbalī : *Al-uns al-ḡalīl bi-tārīḡ al-Quds wa-l-ḡalīl*, Amman, 1973, 2, 76. Ibn Māḡīd : *Al-fawā'id fī uṣūl 'ilm al-baḡr wa-l-qawā'id*, fac-simile Gabriel Ferrand : *Instructions nautiques et routiers arabes et portugais*, 1, Paris, 1921-1923, 69a, ult-69b, 1. Yusuf Ragīb : « Deux monuments fatimides au pied du Muqattam », *REI* 46, 1978, 92, et note 1 avec bibliographie supplémentaire. Les écrits polémiques chrétiens contre l'islam admettent également que la tombe de Moïse n'est pas connue ; Denys le Chartreux : *Contra Alchoranum et sectam Machometicam libri quinque*, livre III, art. X (Cologne, 1533, 313-314) ; *Contra perfidiam Mahometi*, livre III, art. X, 383-384 (*D. Dionysii Cartusiani opera omnia*, vol. 36, Tournay, 1908). Il s'agit d'une tradition vétérotestamentaire. Deut 34,6 : « Et l'Éternel l'enterra dans la vallée, au pays de Moab, vis-à-vis de Beth Peor. Personne n'a connu son sépulcre jusqu'à ce jour. » Le poète judéo-perse Šāhin (XIV^e siècle) y voit une sage intention de Dieu : il ne voulait pas que les israélites y soumettent leurs demandes dans leurs prières et risquent de tomber dans

l'incrédulité dans le cas où elles ne seraient pas entendues ; Wilhelm Bacher : *Zwei jüdisch-persische Dichter, Schahin und Imrani*, Strasbourg, 1907-1908, 164 (dans le livre de Moïse). En 1534, Greffin Affagart, un pèlerin qui se rendait à Jérusalem, aurait rencontré dans un bâtiment carré semblable à un cloître quelques « prêtres de sa loi » turcs qui affirmaient que Moïse était enterré à cet endroit. Ce qu'il rejette en se référant au passage du Deutéronome. Greffin Affagart : *Relation de Terre Sainte*, éd. J. Chavanon, Paris, 1902, 127. En réalité, le peuple a localisé la tombe de Moïse à différents endroits, mais les érudits musulmans ne l'ont jamais reconnue. Dans son guide du pèlerin, *Al-iṣārāt ilā ma'rifat az-ziyārāt*, édité et traduit par Janine Sourdel-Thomine, Damas, 1953-1957, 13, 5-6 / texte français 31, 6-8, 'Alī al-Harawī (mort en 611/1215) dit expressément que la tombe de Moïse est inconnue, mais il en signale les localisations populaires.

13. Josef Horovitz : *Die Hašimijjat des Kumait*, Leyde, 1904, n° I, vers 52.

14. Horovitz : *Hašimijjat*, n° III, vers 58.

15. I. Goldziher : « Zur Geschichte der ḥanbalitischen Bewegungen », *ZDMG* 62, 1908, 13-4. Raimund Köbert : « *Bayān muškil al-ḥadīṭ* des Ibn Furak », *Analeceta Orientalia* 22, Rome, 1941, XVII. Tor Andrae : « Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde », *Archives d'études orientales* 16, Stockholm, 1918, 287-289. 'Abdarrahīm b. al-Ḥasan al-Asnawī : *Tabaqat al-šāfi'iyya*, Bagdad, 1970-1971, 2, 267 (n° 879) ; de ce dernier, on a tiré la *Šaḍarat al-ḍahab* de 'Abd al-ḥayy b. al-Imād al-Ḥanbalī, 3, 182, en haut. Ibn Raḡab : *Ad-'aḡl 'ala Ṭabaqāt al-ḥanābila*, éd. Henri Laoust et Sāmī ad-Dahhān, Damas, 1951, 1, 70, 3. Suyūṭī : *Ar-rasā'il at-tis'*, Hyderabad, 1961, en particulier *Inbāh al-aḍkiya' fī ḥayāt al-anbiyā'*, 8, 1 ; *ibid.* 8, 8-9 (mots d'Abū Bakr al-Bayhaqī). Hibatallāh b. Nağmaddīn Ibn al-Bārīzī : *Tawṭīq 'ura l-imān*, manuscrit Sprenger 127a (Ahlwardt 2569), 179b (paroles d'Abdalqāhir al-Bağdādī). Selon Suyūṭī, la qualité de prophète de tous les prophètes est conservée après la mort ; *Al-i'lām bi-ḥukm 'Isā 'alayhi s-salām in Al-ḥawī li-l-fatāwī*, Beyrouth, 1975, 2, 165.

16. « Si Dieu avait voulu détourner les coups et l'arrivée de la mort de quelqu'un en raison de son haut rang, il l'aurait fait chez Mahomet », lit-on sur une stèle de Haute Égypte du III^e/IX^e siècle ; *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, 2, n° 518.

17. 'Alī b. 'Abdallāh as-Samhūdī : *Ḥulāṣat al-wafā bi-aḥbār dār al-muṣṭafā*, Médine, 1972, 97-98 / Le Caire, 1316, 46.

18. Selon une polémique, la ṣāliḥiyya en revanche aurait interdit le pèlerinage sur la tombe du Prophète, à l'instar des wahhabites ; B. G. Martin : *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa*, Cambridge University Press, 1976, 199.

19. Tiré de la réplique de Ğamil Efendi Şidqī az-Zahāwī (mort en 1936) : *Al-fağr as-šādiq fī r-radd 'alā munkiri t-tawassul wa-l-karāmāt wa-l-ḥawāriq*, Le Caire, 1323 / offset Istanbul, 1980, 18. *Ṭārīṣ* également chez Abū Ḥamid b. Marzūq : *At-tawassul bi n-nabī wa-ğahalat al-wahhābiyyin*, offset Istanbul, 1980, 106. Le mot apparaît chez Landberg : *Glossaire dalinois*, éd. Zetterstéen, Leyde, 1920-1942, 3, 2202, avec de nombreuses références.

Pour la même parole à propos du bâton qui vaut mieux que Mahomet (car étant plus utile) qui sort de la bouche d'un wahabite quelconque en 1925 à la Mecque, voir Eldon Rutter : *The Holy Cities of Arabia*, Londres / New York 1928, 1, 272.

20. Ibn 'Abdrabbih : *Al-'iqd al-farīd*, Le Caire, 1935, 2, 397 (Ḥağğāğ b. Yūsuf). Di'bil in Abū l-Farağ al-Iṣfahānī : *Maqātil at-ṭālibiyyin*, éd. Saqr, Le Caire, 1949, 570, ult / Leon Zolondek : *Di'bil b. 'Alī*, University of Kentucky Press, 1961, n° 201, 3. Sūlī : *Aḥbār ar-Rāḍī lillāh wa-l-Muttaqī lillāh*, éd. J. Heyworth Dunne, Londres, 1935, 72 (Sulī). Maqqari : *Nafḥ at-ṭib/Analectes*, éd. Dozy et al., 2, 658 (Ibn al-'Arīf). Ibn al-Ḥaṭīb : *Al-katība al-kāmīna fī man laqīnahu bi-l-Andalās min ša'ara' al-mī'a at-ṭāmīna*, éd. Iḥsan 'Abbās, Beyrouth, 1963, 214, 10. Et bien d'autres. Il est rare que le souvenir de la mort du Prophète, au lieu de soulager le deuil personnel le rende totalement désespéré ; on lit dans un poème de deuil maghrébin du XIII^e/XIX^e siècle :

« Si je n'étais pas lié par mes parents,

J'amaigrirais la chamelle avec un long voyage à Tunis ou à Fes ou en Égypte ou dans la ville du meilleur des hommes (Mahomet), pour y devenir un résident dévot.

Mais comment le cœur peut-il s'élever du flot de la souffrance

Alors que le meilleur des hommes, pendant ce temps-là, se trouve lui-même dans la chambre mortuaire ?

(Sūsī : *Ma'sūl* 5, 125) Dans les condoléances et les vers funèbres, on rappelle parfois la sourate 33, 21 : « Vous avez dans le messager d'Allah un excellent exemple. » ; ici, *uswa ḥasana* n'a toutefois rien à voir avec *ta'assī*, « consolation », mais fait allusion à la fermeté du Prophète. Exemples : *Ma'sūl* 13, 130 ; 14, 78 ; 19, 198.

21. La mort du Prophète y est le plus souvent décrite comme « le plus grand malheur », mais c'est conçu comme une consolation. *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, n° 67, 86, 137, 142, 144, 145, 149, 150, 152, 155, 156, 160, 165 etc. Louis Massignon : « La Rawda de Médine », *BIFAO* 59, 1960, 260 et sv. *Abu Sa'id-i Abu l-Hayr* 314.

22. Dārimī : *Muqaddima* 14, p. 40. Ibn Māğā : *ğānā'iz* 55, n° 1599-1600, vol. 1, 510. Ibn al-Ḥağğ : *Mudḥal* 3, 265-266 ; cf. 2, 15. [Le Prophète aurait autorisé les croyants frappés par une calamité à se conforter en se rappelant qu'aucune calamité pouvait égaler la perte du Prophète lui-même, n.d.e].

23. C. A. Ralfs : *Die Burda. Ein Lobgedicht auf Muhammad von al-Busiri* (sic), Vienne, 1860, arabe 29 / allemand 16. *Dīwān al-Būṣīrī*, ed. Kaylani, Le Caire, 1955, 199, 6. Georg Höst : *Nachrichten von Marokos und Fes, im Lande selbst gesammelt, in den Jahren 1760 bis 1768*, Copenhague, 1781, 180-181. N. Lacroix : « Notes sur les cachets et les sceaux chez les musulmans », *RAfr* 48, 1904, 211-214 ; 54, 1910, 212-214. Aḥmad b. Ḥālīd an-Nāṣirī : *Al-istiṣā li-aḥbār duwal al-mağrib al-aqsā*, Casablanca, 1954-1956, 9, 110-111. Muḥammad Dāwūd : *Tārīḥ Tiṭwān*, Tétouan, 1957-1976, vol. 2, 282 ; 3, 257, 289 ; 4, 242 ; 6, 11, 69, 397-398 ; 7, 33, 47. *Mas'ul* 20, 243, 251, 257, 261. Le fils de Ma'a al-'Aynayn, Aḥmad al-Hayba (Hiba) utilisa également, en 1330/1912, un tel sceau sur un acte de nomination (*Ma'sul* 20, 190), contrairement à son frère Murabbih Rabbuh, qui utilisa après son arrivée en pouvoir en 1337/1919 une autre inscription, à lire dans *Ma'sul* 20, 196. Le vers figure sur un portique datant de l'an 1173/1759-1760 exposé à Alger (Gabriel Colin : « Deux inscriptions arabes du Musée de Mustapha », *RAfr* 59, 1918, 134), en bois dans l'al-qubba al-ḥaḍra' de la Kasbah de Tanger (Georges S. Colin : « Une nouvelle inscription arabe de Tanger », *Hespéris* 4, 1924, 99, note 1), sur une hache de combat d'origine et d'époque inconnues, chez un forgeron à Sala (Alexandre Delpy : « Note sur des haches d'arme », *Hespéris* 34, 1947, 450). La liste n'est pas exhaustive. Au sujet de 'Abdalqādir, voir Muhammad b. 'Abdalqādir al-Ġazā'irī : *Tuḥfat az-zā'ir fī tārīḥ, al-Ġazā'ir wa-l-amīr 'Abdalqādir*, 1964, 308, 1. Le vers apparaît encore sur une chaire offerte par 'Abdalqādir à la mosquée d'Abu Madyane (Sidi Boumédiène) à el-Eubbad près de Tlemcem ; Brosselard *RAfr* 3, 1859, 406. Souvent, il est suivi ou précédé d'un autre qui ne vient pas de la *Burda*, mais qui présente le même mètre et la même rime. Il dit :

« Celui qui se réfugie derrière toi, ô meilleur des hommes par son honneur,

Dieu le mettra à l'abri de toute vengeance. »

Ce vers, qui est adressé à Mahomet, semble être la déformation d'un ancien vers de Maṣṣūr an-Namārī, qui était adressé au calife Hārūn al-Rašīd et a été conservé en deux versions (Abū l-Farağ al-Iṣfahānī : *Al-aḡānī* 17, 142 / nouvelle édition 19, 74 ; et 12, 20 / nouvelle édition 13, 147). Le vers en question dit : « Celui qui ne se réfugie pas derrière l'homme de confiance de Dieu (Hārūn al-Rašīd), les cinq prières rituelles ne lui servent à rien. »

Goldziher cite ce vers et sa variante dans un autre contexte et sans nommer Būṣīrī ou notre sceau (*Muhammedanische Studien*, Halle, 1889-1890, 2, 55, note 8). On trouve d'autres combinaisons encore dans les sources marocaines : les vers 116 et 135 de la *Burda* (*El Quataiq, Recueils périodiques publiés par la Direction des Archives royales* 2, 1976, 364) ou les trois vers 116, puis le non authentique « Celui qui se réfugie derrière toi... », puis le 79 (*El Quataiq* 2, 1976, 353-354). Il n'est pas possible de traiter de tout cela plus en détail ici.

24. Saḥḥawī : *Al-qawl al-badi' fi s-salāh 'alā l-ḥabīb as-ṣāfi'*, Médine / Beyrouth, 1977, 205.
25. Dārimī : *Muqaddima* 14, vol. 1, 39, 9-11. Ibn Sa'd 2, 2, 53, 18-20.
26. Il ne peut pas être question de la mort de Moïse, car il n'en est plus revenu. Dans les récits arabes de la mort de Moïse, Dieu ou l'ange de la mort lui prend certes l'âme (*rūḥ*), mais ce n'est rien d'autre que sa vie. C'est pourquoi Dieu peut aussi simplement dire, dans le rêve qu'il envoie aux israélites, pour désarmer chez eux le soupçon d'un meurtre par Josué : « Nous l'avons (Moïse) emmené chez nous », ce qui veut simplement dire « laissé mourir » (Ṭabarī I, 503, 10). On trouve de plus longs palabres entre l'ange de la mort et Moïse au sujet de l'endroit du corps où il doit lui retirer l'âme chez Kisā'ī : *Qīṣaṣ al-anbiyā'*, éd. I. Eisenberg, Leyde, 1922, 239, en bas. Dans le *Qīṣaṣ al-anbiyā'* de Ṭa'labī, Le Caire, 1925, 156, 15, Josué demande en rêve à Moïse mort : « Comment as-tu ressenti la mort ? » Moïse répond : « Comme un mouton qui est écorché vivant. » Tout cela ne peut pas avoir incité nos Arabes à Médine à ne pas concevoir la mort de Moïse comme une mort et à se représenter également la mort de Mahomet comme une tromperie. – Je trouve encore moins satisfaisant de rappeler que selon la sourate 7, 143, Moïse, suite à la vision du Sinaï se désintégrant sous l'épiphanie de Dieu, s'effondra comme foudroyé, inconscient, comme on l'interprète, « mort », comme Qatāda le disait (Ṭa'labī : *Qīṣaṣ*, 127, 12), pour trois jours (Ibn Ḥalaf an-Naysābūrī : *Qīṣaṣ al-anbiyā'*, éd. Habib-i Yagma, Téhéran, 1961, 234, 7-8) ou pour une période indéterminée (Ṭabarī I, 490, 16-17). Car comparer le départ de Mahomet à cela équivaldrait à le rabaisser. L'absence seulement provisoire de l'esprit correspondrait en revanche, car Moïse « se réveilla » (Ṭabarī ib.) ou retrouva son « esprit » ou son « esprit de vie » (Ṭa'labī 128, 1-2).
27. 'Abd al-Qādir al-Ğazā'irī : *Al-mawāqif fī t-taṣawwuf wa-l-wa'z wa-l-irṣād*, Damas, 1967, 2, 702 (*tanbīh* a).
28. Ibn al-'Arabī : *Muḥāḍarat al-abrār wa-musāmarat al-aḥyār*, Le Caire, 1305, 1, 161, 18-19. Andrae : *Die person Muhammeds*, 286-287.
29. Abū Nu'aym al-Isbāḥānī : *Dalā'il an-nubuwwa*, Hyderabad, 1950, 549-550.
30. Comme explication de la sourate 17, 79 : « Une station glorieuse » (*maqām mahmūd*). Andrae 270-272. Abū l-Futūḥ-i Rāzī : *Tafsīr*, Téhéran, 1334-5, 6, 349. Goldziher : *Muh. Stud.*, 2, 168.
31. Ibn Durr al-Ḥanbalī : *Durr al-ḥabab fī tāriḥ a'ayan Ḥalab*, éd. al-Fāḥūrī et 'Abbāra, Damas, 1972-1974, 2, 1, 131-133.
32. Abū Dāwūd : *manasik* 96, et autres ; *Concordance et indices de la tradition musulmane* 2, 318 (*rūḥī*). Muḥammad al-Ğazzālī : *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, Le Caire, s. d., 1, 312. Nawawī : *Al-aḍkār al-muntaḥaba min kalām sayyid al-abrār*, Beyrouth, 1973, 106. Aḥmad b. Ma'add al-Uqlīṣī (d'Ucles en Espagne, mort en 550/1155 à Qūṣ alors qu'il revenait de La Mecque, Maqqarī 1, 872-3, Yāqūt : *Geogr. Wb.*, Uqlīṣ, 1, 339) : *Anwār al-ātār fī faḍl as-salāh 'alā n-nabī al-muḥtār*, chez Bārīzī : *Tawṭīq 'urā l-iman*, ms. Sprenger, 127b (Ahlwardt 2569), 199b, pu-ult. Et bien d'autres. Le hadith est rejeté par Ibn ad-Dayba' : *Tamyīz at-ṭayyib min al-ḥabīṭ fīmā yadūr 'alā alsinat an-nās min al-ḥadīṭ*, Le Caire, 1324, 183.
33. 'Alī Ḥarazim b. al-'Arabī Barrada al-Mağribī al-Fāsī : *Ğawāḥir al-ma'ānī wa-bulūğ al-amānī fī fayīḍ sayyidī Abī l-'Abbās at-Tiğānī*, Beyrouth, 1383, 2, 48. En particulier Aḥmad b. al-'Ayyāṣī Sukayrğ/Skirağ : *Kaṣf al-ḥiğāb 'amman ṭalāqā ma'a š-ṣayḥ at-Tiğānī min al-aṣḥāb*, s. l., 1961, 503.
34. M. S. Makki : *Medina, Saudi Arabia : a geographic analysis of the city and region*, Avebury, 1982, 146-147.
35. Goldziher : *Muh. Stud.*, 2, 314. Yusuf Ragīb, *REI* 46, 1978, 91, note 2 (avec quelques passages de hadiths). Ismā'il b. Iṣḥāq al-Ğahḍamī al-Mālikī : *Faḍl aṣ-salāh 'alā n-nabī*, éd. al-Albānī, Beyrouth, 1977, 37-38. Ibn Taymiyya : *Fatāwī kubrā*, 4, 304. Suyūṭī : *Inbāḥ al-aḍkiyā'*, 7-8, in *Ar-rasā'il at-tis'*, Hyderabad / Deccan, 1961, n° 7, in *Al-ḥawī li-l fatāwī*, Beyrouth, 1975, 2, 149. Les sources sont innombrables.
36. Ṭa'labī : *Qīṣaṣ*, 73.
37. Trois exemples de salutations rendues depuis la tombe : Ğulam Sarwar-i Lāhawrī : *Ḥazīnat ul-aṣfiyā*, lith. Nawal Kishore, 1281, 2, 36, 18-19. Ša'ranī : *Aṭ-ṭabaqāt al-kubrā*, Le Caire, 1954, 2, 147, n°

50 (Ṣadr ad-dīn al-Bakrī). Muḥibbī : *Ḥuṣaṣat al-aṭar fī a'yān al-qarn al-ḥādī 'aṣar*, Le Caire, 1284, 1, 373, 3. Voir aussi Charles M. Doughty : *Travels in Arabia Deserta*, Cambridge, 1888, 2, 160, 4-9. Pour l'index tendu depuis la tombe : Ibn 'Ayyad : *Al-maḥāṣir al-'aliyya fī l-ma'āṭir aṣ-ṣādiliyya*, Le Caire, 1937, 26, 16-17 (Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣādīlī). Pour la main : Mufīd : *Al-iḥtiṣāṣ*, Téhéran, 1379, 274, 10-12 ; 275, 2-4 pour 'Alī). Le Prophète tend un habit de cérémonie de la main au prédicateur depuis la tombe ; *Manāqib-i Awḥad ud-dīn-i Kirmānī*, éd. Furuzanfar, Téhéran, 1969, 210, 18-21. Il enfle à Rūzbihān-i Baqlī (mort en 606/1209) une durrā'a, lui pose une couronne sur la tête et lui donne un Ṭaylasān et un étendard ; *Rūzbihānnāma*, éd. Danigpazuh, Téhéran, 1347, 177-178. Le plus connu de ceux à qui le Prophète a tendu la main est Ahmad ar-Rifā'i, un hasanide, c'est-à-dire un descendant du Prophète. Il se rend en 555/1160 en pèlerinage à Médine, est salué par le Prophète de façon audible et à sa demande, le Prophète lui tend sa main, qu'il baise ; 'Izz ad-dīn Aḥmad aṣ-Ṣayyād al-Ḥusaynī ar-Rifā'i (mort en 670/1271-72) : *Al-ma'arif al-muḥammadiyya fī l-waṣā'if al-aḥmadiyya*, matb. Muhammad Mustafa al-bahīyya 1305, 34-35 ; Margoliouth EI Rifā'i (vol. 3, 1249b). Rifā'i porte le nom honorifique de *ṣāhib madd al-yad* « l'homme de la main tendue ». Les membres de la qādiriyya ne purent le supporter et rapportèrent la même histoire à propos de 'Abd al-Qādir al-Ġilānī ; 'Abd al-Qādir al-Qādirī b. Muḥyī d-Dīn al-Irdibilī, *Tafrīḡ al-ḥāṭir fī manāqib 'Abd al-Qādir*, Alexandrie, 1300, 31. Pour l'Indien Ādam-i Banūrī (mort en 1053/1643) les choses allerent encore un peu plus loin : Mahomet lui aurait tendu ses deux mains à la fois (par la porte s'ouvrant toute seule, alors qu'il n'y a pas de porte à la tombe du Prophète) ; Lāhawrī : *Ḥazīnat ul-aṣfiyā*, 1, 632, pu-633, 8.

38. Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī : *Ḥayāt al-anbiyā' fī qubūrihim*, ms. Or. 2481, 2b, 3a-b, de la bibliothèque universitaire de Leyde (catalogue Voorhoeve p. 111). Suyūṭī : *Inbāh*, 3-4 / in *Ḥāwī* 2, 148, Saḥāwī : *Al-qawl al-badī' fī ṣ-ṣalāh 'alā l-ḥabīb aṣ-ṣāfi'*, Médine / Beyrouth, 1977, 168. Yusuf Ragīb, *REI* 46, 1978, 91, note 3.

39. Subkī : *Ṭabaqāt aṣ-ṣāfi'īya al-kubrā*, éd. Tanabi et Hulw, Le Caire, 1964-1976, 1, 170. Muḥammad b. 'Abdarrahmān al-Waṣṣābī al-Ḥubaysī : *Al-baraka fī faḍl as-sa'y wa-l-ḥaraka*, Le Caire, 1354, 171, 16 / Le Caire après 1354, 164, 2-3. Bāriḏī ms. Sprenger 127a, 98a. Suyūṭī : *Inbāh*, 2, 14 / in *Ḥāwī* 2, 147, pu. Plusieurs anges : Nasā'i, saḥw 46 (vol. 3, 43), et autres, *Concordance* 3, 45a : sayyāḥ. Bayhaqī 6a. Un ange : Bayhaqī 5a. Suyūṭī : *Inbāh* 3, 1-9 / in *Ḥāwī* 2, 147, ult-148, 5. Dans le commentaire du Coran perse du Sūrābādī sur la sourate 33, 56 l'ange s'appelle Ṣaṣābīl, ce qui doit sans doute être corrigé en Ṣaṣā'il ; fac-similé partiel Téhéran 1345, 354, 5. Ce nom est peut-être lié à *ṣaṣāla* (= *taṣliya/ṣalāh*) : un ange pour la bénédiction sur le prophète. Il prend note des bénédictions des gens et les montre à Mahomet. La formulation de 'Abdallāh b. Mas'ūd semble la plus authentique et la plus ancienne car elle renferme encore un doute et un espoir. Elle dit : « Si vous dites la bénédiction sur le prophète, formulez-la bien, car vous ne savez pas, elle lui sera peut-être transmise » ; Ġaḥḍamī : *Faḍl as-salāh 'alā n-nabī*, 59 ; Kadi : *'Iyāq: Aṣ-ṣifā bi-ta'rīf ḥuqūq al-muṣṭafā*, éd. Biḡāwī, Le Caire, 1977, 2, 647. Sous la forme : « Rehaussez vos assemblées avec la bénédiction sur moi, car votre bénédiction m'atteint ou m'est transmise ! », le hadith est un patchwork qui est rejeté par Suyūṭī ; *Al-Ḥāwī li-l-fatāwī*, Beyrouth, 1975, 1, 372-373.

Ṣaṣābābrā'il se trouve également dans certains manuscrits de la traduction perse de *Faḍā'il Balḥ*, œuvre rédigée en arabe en 610/1214 par 'Abdallāh b. 'Umar b. Muḥ. B. Dāwūd. L'œuvre originale arabe semble être perdue. La traduction perse date de 676/1279 et provient d'un certain 'Abdallāh b. Muḥammad-i Ḥusaynī-i Balḥī. Charles Schefer : *Chrestomathie persane*, Paris, 1883, 1, partie perse 75, 2, transcrit dans son extrait de la traduction perse *Ṣaṣā'il*, bien que son manuscrit parisien ne semble pas avoir de point, mais écrit *Salsabyl* dans son commentaire (partie française 67, 2). Il indique que b.'Abduḥayy-i Ḥabībī, dans son édition critique de la traduction perse *Faḍā'il-i Balḥ*, Téhéran, 1350, 23, 6, utilise *Ṣaṣā'il* dans le texte, mais donne comme variante, provenant de deux manuscrits de Saint Petersburg, également *Ṣaṣābīl*. Il est tout à fait légitime d'établir, comme c'est le cas pour d'autres anges de ce type, la forme se terminant en -'īl, en analogie à Ġabrā'il, Mīkā'il, etc. Le texte de la *Faḍā'il-i Balḥ*, 23, 6, caractérise *Ṣaṣā'il* comme

l'ange qui a été placé comme régent sur la terre (*al-malak al-muwakkal bi-l-arḍ*). On pensera donc plutôt à un rapport avec *ṣaḷṣāl* (« terre glaise ») qu'avec *taṣliya*.

40. Kulīnī : *Al-uṣūl min Kāfi*, Téhéran, 1375, 1, 253-254. Andrae : *Die person Muhammads*, 305.
41. Samhūdī : *Ḥulāṣat al-wafā*, 285-286. Ferdinand Wüstenfeld : *Geschichte der Stadt Medina*, Abh. kgl. Ges. Wiss. Göttingen, vol. 9, 1860, 80-82 (d'après Samhūdī).
42. Yūnīnī : *Ḍayl Mir'at az-zamān*, Hyderabad / Deccan, 1954-1961, 1, 126-127.
43. Muḥibbī : *Ḥulāṣat al-aṭar*, 3, 69, 9-15.
44. Ibn Rosteh : *Kitāb al-a'lak an-naḥṣa*, éd. De Goeje, BGA 7, Leyde, 1892, 69, 8-22.
45. Udḥuwī : *At-Tāli' al-sa'id al-ḡāmi' asma' al-nuḡabā' al-ṣa'id*, Le Caire, 1966, 89, en bas. Jean-Claude Garcin : *Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale : Qūṣ*, thèse Paris, 1976 (IFAO), 206.
46. Johann Ludwig Burckhardt : *Reisen in Arabien*, Weimar, 1830, 509-510. Ibid. : *Notes on the Bedouins and Wahabys*, Londres, 1831, 2, 110.
47. Kulīnī : *Uṣūl* 1, 452. Andrae 286.
48. Buḥārī, *salāh* 1, et parallèles. B. Schrieke : « Die Himmelsreise Muhammeds », *Der Islam* 6, 1916, 1-30. Horovitz EI Mi'radj.
49. Suyūṭī : *Inbāh*, 5-7 / in *Ḥawī* 2, 148-149. Saḥāwī : *Qawl*, 168-169. Pour la *Taḍkira bi-aḥwāl al-mawtā* de Qurtubi voir Brockelmann S 1, 737.
50. Frants Buhl : *Das Leben Muhammeds*, trad. allemande de Schaeder, Leipzig, 1930, 293-294.
51. Bārīzī : *Tawṭīq*, ms. Sprenger 127a, 179b-180b. Suyūṭī : *Inbāh*, 7-9 / in *Ḥawī* 2, 149-150. L'écrit de Bayhaqī, dont est tiré l'extrait est : *Al-i'tiqād wa-l-hidāya ilā sabīl ar-raṣād* (Brockelmann S 1, 619, 20).
52. Bayhaqī : *Ḥayāt al-anbiyā'*, ms. Or. 2481, 4a (Leyde). Saḥāwī : *Qawl* 168, de Bayhaqī.
53. Saḥāwī : *Daw' lāmi'*, 8, 18, 14.
54. Médine / Beyrouth, 1977. Brockelmann GAL 2, 35, n° 12 / S 2, 32 n° 12, avec d'autres impressions. L'impression Médine / Beyrouth, p. 265, 4 donne comme année de rédaction 860. Ahlwardt donne dans sa description du manuscrit Berlin 3921 la date de 861.
55. *Ḍaw'* 4, 38, ult. 8, 27-28.
56. In *Ar-rasā'il at-tis'li-ṣ-ṣayḥ al-'allāma Ḡalāl ad-dīn 'Abdarraḥman b. Abī Bakr as-Suyūṭī*, Hyderabad / Deccan, 1961, n° 7 / in *Al-Ḥawī li-l-fatāwī... li-'ālim Miṣr... as-Suyūṭī*, Beyrouth, 1975, 2, 147-155 (titre : *Inbā' al-aḍkiyā' bi-ḥayāt al-anbiyā'*). J'avais encore à ma disposition une xérocopie du manuscrit berlinois Ahlwardt 2534, 40a-47a (Lbg 329), titre : *Inbah al-aḍkiyā' li-ḥayāt al-anbiyā'*. On trouve souvent *Inbā'* ou *Anbā'* dans la tradition indirecte, dans les citations d'autres auteurs.
57. *Ḍaw'* 4, 66, 20-21.
58. *Inbāh* 15, 12 / in *Ḥawī* 2, 153, 7.
59. *Inbāh* 11, 16-17 / in *Ḥawī* 2, 151, 14-15.
60. Muḥammad b. 'Alī aṣ-Ṣawkānī : *Al-badr at-ṭālī' bi-maḥāsīn man ba'd al-qarn as-sābi'*, Le Caire, 1348, 1, 332-334. 'Abdalḥayy al-Kattānī : *Fihris al-fahāris*, Fes, 1347, 2, 338. Certains prennent toutefois également parti pour Saḥāwī contre Suyūṭī.
61. In *Al-Ḥawī li-l-fatāwī* 2, 255-269 (n° 70). J'avais aussi à disposition une xérocopie des manuscrits berlinois Ahlwardt 4277, 74b-83a (1) et 63a-74a (2).
62. Dans cette situation, il est recommandé de ne pas désigner le voyage nocturne de Mahomet à Jérusalem et dans le ciel, autrement dit le *mi'rağ*, par les termes d'ascension ou de montée au ciel. En arabe, l'ascension du Christ se dit *ṣu'ūd*. Par « ascension ou montée au ciel », nous désignons un voyage *post mortem* vers là-haut pour longtemps, notion qui est étrangère à la théologie ou au mythe lié à Mahomet. Ali Bey parle il est vrai du musulman moyen : tout bon musulman croit qu'après la mort et l'enterrement du Prophète, son âme s'est unie à son corps et qu'il a accompli son ascension au paradis avec le corps et l'âme en montant la jument de l'ange Gabriel, Borāk, qui a la tête et le cou d'une jolie femme. Ce n'est pas un article de foi, mais le musulman qui ne voulait pas le croire était considéré comme impie et traité comme tel. 'Abdulwahhab (=Muhammad b. 'Abdalwahhāb) a toutefois déclaré cet événement totalement faux et affirmé que

l'enveloppe mortelle du Prophète était restée dans la tombe comme pour tous les hommes ; *Voyages d'Ali Bey en Afrique et en Asie*, Paris, 1814, 2, 442-443. Mais cette confusion ne tourne-t-elle pas en défaveur d'Ali Bey ? Chez les musulmans indiens, le « peuple » fête le voyage au ciel de Mahomet le jour de sa mort (*bārā wafāt*), le 12 Rabi' I, qui est aussi la date de son anniversaire, tandis que les plus instruits et les particulièrement pieux le font pendant le raḡab ; Jaffur Shurreef : *Qanoon-e-Islam*, tr. Herklots, 233-236, 251. Suyūṭī invoque également le voyage au ciel du Prophète en lien avec l'enseignement selon lequel Mahomet n'aurait pas seulement été envoyé aux hommes et aux ḡinn (*al-taqalān*), mais aussi aux anges, et ne juge pas impossible que l'un des buts de ce voyage ait même été de se présenter aux anges ainsi qu'aux belles filles et aux charmants garçons du paradis ; *Tazyīn al-arā'ik fī irsāl an-nabī ilā l-malā'ik*, in *Ḥāwī* 2, 144, 145. Son contemporain Muḥammad Abū l-Mawāhib (b. Aḥmad at-Tūnisī al-Qāhirī al-Mālikī) aṣ-Ṣādīlī (mort en 882/1477-1478, *Ṣaḍarat aḍ-ḍaḥab* 7, 335-336) envisageait quelque chose de similaire, ainsi que l'indique un passage de Ṣa'rānī dans *Ṭabaqāt kubrā*, Le Caire, 1952, 2, 80, 24-26. Le voyage de Mahomet au ciel deviendrait ainsi une sorte de pendant du voyage aux enfers du Christ. Dans celui-ci, le Christ étend directement après sa mort sa libération aux morts, tandis que dans le voyage de Mahomet, son droit au (monde ?) céleste s'applique déjà au milieu de sa vie. Un prédicateur originaire de Ġaznī à Bagdad, Burhān ad-dīn Abū l-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn al-Ġaznawī (mort en 551/1156), s'est un jour laissé aller à affirmer – ainsi qu'Ibn al-Ġawzī l'a personnellement entendu – que lors du *mi'raḡ*, Mohamet avait obtenu de voir le paradis et l'enfer, afin de ne pas avoir peur le jour où viendrait la résurrection. Quand Dieu avait parlé à Moïse, son bâton s'était, de la même façon, transformé en serpent pour qu'il n'ait pas peur au moment de le lancer devant le pharaon ; Ibn al-Ġawzī : *Al-muntaẓam*, Hyderabad / Deccan, 1357-1359, 10, 166 (année 551). C'est à ce même prédicateur que son compatriote, le poète Sanā'ī, avait envoyé le brouillon de *Ḥadiqat ul-ḥaqīqa* à Bagdad, apparemment pour vérifier sa pertinence théologique, mais aussi pour s'assurer que le livre ne serait pas détruit par des ennemis ou pour d'autres raisons, par exemple pour édification et usage du prédicateur. Pendant que cette première version se trouvait à Bagdad, Sanā'ī mit au propre ce qu'il possédait, puis vint à mourir, si bien que les parties encore existantes de la *Ḥadiqat* durent d'abord être réunies et assemblées. Ce travail fut entrepris par Raffā', qui écrivit la préface que nous conservons encore aujourd'hui. Voir Mudarris-i Raḍawī dans son édition Téhéran, 1329, l-lā. Pour plus de précisions, voir J. T. P. Bruijn : *Of Piety and Poetry. The Interaction of Religion and Literature in the Life and Works of Hakim Sanā'ī of Ghazna*, Leyde, 1983, 81, 120.

63. *Inbāh* 19, 8-12/ in *Ḥāwī li-l-fatāwī* 2, 154, 23-26. Taqī ad-dīn 'Alī as- Subkī : *Ṣifā as-saqam fī ziyārat Ḥayr al-anam*, Beyrouth, 1371, 51-52, évoque déjà cette possibilité ainsi que la possibilité qu'il soit question ici du réveil qui suit la fréquentation de la dimension surnaturelle.

64. Dans l'impression d'Hyderabad 11, 17-18, on lit *faḥr*, dans *Ḥāwī* 2, 151, 15 et dans le manuscrit Lbg. 329, 44a, 7-8 (Ahlwardt 2534) *faḡr*. Le reste du titre s'écarte de ce qui a été transmis par ailleurs. Brockelmann S 2, 15.

65. Le tout dans *Inbāh* 8-20 / in *Ḥāwī* 2, 150-155.

66. *Al-Ḥāwī li-l-fatāwī*, 2, 262-266.

67. La forme sous laquelle l'ange Gabriel s'est montré à Mohamet n'est évidemment pas, comme le pense Lagardère, une tête de chien (*diḥyat al-kalb*), mais les traits du beau Diḥya al-Kalbī. L'écrit intitulé *An-nafḥ wa-t-taswiya* est reconnu par Aḥmad Zarruq (mort en 899/1493) : *Qawā'id at-taṣawwuf*, Le Caire, 1968, 129, n° 207, comme une œuvre authentique de Ġazzālī et compté au nombre de ses écrits qui avaient fait l'objet d'une mise en garde, comme *Maḍnūn*.

68. *Fayṣal at-tafriqa bayn al-islām wa-z-zandaqa*, Le Caire, 1961, 176-177.

69. *Al-munqid min aḍ-ḍalāl*, partie consacrée aux soufis.

70. Bayhaqī : *Ḥayāt al-anbiyā'*, ms. Leyde Or. 2481, 2b. Bayhaqī observe que la première phrase n'est pas claire. Elle pourrait signifier soit que les prophètes priaient dans leur tombe après ce délai de quarante jours, soit qu'ils étaient emmenés vers le haut en chair et en os (et qu'ils

priaient une fois arrivés à destination). – Suyūṭī signale encore des variantes. La lecture suivante : Aucun prophète ne reste plus longtemps que quarante matins dans la tombe avant que l'esprit ne lui soit rendu, est refusée par Ibn al-Ğawzī : *Al-mawḍū'āt*, Médine, 1966-1968, 3, 239, et par Šawkānī : *Al-fawā'id al-mağmū'a fī l-aḥādīṭ al-mawḍū'a*, Beyrouth, 1392, 325, n° 1011. Saḥāwī (Qawl 167-168) émet également des doutes.

71. Se trouve également déjà chez Saḥāwī (Qawl, 168, 1-4), mais avec les plus grandes réserves et cité d'après Ġazzālī. Dans une version plus complète, on lit cependant l'inverse, à savoir que Mahomet, à la différence d'autres prophètes, n'aurait pas ressuscité du tout. Ibn al-Ḥağğ : *Mudḥal* 2, 42 : « Aucun prophète n'est enterré sans ressusciter trois jours plus tard, en dehors de moi, car j'ai prié Dieu de pouvoir rester parmi eux, les hommes, jusqu'au jour de la résurrection ». Pour l'exégèse, ceci pourrait être rapproché de la sourate 8, 33 : « Et Dieu ne pouvait pas les châtier, tant que tu séjournais parmi eux. »

72. On trouve un article à son sujet chez Ibn Rağab al-Ḥanbalī : *Aḍ-ḍayl 'ala Ṭabaqāt al-ḥanābila*, Beyrouth, 1953, 3, 180-184.

73. Il écrit avant 797/1394-1395, car cette année-là, Ibn Abī l-Ḥiğğā écrit un *taḥmīs* pour concurrencer le sien ; Hitti-Fāris-'Abd-al-Malik : *Descriptive Catalogue of the Garrett Collection of Arabic Mss. in the Princeton University Library*, Princeton, 1938, n° 97. Mentionné par Brockelmann 2, 17, n° 23 ; S 1,779, n° 52.

74. La parole présumée du Prophète dit seulement que Mahomet avait l'impression de (*ka'annī*) voir Jonas dans cette vallée. Une vision donc.

75. Ša'ranī : *Ṭabaqāt kubrā*, Le Caire, 1954, 1, 160 et 203, nomme deux Ibn Abī Ğamra, un Muḥammad b. Abī Ğamra (1, 160) sans date et un 'Abdallāh b. Abī Ğamra (1, 203) avec pour date de mort 675/1276-1277. L'histoire de la littérature connaît un 'Abdallāh b. Sa'd b. Sa'id b. Abī Ğamra al-Azdī al-Andalusī (mort en 695/1296 ou en 699/1299-1300) ; Brockelmann 1, 372, S 1, 635 (il l'identifie à l'Abdallāh b. Sa'd b. Sa'id b. Abī Ğamra de 675/1276-1277) ; Ziriklī : *Al-a'lām* 4, 221 ; Mohammed Ben Cheneb : *Étude sur les personnages mentionnés dans l'Idjaza du cheik 'Abd el Qadir el Fasy*, Actes du 14^e Congrès des Orientalistes, Paris, 1907, tome 4, n° 107. Aḥmad Bābā : *Nayl al-ibtihag*, en marge d'Ibn Farḥūn, Le Caire, 1329, 140. Maḥlūf : *Šağarat an-nūr az-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya*, Beyrouth, réimpression de l'édition de 1349, 199, n° 674. Notre texte veut probablement parler du dernier nommé, 'Abdallāh b. Sa'd, dont le *Bahğat an-nufūs* est de temps à autres cité à propos de ce thème. – Le nom d'Ibn Abī Ğamra est nommé par Filālī.

76. Dans ces textes, *ḍāt* n'est souvent pas l'essence la plus intime, le noyau d'une chose, mais l'individu dans sa complète apparence, « lui ou elle-même », la chose ou la personne véritablement.

77. Le *Dictionary of the Technical Terms Used in the Sciences of the Muslims*, de Taḥānawī, éd. A. Sprenger, Bibliotheca Indica, 1854-1862, 2, 1339, à l'entrée *al-malakūt*, ne donne pas d'informations sur le sens du mot tel que nous le proposons. Le sujet serait à creuser.

78. Filālī : *Taḥrīrāt*, 55b-56a.

79. Ibn Taymiyya : *Qā'ida ḡalīla fī t-tawassul wa-l-wasīla*, Beyrouth, 1979, 139-140, 155, *Iqtidā' as-sīrat al-mustaqīm muḥalafat aṣḥāb al-ḡaḥīm*, Le Caire, 1907, 179 / Muhammad Umar Memon : *Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion*, avec une traduction annotée de son *Kitab iqtida' as-sirat al-mustaqīm mukḥālafat aṣḥāb al-ḡaḥīm*, La Haye / Paris : Mouton, 1976, 293. Les *layālī l-Ḥarra* ne sont naturellement pas des « nuits d'été ». Voir Samḥūdī : *Ḥulāṣat al-wafā*, Médine, 1972, 95, 1-4 / Le Caire 1316, 45, 7-10.

80. *Qā'ida ḡalīla*, 155. Au sujet du « commandement d'existence » et du « commandement religieux », parmi d'autres expressions désignant la création et le commandement divins, voir « Das sauberste über die vorbestimmung. Ein stück Ibn Taymiyya », *Saeculum* 32, 1981, 81-89.

81. Henri Laoust : *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-dīn b. Taimīya*, Le Caire, 1939, 518-519.

82. *Ma'sūl* 13, 88.

83. Ahmad b. al-Mubārak : *Al-ibriz min kalām sayyidi ‘Abdal‘azīz*, Le Caire, s. d., 101-102 / réimpr. Le Caire, s. d. 172-173 / cité chez al-Hagg ‘Umar (Tal) b. Sa‘id al-Fūtī at-Tūrī al-Kidiwī : *Rimāh hizb ar-raḥīm ‘alā nuḥūr hizb ar-raḡīm*, dans la marge de ‘Alī Ḥarāzim : *Ġawāhir al-ma‘ānī*, 1, 203. Muḥammad b. Muḥammad aṣ-Ṣaḡīr aṣ-Ṣingīṭī at-Tiṣīṭī : *Al-ḡayṣ al-kafīl bi-aḥd at-ta‘r mimman salla ‘alā ṣ-ṣayḥ at-Tiḡānī sayf al-inkār*, dans la marge de Ṣarqī, *Buḡyat al-mustafīd*, Le Caire, s. d., 87.

84. Bārīzī : *Tawṭīq ‘urā l-imān*, ms. Sprenger 127b, 58b-59a. L’œuvre de Qazwīnī dont est extrait ce passage s’intitule *Siraḡ al-‘uqul fī minḥaḡ al-uṣūl*. Elle est encore inédite. L’endroit proprement dit est bāb 22, faṣl 3 : fī ru‘yat rasūl allāh ṣlm fī l-manām. Chez Bārīzī, le nom de l’auteur est Aḥmad b. Ṭāhir b. Muḥammad al-Qazwīnī. Chez Ṣa‘rānī : *Al-yawāqīt wa-l-ḡawāhir fī bayān ‘aqā‘id al-akābir*, Le Caire, 1959, 2, 3, 11 : Abu Ṭāhir al-Qazwīnī. Kātib Celebi/Ḥāggī Ḥalīfa, éd. Flügel III 588 / Istanbul 1941-1943, 2, 983, ne mentionne que le livre *Siraḡ* et promet de nommer l’auteur. Flügel VI 217 : Muhammad b. Ṭāhir al-Qazwīnī al-mutawaffā sanat (le chiffre manque). *Kesf-el-zunūn zeyli*, Istanbul, 2, 7, en bas : Bahā’ ad-dīn Abū Muḥammad Ṭāhir b. Aḥmad b. Muḥammad al-Qazwīnī an-Naḥwī al-mutawaffā sanat [756]. Pertsch : *Kat. herzog. Bibliothek Gotha*, n° 844 : Abū Muḥammad Ṭāhir b. Aḥmad al-Qazwīnī (le nom ne se trouvait pas originellement dans le manuscrit mais lui a été attribué). Brockelmann S 2, 978 : Abū Ṭāhir b. Aḥmad al-Qazwīnī. Il aimerait le séparer de son présumé fils Muḥammad. Cela vient de Pertsch Gotha n° 844. L’origine de la date de mort donnée entre crochets [756] dans le zeyil du *Kesf-el-zunūn* ne m’est pas connue, mais elle doit être fausse si c’est Qazwīnī qui est cité par Bārīzī (mort en 738/1338). Qazwīnī se considère comme le premier à interpréter comme il le fait les différentes apparitions en rêve du prophète, et reconnaît en même temps que c’est vraiment le prophète que l’on voit à cette occasion. Il ne peut pas comprendre pourquoi Ḡazzālī pensait que l’on pourrait uniquement voir l’être spirituel du prophète et pas sa forme extérieure en plus (ms. Gotha 844, chap. 22, faṣl 3 / Bārīzī 59b). Il revendique la même primauté concernant son idée selon laquelle on verrait également véritablement Dieu en rêve, même si, comme toutes les notions abstraites, par exemple la foi ou l’incroyance, il ne se donne à voir qu’à travers des images (*maṭal*, *miṭāl*), autrement dit des transpositions. Ce serait aussi le cas dans les lettres et les sons du Coran, qui servent comme moyens (*wāsiṭa*) pour sa parole incréée (ms. Gotha, chap. 22, faṣl 4). – Qazwīnī confirme à plusieurs reprises à la fin de son ouvrage *Siraḡ al-‘uqul* qu’il en est l’auteur et menace les autres qui voudraient se l’attribuer ou le falsifier de malédictions, mais il ne dit pas son nom, que nous aurions tant voulu savoir. Pour faciliter son identification, je donne ici la liste des écrits qu’il énumère à cet endroit, mais dont je n’ai par ailleurs jamais trouvé la moindre trace : Poèmes : *Siraḡ al-‘uqul fī minḥaḡ al-uṣūl*. *Nūr al-ḥaqīqa wa-nawr al-ḥadīqa* (au sujet de la connaissance). *Masālik al-baḥt ‘an madārik al-ba‘t* (qu’il a cité dans le *Siraḡ*). *Naqḍ at-ta‘līm wa-kaṣf at-tawḥīm*. *Yawāqīt al-‘ulūm wa-darārī n-nuḡūm* (questions de trente sciences). *Dīkr al-Ḥawāṣṣ fī faṣr sūrat al-iḥlās*. *Risālat qūt ar-rūḥ*. Sur l’adabiyāt : *Ṣiḡwān al-adab fī lisān al-‘arab*. *Raf‘ al-Ḥayāl ‘an ru‘yat al-hilāl*. *Ṣarḥ taṣḥībat al-abdāl wa-ma‘nā l-ḡamāl wa-l-ḡalāl*. *Al-ibāna ‘an ma‘nā l-i‘āna*. *Ḥall al-‘ayba ‘an ḥāl al-ḡayba* (paroles des cheiks). Deux ḡuz’ du *Qūt Al-qulūb*. *Al-yāqūt fī tasbīḥ al-mulk wa-l-malakūt*. *Miṣfāt aṣ-ṣifāt wa-r-radd ‘alā n-nufāt*. *Ṣarḥ ba‘ḍ an-naḥw min kalām at-Tirmidī*. *Risālat al-fatwā, fī qawlihi ta‘ālā* « *wa-alzamaḥum kalimat at-taqwā* ». Commentaire à divers paroles ou mots tirés des sermons de ‘Alī. *Al-manāhiḡ fī ‘ilm al-mahāriḡ*. *Al-masā’il al-mustadraka* (questions sur le Coran). *Zubdat al-aqwāl fī qawlihi ta‘ālā* « *tumma ataynā Mūsā l-kiāb tamāman* » al-aya. Différents *maqāmat* dans la bouche d’al-faqīh al-miṣrī, écrits à Sawa. *Al-ifāḍa ‘an tarḡamat aṣ-ṣahāda*. Un ḡuz’ au sujet de *Muqārabat al-qāḍiyya ‘an muqāranat an-niyya*. *Ḥiḍr* (dans la marge, de la même main : peut-être *ḥiḍr*) *al-liṭām ‘an al-ḥarf wa-al-kalām*. *Risālat al-istibḥāt ‘an al-aḥwāl at-talāt*. Concernant la ‘arabiyya : *Lubab al-albāb fī marāsīm al-a‘rāb (i‘rāb ?)*. *Ḡayat at-ta‘rīf fī ‘ilm at-taṣrīf*. *Ḡumlat al-ḥadīṭ ‘an at-taḍkīr wa-t-ta‘nīṭ*. *Ad-durr al-manzūm fī t-ta‘diya wa-l-luzūm*. *Al-uṣūl wa-l-fuṣūl*. *An-nukat, fī n-naḥw (?) Alamḥa, fī n-naḥw* (très court). *Aṣ-ṣamma, fī n-naḥw*. *Qā‘ida, fī n-naḥw*. *Ḡawharat at-taṣrīf ‘alā l-ḥurūf*. *Ar-rā‘iqa, fī t-taṣrīf*. *Al-fā‘iqa*, son commentaire. *Risāla* au sujet de *muṣāḡarat al-muta‘allim wa-l-faqīh wa-l-adīb wa-l-mutakallim*. Lettres et poèmes au kadi Ṭāhir ad-dīn al-Biṣṭāmī.

Une *risāla fi nisbat al-layālī ila l-la'ālī* (?) au ra'īs 'Imād ad-dīn b. Qā'id à Ḥuwayy. Commentaire sur la sourate 1 et sur les vers 20 de la sourate 2, dicté à la grande mosquée à Qazwin, inachevé. *Muğawwid* (*muğawwad* ?) *qirā'at Abi 'Amr b. al-'Alā'*. *Risālat al-īmā' fi lafẓi-m-mā*, écrit à Hamadan, au cheik Abū l-'Alā' al-Ḥafīẓ. *Bahğat al-qurrā'*, sur les secrets des variantes de lecture coranique. *Al-burhān 'alā anna Hāḏān* (?), *'alā -an hāḏān* (?). *At-talqīn fi muhimmāt ad-dīn*, un résumé en persan. *Al-iktifā' fi 'ilm al-iṣṭifā'*. Commentaire sur deux vers de Mutanabbī. *Muḥṭaṣar fi tanzih al-ḥaqq wa-badw al-ḥalq*. *Al-ifāda fi tashīl al-wilāda*. *Risālat baṭṭ al-ṣakwā*. *Ar-risāla fi naqḍ aḥkām an-nuğūm*.

85. Voir aussi Ibn al-'Arabī chez Tiṣīṭī : *Al-ğayṣ al-kafīl*, en marge de la *Buğyat al-mustafīd* de Šarqī, 62. Muḥammad b. Ḥilfa al-Ubbīs et les commentaires de Muḥammad b. Muḥammad b. Yūsuf as-Sanūsī sur Muslim, Le Caire, 1328 / réimpr. Beyrouth, s. d., 6, 80, 2-11. On trouve de plus longues explications sur cette problématique de l'apparition en rêve de Mahomet, accompagnées de nombreuses citations, dont Ubbī, chez Abū Sālim al-'Ayyāṣī : *Ma' al-mawā'id* (*Ar-riḥla al-'ayyāṣiyya*), lith. Fes, 1316 / réimpr. Rabat, 1977, 1, 24-39.

86. Richard Gramlich : « Zur Ausdehnung der Zeit und Verwandtem », in : *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit, Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*, Beyrouth, 1979, 182.

87. Les attestations sont innombrables. Voir en attendant C. Snouck Hurgronje : *Sa'd es-Suwānī, ein seltsamer Walī in Hadhramot*, ZA 26, 1912, 238-239 (Festschrift für Ignaz Goldziher) / *Verspreide Geschriften* 5, 418-419. À la fin, Snouck Hurgronje signale que ces saints sont désignés comme *ahl al-Ḥaṭwa* dans la littérature, mais comme *ahl ad-daḥqa* (*ahl èd-dèḥgeh*) dans Hadramawt ; *daḥqa* = pas, étape. Un article sur le Suwānī historique, que Snouck Hurgronje n'a pas cherché ou pas trouvé, est fourni par 'Abdalqādir b. 'Abdallāh ah-'Aydarūsī : *Tārīḥ an-nūr as-safīr 'an aḥbār al-qarn al-'āṣir*, Bagdad, 1934, 466-480. Le nom entier du saint est : Sa'd b. 'Alī b. 'Abdallāh Bāmadiḥğ al-Ḥaḍramī at-Tarīmī (ibid. 470, 9-10). Mort en 857/1453, il ne figure pas encore dans le *Ṭabaqāt al-Ḥawāṣṣ* de Šarğī.

88. Šarğī : *Ṭabaqāt al-Ḥawāṣṣ ahl aṣ-ṣidq wa-l-iḥlāṣ*, Le Caire, 1321, 131, 17-19. Une autre séquence est donnée par un certain Sawdī (mort peu avant 700/1300) : tout en bas le vol vers 'Arafa, puis le pas, puis la pure volonté (*hamm, himma*), et tout en haut, le fait que Dieu rassemble la terre devant le saint (*yağma'u*) ; ibid. 49.

89. Gramlich : *Ausdehnung der Zeit*, 185, 192. Si on considère que c'est uniquement l'esprit qui est impliqué et non le corps et l'esprit, une multiplication se conçoit plus facilement. Le cheik égyptien Mufarriğ ad-Damāmīn/ Damāmīlī (mort en 648/1250), connu pour ses miracles de ce genre, aurait un jour été vu simultanément à Arafa et chez lui à Damāmīn/Damāmīl. Il déclara : la véritable sainteté permet à l'homme de se montrer sous de nombreuses formes (*suwar*), son essence spirituelle (*rūḥāniyya*) peut apparaître en même temps à de nombreux endroits et la forme (*sūra*) est vraie à tous ces endroits. L'homme lui-même ne se trouve cependant pas en même temps à deux endroits, car seules les formes spirituelles (*as-suwar ar-rūḥāniyya*), et non les formes corporelles (*gismāniyya*) peuvent se multiplier. Extrait d'un écrit non conservé de Yāfi'ī, *Kifāyat al-mu'taqid*, cité chez Suyūṭī : *Al-Ḥabar ad-dāll 'alā wuğūd al-quṭb wa-l-awṭād wa-n-nuğabā' wa-l-abdāl*, in *Al-ḥawī li-l-fatāwī* 2, 254-255. Une autre histoire donne lieu à de plus longues explications chez Udfuwī : *Aṭ-ṭāli' as-sa'id al-ğāmi' asmā' nağaba as-Sa'id*, Le Caire, 1966, 649-654.

90. Abū Sa'id-i Abū l-Ḥayr, 272-273. Ce fait était également connu en Arabie du sud ; Šarğī : *Ṭabaqāt al-Ḥawāṣṣ*, 70, 26.

91. Ṭanğī et une de ses filles sont enterrés au Caire ; Saḥāwī (mort en 902/1497) : *Tuḥfat al-aḥbāb wa-buğyat aṭ-ṭullāb fi l-ḥitat wa-l-mazārāt wa-t-tarāğim wa-l-biqā' al-mubārakat*, Le Caire, 1937, 158. Ibn az-Zayyāt (mort en 814/1412) : *Al-kawākib as-sayyāra fi tartīb az-ziyāra* (achevé en 804/1402), Le Caire, s. d., ne possède pas cette notice.

92. Ğamil Efendi Şidqī az-Zahāwī : *Al-fağr aṣ-ṣādiq fi r-radd 'alā munkiri t-tawassul wa-l-karāmāt wa-l-ḥawāriq*, Istanbul, 1980, 62.

93. Réimprimé dans le recueil *Al-mağmū'a al-muḥṭāra min mu'allafāt... sayyidī Muḥammad b. 'Alī as-Sanūsī*, Beyrouth, 1968.
94. Al-Ḥağğ 'Umar : *Rimāḥ ḥizb ar-raḥīm*, en marge de 'Alī Ḥarāzīm : *Ġawāhir al-ma'ānī* 1, 199.
95. *Ġawāhir al-ma'ānī* 1, 51. Jamil M. Abun-Nasr : *The Tijaniyya*, Oxford University Press, 1965, 19.
96. *Rimāḥ* 2, 43 ; 48-49.
97. On trouve un exemple d'initiation de al-Ḥaḍir par le Prophète de son vivant chez Muḥammad b. 'Alī as-Sanūsī : *Al-manḥal ar-rawī ar-rā'iq fi asānid al-'ulūm wa-uṣūl aṭ-ṭarā'iq*, in *Al-Mağmū'a al-muḥṭāra*, Beyrouth, 1968, 49. – La limitation à ces deux ou trois prophètes montre que le *ṣāḥabī* ne doit pas non plus être déjà mort, mais doit se trouver dans sa vie concrète, pour être reconnu comme compagnon du prophète. Adam, Abraham, Moïse ne remplissent pas cette condition même s'ils ont rejoint Mahomet.
98. Suyūṭī : *Al-i'lām bi-ḥukm 'Isā 'alayhi s-salām*, in : *al-ḥawī li-l-fatāwī* 2, 161.
99. Ibn al-Ḥanbalī : *Durr al-ḥabab* 1, 2, 770 ; 2, 1, 132.
100. Saḥāwī : *Daw'* 4, 65-70, l'attaque violemment, avec des exemples de sa conduite.
101. Ibn Qayyim al-Ġawziyya : *Rawḍat al-muḥibbīn wa-nuzhat al-muṣṭaqīn*, Le Caire, 1956, introduction de l'éditeur Ahmad 'Ubayd, p. zāy. De même chez Zāhir Ṣāḥ Miyān b. 'Abdal'azīm Miyān Madyan (?) : *Diya' aṣ-ṣudūr li-munkir at-tawassul bi-ahl al-qubūr* (moderne, pas chez Brockelmann), lith., 36-37, imprimé en annexe de Ġamīl Efendī Ṣidqī az-Zahāwī : *Al-fağr aṣ-ṣādiq fi r-radd 'alā munkiri t-tawassul*, Istanbul, 1980. Ignaz Goldziher : *Muhammedanische Studien*, Halle sur Saale. 1889-1890, 2, 153 et sv.
102. Muḥammad Ḥalīl Efendī al-Murādī : *Silk ad-durar fi a'yān al-qarn aṭ-ṭānī 'aṣar*, Bulaq, 1291-1301, 4, 49-50. J. Spencer Trimingham : *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971, 77.
103. Murādī 1, 116-117.
104. Ziriklī 7, 293-294.
105. Dans la marge de 'Alī Ḥarāzīm : *Ġawāhir al-ma'ānī* 1, 204-210.
106. Elisabeth M. Sertain : *Jalāl al-dīn al-Suyūṭī*, vol. 1 : *Biography and background*, Cambridge, 1975, 46-52, donne des informations sur la large diffusion des écrits de Suyūṭī à l'est et à l'ouest. Suyūṭī répond à un long questionnaire du « savant » berbère Šams ad-dīn Muḥammad b. Muḥammad b. 'Alī al-Lamtūnī, du Tékrou, sous le titre *Faṭḥ al-maṭlab al-mabrūr wa-bard al-kabid al-maḥrūr fi l-ğawāb 'an al-as'ila al-wārīda min at-Takrūr*, imprimé dans *al-Ḥawī li-l-fatāwī* de Suyūṭī 1, 284-294. Les questions sont extrêmement révélatrices de la situation morale, sociale et religieuse de l'Afrique de l'ouest noire. À la fin, Suyūṭī promet à son interlocuteur de lui fournir deux de ses traités, l'un sur la forme des cieux et de la terre, l'autre sur l'agencement de l'alphabet arabe. Nağm ad-dīn al-Ġazzī : *Al-kawākib as-sā'ira bi-manāqib a'yān al-mi'a al-āšira*, Beyrouth, 1945 et sv, 1, 228, 6-7 : la plupart de ses écrits étaient connus de son vivant dans le Ḥiğāz, en Syrie, à Alep, en Asie mineure, au Maghreb, dans le Tékrou, en Inde et au Yémen.
107. *Buğyat al-mustafid bi-ṣarḥ. Munyat al-murīd*, Le Caire, 1959, 209-216, 357.
108. H. A. Winkler : *Ägyptische Volkskunde*, Stuttgart, 1936, 56.
109. Pseudo-Wāqidī : *Futūḥ aṣ-Šām*, Kafr az-Zağārī, 1935, 1, 124, 12 ; 137, 15 (bataille du Yarmouk).
110. Muḥammad al-Bāqir al-Kattānī : *Tarğamat aṣ-ṣayh Muḥammad al-Kattānī aṣ-ṣahīd*, s. l., 1962, 215.
111. *Notes on the Bedouins and Wahdby* 2, 106-107.
112. Du pays des Ida ou Zeddagh sur le versant sud du Haut Atlas.
113. Abū l-'Abbās Aḥmad b. Ḥalīd an-Nāširī : *Al-istiṣā li-aḥbar duwal al-mağrib al-aqsā*, Casablanca, 1954-1956, 8, 121-122. Nāširī écrit partout « Ibn Sa'ūd » à la place de « Sa'ūd ». La délégation du Maroc est également mentionnée par Burckhardt : *Notes on the Bedouins and Wahabys* 2, 210-211.
114. Muḥammad Taqī ad-dīn al-Hilālī : *Al-hadiyya al-hādiya ilā ṭ-ṭā'ifa at-tiğāniyya*, Casablanca (?), 1973, 17-20.

INDEX

Schlüsselwörter : Suyūṭī, Auferstehung, Prophet, Islam

Mots-clés : Suyūṭī, résurrection, Prophète, islam

AUTEURS

FRITZ MEIER

Fritz Meier (1912-1998) a été professeur d'islamologie à l'Université de Bâle. Pour plus d'informations, voir la page suivante.