



BRILL

Études Islamologiques d'Ignaz Goldziher. Traduction Analytique (IV)

Author(s): G.-H. Bousquet

Source: *Arabica*, T. 8, Fasc. 3 (Sep., 1961), pp. 238-272

Published by: [BRILL](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4055007>

Accessed: 27/03/2013 09:38

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



BRILL is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Arabica*.

<http://www.jstor.org>

ÉTUDES ISLAMOLOGIQUES D'IGNAZ GOLDZIHNER

TRADUCTION ANALYTIQUE (IV) *

PAR

G.-H. BOUSQUET

XXII

DE LA COUTUME DES RÉUNIONS DITES *MAHYA* EN ISLĀM ¹.

I. **A**U cours des temps, les coutumes rituelles se sont enrichies en Islām ; la tendance à honorer le Prophète, qui, à l'origine, n'était l'occasion d'aucun culte, y est pour beaucoup. Au début d'ailleurs, ces tendances ont été combattues par les théologiens, qui estimaient le rituel définitivement arrêté dans toutes ses parties, mais ils ont dû céder devant l'usage populaire nouveau et le considérer comme *bid'a ḥasana*, en vertu du principe : « Ce que les Musulmans trouvent bon, est bon aux yeux d'Allāh » ; ils se bornèrent à combattre seulement les excès de telles tendances.

Une histoire du rituel musulman devrait porter une attention toute particulière au développement de ces innovations et aux résistances qu'il a rencontrées. C'est, par exemple, le cas pour le *Mawlid al-Nabī*, et les cérémonies célébrées jusque dans les mosquées, à l'occasion de la *laylat al-raġā'ib*, où il faut peut-être voir la transformation d'une fête nocturne non-musulmane.

Cet usage s'observe dans les régions orientales de l'Islām ; il est inconnu au Maġrib. Sans doute, cette cérémonie n'a-t-elle pas pour origine le désir d'honorer le Prophète, mais elle s'est, en quelque sorte, nouée à lui à plusieurs points de vue.

La nuit du premier Vendredi de Raġab, qui présente des traces païennes de nuit sacrée, la population se livre dans les mosquées, éclairées à cet effet, à des prières (*salāt al-raġā'ib*) ; celles-ci sont extra-canoniques et se distinguent des prières ordinaires par une accumulation et répétition de textes coraniques, ou autres, récités à l'intérieur des *reka'āt* : la sourate *Ihlās* est répétée douze fois, une formule de bénédiction pour le Prophète 70 fois, etc. Selon la croyance populaire, on associe la conception du Prophète

* Un *Index analytique* paraîtra prochainement dans *Arabica*.

1. *WZKM*, 1901, T. XV, pp. 33 et s.

à la célébration de cette cérémonie cultuelle. On dit qu'elle a été organisée à l'instigation d'un cheïkh ṣūfī mekkois mort en 414. De sévères théologiens l'ont, dès le début, condamnée à titre de *bid'a makrūha*, surtout parce qu'elle est célébrée à la mosquée, sans quoi ils l'auraient pu tolérer. Énumération des noms de divers théologiens, ḥanbalites entre autres, qui s'y sont opposés ; cependant que Ġazālī a opiné en sens contraire.

La dévotion à l'endroit du Prophète s'est également manifestée autrement que par des cérémonies nouvelles, extra-canoniques, à savoir par des modifications dans la liturgie traditionnelle. La plus ancienne de celle-ci est l'introduction du *taṣahhūd* dans la prière. Plusieurs siècles plus tard, l'*adān* a été également modifié : c'est à la fin du VIII^e siècle de l'hégire que, à l'instigation du chef de la police du Caire, poussé probablement par des derviches enthousiastes, des *ṣalawāt* en l'honneur du Prophète furent ajoutées le Vendredi, lors de l'appel à la Prière de la Nuit. Cet usage ne cessa de s'étendre et les protestations des savants furent impuissantes à faire supprimer cette innovation populaire.

2. Deux siècles après cette modification de l'*adān*, les Ṣūfis égyptiens s'efforcèrent à nouveau d'instituer une cérémonie destinée à honorer le Prophète. Il s'agit d'autres *ṣalawāt*, auxquelles on procède en commun ; un *hadīṭ*, de date sans doute assez récente, y fait allusion et a pour but de justifier et de recommander des institutions et des points de vue combattus par des personnes faisant autorité. Les Ṣūfis firent même courir le bruit qu'un des adversaires les plus décidés de cette innovation avait vu le Prophète lui apparaître en rêve pour lui dire qu'il approuvait cette nouvelle coutume pieuse.

C'est le cheïkh Nūr al-dīn al-Šūnī, maître du célèbre al-Ša'ṛānī, qui commença à tenir des réunions de prière en l'honneur du Prophète à Ṭanṭa. En raison du succès qu'il obtint, il les introduisit aussi à al-Azhar au Caire, dans la nuit qui précède le Vendredi, après la Prière de la Nuit. Elles se répandirent rapidement, au-delà même des frontières de l'Égypte.

On donna à ces pieuses réunions le nom de *maḥya*, en raison de ce qu'il s'agit de « vivifier » cette nuit. Exemples d'autres réunions religieuses pour lesquelles le même mot est employé ; mais, depuis l'instauration de la cérémonie en question, ce terme est spécialement appliqué aux *maḥyas* en l'honneur du Prophète, à distinguer des *awrād* et des *adkār*.

3. Si les Docteurs de la Loi en Égypte se sont opposés à cette institution nouvelle, c'est, non seulement parce que c'était une *bid'a*, mais encore parce que le texte de ce qu'on y récitait, rédigé par des Šūfis, était sujet à objections du point de vue de l'orthodoxie. En particulier, pouvait-on y dire que le Prophète est la créature « la plus excellente » (*aḡḡal*) de la Création : si cela est admissible par rapport aux hommes et aux djinns, l'est-ce par rapport aux Anges ? Après en avoir longuement discuté, Ibn Haḡar opine dans un sens favorable. Quant aux Šī'ites, ils sont même d'avis que, non seulement les Prophètes, mais aussi les Imāms, sont supérieurs aux Anges.

C'est ainsi que l'orthodoxie finit par admettre ces cérémonies, qui furent même célébrées durant les nuits du Lundi, jour de la naissance du Prophète.

Données relatives à son extension en Syrie, à Damas et à Alep, où elle se heurta à une forte concurrence des séances traditionnelles de *dīkr*.

À Damas, le *maḡya* continue à être célébré de nos jours aux mêmes lieux et aux mêmes moments et, comme jadis, sous la direction de la famille d'Ibn Suwwār.

En beaucoup de lieux où le *maḡya* avait été célébré, au témoignage d'al-Ša'rānī, il est tombé en désuétude, par exemple au Ḥiḡāz, mais en Égypte, qui le vit naître, il est encore florissant : la ṭarīqa Damīr-dāšīyya s'en est, en quelque sorte, emparée depuis assez longtemps, et à cette cérémonie prennent part, non seulement les affiliés à cette confrérie, mais encore ceux des profanes spécialement affiliés à la congrégation du *Maḡya*.

Elle a lieu le Jeudi soir, et aussi à la fin du *ḡakwa*, lors de la fête du fondateur de l'ordre, en Ša'bān.

XXIII

CONTRIBUTION À L'HISTOIRE DU DÉVELOPPEMENT DU ŠŪFISME ¹.

I. On distingue, d'après Ibn Ḥaldūn, deux périodes dans le développement du šūfisme : *a*) une tendance orthodoxe *ascétique* qui s'est nourrie d'éléments empruntés au monachisme chrétien ; *b*) ultérieurement, une couche *spéculative*, influencée par des théories néo-platoniciennes et bouddiques. Le šūfisme, pleinement

1. *WZKM*, 1899, T. XIII, pp. 35 et s.

développé, unit les deux éléments, qui se complètent mutuellement, du côté pratique et du côté théorique, respectivement.

Pour ce qui est de la seconde période, on insistait jadis sur l'influence bouddhique ; depuis, on a davantage attiré l'attention sur des sources néo-platoniciennes. Mais il y a lieu d'analyser de façon plus précise les influences qui ont joué durant la première période. Les premiers mystiques s'en tenaient à des doctrines strictement musulmanes, mais, en pratique, ils suivaient un système qui méprisait toutes choses terrestres ; par là donc, ils ont ouvert la voie aux doctrines qui visent à nier, sur le plan métaphysique, tout ce qui est individuel et à détruire la philosophie, au fond matérialiste, du véritable Islām, en y introduisant la doctrine de l'émanation, du panthéisme, et de l'ivresse du Nirvāna.

Il ne faut pas sous-estimer les influences étrangères qui se sont exercées sur ce premier ṣūfisme, en particulier celui des moines, déjà à l'époque de Muḥammad. Ils ont dû être les prototypes des *ṣayḥīn* et *ṣayḥāt* du Coran. Aux yeux de la Tradition, Jésus est l'Īmām al-ṣayḥīn.

Ce qui a engendré l'ascétisme musulman primitif, c'est l'exagération du sentiment du péché et du besoin d'expiation ; à l'instar de ceci, d'autres éléments ultérieurs ont pour origine l'élaboration unilatérale d'idées qui ont leur source dans les doctrines du Coran, mais qui, là, s'y trouvent avec d'autres, lesquelles, dans la tendance ascétique, sont repoussées à l'arrière plan : c'était là le germe de l'opposition à ces efforts qui allait se manifester dans l'*ig̃mā'* musulmane.

On ne sait, au juste, dans quel ordre les éléments en question se sont introduits dans le système ṣūfī, car les plus anciennes sources de cette histoire ne nous sont plus accessibles.

Ce qui nous apparaît, par contre, c'est que ces premiers ascètes ont diminué l'importance de la prière rituelle aux heures fixées, en s'inspirant du Coran, s. 33, v. 14. Ils ont fait alors du *dīkr*, une pratique rituelle essentielle, les autres n'ayant plus qu'une importance secondaire, les rapports avec Dieu ne pouvant se borner à des moments préfixés. Les représentants de cette tendance ont exprimé, en forme de *ḥadīṭ*, cette idée que le *dīkr* est supérieur à toutes les autres œuvres : aumône, guerre sainte, martyre ; c'est lui qui, par excellence, aux yeux de Dieu, élève l'homme à un degré supérieur. À ce point de vue, leurs idées se rapprochent fort de

celles que professaient les Euchites chrétiens, très répandus, en particulier en Syrie : ils négligeaient, au profit de la prière, tous les autres exercices pieux.

À la vérité, il y eut une réaction en cette matière : non seulement l'orthodoxie fit valoir que l'accomplissement des cinq Prières est le véritable *dīkr*, « mais les Şūfis eux-mêmes finirent par se rendre compte que ce culte uniquement oral engendrait, en définitive, l'hypocrisie ».

2. Le şūfisme s'est caractérisé aussi par le développement unilatéral d'un autre facteur de la déontologie musulmane : la confiance en Dieu (*al-tawakkul*), qui devient une des charnières de cette doctrine : « c'est une des dix stations (*maqāmāt*) sur la voie du Derviche ». L'homme doit repousser absolument sa propre force, sa propre décision, son propre choix : c'est à Dieu qu'il faut s'en remettre. C'est à ce propos que, dans la littérature ascétique, apparaît la comparaison avec le rapport existant entre le cadavre et le laveur de morts.

Tout ceci s'applique, en premier lieu, à la nourriture et à l'entretien : le şūfisme repousse les *asbāb* (les moyens). Il enseigne le renoncement à tout effort personnel pour se procurer les moyens de vivre, même le fait de mendier une aumône, encore que ce soit, on le sait, le moyen typique auquel les Şūfis ont eu recours : « s'abstenir de demander l'aumône » est une manifestation de *tawakkul*. Toute occupation artisanale est exclue pour les Şūfis, (sauf, selon Sahl al-Tustarī, si l'on imite ces Prophètes et Compagnons dont on rapporte qu'ils exerçaient un art manuel). Le Şūfī ne doit jamais se demander comment, dans l'avenir, il pourra assurer son entretien : il lui suffit de songer au jour présent, sans penser au lendemain. Tout en particulier, on condamna l'accumulation d'ustensiles et, avant tout, de trésors.

En rapport avec ceci, il faut être absolument indifférent au monde extérieur et à son jugement. La confiance en Dieu ne permet pas que l'on tienne compte du monde. Cette indifférence est un signe indispensable de *tawakkul*. L'état physique de son corps ne doit pas préoccuper le mystique ; il ne doit pas songer à en adoucir les maux. Un Şūfī qui n'a rien mangé depuis cinq jours ne doit pas se plaindre, ou alors qu'il renonce à ses tendances et aille exercer un métier.

Bien avant le développement d'un système cohérent de doctrines

şūfies, on s'était efforcé de voir, dans cet aspect du *tawakkul*, une exigence de la croyance monothéiste ; et, plus tard, ce *tawakkul* devient un corollaire du *tawhīd* ; en particulier, c'est le cas chez Ġazālī.

L'ascétisme musulman primitif a pu ici subir l'influence du christianisme. Ce paraît bien avoir été le cas pour *Math.*, ch. 6, v. 25 à 34, et *Luc*, ch. 12, v. 22 à 30. Le texte même de *Math.* ch. 6, v. 26, se retrouve, plus ou moins altéré, dans un texte şūfi. Des dires attribués à Muḥammad et à Ibn 'Umar ont été visiblement influencés par ces versets.

Un des plus anciens noms donnés aux ascètes a été : *ahl al-tawakkul*. Divers textes nous montrent qu'on a voulu leur opposer, comme méritant réellement cette dénomination, « les agriculteurs qui enfoncent les grains au sein de la terre et s'en remettent à Dieu ». En tous cas, il suit de là que le terme *mutawakkilūn* n'est pas alors qu'une épithète, mais aussi un véritable substantif pour désigner une classe bien spéciale de gens.

Nous disposons de données allant jusqu'au V^e siècle, qui établissent que cette expression a servi à désigner les Şūfis (exemples) ; d'autre part, dans les biographies des plus célèbres d'entre eux, on lit que l'intéressé va « avec le *tawakkul* », c'est-à-dire sans se soucier de son entretien, s'en remettant entièrement à Dieu. La question de savoir si le *ḥağğ 'alā al-tawakkul* est admissible, a souvent été discutée, en particulier dans les livres de *fiqh*, et là, le plus souvent, la réponse est négative : il s'agit du pèlerinage à la Mekke entrepris sans se soucier des moyens de le mener à bien.

Un autre terme pour désigner ce genre de vie est : *'alā l-futūḥ* qu'emploie celui qui se livre à l'oisiveté contemplative, ayant confiance en ce que « Dieu lui ouvrira » (à savoir *min abwāb al-rizq*). L'espèce la plus élevée du *futūḥ* est la participation aux trésors cachés de Dieu, *min al-kawn*. Exemples divers empruntés à l'histoire des derviches et des Saints. Cette expression a été aisément étendue à l'acception spéciale « aumônes ». On trouve, chez Ibn Baṭṭūṭa, la mention de gens qui se nourrissent *min futūḥāt al-nāsi*. Dans un autre texte, *futūḥ* signifie une aumône que des derviches exigent au bénéfice de leur cheïkh.

3. L'opposition à cette façon de vivre est attestée bientôt, en Islām. Comme tant d'autres questions discutées, la question du *tawakkul* est traitée sous forme de *ḥadiṭs* ; on en trouve de trois tendances : favorables à celui-ci, défavorables, et intermédiaires

entre ces deux extrêmes. Exemple de celui-ci : « Solliciter les gens (pour leur demander l'aumône) est turpitude, mais c'est une turpitude licite » (ce qui se dit d'ailleurs aussi de la répudiation).

Une série de *hadîts* prise le travail manuel du serviteur de Dieu : on l'égalise même au martyr. Le suivant est caractéristique : à quelqu'un qui demandait au Prophète s'il devait laisser aller son chameau en liberté et s'en remettre avec confiance à Dieu, il répondit : « Attache-le et aie confiance en Dieu ».

D'autre part, chez les mystiques eux-mêmes et chez ceux qui se laissèrent influencer par eux, on ressentit l'impossibilité de sanctionner les règles de l'ancien *tawakkul* du point de vue éthique, en particulier à deux égards :

1° Le *mutawakkil* doit-il, en cas de maladie, user de remèdes ? Non, selon les *Şūfis*, qui y voyaient un *sabab*. Exemples de *Şūfis* qui s'opposent à l'emploi d'un traitement médical. Mais, pour le Musulman fidèle à la *sunna*, cette façon d'envisager les choses était d'autant plus sujette à objections que les livres de *hadîts* sont pleins de récits relatifs à des traitements médicaux auxquels le Prophète et ses Compagnons avaient eu recours. Dans les livres de ceux qui ont systématisé le *şūfisme*, on trouve au chapitre du *tawakkul* de longues explications, touchant le fait de négliger l'emploi des remèdes, où on recherche un compromis sur la base des intentions qui motivent cet emploi et des distinctions quant à la nature même du traitement.

2° Il y a, ensuite, la question du *kasb*, du moyen de gagner sa vie. Déjà au III^e siècle, un ascète prédicateur, faisait observer aux derviches qu'ils avaient beau mépriser tous les métiers, il n'en demeure pas moins que, selon lui, « s'habiller de laine, c'est ouvrir une boutique ; et tenir un discours au sujet du mépris des choses d'ici-bas, c'est un métier ». Ce mépris était d'ailleurs d'autant moins admissible, que la théorie du *tawakkul* contredit les données les plus certaines touchant la vie des Musulmans les plus pieux, voire même des Compagnons. Ces objections firent hésiter les partisans de la position intermédiaire qui revêtit des formes singulières, par exemple dans ce vieux dicton : « Faire des objections à l'exercice d'un métier, c'est en faire à la *sunna*, mais celui qui en fait à la négligence en cette matière, en fait au *tawhîd* ».

Cette question est une des plus difficiles de la science mystique, et ses théoriciens ont dû recourir aux plus subtiles distinctions pour aplanir les contradictions qui les embarrassèrent au plus

haut degré. Ils admettent qu'aux degrés inférieurs du *tawakkul*, celui-ci peut être lié à la recherche d'un moyen de vivre, et qu'on ne peut accéder que par degrés à la compréhension de ce qu'une telle activité est incompatible avec la sphère exclusive des décisions de Dieu. Ġazālī, šūfi lui-même, et qui a plus approfondi que tout autre le concept de *tawakkul*, a pris âprement position contre les abus en cette matière, consistant à s'enfoncer dans des régions désertiques, sans provisions ; cette façon de faire est tout à fait contraire à l'exemple des Compagnons, pourtant bien renseignés en fait de *tawakkul* : la loi religieuse interdit cette attitude passive. Il est permis de se préoccuper des moyens matériels de l'existence : le Prophète s'en est bien préoccupé, mais « il est interdit que le cœur s'y attache et néglige la confiance en Dieu ».

Les tenants de cette école théologique en arrivèrent bientôt à ce principe que : « rechercher les moyens (*asbāb*) ne supprime pas du tout le *tawakkul* ». Eu égard à la décomposition de ce concept, il n'y a pas lieu de s'étonner de ce que le terme de *mutawakkilūn* cessa de désigner spécialement les Šūfis.

XXIV

'ALĪ AL-MAGRIBĪ ET SA CRITIQUE DES MILIEUX RELIGIEUX ORIENTAUX ¹.

1. Les savants du Magrib ont eu souvent à s'intéresser aux choses de l'Orient en les comparant à ce qu'il en était chez eux. Le plus souvent, ils sont favorables à l'Occident, en particulier quand il s'agit de ces milieux religieux que constituent les Docteurs de la Loi, d'une part, les mystiques, de l'autre.

2. 'Alī b. Maymūn al-Idrisī al-Magrībī est né, soit dans la région de Fès, soit en Andalousie. En 870-880 h. il étudia à Fès. Il partit plus tard pour l'Orient. On sait qu'en 904 h. il était à Damas. Il ne visita ni l'Égypte, ni la Perse, mais se documenta à leur sujet auprès de nombreux voyageurs qui en étaient originaires. Il vécut longtemps en Syrie et en Turquie. Il mourut à Alep en 917 h.

L'ouvrage qui nous intéresse, *Bayān ġurbat al-Islām . . .*, a

1. *ZDMG*, 1874, t. XXVIII, pp. 293 et s. J'abrège beaucoup mon analyse de ce texte dans la mesure où il contient des choses n'ayant pas un rapport direct avec le sujet ; par contre, et pour plus de clarté, je fais figurer dans l'analyse quelques divisions supplémentaires.

été écrit par lui juste avant sa mort. Il consiste en une dure critique des *fuqahā'* et *fuqarā'* orientaux. Il y traite assez peu de ces derniers, s'en étant déjà occupé plus en détail antérieurement.

3. L'auteur n'est pas l'adversaire de ces deux classes de gens (il était lui-même un adepte du *šūfisme*), mais il s'élève contre les abus dont il a été le témoin en Orient.

Il s'élève avant tout contre l'opposition que l'on prétend y établir entre *fiqh* et mystique. Ce ne sont pas des choses opposées mais *ṣafatā-ni li-maṣṣūfin wāḥidin* : la vraie religiosité doit comprendre le *'amal* comme le *'ilm*. Tout aussi inexacte est l'opposition entre le *'ilm al-zāhir*, celui des *fuqahā'*, et le *'ilm al-bātin*, qui est celui des *fuqarā'*. Cette distinction n'existait pas encore à l'époque du Prophète et des Compagnons : l'enseignement était un ; l'organisation actuelle des choses, à cet égard, répond à une nécessité pratique : c'est une *bid'a ḥasana*. Mais ce qui est mauvais, c'est que les *fuqahā'* constituent une corporation s'opposant aux mystiques. D'autre part, à l'intérieur même de cette corporation, on relève de nombreux abus parmi ces gens, qui exercent des fonctions très variées, comme celles de muftis, mudarris, juges, imāms, ḥatibs, etc. . . .

A Voyons d'abord ce qu'al-Mağribī reproche à l'ensemble des *fuqahā'*.

1° Tout d'abord, ils abusent des surnoms (*alqāb*), en particulier ceux finissant en *dīn* (Šams-, Taqī-, Zayn-, Faḥr-, Nūr-al-dīn), pour désigner Muḥammad et les califes réguliers, respectivement. Cela est d'inspiration satanique. Eux-mêmes s'intitulent Mağd-, Muḥibb-, Kamāl-al-dīn, etc., alors que, malgré ces belles désignations, leur moralité est déplorable, à tous points de vue. Ils vont si loin en cette matière —, et c'est alors bien pire, — que, si quelqu'un a pour nom Muḥammad, ils diront : Šams al-dīn, sauf à titre de moquerie. L'auteur a observé, à Damas, que ces gens, au cours de leurs prières, prononcent très vite et négligemment le vrai nom « Muḥammad ».

2° Pour ce qui est des salutations, ils ont aussi introduit des innovations sataniques : au lieu de *ṣabāḥ al-ḥayr*, par exemple, ils disent « obéissant serviteur » (*al-mamlūk*) ; ils haïssent ceux qui ne les imitent pas, et les espionnent pour déceler les faiblesses qu'ils pourraient avoir.

3° Pour ce qui est d'accomplir leurs devoirs religieux, il leur manque la condition primordiale : le pur abandon de l'âme (*iḥlāṣ*).

4° Ils pratiquent l'usure.

5° Ils s'habillent luxueusement, comme s'ils ne connaissent pas l'histoire de Qārūn dans le Coran. L'auteur ne blâme point, par contre, le fait que, par leur costume, ils cherchent à se distinguer du reste de la population (longue digression sur ce point).

6° Ils donnent une mauvaise éducation à leurs enfants, en sorte que la *fiṭra* de ceux-ci est anéantie chez eux. Celui qui ne leur dit pas : « Monsieur », ou « Madame », fussent-ils impubères, s'attire la haine de leurs parents.

B Voyons maintenant ce qu'al-Mağribī reproche plus spécialement à certaines catégories d'entre eux :

1° Dans une première de celles-ci, il groupe ceux qui exercent à la fois la profession de muftī, d'enseignant et d'écrivain. Ils veulent toujours avoir raison ; ils sont jaloux de leurs collègues et attachés aux vanités de ce monde. C'est dans cet esprit qu'ils élèvent leurs disciples. De plus, ce sont des plagiaires éhontés ; ils copient des ouvrages hâtivement parcourus et dont ils ne comprennent pas le sens.

2° L'auteur étudie à fond, en particulier, la dilapidation des *waqfs* par les *fuqahā'* en vue de satisfaire leur besoin de luxe et celui de leurs femmes. En ce qui concerne alors plus particulièrement les juges, ce sont, dit-il, « des amis de Satan par excellence ». Ils obtiennent leur poste par la corruption.

3° Les pires sont les prédicateurs ; car, pour les écouter, hommes et femmes se rassemblent dans les mosquées sans être séparés par quelque écran, et eux-mêmes, pour monter en chaire, s'habillent avec un luxe coupable. Ces gens-là ne sont pas des *ḥaṭīb*s, mais plutôt des conteurs publics (*qaṣṣāṣ*) ; car ils prêchent une très belle morale ; mais, en hypocrites qu'ils sont, ils font le contraire de ce qu'ils disent. L'auteur ne dit rien du contenu des prônes. Il conclut en disant qu'il conviendrait de mener contre eux la Guerre Sainte.

Il reproche aux *fuqahā'* de se parer de titres qui ne signifient rien et qui constituent des innovations blâmables, tels que *qāḍī al-quḍāt* ou *ṣayḥ al-Islām*. Ces titres sont absurdes.

4. 'Alī al-Mağribī traite alors rapidement des mystiques. Selon lui, ils dédaignent, sans limites, les prescriptions rituelles et les interdictions alimentaires. Ils négligent les prescriptions fondamentales de la religion et n'ont pas la plus petite idée des dogmes qui sont à sa base. Ils s'imaginent, erreur monstrueuse, qu'on peut éduquer quelqu'un pour en faire un Ṣūfī, ce qui est un pur don

de Dieu. Or, comment veut-on que Dieu le leur ait accordé, alors que ce sont des hypocrites fieffés? Ils n'enseignent pas à leurs disciples la crainte de Dieu. Que dire alors des coquins qui prétendent arriver à l'extase, en usant d'instruments de musique, de serpents, et en hurlant? Ce sont des chiens d'enfer. C'est un devoir religieux que de les haïr. Il ne faut pas non plus croire à leurs soi-disant miracles. Le vrai croyant doit se détacher d'eux entièrement, et ne même pas aller les visiter s'ils sont malades, ni assister à leurs obsèques, ni même se laisser enterrer près de leurs tombes. Les gouvernements devraient les anéantir, car ils sont pires que des brigands ordinaires, leur brigandage est d'ordre spirituel.

XXV

REMARQUE SUR LES DJINNS ¹

I. L'Islām trouva la croyance aux démons bien implantée sous forme populaire dans les religions dont il s'est inspiré : elle fut donc incorporée à l'Islām et ces êtres, que l'Arabie nommait djinns, en devinrent les représentations.

Muḥammad, dans le Coran, en présuppose l'existence, mais il protesta contre le fait qu'on les tenait pour des créatures divines (s. 6, v. 100). Dans le *ḥadīṭ* aussi, leur existence est tenue pour absolument assurée. Muḥammad, selon Ṭabarī reconnaît que Musaylimiya est inspiré par un démon. Les *kahhāns* le sont également et c'est ainsi qu'on explique l'exactitude qu'ont souvent les prophéties de ces personnages, qui continuèrent encore longtemps à exercer leurs talents après la naissance de l'Islām (Cf. s. 6, v. 112, 121 ; s. 34, v. 13).

Ainsi, selon l'Islām orthodoxe, il faut croire à l'existence et à l'action de ces êtres. Même les Mu'tazilites élaborèrent des théories qui présupposent leur existence. La mission de Muḥammad s'adresse également aux djinns. Il y en avait parmi les compagnons du Prophète. On a dressé la statistique de ces êtres et d'autres créatures qui leur sont apparentées. La casuistique s'est intéressée à eux pour étudier en détail les conséquences de leur existence ; en particulier, du point de vue rituel et matrimonial, pour ce qui est du mariage des humains avec les djinns musulmans, ou infidèles.

1. Les trois premiers paragraphes, d'après des appendices aux *Abhandlungen zur Arab. Philologie*, T. I (pp. 107 et s., 205 et s., 210 et s.); le dernier d'après *ZDMG*, 1891, T. XLV, pp. 685 et s.

Seuls, des adeptes de la philosophie (*al-falāsifa*) et des explications allégoriques (*al-bāṭiniyya*), ainsi que quelques autres, ont eu le courage de déclarer fabuleuse l'existence des djinns, et superstitieuse, la croyance populaire en eux, et ce, malgré de nombreux *ḥadīths* et malgré l'*iğmā'* de la communauté des fidèles. Mais il n'y a pas unanimité chez ce groupe de gens. Al-Fārābī, traducteur d'Aristote, admet leur réalité et tâche de s'en tirer au moyen d'une définition subtile. Mas'ūdī fait appel à des considérations psychopathologiques. Avicenne, le premier, adopta une attitude décidée : il définit le mot *djinn*, mais spécifie que définition n'implique pas existence réelle.

Les idées que les Musulmans se font des djinns ont été influencées, non seulement par la théorie judéo-chrétienne des démons, mais encore et surtout, par d'autres empruntées au paganisme arabe. On trouve, chez eux aussi, des considérations superstitieuses et fabuleuses dont on ne saurait préciser si elles ont, ou non, leur origine dans ces idées païennes. C'est dans des *ḥadīths* que nous trouvons en grande partie ces éléments-là, venus de l'époque préislamique, ou élaborés de façon autonome. Chez al-Buḥārī, on trouve ainsi des précisions touchant la nourriture des djinns. Le Šayṭān flaire et lèche tout, se sert à table de la main gauche et consomme de préférence ce qui est déchets, ou restes, en fait de nourriture. Les rêves sont (Muslim) des illusions créées par le jeu du Šayṭān ; de même, le baillement (Abū Dāwūd) est causé par lui.

On trouve d'autres choses dans des traditions de moindre autorité. Au milieu des rues et places publiques, sont les oratoires des démons ; c'est pourquoi, il faut bien se garder d'y accomplir ses besoins. Les *šayṭāns* s'installent, nous dit-on encore, à la limite du soleil et de l'ombre, idée curieuse.

Selon un processus bien fréquemment observé dans l'histoire des religions, il n'est pas à exclure que les Dieux païens de la *gāhiliyya* ne soient devenus en Islām des djinns et *šayṭāns* : ainsi a pu subsister, dans la religion populaire, la vieille croyance à ces dieux, à côté de celle de l'unicité d'Allāh. Maspéro a établi que la croyance antique au Kā s'est maintenue sous cette forme. Divers textes nous montrent qu'au début de l'Islām, le paganisme apparaissait comme une adoration du *šayṭān*.

Que cette façon de concevoir les choses correspondait parfaitement à celle qui régnait à cette époque dans les milieux en question, c'est ce que montre, mieux que toute analogie, le fait suivant :

à savoir que Muḥammad a, sans hésiter, et en connaissance de cause, (Wellhausen) réinterprété de cette même façon les trois divinités principales du paganisme arabe. Cette tentative, qui s'était exprimée temporairement dans la sourate 53, dut être bientôt abandonnée. Mais ce processus a pu se dérouler plus aisément *de façon inconsciente* dans les représentations religieuses populaires. Il en est resté une trace pour ce qui est du dieu Quzah, dégradé au rang de *šaytān*.

Un aspect très remarquable d'une telle transformation dans la conscience religieuse populaire, nous est fournie par ces *ḥadīths* qui désignent la région orientale du ciel comme « là où les cornes du diable s'élèvent ». Il faut les mettre en rapport avec ceux où le Prophète recommande de ne pas faire la Prière du matin, — ni celle du coucher du soleil —, juste au moment de l'apparition, ou de la disparition, de cet astre, « car il se lève entre les deux cornes d'un *šaytān* ». La défense a évidemment pour but d'éviter de paraître adorer les rayons du soleil. Il convient d'admettre que, primitivement, Satan était le *soleil lui-même*. Or, dans l'image qu'on se fait généralement du *šaytān*, il n'est pas question de cornes ; par contre, dans les langues sémitiques, il est bien question du *qarn* du soleil. Cette façon arabe de s'exprimer se fonde donc maintenant sur la dégradation du Dieu Šams des païens arabes, (qui nommaient d'ailleurs le soleil *ilāha*) au rang d'un *šaytān*. Peu à peu, le paganisme s'effaçant dans le lointain, cette façon de s'exprimer se modifia : quand on n'eut plus conscience que le soleil avait été adoré, on ne comprit plus que « les cornes du diable » devinssent visibles au lieu du soleil : on transforma donc ceci, sans s'en rendre compte, on en fournit des explications absurdes, en particulier celles d'al-Nawāwī sur Muslim, où les dites cornes deviennent, entre autres, deux cohortes de ses auxiliaires.

Il faut citer ici encore un autre cas où le soleil a pris la place du *šaytān* (*sic*). Les particules poussiéreuses solaires (« Sonnenstäubchen », *al-summahay*) visibles dans l'extrême chaleur de l'après-midi, que les Arabes avaient nommées *lu'āb al-šams*, furent désignées ultérieurement au moyen du vocable « *lu'āb* — ou *muḥāt*, *al-šaytān* ». Il est possible, néanmoins, que ceci s'explique par la tendance populaire à mettre le diable en rapport avec des phénomènes naturels remarquables, et qui sont alors l'effet d'un jeu de sa part ; ainsi, dans l'arabe du Soudan, le mirage se dit : *moye šaytān* ; l'expression de *moye ġazāl* (eau de gazelle) doit sans doute

s'expliquer par le fait que cet animal passe pour être la monture des djinns¹ ; dans le même ordre d'idées, on remarquera que, parmi les termes nombreux servant à désigner les démons, on trouve le vieux mot arabe *āl*, désignant le mirage. Ce *āl* est aussi le démon qui, en Perse, s'attaque aux accouchées. (On met également le mot de *djinn* en rapport avec des productions de la technique, ainsi une machine destructrice, lançant des pierres, est désignée comme un djinn femelle avec des cordes sur la tête).

Pour terminer, disons que le djinn, de façon tout à fait mythologique, prend la place du dieu d'amour qui lance des flèches. Muḥammad b. Bašīr (mort en 125) parle de la jeune fille qu'il aime comme « possédant un djinn qui lui enseigne à décocher des flèches ». Enfin, et sans aucun rapport avec quelque vieille croyance, on dit qu'une personne généreuse tient dans sa main la clé magique du *ṣayṭān*.

2. À l'époque païenne, on s'est représenté les djinns comme des *apparitions lumineuses* : leur présence se manifeste par un éclat de lumière qui les accompagne. Divers textes poétiques en font foi ; ainsi le *ǧūl* s'approche du poète « avec des propos flatteurs et attise du feu autour de lui, qui, tantôt, brille faiblement, tantôt, s'anime et ses flammes jettent de claires lueurs ». Abū 'Ubayda raconte, d'après un vieux cheikh, comment celui-ci vit apparaître, dans le désert, des flammes devant lui, au milieu desquelles on pouvait reconnaître des visages : c'étaient des djinns.

Selon la légende musulmane, également, ces êtres sont accompagnés de manifestations lumineuses. Durant son ascension céleste Muḥammad est poursuivi par un *'ifrīt* entouré de flammes ; Gabriel enseigne au Prophète une prière, grâce à laquelle le feu s'éteint et le *'ifrīt* s'abat à terre.

Il faut encore attirer l'attention sur une survivance païenne de l'idée que les djinns sont des créatures de lumière ; elle se manifeste dans la particularité suivante :

Rien n'est plus commun, s'agissant de l'aspect sous lequel les djinns nous apparaissent, que cette idée : ces êtres chevauchent divers animaux. Divers aspects de la vie des bêtes sont mis en rapport avec la chose. Les bêtes de selle rétives sont possédées

1. [M'entendant parler de cette question, ma fillette, arabisante de 14 ans, m'a fait observer que *ǧazāla*, signifie à la fois : « gazelle » et « soleil levant ». Il n'est pas absolument impossible que la remarque ait un rapport avec la question que nous étudions ici. G.-H.B.].

par des démons ; mais, selon la superstition musulmane, des versets du Coran peuvent y mettre bon ordre ; quand un animal bronche, on dit : *ta'isa al-Šayṭān*. Lorsque le chasseur manque son but, c'est que le djinn, installé sur le cou de la proie, a détourné la flèche. C'est lui aussi qui incite sa monture à accélérer sa course. Presque chaque animal est ainsi accompagné par un djinn, et il est fort peu de bêtes qu'ils évitent. C'est, en particulier, le cas des hases, à cause de la menstruation qu'on leur attribue. Les djinns, en effet, éprouvent de la répulsion pour le sang menstruel : c'est pourquoi un chiffon imbibé de ce sang humain passe pour être une amulette contre la folie. Pour la même raison, les djinns, qui peuplent aussi le règne végétal, évitent le contact de la plante *samura* supposée avoir ses menstrues : sa résine est nommée : *hayḍu al-samura*. Les hyènes et singes, en raison de certaines manifestations de saleté qui leur sont propres, répugnent aux djinns ; par contre, ils se sentent à leur aise sur le dos des hérissons et des lézards.

De même qu'on s'est représenté les puissances supra-terrestres sous forme de volatiles, de même a-t-on mis les djinns en rapport avec des animaux à plumes, en particulier l'autruche, sans doute parce que son habitat est constitué par des steppes désertes, que son cri est sinistre et sa course rapide : « elle se moque du cheval et de son cavalier » : l'autruche est la monture des djinns. (Cf. *Isaïe*, 13, 21, qui cite l'autruche en même temps que les démons). Dans la démonologie systématique postérieure, l'autruche est attribuée, comme monture, spécialement au démon Dalhāt.

Si la croyance populaire fait appel, en ce domaine, à un grand nombre d'animaux, c'est par excellence *le renard qui est la monture des djinns* ; et c'est pourquoi l'Arabe évite de leur faire la chasse, par crainte de s'attirer la colère de leurs cavaliers. L'expression « le djinn chevauche les renards » est un reste d'une représentation mythologique ; à l'origine elle désignait les manifestations lumineuses qui accompagnent la présence des djinns. Il existe des analogies dans la mythologie des divers peuples. La crainte superstitieuse de chasser le renard se fonde sur le désir de ne pas entrer en conflit avec les djinns.

Comme ils sont pleins d'envie à l'égard des hommes, auxquels ils veulent du mal, il faut sans cesse s'efforcer de se les rendre favorables, de les apaiser si on craint d'avoir excité leur courroux ; il faut se garder d'empiéter sur leur sphère d'action.

Selon la vieille croyance arabe, malheur à la personne et aux

biens de qui laisse paître ses troupeaux dans la région peuplée par la famille des démons Banū Šayṣabān ; et plus d'une légende populaire nous parle de chasseurs enlevés par les démons. Ces façons de voir persistent aujourd'hui encore, également chez des peuples musulmans, arabes ou non. Au Ḥaḍramawt, personne ne se risque à endommager les mimosas, car un djinn y réside. Des données similaires, se référant à la Palestine et à la Perse entre autres, ont été publiées.

3. Il est souvent question des impressions sonores, qui, à ce que l'on croit, indiquent à celui qui traverse par des nuits tranquilles des steppes désertiques, que les djinns sont présents. Le plus souvent, le grondement sourd qu'ils sont censés produire, se nomme 'azīf al-ǧinn ; on emploie d'ailleurs aussi ce terme pour caractériser le son de certains instruments de musique, ainsi que le roucoulement des pigeons. Selon que l'on croit percevoir ce grondement de façon plus ou moins forte, on le compare tantôt au bruit du tonnerre, tantôt au son d'un instrument quelconque de musique, par exemple à celui des cymbales. La plainte des djinns que l'on perçoit dans les dunes de sable est comparable, selon un autre poète, à un coup de timbale. Le même poète, entendant le bruit du vent dans les roseaux, croit percevoir le murmure des djinns.

Leur murmure indistinct se nomme *hatmal*. L'appel des djinns est comparé au rugissement des bêtes fauves ; on emploie alors l'expression 'awā ; mais, si l'on use du mot *hadhad*, il peut s'agir aussi bien du rugissement du lion que du roucoulement du pigeon.

L'activité des djinns se manifeste encore par un mélange confus de toutes sortes de sons, roucoulements, rugissements, murmures, ce qui nous rappelle la description qu'en donne Shakespeare (*Tempest*, V, pp. 232 et s.), et la *diversity of sounds* dont il nous parle à cette occasion.

Toutes ces expressions, pourtant, n'ont trait qu'à un bruit et à un grondement indistincts où l'on ne peut percevoir clairement aucun mot. On emploie au contraire le terme *hatafa*, lorsqu'il s'agit de djinns qui, dit-on, récitent une série de mots sur les mètres *sağç*, *rağaz*, ou d'autres plus compliqués, lorsqu'ils prononcent des mises en garde, ou formulent des promesses. Parfois, au cours d'une nuit tranquille, ils entonnent des chants plaintifs à l'occasion de la mort d'un homme, ou encore ils annoncent des décès imminents et qu'ils occasionnent eux-mêmes pour se venger

de ce que le malheureux, fût-ce sans le vouloir, les a blessés. En général, leurs productions poétiques sont, dit-on, dépourvues d'harmonie : les groupes de sons qui figurent dans les vers qu'ils prononcent (un exemple est fourni) correspond au sentiment d'inquiétude mystérieuse qu'ils causent.

4. Dans les *Muḥammedanische Studien*, j'ai indiqué qu'à l'époque du paganisme, on se représentait le poète comme se trouvant sous des influences surnaturelles, dans la mesure où il était au service du culte, ou de la tribu ; d'où l'idée que le poète est possédé par un démon, un djinn : Muḥammad était, pour les païens arabes, un *šā'ir maġnūn*.

Le démon accorde, parfois de façon toute mécanique, le don de la poésie ; c'est en rêve qu'ainsi 'Abīd b. al-Abraṣ, qui jamais n'avait produit une phrase en vers, reçut cette prérogative.

Il ressort d'un texte (cité au long en arabe) d'Abū-l-'Alā' al-Ma'arrī que, plus le djinn est distingué dans son propre milieu, et plus le poète qui en est possédé est susceptible de se distinguer. Le djinn du poète est individualisé, il a un nom. On croyait que les djinns pouvaient apparaître comme le sosie du poète et réciter alors ses compositions, au nom de ce dernier. Ainsi, un jeune inconnu ayant récité le premier vers d'une *qaṣīda* de Ḥuṭay'a, répondit, nous dit-on, à ceux qui lui demandaient pourquoi : *bal wa-anā šāhibu-hū min al-ġinn*.

Cette idée que le poète est possédé par un djinn, ou par un *šayṭān*, persista longtemps en Islām. Dans les milieux où dominait l'esprit vieil arabe, ceux de Ğarīr et de Farazdaq, on pensait de la sorte. Ğarīr fait allusion à son *šayṭān* ; Farazdaq dit à quelqu'un qui avait récité des vers de Ğabḥā : « Par Dieu, tu es Ğabḥā lui-même, ou son *šayṭān* ».

On met aussi les *šayṭāns* de deux poètes en rapport, lorsque ces derniers sont en compétition, et, lorsqu'un poète lance à ses ennemis : « Mes djinns n'ont pas disparu », il veut dire par là qu'il dispose de toute la force poétique nécessaire pour la louange, ou la moquerie, force qui l'abandonnerait nécessairement si les djinns le quittaient.

Selon une légende littéraire, le Prophète, ayant dit devant le centenaire Zuhayr : « Ô Dieu, garde-moi de son *šayṭān* qui l'inspire », le vieux poète ne fut plus en mesure de composer des vers : son démon avait dû céder devant l'invocation du Prophète.

On pouvait d'autant mieux concevoir que les djinns inspirent

les poètes et leur soufflent le texte même de leurs œuvres, qu'on leur attribuait le pouvoir de faire eux-mêmes de la poésie et on cite maintes fois de courts poèmes rédigés par eux. Comme on se fait une idée horrifiante de leur nature, on comprend que leurs poèmes soient dépourvus de beauté et que les sons en soient peu harmonieux, comme en fait foi un texte cité de Ġāhiz.

XXVI

REMARQUES SUR LE CULTES DES SAINTS EN ÉGYPTES ¹

1. En Islām, la tradition locale relative aux tombeaux des Saints est essentiellement incertaine et vague en de nombreux cas. Il est extrêmement fréquent que, dans les manifestations de la religion populaire, les masses qui révèrent un lieu sacré soient incapables de rendre compte des causes expliquant le culte qu'on y observe, et même de préciser le nom du Saint. Ce fait peut, en partie, s'expliquer par l'attitude du monde religieux officiel : celui-ci ne s'occupe guère des innombrables qoubbas qu'on voit partout dans les villes et villages ; sa tolérance s'expliquant au surplus par son indifférence.

Ainsi, dans la description de l'Égypte par un savant homme d'état égyptien, 'Alī Pacha Mubārak, on rencontre fréquemment cette indication : « Là se trouve la tombe d'un certain saint » (*ba'd al-sāliḥīn*).

Même là où on semble connaître le nom du cheïkh (terme dont le peuple égyptien use généralement pour désigner le *walī*, pl. *awliyā'*), il ne s'agit, en réalité, souvent que de tombes anonymes, auxquelles on a voulu attacher un nom, mais celui-ci est bien plus en rapport avec un concept qu'avec un nom individuel, par exemple Manṣūr, Sa'īd, Abū al-Nūr, et autres. De tels noms, qui ont peut-être pris la place de dénominations anciennes et plus précises, sont, dans certains cas, en rapport avec des particularités locales de l'emplacement où la tombe se trouve. Entre Assouan et Philae, se trouve une qoubba qui porte le nom du Cheïkh Ḍayf Allāh (« l'hôte de Dieu »). Or, dans la proximité immédiate de celle-ci, se trouve une institution philanthropique, une sorte d'auberge, où les *abnā' al-sabil*, pauvres, sont accueillis et logés gratuitement.

L'oubli du caractère individuel de la tombe a dû contribuer au fait, étonnant pourtant, de la négligence dont les paysans musul-

1. *Globus*, 1897, T. LXXI, pp. 253 et s.

mans font preuve à l'égard de ces lieux sacrés : ils tombent souvent en ruines. Parfois la qoubba est la construction la plus misérable parmi les demeures qui l'entourent, et ceux qui la révèrent ne se donnent pas la peine de l'entretenir convenablement.

Il est vrai que, parfois aussi, c'est quelque légende qui motive la décrépitude de la construction.

À Suez, se trouvent de nombreuses tombes de saints, pas moins de 36 ; parmi celles-ci, celle du cheïkh Faṣīḥ Farağ, où nul n'oserait se parjurer ; celle du cheïkh Muṣaymiš (petit abricot), dans un vieux cimetière ; celle du cheïkh Abū al-Nūr ; on éclaire le soir l'emplacement où repose ce « père de la lumière » ; enfin, au bord du rivage, celle de Sidī al-Ḥiḍar. Au fond, ce n'est pas une qoubba, car il lui manque sa caractéristique essentielle : la coupole qui doit la surmonter. Les habitants n'ont pas jugé opportun de la reconstruire du jour où elle a dû s'effondrer, mais ils racontent la légende que voici : comme ailleurs, la population y célébrait des *mawlid*s bruyants, mais le saint, contrairement à ses congénères, ne voulut pas tolérer ces cérémonies tapageuses et, pour marquer son mécontentement, il fit, une nuit, s'envoler la coupole de sa tombe. Les *mawlid*s furent alors interrompus, mais la coupole ne fut pas rebâtie : ce serait aller contre la volonté du Saint. C'est là, d'ailleurs, un cas particulier d'un type de légendes assez répandu et il y a dans le judaïsme, un parallèle, pour ce qui est de la tombe dite de Josué.

Une autre cause qui peut pousser à laisser la tombe sans toit, tient à une particularité relative aux invocations en vue d'obtenir la pluie grâce aux mérites du saint. Or, on croit que l'influence du saint sera plus efficace si sa dépouille mortelle est en contact plus direct avec le ciel qui est alors : « d'airain », « de cuir », ou « de verre », comme disent les Arabes. Il en est des exemples variés en plusieurs pays d'Islām, en particulier une tradition relative à la tombe du Prophète : lors d'une sécheresse, 'Ā'īša y fit pratiquer un pertuis en direction du ciel.

2. Le caractère vague des traditions relatives aux tombes des Saints peut, en grande partie, s'expliquer, en Égypte comme ailleurs, par le fait suivant : le culte rendu aujourd'hui, au personnage musulman, s'adressait jadis à d'autres. Un lettré musulman s'est même demandé, entre autres, si telle tombe, à laquelle la population rend aujourd'hui encore un culte, n'était pas une « tombe d'Osiris ». Il se pose ici bien des problèmes très intéressants

qui ne sont pas encore résolus. De même trouve-t-on, dans les récits populaires égyptiens, des restes d'éléments provenant de l'antiquité.

Si, d'une part, donc, ces facteurs expliquent le vague des dires relatifs au culte local des Saints, on observe par contre, de l'autre, une tendance à rattacher, avec trop de facilité, leurs tombes à des événements du passé touchant la religion. Avant tout, ces tombes passeront pour être celles de Compagnons du Prophète : ainsi, par exemple, dans une ruelle du Caire, on révere celle de 'Abd al-Rahmān, Compagnon de celui-ci, alors qu'il s'agit en réalité de 'Abd al-Rahmān b. Abī al-Faḍl, personnage du XVI^e siècle de notre ère.

Les insuffisances de la tradition locale ont été comblées aisément par une affirmation touchant tel ou tel Compagnon, parce que ceux-ci, qui furent en rapports directs avec le Prophète, sont spécialement honorés, en particulier lorsqu'ils ont pris part aux opérations de la conquête. Ce fut le cas en Égypte pour d'innombrables personnages dont il est parfaitement établi qu'ils n'y ont jamais posé le pied. Quelques auteurs musulmans ont adopté en cette matière une prudente réserve, mais la très grande majorité des pieux voyageurs, par exemple Ibn Ḡubayr, accepte ces légendes avec crédulité. Le compilateur al-Suyūṭī (mort en 1505) a relevé ainsi une masse de 300 Compagnons, soit-disant morts en Égypte.

La tradition n'a pas été seulement enrichie de cette façon-là : elle fait aussi appel à l'histoire religieuse des Israélites, qui avait eu des rapports avec celle de l'Égypte. Près de la mosquée d'al-Azhar, une tombe anonyme cairote est devenue celle d'un « Compagnon de Moïse ». Ce dernier, lui-même, ne fut pas oublié : au XI^e siècle, quatre mosquées portaient son nom en Égypte, et on prétend qu'au XIII^e siècle, on trouva dans celle du Caire une pierre portant l'inscription que voici : « Ici est l'oratoire de Moïse, fils d'Imrān, — la paix soit sur lui ».

Mais on est remonté beaucoup plus loin, jusqu'à l'époque du déluge : au Caire, se trouve la tombe de Sem, fils de Noé. Mais Maqrizī, déjà, fait remarquer que c'est là une fable sans fondement, puisque ce personnage n'est jamais venu en Égypte, et que c'est à tort que le vulgaire donne ce nom à la mosquée d'Ibn al-Baymā, pieux lecteur du Coran, mort à la fin de notre XII^e siècle. Selon cet auteur, cette mosquée est une ancienne synagogue, où — croyaient les Juifs de son temps encore — le dit Sem est enterré. C'est pourquoi, même les Juifs convertis y prêtaient serment à

cette époque. De nos jours, il est vrai, les Juifs ignorent cette particularité, mais les Musulmans ne l'ont pas oubliée.

Il n'est pas impossible que ces légendes funéraires musulmanes aient pour source, au moins partiellement, des traditions locales juives. Bien des exemples prouvent que les Musulmans ont volontiers procédé à la réception de lieux sacrés d'autres religions, faisant preuve d'un très large éclectisme en la matière. Il n'est pas impossible, donc, que ce soit le cas pour la mosquée Ibn al-Baymā. Par ailleurs, les Musulmans montrent encore la tombe de Sem dans le Ḥawrān, mais, précise un voyageur, rabbin à Ratisbonne, « les Juifs n'y croient pas ».

3. En divers endroits du vaste monde de l'Islām, on trouve des tombes vénérées d'un seul et même personnage, prétendues authentiques. Les Musulmans ne s'en sont guère inquiétés et la piété ne s'en est pas ressentie. « Si, disent-ils, la tradition est conforme à la vérité, tant mieux ; sinon, la pieuse intention du pèlerin lui permet, tout de même, de jouir de la bénédiction intérieure qui y est attachée ». Rares sont ceux qui, comme Maqrizī, ont sérieusement discuté de l'authenticité de ces tombes. De telles discussions n'ont en rien affecté, ici comme dans d'autres religions, la religiosité populaire. D'ailleurs, ces manifestations doivent être distinguées de l'enseignement dogmatique que les théologiens nous offrent.

Néanmoins, le point de vue populaire touchant ces tombeaux multiples, a eu quelques fois l'occasion de se manifester devant les difficultés qu'ils posent.

C'est ainsi que j'ai relevé, en Haute-Égypte, l'expression suivante : « Tel cheikh, dont la qoubba est vénérée, est *mušīr* », c'est-à-dire « qu'il indique quelque chose », ou « y fait allusion ». Par là, on veut dire que le Saint est, en réalité, enterré ailleurs, mais qu'il est apparu en rêve à quelque personne honorable, lui faisant savoir qu'il désire se voir élever une qoubba, qui sera douée de *baraka*, à l'instar du tombeau authentique. Le cheikh alors y demeure « *bi-l-išāra* » « par manifestation ».

Dans de telles qoubbas, il y a un sarcophage qui entretient, dans le peuple, l'illusion selon laquelle c'est là la tombe authentique du cheikh apparu en rêve. Le commun peuple n'opère pas la distinction, formulée par les lettrés, entre le *mašhad* (emplacement d'attestation, cénotaphe) et le *qabr*, ou *turba* (tombe réelle).

Cet emploi du terme *mušīr* ne se rencontre pas en Basse-Égypte.

Mais le principe théologique qui lui a donné naissance, très probablement dans les écoles théologiques, est répandu dans toutes les couches de la population. Cela est attesté par des légendes orales populaires, comme dans les textes relatifs à l'histoire locale égyptienne. Voici quelques exemples empruntés à cette dernière :

On trouve, au Caire, un monument funéraire en l'honneur de Sitti Rukaya, fille du calife 'Alī, ainsi que maints mausolées pour les membres de sa famille. C'est une œuvre remontant à l'époque fātimide. En fait, la tombe authentique de cette princesse se trouve à Damas. Selon un récit que communique 'Alī Pacha Mubārak, le mausolée du Caire fut élevé sur l'ordre d'un calife fātimide, après que Rukaya lui fut apparue en rêve.

Autre exemple : il existe aussi un tombeau auquel on associe le nom des « frères de notre seigneur Joseph ». C'est là que se trouve, dit-on, la tombe de Rouben. Il est remarquable qu'on en trouve maint autre, en Islām, car ce fils du Patriarche Jacob est, au fond, une personnalité bien peu importante pour la légende musulmane. Il y en a, en effet, en Syrie, en Palestine, en Arabie du Sud. La légende qui justifie l'érection du monument cairote est aussi une apparition en rêve de ce personnage, à la suite d'une lecture du Coran (*sourate de Joseph*), faite par un pieux croyant.

4. Le point le plus septentrional où j'ai relevé le terme *išāra* est Edfou, mais peut-être n'est-ce pas là la frontière linguistique de son emploi. Non loin du temple de Horus, on trouve un monument funéraire en l'honneur de 'Abd al-Qādir Ġalālī (pour Ġilānī). Or la tombe de ce grand Saint de l'Islām, qui vécut au XI^e siècle de notre ère, se trouve à Baġdād et c'est un but de pèlerinage très fréquenté ; on y vient des régions musulmanes les plus éloignées. Son célèbre homonyme algérien accomplit le dit pèlerinage. D'ailleurs, le culte de notre Saint est très répandu dans l'Ouest algérien : partout on y trouve des qoubbas, et des *maqāms* en son honneur. Mais dans tous les pays d'Islām, jusqu'en Inde et en Indonésie, 'Abd al-Qādir est le « grand auxiliaire dans la détresse ». Les Afghans l'invoquent comme « le grand jeune homme » ; à Java Occidental, il est le « cheïkh par excellence » ; à Atjeh, tout édit du Sultan commence par une invocation qui s'adresse à lui. Il est universellement vénéré en Islām, résultat auquel l'ordre de Qādiriya, qui porte son nom, a beaucoup contribué. Sa légende a une signification non pas locale, mais universelle.

C'est le Saint que les masses invoquent le plus souvent.

Dans la vallée du Nil, il n'en va pas autrement : il occupe la plus haute place dans l'opinion de toutes les couches de la population. On ne cesse de l'invoquer : le Mahdi soudanais Muḥammad Aḥmad n'avait pas d'encouragement plus précieux à offrir à ses fidèles que de leur promettre que leur ardeur à la lutte leur vaudrait le rang de l'*amīr al-awliyā*, 'Abd al-Qādir al-Ġilānī.

Ne nous étonnons donc pas de trouver un monument en son honneur à Edfou. Alors qu'un homme du peuple me le décrivait comme la tombe du saint, un jeune lettré me précisa que le saint était *madfūn* (corporellement enterré) à Baġdād, mais *mušīr* à Edfou, c'est-à-dire présent par ses manifestations.

Le principe de l'*išāra* est largement illustré par l'exemple du cimetière d'Assouan. Pour les topographes, cette ville est particulièrement *katīrat al-mazārāt*, c'est-à-dire riche en tombes, buts de visites pieuses, comme le Caire, dont le cimetière au pied du Muqāṭṭam occupe une place exceptionnelle —, et Esneh dont le cimetière fait concurrence à Assouan. On y trouve de nombreuses « tombes » de Compagnons, de Saints d'époque plus moderne, ainsi que de nombreux personnages de la proche famille du Prophète ; mon guide m'expliqua que ces mausolées se trouvaient ici *bi-l-išāra* et que pour certains les visites pieuses qu'on leur rendait, les prières ferventes qu'on y prononçait, étaient aussi efficaces que les visites et prières accomplies à leurs tombes authentiques, au Caire, ou ailleurs.

5. À côté de ces mausolées doublets, un autre emplacement sacré, *sui generis*, attira particulièrement mon attention, à savoir une chapelle, visible de loin, et qui porte le nom de « *sab' wa-sab'in walī* », « les soixante-dix-sept Saints ». Un homme du peuple nous dit que les saints enterrés là étaient d'antiques héros de la foi, dont les noms sont aujourd'hui inconnus, sauf que le premier se nommait Nūḥ et le dernier 'Alī. Il m'en donna pour preuve une inscription au crayon sur les murs du mausolée : c'est une habitude fréquente que celle d'écrire sur les parois des mosquées et tombeaux, même des plus beaux monuments religieux, des déclarations telles que celle-ci : « Je confie à ce lieu ma profession de foi, à savoir . . . (suit la formule bien connue) ».

Des personnes cultivées de la société pieuse d'Assouan ne se gênèrent pas pour me déclarer que les traditions relatives à ce tombeau n'étaient que de sottes fables populaires. Mais ceci ne

diminue en rien la ferveur du culte rendu à ce lieu : quand on y passe, on s'y arrête un instant et on lève les mains pour y réciter la *ġātiĥa*. À la Prière du soir, des derviches y viennent en corps pour l'y accomplir.

Les traditions relatives aux tombeaux collectifs de saints musulmans ne sont pas rares, mais, à ma connaissance, le chiffre de 77, à Assouan, est un maximum. Le chiffre de 40 *walīs*, ou martyrs, réunis dans un tombeau collectif, se rencontre très fréquemment. D'une façon générale, dans les noms de lieux orientaux, les nombres ne sont pas rares. On trouve *Ṭamāniyya* près de Mossoul (Noé, après le déluge, avait fondé de suite cette ville en y installant 80 personnes) ; *Ḥamīs* près de St Jean d'Acre, *Ḥamsīn* près de Médine, etc. . . . Parfois, on peut encore aisément comprendre l'origine de ces noms : ainsi sur la côte de la Mer Rouge, on trouve *Dār al-'Iṣrīn*, car c'était là la vingtième étape pour la caravane des pèlerins venant d'Égypte.

Là où on trouve le terme de *arba'īn* pour désigner un lieu donné, l'explication très générale est qu'il y a là un tombeau de 40 guerriers de la guerre sainte, martyrs, saints, etc. . . . On pense généralement que ceci est en relation avec la tradition chrétienne des 40 saints martyrs de Sebaste (Palestine, 10 Mars) qui sont particulièrement révéérés en Orient. À Ramleh, on peut observer comment les Musulmans ont accommodé à leur propre usage les lieux consacrés aux 40 martyrs chrétiens : à la place de la mosquée blanche de cette ville, se trouvait, jadis, un lieu qui leur était consacré ; or, sous les ruines de la tour de celle-ci, se trouve un ensemble étendu de voûtes que l'on désigne comme la tombe des « Quarante Compagnons du Prophète ».

Innombrables, rien qu'au Caire, sont les lieux auxquels s'attache le chiffre de 40. Mais ils ne sont pas moins nombreux ailleurs en Égypte, par exemple à Suez et ailleurs. Il en va de même en Palestine et en Syrie : rien qu'à Damas, il y en a trois. Il y en a un à Tunis.

Le nom de « mosquée des 60 » à Siloé, paraît se référer à 60 pieux personnages. Nous avons dit que le chiffre de 77 est un maximum, c'est sans doute une expression hyperbolique (cf. *Genèse*, 4, 24) ; à cet effet, on use d'une juxtaposition d'un même chiffre pour les unités et les dizaines : en Syrie, on désigne les mille-pattes par l'expression : *umm arba' wa-arba'īn*. Dans cet ordre d'idées, on emploie volontiers le chiffre de 99 : selon une tradition, 99 dragons tourmentent l'infidèle dans sa tombe jusqu'au jour du Jugement

Dernier. Selon une légende mekkoise, 99 Prophètes sont enterrés entre la Pierre Noire et le Puits de Zem-Zem. Dans la littérature religieuse persie, on trouve des chiffres analogues, mais beaucoup plus élevés, par exemple 9999 démons, etc.

XXVII

SUPERSTITIONS POPULAIRES MUSULMANES RELATIVES AUX NOMBRES¹.

I. Le rôle des nombres dans les superstitions populaires constitue un des chapitres les plus intéressants de l'ethnographie. Ici, et pour ce qui est de l'Islâm, je me contenterai, loin d'épuiser le sujet, d'indiquer une direction d'études possibles.

En Islâm, on le sait, on a révééré certains nombres symboliques, ou canoniques. Il y a lieu, en cette matière, de distinguer ce qui est survivance de l'époque préislamique chez les peuples convertis à cette religion, d'avec les éléments spécifiquement arabes, ou sémitiques, ainsi que d'autres, qui, à première vue, sont reconnaissables comme typiquement musulmans. Mais ce n'est pas de ces idées populaires dont je veux d'abord parler ici, mais de ce qui en constitue la contre-partie : à savoir qu'à côté de ces nombres révéérés, on en trouve, dans divers milieux musulmans, d'autres pour lesquels on éprouve de la répugnance, à un point tel qu'on s'abstient de les prononcer et qu'on les remplace par d'autres façons de les exprimer. Il est intéressant de rechercher les causes de ce fait. Relevons d'abord au Maroc la répulsion pour le nombre cinq, comme le notait déjà Höst (1781) et, depuis, G. Rohlfs, et il n'y a pas lieu de douter que la raison en a été donnée par le premier de ces auteurs : à savoir que, la main ayant cinq doigts, on ne saurait, en présence du Roi, prononcer ce nombre (on dit : 4 + 1 ; 14 + 1, etc.), car ce serait comme si on croyait qu'il a le mauvais œil, contre lequel on se garantit par l'emploi du nombre cinq.

Jusqu'à nos jours, la main étendue est considérée en Afrique du Nord comme un moyen prophylactique contre le mauvais œil (Shaw l'a noté). Turcs et Maures accrochent au cou de leurs enfants, ou apposent sur leurs maisons et bateaux, la représentation d'une main ouverte. C'est pourquoi on entend dire : « Cinq dans ton œil », au même titre qu'en Égypte : « Du sel dans l'œil de celui que

1. *Das Ausland*, 1884, pp. 328 et s., pour le & 1 et, pour le & 2 (avec suppression des répétitions), *Globus*, T. XXC, pp. 31 et s.

le Prophète ne bénit pas » (Lane), le sel étant un prophylactique contre le mauvais œil. Daumas a donné là-dessus plusieurs détails, mais je noterai que nous trouvons les cinq doigts devant la porte, également en Syrie et en Palestine, et aussi en Égypte. Il faut encore mettre ici cette superstition en rapport avec le fait que, en règle générale, sur le vieil étendard turc on trouve, à côté du glaive de 'Alī (Dū al-fikar), une main aux doigts étendus ; elle est destinée à protéger les guerriers qui combattent sous ce drapeau, pour l'orthodoxie. Du même type est la grande main en pierre que l'on voit sculptée sur la Puerta della Justizia à l'Alhambra. C'est à tort qu'on a voulu l'interpréter symboliquement : l'Arabe a peu de goût pour les symboles ; il ne conçoit pas qu'une image puisse représenter un concept, ou une pensée ; son art ne cherche pas à représenter l'abstrait par le concret, et ceci, à l'instar de sa religion. Ainsi, la dite main ne représente en aucune façon la science (Wash. Irving), ni les cinq obligations fondamentales de l'Islām (Schack), ni le blason des Maures andalous (Th. Simon). Il est au contraire bien probable que c'est une amulette dans le même sens que celles qui figurent sur les maisons particulières, et, dans ce cas, cela nous fournit une donnée historique pour ce qui est de dater la superstition en question.

D'autre part, la crainte à l'égard de certains autres nombres a sa source, non dans la superstition populaire, mais dans le fanatisme sectaire. On sait avec quel acharnement fanatique, les Ši'ites évitent tout ce qui se rapporte aux traditions de la secte rivale des Sunnites. Un exemple en est fourni par les enfantillages au moyen desquels se manifestent leur haine furieuse contre le nom des premiers califes ¹. Il en va de même pour ce qui est de certains nombres. Ibn Baṭṭūṭa nous dit, s'agissant de Sarmin, près d'Alep, que cet endroit est peuplé de *sabbābūn*, ou ultra Ši'ites. Ils haïssent à un tel point les dix Compagnons du Prophète (ceux auxquels il aurait promis le Paradis, d'après la légende sunnite), qu'ils refusent de prononcer le chiffre 10 ; ils disent : « neuf plus un ». Dans ce même ordre d'idées, il y a lieu de relever ce qu'un Musulman de l'Inde, contemporain, nous dit d'autres Ši'ites fanatiques. Ils mettent tous leurs soins à ne pas prononcer le chiffre quatre ². Il en est qui ont à leur lit, six pieds au lieu de quatre et, si l'un d'entre eux a le malheur de prononcer ce chiffre, il va se gargariser

1. [Voir l'étude sur les sobriquets, ci-dessous].

2. [À cause des quatre califes réguliers sunnites ? G.-H. B.].

en hâte comme il s'abluerait rituellement au cas où, par inadvertance, il aurait baisé la main d'un Sunnite.

2. Certains nombres sont donc considérés comme étant de mauvais augure, soit du point de vue du fanatisme sectaire, soit parce qu'on craint le mauvais œil. Il existe aussi des chiffres bénéfiques et ce point de vue, ensuite, s'est imposé dans la littérature théologique, alors que ç'avait été d'abord une représentation populaire.

Parmi ces nombres-là, il y a les nombres impairs : « *Allāh waṭr yuḥibb al-waṭr* », « Dieu est unique et il aime le chiffre unique (c'est-à-dire le chiffre impair qui dépasse le nombre pair au-dessous de lui, d'une unité) ». J'ai lieu de penser que cette tradition attribuée à Muḥammad, remonte au dicton : « *Numero Deus impare gaudet* », selon un processus normal dans l'histoire de la religion.

Le fait de préférer le nombre impair au nombre pair, s'observe chez les Pythagoriciens, et, ensuite, chez les Alexandrins et même chez les Pères de l'Église : la monade est Dieu et le Bien ; la dyade est le Mal et le Démoniaque. Toutefois, ce point de vue-là est sensiblement différent de celui de la croyance populaire touchant les nombres impairs : la superstition populaire romaine en cette matière a eu une influence notable sur divers milieux en rapport avec lui : il existe une bonne étude, déjà ancienne, où les idées talmudiques selon lesquelles il est dangereux de consommer de la nourriture, ou de boire, en doses paires, sont mises en parallèle avec des dires analogues de Pline.

La tradition que nous avons citée de Muḥammad s'achève, elle aussi, par ces mots : « Faites donc les choses en nombre impair », et ce précepte est largement appliqué.

Selon les commentateurs des *ḥadīṡs*, le Prophète l'observait toujours, *tabarrukan bi-ḍalika*, « en raison de la *baraka* qui en devait découler ». À la fin du jeûne de Ramaḍān, et avant de faire sa prière, il consommait 3, 5, ou 7 dattes. Il existe un dire du même genre chez le mystique Abū Ṭālib al-Makkī (mort en 996 de notre ère).

Il ressort de l'exégèse des théologiens, insistant sur les faits et gestes de Muḥammad, qu'il donnait la préférence aux nombres impairs. Ainsi, nous dit-on, c'est par 5 fois qu'il bénit un groupe de guerriers partant à la Guerre Sainte ; il conseille, de même, à un croyant fort pieux, qui, à son avis, jeûnait trop, de se contenter de jeûner 3, 5, 7, 9, ou 11 jours par mois.

Mais c'est aussi à son détriment que ses ennemis tentèrent d'utiliser le nombre impair, en se servant contre lui d'une corde munie de 11 nœuds magiques. Ce chiffre impair n'a pas dû être choisi au hasard car, au Talmud, il est question de l'action, maléfique ou bénéfique, de nœuds magiques, mais toujours en nombres impairs.

Une autre tradition, qui se fonde sûrement sur une croyance populaire, fait dépendre la guérison d'actes accomplis en nombre impair : il s'agit de la guérison d'un cas de fièvre, réalisée au moyen d'un bain matinal à la rivière, répété, avant le lever du soleil, 5 ou 7 fois.

À l'égard des morts, également, de tels nombres impairs ont une influence bénéfique. Le Prophète ordonna, lors du décès d'une de ses filles, que le cadavre en fut lavé un nombre impair de fois.

Du reste, cette préférence s'observe dans les cérémonies religieuses. C'est par là, semble-t-il, qu'on peut expliquer la *ṣalāt al-witr*. Il s'agit d'un exercice pieux surérogatoire, exécuté de préférence à la fin de la nuit ; elle consiste à ajouter une *rak'a* à des *rak'as* exécutées par paires. Les Docteurs ont longuement ergoté à ce sujet : on exécute alors de 3 (certains disent 1) à 13 *rak'as*. Selon les mystiques, il y a là une attestation symbolique de l'Unité de Dieu. D'ailleurs, en mystique également, les nombres impairs sont choses importantes. Un cheikh ordonne à son neveu de réciter ses formules religieuses 5, puis 7, enfin 11 fois de suite. Ce dernier atteste qu'il en « éprouva une douceur intérieure ». Le commentateur observe là-dessus : « Il y a un but caché dans l'ordre d'user des nombres impairs : Dieu Très Haut est Unique, Il aime les nombres uniques ». *Numero Deus impare gaudet*.

XXVIII

DU CHOIX DES JOURS CHEZ LES MUSULMANS ¹

On nomme *Dies aegyptiaci* (« in quibus nulla opera incipere debes ») les jours néfastes du calendrier romain, et on en a conclu à une influence de l'ancienne Égypte sur la conception des jours fastes et néfastes ; cette hypothèse a été confirmée par la découverte de papyrus. Il est donc probable, a-t-on dit, qu'elle a influencé le choix superstitieux de certains jours.

1. *Globus*, 1891, Tome LX, pp. 257 et s.

Ceci ne peut être exact que pour les régions qui ont pu être en contact avec la culture égyptienne, car les recherches ethnographiques établissent nettement que les mêmes superstitions existent dans les couches les plus diverses de bien des peuples, civilisés ou non, en particulier chez bien des peuples musulmans. Il est probable que les Arabes païens connaissaient déjà le choix des jours au milieu d'autres superstitions très variées. Ce n'est donc pas à une influence de l'Islām qu'il faut songer.

Il en est question chez un poète du VI^e siècle, et le Coran (s. 4, v. 15) fait allusion aux *ayyām nāḥisāt*, aux jours néfastes, idée qui était donc familière aux païens arabes. Avant l'Islām, affirment les auteurs musulmans, on ne concluait pas de mariages en Šawwāl. En épousant 'Ā'iša ce mois-là, Muḥammad a voulu établir qu'il rompait avec l'antique coutume. Le choix des jours chez les Bédouins est ainsi à considérer comme une survivance païenne. On nous dit que telle tribu bédouine s'abstenait de combattre les 6, 16 et 21 du mois, ainsi que les mercredis, par crainte de succomber ces jours-là.

Comme tant d'autres institutions préislamiques, celle-ci s'est introduite dans l'Islām populaire et a revêtu une forme musulmane. On fonde la croyance aux jours fastes et néfastes sur le Coran et la Bible, et ainsi elle subsiste, malgré la critique des théologiens.

Comme on peut s'y attendre, il n'y a pas unité de vues en cette matière chez les adeptes de l'Islām. Ce fait se manifeste, entre autres, dans des textes littéraires. Ainsi le philologue al-Ġāḥiḡ (mort en 869) expose quels jours sont néfastes, ou fastes au contraire, et pour quelles sortes d'entreprises déterminées. Mais, dans une autre monographie sur les jours de la semaine, l'auteur Abū Naṣr al-Hamaḡānī donne des indications bien différentes. Ainsi, le premier de ces auteurs déclare le Mercredi essentiellement néfaste ; le second le déclare bénéfique pour ce qui est d'absorber les remèdes. Par contre, si l'un et l'autre sont d'accord sur ce que le Dimanche, premier jour de la Création, est favorable pour ce qui est de la construction et des plantations, Zamaḡšari, lui, écrit : « Que Dieu nous protège des embûches de ce jour ». Un voyageur nous affirme, contrairement à ce qui a été dit ci-dessus, qu'en Syrie pas un médecin n'ira visiter un malade le Mercredi. Divers textes existent qui établissent que, le plus souvent, ce jour « immobile » est considéré comme maléfique. Le Mercredi est dit « immobile », parce que, si l'on réunit deux à deux les jours de la semaine :

Dimanche avec Samedi, etc., le Mercredi, au milieu, demeure immobile, quoique selon certains philologues, ce terme ne doive s'appliquer qu'au Mercredi de la dernière semaine du mois. D'où le proverbe : *aṭqāl min arba'a lā tadūr*, « plus lourd que le Mercredi immobile ». Selon Chardin, en Perse, le Mercredi « noir » est le dernier du mois de Safar, quoiqu'en général le Mercredi soit « blanc », car c'est le jour où la lumière fut créée.

On peut relever de semblables contradictions pour le Mardi : selon une tradition, c'est ce jour-là que Caïn fut tué par son frère, c'est « le jour du sang » ; par contre, le poète persan Nizāmī le déclare « le plus cher des jours de la semaine ». Il faut attribuer cette dernière affirmation à une influence juive ; d'autres semblables influences peuvent être décelées pour ce qui est des opinions touchant le Lundi et le Jeudi, qui, en Islām, jouissent aussi de privilèges, comme le montre un *hadīṭ* figurant dans le recueil de Muslim. Ġazālī, dans son *Ihyā*, les déclare également jours fastes (entre autres pour pratiquer le *wird*).

Dans l'ensemble, pourtant, on ne saurait affirmer que ce choix de jours ait été encouragé par la religion musulmane : comme l'exemple de Ġazālī le montre, on s'est efforcé de réduire la portée qu'on lui accorde au domaine du rituel, et on a hésité à l'étendre, comme le font les païens, aux choses ordinaires de chaque jour. De même que St Jean Chrysostome, — suivi de certains conciles du moyen âge —, condamne sévèrement ce choix populaire, de même les théologiens musulmans ont déclaré cette superstition, enracinée dans le peuple, contraire aux dogmes de l'Islām ; c'est ce que nous montrent des citations provenant, tant d'un théologien andalou, que d'un autre d'origine turque.

Il serait donc bien inexact de croire que la doctrine musulmane ait encouragé la croyance aux jours fastes, ou néfastes, mais ce ne sont pas les théories des théologiens qui s'expriment dans les pensées et dans la vie du peuple.

XXIX

SOBRIQUETS DONNÉS PAR LES ŠĪ'ITES AUX PREMIERS CALIFES ¹

L'exaspération des Šī'ites contre l'« usurpation » sunnite se manifeste, en particulier, par leur ardeur haineuse à qualifier les

1. *WZKM*, 1901, T. XV, pp. 72 et s.

deux premiers califes, surtout 'Umar : on modifie leurs noms en mettant le plus grand soin à déployer, ce faisant, la haine héréditaire.

Dans les lieux où ne vivent que des Ši'ites, il peut arriver qu'aucun individu ne porte leurs noms¹, mais on s'en sert pour désigner des animaux (*vice-versa* à l'époque de la bataille de Kerbela, un poète, adversaire de Ḥusayn, donne son nom à un chameau). Pour venger l'honneur de ces califes, un ardent théologien sunnite persuada un jour le gouverneur de Qazwīn de marquer le front des principaux Ši'ites au fer rouge, des noms des deux premiers califes.

Cette haine à l'égard d'Abū Bakr et de 'Umar s'est manifestée avec une violence toute particulière dans les régions où les Fāṭimides ont dominé, car l'ismā'ilisme dont ils se réclamaient exalte la descendance de 'Alī, encore plus que ne le font les Ši'ites modérés. Les trois premiers califes sont pour eux « les trois criminels, racines de l'injustice, etc. . . »²; « les deux piliers du crime » sont les deux premiers de ces trois personnages, félons à l'égard de 'Alī, en lesquels se sont personnifiés Ġibt et Ṭāġūt (Coran, s. 4, v. 54).

À l'époque de Muḥammad al-Manīnī (342-426), personne en dehors de lui n'osait porter la *kunya* Abū Bakr, « par crainte des Égyptiens ». Vers la même époque, un voyageur se rendant en Afrique du Nord fāṭimide, doit changer son surnom *al-'Umarī*, en *al-Ġumrī*, se consolant de ce qu'à son retour, il pourra supprimer le point mis sur le 'ayn. Etc. . . .

Les Ši'ites de tendance plus modérée ne sont pas allés jusqu'à poursuivre ainsi les noms ; leur haine a eu davantage pour objet la dynastie des Ummayyades et, en partie, celle des 'Abbāsides qui ont persécuté les prétendants 'alīdes. Toutefois, ils sont loin d'avoir fait la paix en cette matière. Abū Bakr est désigné par eux, comme le Taymite, du nom de sa tribu, dont les membres, disent-ils, sont et seront, de tous temps, les pires créatures sur la terre.

Mais il est, pour caractériser ces trois califes, des sobriquets bien plus agressifs.

1. [On m'a raconté jadis au Ministère de l'Instruction publique à Damas, que pour pouvoir envoyer dans un tel village, un instituteur sunnite, nommé 'Umar b. 'Uṭmān, dont les Ši'ites ne voulaient pas, il fallut d'abord changer son nom en 'Alī b. Muḥammad. G.-H. B.].

2. Pour les Ši'ites, le *zalūmān* de *Coran*, s. 33, v. 72, désigne 'Umar.

À 'Alī, le guerrier valeureux (*al-karrār*), on oppose 'Uṭmān, le lâche fuyard (*al-ḡarrār*) ; il est aussi le *ta'ṭal* « le vieillard débile à longue barbe ». Abū Bakr est le *ḡabtar*, le petit bonhomme ; 'Umar le *dulām*, ou *adlām*, terme qui se réfère à la désignation vague d'une couleur (rouge foncé, ou noirâtre). Ces termes finissent par prendre entièrement la place des noms réels portés par ces personnages.

Pour ce qui est du sobriquet donné à 'Umar, il peut s'expliquer par son teint ; mais rien ne peut justifier celui donné à Abū Bakr : car on nous le décrit comme maigre et courbé, mais non de taille insuffisante, au contraire ¹.

XXX

DU LANGAGE PAR GESTES ET SIGNES CHEZ LES ARABES ²

Dans les dernières années, on a beaucoup écrit sur le sujet du langage par gestes et par signes chez les peuples primitifs et on a indiqué toute l'utilité de pareilles études pour la psychologie sociale des divers peuples ; ceci m'a poussé à traiter du même sujet pour ce qui est des Arabes.

1. On relèvera, de suite, comme caractéristique, la façon dont on exprime, en langue arabe, le fait que quelqu'un manifeste une pensée au moyen d'un geste ; on dit : « Il parle avec sa main, ses doigts, son bâton, etc. ». Le philologue al-Ġāḥiẓ (mort en 869 de notre ère) range le parler par gestes parmi les quatre façons d'exprimer sa pensée. Pour ce qui est de l'époque contemporaine, on trouve chez beaucoup de voyageurs des indications touchant le sens de gestes déterminés. Petermann en a traité de façon détaillée. Les bédouins arabes, — sans parler d'une sorte de langage secret qu'on a relevé (Conder) chez ceux de Palestine —, se distinguent particulièrement dans l'emploi de gestes et signes. Porter, après avoir donné des détails à ce sujet, conclut en parlant de ces gestes, « signs they consider more impressive than words ».

Dans le roman de 'Antar, un guerrier inconnu vient jeter aux Banū 'Als un manteau, noué en forme de sac ; on y trouve : du sable, des épines, et dix petites pierres jaunes ; le sable signifie

1. Nous n'analysons pas la fin de l'article, qui ne traite plus guère des noms des califes, et ne fournit pas de nouveaux sobriquets. On voit que cet article a un titre qui ne répond à son contenu qu'assez imparfaitement.

2. *Zeitschrift f. Völkerpsych. u. Sprachwissenschaft*, 1886, T. XVI, pp. 369 et s.

qu'un ennemi est en marche contre eux, aussi nombreux que les grains de ce sable, les épines (*šawḳ*) signifient que l'ennemi est fort (*šawak*) ; la couleur jaune (*ašfar*) signifie qu'il s'agit des B. al Ašfar ; les dix petites pierres, qu'ils arriveront dans dix jours.

Les Arabes païens avaient un curieux langage par signes : ils usaient d'une baguette avec laquelle ils frappaient d'une certaine façon, ou de deux baguettes disposées d'une façon déterminée, et qui, alors, signifiaient quelque chose. D'où le proverbe : *'inna man lā ya'rif al-waḥya, aḥmaq*, « qui ne comprend pas les allusions est un sot », et cet autre : « Seuls les gens avisés comprennent le battement du bâtonnet ». Il y a bien des historiettes concernant ce langage des bâtons. On emploie le terme *qar' al-'asā* pour désigner la compréhension de ce qu'il signifie, et, plus tard, lorsque ce langage par signes ne fut plus en usage, l'expression se conserva pour indiquer que l'on se comprend secrètement. Il ne faut pas confondre cette expression avec une autre : *qara'a bi-l-'asā*, c.-à-d. « frapper avec un bâton », « punir quelqu'un en le battant ». Il semble que l'on ait parfois confondu les deux expressions.

2. Passons maintenant à la littérature musulmane, en particulier aux traditions relatives au Prophète.

À croire celles-ci, les discours du Prophète auraient été accompagnés de vives gesticulations. Selon le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal, comme Muḥammad rapportait un récit relatif à un oiseau, qui avait à ombrager de ses ailes le cadavre de Salomon, c'est tout juste si l'orateur n'imita pas l'oiseau battant des ailes. Souvent les traditionnistes nous disent de quels gestes il accompagnait ses paroles : comme il ordonnait à quelqu'un de se séparer de son épouse, qui était sa sœur de lait, il étendit l'index et le médius. Il fit, nous dit-on, le même geste quand il déclara : « J'ai été envoyé avec l'Heure (du Jugement Dernier), comme ces deux (doigts) » ; les commentateurs nous fournissent à ce sujet un flot d'explications.

Le rapport entre le geste et les paroles qui les accompagnaient n'est pas toujours très clair pour nous. Le Prophète est censé avoir interdit le port des habits de soie, « sauf ceux-ci », dit-il, en indiquant le médius et l'index, d'où l'on a déduit qu'il voulait, selon les commentateurs, désigner les étoffes rayées. Pour désigner la fausse aurore [s'agissant de l'appel à la Prière], il l'indiqua en levant le doigt vers le haut et en l'abaissant immédiatement vers le bas, d'abord ; ensuite, pour désigner l'aurore vraie, il plaça ses

deux index, l'un au-dessus de l'autre, puis agita la main étendue, d'abord à droite, puis à gauche : ceci est supposé indiquer la direction du mouvement de la lumière à ces deux instants.

La tradition nous dit encore que Muḥammad en prononçant ses dires « unissait ses doigts », ou ses deux doigts (*šabbaka bayna ašābi'ihī* ou *išba'ayhi*). Buḥārī consacre même un paragraphe à cette question. Le dit geste se rapporte aux idées suivantes : le lien qui unit entre eux les Croyants de la Communauté ; la façon dont le pécheur repentī rejoint à nouveau la Communauté dont il s'était d'abord détaché ; celle dont la tombe du coupable enserme les côtes de ce dernier. Les doigts écartés, par contre, font allusion aux querelles futures et à la guerre civile qui sépareront les Croyants un jour. Pour attirer l'attention sur un oubli, le Prophète place sa droite sur la tête d'un Compagnon, et lui tourne le lobe de l'oreille.

3. Celui qui va en Orient, s'aperçoit qu'il n'y a pas de rapport nécessaire entre le geste et sa signification, étant donné que là, pour ce qui est de dire : « oui », et « non », les gestes sont presque le contraire de ceux de chez nous. Selon un *ḥadīth* déjà, on relève la tête pour dire : « non » ; pour nier absolument, on mord l'ongle du pouce droit, et on rejette rapidement la main en avant (à Damas et, tout au moins pour les Juives, à Alger).

Pour indiquer qu'une chose est vaine, on souffle entre ses mains. Pour symboliser qu'ils se détachent de l'allégeance, contractée envers 'Ubaydallāh b. Ziyād par coup frappé dans la main, les intéressés frottent celle-ci contre les murs et la porte.

Quant au geste symbolisant l'allégeance, il consiste, soit donc, à frapper la main étendue (cf. II, *Rois*, ch. II, v. 12) de qui la reçoit, soit à la frotter avec douceur. Ceci pouvait se faire par procuration : Dāwūd b. 'Īsā, gouverneur des Villes Saintes, procède à cette cérémonie pour le compte de Ma'mūn et c'est à lui que les habitants viennent frapper la main. Dans le roman de 'Antar, pour indiquer que quelqu'un s'est irrévocablement engagé à quelque chose, on dit : « *ātahu yaddahū 'ala dalika* » ou « *ḥatta al-yadd fi-l-yadd* ».

Pour indiquer, au contraire, qu'on dissout le lien d'allégeance, on se détachait du corps, durant une assemblée solennelle, une pièce d'habillement (couvre-chef ou chaussures) et on la jetait loin de soi. Exemples. Cela s'observait lorsqu'un Prince renonçait au pouvoir et dissolvait le lien d'allégeance qui rattachait ses sujets à lui.

Pour marquer la frayeur soudaine, la terreur, on se frappe les mains (comme pour applaudir), ce que l'on observe ailleurs encore : en arabe on dit *ṣafaq*, en hébreu *ṣafak*. On se tire, aussi, brusquement la barbe.

4. Le terme *'aqd*, « lier », a pris un sens technique en notre matière, s'agissant de la façon de disposer et de nouer les doigts, pour indiquer des pensées déterminées ; c'est le cas, en particulier, quand il s'agit d'indiquer des nombres par la position des doigts. Il semble qu'il y ait là un emprunt à l'étranger, sans doute aux Grecs et aux Romains ; car, au moins pour ce que les sources persanes nous indiquent, le système, en usage présentement, n'est pas conforme à ce que nous rapporte la Tradition relative au Prophète.

Voici ce que cette dernière nous enseigne : il n'est rien précisé pour un ; pour deux, le Prophète unissait deux doigts ; pour indiquer le mois religieux musulman de 29 jours, il étend trois fois les mains, la dernière en repliant le pouce (ce qui se dit *ḥanas*). Autres données analogues, pour d'autres chiffres. Pour indiquer la paucité, le Prophète, — geste difficile à imiter — « place le bout des doigts sur la partie intérieure du médus et du petit doigt ».

(*À Suivre*)