



LE CULTE DES SAINTS

CHEZ LES MUSULMANS

PAR

IGNACE GOLDZIHNER

Membre de l'Académie hongroise des Sciences à Buda-Pesth¹



I

Les anciens voyageurs orientaux des derniers siècles ont déjà remarqué ces *Santons* moitié nus, pour lesquels le sentiment des convenances est très lâche et la moralité indifférente, mais que le peuple de l'Islâm vénère comme des saints et qu'il désigne du surnom honorifique de *Welis*. Ce que Martin Baumgarten, ce que Christophe Fuerer, ce que le prince de Radziwill ont raconté il y a quelques siècles touchant ces étranges *saints*, est encore parfaitement exact². Leur nombre a même plutôt augmenté que diminué.

De tels personnages se rencontrent dans toutes les villes musulmanes, sur les marchés publics, aux abords des mosquées et des cloîtres de derviches. Ces êtres bizarres provoquent chez leurs coreligionnaires un sentiment singulier. Ce sont, si l'on veut, des hommes de Dieu, mais ce ne sont pas non plus des hommes en possession de la raison et de la moralité vulgaires.

On les nomme *Welis*, expression qui, dans le Koran, sert à rendre une autre idée que le terme appliqué par l'usage à

(1) Ce mémoire nous a été adressé en allemand. La traduction en a été, de la part de l'auteur, l'objet d'une révision attentive. (*Réd.*)

(2) Martini à Baumgarten in Braitenbach, *Peregrinatio* etc. (Norimbergæ, 1594). A la page 73 se trouve un passage remarquable sur ce sujet. Christophor. Fuerer, *Itinerarium Arabiæ, Egypti*, etc. (Norimb, 1620) p. 12. Nicolaus Radziwill, *Peregrinatio Hierosolymitana* (ed. de 1753), p. 129.



ces individus. Ce n'est point non plus à ces saints vivants que sont consacrées les recherches qui suivent.

Nous voulons traiter seulement du *culte des saints défunts*, de l'intercession qu'ils exercent auprès du trône souverain d'Allâh en faveur de ceux qui vivent encore et qui les honorent, les invoquent et visitent leurs tombeaux, enfin de la nature des légendes merveilleuses qui se sont tissées autour de leur biographie.

« Il y a, au fond du cœur humain, une forte inclination qui le pousse à regarder en haut, à vénérer : cette inclination est la source de la religion, de la loyauté, du culte et de l'immortalité que l'on attribue si volontiers aux grands hommes du passé. Et en vérité, il y a une jouissance divine dans l'admiration. Il semble que l'admiration nous confère en quelque mesure les hautes facultés que nous admirons dans les autres. Nous nous assimilons, nous prenons pour ainsi dire racine avec les caractères que nous regardons de préférence, et leur vie devient une partie de notre propre existence. » Ces paroles, qui sont de Bulwer, marquent à merveille un des côtés les plus nobles de la vie de notre âme, la tendance qui porte naturellement l'homme à rendre hommage au génie. Cette tendance de l'esprit humain est une des principales sources psychologiques d'où jaillit, dans les différentes religions, le culte rendu aux héros. Cette inclination devrait être décidément refoulée à l'arrière plan dans les religions dont les vérités fondamentales creusent un large fossé entre les deux domaines de la divinité et de la nature, particulièrement de l'homme. Cette réflexion s'applique tout d'abord aux religions monothéistes dans leurs différents degrés. Or, ici nous avons affaire à l'Islâm. Eh bien ! la tendance à admirer et à vénérer un idéal emprunté à l'humanité s'est fait jour malgré les protestations qui ont pu être élevées au nom des documents fondamentaux de la religion contre la justification de cette impulsion naturelle au cœur de l'homme.

Nulle part une muraille aussi droite et aussi inflexible n'a

été élevée entre la divinité unique et infinie et la race humaine, si faible et si bornée. La créature débile et incapable ne peut que soupirer ardemment après les hauteurs illimitées, après le royaume de l'infini et de la destinée, qui échappe entièrement à ses prises. La perfection humaine n'a rien à voir avec la perfection céleste. Aucun intermédiaire entre ces deux domaines. D'un côté, la cause première et inépuisable; de l'autre, l'absolue dépendance.

Il n'est aucune créature qui puisse avoir part, fût-ce dans une mesure incomplète et bornée, à la plénitude de puissance qui ne convient qu'à la seule divinité. Il n'est aucune créature, que les facultés accomplies par lesquelles elle se distingue, puissent rendre digne d'un reflet de l'adoration qui appartient à la divinité; on ne saurait imaginer un culte qui se propose un autre objet qu'elle, on ne saurait penser à une demande de secours, à un refuge dans le malheur en dehors de l'appel à Allâh. Même l'homme le plus accompli, celui que Dieu a envoyé pour instruire toute l'humanité, est aussi faible que les autres hommes; il est mortel comme eux, accessible aux passions, comme eux; il ne peut changer le cours de la nature. Il n'exerce aucun pouvoir miraculeux, ne possède aucun secret mystérieux; car ces choses n'appartiennent qu'à Dieu, et seule la parole de Dieu, qui passe par ses lèvres, est d'une perfection absolue. Lui-même n'est que « le premier confesseur de l'Islâm » (Surate, vi, 14), « un bel exemple pour tous ceux qui mettent leur confiance en Dieu, » « un flambeau brillant » à leur usage (Sur., xxxiii, 21. 45); il ne prétend pas même au titre de « père des croyants; » il n'est que l'envoyé de Dieu et le dernier des prophètes (*Ibid.*, vers. 40). Il n'a pas connaissance de ce qui est caché: il le déclare lui-même à ceux qu'il veut gagner au respect de sa personne comme de sa doctrine: « Si je savais ce qui est caché, je m'approprierais le bien, et le mal ne me toucherait plus » (Surate, vii, 188). « Je ne vous dis pas qu'on trouve auprès de moi les trésors d'Allâh; je ne sais pas davantage ce qui est caché: je ne prétends pas non plus être un ange. »

(Sur., vi, 50). De Dieu seul on peut dire qu'il connaît à la fois ce qui est caché et ce qui est présent ('âlim al-gejb w'al-shahâdâ), formule dont se sert souvent le Koran. Dieu ne lui révèle pas davantage les mystères de l'avenir: il rejette avec décision ces sortes de connaissances dont ses prédécesseurs apocalyptiques se vantaient volontiers: « Ils te demanderont, dit-il, à quelle époque est fixée l'arrivée de l'heure (du jugement). — Dis-leur: Dieu s'en est réservé la connaissance... Ils t'interrogent là-dessus comme si tu le savais. — Dis-leur: Dieu est seul à le savoir » (Sur., vii, 185-186). Quand on lui demande de faire des miracles extraordinaires, de monter au ciel, de faire jaillir des sources de la terre, etc., il n'a qu'une réponse: « Loué soit mon Dieu, de ce que je ne suis pas autre chose qu'un mortel, un envoyé » (Sur., xvii, 95-96), expressions qui reviennent souvent dans le Koran. Mohammed ne s'aventure même pas à un jugement de Dieu, analogue à celui qui assura autrefois, sur le Carmel, la victoire d'Élie sur les prêtres de Baal (Sur., iii, 179).

Ainsi même le Prophète, celui de tous les hommes qui se rapproche le plus de Dieu, quand nous l'interrogeons sur ses facultés surnaturelles, se trouve beaucoup plus éloigné du domaine de la divinité que ne le sont les prophètes et les législateurs dans les autres religions. Et il ne faut pas dire que c'est la conception mesquine du caractère du Prophète qui l'a fait si petit. Non! C'est la conception gigantesque de la *divinité* qui empêche l'Islamisme d'élever son révélateur au-dessus de l'humanité, de le faire participer en quelque mesure à la divinité, ce qui porterait atteinte à l'absolue inaccessibilité de ce domaine. Ce n'est pas la petitesse du prophète, c'est l'infinie grandeur d'Allâh qui a contraint l'Islamisme à faire un prophète aussi homme que l'est Mohammed. C'est bien lui qui s'est ainsi dépeint, ce ne sont pas ses biographes, amis ou ennemis; nous verrons plutôt comment les biographes de Mohammed et la tradition musulmane ont mis tous leurs efforts à faire rentrer la vie et le caractère du fondateur de l'Islâm, en dépit de ses propres déclarations, dans la sphère du sur-

naturel et du merveilleux. Mais la dogmatique elle-même de l'Islâm, qui s'est efforcée d'harmoniser par des raisonnements philosophiques les traditions plus récentes, relatives au pouvoir miraculeux du prophète, enseigne encore que le fait du choix comme prophète n'est pas la suite des perfections de l'individu que ce choix concerne, que ces perfections ne sauraient pas non plus être acquises par un effort personnel, mais que la vocation prophétique n'est qu'un acte pur de l'arbitraire divin qui s'applique à celui que Dieu désigne, quand même l'individu ainsi désigné ne serait en aucune manière préparé pour cette haute vocation¹. Il n'est pas plus parfait que d'autres hommes, il est aussi engagé qu'eux dans l'humaine nature ; ce n'est que la grâce arbitraire de Dieu qui a choisi un indigne pour annoncer sa volonté.

Ce n'est que par les anges que l'Islâm semble avoir cherché à jeter un pont entre Dieu et l'homme ; il a emprunté des religions mères cette classe d'êtres, alors vivante dans la conscience de ceux que Mohammed voulait gagner à ses vues ; mais pied à pied il proteste, et de la façon la plus énergique, contre l'adoration des anges et contre la conception qui les met dans un rapport de filiation avec la divinité. Il est d'ailleurs remarquable de voir comment la conception fondamentale de l'inaccessibilité du divin se manifeste, même à propos des anges de l'Islâm. Les anges sont tellement rabaissés, qu'Allâh leur donne l'ordre de s'agenouiller devant l'homme qu'il vient de créer. Ce sont des anges non divins. Ils ne sont que les esclaves de la cour divine, toujours balancés entre la crainte et l'espérance², comme les esclaves d'un despote oriental ; ce ne sont pas des êtres ayant avec lui quelque parenté, possédant une partie de sa puissance. « Ils craignent Dieu qui est au-dessus d'eux et accomplissent ce qui leur est commandé » (Sur., xvi, 52). La plupart des dogmatistes les placent au-dessous des prophètes ; la circonstance même

(1) Al-Mawâkif, ed. Sørensen, p. 170.

(2) Al-Bejdâwi, Commentarius in Coranum, ed. Fleischer, I, 317, 40.

qu'ils portent à ceux-ci les messages d'Allâh, ne prouve pas leur supériorité sur les prophètes. « Une personne qu'un roi envoie comme messenger à un autre roi, reçoit-elle par cette mission un rang supérieur à celui du roi auquel elle est envoyée ? » dit Al-Igî avec quelque hardiesse, et sans s'apercevoir qu'il se rend coupable d'un rapprochement, contraire à l'Islamisme, entre le Prophète et Dieu¹.

Mais l'Islâm n'a jamais maintenu avec autant de rigueur cette conception despotique de la divinité qu'en ce qui concerne la vénération et l'invocation, en un mot à l'égard de toute espèce de culte. Le défaut de précision philosophique a pu entraîner Mohammed, dans sa définition de la nature des prophètes et des anges, en mainte contradiction inconsciente à l'égard des principes de sa théologie; particulièrement il accorde au *shejtân*, une certaine indépendance qui fait le plus grand contraste avec le pouvoir exclusif de Dieu sur la volonté des hommes, que Mohammed enseigne ailleurs. Par une inconséquence, qui lui était familière, il a également attribué aux anciens prophètes un pouvoir miraculeux bien supérieur à celui auquel il prétend lui-même (ainsi nommément à Jésus, Sur., III, 43 suiv., v. 109-110). Mais un point reste élevé au-dessus de toute contestation, et c'est là un élément absolument réfléchi de la pensée du prophète. On ne doit *prier* qu'Allâh, on ne doit *invoquer* qu'Allâh; il n'est en dehors de lui aucun être, si parfait qu'il soit, auquel puisse s'adresser un culte; car rien ni personne en dehors d'Allâh « ne peut aider ou nuire. » C'est là la forme la plus positive que revêt le monothéisme un peu indiscipliné de Mohammed, et il ne s'exprime jamais avec plus de décision que lorsqu'il réfute les objections portées contre cet élément de sa doctrine religieuse. Celle-ci est un vrai, un pur monothéisme; c'est même quelque chose de plus, car ce n'est pas seulement l'unité divine qui fait l'essence et le point de départ du dogme, mais l'exclusivité de Dieu à l'égard de toute adoration. Non seulement

(1) Al-Mawâ'if, I. cit, p. 243.

il enseigne qu'il n'y a qu'une seule essence divine, mais encore que, dans le domaine de l'humain, il n'est aucun degré intermédiaire avec la divinité, il ne se trouve personne digne de vénération et d'invocation. Il est intéressant de voir comment, même quelques siècles plus tard, en un moment où le culte des saints avec toutes ses exagérations avait envahi l'Islâm, cette doctrine trouvait encore à s'exprimer. Au cinquième siècle de l'Islâm, vivait un mystique musulman, du nom de Samnûn, surnommé Al-Muhibb, « l'aimant, » c'est-à-dire l'homme plongé dans l'amour d'Allâh. Appelé un jour à faire l'office de mu'eddin (celui qui dit les prières), et arrivé au passage de son texte ainsi conçu : « Je témoigne qu'il n'est aucune autre divinité qu'Allâh ; je témoigne que Mohammed est l'envoyé d'Allâh, » Samnûn prononça les paroles suivantes : « O Dieu ! si tu n'avais toi-même ordonné la lecture de ces paroles, je n'aurais jamais, dans une même haleine joint à ton nom celui de Mohammed¹. » Ce n'est pas seulement le polythéisme qui est exclu par cette conception religieuse, c'est toute association du non-divin avec le divin (*shirk*²), c'est l'élévation de l'homme au-dessus de sa sphère naturelle.

Le prophète de l'Islâm, tel qu'il se développa peu à peu, fut placé bien au-dessus de ce que son fondateur avait prétendu être lui-même. On a déjà souvent parlé des tendances de la tradition dans la biographie de Mohammed. Celle-ci fit du prophète, qui écartait de lui tout pouvoir miraculeux et la connaissance de ce qui est caché, un thaumaturge et un devin. Mohammed ne pouvait pas rester en arrière des prophètes, tels que les concevaient les autres religions. La dogmatique adopta cette conception altérée du caractère du prophète et justifia ses principaux éléments par la spéculation ;

(1) 'Alî b. Gânim al-Bikâ'î : Kitâb tabakât al-abrâr wa-manâkib al-a'immat al-achjâr (Mss. de l'Université de Leipzig. Cod. Ref. numéro 237, fol. 15, recto.

(2) Le domaine du *shirk* est très étendu ; toute conception qui porte atteinte au caractère sans limites d'Allâh est *shirk*. D'après une tradition de Ibn Mas'ûd (apud Damiri H'rajât al-hajwân, vol. II, p. 374), la foi aux présages et pressentiments (tatajjur) est également *shirk*.

là, comme souvent ailleurs, elle a dénaturé la simplicité pleine d'élévation de la pensée fondamentale de l'Islâm, et fabriqué avec des matériaux non musulmans une philosophie de la religion mahométane.

Après ce qui vient d'être dit, il n'est pas besoin d'insister sur ce que le système de l'Islâm, pris à l'origine, ne fait aucune place à ce culte des saints qui a pris dans l'Islâm postérieur une si large extension. Le Koran même dirige sa polémique contre l'invocation des saints, telle que d'autres religions la pratiquent : « Ils tiennent leurs savants (*ahbâr*) et leurs moines (*ruhban*) pour des seigneurs divins (*arbâb*), à côté de Dieu et du Christ, le fils de Marie, tandis qu'il leur a été donné l'ordre de n'invoquer que le seul Dieu, en dehors duquel il n'est point d'autre Dieu. Il est en effet bien éloigné de tout ce qu'ils rapprochent de lui ! » (Sur., ix, 31). Sans doute des hommes et des femmes saints, qui se sont élevés au-dessus des inclinations communes en s'efforçant de renoncer aux biens du monde, de vivre pour la volonté et la connaissance de Dieu, en se tenant prêts à lui offrir leur vie comme martyrs et qui deviennent ainsi l'objet de l'admiration et de l'imitation, peuvent être reconnus à ce point de vue ; le Koran lui-même mentionne de telles personnes et les place au-dessus de tous les autres hommes. Ils ont les premières places dans le paradis, et des délices supra-terrestres les y attendent. Mais pendant le cours de leur vie terrestre, ils ne sont pas plus puissants que d'autres hommes et, même après leur mort, ils ne sauraient agir à la place de Dieu, ni prétendre non plus à des honneurs divins. Ils ne sont pas autre chose que des *hommes défunts* qui ont trouvé leur récompense auprès de Dieu « parce qu'il a trouvé sa satisfaction en eux et eux la leur en lui. » Leur piété et leur sainte conduite les rend bienheureux et éloigne d'eux les peines de l'enfer, réservées à la plupart des hommes. Mais cette béatitude, c'est pour eux seuls qu'ils l'obtiennent par la miséricorde d'Allâh ; aux autres hommes, aux survivants, ils ne peuvent rien procurer, rien assurer ; comme n'importe quel autre homme, ils ne

peuvent « ni aider, ni nuire. » Dieu envoie sa *sakinâ* (gloire), dont l'apparition assure la victoire des troupes musulmanes au moment décisif contre la masse supérieure des ennemis infidèles, dans le cœur des croyants, non pour leur faire accomplir des miracles, mais « pour augmenter leur foi. » (Sur., XLVIII, 4). S'ils sont immortels, ce n'est pas dans le sens de l'apothéose païenne qui élève le défunt au rang des dieux immortels dans une région supérieure; ils sont immortels auprès de leur Dieu qui leur rend en jouissances l'équivalent de ce qu'ils ont sacrifié pour lui pendant leur vie terrestre. Le Koran ne connaît même nulle part cette immortalité que nous attribuons à nos grands hommes et aux bienfaiteurs de l'humanité, et qui consiste à vivre éternellement dans le souvenir des générations suivantes. Le Koran est trop réaliste pour s'occuper de ce qui remplira l'esprit des temps à venir.

Quel abîme entre ces conceptions de l'Islâm primitif et la place que les saints ont obtenue, dès la disparition de la première génération musulmane, dans la conscience des croyants, entre le monothéisme absolu du prophète et ce culte des saints aboutissant même à une véritable *anthropolâtrie*, au culte des marabouts vivants ! Le contact avec la manière de voir propre à d'autres religions, qui n'établissent point une barrière aussi infranchissable entre les deux domaines du divin et de l'humain, favorisa l'instinct qui pousse le sentiment de l'homme à prêter des forces et des pouvoirs supérieurs à ceux dont il reconnaît la supériorité morale et spirituelle.

La grande masse des croyants avait peine à se contenter de la grandeur unique de Dieu; elle réclamait un merveilleux et un surnaturel qui fût à elle. Dès le début, on se refusait à croire que Mohammed fût mortel, et 'Omar lui-même partageait cette opinion. Il ne suffisait point que l'homme, objet de l'admiration, eût atteint le plus haut degré de l'humanité;

(1) Rohlf's, *Reisen durch Marokko*, p. 28. Voyez surtout l'ouvrage important de M. de Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, p. 172-173.

il devait être surhumain, et capable d'accomplir des actes surhumains.

Mohammed, qui ne voulait être qu'homme, avait déjà dû se batailler avec cette conception, chère à ses Arabes. « Qu'est-ce que c'est, disaient-ils, que cet envoyé? Il mange, il marche par les routes!... S'il possédait au moins un jardin miraculeux, dont il mangerait les fruits » (Sur., xxv, 8, 9). « Ce qui a empêché les hommes de croire, dit Mohammed après avoir rapporté les demandes de miracles faites par ses adversaires, après que la voie droite leur eût été présentée, c'est qu'ils disaient : Dieu a-t-il expédié un mortel comme son envoyé? » (Sur., xvii, 92-96). Le même raisonnement qui avait nui à la reconnaissance de l'autorité de Mohammed comme prophète, devint par la suite la source des conceptions ultérieures qu'on se fit des pieux et des saints hommes. Le personnage auquel on reconnaissait la qualité de saint devait, dans sa vie comme dans sa mort, accomplir des actes dont le commun des mortels était incapable. Au besoin d'adorer et d'admirer se joignait le besoin utilitaire d'un protecteur et d'un patron aux temps de l'épreuve et du danger. En dépit des énergiques protestations du Koran contre ceux qui cherchaient un protecteur autre que Dieu, la légende se forme et désigne certains personnages comme étant en possession de pouvoirs miraculeux. Le saint ne légitime pas seulement le pouvoir qu'il a d'aider dans la détresse par ses mérites et par sa conduite agréable à Dieu, mais par les actes surnaturels qu'il accomplit, tant pendant sa vie qu'après sa mort. Ainsi se formèrent les légendes merveilleuses qui entourent le personnage de Mohammed. Ses compagnons, de héros du champ de bataille, devinrent à leur tour des saints et des thaumaturges. Les biographies des saints, quand elles sont réparties en séries chronologiques, (*tabakât*), commencent dans la règle par les premiers khalifes et les « compagnons, » qui forment la première *tabakâ*. Ils nous apparaissent là sous la forme de sùfis du type le plus élevé et le plus accompli, et l'on sait que les traditions des différents ordres des sùfis

remontent chacune à un khalife¹. Les sûfis d'Abû-Bèkr et les sûfis de 'Alî ont leur chef nominal, leur grand-maître, encore aujourd'hui au Caire : ces importants personnages sont les seuls magnats de l'Islâm².

Il y a quelque chose de comique à rencontrer dans ces biographies légendaires des caractères, tels que ceux de l'anti-théologique 'Othmân, du martial 'Omar ou de Hasan aux sept cents femmes, transformés en ascètes, en théosophes, en thaumaturges divins. On comprend de soi qu'au premier rang se trouve 'Alî, que ses partisans proclament « Walî Allâh » par excellence et sur lequel les traditions soufistes sont inépuisables. Dans sa bouche sont placées des définitions mystiques pleines de profondeur et de sagesse théologique. Les débuts de la théorie du mysticisme musulman sont relégués dans les premiers temps de l'Islâm, et le « compagnon » Abû Darr al-Gifârî, qui mourut dans la 32^e année de l'hégire, est désigné comme le premier fondateur de la *'ilm al-ba'â w' al-fanâ* (science du rester et du périr)³. Parmi les « compagnons » la légende fait également une place d'honneur à Tamîm al-Dâri, à Ga'far al Tadjjâr, qui, comme le sens de son nom « le volant » y prêtait, se trouve voler avec les anges, à Salmân al-Fârisî, à 'Abdallâh b. 'Omar ; le guerrier et prétendant 'Abdallâh b. Zubeyr ne manque pas davantage sur les listes de saints du temps. Nous devons toutefois constater que les inventeurs de ces traditions en ont usé moins librement avec l'histoire de ces premiers temps de l'Islamisme, que ce ne devait être le cas par la suite ; on y vante surtout leur piété et leurs exercices ascétiques, mais l'élément merveilleux se présente avec discrétion. Et ils savent en donner la raison théorique, à savoir que « la puissance de la foi dans ces temps de jeunesse de l'Islâm ne rendait pas la multiplicité

(1) Cf. E. W. Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians*. (Ed. de Londres, 1871, vol. I, p. 304-305).

(2) Dugat, *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*, p. 324.

(3) Al-Munâwi, *Al-Hawâkib al durrijjâfi tarâgim al-sâdâ al-sûfiyyâ* (Mss. de la bibl. de l'Univ. de Leipzig. Cod. Ref. Numéro 141), fol. 20 recto.

des miracles aussi nécessaire que ce fut le cas par la suite. Le temps des compagnons était si lumineux que la lumière propre aux Karâmât en était affaiblie et qu'elle pâlisait devant l'éclat de la prophétie. Ainsi, la lumière ne brille que lorsqu'elle est placée au milieu des ténèbres; les étoiles ne brillent que lorsque le soleil s'est retiré du firmament¹. » La légende n'en est que plus merveilleuse et plus aventureuse dans les âges suivants; à mesure que nous avançons, plus nous la verrons exubérante et désordonnée.

II

Le culte des saints au dedans de l'Islâm, s'il doit son origine aux facteurs religieux et psychologiques qui ont donné naissance aux mêmes actions dans le christianisme, se distingue toutefois de ce dernier en plusieurs points. Le saint musulman n'est pas canonisé par l'autorité supérieure de la communauté musulmane, sa sainteté est le résultat de la *vox populi* qui, dans ses choix, agit librement et sans contrainte aucune; la légende du saint ne subit non plus le contrôle d'aucun examen régulier, elle se développe à son gré et personne n'a le droit de la refréner dans ses exagérations. D'autre part, le culte musulman des saints n'a aucun rapport avec l'exercice public et officiel de la religion; la mosquée n'a rien à voir avec lui. Dans celle-ci on adresse les prières à Allâh, et nulle figure humaine ne vient se mêler à l'image divine. Dans un petit nombre de mosquées seulement, où reposent les restes de personnages particulièrement saints, le jour de leur naissance (maulid) est célébré par des actions spéciales, dont les tombeaux en question sont l'objet; mais cette action est soigneusement distinguée du culte proprement dit, auquel la mosquée est consacrée. De culte de reliques proprement

(1) Al-Munâwi, fol. 3 verso. Cette parole est attribuée à l'Imam Ahmed b. Hanbal.

dit, il n'en existe point dans l'Islâm. Nous ne saurions, en effet, donner ce nom au respect, plutôt populaire qu'officiel, dont sont l'objet des cheveux, dents, vêtements, etc., qui sont censés avoir appartenu au Prophète, non plus que les traces de ses pas.

« Ce sont tout particulièrement les cheveux du Prophète dont on prétend vénérer les restes. Le spirituel voyageur 'Abd al-Ganî al-Nâbulusî nous donne dans son bel ouvrage de voyages quelques particularités, que je n'ai pas trouvées relevées ailleurs et que je me permets de reproduire pour cette raison. Abd al-Ganî rencontra dans son voyage à Médine un savant musulman hindou du nom de Gulâm Mohammed. « Il me raconta, dit l'écrivain, que, dans les contrées de l'Inde, beaucoup de personnes possèdent des cheveux du prophète, quelques-unes un seul, d'autres de deux jusqu'à vingt. Ils les font voir à ceux qui viennent les visiter respectueusement. Ce Gulâm Mohammed me dit qu'un dévot de l'Inde exposait publiquement de telles reliques annuellement au neuvième jour du mois de Rabî' al-auwâl; à cette occasion se rassemblent autour de lui nombre d'hommes savants et pieux qui prononcent des prières en l'honneur du prophète et se livrent à des exercices religieux et extatiques. Il me raconta également que ces cheveux se déplacent quelquefois d'eux-mêmes, s'allongeant et se propageant de façon qu'un seul peut donner naissance à toute une masse de cheveux nouveaux. Tout cela, dit notre voyageur, n'est pas un miracle; car le bienheureux prophète jouit d'une grande vie divine qui agit dans toutes les nobles parties qui le composent. Un historien rapporte que le prince Nûr al-Dîn possédait dans son trésor des cheveux provenant de la tête du Prophète. Quand il fut près de mourir, il donna l'ordre qu'on les posât sur ses yeux, où ils se trouvent encore aujourd'hui dans son tombeau. Il (l'historien en question) dit que celui qui visite le tombeau de ce prince, doit joindre à cette visite l'intention de laisser agir sur lui la bénédiction des saintes reliques, conservées dans ce tombeau. Cette tombe se trouve chez nous, à Damas, dans

l'établissement d'instruction que ce prince fit bâtir pour les savants et les étudiants; il possède une coupole élevée¹. »

Mais il faut s'arrêter à une raison qui a contribué à donner au culte des saints dans l'Islamisme une direction différente de celle qu'il a prise dans d'autres confessions, à un fait qui a été d'une importance considérable pour le développement religieux de l'Islâm.

La physionomie des différents saints de l'Islâm eût été certainement tout autre qu'elle n'est devenue, si la peinture s'en était emparée. L'absence de toute représentation iconographique a eu des conséquences dont on ne saurait exagérer la portée, pour l'établissement de l'idéal de la sainteté dans la communauté musulmane. On ne saurait surfaire l'action des arts iconographiques et plastiques sur la vie de l'âme; on peut affirmer que la vie spirituelle tout entière d'un peuple se transformera du moment où il aura fixé et rendu sensibles par l'image les traits pleins de douceur dont est composé son idéal, le regard souffrant du martyr patient, l'expression de la sainteté résignée. C'est au défaut de cette représentation matérielle qu'il faut attribuer les exagérations de la fantaisie populaire en ce qui concerne les saints personnages de l'Islâm, exagérations que le papier seul et la tradition plus indulgente encore pouvaient supporter et qui ne sauraient pas même invoquer le bénéfice de la vraisemblance poétique.

La peinture et la sculpture n'admettent que la représentation idéalisée de la vie ordinaire; la plume et la parole peuvent se permettre tout ce que la grammaire ne réprouve pas. Les légendes des saints musulmans se proposent de remplacer les figures créées par la peinture et la statuaire chrétiennes, et leurs descriptions contiennent bien des traits empruntés aux représentations peintes ou sculptées des saints du christianisme. Il en est ainsi, par exemple, du « nimbe. »

(1) Kitâb al *hakikat w'al-magâz* (Mss. de la Biblioth. de l'Univ. de Leipzig. Cod.Ref. Numéro 362), fol. 344 recto.

Si les mahométans en étaient venus à peindre leurs saints, ils leur auraient souvent accordé le nimbe. Car, dans la biographie des saints, il n'est pas rare de trouver la mention d'une *sakîna* qui les éclaire, d'une lumière qui vient briller autour du saint pendant qu'il prie¹. Est-ce autre chose que le nimbe, ou, si l'on avait voulu représenter le saint dans cet état, aurait-on pu le faire sans peindre un nimbe? L'absence de tout contrôle provenant du manque de représentation artistique, a donné naissance à une fantaisie, qui est étrangère même aux contes populaires. Les invraisemblances les plus monstrueuses s'y entassent. Par exemple, on fait raconter à Zakarijjâ al-Ansârî qu'il a trouvé une fois son sheikh al-Gamnî dans sa cellule avec sept yeux, et comme le disciple en exprimait son étonnement, l'Argus musulman lui répondit: «O Zakarijjâ, quand l'homme atteint à la perfection, il possède autant d'yeux que la terre a de climats.» Une autre fois, le même témoin vit le même saint s'élever en l'air sous la forme d'un carré. Au sheikh Abû 'Abdallâh al-Kurashî il fut donné de faire un singulier miracle. Il était aveugle et lépreux; néanmoins une jeune fille s'éprit de lui à cause de sa réputation de sainteté et voulut l'épouser malgré l'opposition de sa mère. Celui-ci prit alors la forme d'un beau jeune homme et, à l'occasion du mariage, montra qu'il était bien Kurashî. Il resta par la suite dans ses relations avec sa femme un beau jeune homme, tandis qu'après comme avant, il demeurerait pour le reste du monde un affreux borgne².

La faculté de voler, qui assure au saint la toute présence, est avec celle de marcher sur les eaux un des attributs le plus volontiers conférés à ces personnages. On ne les voit pas moins souvent transporter les montagnes, expression figurée

(1) La notion de la *Sakîna* s'applique tantôt à une lumière intérieure (Al-Gurgâni, ed. Fluegel p. 125. Dictionary of technical terms), tantôt à une lumière extérieure (Al-Bejdâwi, vol. I, p. 128. Comp. un passage intéressant sur la *Sakîna*: Al-Damiri, *Hajât al-hajwân*, ed. Boulâq, 2^e éd., vol. I, 293). — Voyez aussi Al-Makkari, *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, ed. de Leyde, vol. I, p. 552, à propos de Abû Bêkr b. Sa'dûn (an 344 de l'hégire).

(2) Al-Bikâ'î, vol. IV, fol. 3, verso 190, verso.

des littératures juive et chrétienne qui prend ici un corps. *Faḍl b. 'Ajjād*, de va-nu-pieds devenu saint, accomplit ce tour merveilleux¹. Un saint du second âge, le fils d'un prince, *Ibrâhîm b. Adham*, se trouvait une fois avec ses compagnons sur le sommet d'une montagne. Il parlait précisément à ses disciples de la puissance de la foi ; entre autres choses il dit : l'homme pieux obtient de Dieu par sa sainteté le pouvoir, quand il dit à une montagne : change de place ! de voir immédiatement la montagne se déplacer. A peine *Ibrâhîm* avait prononcé ces paroles, que la montagne sur laquelle il se trouvait se mit en mouvement ; elle ne s'arrêta que lorsque le saint lui dit en frappant du pied : Reste en repos ! Ce n'est pas à toi que je me suis adressé ; je n'ai fait que « prendre un exemple. » Ainsi agit la parole du saint, même sans intention². Mais il n'est pas rare de voir les miracles racontés se réduire aux plus vulgaires escamotages, et nous négligeons ici les nombreux exemples que nous pourrions en donner³.

La fantaisie sans frein des Orientaux prend plaisir aux impossibilités les plus manifestes, trouve une matière à édification dans le colossal et l'énorme, et cette inclination ne rencontre pas la barrière que lui opposerait l'art, s'il avait son mot à dire dans la confection des figures des saints. Aussi les légendes saintes de l'Islâm sont-elles remplies de traits qui ne sont pas autre chose que l'application aux matières religieuses de cette espèce de récits qui nous divertissent dans la littérature de contes de fées des Hindous, des Arabes et des Persans ; notre goût en revanche serait peu satisfait, il serait même choqué de voir que ce ne sont plus des fées et des génies, enfants de l'empire du mensonge, qui produisent les combinaisons les plus invraisemblables, mais la grâce de Dieu et son amour. Dans le fait, l'hagiologie musulmane offre de nombreux parallèles avec la littérature des contes ; seu-

(1) *Al-Biḥâ' i*, vol III, fol. 30 recto.

(2) *Al-Munâwî*, fol. 30 verso.

(3) Voyez sur leur faculté de parler toutes les langues, ma dissertation : *Linguistische aus der Literatur der Muhammedanischen Mystik*. Z. D. M. G., vol. XXVI (1872), p. 770 suiv.

lement, ce qui dans ce cas paraît une hyperbole aventureuse, se présente avec le caractère de miracles opérés par la grâce divine (Karâmâ). Anneaux perdus que les prières des saints doivent faire sortir du ventre des poissons, visites faites par les saints aux habitants des profondeurs de la mer, ces mêmes visites rendues aux saints par les habitants de la mer, tout autant de traits qui sont familiers aux lecteurs des Mille et une nuits se présentent à nous dans les collections hagiologiques et nous feraient croire que nous nous trouvons dans le royaume de Bedr Bâsim et de la princesse de la mer. On remplirait des volumes avec les plus caractéristiques de ces légendes baroques, telles que celle de ce fameux saint de Damas, Arslân ou Reslân, — le tour par lequel Albert le Grand émerveilla le prince de Hollande, — qui dans l'espace d'une petite heure opère la succession des quatre saisons, de ces hommes de Dieu, qui, comme Apollonius de Tyane, se trouvaient à la fois corporellement en plusieurs endroits ou prenaient en un seul et même lieu les aspects les plus divers, changeant l'or en sang pour montrer à la vanité des puissants la nature des biens qu'ils poursuivaient. Je ne citerai qu'un exemple caractéristique de l'hagiologie musulmane, légende digne de trouver place dans le « livre du Perroquet, » et qui cependant n'est pas l'œuvre du peuple, mais sort de la plume d'un grave théologien : cette considération n'est pas insignifiante.

La meilleure manière d'étudier l'hagiologie musulmane, ce serait d'entreprendre un pieux pèlerinage dans la merveilleuse nécropole du Caire musulman, qu'on appelle *Karâfâ*, et où l'on ne peut faire un pas sans rencontrer quelque tradition relative à un saint, d'aller ainsi de mosquée en mosquée et de se faire raconter toutes les actions merveilleuses des habitants de ces tombeaux, compagnons de Mohammed, grands sheikhs ou saints illustres. Un des *Welis* les plus fameux, qui dorment là leur dernier sommeil, est le pieux Leith ben Sa'd. Le peuple l'appelle Abû-l-Makarim, c'est-à-dire le père des grâces, désignation qui

indique à elle seule que nous avons affaire au tombeau d'un homme miraculeux par excellence. Un pauvre homme gémissait sous le poids d'une dette, dont il lui était impossible de s'acquitter; dans sa détresse il s'en alla chercher consolation auprès du tombeau du saint. Le double poids du souci et de la méditation pieuse le plongèrent dans un sommeil qui lui ôta le sentiment de son malheur. L'Imam lui apparut alors en songe et lui dit : « Rassure-toi, pauvre homme ! En te réveillant, tu prendras ce que tu trouveras sur mon tombeau. » Le pauvre diable ne tarde pas à s'éveiller; il n'eut pas besoin de chercher longtemps pour apercevoir perché sur le tombeau un oiseau qui possédait la faculté merveilleuse de réciter le Koran selon les sept modes de lecture consacrées et en observant toutes les règles rituelles. Il emporte l'oiseau merveilleux comme présent de l'homme miraculeux; l'oiseau se laisse faire. A peine entré dans la ville, il devient l'objet de l'admiration générale, et en même temps affluent pour son possesseur toutes les ressources nécessaires à l'existence. La réputation de l'oiseau s'étant répandue jusqu'au palais, l'homme est invité à faire admirer au prince et à la cour la science de son oiseau. Le prince, émerveillé, comble le pauvre diable de présents et veut lui acheter son oiseau. La somme lui permet non seulement d'acquitter la dette qui l'écrasait, mais de se mettre pour le reste de ses jours à l'abri du besoin. Le prince, cependant, renferme son hôte ailé dans une cage dorée et l'entoure des plus grands soins. Mais le « père des grâces » lui apparaît en songe, au moment précisément où il rêvait de l'oiseau merveilleux, et lui tient ce langage : « O Prince, sache que tu tiens mon esprit enfermé dans une cage dans ton propre palais. » Le prince, qui ne se rendait pas un compte exact de ces paroles, voulut un matin interroger l'oiseau, mais il trouva la cage vide. C'était l'esprit de l'imam, qui, sous la forme d'un oiseau, avait servi de moyen pour débarrasser un malheureux de sa dette. Sa tâche accomplie, il pouvait rentrer en paradis.

C'est en légendes de cette nature que consistent la plupart des récits que les Musulmans font sur les saints. Aussi toute personne qui se plonge dans l'étude de ces biographies, ne peut point se départir de l'impression d'absence de poésie et de l'esprit d'aventure qui caractérise, dans l'hagiologie mahométane, la vie et l'action des saints. Ce qu'ils accomplissent de merveilleux, ce qu'on raconte de surnaturel à leur égard, c'est-à-dire d'actes qui rompent l'ordre habituel des choses (*chârih al-'âdâ*) appartient plutôt au chapitre de la magie noire et de la sorcellerie qu'à celui de la sainteté. Pour s'en convaincre il suffit de jeter un regard dans une collection quelconque de biographies de saints; mais cette remarque s'applique tout particulièrement aux biographies de saints tracées par un des théosophes mahométans les plus considérables, Abû-l-Mawâhib Abd 'al-Wahhâb al-Sha 'rânî (x^e siècle de l'hégire), qui sont réunies dans son grand ouvrage intitulé « *Lawâkih al-anwâr.* » Un biographe sûfiste, de date plus récente, nous donne dans l'introduction à son ouvrage biographique un aperçu des catégories sous lesquelles peuvent être rangés les miracles des saints. Ces catégories sont au nombre de vingt :

1° Résurrection des morts.

2° Conversation avec des morts, c'est-à-dire entretiens que des saints ont avec d'autres grands saints morts depuis longtemps.

3° La mer desséchée, marche sur les eaux, miracle accompli par un très grand nombre de saints.

4° Transformation de certains corps, eau changée en miel, en graisse, etc.

5° Suppression des distances. Exemple : Un *welî* se trouve dans la mosquée de Tarsous. Pendant sa prière, il est pris du désir de faire un pèlerinage à la mosquée de Médine. Il se couvre donc la tête de son manteau; quand il le relève, il se trouve à Médine. C'est là un trait qui se rencontre très fréquemment dans les biographies des saints. L'auteur tient

ces faits pour absolument avérés et indiscutables. Cette sorte de miracle est désignée par l'expression « rouler ou ployer la terre, » empruntée elle-même à la légende juive¹. Dans la légende mahométane, c'est le moyen habituel de faire parcourir aux héros de grandes distances. C'est ainsi que le premier homme lui-même fit la route de la Mecque². Dans l'ahagiologie ce trait se rencontre à chaque pas. Les musulmans croient que cette manière de rouler la terre se pratique plutôt la nuit que le jour; ils recommandent en conséquence le voyage de nuit de préférence au voyage en plein jour³. Toutefois le polémiste religieux andalous Abû Mohammed ibn Hazm reproche à la religion juive les applications légendaires de ce merveilleux raccourcissement des routes⁴.

6° Les saints douent du don de la parole des animaux et des arbres. Exemple : Le fameux saint Ibrâhîm ben Adham était assis à l'ombre d'un grenadier; cet arbre lui adresse la parole en ces termes : « O Abû Ishâk, fais moi l'honneur de goûter de mon fruit. » Le welî se rend immédiatement à cette invitation. Son fruit, auparavant amer, devient doux, et l'arbre porta désormais deux récoltes par an. — Autre exemple : Un welî étendait sa main vers un arbre pour en détacher des fruits; l'arbre lui dit : « Ne mange pas de mes fruits, car je suis la propriété d'un juif. »

7° Ils guérissent des maladies.

8° Les bêtes féroces s'adoucissent à leur voix et se soumettent à leur volonté. Les biographies des saints représentent volontiers leurs héros chevauchant sur des lions, les chiens de Dieu, « Kilâb Allâh. »

9° Suppression du temps, comme nous avons vu plus haut la suppression de l'espace.

10° Opération contraire : le temps cesse de s'enfuir.

11° Les prières des saints sont toujours exaucées.

(1) Talmûd babylon. Chôlin, fol. 91 b. Sanhedrin, fol. 93.

(2) Ibn Kutejbâ, Manuel historique (ed. Wüstenfeld).

(3) Kazwini, Cosmographie, vol. II, p. 115.

(4) Kitâb al-Milal w'al-nihal, Mss. de Leyde, Cod. Warner, numéro 480, fol. 87, verso; Mss. de la Bibl. imp. de Vienne. Cod. N. F. numéro 216, fol. 133 verso.

12° Ils ont la faculté de prédire les calamités qui menacent.

13° Ils sont capables de rester longtemps sans manger et sans boire.

14° D'autre part, ils possèdent également la faculté merveilleuse de manger indéfiniment, ce que d'autres hommes seraient hors d'état de faire. Exemple : Un prince invite le fameux *welî* Demirdash (montagne de fer) à un festin préparé pour lui; il y engage aussi ses compagnons et ses élèves. Toutefois, le saint se présente seul. Le prince inquiet lui demande : « Qui consommera ce grand repas ? » Là dessus, le saint se met à table et il absorbe le tout.

15° Ils exercent à leur gré le pouvoir sur les actions naturelles et en font ce qui leur convient. Exemple : Un individu se trouve une fois dans la société de savants théologiens, et se propose de leur faire hommage d'une pièce d'argent qu'il a gardée sur lui. Toutefois, au moment de mettre sa pensée à exécution, il est pris d'un regret; il pense qu'il pourra avoir besoin de cet argent et il le garde. Aussitôt il est pris d'un violent mal de dents; il a beau se faire arracher la cause de sa souffrance, voilà qu'une autre dent vient le torturer à son tour, et ainsi de suite. Un *welî*, auquel il se plaignait de ses souffrances, lui en découvre la raison et lui dit en même temps le moyen d'y mettre fin : « Si tu ne donnes pas aux théologiens l'argent que tu as eu l'intention de leur offrir, mais que tu as gardé, tu n'auras bientôt plus une seule dent dans la bouche. » A peine a-t-il suivi le conseil du *welî*, que ses douleurs cessent.

16° Dieu préserve les saints d'une façon merveilleuse et les met à l'abri de tout ce qui pourrait nuire à leur corps.

17° Ils voient les lieux les plus éloignés comme s'ils en étaient tout près. Exemple : *Abû Ishâk al Shirâzî* vivait à Bagdad; il n'en voyait pas moins de ses propres yeux la Ka 'ba.

18° Quelques *welîs* possèdent la vertu d'être effrayants (*hejbâ*), si bien que la personne qui les considère en face est incapable de supporter leur regard et meurt incontinent. Cette vertu distinguait entre autres *Abû Jezîd al-Bistâni* et *Ahmad al-Bedawî*.

19° Dieu anéantit ceux qui veulent léser ses saints.

20° Ils sont capables de prendre les formes et les aspects les plus divers. Cette propriété merveilleuse s'appelle *tataw-wour*. Elle est concédée très à propos aux saints pour les mettre à l'abri des ennuis que leur causerait l'étroit ritualisme du commun des théologiens. Exemple : *Kadib al Bân*, un welî de Mossoul, fut accusé de ne jamais faire sa prière. Aussitôt il prit sous les yeux de son interlocuteur les formes les plus variées et lui adressa cette question : Sous laquelle de ces formes ne m'as-tu jamais vu prier ¹ ? » Un autre, qui avait l'habitude de faire sa prière dans une mosquée du Caire, s'entendit reprocher de ne pas faire l'ablution qui précède la prière selon les formes prescrites. « Tu es aveugle, dit-il à son contradicteur. Tu ne me vois jamais que sous une seule forme. Si tu étais un voyant, tu pourrais voir bien des choses qui te restent cachées. » Là dessus il le prit par les mains et lui fit voir la Ka 'ba avec les pèlerins qui s'y trouvaient, faisant le tour de la sainte maison.

« Quid mirare meas tot in uno corpore formas? »

comme dit Properce.

Cette classification de *Munâwî* est très propre à montrer les éléments typiques de l'hagiologie musulmane. A côté de la biographie objective, rédigée par les disciples et les admirateurs des saints, il faut ranger d'ailleurs, comme source précieuse, leur autobiographie. *Al Sha'rânî*, tour à tour historien des autres comme dans son « *Lawâkih* » cité plus, et écrivain de ses propres actions, n'est pas moins curieux à ce second égard dans son *Latâ'if al minan*, qui est certes un des produits les plus étranges que l'autobiographie ait jamais inspirés dans aucune littérature ². Sous le masque de l'humilité et de la reconnaissance envers Dieu qui l'a honoré des dons les plus merveilleux de l'esprit et de la sainteté, cet écrivain nous raconte avec emphase les facultés mira-

(1) *Al-Munâwî*, fol. 3.

(2) Voyez Fleischer, *Catalogus Codd. mss. orientalium*, etc, p. 60-66.

culeuses dont il avait la jouissance. Il est curieux d'opposer l'orgueil et la vanité de ces thaumaturges musulmans à la modestie et à l'humilité dont l'hagiographie chrétienne nous offre tant de traits.

Déjà les écrivains sūfistes prêtent à 'Alî cette déclaration orgueilleuse : « Je suis le petit point placé sous la lettre Bâ, je suis le côté de Dieu, je suis la plume, je suis la table réservée, je suis le trône de Dieu, je suis les sept cieux et les sept terres. » Toutefois on ajoute que 'Alî regretta cette vanterie, aussitôt qu'il se réveilla de son extase mystique¹. Ses successeurs ne connurent pas ces accès de repentir. Ibrâhîm al-Dasûkî, un des quatre *Kutb*, un des saints nationaux les plus éminents de l'Égypte, disait de lui-même : « A l'âge de sept ans, Dieu m'a montré ce qui était dans les lieux très hauts.; à l'âge de neuf ans, je découvrais l'énigme du talisman céleste et je trouvais dans la première surate du Koran, la lettre qui jette dans la consternation les hommes et les démons ; à quatorze ans, j'étais en état de faire mouvoir ce qui est immobile et d'arrêter ce qui se meut, avec l'aide de Dieu. » Un poème consacré à 'Aḥmad al-Bedawî, le saint de Tantâ en Égypte, met dans sa bouche l'éloge le plus extravagant de sa sagesse et de ses connaissances surnaturelles². 'Abd al-Kâdir al-Gîlî dit de lui-même : « Avant de se lever, le soleil me salue ; avant de commencer, l'année me rend hommage et me révèle tout ce qui s'accomplira dans sa durée³. . . » Est-il étonnant que, dans les cercles où sont nés et où ont été médités de pareils ouvrages, l'on arrivât à penser que les welîs étaient placés à un rang supérieur aux prophètes ? Et cette question donnait lieu à de vifs débats dans les cercles théologiques. Doit-on s'étonner aussi que ces audacieuses vanteries excitassent la haine d'un grand

(1) Al-Munâwî, fol. 18 verso.

(2) Ce poème, qui rappelle 'Antar, lui prête les paroles suivantes : « Avant de naître, j'étais déjà *Kutb* et Imam ; j'ai vu le trône (de Dieu) et ce qui est au-dessus du ciel. J'ai vu la divinité comme elle se révélait. . . Personne avant ni après moi n'a reçu, fût-ce une parcelle, de la plénitude de ma science. »

(3) Al. Bikâ'î, vol. III, f. 19 verso, 31 verso, 33 recto.

nombre de théologiens orthodoxes contre les représentants de cette tendance. En voici un exemple.

Au temps d'Ibn Batûâtâ vivait à 'Aintab en Syrie, dans la montagne, en dehors de la ville, un ascète que l'on appelait le sheikh des sheikhs, et auprès duquel on allait en pèlerinage pour obtenir sa bénédiction; avec lui vivait son disciple. Ce sheikh vivait sans être marié et il se permit de dire une fois que, à cet égard, il était supérieur à Mohammed, qui ne pouvait pas vivre sans femmes. Ce propos fut dénoncé aux juges et les Kâdis des quatre écoles orthodoxes prononcèrent un arrêt de mort contre le saint qui s'était ainsi vanté. Ce jugement fut exécuté¹. Ce n'est là qu'un exemple de conflit des adeptes du Sûfisme avec les représentants de la théologie canonique. Mais de pareils conflits avaient beau se répéter, ils ne pouvaient ébranler la haute opinion que les premiers se faisaient des saints; ils contribuaient d'autre part à fortifier l'horreur que les adeptes du Sûfisme inspiraient aux théologiens orthodoxes. Ceux-ci avaient beau noter d'hérésie certains personnages tels que Ibn 'Arabî, 'Omar ibn al-Fârid, ces personnages devenaient après leur mort, pour la majorité des musulmans, des saints du premier rang. Cet antagonisme entre le sûfisme et l'orthodoxie avait sa raison, d'une part dans les écarts de l'orthodoxie et de l'exégèse de nombreuses écoles sufistes, mais aussi dans la conduite des derviches ambulants. Ceux-ci, ne s'assujettissant à aucune règle fixe, menaient une existence qui n'avait rien de saint, ni même de moral².

Cependant des âmes pieuses cherchèrent à concilier les deux points de vue en s'interdisant un jugement trop précis. « En ce qui concerne la troupe des sheikhs, welîs, pieux et purs (Dieu veuille nous imputer leurs mérites et par les bénédictions de leur piété faire de nous les serviteurs de ses temples!), il est dans leur nature qu'ils ne soient visibles aux yeux des hommes que dans un nombre de cas très restreints. Toutefois nombre d'entre eux sont visibles pour diriger les

(1) Ibn Batoutah. Voyages, vol. IV, p. 318.

(2) Voyez ma dissertation intitulée: 'Ali ben Mejmûn al-Magribî, etc. Z. D. M. G. Vol. XXVIII (1874), p. 324 et suiv.

serviteurs de Dieu. (Dieu veuille augmenter leur nombre et les rendre de plus en plus utiles!) Il est du devoir de chacun de croire en eux et de ne les point mépriser. Même quand on les voit faire des choses que l'on se croit en droit de blâmer, on fera bien de mettre ces actions sur le compte des circonstances et de considérer qu'on a la vue trop bornée pour pouvoir juger de leur situation. Combien en est-il parmi eux [qui s'exposent au blâme des hommes, afin de dérober aux hommes la véritable matière de leur conduite! Il est donc meilleur et préférable d'expliquer leurs actions d'une façon favorable. Le grand sheikh Muḥjî al-Dîn ibn Arabî dit au commencement de ses « Futuḥât mekkîjje » : C'est la plus haute félicité pour l'homme de croire à tous ceux qui s'attribuent un rapport avec Dieu, quand même cette prétention se trouverait être mensongère. — Nous prions Dieu de nous assister dans la foi en ses welîs, à quelque endroit qu'ils se trouvent. Puisse-t-il nous introduire dans leur troupe, et nous tenir éloignés de ceux qui les méprisent! » Ces paroles caractéristiques sont de Kutb al-Dîn al-Nahrawâlî qui vivait au x^e siècle de l'hégire. Elles nous montrent clairement l'attitude prise par la piété populaire à l'égard des écarts de conduite des charlatans qui se couvraient du manteau de la sainteté. C'est le même point de vue qui prévaut encore aujourd'hui dans la population musulmane à l'endroit des manifestations analogues.

Le pouvoir miraculeux des saints se manifeste, d'après la conception des musulmans, aussi bien pendant leur vie qu'après leur mort, soit qu'on les invoque, soit qu'on visite pieusement leurs tombeaux. C'est là la conception généralement admise dans les cercles où la foi aux welîs est indigène; on doit même dire que la foi en la vertu miraculeuse du défunt est plus généralement admise que la foi aux pouvoirs surnaturels du même pendant sa vie. Néanmoins un fameux welî égyptien, Shams al-Dîn al-Hanaffî (Mort en 847 de l'hégire) aurait, au dire de son biographe al-Shâ'rânî, prononcé les

(1) Die Chroniken der Stadt Mekka ed. Wüstenfeld. vol. III, p. 406.



paroles suivantes : « Quand le *welî* meurt, son action sur les forces de la nature, par laquelle il pouvait aider les hommes, cesse avec sa vie. Si donc une personne qui visite le tombeau d'un saint obtient toutefois quelque secours ou reçoit la satisfaction demandée pour ses besoins, cette personne obtient cette faveur par le fait d'Allâh, grâce à la médiation du *Kutb* qui est là inhumé, le dit saint venant ainsi à son secours selon l'importance de la tombe visitée¹. » Le peuple n'a pas besoin de ce raisonnement compliqué pour croire à la vertu des saints défunts. Sa foi est d'ailleurs la conséquence naturelle de la nature du culte des saints. Le culte rendu à ces personnages se manifestant tout d'abord par la visite de leurs tombeaux (*zijâyat*), par les présents et les ex-votos qu'on y apporte aux temps du malheur et du besoin, il va de soi qu'on attribue le don de faire des miracles et de porter secours à l'habitant du tombeau, au saint défunt. Nous verrons plus loin, dans le quatrième chapitre de cette étude, que les traditions relatives aux saints ne sont, pour une bonne part, que la transformation des traditions concernant les dieux du paganisme, dont les points d'attache concrets étaient précisément les *sanctuaires* de ces divinités, transformés par la suite en tombeaux de saints. Il est donc naturel que la légende des saints ne puisse pas être séparée des tombeaux des saints. C'est le tombeau lui-même qui devient l'objet de la piété la plus fervente, et malheur à celui qui se permettrait de lui manquer de respect ! D'après la croyance des musulmans, « Dieu a défendu à la terre de dévorer les corps des prophètes inhumés, » c'est-à-dire de les corrompre, et, d'après une version de cette même tradition, la même protection est acquise au corps des martyrs, des théologiens et de ceux qui prient constamment². Le saint lui-même défendra au besoin son tombeau contre les profanateurs. Un impie, raconte-t-on, souilla un jour le tombeau de Hasan, fils de 'Ali, de la façon la plus odieuse. Immédiatement

(1) Al-Sha'râni, *Lawâkih al-anwâr*, Mss. Ref. num. 357 fol. 46 verso.

(2) Voyez Al-Damîri, *Hajât al-hagwân*, vol. I, p. 397.

après cet attentat, il perdit la raison et, pendant toute sa vie, aboya comme un chien. Même après sa mort, on pouvait encore entendre des aboiements sortir de son tombeau¹.

L'Islamisme considère également comme une profanation l'exhumation des restes mortels. Un hérétique donna au khalife Hâkim le conseil d'enlever les restes de Mohammed, d'Abû Bèkr et de 'Omar de leurs tombeaux situés à Médine et de les transporter en Égypte afin d'assurer à ce pays, par la possession de ces reliques vénérées, le premier rang parmi les pays musulmans au point de vue religieux comme au point de vue politique. Ce conseil plut au khalife, et il prit toutes les mesures nécessaires à l'exécution du plan proposé. Un certain Abu-l-Futûh se disposa, sur l'ordre du khalife, à procéder à l'exhumation des saints cadavres. Mais un lecteur fanatique du Koran, de Médine, harangua le peuple; il lui donna lecture des versets 12-13 de la neuvième surate qui convenait parfaitement à la circonstance et émut les masses populaires. Il s'en fallut de peu qu'Abu-l-Futûh ne tombât victime de leur courroux. — Plus tard un émir d'Alep conçut un dessein semblable à l'égard des restes des deux khalifes; quarante travailleurs procédaient à l'exhumation. Tous, y compris leurs instruments de travail, furent à la fois engloutis par la terre sacrée et disparurent sans laisser de traces². Le ministre bagdadais, Nizâm al-Mulk, le fondateur de la fameuse académie de Nizâm, instituée en l'an 474 de l'hégire, qui porte son nom, pour rehausser le prestige de sa fondation, forma le projet de faire reposer à l'abri des murs du nouvel édifice les ossements d'un des plus illustres savants du monde musulman, ceux de l'imam Al-Shâfi 'î. Sous ce patronage, le Nizamæum ne pouvait manquer de devenir un centre de pèlerinages et de pieuses visites. Nizâm adressa donc sa requête, accompagnée de présents magnifiques, à Badr al-Gâmal, le ministre du prince d'Égypte, lequel se déclara disposé à satisfaire le désir de son collègue. Mais quand on voulut procéder

(1) Al-Munâwi, fol. 22 verso.

(2) Al-Nâbulusi, fol. 326.

à l'exhumation, la population du Caire se souleva. Il se fit un rassemblement tumultueux à l'endroit où se perpétrait l'attentat, et la vie du ministre fut menacée ; il ne put échapper qu'en appelant à l'autorité du khalife. Sur l'ordre du prince, les fouilles furent reprises ; mais quand les travailleurs atteignirent l'emplacement du tombeau lui-même, il sortit de la terre où reposait le cercueil une sorte de parfum stupéfiant qui étourdit tous les assistants et les fit tomber par terre. Remis en possession de leurs sens, ils n'eurent rien de plus pressé que de rétablir le tombeau dans son premier état, et plus ne fut question d'exaucer le vœu formé par Nizâm. Pendant quarante jours et quarante nuits les pèlerinages se succédèrent auprès du tombeau du saint, et l'affluence de la population fut telle que l'on ne pouvait parvenir à l'emplacement consacré qu'au prix des plus grandes difficultés. Le ministre fit rédiger sur ces circonstances un protocole, qu'il expédia à son collègue à Bagdad. Cet écrit fut lu devant une nombreuse réunion ; il en fut fait des copies, et ces copies, à leur tour, furent expédiées dans les contrées les plus lointaines, jusqu'au delà de l'Oxus. A partir de ce moment, conclut l'écrivain auquel est emprunté ce récit, l'autorité de l'Imam fut mise à plus haut prix encore qu'elle ne l'avait été jusque-là¹.

La visite du tombeau des saints a une telle importance chez les musulmans que, dans l'opinion populaire, elle peut remplacer le pèlerinage obligatoire à la Mecque. Burckhardt² a observé au tombeau, situé à Kenné dans la haute Égypte, de Sejjid 'Abd al-Rahmân al Kennâwî, à propos des miracles duquel le voyageur français Paul Lucas donne des détails très intéressants³, la pratique du tawâf, que chaque pèlerin ne manque pas d'accomplir aussitôt après son arrivée, de même qu'à la Mecque. Les musulmans de l'Afrique septentrionale qui se distinguent entre tous par leur culte des

(1) Al-Makrizi, *Chitat.* vol. II, p. 436.

(2) Burckhardt, *Travels in Arabia.* vol. I, p. 173.

(3) Troisième voyage, vol. II, p. 168.

saints, racontent au sujet du plus fameux de leurs marabouts (*marabout* dans l'arabe des Occidentaux équivaut au terme de *weli* chez les arabes orientaux), Sidi 'Abd al-Kâdir, le trait suivant, qui nous intéresse aussi au point de vue de la botanique populaire. Il y avait une fois une pauvre vieille femme sans enfants, du nom de Tuaga, dont l'ardent désir était d'accomplir avant sa mort le pèlerinage de la Mecque ordonné par la loi. Sa pauvreté l'en empêchait absolument; elle était si misérable qu'elle ne pouvait même pas s'acheter un chapelet. Pour se procurer enfin cet objet de piété indispensable, elle ramassa des noyaux de datte, les perça et se fit ainsi un chapelet. Avec cet objet qui lui tenait lieu d'un chapelet véritable, la misérable se rendit au tombeau du saint marabout 'Abd al-Kâdir; elle y adressa à Dieu de ferventes prières, lui demandant de ne pas lui faire un crime de sa pauvreté et de vouloir bien lui tenir lieu des jours de pèlerinage qu'elle ferait au tombeau du saint comme remplaçant le pèlerinage qu'il lui était impossible de faire à la Mecque. Quand la femme mourut, on plaça avec elle son chapelet dans la tombe: c'était le seul bien qu'elle possédât sur la terre. Le prophète visita cette modeste tombe, et les larmes qu'il y versa fécondèrent les secs noyaux de datte du chapelet, qui donnèrent naissance à des dattiers aux fruits savoureux. Ces dattiers sont les dattiers *degethnûr*, la plus délicate des quinze espèces que produit l'Afrique du Nord¹.

Qui ne se souvient de légendes analogues, appartenant tant à l'antiquité qu'au christianisme, où il est parlé de la vertu fécondante soit des larmes, soit du sang², répandus par des personnages mythologiques, par le Christ ou les saints? Qui ne se souvient des pleurs versés par les filles du Soleil³ (les

(1) The great Sahara. Wanderings south of the Atlas mountain, by H. A. Tristram (London, 1860), p. 97.

(2) Le sang du jeune Adonis tué par le sanglier produit cette fleur que le peuple appelle *gouttes de sang* et que Linné nomme *Adonis æstivalis* (A. de Gubernatis, la Mythologie des plantes, vol. I, p. 284).

(3) Ce n'est pas seulement aux pleurs et au sang que la tradition populaire attribue la faculté de produire des plantes. Les premières églantines blanches proviennent, d'après la légende populaire allemande, de ce que la

Héliades) sur la chute de Phaéton, qui donnèrent naissance à l'ambre, tandis qu'elles-mêmes étaient métamorphosées en arbres laissant dégoutter l'ambre ¹?

III

Avant d'aller plus loin, il est à propos de répondre à une question qui a dû venir à l'esprit du lecteur : Dans quel rapport le culte des saints chez les musulmans est-il avec la femme? Quelle est la place faite au sexe féminin dans l'hagiologie de l'Islamisme? — L'Islamisme a si mauvais renom en ce qui touche la considération qu'il prête aux femmes, que nous devrions nous attendre à ne le voir faire aucune place aux femmes sur un terrain où il n'est question que de la plus haute perfection humaine, du degré le plus élevé de ressemblance avec la divinité auquel l'homme puisse atteindre. Et en fait, les jugements erronés que l'on porte généralement sur l'opinion que l'Islamisme professe à l'égard de la femme, quand on le rend responsable de tous les abus dont les peuples musulmans nous offrent le spectacle, ces jugements ont amené certains écrivains à déprécier également le rôle des femmes dans le Panagion musulman. Le Dr Perron, qui a fait de la condition de la femme chez les Arabes, l'objet d'une monographie détaillée, n'est en mesure de citer qu'une seule femme sainte, la plus illustre de toutes à la vérité, la fameuse Râbi'â al-Adawijja ². Voilà du reste les propres termes dont il se sert : « La voie de la sainteté dans l'Islamisme, est peu fréquentée et peu garnie par les femmes. Elle est difficile pour elles, à ce que prétendent les hommes. Ils priment par-

virge Marie étendit les langes de l'enfant divin sur un buisson pour les sécher, (Deutsche Pflanzensagen, von A. v. Perger, Stuttgart, 1864, p. 239.

(1) Ovide, *Metamorph.* II, 3, 43 et suiv. Virgil. *Eclog.* VI, 62.

(2) Je dois dire que Ferid-al-Din 'Attâr, dans ses biographies des saints (*Tadhkarat al-auliâ*, Codex Leyden. n° 829, fol. 53 verso, 61 recto), ne cite également qu'une seule femme sainte, cette même Râbi'â. (Voy. le catalogue des Mss. Orientaux de l'Université de Leyde. Vol. III, p. 17).

tout; tout éclat, tout mérite, tout relief est pour les hommes. Les hommes ont tout tiré à leur profit, pour assurer leur supériorité; ils se sont emparés de tout; ils ont tout monopolisé, même la sainteté, même le paradis¹. »

Cette proposition peut être vraie d'une manière théorique; elle peut rendre avec assez d'exactitude la position que les autorités de l'Islamisme font à la femme en ce qui concerne le mérite et la capacité religieuse, mais elle devient inexacte si l'on considère soit le développement de l'Islamisme, soit la conscience populaire. A ces deux égards, il n'en va plus de même. Assurément le rôle de la femme aux origines du christianisme, nous laisse bien en arrière des tableaux élevés que nous retrace Saint-Marc Girardin de l'action des femmes lors de la naissance du christianisme. « L'Islamisme, dit avec raison M. Renan, qui n'est pas précisément une religion sainte, mais bien une religion naturelle, sérieuse, libérale, une religion d'hommes en un mot, n'a rien à comparer à ces types admirables de Madeleine, de Thècle, et pourtant cette froide et raisonnable religion eut assez de séduction pour fasciner le sexe dévot². »

La vérité est que, lorsque nous interrogeons la vie musulmane du passé et du présent, au moyen de l'étude de la littérature d'une part, de l'autre par la connaissance des phénomènes que présente l'Islamisme contemporain, lorsque nous parcourons les cimetières et consultons les tombes, nous nous faisons de la position des femmes dans le catalogue des saints de l'Islâm une idée tout autre que ne veut M. Perron. On entend aujourd'hui beaucoup parler de femmes saintes (sheikhât) dans les villes musulmanes. On sait leur nom et on raconte avec une pieuse vénération leur vie sainte et leurs pieuses actions. Il n'y a pas six mois que le *Phare d'Alexandrie* mentionnait l'imposante cérémonie des funérailles d'une sainte femme de cette espèce, la Sheikhâ

(1) Femmes arabes avant et depuis l'Islamisme (Paris-Alger, 1858), p. 350.

(2) Mahomet et les origines de l'Islamisme, *Revue des Deux-Mondes*, 1851, p. 1091.

Amînâ à Alexandrie. Si, d'autre part, nous interrogeons la littérature, nous y trouverons plusieurs centaines de femmes saintes. Il n'est pas de livre consacré à l'hagiographie qui ne mentionne à chaque lettre de l'alphabet et à chaque Tabakâ une longue liste de femmes, où abondent les traits de sainteté, les actions miraculeuses aussi étonnantes, aussi baroques que les actes attribués aux hommes dans les mêmes biographies. Il est tout particulièrement significatif que le premier représentant de la dignité de Kutb, un des membres les plus éminents de la hiérarchie des welîs, selon l'opinion de quelques mystiques, soit une femme : Fâtîmâ, la « florissante¹. » Il règne, sur le domaine de la sainteté, une absolue égalité entre les deux sexes. Il y a plus : nous possédons dans la littérature arabe une monographie spéciale consacrée à la biographie des saintes femmes. Le Sheikh Takî al-Dîn Abû Bekr al-Husnî l'a composée sous le titre de : « Vies de femmes saintes et croyantes qui ont marché dans la voie divine » comme pendant à son précédent ouvrage : « Vies de ceux qui suivent la plus haute voie². » Le premier de ces livres fut composé dans l'intention, ouvertement déclarée dans la préface, d'y offrir aux lectrices des exemples de piété et de sainteté morale. Dans cet ordre d'idées, il lui arrive souvent d'apostropher, et du ton le plus haut, les femmes de son temps : « Malheur à vous, oui malheur à vous, femmes de ce temps ! » dit-il, à l'occasion de la biographie de la pieuse Hosanâ (fol. 45 verso). « Vous faites précisément le contraire. Vous trouvez votre plaisir dans les enfants du monde... Oui, votre époux a beau être impie, boire des liqueurs enivrantes, et commettre d'autres péchés encore, vous prenez plaisir en lui, même quand sa conduite lui mérite la colère divine. Et vous évitez l'homme pieux, dont la conduite mérite la bienveillance divine. Malédiction sur vous ! Combien vous sont indifférentes les choses qui vous rapprochent d'Allâh ! » Nous avons donc

(1) Al-Munâwi fol. 23 recto.

(2) Sijar al-Sâlikât al-mu'minât al-chajrât, Mss. de la Biblioth. de l'Université de Leipzig. Cod. Ref. numéro 368.

(3) Sijar al-sâlik fi asna al-masâlik.

ici un renseignement important. On écrivait des livres spécialement pour un public féminin, et on pouvait se proposer comme écrivain un pareil auditoire. La première sainte par laquelle débute l'exposition, est naturellement la « florissante » Fâtimâ; celles qui la suivent sont Chadîdscha, 'Ajisha, Hafsa, la fille du khalife 'Omar et d'autres femmes appartenant aux commencements de l'Islâm, dont l'auréole sacrée se justifie par les mêmes raisons que celle conférée par la tradition aux martiaux compagnons de Mohammed qui précèdent l'essaim des hommes consacrés. Il est remarquable qu'un grand nombre de ces saintes femmes sont introduites sous le voile de l'anonymat. Ainsi : « Une servante de Dieu à la Mecque, » — « Une servante de Dieu parmi les servantes de Dieu de Mossoul, » etc. Assurément ce n'est pas l'Islâm prosaïque et guerrier, ne connaissant que les moyens violents, cette « religion d'hommes » qui a produit les saintes femmes; mais c'est à l'Islâm des temps postérieurs, tout saturé de tendances mystiques et ascétiques¹ que nous devons ces saintes femmes, ces zâhidât et ces 'âbidât dont les mentions remplissent les livres mahométans.

Mais la littérature de l'Islâm nous apprend autre chose encore. Les premiers temps eux-mêmes de la religion musulmane ont connu ces communautés de femmes, qui sont les pépinières et les écoles des saintes femmes, les cloîtres de femmes. Il vaudrait la peine de rassembler les données qui concernent ce chapitre, jusqu'à présent négligé, à ma connaissance du moins, de la civilisation musulmane et de provoquer par là un examen plus approfondi et définitif de cette matière. Il peut y avoir quelque chose d'étrange à parler de nonnes musulmanes et de couvent de nonnes musulmanes, comme s'il existait encore pour le monde des femmes une séparation plus haute et plus absolue que celle que crée le harem. Et cependant nous avons des données relatives aux

(1) Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, p. 63-65.



couvents de femmes. Je prends la liberté d'énumérer celles qui sont venues à ma connaissance.

Al-Makrizî mentionne dans son chapitre sur les hospices en Égypte une institution qui porte le nom de cloître de la bagdadaise : « Cette maison, dit-il, fut bâtie par madame Tadjkârpâs, fille de de Melik al-Zâhir Bibars en l'an 684 de l'hégire pour Zejnab, fille de Abu-l-Barakât, sainte femme qu'on nommait habituellement « fille de la bagdadaise. » La princesse érigea cet institut pour servir de demeure à des saintes (sheikhât) et à d'autres pieuses femmes. Cette maison est restée renommée jusqu'à nos jours par la piété de ses habitantes, à la tête desquelles se trouve toujours une supérieure, qui donne aux autres l'instruction religieuse, se livre avec elles à de pieux exercices et leur enseigne les sciences de la religion. La dernière de ces supérieures de cette maison qui nous soit connue, était la pieuse Sheikhâ, la maîtresse-femme de son temps, la bagdadaise Umm Zejnab Fâtimâ, fille d'Abbâs, qui est morte au mois Dulhigge de l'année 714, âgée de plus de quatre-vingts ans. C'était une savante ayant renoncé pour la science à tous les biens terrestres, sachant se contenter de peu, pieuse, marchant dans la voie de Dieu, zélée dans l'accomplissement des exercices spirituels et des saintes actions, d'une piété pure. Beaucoup de femmes de Damas et du Caire profitèrent de ses leçons; elle possédait la faculté d'inspirer à tous une absolue confiance. Elle exerçait aussi par ses instructions une grande influence sur les âmes. Après sa mort les supérieures de ce cloître reçurent toutes le nom de bagdadaises. Dans cette maison se retiraient également des femmes divorcées d'avec leurs maris; elles y restaient jusqu'au moment de contracter un second mariage afin de conserver leur réputation intacte. En effet, dans cette maison régnait une sévère discipline; les habitantes étaient constamment occupées à des exercices religieux, et quiconque manquait aux règles de la maison recevait de la supérieure une sévère réprimande. Cette institution prit fin à la suite de l'événement de 806. La surveillance en

revient maintenant au kadi supérieur des Hanafites¹. »

A la Mecque également il y avait autrefois des couvents de femmes; nous ne savons si ces fondations subsistent encore. En effet les derniers ouvrages qui traitent de l'Islamisme à la Mecque s'occupent particulièrement du cérémonial du pèlerinage et de ce qui s'y rapporte. Mohammed al-Fâsî (né en 775, mort en 832 à la Mecque) kâdi et professeur de théologie dans la ville sainte, énumère dans un chapitre spécial de son remarquable ouvrage sur l'histoire et la topographie de la Mecque, dont Wüstenfeld a publié les plus importants passages, les fondations claustrales de cette ville. Nous y lisons : Le cloître de la *Bint al-Tâg*. « Je ne sais pas, dit al-Fâsî, qui l'a fondé. Il a plus de deux cents ans de date (l'auteur achevait son ouvrage en l'an 819); il résulte clairement d'une inscription qui se trouve sur la porte, qu'il a été établi en faveur de pieuses femmes sûfistes qui voulaient vivre toujours à la Mecque. » Plus loin : « A ces fondations appartient un cloître, situé derrière le couvent al-Durî; ce cloître est destiné aux femmes. Cet institut existait encore au commencement du VII^e siècle. » Enfin : « Trois couvents se trouvent à proximité du lieu dit al-Durejbâ: l'un porte le nom de Ribât ibn al-Saudâ, d'Ibn al-Saudâ qui s'y est retiré. Il s'y trouve une inscription placée sur la porte, qui dit que Umm Chalîl Chadîdjâ et Umm Isa Marjam toutes deux filles de 'Abd Allâh al-Kasîmî, ont fondé ce cloître pour de pieuses femmes sûfistes qui ont fait vœu de virginité et appartiennent au rite shafî'tique. Cette fondation a eu lieu dans les dix premiers jours du mois Rabî' al-auwal de l'année 590. On le nomme aussi le couvent de Hirrî². Nous trouvons également dans l'Afrique du Nord des nonnes musulmanes. Le géographe al-Bekrî mentionne dans le voisinage de Susâ un endroit, nommé Monastir, avec la remarque que c'est un lieu de pèlerinage pour les femmes, lesquelles y vivent comme des derviches³.

(1) Chitat. Vol. II, p. 428.

(2) Die Chroniken der Stadt Mekka. Vol. II. p. 114, 115.

(3) Jâkût, Geographisches Wœrterbuch. Vol. IV, p. 661.



Si nous nous tournons maintenant du côté des tombeaux, nous y verrons également que les femmes saintes y sont largement représentées. Leur vie y est décrite en des légendes aussi merveilleuses que celle de leurs congénères masculins; un des principaux attributs des saints musulmans, l'érudition dans les choses religieuses, n'est pas moins attribuée aux femmes, que l'Islamisme a promues à la dignité de saintes. Il est aisé de comprendre que les musulmans aient donné l'estampille de la sainteté aux femmes dont la destinée a été mêlée à la fondation de l'Islâm. Ainsi les adhérents de la famille de 'Ali ont pris plaisir à mettre les femmes qui tiennent à cette famille au dessus des femmes de leur temps. L'Islamisme qui attachait à la famille de 'Ali l'idée du martyr exaltée jusqu'au mysticisme, a aussi envisagé les femmes de cette famille à un point de vue plus élevé qu'on ne serait tenté de le supposer d'après ses conceptions sociales. Le Caire est de toutes les villes sunnites la plus remplie de souvenirs se rattachant aux Alides. Cela tient à la domination des fatimites dans cette ville. Au Caire le tombeau de Husejn, le fils martyr de 'Ali, et la mosquée Hasanéjn, où la tête du martyr est censée reposer, forment le centre de grandes fêtes aux jours anniversaires des combats dynastiques des Alides. Dans la même ville se trouve aussi le tombeau de Zeid, le petit fils de Husejn, qui succomba à Koufa sous les coups du khalife ommiade Hishâm, et dont le corps retourna miraculeusement au Caire. On montre également en cet endroit, parmi les coupoles funéraires de quatre pieuses ou saintes femmes de la famille de 'Ali, celles de Umm Kulthum, de Sitta Gauharâ, de la servante de Sitta Nefisâ ainsi que le tombeau de S. Nefisâ elle-même, qui est un véritable tombeau saint¹. Les légendes rattachées au souvenir de cette dernière nous donnent une idée de la conception que les musulmans se forment de leurs saintes femmes. S. Nefisâ

(1) Voyez Mehren, Revue des monuments funéraires du Kerafet ou de la ville des morts hors du Caire. (Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg. t. IV (1871) p. 564-566.

était une arrière-petite fille du khalife et martyr Hasan, le frère de Husejn. Elle était également belle-fille de Gâ'far al-Sâdik, dont le nom est considéré dans le système religieux des shi'ites comme particulièrement fameux, étant celui d'un des plus éminents des douze imams. Nefisâ elle-même était une fort pieuse croyante. Elle avait accompli trente fois le pèlerinage de la Mecque, jeûnait extrêmement souvent, passait les nuits (c'est-à-dire les employait en prières et en saintes actions) et faisait constamment pénitence. Elle mortifiait tellement son corps qu'elle ne mangeait plus que tous les trois jours, et ce qu'elle prenait alors consistait à peine en quelques bouchées. Elle savait par cœur le Koran et ses commentaires ; elle était instruite au point que sa science faisait l'admiration de l'homme le plus érudit parmi ses contemporains, de l'Imam Shâfi'i. Avant de mourir, elle creusa elle-même la tombe dans laquelle son corps devait reposer, et quand la fosse fut prête, elle s'assit dedans et récita cent quatre-vingt-dix fois le Koran. Au moment précis où elle lisait le mot *rahmet* (miséricorde), son âme s'envola de son corps et alla rejoindre le Seigneur de la miséricorde. Ses miracles sont innombrables. Nous rappellerons seulement quelques-uns des plus fameux.

Quand elle vint d'Arabie en Égypte, elle se fixa dans le voisinage d'une famille Dîmmî (chrétienne ou juive), où se trouvait une jeune fille goutteuse, réduite par la maladie à l'immobilité complète et qui restait constamment étendue à la même place sans aucun mouvement. Ses parents quittèrent un jour leur maison pour aller chercher leur vie au marché et prièrent leur pieuse voisine musulmane de veiller sur l'infortunée malade pendant leur absence. La charitable Nefisâ ne recula pas devant ce devoir de miséricorde. A peine les parents de la malheureuse enfant eurent quitté la maison, la sainte accomplit l'ablution rituelle et se tourne vers Allâh dans une ardente prière pour la guérison de l'impotente. La prière n'était pas terminée que la malade retrouvait l'usage de ses membres et se levait pour aller à la rencontre de ses parents. Ceux-ci,

on le pense bien, ne manquèrent pas d'embrasser l'Islâm.

Un jour le Nil refusa d'envoyer ses eaux fécondes sur le pays. Il s'en suivit une effroyable sécheresse et la famine. Le peuple était dans la plus affreuse détresse. Ses prières et ses dévotions n'y faisaient rien. Le fleuve restait impitoyable. Alors Nefisâ donna à ses compatriotes désespérés son voile afin de le jeter dans le Nil. A peine cela fut-il fait, que le niveau du fleuve commença à s'élever, et le peuple, menacé de mourir de faim, vit les eaux du Nil s'élever à un niveau extraordinaire.

Est-il étonnant, après cela, que le peuple du Caire désigne la tombe de cette femme comme un des saints lieux où l'on peut adresser des prières avec la certitude qu'elles seront exaucées? La sainte femme qui, dans le cours de sa vie n'a jamais refusé aux malheureux et aux persécutés son influence auprès du trône de Dieu, ne la refuse pas davantage après sa mort, et Dieu ne refuse non plus l'exaucement d'aucune prière pour laquelle la sainte Nefisâ accorde son intervention¹. Autrefois on montrait au Caire quatre endroits possédant la même vertu miraculeuse, qui sont, avec le tombeau de la sainte Nefisâ: la mosquée de Moïse au voisinage des carrières de Turra, l'ancienne Taroué (dont les Grecs ont fait Troja et qu'ils ont mise en rapport avec Ménélas) où se trouvent aujourd'hui les bains de Helouan, où beaucoup de malades vont chercher la guérison, la prison de Joseph dans le voisinage d'Abusîr et une cellule dans la Mosquée al-akdâm dans la Karâfa.

L'exemple de la légende de Nefisâ, qui ne peut passer que comme le type de toute une classe de légendes sur les femmes saintes de l'Islâm, montre quelle injustice il y a à refuser à cette religion, comme le fait le D^r Perron, le moyen et la tendance à concevoir de saintes figures de femmes. Pour faire voir la possibilité de former de telles images et de les matérialiser chez des personnes déterminées, il aurait suffi

(1) Al-Makrizî, Chitat. vol. II, p. 441.

d'ailleurs d'un coup d'œil jeté sur ces nombreux passages du Koran où il est parlé simultanément de mû'minîn et de mû' minât de sâlihîn et de sâlihât, dans l'hypothèse de leur entière égalité devant Dieu. Le passage suivant est tout à fait caractéristique : « Les hommes et les femmes qui se résignent, les hommes et les femmes qui croient, les personnes pieuses des deux sexes, les personnes justes des deux sexes, qui supportent tout avec patience, les humbles des deux sexes, les hommes et les femmes qui font l'aumône, les personnes des deux sexes qui observent le jeûne, les personnes chastes des deux sexes, les hommes et les femmes qui se souviennent de Dieu à tous moments, tous obtiendront le pardon de Dieu et une récompense généreuse ¹. »

IV

Nous avons jusqu'à présent considéré le développement du culte des saints dans l'Islâm d'un point de vue général, comme une forme de la satisfaction donnée à ce besoin du sentiment humain qui réclame la perfection dans la sphère humaine et qui veut que les possesseurs de cette perfection aient en partage, avec la vertu et la sainteté suprêmes, le pouvoir suprême de faire en faveur de ceux qui mettent en eux leur confiance, des choses qui doivent paraître impossibles ou surnaturelles. Mais ce besoin, dans l'Islamisme comme dans d'autres religions, a servi de forme à des nécessités historico-religieuses ; en d'autres termes, sous le voile du culte des saints, toutes les traditions écrasées par l'Islamisme ont pris une nouvelle forme et gardé sous ce déguisement une vie factice, qui ne se révèle qu'à l'examen minutieux de l'historien des religions. C'est cet aspect du culte des saints que nous voulons considérer pour le moment.

La science des religions n'est sans doute pas, à l'heure présente, assez avancée pour pouvoir parler des « lois de la

(1) Surate, xxxiii, 35.

naissance et du développement des religions, » comme de règles certaines s'appliquant sans contestation à tout un ensemble de faits. Cependant nous sommes déjà en possession de certaines vérités, qui illuminent l'ensemble du vaste terrain de nos recherches et par lesquelles des faits en apparence dépourvus de tout lien entre eux trahissent leurs attaches dans l'histoire du développement religieux. Une de ces vérités c'est la « transformation inconsciente des traditions par le moyen de nouveaux éléments d'aperception. » Voilà ce que nous entendons par là. Il existe, dans un cercle donné, une tradition qui s'y est transmise de génération en génération pendant des milliers d'années; cette tradition se rattache à une localité déterminée où elle prend corps et forme, au moyen de certaines indications chronologiques qui lui donnent une couleur objective. Survient un nouveau mouvement d'idées, opposé et hostile à cette tradition, qui s'attaque à son bien fondé et récuse les circonstances de lieu et de temps qu'elle invoque à son appui. Quelle sera la solution de ce conflit? Dans quels procès de psychologie nationale se résoudra le choc des systèmes hostiles? Est-ce là un simple combat pour l'existence, où la tradition qui n'a à son service qu'une force inférieure, est destinée à succomber? Un pouvoir extérieur, matériel, guerrier, serait-il en état d'extirper complètement une des deux conceptions en présence, de l'âme de ceux auxquels elle est familière? Il n'en est rien. Sans doute une lutte s'engage, signalée souvent par des actes de colère, de sauvagerie, de vandalisme, contre les témoins de l'ancien ordre d'idées; mais toutes ces mesures sont impuissantes à anéantir le point de vue précédent. Que se passe-t-il en effet? Les anciennes traditions sont absorbées par le nouveau système; elles y pénètrent. Il *aperçoit*, selon l'expression usitée en psychologie, les anciennes traditions, et, en se les assimilant, il change leur direction, leur signification; il les déforme jusqu'à les rendre méconnaissables, mais il les conserve comme éléments d'une nouvelle organisation. Ce qu'il anéantit, c'est la conscience de ces éléments

en qualité de traditions antiques, c'est le sentiment de leur signification originelle. C'est à la science analytique qu'il appartient de découvrir celle-là.

Le même processus se retrouve dans les cas où de vieilles traditions se transforment par le progrès silencieux et interne de l'esprit populaire, lorsque le progrès des idées les « aperçoit » et les interprète. J'ai essayé dans mon ouvrage intitulé : *Le mythe chez les Hébreux*¹ de retracer une image méthodique de ce mouvement de métamorphose en ce qui touche les traditions mythologiques du peuple hébreu.

Il dépend de la capacité de résistance, de la valeur subjective, de la force des soutiens externes et internes de ces anciennes traditions, de maintenir dans une plus ou moins grande mesure leur vie propre dans le nouvel ordre d'idées où elles ont été introduites, de devenir des éléments plus ou moins importants de la modification qu'apporte leur entrée dans la nouvelle combinaison, soit un rudiment inerte qui végétera humblement, soit un facteur vivant et énergique qui déterminera la direction de la nouvelle combinaison. La vérité donc nous venons de donner ici une courte esquisse, bien que la religion ne soit l'objet de ses recherches que comme le terrain sur lequel on peut observer particulièrement les traditions de l'antiquité, peut en même temps être appelée une vérité *religieuse*. Car sa découverte donne à l'esprit humain une grande satisfaction; elle nous fait voir l'immortalité des produits et des possessions de l'esprit humain. Et il n'est aucun terrain du développement religieux sur lequel cette vérité soit plus manifeste que le terrain des fêtes et des légendes relatives aux saints. D'infatigables chercheurs ont montré ainsi en ce qui concerne le christianisme la transformation d'anciennes fêtes et d'anciennes divinités en des fêtes chrétiennes et en des saints chrétiens, et cela avec le plus grand détail. Ces faits peuvent être considérés dans leur véritable signification psychologique

(1) *Der Mythos bei den Hebræern und seine geschichtliche Entwicklung*. Wien, 1876.



à la lumière de la science de la religion. Tout récemment un écrivain allemand a présenté dans une exposition brillante et sous leur jour le plus lumineux quelques points de ce vaste champ au grand public¹.

La rencontre de l'Islâm avec des traditions que sa vocation historique spéciale l'engageait à détruire, doit, à son tour, devenir, et au même point de vue, l'objet d'une étude scientifique. Et nous ne tarderons pas à voir dans quelles vastes proportions la chose s'est faite. Mais il convient avant tout de débarrasser le terrain d'un préjugé très grave, qui altère la vérité d'une conception historique de l'Islâm. On répète comme un dogme inattaquable, scientifique, que l'Islâm n'a jamais eu de capacité d'assimilation à l'égard des idées étrangères. Cette proposition reçoit un démenti formel de l'examen du développement historique de l'Islamisme, qui repose sur l'influence des idées étrangères. Car l'Islâm a derrière lui un développement important, quoi qu'on dise aussi de l'impossibilité prétendue pour cette religion de se développer et de progresser. Mais ce n'est point ici le moment de traiter cette question; ce qui nous intéresse pour l'instant, c'est ce qui concerne la transformation des traditions des religions étrangères quand elles ont pénétré dans l'Islâm, les absorptions, les assimilations, les métamorphoses qu'elles ont ainsi subies. Car ces phénomènes se sont produits partout où l'Islâm s'est rencontré avec des idées étrangères un peu vivantes, dont il a soumis les adhérents à son sceptre à la fois spirituel et temporel. Partout, en ce cas, nous nous trouvons en présence de résultats, que la vérité indiquée ci-dessus met en pleine lumière historique.

L'Islâm n'a pas anéanti le culte sacré de la Ka'ba; il n'a fait que le modifier, le transformer. Quelles que soient les protestations de l'Islâm orthodoxe, dans la conscience du peuple mahométan le jôm hakippurim est devenu l'anniversaire du martyr de Husejn, de même que chez les musulmans de l'Inde

(1) Willh. Rossmann, *Gastfahrten, Reiserfahrungen und Studien*. Leipzig. 1880.

la fête de Durga a subi la même transformation. Seulement le cercueil de Husejn remplace la statue de la déesse Durga, et c'est lui qu'on précipite dans le fleuve. La fête païenne qui célébrait la mort du dieu solaire, est devenue à son tour un jour de deuil pour les musulmans, consacré au souvenir de la mort du même Husejn. On sait que les mêmes souvenirs païens ont donné naissance à des rites chrétiens analogues. Les Déotas hindous sont devenus également des Pîrs mahométans (dans la terminologie du mahométisme de l'Inde, ce mot est synonyme de weli). « Ce qui frappe surtout, dit Garcin de Tassy, dans le culte extérieur des musulmans de l'Inde, c'est l'altération qu'il a subie pour prendre la physionomie indigène; ce sont ces cérémonies accessoires et ces usages, peu conformes ou contraires à l'esprit du Koran, mais qui se sont établis insensiblement par le contact des musulmans avec les Hindous; ce sont enfin ces nombreux pèlerinages aux tombeaux des saints personnages, dont quelques-uns ne sont pas même musulmans, et les fêtes demi-païennes instituées en leur honneur... Les pèlerinages ne sont pas empreints de la sévérité qui distingue celui de la Mecque et de Médine: on dirait que ce sont ceux des Hindous¹. » L'excellente dissertation du regretté maître de la littérature hindoue, à laquelle est emprunté le passage cité plus haut, est une collection d'exemples, dont un grand nombre pourraient être invoqués en faveur de notre thèse.

La garantie la plus solide pour la conservation d'anciennes traditions sous une forme différente, est un point d'attache local. En tel endroit se trouve le temple d'un dieu, auquel on a été demander secours pendant des milliers d'années dans les difficultés de la vie. L'Islâm a beau bannir la vénération des anciennes divinités, la tradition populaire n'oublie pas les services qu'elle avait l'habitude d'aller demander en des lieux déterminés et qu'elle croyait y obtenir. C'est ici que se place la conception du saint comme « élément d'aperception »

(1) Mémoires sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde. (Paris, 1869), p. 7.

transformant son objet. Le temple devient le tombeau d'un saint, le dieu un saint musulman. M. Renan, qui a étudié en Phénicie, avec la plus grande conscience, la transformation des divinités païennes en saints chrétiens, écrit avec raison ces mots significatifs : « l'humanité depuis son origine a prié aux mêmes endroits¹. »

Le passage d'un point de vue à l'autre était d'autant plus facile que nous avons tout lieu de supposer que les emplacements d'anciens temples et leurs ruines ont servi en fait aux musulmans pour y ensevelir des personnages éminents. Tout au moins pouvons-nous affirmer que la chose se fait aujourd'hui dans le Liban². Un observateur américain nous dit dans les mots qui suivent l'impression que lui causa cette vue dans les montagnes de Syrie : « Après le déjeuner, nous nous dirigeâmes du côté de Safita. Vois-tu cette coupole d'une blancheur de neige sur le sommet de la hauteur, et une autre sur la colline voisine à l'ombre d'un chêne gigantesque ? On les nomme zījārāt ou welīs. Chacune abrite les tombes d'un ou plusieurs saints nosaïris. La pauvre femme va en pèlerinage aux tombeaux, allume des lampes et fait des vœux en l'honneur des saints dont elle croit que les tombes s'y trouvent. Succombe-t-elle sous le poids des malheurs de la vie, elles entrent dans la petite chambre que recouvre la blanche coupole et s'écrient : O Ga'far al-Tajjār, exauce-nous ! O Sheikh Hasan, écoute-nous ! Ainsi la cananéenne de l'antiquité visitait, il y a plusieurs milliers d'années, les sanctuaires situés sur les hautes collines, à l'ombre des arbres touffus, et l'on tient ces nozāris pour les descendants des Cananéens³. » C'est ainsi qu'ont pris naissance les tombeaux des prophètes de la Bible, ces tombeaux du même prophète, qu'on montre en différentes contrées. On avait besoin de noms pour remplacer les dieux perdus et recueillir leur héritage. On prenait les

(1) Mission de Phénicie, p. 224.

(2) Captain Warren, Quarterly statements of Palest. Exploration found, 1870, p. 238.

(3) Rev. Jessup, The Women of the Arabs, (London, 1874), p. 268.

noms qui se présentaient, quand même ils n'avaient pas grande signification dans la conscience religieuse, tels que ceux de Cham, Lamek, Seth, etc. Quels noms corrompus de divinités anciennes se dérobent peut-être bien sous ces noms de prophètes, qui vivent dans la bouche du peuple, sans que nous puissions les identifier ! Certainement l'humanité ne renonce pas aux lieux de son culte, et c'est précisément aux tombeaux de saints provenant de la transformation d'anciens sanctuaires que se rattachent encore les *ex-voto*, tandis que les tombeaux de saints, dépourvus de ce caractère antique, en offrent rarement la trace.

On le voit, c'est là un point de vue essentiel pour l'appréciation du culte des saints sur le sol musulman. Un des exemples les plus instructifs de ce procédé nous est offert par les restes et rudiments inconscients de l'ancien culte égyptien des saints conservés par l'Islâm, restes qui sont trop peu superficiels pour être reconnus tout de suite; car ils se sont tellement incorporés à l'Islamisme populaire qu'il est nécessaire d'une analyse pénétrante pour les démêler. Quant à la distinction de ces éléments, elle s'opère par la constatation de leur désaccord avec l'ensemble auquel ils sont incorporés, de leur incompatibilité avec les croyances auxquelles ils sont mêlés actuellement.

Nos lecteurs savent la place que le chat, un des animaux auxquels l'homme antique comparait volontiers le soleil, tient dans les traditions religieuses solaires de l'ancienne Égypte. Le plus ancien observateur européen de l'Égypte, Hérodote, nous fournit déjà des renseignements très détaillés sur le culte dont cet animal était le héros. Le centre en était à Bubastis, dont les ruines sous le nom actuel de Tell-Basta conservent encore quelque souvenir de la désignation antique. Les anciens Égyptiens s'y rendaient en pèlerinage auprès des momies embaumées des chats, de même que, dans les sanc-

(1) Par exemple, la légende d'un prophète du nom de Zer ou Sé'ir, en relation avec les anciennes enceintes de pierre de 'addur (enceintes nommées *nawâwis* dans la presqu'île sinaïtique). Voy. Van der Velde, *Reise durch Syrien und Palästina in den Jahren 1851-1855*. Vol. I, p. 154-155.

tuaires de Memphis, ils allaient visiter les momies d'Apis. Des tombeaux des chats sacrés, rien n'a subsisté à Bubastis; mais l'idée même de la sainteté de cet animal a laissé une trace remarquable au sein de l'islamisme égyptien. Il n'y a pas encore fort longtemps, c'était en Égypte la coutume, que la caravane de pèlerins allant du Caire à la Mecque, dont le départ est célébré par les brillantes fêtes du Mahmal, si connu par les descriptions des voyageurs, à côté d'autres particularités qui subsistent, fût accompagnée d'une vieille femme que l'on appelait « la mère aux chats », parce qu'elle était chargée de conduire à la Mecque toute une troupe de ces bêtes miaulantes. La « mère aux chats » a été depuis remplacée par un « envoyé des chats » masculin qui, perché sur un chameau et tenant devant lui un sac rempli de chats, doit ainsi accompagner la caravane jusqu'à la ville sainte. Le pinceau de Gentz a donné aux lecteurs européens une image très nette de la fonction assignée à ce « père aux chats », qui a trouvé sa place dans le magnifique ouvrage d'Ebers sur l'Égypte. Le texte explique ainsi, et d'une manière très satisfaisante, cette coutume : « Cet usage étrange a été peut-être introduit en souvenir des chats que l'on avait l'habitude d'emporter jusqu'à Bubastis dans les pèlerinages du côté de l'Est'. » Toutefois nous devons avouer que nous ne sommes pas en état d'indiquer les intermédiaires par lesquels cet usage a passé pour parvenir du paganisme égyptien à l'islamisme moderne. Mais ce n'est pas tout que la survivance du culte des chats dans un épisode comique du pèlerinage de la Mecque. Le pèlerinage à Bubastis, déjà signalé par Hérodote, a continué d'avoir lieu jusque dans les derniers temps. Il faut certainement expliquer pourquoi le musulman égyptien connaît, en dehors de la Mecque, un autre lieu de pèlerinage, où se rendent autant de milliers de croyants qu'au sanctuaire central de l'islamisme. C'est là un élément en contradiction avec l'esprit d'unité qui caractérise cette reli-

(1) Ägypten in Bild und Wort. Vol. I. p. 403.

gion; la légitimation canonique y est inconnue. C'est quelque chose d'individuel, de populaire, qui remonte, comme tout ce qui est populaire, à des traditions antiques. Le lieu de pèlerinage du musulman d'Égypte n'est pas, à proprement parler, l'emplacement même de l'ancienne Bubastis, mais un autre point du territoire du Delta, qui a pris le rôle de l'antique Bubastis à l'occasion du tombeau d'un saint qui s'y trouve. Ce lieu est Tantâ, aujourd'hui une station de chemin de fer, le chef-lieu du district de Garbijjé situé entre les embouchures de Rosette et de Damiette. Là vont en pèlerinage trois fois l'an les musulmans d'Égypte, au milieu de janvier, en avril au temps de l'équinoxe de printemps et au temps du solstice, et le dernier de ces trois pèlerinages est le plus important; il constitue le véritable pèlerinage de Tantâ. Ce voyage n'a plus lieu naturellement en l'honneur d'Artémis, comme le pèlerinage à Bubastis au temps d'Hérodote, mais la meilleure explication de cette remarquable fête, c'est que le tombeau du saint Ahmed al-Bedawî a pris comme lieu de pèlerinage la place de l'Artémis de Bubastis. Le saint en question est, avec saint Ibrâhîm al-Dasûkî, la figure la plus considérable du panthéon de l'Égypte musulmane. De même qu'en Syrie on jure « par la vie de notre seigneur Iahja », en Égypte la forme de serment préférée et la plus fréquemment employée à côté de « wa-hajât sîdnâ H'sên » est « wa hajât sîdnâ Ahmed ». Ce saint a dû naître au XII^e siècle dans l'Afrique septentrionale, les uns disent à Fez, les autres à Tunis. Après avoir accompli son pèlerinage à Jérusalem, il se fixa à Tantâ, où, après une vie sainte, toute remplie de miracles, il fut également enseveli. Il est doué d'une force physique extraordinaire en même temps que d'esprit prophétique. Au temps des croisades il donna maintes preuves, même après sa mort, de la merveilleuse puissance de sa vocation. Un mahométan du nom de Sâlim avait été jeté dans une prison franque. Le franc menaçait le musulman prisonnier, qui, dans sa détresse, ne cessait d'invoquer le saint Ahmed. des plus effroyables tortures s'il continuait de faire appel à ce personnage. Il redou-

tait en effet que le saint ne réussît à mettre sa victime en liberté. Pour y faire obstacle, il enferma celle-ci dans un coffre et, pour plus de sûreté, se coucha lui-même pendant la nuit sur le couvercle. Dans son angoisse, le misérable gémissait du fond de cette étrange prison, et s'écria: « O saint, ô Ahmed, délivre-moi de la prison de ce cruel chrétien! » A peine ce cri d'appel était achevé, que le coffre s'enleva en l'air avec le chrétien toujours couché dessus; au matin, des mains inconnues ouvrirent la caisse et délivrèrent le prisonnier sous les yeux même de son persécuteur. Ils se trouvèrent aussitôt à Kairuwân, ville du bon mahométan. Le chrétien ne se borna pas à embrasser volontairement l'Islamisme, il alla de suite en pèlerinage à Tantâ auprès du tombeau du saint. — Là le visage du saint était constamment couvert d'une voile, de façon que personne ne pût le contempler. Un certain 'Abd-al-Magîd ne sut pas se résoudre à ne pas contempler face à face le saint thaumaturge. « Celui qui voit mon visage, dit celui-ci au curieux, est frappé de mort. » — « Cela m'est égal, répliqua l'autre; je veux te voir, dût-il m'en coûter la vie. » Alors le saint découvrit son visage, qui fut visible aux yeux de 'Abd-al-Magîd; mais, au même moment, celui-ci tomba sans vie sur le sol¹.

On ne saurait méconnaître que c'est là un trait *mythique*, et il n'est pas sans intérêt de constater que nous trouvons ce trait en Égypte attribué à cette même déesse, dont la fête se rattache par des traces rudimentaires au culte du saint en question. La mosquée funéraire du saint Ahmed, richement décorée dans les derniers temps, est l'endroit où, à l'époque du solstice d'été, la population mahométane de l'Égypte et des pays voisins, se rend en pèlerinage en telles masses que le hagg de la Mecque et, dans l'antiquité, la panégyrie de Bubastis, pourraient seuls se comparer à l'affluence qui règne pendant cette fête, d'une durée de huit jours, et à ce pèlerinage, qui coïncide, par la nature même

(1) Mss. de Leipzig, Cod. Ref. numéro 234, fol. 22 suiv.

des choses, avec des marchés annuels. Le malade va chercher au tombeau du thaumaturge Ahmed la guérison désirée, le malheureux va lui demander la consolation, le misérable un secours assuré. Mais on attribue encore à ce sanctuaire, objet de la visite tant des hommes que des femmes, une action que Tantâ n'est pas seule, si l'on veut, à offrir parmi les saints tombeaux de l'Islâm, mais qui n'en est pas moins une spécialité, à cause de la pratique effroyablement immorale qui se rattache à cette foi. Les orientaux, on le sait, ne considèrent pas d'une manière indifférente la stérilité de la femme. De même que la fécondité maternelle est à leurs yeux une bénédiction, la stérilité est, en revanche, une malédiction, un opprobre, un objet de moquerie et de sarcasme. Qui ne connaît les récits des Mille et une Nuits qui s'occupent de ces malheureuses femmes. Le saint tombeau de Tantâ possède la vertu de rendre les femmes fécondes, et un grand nombre de pauvres femmes se joignent pour cette raison aux masses compactes des pèlerins. Les voyageurs qui ont assisté personnellement aux fêtes de cette visite racontent avec stupéfaction et indignation comment le rôle des femmes dans cette fête n'est que l'exacte reproduction du tableau que trace Hérodote (II, c. 60) des femmes qui vont en pèlerinage à Bubastis. Non seulement cela, mais toutes les orgies du culte d'Artémis-Astarté-Mylitta se retrouvent auprès du tombeau du saint et se sont conservées dans un privilège dégoûtant que la superstition populaire accorde aux derviches à moitié fous mêlés à la caravane, et qui doit être de la plus haute influence sur le succès du pieux pèlerinage des pauvres femmes privées d'enfants¹. Leur mélange avec les cérémonies du culte rappelle également la description que fait Hérodote du culte de Mylitta (I c. 195).

(1) La description, haineuse mais détaillée de ces orgies de Tantâ, se trouve au vif dans l'affreux livre de F. L. Billard : *Les mœurs et le gouvernement de l'Égypte mis à nu devant la civilisation moderne*. Milan, 1867, p. 87-166. D'autres derviches qui se livrent à des actes aussi immondes sont considérés comme des thaumaturges priapiques. Voy. Schultz, *Leitungen der Hœchsten* (Halle, 1774, v. IV p. 296); Radziwill, *Peregrinatio Hyerosolymitana*, Ed. de 1753, p. 129.

Les fêtes du pèlerinage de Tantâ sont, à l'heure présente, le dernier résidu de ces honteux et ignobles usages religieux de l'Orient, et le saint de l'Islâm leur fournit aujourd'hui le point d'attache que leur offrait dans l'antiquité la déesse de la fécondité. Les usages signalés à Tantâ sont en fait saturés de réminiscences d'origine païenne ; le point d'attache local de ces usages a été seulement déplacé, par la simple raison qu'ils avaient besoin d'une occasion extérieure que le culte du saint leur a fournie. C'est ce que nous confirme encore une coutume païenne qui, au point de vue musulman, n'a aucun sens et aucune portée. Nous venons de mentionner le rôle important dévolu dans cette fête aux derviches. Particulièrement favorisés sont les membres de l'ordre des Shin-nâwijje, rameau secondaire de l'ordre des Ahmedijjâ dont on reporte l'origine au saint lui-même. Les membres de cet ordre apparaissent le dernier jour du Môlid, accompagnés d'un âne, sur le théâtre des réjouissances. La bête entre comme d'elle-même dans la sainte mosquée funéraire, va droit à l'emplacement du tombeau et s'y arrête. Aussitôt une foule nombreuse se réunit autour de l'âne, et c'est à qui arrachera des poils à l'animal, qui est choisi de couleur rouge, si bien que la malheureuse victime est bientôt complètement pelée. Les poils arrachés à l'âne sont conservés, la vie durant, comme une amulette précieuse et riche en bénédictions, par les fortunés mortels qui ont réussi à s'en emparer. Ce n'est point là un usage mahométan, mais n'y trouve-t-on pas quelque réminiscence des opinions égyptiennes sur l'animal de Typhon, et le rôle ici attribué à l'âne n'est-il point le reste de traditions mythologiques ? Naturellement la bénédiction attachée aux poils de l'âne décèle un arrangement ultérieur, d'autant plus nécessaire que sans cela le rôle de l'âne fût devenu incompréhensible. Cette addition populaire a seule pu conserver cette trace de l'ancien mythe égyptien, car le peuple ne conserve que ce à quoi il attribue quelque

(1) Voy. Pleyte, *La religion des pré-israélites* (Leyde, 1863) p. 151. Angelo de Gubernatis, *Die Thiere in der Indogermanischen Mythologie*, p. 275 suiv.

vertu, et il conserve ces éléments dans une forme capable de donner satisfaction à ses instincts égoïstes. Au point de vue de la psychologie générale, il n'y a pas à s'étonner de voir qu'une fête populaire aussi importante que celle de Bubastis ait trouvé sa place dans le système musulman. De toutes les traditions d'une nation, les fêtes populaires sont celles qui offrent à l'envahissement des idées nouvelles la résistance la plus opiniâtre. Elles s'accroissent au point de vue nouveau, mais ne lui cèdent pas la place. Les dieux deviennent des saints, les temples des tombeaux de saints : la fête demeure. Elle reçoit un nouveau contenu, une signification nouvelle, mais elle garde dans le calendrier la place même que lui assignait la pensée qui avait présidé à sa fondation. Quelques débris du contenu originaire subsistent jusque dans les temps récents et offrent autant de points d'attache aux interprètes. La théologie officielle a beau s'opposer avec indignation à ce qu'on les reconnaisse, le courant populaire est plus fort que les doctrines des théologiens ; ce que la nature institue résiste aux attaques des forces humaines. Ainsi il se trouve que l'établissement de toute une série des fêtes principales des religions positives se rattache aux antiques religions naturelles, et que ces fêtes ont simplement pris une nouvelle signification. Ce phénomène est particulièrement sensible dans la religion chrétienne, et l'on en a bien souvent fourni la démonstration sur ce terrain, depuis les temps anciens jusqu'aux recherches pénétrantes de l'érudition contemporaine. Il n'en pouvait pas être autrement de l'islamisme. La religion de Mohammed abrogea dans les fêtes populaires païennes les usages incompatibles avec sa propre essence, ceux qui étaient inséparables des conditions faites par la nature au pays du Nil, qui étaient en rapport avec les inondations et la baisse des eaux de ce fleuve, mais elle a conservé la fête elle-même avec ses réjouissances populaires. Ce n'est qu'avec l'aide du pouvoir temporel qu'elle exerçait par la violence, et au bout d'un grand nombre d'années, qu'elle a pu extirper les pratiques païennes qui y restaient attachées

çà et là ; et là même nous surprenons des retours et des réactions. Ce sont là les phénomènes dont l'Égypte a été le théâtre dès son invasion par les musulmans et qui sont trop connus pour qu'il y ait lieu de s'y étendre ici.

Les réjouissances du printemps iranien et de la fête du nouvel an (nôrûz) n'ont pas davantage été supprimées par le nouvel an musulman qui se déplace avec la lune. Elles sont restées en honneur en Perse depuis que le roi Dschelâl ed-Dîn les a rétablies officiellement¹. Toute occasion qui se présentait de montrer du luxe, d'étaler sa pompe, de boire et de festiner, était accueillie et exploitée ; l'exemple donné à cet égard par les khalifes à leur cour et dans leur entourage ne pouvait manquer de trouver des imitateurs dans d'autres terres musulmanes, par exemple en Syrie et en Égypte². Dans ces deux pays la fête du Nôrûz est accompagnée de réjouissances populaires qui conviennent à une fête du printemps, et beaucoup des usages que nous trouvons mentionnés dans les récits des écrivains musulmans comme « usages du Nôrûz, » nous font penser aux joyeux usages que pratique la jeunesse européenne aux fêtes de Pâques et de Mai, par exemple l'eau dont on s'asperge, les œufs que l'on jette, etc. Voici la description que donne Al-Makrîzî de la fête de Nôrûz telle qu'elle se célébrait chez ses contemporains³ : « Des hommes joyeux et des femmes libres se rassemblaient devant le palais royal, de façon que le prince pût observer leurs faits et gestes ; dans leurs mains se trouvaient des instruments de musique. Ils faisaient ainsi un affreux vacarme, buvant publiquement du vin et des boissons enivrantes. Les hommes s'aspergeaient mutuellement d'eau ou avec du vin coupé d'eau, sinon d'eau à laquelle ils mêlaient toute espèce de saletés. Si quelque personne respectable quittait sa maison en ce jour, ceux qui la rencontraient l'aspergeaient d'eau, déchiraient ses vêtements, et ne tenaient aucun compte de son rang, si

267

(1) Voy, Chardin, Voyage en Perse. ed. Langlès (Paris 1811) vol. II p. 270.

(2) Voy. v. Kremer, Mittelsyrien und Damaskus, p. 121.

(3) Chardin, loc. cit.

élevé qu'il pût être, à moins qu'on ne se débarrassât d'eux par de l'argent. En Syrie, les enfants courent avec des baguettes de bois trempées dans l'huile et allumées à travers les rues, cherchant mutuellement à s'arracher ces flambeaux ou à les éteindre¹. » L'introduction du Nôrûz dans les cercles musulmans était à ce moment un fait accompli, et la fête, selon toute vraisemblance, était très favorisée des khalifes. L'interdire eût été une tentative vaine de la part des théologiens. Telle qu'on la célébrait, elle n'avait d'ailleurs rien à voir avec l'Islamisme. Que faire donc ? Donner à cet usage une signification mahométane, lui fournir une base mahométane. Les théologiens ne trouvèrent pas la tâche trop difficile. Le Nôrûz reçut, en fait, une raison d'être musulmane. La tradition que l'on mettait si fréquemment en réquisition quand il s'agissait de mettre la théorie d'accord avec la pratique, devait tirer de ses réserves, en ce qui concernait le Nôrûz, une raison d'être empruntée à l'Islamisme, et, dans son zèle, elle veut en trouver plus encore qu'il n'était indispensable. D'après Abû Hurejra (cette autorité est certainement supposée), c'est au jour du Nôrûz que Suleyman retrouva l'anneau magique que lui avait dérobé le démon Sachr, et au moyen duquel ce démon, revêtant l'aspect de Suleyman, se glissait auprès de la reine, à laquelle il faisait croire qu'il était son époux. A cette occasion, les hirondelles, en signe de joie, jetèrent de l'eau par le bec. Les hommes, dit cet auteur, ont conservé cet usage en souvenir de cet événement². D'après d'autres, — et cette version est répandue chez les musulmans de la Perse, — c'est en ce jour que 'Ali a été choisi pour

(1) Chitât. vol. I. p. 493. — L'action qui consiste à s'asperger d'eau à la fête du printemps se retrouve également chez les Arméniens lors de leur fête du printemps, qui porte le nom de Khashashurân (Chardin, vol. VII, p. 238-262). Le jeu des torches est pratiqué chez beaucoup de peuples lors des fêtes de l'automne, par exemple chez les Juifs (simchath béth ha-shô'èbhâ). Chez les chrétiens abyssiniens, la fête automnale des flambeaux est devenue la fête de l'invention de la sainte croix. Voyez la description de cette fête dans Rüppel, Reise in Abyssinien, vol. II, p. 42-44.

(2) Sur la signification musulmane de l'aspersion d'eau, voy. Al-Gâhiz, Kitâb al-mahâsin w'al addâd. Ms. de la biblioth. impér. de Vienne, Cod. mixt. 420-94 fol. 174 suiv.

succéder à Mohammed. Cette version n'est que la traduction de la tradition iranienne de l'accession au trône de Dschemschîd au jour du Nôrûz. Des explications de cette nature, dont la littérature traditionnelle des musulmans nous offre de nombreux exemples, justifiaient la présence de pareilles fêtes au sein de l'Islâm. La théologie musulmane n'avait pas toujours été aussi accommodante et aussi flexible: elle ne l'avait point été, pour en donner un exemple, à l'égard de la fête de Tantâ. Nous apprenons par le récit d'un historien musulman Ibn Hagar al-'Askalâni, que, en l'an 852 de l'hégire, les ulémas et les pieux conseillers du Sultan Al-Malik Al-zahir Dschakmak le décidèrent à interdire les réjouissances de Tantâ, parti qui nous semble avoir été suffisamment justifié par l'immoralité de cette fête. Le même auteur nous avoue cependant que cette interdiction n'eut aucun effet et que le peuple ne se laissa pas priver de sa vieille fête¹. D'ailleurs la littérature musulmane ignore généralement ces usages populaires et omet aussi bien de les mentionner que de les combattre.

Nous pouvons énoncer comme un fait d'expérience cette observation que les fêtes des populations musulmanes qui ne présentent pas un caractère général, mais sont restreintes à une contrée déterminée, à un territoire déterminé, sont les restes d'anciennes fêtes antérieures à l'Islamisme, qui ont subi une transformation propre à les mettre en rapport avec la nouvelle religion. La chose sera plus vraie encore des fêtes que les musulmans ont en commun avec d'autres religions². A cette espèce se rattachent les fêtes spécialement syriennes célébrées à Damas et ailleurs et sur lesquelles M. Huart a fourni récemment d'intéressants détails³. C'est surtout chez les Bédouins que ces traditions du paganisme se sont conservées d'une façon tenace. Ainsi en est-il d'une fête

(1) Mss. de Leipzig. Cod. Ref. 420-183 fol. 152.

(2) A Damas, par exemple, coïncidence de la fête musulmane du *'Id al-gôz* et de la fête chrétienne de l'Assomption de Marie, placée au 27/15 août.

(3) Journal asiatique, 1878. II, p. 479 suiv.

populaire célébrée par les Bédouins Towâra de la presqu'île du Sinaï, dont l'origine est peut-être plus vieille que l'Islâm de quelques milliers d'années et se rattache aujourd'hui au prétendu tombeau du prophète Sâlih, qu'Allâh envoya aux Thamudéens endurcis, et qui est surtout fameux par ce chameau mythologique qu'il fit sortir d'un rocher. Auprès de la tombe de ce prophète, les Bédouins de la presqu'île du Sinaï célèbrent annuellement une fête populaire qui comporte à la fois de grands sacrifices et des réjouissances, telles que des courses de chameaux. Après la fin de la course, se place une grande procession qui a lieu autour du tombeau du prophète; les animaux destinés au sacrifice sont amenés à la porte de la chapelle funéraire, où on leur coupe les oreilles: on frotte les montants de la porte avec le sang qui en découle¹. Le premier coup d'œil fait voir que ce n'est point là un usage musulman, et que le prophète a été tout au plus le prétexte nécessaire pour conserver une fête nationale pagano-sémitique. L'action de frotter de sang les montants, des portes se retrouve également chez les Hébreux². On nous raconte aussi des Arabes païens qu'ils aspergeaient du sang des victimes les murs de la Ka'ba³. Le prophète Sâlih joue ici le même rôle pour la conservation de cérémonies anciennes que les patriarches de la Bible pour les usages païens du pèlerinage de la Ka'ba que l'Islamisme considère comme les éléments essentiels de son rituel.

Nous avons déjà pu remarquer quel rôle le culte mahomé-tan des saints était appelé à jouer dans la conservation d'anciennes traditions populaires du paganisme; il se prêtait volontiers à conserver une vieille fête nationale en lui don-

(1) Palmer, *Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels*, p. 204.

(2) Exode, XII, 6, 7.

(3) Al-Bejdâwi, *Commentarius in Coranum* ed. Fleischer Vol. I, p. 634. De même que les Hébreux sacrifiaient les premier-nés de leur bétail (Exode, XXIV, 191), les Arabes païens offraient à leurs dieux le premier-né de leurs chameaux.

(4) Voyez S. L. von Mosheim, *Vorrede zur deutschen Uebersetzung der Pococke'schen Reisebeschreibung*, p. IX-XI.

nant les allures et la couleur de l'islamisme et sauvegardait ainsi les éléments encore subsistants des religions disparues. Mais là même où il n'est pas question de fêtes populaires, le culte des saints sert encore à recouvrir d'anciennes conceptions et croyances païennes. L'Égypte est à cet égard encore une mine précieuse d'informations. Déjà Paul Lucas, qui entreprit un voyage en Orient sur l'ordre du roi de France, en 1699, nous raconte que le peuple musulman de la haute Égypte vénère un serpent miraculeux ; et en 1745, un autre voyageur français, Granger, confirme par un témoignage direct l'adoration de ce serpent ; l'animal sacré accomplissait ses miracles sous la direction d'un sheikh préposé à sa garde. On accueillit ces informations en Europe avec une grande curiosité ; mais, tandis que les uns refusaient d'y ajouter foi, d'autres prétendaient découvrir dans le serpent une incarnation d'Asmodée, de ce démon que le livre de Tobie fait chasser dans les déserts de l'Égypte par l'ange Raphaël. Bientôt après, le public européen eut la bonne fortune d'obtenir sur cette curieuse affaire les renseignements d'un observateur sobre et sans parti pris, et ses renseignements corrigèrent ce qu'il y avait d'inexact et de fabuleux dans les récits de ses prédécesseurs. Le célèbre voyageur anglais Richard Pococke, qui, sept ans après Granger, visita la localité du serpent sacré, à savoir le village de Rahejné (dans quelques récits de voyage incorrectement appelé Raigny, Ragny¹) au voisinage de Girga, y fut reçu par le sheikh attaché à la garde du fameux serpent « Heredy » et immédiatement conduit à la caverne de l'animal miraculeux. Voici ce qu'il rapporte : « Le lendemain nous arrivâmes de bonne heure à Raigny ; le sheikh spirituel du fameux serpent Heredy était sur le bord pour nous recevoir... Il vint avec nous à la grotte de ce serpent, dont on a tant parlé. J'en veux donner une description quelque peu détaillée, afin qu'on puisse se faire une idée de la bêtise, de la crédulité et des

(1) C'est ce qu'on voit aussi dans Rifaud, *Gemaelde von Ægypten, Nubien und den umliegenden Gegenden uebersetzt von G. A. Wimmer* (Wien, 1830).

superstitions de ce peuple. Car Turcs aussi bien que chrétiens partagent cette foi. Nous nous élevâmes dans les collines pierreuses pendant un demi-mille et arrivâmes en un point où la vallée s'ouvre complètement. Sur notre droite était une mosquée surmontée d'un toit rond, bâtie sur les rochers et qui avait l'apparence du tombeau d'un sheikh. A l'intérieur de ce bâtiment, on montre une grande fente dans le rocher, et on prétend que c'est de là que sort le serpent. Dans la mosquée se trouve aussi un tombeau à la façon turque, que l'on nomme le tombeau de Heredy. On en doit conclure qu'un saint de ce nom est ici enseveli et que l'on croit que le serpent est son âme. Je vis la population venir au tombeau, l'embrasser avec la plus grande dévotion et y faire des prières. En face de la première fente s'en trouve une autre, qui doit appartenir à Oghli-Hassan, c'est-à-dire à Hassan, le fils de Heredy. Il en existe encore deux autres qui sont tenues pour les habitations de saints et d'anges. Le sheikh me raconta qu'il y avait là deux serpents de cette espèce; mais d'après l'opinion commune, il n'y en a qu'un. Il m'assura qu'il se trouvait là depuis le temps de Mahomet... Il ne se montre que pendant les cinq mois d'été, et on lui offre des sacrifices à ce que rapporte la légende publique. Mais le sheikh niait la chose, et il m'assura qu'on apportait seulement des moutons, des agneaux et de l'argent afin d'acheter l'huile nécessaire aux lampes. Mais je vis parfaitement devant la porte beaucoup de sang et des entrailles de moutons qui y avaient été égorgés. On raconte à ce propos des histoires si ridicules qu'il n'y aurait pas lieu de les reproduire, sinon pour donner une preuve de l'idolâtrie qui règne dans ces contrées, tandis que la religion musulmane paraît si peu idolâtre à d'autres égards. Le serpent doit avoir le pouvoir de guérir toutes les maladies de ceux qui viennent à lui ou se font apporter vers lui... L'ensemble de l'affaire paraît un souvenir de la vénération dont Hérodote nous rapporte qu'était l'objet un certain serpent invulnérable consacré à Jupiter, lequel, après sa mort, fut enseveli dans le temple

de Jupiter, à Thèbes¹. » Après Pococke, c'est principalement le capitaine de vaisseau danois, Friedrich Ludwig Norden, qui a visité l'Égypte en 1737, qui nous a donné des renseignements plus détaillés encore sur le serpent du sheikh Harîf. Dans la description très complète qu'il fait de ce serpent comme guérisseur de maladies, il faut relever comme un élément emprunté à d'anciens usages païens, qu'on choisissait toujours une jeune fille pure pour la députer auprès du serpent sacré; si la vertu de la jeune fille avait subi la moindre atteinte, le serpent ne se laissait pas fléchir². L'endroit où Pococke et Norden observèrent le culte du serpent est, en fait, situé aux environs immédiats de l'ancienne Thèbes; il est situé au nord de cette ville, à la distance d'une journée de voyage à peine. Mais ce rapport géographique et local est assez indifférent à la question qui nous occupe. Ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est le fait suivant. Le peuple musulman a conservé en cette place les rudiments du culte païen du serpent longtemps après sa disparition; il a continué d'offrir des victimes à l'animal sacré et d'aller en pèlerinage au lieu où on l'adorait. Mais afin de mettre cet élément païen en harmonie avec sa foi musulmane, il a trouvé le moyen d'introduire le tombeau d'un saint mahométan à la place de l'animal sacré, de façon à faire passer sur ce tombeau le respect primitivement attaché au serpent miraculeux. Ainsi a été bâti le pont qui relie le résidu du paganisme à la façon de sentir musulmane. Il semble que les sacrifices au serpent, dont Lucas, Granger et Pococke ont été les témoins, aient disparu dans les derniers temps. Depuis un certain nombre d'années, en effet, les rapports singulièrement plus actifs de la région du haut Nil avec l'Islamisme de la basse Égypte ont amené la suppression de beaucoup d'anciens usages que nous décrivent encore les

(1) Richard Pococke's Beschreibung des des Morgenlandes (traduction allemande, 2^e édition) Erlangen, 1771. Vol. I, p. 187 suiv.

(2) Norden, Beschreibung seine Reise durch Ägypten etc. (Deutsche Uebersetzung. Breslau, 1779, p. 275-287).

anciennes relations. Quant à la vénération du tombeau du sheikh Harîdî, elle s'est conservée jusqu'à ce jour de la façon que nous rapporte le baron de Maltzan, lequel toutefois semble ne pas avoir connaissance du passé du culte de Harîdî. « En allant au Sud, dit Maltzan, nous atteignîmes le Gebel sheikh Sheridi (lisez Harîdî), où vivait une fois un saint sheikh thaumaturge, qui accomplissait ses miracles à l'aide d'un serpent qui guérissait toutes les maladies. Qui ne reconnaît, ajoute Maltzan, dans cette légende, Esculape et son serpent¹? » Nous trouvons déjà la même remarque dans le volume de l'« Univers illustré » qui traite de l'Égypte moderne : « Djebel sheikh Herideh est célèbre par l'antique tradition d'un serpent auquel on attribuait des guérisons miraculeuses. Peut-être faut-il rattacher à cette tradition l'origine du symbole d'Esculape². » Un des derniers explorateurs de la région du haut Nil, le baron Prokesch-Osten, sans mentionner expressément la légende du serpent, dit que l'observation des vents dominants en cet endroit a donné naissance à la fable d'un mauvais esprit qui vit dans les trous des rochers³.

C'est sous cette forme que les *ἱεροὶ ὄφεις* de l'ancienne Thèbes se sont conservés dans le culte des saints de l'Islamisme. Une substitution analogue a préservé de la destruction les derniers débris du culte des pierres et des arbres en Syrie. Un géographe arabe du XII^e siècle, nous raconte par exemple, au cours de sa description de lieux saints d'Alep et des environs, qu'il se trouve en cette ville, en dehors de la porte des Juifs, une pierre à laquelle les habitants ont coutume d'offrir des ex-voto et qu'ils arrosent d'eau de rose et d'autres liqueurs parfumées. Cette pierre, sous laquelle ils prétendent qu'un prophète est enseveli, est considérée comme un lieu sacré au même titre par les Musulmans, les Juifs et les Chrétiens⁴, et, comme

(1) Meine Wallfahrt nach Mekka (Leipzig, 1865). Vol. I, p. 49.

(2) Egypte moderne (Paris, 1848), p. 159.

(3) Nilfahrt (Leipzig, 1874), p. 314.

(4) Jâkût, Geographisches Wörterbuch, Vol. II, p. 308.

nous en avons fait la remarque, cette commune reconnaissance est un indice de plus pour une ancienne origine païenne. De la pierre sacrée on a fait le tombeau d'un prophète. Un reste curieux de l'ancien culte des arbres tel qu'on le pratiquait en Syrie s'est conservé au coin d'une rue de Damas; on y voit un vieux tronc d'olivier, où les habitants féminins vont en pèlerinage, sous l'invocation de Sittî Zejtûn, c'est-à-dire de sainte Zejtûn (Sancta Olea), et à la visite duquel ces femmes attachent la guérison de la stérilité. Un derviche se tient là pour recueillir les dons qu'elles apportent, et dit les prières sacrées dans l'intérêt des donatrices¹. Ici c'est à un simple procès linguistique qu'il faut attribuer la naissance d'une sainte. De l'olivier vénéré par les païens comme une personne divine, s'est formé le nom propre : Olivier, et cet olivier est devenu une sainte portant le même nom. La personification païenne s'est individualisée par degrés; l'idée de l'objet au profit duquel s'était opérée cette transformation a été en même temps refoulée au dernier plan, tandis qu'elle était encore présente pour les païens. C'est de cette façon que bon nombre de saints ont vu le jour. Déjà aux temps les plus anciens, bien des dieux et des héros de la mythologie sont nés par cette voie linguistique, ce qu'il nous sera permis de considérer comme démontré en dépit de l'opposition qu'a rencontrée cette idée. Nous attribuons au même procès historique la création d'un saint du nom de Sheikh Abû Zejtûn, dont le tombeau a été découvert en Palestine aux environs de Bejt'ûr al Fôkâ². Des traces du culte phénicien des poissons se sont également transmises jusqu'à nos jours par l'intermédiaire du culte musulman : le théâtre en est une petite mosquée sise au voisinage de Tripoli. Plusieurs voyageurs dignes de toute confiance nous en fournissent l'attestation³. Nous avons également entendu parler de poissons sacrés vénérés par les Musulmans sur le territoire ma-

(1) Sprenger, Das Leben und die Lehren des Mohammad. Vol. II, p. 10.

(2) Quarterly statement of Palestine Exploration Fund. 1872, p. 179.

(3) Les passages des voyageurs relatifs à cet objet sont cités dans la *Mission de Phénicie* de M. Renan p. 130. Cf. encore Radziwill, *Peregrinatio*, p. 96.

rocaïn¹. D'après la remarque d'un savant français qui mériterait d'être reprise et de donner lieu à de nouvelles recherches, les localités syro-phéniciennes que les Mahométans mettent en rapport avec la légende de Jonas, doivent leur signification musulmane à des bas-reliefs analogues, représentant le dieu-poisson païen (Dâgôn)². Ce n'est qu'exceptionnellement que nous trouvons le résidu de la tradition païenne conservé *absolument dans sa forme païenne*. Le capitaine Warren, dans un récit de voyage au Liban, nous communique le récit suivant d'un paysan syrien à propos des anciennes ruines qui se trouvent près de Kal'at Gandel. Là vivait autrefois Nemrod, un puissant homme qui avait coutume de tirer en l'air des flèches tachées de sang, et quand elles retombaient, faisait voir le sang qui en dégouttait en disant qu'il avait blessé *les dieux*. Là dessus les dieux se fâchèrent et envoyèrent un moustique qui se faufila par son nez jusque dans son cerveau et le fit mourir dans de cruelles souffrances³. «Il était étrange dit le voyageur, d'entendre parler de *dieux* dans ce pays⁴.» Ce n'est là toutefois qu'un exemple isolé. En général, les traditions païennes, là où elles se sont conservées, ne se retrouvent que sous le manteau d'une transformation chrétienne ou mahométane. Mais, au point de vue de la science, ce procédé de transformation, qui a conservé un si grand nombre de sanctuaires du paganisme aux recherches de notre temps, n'est devenu que dans les tout derniers temps, principalement en ce qui concerne l'Islâm, un objet d'observation attentive pour les voyageurs instruits qui visitent l'Orient. Il est digne de remarque qu'un écrivain musulman lui-même accorde que telle *Kubbe* (chapelle de saint) a dû son origine

(1) Rohlf's, Reise durch Marokko, p. 18.

(2) Soury, Etudes historiques sur les religions, les arts, les civilisations de l'Asie antérieure et de la Grèce (Paris 1877) p. 132.

(3) Le Talmud de Babylone raconte la même histoire de Titus (Gittin. f. 56. b.) La légende se retrouve dans la littérature musulmane sous différentes formes par exemple chez Ibn al Atîr, Târîch al-Kâmil (ed. de Boulâq, vol. I, p. 46 et en rapport avec l'invention du tabac à fumer, dans le Ms. de la biblioth. imp. de Vienne N. F. num. 263 fol. 195 verso.

(4) Warren, Our summer in the Lebanon, Quarterly Statem. of Palest. Explor. Fund. 1870. p. 225.

à un temple païen qui existait là précédemment. Le géographe musulman Iâkût mentionne l'existence dans le village de Nebo (Kefr Nebo) d'une Kubbe qui, dans l'ancien temps, a été certainement un temple consacré aux idoles¹. Il n'est pas besoin d'insister sur ce que Nebo est en fait le nom d'une divinité cananéenne. Ce n'est pas notre tâche de fournir à ce nouveau champ de recherches des données encore inconnues. Ce qui a été dit jusqu'ici montre jusqu'à l'évidence la vérité de la proposition que nous avons prise pour point de départ. Si donc nous négligeons de relever encore quelques-unes des plus remarquables découvertes qui ont été faites sur ce terrain, nous devons avant tout nommer les savants dont les fines et pénétrantes observations ont contribué à jeter la plus vive lumière sur cet intéressant et capital chapitre de l'histoire de la religion sur le terrain de l'Islamisme. M. Renan, dont le nom ne doit être prononcé qu'avec reconnaissance sur les nombreux chapitres de l'histoire religieuse et de l'étude de la civilisation sémitique, a dans son ouvrage monumental, la *Mission de Phénicie*, enrichi la science de données et de résultats très importants relativement au rôle joué par le culte mahométan des saints comme dépositaire des traditions religieuses cananéennes; M. Jules Soury en a fait ressortir toute la valeur dans la seconde de ses belles *Études historiques* et a fait ainsi pénétrer ces données dans le domaine public. Au nombre des résultats les plus essentiels, il faut citer la confirmation de la reconnaissance, déjà indiquée par plusieurs savants allemands, du tombeau du scheikh Mas'hûk (le bien-aimé) en face de Tyr, le divin rejeton du mythe phénicien d'Adonis et de Didon, vue qui trouve sa justification complète dans la signification du nom de ce saint².

A côté de M. Renan et parmi ceux qui ont contribué le plus heureusement à augmenter les données qui servent à faire reconnaître les traditions sur lesquelles s'est établi, princi-

(1) Iâkût, *loc. cit.* Vol. IV, p. 291.

(2) Soury, *loc. cit.*

palement en Palestine, le culte des tombeaux des saints musulmans, il faut nommer le sagace explorateur de la Palestine, Ch. Clermont-Ganneau et les savants anglais qui se sont mis au service de la *Palestine Exploration Fund Society* pour étudier sous tous les rapports la contrée la plus sainte de la terre, au premier rang Claude Regnier Conder. Leurs découvertes sont consignées, d'une part dans la *Revue archéologique* de Paris, de l'autre dans les publications de la société qui vient d'être nommée. Les résultats obtenus par les travaux de ces savants sont remarquables à trois points de vue.

1° Ils ont montré que les noms des anciennes divinités païennes se cachaient couramment dans la nomenclature musulmane des saints, soit dans une traduction comme à Ma'shûk, soit d'une manière phonétique et dans ce cas sous une forme altérée. Ainsi M. Clermont-Ganneau a exprimé l'idée que, sous le nom de 'Alî fils de 'Aleym ou 'Aleyl auquel est consacré un sanctuaire à Arsouf, au nord de Jaffa (localité dont le nom lui-même correspond à celui du dieu cananéen Reshef), lequel sanctuaire au témoignage d'un historiographe arabe, chaque année, est le théâtre d'une grande fête périodique à la saison d'été, et où une foule considérable de visiteurs afflue de toutes parts, il faut voir le reflet du nom divin phénicien El ou Elyoun sous une forme corrompue¹. Il faut considérer comme établi par les analogies indiquées plus haut que la fête d'été et les pèlerinages auxquels ce monument sert de centre sont bien les résidus d'anciennes traditions populaires. Dans le rapprochement qui est fait ici entre des noms musulmans et des noms de divinités païennes qui sont à leur base et dont ils ont été tirés par altération, nous ne devons nullement nous attendre à une application des lois de la phonétique telles qu'elles se font constater dans la formation des langues, ni chicaner M. Ganneau sur l'incompatibilité étymologique de El et de 'Alî. Le même savant trouve également dans le Nabi

(1) *Revue archéologique*. 1876. Décembre. p. 395.



Sadîk ou Siddîk de la légende musulmane en Syrie, et encore dans la montagne sacrée de Siddîk entre Tyr et Sidon, où se trouve la tombe des saints du même nom, qui est le but d'un pèlerinage annuel au mois de Sha'bân, un écho non méconnaissable de la nomenclature divine des Phéniciens, et il dit avec raison de ce prophète légendaire « qu'il appartient à la race de ces prophètes fabuleux, fils et héritiers des dieux sémitiques »¹. Je suis moins convaincu qu'il faille découvrir avec le même auteur dans l'expression «thamânîn shâhid», qui sert à désigner la tombe de quatre-vingts martyrs, une corruption du nom divin phénicien *Eshmân*, non plus que dans l'appellation «arba 'in shâhid», quarante martyrs, une transformation de Arba', le père des 'Anakites et peut-être le quatrième des Cabires². Car nous rencontrons également les Thamânîn à d'autres endroits dans la légende musulmane et à des places où on ne saurait penser à un rapprochement avec Eshmân, par exemple dans la légende de l'origine ou de la confusion des langues rattachée à une localité du nom de Thamânîn (quatre-vingts)³. Des noms de localité exprimant des nombres cardinaux ne sont d'ailleurs point rares. Nous connaissons, par exemple, un Chamsîn (cinquante)⁴, un Sittîn (soixante)⁵, et le Memphis égyptien (Munf) est expliqué par le mot trente⁶. Les *quarante martyrs* que nous rencontrons tant dans la légende musulmane qu'à d'autres endroits encore et qui ont été mis en rapport avec l'histoire des premières expéditions de l'Islâm, paraissent plutôt pouvoir être rapprochés de la légende chrétienne des quarante martyrs cappadociens⁷. Citons encore la tombe

(1) *Revue archéologique*, 1877, Janvier p. 29.

(2) *Loc. cit.* p. 30.

(3) *Iâkût*, vol. I, p. 934, Ibn al-Athir vol. I, p. 29. Al-Mejdâni, *Magma' al-amthâl*, vol. II, p. 311. Al-Azrâki, ed. Wüstenf. p. 20 cf. Euty chius. *Annal.* I, 4.

(4) Van der Velde, *Reise durch Syrien und Palaestina* Vol. I, p. 193.

(5) *Iâkût*. Vol. III, p. 39.

(6) Al-Makrizi, vol. I, p. 19. *Iâkût* vol. IV, p. 668.

(7) Cf. Burton, *Unexplored Syria*, vol. I, p. 34. Palmer. *Der Schauplatz etc.* p. 92. Ebers, *Durch Gosen zum Sinai* p. 343-54. Conder in *Quart. stat.* 1877, p. 100, parle d'une demi-douzaine de tombeaux des arba 'in gazâwi en Palestine, dont le principal est la mosquée blanche de Ramleh.

du welî *sheikh Heldl*, c'est-à-dire « nouvelle lune » à Dejr al-Mukarram, à trois lieues de Damas, dont le nom d'après E. H. Palmer rappelle le dieu lunaire; le nom de ce dernier aurait été arabisé et transformé en celui d'un saint musulman¹. D'une façon générale Conder a relevé dans un mémoire d'ensemble sur les lieux consacrés aux saints musulmans ou Mukâms, — mémoire que nous recommandons tout particulièrement à l'attention de nos lecteurs, — ce caractère païen d'une importante série de saints mahométans, et rendu leur véritable place dans l'histoire religieuse de l'Asie à des noms tels que « le père de la nouvelle lune, » « l'olivier, » « le caroubier, » « celui qui fait pleuvoir, » « le guérisseur, » « le blanc de neige, » « le beau, » « le brillant, » et tous noms de saints qui se rencontrent fréquemment en Palestine². Ce sont les rejetons de conceptions païennes qui, après avoir perdu leurs parents, ont été adoptés par l'Islamisme. Le scheikh est dans tous ces cas le patron et le dispensateur souverain de cette série de dons de la nature qui sont attribués par le panthéon païen à une divinité déterminée. Dans un mémoire très instructif sur la population arabe en Palestine, dans lequel M. Ganneau donne un aperçu ethnographique sur cette nation qui offre les stratifications historiques les plus variées, le savant auteur accorde une importance particulière à l'introduction de welîs féminins en Palestine, qui correspondraient aux divinités féminines des Cananéens. Dans certains cas, dit M. Ganneau, nous nous trouvons également en face d'un dualisme, en ce sens que la tradition du saint ou du prophète se trouve jointe à celle d'une sainte femme, laquelle, dans de pareils cas, est la fille ou la sœur du saint. La parenté ainsi affirmée était à l'origine un rapport matrimonial, qui a été changé par les musulmans en un rapport consanguin, afin de pouvoir trouver place dans leur panagion³.

2° Ce ne sont pas d'ailleurs seulement des traditions

(1) Notes of a tour in the Lebanon, Quart. Stat. 1871, p. 107.

(2) The Moslem Mukams Quart. Stat. 1877, p. 101.

(3) The Arabs in Palaestina. Quart. Stat. 1875, p. 209.

païennes que nous rencontrons sous la transformation musulmane dont il vient d'être parlé, c'en sont également de bibliques et de spécifiquement chrétiennes. A l'égard de ces traditions également, l'Islamisme s'est montré capable de s'assimiler les éléments religieux étrangers qui ne répugnaient pas à entrer dans ses cadres. Les actions héroïques du héros biblique Samson ont été par exemple attribuées à 'Alî, dont on voit que la légende mahométane a fait non seulement un saint, mais un héros, et les monuments topographiques des hauts faits du danite ont été mis en relation avec 'Alî ou 'Alî Merwân. On a soupçonné à bon droit que le scheikh *Samât*, dont la coupole funéraire se trouve à la place de la biblique Bêth Shemesh, théâtre des prouesses du héros biblique, n'était qu'une corruption phonétique du nom de ce personnage. Le peuple mahométan a également transporté sur 'Alî le rôle de Josué, et ce même saint khalife est, à son tour, en beaucoup d'endroits l'héritier d'Élie. La grande mosquée d'Émèse s'appelle mosquée de *Nûrî*, et ce Nûrî n'est pas autre chose à l'origine que la vierge Marie, qui a pour surnom « Umm al-Nûr, mère de lumière; » ce temple lui était autrefois consacré, quand il était une église chrétienne². Parmi les figures spécifiquement chrétiennes, c'est particulièrement saint Georges, dont la légende plonge à son tour dans la mythologie païenne, qui a fourni les traits du mahométan Chidr. Ce fait avait déjà été signalé depuis quelque temps, quand M. Ganneau, dans un remarquable mémoire, lui a donné une portée et une extension considérables; ce mémoire jette un jour très éclatant sur quelques-unes des questions les plus importantes de l'histoire religieuse des Sémites, bien que les secours étymologiques, que l'auteur invoque à l'appui de ses thèses, d'ailleurs fort bien établies sans cela, soient passablement contestables au point de vue d'une exacte philologie. Il y a en particulier beaucoup de fantaisie à identifier Reshef avec

(1) Conder, *Tent Works in Palæstina*, vol. I, p. 275. II. p. 218-229.

(2) C. F. Thyrrwhitt Drake. *Quart. stat.* 1872. p. 8.

Persée, et à vouloir dans le même instant invoquer l'aide du mot sémitique *faras* (sans transposition cette fois), ou à rapprocher *Chidr* de *Chés* (trait) afin d'en tirer une analogie avec le double coursier phénicien d'Apollon hecatébolos, ou à expliquer *Daggâl* par une corruption du dieu phénicien *Dâgôn*, et dans d'autres hardiesses étymologiques qui se rencontrent dans ce savant travail, sans cependant ébranler ou compromettre les importants résultats y obtenus sur le domaine de l'histoire religieuse. Je mentionne aussi cette circonstance afin de remarquer que la possibilité de pareilles hardiesses étymologiques aurait dû rendre M. Ganneau plus indulgent pour une explication mythologique, à laquelle m'a conduit l'étude des noms fabuleux des filles de *Lôt*, explication que je sacrifie d'ailleurs volontiers aux vues préférables proposées par M. J. Derenbourg sur les mêmes noms, sans renoncer par le sacrifice de ce même détail à la vue mythologique d'ensemble que j'ai défendue dans mon « *Mythos bei den Hebraeern*. » Je ne saisis pas d'ailleurs pourquoi M. Ganneau qualifie d'« hypothèse astronomique » (*Revue archéologique*, 1877, p. 197) cette conception purement psychologique puisque dans mon ouvrage mythologique je ne parle nulle part d'astronomie, à laquelle du reste je ne m'entends guère. Cette remarque personnelle m'a semblé pouvoir trouver sa place à l'occasion d'étymologies proposées dans le mémoire consacré par M. Ganneau à *Chidr*; cela dit, je reviens aux résultats si importants pour l'histoire religieuse qui sont mis au jour dans ce travail capital.

M. Ganneau y établit avec une précision d'analyse qu'on n'avait point encore appliquée dans la même mesure aux recherches portant sur le champ de l'histoire religieuse sémitique, comment la légende mahométane relative à *Chidr*, la figure préférée de leur trésor de saints, s'est prêtée à l'adoption successive des traditions étrangères les plus différentes, lesquelles, par le moyen d'un travail harmonistique, ont été remaniées de façon à former une seule et même image musulmane, la figure de *Chidr*. Les légendes relatives

à *Chidr* montrent au mieux le procédé de transformation dont le résultat a fourni une bonne partie de la légende des saints dans le mahométisme ¹.

3° Le panagion mahométan a également ses « saints inconnus » correspondant à ceux que Mabillon et Jablonski ont fait figurer dans la liste des saints chrétiens (*De sanctis quibusdam ignotis*). Toutefois chez les musulmans, ces saints

(1) Profitons toutefois de cette figure du panagion musulman, pour l'appréciation de laquelle il faudra toujours revenir aux recherches de M. Ganneau, pour placer ici quelques remarques relatives à ce même travail, bien qu'elles n'aient pas trait immédiatement au culte des saints.

Daggâl n'est pas identique à la bête de la terre (p. 201). Cette dernière figure est un personnage propre à l'eschatologie musulmane, d'après le passage du Koran (surate xxvii, vers. 84). Quelques théologiens chiïtes, particulièrement Ga'bar al-Ga'fi, identifient ce « dâbbat al ard » à 'Ali ressuscité (al-Damiri, vol. I, p. 403). On tient généralement cette « bête de la terre » pour un seul et même animal que la « bête qui flaire » de l'eschatologie mahométane. Sur les deux les sources musulmanes donnent des renseignements fort abondants. On peut trouver les données les plus importantes chez Al-Damiri aux différents articles en question. — M. Ganneau dit (p. 391) : « Les musulmans croient que *Chidr*-Elias ne constituent qu'un personnage, mais que le second est invoqué sur la terre, tandis que le premier est invoqué en mer. » La légende musulmane ne parle pas d'« invocation » à cet endroit ; elle dit seulement que l'un est « Mukallaf fi-l-barr, » c'est-à-dire occupé sur le continent, tandis que l'autre « Mukallaf fi-l-bahr » est occupé sur la mer, en d'autres termes que le terrain de leur activité a été marqué par Dieu sur ces deux parties du monde. La légende mahométane ne connaît pas davantage l'identité de ces deux personnages ; ce sont plutôt à ses yeux deux personnages différents qui se rencontrent annuellement lors du pèlerinage annuel à la Mecque. Là où il est question de leur généalogie, celle de chacun d'entre eux est parfaitement délimitée et ces deux généalogies ne rentrent point l'une dans l'autre. Iljâs est le fils de Iâsin, fils d'Eléazar, fils de Hârûn, etc., ou, d'après d'autres, Iljâs est fils de Pinhâs, fils d'Eléazar. Mas'udi mentionne l'identité d'Iljâs avec Idris (Hénoch). *Chidr* au contraire est cousin et vizir d'Alexandre le Grand ou Dû-l-Karnejn, d'après d'autres le fils d'un Babylonien croyant qui s'expatria avec Abraham, d'après d'autres un propre fils d'Adam. (Voyez le détail des vues et discussions théologiques relatives à Iljâs et à *Chidr* dans le livre d'Abul-Fath al-'Aûfi, intitulé *Ibtigâ al Kurbâ* (manuscrit de la réf. numéro 183, p. 116, r. 140 v.). Mais il n'est pas question d'une identité de *Chidr* et d'Iljâs. Je trouve qu'il peut n'être pas inutile comme appendice à ce qui se rapporte aux légendes sur *Chidr*, de rappeler que *Chidr* est également un titre d'honneur dans la hiérarchie des sôfis les plus élevés. Cela résulte d'un passage de l'ouvrage biographique de Abû Hagar al-'Askalâni : « Quand le *Chidr* meurt, le Gauth prononce la prière des morts sur lui dans la cellule d'Isma'il sous la gouttière dans la ka'ba. A cette occasion tombe sur lui une feuille, sur laquelle son nom est écrit. Il devient ainsi *Chidr* ; le Kutb de la Mecque parvient en même temps à la dignité de Gauth. On dit que le *chidr* de notre temps est Hasan ben Jûsuf al-Zubeydi, de la tribu Zubeyd de l'Yemen ; on trouve des renseignements plus précis sur lui dans 'Abd al-Gaffâr b. Nûh al-Kûsi dans son ouvrage : *Al-Wahid fi sulûk ahl al-Fauhid*. » (Al-Durar al Kâminâ, Mss. de la bibl. impér. de Vienne. Cod. Mixt. n° 245, vol. II. fol. 171).

ne doivent pas leur naissance à des fragments d'inscription mal compris, comme c'est le cas par exemple du saint espagnol Viarius, dont l'invocation guérit un grand nombre de maladies et qui est redevable de la vie à un fragment mal compris d'une inscription latine¹. D'une façon générale nous pouvons dire, que le procédé ainsi mentionné pour la formation de traditions de saints, n'est possible que là où l'Église elle-même cherche, trouve et crée les saints. Or nous avons déjà fait ressortir cette circonstance que la reconnaissance des saints mahométans n'est pas l'affaire des chefs ecclésiastiques, mais le fait propre de l'esprit populaire qui donne dans ces créations carrière à son activité, d'une façon toute spontanée et à l'abri des influences des facteurs qui lui sont étrangers. Toutefois quelques « saints inconnus » doivent leur existence à des noms de localité, d'où on les a tirés. Le saint, dont on montre le tombeau en certains endroits, n'est souvent ni le produit de la piété, ni le résultat d'un procès de transformation, mais tout simplement le résultat du rapprochement d'un tombeau de saint anonyme avec un nom qui ressemble au nom de la localité. C'est là l'origine que Conder assigne aux tombeaux du prophète Nûn à Iânûn, de Tobie à Tûbâs, de Hûshân à Hûshê, de Burk à Burkâ, de Sheikh Arehâb sur l'emplacement de l'ancienne Rehôb, etc. Le tombeau de Salmân al-Fâresî, un des compagnons de Mohammed se trouve placé par la même raison sur le mont Salmôn. Ces exemples déjà montrent que dans cette action de l'esprit populaire l'étymologie populaire a aussi sa part d'influence. c'est ce qui ressort plus clairement encore d'un fait tel que le suivant: de Beit Gubrîn (Eleuthéropolis) au nord-est d'Hébron, « le séjour des géants, des héros, » qui dans son appellation actuelle se nomme Beit Gibrîn, on a fait le lieu du tombeau d'un Nebî Gibrîn, « prophète Gabriel », à l'aide d'une variante

(1) Jablonski, Opuscula ed. T. Water, vol. III p. 407 suiv. [Praefectu] s. Viar [um.]

(2) Quart. stat. 1877. p. 101.

du nom propre Gibrîl que fournit la langue arabe ¹. L'invention de ce tombeau de prophète a d'autre part traversé l'intermédiaire de la légende chrétienne au temps des croisades; car les croisés y bâtirent une église en l'honneur de saint Gabriel, et le lieu vénéré actuellement par les musulmans se trouve dans une aile de l'ancienne église de Gabriel ².

Ces considérations nous amènent à traiter une question à laquelle seront consacrés les développements qui vont suivre, à savoir: comment beaucoup des emplacements sacrés des musulmans sont les produits d'une invention arbitraire.

V

Dans l'islâm lui aussi, les champignons vénéneux de l'égoïsme et de la tromperie sont venus s'enter sur ce puissant facteur de la vie et du sentiment religieux, le culte des saints et des lieux consacrés. Tous les tombeaux de saints du mahométisme ne sont pas le fruit de ce procès qui appartient à la fois à la psychologie et à l'histoire de la religion, où nous avons montré plus haut le point de départ du culte des saints dans l'islâm. Ce n'est pas toujours l'effort conscient pour réunir par un pont les deux domaines de l'infini, de la perfection et de la puissance divines d'une part, du fini, de l'imperfection et de la faiblesse humaines de l'autre, ou la tendance inconsciente à faire revivre les traditions du passé sous une forme modifiée et de transformer ainsi les autels des dieux en tombeaux d'hommes de Dieu, qui a donné naissance aux tombeaux des saints et à des lieux de culte analogues. Les instincts les plus bas de la nature humaine conspirèrent avec ces facteurs à la fois si nobles et si naturels du développement religieux pour multiplier les lieux saints.

Si l'on vit dans la société musulmane, on peut y recueillir de la bouche de ces sceptiques légers que la société musul-

(1) Jâkûf, vol. I. p. 776.

(2) Tent Works in Palæstina (vol. II, p. 149).

mane possède presque en aussi grand nombre que la société européenne, bon nombre d'anecdotes divertissantes sur la fondation de tel ou tel sanctuaire fameux. Sans doute la plus faible partie seulement de ces récits satiriques repose sur un grain de vérité; la tendance polémique qui prend pour objectif la folie populaire, rend aussi les libres-penseurs injustes et partiaux; ils voient partout la fraude, même là d'où l'apparence d'une fraude volontaire est exclue. Que n'ai-je pas entendu raconter au Caire et à Damas de l'origine des plus illustres tombeaux de saints, etc.? Le libre penseur musulman n'est pas plus endurant que son confrère européen; et il est aidé en cela par le fait que le culte des saints dans l'Islamisme, tout à l'opposé du catholicisme, ne possède aucune valeur canonique. C'est une affaire absolument accessoire, et le croyant le plus orthodoxe peut s'en passer. Pour montrer jusqu'à quel point la frivolité musulmane va dans ses soupçons sur l'authenticité des tombeaux des saints, citons une anecdote moqueuse qui court la Syrie et dont la pointe consiste en ce que deux tombeaux des saints, qui jouissent d'une grande réputation, signalés par des pèlerinages où l'on se rend de contrées éloignées et qui, d'après la foi populaire, produisent des miracles, ne sont pas autre chose que le lieu où reposent deux ânes morts de fatigue, que leurs propriétaires enterrèrent et au-dessus desquels ils bâtirent une *Kubbe*, où le peuple naïf s'empresse de courir comme à un tombeau miraculeux des saints¹. Cette anecdote, due à la plume d'un ecclésiastique chrétien, a sans doute pris naissance dans des cercles chrétiens et la circonstance que l'auteur qui la rapporte appartient également à une confession hostile au culte des saints musulmans et du culte des saints chrétiens, — c'est un missionnaire protestant, — explique assez le plaisir avec lequel il raconte cette sottise, sans donner aucunement attention aux éléments réguliers de l'établissement du culte des saints dans l'Islamisme.

(1) Rev. Jessup. *The Women among the Arabs*. p. 269.

Mais ce ne sont pas seulement des libres-penseurs musulmans ou des missionnaires américains en quête de conversions que nous rencontrons parmi ceux qui ont dévoilé un grand nombre de supercheries dans l'établissement des saints tombeaux. Un écrivain mahométan, de la gravité et de l'orthodoxe d'un Makrizî est troublé dans sa sérénité par l'extraordinaire crédulité des musulmans Égyptiens à l'endroit de leurs lieux saints. L'Égypte, à cet égard, a derrière soi une riche tradition religieuse; nulle part plus qu'en Égypte et dans les provinces de l'Afrique septentrionale qui l'avoisinent, le besoin ne s'est fait sentir sur les terres de l'Islâm de posséder un grand, un très grand nombre de sanctuaires et de lieux de pèlerinage. Et à ce point de vue aussi, cette région est devenue une des plus riches de l'Islamisme. La Karâfâ seule, au Caire, recèle une des chrestomathies les plus riches des légendes de saints musulmans. Que l'invention et la vérité se soient à cet égard livrées à la concurrence la plus effrénée, c'est ce que l'on peut supposer d'emblée, et c'est aussi ce que confirme l'examen attentif des traditions de saints, rattachées à ces lieux. Al-Makrizî, une véritable tête d'historien, comme le mahométisme en offre fort peu, mentionne avec une étrange patience et beaucoup de résignation toutes les traditions sur les tombeaux des saints, dont son ouvrage topographique et historique, remarquable même au point de vue de la science européenne, lui fournit l'occasion. Toutefois, en un endroit, il se sent forcé de flageller énergiquement la crédulité de ses compatriotes. Au cours de sa description d'une ruelle située vis-à-vis la route d'Assuân, il s'exprime dans les termes suivants : « Cette ruelle porte aussi le nom de *Zokâk-al-Mazâr* », c'est-à-dire de rue du tombeau, et cela parce que le commun du peuple et les gens sans culture s'imaginent qu'un tombeau qui se trouve dans cette rue, est le tombeau de *Jaḥja ben 'Akb*, le prétendu précepteur de *Husejn*. Cette assertion n'est toutefois qu'un men-

(1) *Chitat* ed. Boulâq. vol. II, p. 45.



songe et une grossière fiction, exactement comme cette autre affirmation, que le tombeau qui se trouve dans la rue de Burguwân recouvre les restes terrestres de l'Imâm Gâ 'far al-Sâdik, et qu'un second tombeau est celui de Abû Turâb al-Nachshabi. C'est encore une assertion mensongère que celle qui prétend que le tombeau situé à main gauche quand on sort de la Bâb-al-hadid soit le tombeau du compagnon (sahâbi) Zari' al Nava, de même que d'autres emplacements mensongers que l'inspiration de leurs satans les a induits à choisir comme autels des idoles, afin de les honorer¹. » Le passage de Al-Makrîzî où son ouvrage l'amène à parler spécialement du faux tombeau de Abû Turâb mentionné tout à l'heure, est encore plus intéressant à ce point de vue. En effet Abû Turâb, dont on prétend montrer en cet endroit la tombe, est, au su de tous, mort ailleurs qu'au Caire. Cette ville n'a guère été fondée qu'un siècle après sa mort; il est mort dans le désert déchiré par les bêtes féroces. D'où donc provient ce tombeau de saint et le rapport que la tradition établit entre lui et Abû Turâb? Al-Makrîzî nous fournit ici une explication très importante, qui est de la plus haute signification pour l'histoire de la formation de traditions analogues. Nous allons lui laisser la parole. « En cet endroit, dit l'historien arabe², il y avait autrefois des collines de sable. Quelqu'un voulut y bâtir une maison. Comme il creusait les fondations, il rencontra les ruines d'une mosquée. Les gens nommèrent alors les ruines de cette mosquée (d'après une façon de parler commune en arabe) « père du sable », (Abû Turâb). Avec le temps cette appellation fut considérée comme un nom propre : ainsi prirent naissance le sheikh Abû Turâb et son tombeau. Peu de temps après, le sable recouvrit de nouveau les ruines qui avaient été mises au jour, jusqu'à ce que l'on les déblayât de nouveau vers 790 de l'hégire. J'ai vu sur l'architrave de marbre de la porte de cette

(1) Allusion au Koran, surate xix, vers. 84.

(2) Al-Makrîzî, *ibid.* d. 30.

mosquée une inscription en caractères coufiques, qui désignait ce lieu comme le tombeau du khalife fatimite Abû Turâb Hajdarâ. Cette inscription datait de l'an 400 de l'hégire. En l'an 813 il plut à quelques gens sans instruction de se rapprocher d'Allâh en démolissant et en reconstruisant cette mosquée. On ramassa de grosses sommes d'argent pour venir à bout de ce travail. On procéda alors à la démolition de cette belle et vieille mosquée, et on la recouvrit d'une masse de sable d'environ sept coudées de façon à établir son sol au niveau de la chaussée. Alors on érigea sur cet emplacement le même bâtiment qu'on y voit encore aujourd'hui. On me raconta qu'à cette occasion la table de marbre dont il a été question plus haut fut installée sur un mamelon funéraire établi à l'intérieur de la mosquée sous l'apparence d'inscription funéraire. J'en jure par Allâh! on a induit les hommes en grande tentation par ce tombeau-là et par cet autre qui se trouve dans la rue de Burguwân, dont on affirme mensongèrement que c'est le tombeau de Gâ'far al-Sâdiq. Car ces tombeaux sont semblables aux autels de pierre que les Arabes païens adoraient. Maintenant le commun peuple ignorant va à ces tombeaux. Les femmes y vont aussi quand elles se trouvent dans la détresse, c'est-à-dire dans un moment où on ne devrait chercher du secours qu'auprès d'Allâh. On demande ainsi à ces tombeaux tout ce que l'homme devrait demander à Allâh seulement. Ils en attendent le pardon de leurs péchés, leur pain quotidien; les femmes stériles et les enfants y vont chercher la bénédiction. On y offre des vœux, de l'huile et d'autres offrandes encore, dans la croyance qu'on sera débarrassé par là des difficultés de sa situation et qu'on s'assure un sort heureux. »

On peut voir déjà dans les expressions dont se sert l'écrivain musulman les prodromes d'une vue religieuse qui plus tard devait se manifester avec une très grande force au sein de l'Islâm et dont les effets, au siècle dernier, se sont fait sentir avec une singulière violence dans leurs conséquences les plus absolues sur l'ensemble du vaste terrain du

culte non rendu à Dieu. Toutefois l'opposition de Ma'krizî au culte des tombeaux n'est encore que partielle et conditionnelle. Il ne condamne ce culte qu'en tant que son objet n'est pas authentique. Il s'oppose simplement à la vénération d'un saint qui a dû sa naissance à une méprise linguistique, ou, d'une manière générale, au culte de tombeaux qui n'offrent point de garantie historique. La tradition relative aux tombeaux doit comparaître au tribunal de l'historien et s'y faire approuver avant d'être considérée comme religieusement autorisée. A ce point de vue Ma'krizî est encore fort éloigné des croyances du Wahhâbisme, tandis que d'autre part il applique aux ex-voto consacrés aux lieux saints des expressions qui indiquent qu'il blâme de pareilles offrandes même lorsqu'elles sont offertes en des lieux authentiques.

Cependant la pensée qui devait plus tard inspirer les wahhâbites a eu des précurseurs encore plus prononcés, lesquels sont à l'égard du wahhâbisme, en ce qui touche le culte des saints et des reliques, ce que la doctrine du père de l'Église Vigilance peut être aux efforts systématiques faits par les réformateurs pour extirper du christianisme le culte des saints. Pour en retrouver les traces les plus anciennes, il faut remonter jusqu'aux commencements même de l'Islâm; c'est là en effet que se rencontrent les premières manifestations de l'effort qui fut fait de ne rien introduire dans le cercle du divin et de l'adoration qui lui est vouée, qui soit en dehors d'Allâh, et de débarrasser l'Islâm et ses pratiques religieuses de tout ce qui pourrait porter atteinte — ou simplement sembler porter atteinte — à la pensée pure et sans mélange du monothéisme. En ce sens le fanatisme des wahhâbites contre la vénération de la pierre noire de la Ka'ba, a été devancé par les expressions dont use un des plus anciens et rudes combattants de l'Islâm. Y eut-il jamais un musulman plus fidèle et plus résolu que le second khalife 'Omar? Or c'est à lui que se rapporte le récit suivant: «'Omar baisa la pierre noire et dit: Je le sais bien, tu n'es qu'une

pierre qui ne peut faire ni bien, ni mal¹, et si je n'avais pas vu que le prophète de Dieu, que Dieu le bénisse! t'a baisée, certainement je ne te baiserais pas. — Après avoir ainsi parlé il se mit à pleurer tout haut et de telle façon qu'on pouvait l'entendre parler de loin. Alors 'Alî se tourna vers lui et lui dit: Mais, en vérité, prince des croyants, cette pierre peut être utile et peut nuire. — Comment cela, demanda 'Omar. — Quand Allâh, très haut et très puissant, répliqua alors 'Ali, auquel l'Islamisme prête un grand nombre de paroles traditionnelles analogues, qui sentent le piétisme et le mysticisme, — quand Allâh conclut son alliance avec la race humaine, cette alliance fut rédigée par écrit; mais il la fit engloutir par cette pierre. Cette pierre est donc là pour rendre témoignage au croyant, qu'il a observé l'alliance, à l'incrédule qu'il a violé l'alliance².» Nous n'avons point à nous occuper, pour l'objet présent de nos recherches, de l'authenticité de ce récit traditionnel et de la véracité historique du fait qui y est raconté. Elle a peu d'arguments en sa faveur et, en présence du scepticisme qui convient à l'appréciation de la plupart des traditions mahométanes, il y aurait un optimisme bien risqué à vouloir défendre l'authenticité de cet épisode. D'ailleurs cela est indifférent du moment où il s'agit seulement de reconnaître que nous avons dans cette tradition un document de l'existence de deux directions différentes au sein de l'Islâm: l'une, qui a trouvé plus tard sa farouche expression dans le Wahhâbisme et qui veut extirper tous les éléments qui altèrent le culte pur et sans mélange rendu à Allâh, quand bien même les plus précieux souvenirs de l'Islâm y seraient attachés; l'autre qui par la voie d'une explication symbolique et rationaliste, cherche à justifier la présence de ces éléments au sein du système purement monothéiste de l'Islâm, et s'efforce de réconcilier avec la théorie l'Islâm tel qu'il apparaît comme religion populaire,

(1) Le Koran se sert régulièrement de cette expression dans sa polémique contre l'adoration des idoles.

(2) Dans Al Gazzâli, *Ihjà*, vol. 1, p. 231.

avec toutes les concessions qu'il a faites au paganisme des Arabes et des peuples vaincus. C'est aussi cette seconde direction de la pensée qui a su trouver sa base théologique au culte des saints, et s'est donné la tâche de faire voir en lui une partie essentielle et intégrante du pur Islâm. Ce n'est point par un pur hasard que 'Alî nous est donné dans le récit en question comme le père de cette dernière tendance.

A ce groupe appartiennent également ces traditions mahométanes qui défendent aux musulmans, au nom de Mohammed, de se servir des tombes des défunts comme de lieux de prière. Que Dieu maudisse les juifs qui font des tombeaux de leurs prophètes des lieux de prière! C'est là une malédiction qu'un autre dicton traditionnel applique aux chrétiens¹. De pareils propos attribués au prophète devaient mettre des barrières à l'extension rapide du culte des tombeaux. Mais leur effet était neutralisé par d'autres formules également conservées par la tradition, par exemple celle-ci: « Je vous ai précédemment interdit la visite aux tombeaux, mais maintenant j'ai changé d'avis. Allez-y donc en pèlerinage, car ils rendent le cœur tendre, ils font pleurer les yeux, ils font penser à l'au-delà. Visitez donc les tombeaux². »

Toutefois, ce ne sont là que des récits propres à nous servir de documents pour le tranquille mouvement des esprits dans l'Islâm. Mais quelqu'un s'est-il jamais avisé, en précurseur du Wahhâbisme, de mettre réellement la main à l'œuvre pour débarrasser l'Islâm de ses éléments païens? L'histoire répond affirmativement. En l'an 410 de l'hégire, les pèlerins rassemblés à la Mecque furent témoins d'un spectacle singulier. Un hérétique — c'est ainsi que l'orthodoxe historien nomme ce puritain de la pensée monothéiste — après l'achèvement de la prière publique, se précipita du côté de la pierre sacrée, tenant un bâton d'une main et de l'autre, une épée. S'approchant d'elle sous prétexte de la baiser, il commença à

(1) Al-Buchâri, *Sahih*. ed. Boulâq, vol. 1, p. 66-67. cf. mon mémoire paru dans le *Monatsschrift* de Grätz, Breslau, 1871, p. 309.

(2) Des traditions analogues sont rassemblées dans le commentaire de Hariri de de Sacy, 2^e éd., p. 121.

la briser en criant: «Jusqu'à quand voulez-vous adorer des pierres et des hommes, invoquer Mohammed et 'Alî? Que personne n'essaye de me retenir, sinon je détruis cette maison tout entière.» Il se fit là dessus un grand tumulte dans la multitude assemblée; le pauvre puritain fut saisi et mis à mort avec tous ceux qui osèrent embrasser son parti¹, mis à mort pour cette simple raison d'avoir tiré les conséquences de cette pure doctrine qu'avait enseignée, au lieu même où il succombait victime de l'aveugle fureur du peuple, un citoyen de la même ville et au milieu des mêmes dangers, du pur monothéisme, qui se borne à Allâh, qui trouve en lui seul sa satisfaction, la religion des vrais croyants de tous les temps. Aux yeux de ce pur monothéisme, la vénération donnée même à la personne de Mohammed devait sembler une déviation, incompatible avec la vraie religion, dont notre héros anonyme a été le martyr en l'an 414. A une époque à peu près contemporaine de celle où périt le martyr anonyme, un mystique mahométan du nom de Samnûn, surnommé Al-Muhibb, exprima la même pensée dans des circonstances bien moins bruyantes, dont il a été fait mention plus haut. Personne ne lui en fit un reproche: au contraire on le nomma «l'amateur de Dieu.» Il n'avait ni bâton, ni épée à la main.

Il serait d'un grand intérêt, et d'une importance de premier ordre en ce qui concerne la religion musulmane, de relever toutes les manifestations soit théoriques soit pratiques de la réaction monothéiste au sein de l'Islâm contre tous les éléments païens retenus par l'Islamisme ou qui y avaient pénétré du dehors, antérieurement au Wahnâbisme, de les rassembler et d'en faire l'objet d'une exposition historique d'ensemble. A côté des expressions anciennes de cette tendance que nous avons relevées, nous pouvons citer comme la plus récente une scène dont la mosquée de Muajjad, au Caire fut le témoin juste soixante ans avant l'explosion du mouvement des Wahnâbites, en l'année 1711. On interprétait précisé-

(1) Al-Fâsi, *Histoire de la Mecque*, éd. Wüstenfeld, p. 250.

ment un soir de Ramadan le catéchisme de Birgewî, lorsqu'un jeune homme exalté escalada la chaire et dans un discours passionné flagella le culte des saints et des tombeaux si développé autour de lui et flétrit cette dégénération du monothéisme musulman du terme d'idolâtrie. « Qui donc, s'écria-t-il, a vu la table cachée de la destinée? Le prophète lui-même ne l'a pas vue. Tout ce commerce de tombeaux de saints doit être détruit; celui qui baise les cercueils est un incrédule. Les monastères de Mevlevi, de Bektaschi, doivent être démolis, les derviches doivent étudier au lieu de danser¹. » Le fougueux jeune homme qui interprétait d'une façon railleuse le fetwa qu'on avait lancé contre lui et qui répéta pendant plusieurs soirs ses harangues enflammées, disparut soudain du Caire sans qu'on sût comment. Les 'Ulémas ne cessèrent pas d'orner les tombeaux de leurs saints et d'encourager le peuple à croire à leurs bouffonneries. Il n'est rien d'étonnant à ce que nous rencontrions ces vives attaques précisément au Caire, car il n'est pas de ville musulmane où au culte des tombeaux se joignent de pareilles orgies. Nous avons pu en voir quelque chose par les remarques citées plus haut de l'historien de cette ville.

VI

La foi même en la vertu miraculeuse des saints n'est pas restée sans rencontrer une opposition, qui ne provenait point d'ailleurs de l'orthodoxe Islâm, mais de l'école rationaliste des Mu'tazilites². Les maîtres et les autorités de l'Islâm orthodoxe en effet, tels que les dogmatistes Al-Ash'arî et Mâtarîdî, tenaient la foi aux « kerâmât » des saints comme parfaitement conciliable avec les doctrines fondamentales de l'Islâm, et peut-être en quelque mesure comme la conséquence naturelle de ces doctrines. Dans beaucoup d'écrits traitant de

(1) Hammer-Purgstall, Geschichte des Osmanischen Reichs (en IV vol.) Pest, 1836. vol. IV, p. 120.

(2) Je renvoie ici à l'excellente exposition de M. de Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, p. 169, suiv.



la biographie des saints, ce débat est mentionné et l'on invoque l'unanimité des Imams à l'égard des « kerâmât » comme constituant la plus haute preuve du bien fondé de cette croyance. Dans l'introduction de l'ouvrage biographique de Al-Biżá'î, nous lisons par exemple ce qui suit : « Je ne saurais assez m'étonner de ceux qui nient les miracles du Prophète et les kerâmât des saints, tandis que les uns et les autres trouvent leur preuve dans des versets du Koran, dans des propos authentiques conservés par la tradition, dans des déclarations et des récits connus de tous et qui sont si nombreux qu'on ne saurait les compter. » Ibn-al-Subkî dit : « Nous ne connaissons aucun théologien qui, pour s'être montré indulgent à l'égard des sûfis, n'ait pas reçu d'Allâh une terrible punition. » Le savant Mohammed-al-Shérif de l'école mâlikite s'exprime ainsi : « Les kerâmât des saints sont vrais, aussi bien ceux dont on raconte qu'ils ont été opérés de leur vivant que ceux qui sont postérieurs à leur mort. » Parmi les adhérents des quatre écoles orthodoxes aucune voix de quelque importance ne s'éleva contre cette croyance. Al-Suhrawardî dit même que la foi aux miracles des saints accomplis après leur mort doit être plus nécessairement encore déduite des principes de la religion que la foi aux miracles accomplis par les saints pendant leur vie ; car ce n'est qu'après leur mort que leur âme est absolument débarrassée de la tentation et de l'épreuve. Abd-al-Ra'ûf-al-Munâwî commence son ouvrage biographique par la déclaration suivante : « Quant à ce qui est de la négation des kerâmât de la part des Mu'tazilites et, parmi les orthodoxes, de la part de Abû-Ishâk al Isfara'inî et de Al-Halîmî, voici les arguments qu'ils invoquent en faveur de leur thèse : a) En suite de la théorie qui admet les kerâmât, il est impossible de distinguer les prophètes des non-prophètes, puisque les miracles, par cette extension, cessent de devenir des arguments précis en faveur de la prophétie ; b) les

(1) *Tabakât-al-abrâr*. Vol. I, p. 3-5.

kerâmât mènent à la sorcellerie, car la foi dont ils sont l'objet ne tend à rien moins qu'à admettre la possibilité de changer une pierre en or pur, de l'eau en sang épais, etc.; c) si l'on admet cette croyance, la preuve judiciaire elle-même risque de devenir illusoire puisque l'on devra croire le wellî sur sa seule affirmation que telle chose est bien sa propriété, affirmation qu'il dépendrait de lui de confirmer par un miracle en présence duquel le juge n'oserait réclamer aucune autre preuve juridique. Aujourd'hui, au contraire, c'est un axiôme en justice que le demandeur doit établir son affirmation sur une preuve, tandis que le défendeur a recours au serment pour appuyer sa déclaration négative; d) la multiplicité des miracles de saints, qui ne peuvent manquer de croître encore à mesure que le cours des temps produira de nouveaux saints, aboutira à un renversement des lois de la nature; ce qui était d'abord miracle cessera de le devenir en vertu de sa fréquence et ne sera plus considéré que comme une loi naturelle; e) quels sont les signes distinctifs entre les miracles des prophètes et les miracles des saints? — En l'absence d'un pareil critérium, l'idée de la prophétie est atteinte dans sa solidité; f) les kerâmât sont une dégradation de la dignité prophétique, car ils montrent que d'autres que les prophètes peuvent accomplir des miracles; g) d'autre part, entre les miracles des saints et la sorcellerie, on ne peut établir aucun signe distinctif positif. » Ces sept objections sont réfutées par voie dialectique, et l'auteur termine par quelques déclarations analogues à celles que nous avons rencontrées plus haut. Il proteste en particulier contre l'assertion qu'Al-Isfarâ'inî ait été adversaire des miracles des saints et accuse de faux ceux qui lui ont prêté de pareils propos¹.

En fait il y a une véritable unanimité dans la dogmatique orthodoxe de l'Islâm en faveur du caractère de thaumaturges reconnu aux saints. Un des plus illustres dogmatistes Al-Igî réfute avec force les arguments invoqués tant contre

(1) Al-Munâwi, p. 2-3.



la possibilité de pareilles manifestations que contre l'absurdité et les inconvénients de la foi à de pareils miracles¹, et nous trouvons la même faveur attachée à la foi aux miracles des saints dans les ouvrages du célèbre théologien Fachr al-Dîn al-Râzî². Nous retrouvons le pieux et pénétrant Al-Gazzâli, un des interprètes les plus fidèles de la pensée mahométane, au premier rang des défenseurs de la foi aux saints³, et il n'est guère de catéchisme de la religion musulmane qui ne consacre un court paragraphe aux saints et à leurs miracles immédiatement après la doctrine de la prophétie. Nous mentionnerons seulement à cet égard les deux catéchismes les plus répandus dans les pays musulmans. Abûl-Barakât al-Nasafî, qui vivait en l'an 710 de l'hégire, enseigne ainsi : « Le kerâmâ des saints doit être admis en opposition avec la doctrine des Mu'tazilites. Il se fonde sur les récits et les traditions les plus répandues... Deux cas sont possibles : le welî a conscience de son rang, ou bien sa dignité de welî ne lui est pas connue. Il n'en est pas de même du prophète (qui a toujours conscience de sa dignité)⁴... » Le docteur de la religion mahométane le plus populaire de nos jours, Birgewî (981 de l'hégire) dit dans son court catéchisme : « Tu dois confesser que les kerâmât des saints sont vrais, bien que leur dignité n'atteigne pas à celle des prophètes⁵. »

Même le philosophe de l'histoire le plus sobre qu'ait produit la littérature arabe, Ibn Khaldûn dit un mot favorable sur les miracles des saints. Dans quelques passages de son introduction à la science historique, il écrit plusieurs phrases chaleureuses en faveur de cette foi; il traite les récits des prétendus miracles des adeptes du sûfisme, de leurs prophéties, de leur découverte des choses cachées, de leur familiarité avec les choses de la nature, « de chose certaine, indéniable, » et

(1) Al-Mawâkif, p. 243.

(2) Al-Râzî, Tassir Kabir ed. Boulâq, vol. II, p. 659.

(3) Al-Gazzâli considère comme un devoir religieux le pèlerinage au tombeau des prophètes et des saints. I/hjâ, vol. I, p. 233.

(4) Pillar of the Creed of the Sunnites ed. W. Cureton (London, 1843), p. 18 du texte arabe.

(5) Risâlet Birgewî. § 22.

il tient les objections faites par Isfarâ'îni à cette foi pour réfutées. Il déclare que les miracles des saints n'ont pas été effectués par leur effort pour faire de pareilles choses, mais que cette force repose sur un don divin dont les saints doivent faire usage contre leur propre volonté, et il proteste contre la confusion faite entre ces miracles et les enchantements vulgaires¹.

Les essais de mettre des bornes aux débordements du culte non rendu à la divinité dont nous avons parlé jusqu'ici, n'étaient donc que de faibles essais individuels, qui se mouvaient principalement sur le terrain de la théorie et intéressaient plutôt la réflexion savante qu'ils ne s'adressaient à l'instinct populaire. Ce n'est qu'aux temps récents de l'Islâm que prit naissance un mouvement, dans lequel l'effort pour restituer la pure doctrine monothéiste éclata dans une tentative guerrière. Nous faisons par ces mots allusion au mouvement qui se produisit dans la haute Arabie au nom de 'Abd-al-Wahhâb. Le wahhâbisme, tout pénétré de la sévère pensée monothéiste, élève une vigoureuse protestation contre la familiarité établie entre l'essence divine et l'être humain, contre la participation de prophètes et de saints défunts à l'adoration dont l'Être unique, le seul vivant, le seul durable, doit être l'objet; c'est sur cette base théorique et théologique qu'il s'appuie, en apportant l'argument décisif du glaive. On a apprécié le phénomène religieux du wahhâbisme de deux manières différentes, fort différentes pour le jugement de l'histoire. D'après l'une de ces opinions, l'apparition du wahhâbisme doit s'expliquer au seul point de vue de l'histoire religieuse de l'Islâm. Elle n'est que la suite, elle ne fait que reprendre l'héritage de ces traditions musulmanes qui engageaient les croyants à maintenir absolument la Sunnâ, c'est-à-dire l'ensemble des usages et des propositions religieuses pratiqués et admis au temps du prophète par lui et ses compagnons, et opposaient à cette Sunnâ, la *bid'â* ou *innovation*.

(1) Ibn Khaldûn, Prolegomènes, Notices et Extraits. Vol. XVIII, p. 78, 134, 164.



Le nombre de ces propos conservés par la tradition est légion et je résiste ici à la tentation de définir plus amplement la signification de la *bid'â* dans la théologie musulmane, en me réservant de faire de ce point l'objet d'un travail particulier¹. D'après cette idée, ce qui est permis et défendu tant au point de vue du dogme que du rituel doit être jugé d'après qu'on le range dans la Sunnâ ou dans la Bid'â. Les écoles orthodoxes de l'Islâm, celles qu'on nomme *Madâhib al-fikh*, ne sont proprement pas autre chose qu'une série de degrés tantôt plus rigoureux, tantôt plus indulgents à l'égard de la *bid'â*. Le *Madhab* des *Hanbalites* d'une part, celui des *Hanafites* de l'autre, représentent les deux degrés extrêmes de cette échelle, l'un comme rigorisme suprême, l'autre comme libéralisme prononcé à l'égard du dogme, de l'explication de l'Écriture, des rapports de la vie et du commerce journaliers. Mais le wahhâbisme va beaucoup plus loin que l'école de Ibn Hanbal et de Mâlik ibn Anas dans ce qu'il faut entendre par *bid'â*. A ses yeux, culte des saints, invocation des saints, sont *bid'â*, c'est-à-dire une chose que Mohammed n'a ni faite ni enseignée, non plus que l'usage du tabac. L'un et l'autre sont donc également condamnables, au même degré et par les mêmes raisons. C'est ainsi qu'il faut entendre l'assertion que le wahhâbisme prêche la restauration de la pure doctrine de Mohammed et rejette tous les éléments blâmables qui s'y sont attachés dans la suite des temps. — C'est là le point de vue de l'histoire religieuse.

D'après d'autres, il faut apprécier le wahhâbisme au point de vue ethnographique. Le fanatisme de la tradition ne serait pas autre chose dans ce cas que la forme qu'a prise accidentellement un instinct ethnographique qui appartient à la psychologie naturelle des enfants des hauts plateaux de l'Arabie. Ceux-là ne seraient aujourd'hui pas autre chose que n'étaient les adversaires de la vraie foi du temps de Mohammed. Seule-

(1) Les principaux passages sont le *Sahih* de Muslim; ed. Boulâq. Vol. IV, p. 169-170, et l'exposition d'ensemble dans l'*Ihjà* de al-Gazzâli. Vol. I, p. 78-80.

ment ils admettent aujourd'hui le minimum de l'Islâm, la doctrine du Koran et de la Sunnâ toute nue. Des bouches des wahhâbites, ce qu'on entend sortir, ce n'est donc point une protestation du traditionalisme mahométan contre les innovations et les additions non traditionnelles; ce qui s'y manifeste, c'est la conception générale de gâhilijjâ, de l'arabisme païen qui rejette les formes de l'Islamisme. Aux yeux de M. de Krémer, le wahhâbisme est « une manifestation de l'esprit populaire des Arabes contre ce système religieux qui s'est écarté des sentiments intimes du peuple par l'introduction d'éléments étrangers ¹. »

Il me semble incontestable, pour ma part, que ces deux points de vue, le point de vue de l'histoire religieuse et le point de vue ethnographique, ont eu leur part également dans le développement du wahhâbisme et dans la position adoptée par celui-ci à l'égard du culte des saints : le traditionalisme non moins que l'ancien génie national des Arabes. J'irais même jusqu'à dire que le traditionalisme conservateur de l'Islâm, que la doctrine du rejet de la bid'â, n'est en dernière analyse qu'un produit du conservatisme arabe, pour ne pas dire sémitique. La tendance à maintenir toutes les institutions du passé, à n'adopter aucune nouveauté, est un élément essentiel de la vie intellectuelle et sociale des Arabes. Cette tendance trouve son expression la plus précise, sa forme la plus rigoureuse dans la société, des Bédouins. Il est remarquable que précisément cette société qui n'a pas de demeures fixes non plus que de propriété attachée au sol, qui rend impossible la formation d'une espèce de petite bourgeoisie, soit celle qui ait développé et réalisé, plus que n'importe quel groupe humain dans aucun temps, le conservatisme le plus résolu. L'orgueil et la gloire des Bédouins sont attachés en effet au passé de leur tribu, ses perles s'enfilent dans la longue chaîne de sa généalogie. Rompre avec les souvenirs du passé, c'est faire affront à sa noblesse, c'est la

(1) Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, p. 184.



compromettre. Le Bédouin se distingue aussi à son avantage des habitants des villes par son respect pour les monuments du passé¹. Le même esprit de conservatisme se rencontrait également dans les groupes non bédouins de la société arabe au temps de Mohammed. L'appel aux traditions de leurs ancêtres, voilà l'argument le plus puissant qu'avait à combattre Mohammed dans la prédication de ses *nouvelles* doctrines opposées précisément à ces traditions, doctrines qui, à leur tour, devaient dans le cours des siècles devenir un second point d'attache pour le conservatisme arabe. Le Koran se préoccupe souvent de cette argumentation : « Si on leur dit : Suivez la loi qu'Allah vous envoie, ils répondent : Nous suivons les usages de nos pères! — Si on leur dit : Venez et acceptez la religion qu'Allah vous a révélée par son envoyé, ils répondent : La religion de nos pères nous suffit. » — « Les chefs des incrédules disent : Ce n'est qu'un homme comme nous, et il veut s'élever au-dessus de nous. Si Allah avait voulu envoyer quelqu'un, il aurait envoyé un ange. *Nous n'avons rien entendu dire de pareil à nos pères*². » En fait, les peuples pécheurs, à ce que dit le Koran, s'en réfèrent constamment aux coutumes de leurs pères en présence du prophète envoyé pour les améliorer; c'est cet argument que Mohammed place dans la bouche des peuples qui rejettent avec l'énergie de l'entêtement la prédication des prophètes Hûd, Sâlih, Shu'ejb, Ibrâhîm et d'autres encore; et sous ces traits il prétendait désigner les païens de l'Arabie, ses adversaires. Tous ces peuples païens répondaient à leurs prophètes : « Nos pères n'ont rien su de cela. Nous ne suivons pas d'autre coutume que celle que nos pères ont suivie³! » Cette caractéristique s'applique, nous l'avons fait pressentir, tout particulièrement aux Bédouins. Les Bédouins sont restés jusque dans ces derniers temps d'assez mauvais musul-

(1) Voyez une remarque de M. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 101.

(2) Surate II, v. 165. V, v. 103. VII, v. 27. XXI, v. 20. XXIII, v. 24. XLIII, v. 21, 22, 23.

(3) Surate VII, v. 68. X, v. 79. XI, v. 65, 89. XXI, v. 54, etc.

mans au fond du cœur. Intérieurement, ils ne se sont jamais fort attachés à la doctrine du prophète urbain. L'impression que le rôle des Arabes bédouins dans les premiers temps de l'Islamisme fait sur nous, les déclarations de leurs poètes, de ces vrais représentants de l'esprit bédouin, se répercutent dans les récits unanimes des voyageurs qui ont visité les Bédouins arabes. La religion, la confession de foi des Bédouins, ce n'est pas le *Dîn* des piétistes, mais la *Murû'â* des cavaliers, dont Mohammed avait bien fait une partie constitutive du *Dîn*¹, mais dont l'Islamisme a supprimé la valeur exclusive par ses dogmes et ses rites. Pour notre recherche actuelle, il est d'un intérêt particulier de jeter un coup d'œil sur la manière dont est pratiqué le culte des saints chez les Bédouins véritables, que le piétisme de l'Islâm n'a fait qu'effleurer.

Parmi les nombreux récits des voyageurs sur les mœurs des vrais Arabes, auxquels j'ai fait allusion plus haut, je veux ici relever la déclaration la plus récente émanée d'un voyageur qui vient de visiter les tribus arabes, d'une part parce qu'elle est la dernière en date qui ait trait à cet objet, de l'autre parce qu'elle est tout à fait d'accord avec la thèse que nous soutenons. « Les Arabes, dit M. Wilfrid Scaven Blunt qui nous avait donné déjà l'année précédente un récit du voyage entrepris avec sa sœur parmi les tribus de bédouins du territoire de l'Euphrate, bien qu'étant à un haut degré une race morale, sont, quand on regarde au fond, une race très peu religieuse, la direction de leur esprit étant plutôt pratique et nullement dévote. Ils n'ont aucun respect pour les personnalités; chez eux Derviches et Séjjides sont tenus en très mince estime, et même les saints et les prophètes ne sont pas sérieusement pris en considération². » Le vrai Arabe n'est pas le public qu'il faut au culte des saints, surtout pour ce culte tel qu'il est pratiqué dans l'Islâm. Les légendes des

(1) La tradition dit : Lâ dîn illâ bi-murû'ât, c'est-à-dire : il n'y a pas de *dîn* sans murû'â (esprit chevaleresque).

(2) Recent events in Arabia (*Fortnightly Review*, mai 1880, p. 714).

saints ne le touchent pas; l'ascétisme dont les motifs sont empruntés à la piété et non à la hardiesse, au mépris de ce qui est terrestre et non au courage en face de la mort, les miracles qui ne sont pas accomplis sur le champ de bataille, mais dans la simple cellule d'un saint ou dans le cercle pieux des Murides, il peut en écouter le récit avec complaisance comme on entend un conte étrange, pour donner un aliment à la fantaisie, mais cela n'exerce aucune influence sur son caractère religieux, sur sa conception du monde. Des saints dont on vante le *Dîn*, mais non la *murû'â*, ne lui imposent pas. Il ne saurait les considérer comme des modèles pour la vie qu'il mène lui-même, ni entreprendre l'éducation de sa famille avec les doctrines dévotes que le Muslim tire de leurs légendes. Les Bédouins n'en ont pas moins leurs héros, auxquels ils vouent une vénération particulière après leur mort et qu'il convient de faire rentrer, au point de vue de l'Islâm, dans la catégorie du culte des *welis*. Ce sont précisément les traditions attachées à certains tombeaux qui nous engagent à y voir une origine bédouine. Nous l'allons faire voir par quelques exemples.

Je ne sais pas, — les récits de voyages que je connais, ne me renseignant pas à cet égard, — si le tombeau du sheikh Zuwejjid près de Za'ká, sur la frontière syro-égyptienne, non loin d'El 'Arish, existe encore et si les Bédouins fixés dans cette région le vénèrent encore aujourd'hui. Mais, au temps de 'Abd al-Ganî al-Nâbulusî, de ce spirituel voyageur de Damas qui, il y a un siècle et demi, entreprit le pèlerinage de sa ville natale à la Mecque en passant par l'Égypte, avec l'intention expresse de visiter les centaines de tombes sacrées et de lieux de pèlerinage qui devaient se trouver sur la route, et qui nous a laissé de ce voyage un récit complet et très intéressant sous le titre de : *Kitâb al-hakîkat w'al-magâz*, le tombeau du sheikh Zuwejjid subsistait et recevait les hommages de la population environnante. La porte de la chapelle funéraire, à ce que rapporte notre voyageur, n'est jamais fermée, et la croyance règne qu'un dépôt mis sous la garde de ce personnage

ne peut jamais être volé, de même que ce tombeau donne une sûre protection et sert d'asile inviolable à n'importe quelle personne poursuivie. Voilà la légende des saints des Bédouins. Sa nature et son caractère la mettent à part des légendes miraculeuses rattachées aux tombeaux des saints de la religion mahométane. Le tombeau de l'imam Shafe'i, dont les portes ne restent naturellement jamais ouvertes comme celles de la chapelle du saint bédouin, ne s'ouvrent, suivant la légende du peuple du Caire, qu'à des hommes d'une foi sans tâche et elles refusent l'accès aux blasphémateurs et aux incrédules, dont l'approche souillerait le tombeau du saint. Maint incrédule déguisé a été ainsi démasqué par cette épreuve de la porte comme par l'épreuve des colonnes à la mosquée de 'Amr à Fostât : dans leur intervalle le croyant seul peut passer ; l'incrédule a beau être mince, il ne saurait réussir. Tandis que, dans cette légende et dans mille autres, on reconnaît la marque du piétisme, la tradition attachée au tombeau bédouin fait voir à son tour son origine bédouine. En effet les vertus qu'elle prête au chef défunt, sont celles qui font la gloire, l'orgueil, la religion des habitants du désert, la *fi des* qui non seulement remplit l'âme du fils du désert pendant sa vie, mais qui ne cesse d'être efficace près de la tombe du sheikh après sa mort. Celui-ci ne fait que continuer après sa mort et dans son tombeau ce qu'il faisait pendant sa vie sous la tente, ce dont l'exercice est la religion même du bédouin, à savoir le devoir de la fidélité envers le *gâr* qui, poursuivi, a recours à sa protection, auquel il *doit* protection et asile, fût-ce au risque de sa propre vie, — et la protection de la propriété de ceux qui viennent confier à sa tente un dépôt précieux. Les portes de son monument funéraire restent ouvertes hospitalièrement à chacun, comme la porte de la tente du Bédouin s'ouvre en effet à tous.

Précisément à l'extrémité opposée de la Syrie, dans cette partie du Haurân qu'on nomme Al-Ru'ûbâ, un autre wellî bédouin nous offre les mêmes traits caractéristiques. Il s'agit

du *Sheikh Serâk*, dont le tombeau joue au milieu des tribus pillardes du désert syrien le rôle de témoin muet du droit et de l'ordre¹. Une des personnes qui connaissent le mieux le désert syrien, J. G. Wetzstein nous a appris à connaître ce saint du désert qui, d'après l'opinion du vulgaire, fait périr immédiatement quiconque, homme ou animal, a l'audace de nuire aux champs d'autrui. « Au milieu des champs cultivés, dit cet auteur², se dresse, pavoisé de lambeaux d'étoffe, le tombeau du saint local *Sheikh Serâk*, l'invisible protecteur du droit et de l'ordre dans ces tribus pillardes. On a de lui une crainte effroyable, et le hasard voulut m'en donner une preuve. Comme les Arabes je montais mon cheval sans le brider afin de le laisser pâturer, quand je m'arrêtais ou descendais pour voir quelque chose. Comme nous nous dirigeons à travers les champs ensemencés vers les tentes de *Gejât* et que les Bédouins cherchaient un gué à travers des fosses d'eau que les dernières pluies avaient fait déborder, mon cheval mit à profit ce temps d'arrêt et commença à manger les tiges vertes sans que j'y fisse attention. Aussitôt une femme s'élança, tira mon cheval sur la hauteur et cria à haute voix : « N'en crois rien, *Sheikh Serâk* ! Je te le jure par le grand Dieu, le cheval n'a rien mangé ! » Tous les autres firent en même temps la même déclaration, trompèrent le *Sheikh* et firent échapper mon cheval à la peine de mort. Quand un habitant quitte le pays pour un temps plus ou moins long, il va confier ses effets précieux, armes, tapis, vêtements, jusqu'à de l'argent monnayé, au *Sheikh Serâk*, et il est certain de les retrouver intacts à son retour. Vers la fin de mai ou au commencement de juin, la *Rubhâ* et ses environs sont abandonnés de leurs habitants, qui se transportent alors avec leurs troupeaux sur les contreforts orientaux de la chaîne

(1) Les Bédouins de la presqu'île du Sinaï qui ont subi quelque influence religieuse ont également la tradition du cloître *Arba* 'in situé dans le *Wâdy-Legâ* et consacré aux quarante martyrs cappadociens, qui veut que tout vol commis dans la contrée y soit dévoilé. Voy. Palmer, *Der Schauplatz* etc. p. 93.

(2) *Reisebericht ueber Haurân und die Trachonen* (Berlin, 1860) p. 31.



du Haurân. Ils laissent alors tranquillement leurs provisions d'hiver en grains dans des trous où chacun peut aller puiser, sachant bien que personne n'oserait toucher à un dépôt confié au Sheikh Serâk. »

Parmi toutes les formes du culte, c'est certainement celle qui a pour objet les héros défunts de la vie bédouine et des vertus bédouines qui convient le mieux à la conception générale des Bédouins, et la présence de ce culte parmi eux doit s'expliquer beaucoup plutôt à ce point de vue de leur tournure d'esprit ordinaire qu'à celui de la religion spécifiquement musulmane; avec cette dernière, le culte des welîs n'offre que des rapports très lâches et accidentels : c'est une simple forme dont il s'est revêtu. La conception sociale des Bédouins étant fondée sur des considérations généalogiques, et l'un des principaux, on peut dire le principal élément de leur conscience nationale, étant la généalogie de leur propre tribu et le rapport généalogique de leur tribu avec les autres, tous les titres d'honneur sur lesquels se fonde leur gloire étant attachés aux hauts faits de leurs ancêtres, on s'explique fort bien qu'une telle vue générale des choses se montre favorable et accessible à une vénération qui confirme ce culte, à l'égard des chefs de tribus défunts qui ont montré le courage d'un héros et donné l'exemple des vertus vantées par les Bédouins. Nous touchons ainsi au *culte des ancêtres*, et ce culte des ancêtres a pris certainement dans les institutions religieuses des Arabes païens une place prépondérante. « Quand vous avez achevé les cérémonies du pèlerinage, leur commande Mohammed, souvenez-vous d'Allâh, *comme vous vous souvenez de vos ancêtres* et plus encore. » L'explication traditionnelle de ce passage est qu'il y a là une allusion à l'usage des Arabes de chanter les hauts faits de leurs ancêtres après l'accomplissement des cérémonies¹. Ce culte des ancêtres est aussi l'essentiel dans le culte des welîs chez les Bédouins. Quand le Bédouin va rendre aux tombeaux ses

(1) Surate, II, v. 196; cf. Al-Bejdâwi, ad. loc. vol. I. p. 110.



hommages religieux, ce n'est pas au weli thaumaturge des mahométans qu'il adresse ses hommages, c'est en réalité à une série de souvenirs qui nourrissent l'orgueil de la tribu. Le titre de sheikh donné par les Bédouins au personnage qui repose dans le tombeau est également à prendre dans le sens que leur langue prête à ce mot, et non dans celui que lui donnent les habitants des cités : c'est l'ancien de la tribu et non le savant, le pieux, le saint. Ces titres là, le Bédouin ne les reconnaît pas ; il ne les emploie pas non plus. La manière dont M. Renan a caractérisé le peuple arabe dans son essai sur « Mahomet et les commencements de l'Islâm » est tout particulièrement vraie des Arabes du désert : « Ce peuple n'avait pas le sens du *saint*, mais en revanche il avait le sentiment très vif du réel et de l'humain. »

Il n'est pas de critérium plus sûr pour l'appréciation de la direction spirituelle et morale d'un groupe social ou d'un individu isolé que l'objet de son admiration. Quand nous connaissons les personnes et les caractères qu'un peuple ou une communauté religieuse tient pour dignes de son admiration, qui sont proposés à l'exemple de la jeunesse comme indiquant le véritable but de l'existence, quand nous connaissons la couronne de traits légendaires que l'on tresse autour du front des héros, nous connaissons en même temps les aspirations spirituelles, la conception morale que le groupe en question se fait du monde. Dans la description de la vie d'hommes considérables, on devrait attacher un intérêt de premier ordre à constater quels étaient les personnages favoris du héros de la biographie. Nous verrions alors combien souvent les caractères de l'homme se prononcent suivant les objets de leur admiration. Ampère, dans son *Histoire littéraire de la France avant le XIIe siècle*, » fait cette remarque excellente, qu'il est d'une grande signification pour la caractéristique des personnages dirigeants de cette époque de savoir quels étaient leurs saints préférés, que, dans

(1) *Revue des Deux-Mondes*, 1851, p. 1070.

ce cas, nous possédons une indication incontestable de toute l'individualité spirituelle de la personne en question. Cette observation se vérifie au plus haut point quand il s'agit des saints des Bédouins.

Nous avons déjà fait voir que le culte des saints chez les Bédouins ne présente point un caractère confessionnel ou religieux, ni qui appartienne proprement à l'Islamisme. Les *welis* des Bédouins n'en seraient pas moins vénérés, les mêmes traditions des plus hautes vertus bédouines continueraient de se rattacher à leurs tombeaux, quand même Mohammed n'aurait jamais existé et ne leur eût jamais enseigné une religion « dont leurs ancêtres ne savaient rien. » Le *welî* bédouin n'intercède pas auprès de Dieu pour les pécheurs qui l'invoquent ; on ne saurait prétendre non plus qu'il soit avec Allâh dans un rapport spécial. Il est le défenseur de la propriété, le vengeur du parjure, le patron du droit d'hospitalité et d'asile.

Mais tomber sur de pacifiques caravanes quand elles ne sont pas alliées à la tribu, enlever leurs troupeaux, s'emparer de leurs biens, livrer ceux qui les défendent au tranchant de l'épée, ce sont là aussi des vertus bédouines, surtout quand ce pillage a pour objectif les habitants détestés des villes. Le Bédouin admire profondément ces héros du désert que nous traiterions, avec nos idées, de voleurs de grand chemin. Quand nous lisons la fidèle description de la vie du désert que nous offre le roman d'Antar, au moment où notre sens européen du droit réclame toute une ligne de potences pour punir la série de meurtres, de vols et de cruautés dont chaque épisode est rempli, survient au contraire une couronne de *kasidas*, des plus exagérées, où sont chantées et célébrées les vertus des héros qui ont commis toutes ces abominations sous nos yeux. Nous devons en conséquence supposer tout naturellement qu'au nombre des objets de l'admiration des Bédouins, parmi les tombeaux que la population visite avec une piété religieuse et qu'elle vénère comme assurant à la tribu protection et sauve-



garde, il peut se trouver aussi quelqu'un de ces hardis brigands qui ont pratiqué les maximes des Bédouins sur la distinction du mien et du tien, sur la conduite à tenir à l'égard des bourgeois et des membres des tribus non alliées, avec l'approbation de tous leurs contemporains. Et c'est aussi ce que nous trouvons en fait. Le tombeau le plus renommé de cette espèce est celui du redoutable brigand bédouin Abû Ghôsh, dont le nom ne manque à aucune relation ancienne de voyage en Palestine. Chaque voyageur faisant le pèlerinage de Jérusalem peut visiter son tombeau facilement. Le redoutable chef était établi avec sa troupe sur la route entre Ramleh et Jérusalem près de Kiriath al-'Inab, la Kiriath Jeârim biblique, et pendant longtemps il fut l'effroi de tous les pèlerins jérusalémites sans distinction de confession. Rarement une caravane de pèlerins put se dérober à ses attaques; le vol et le pillage étaient son occupation, son métier. Le gouvernement turc se montra toujours faible et impuissant en présence de pareils faits. Mais quand Ibrâhîm-Pacha occupa la Syrie et s'efforça d'y inaugurer une ère de sûreté et d'ordre, son premier soin fut de mettre fin aux entreprises, aux expéditions des Bédouins. Abû Ghôsh fut exécuté comme un vulgaire brigand. Mais le tombeau du chef est l'objet d'un culte pour les Bédouins qui campent autour du vieux nid de pillards de Kiriath-al-'Inab. C'est le tombeau d'un martyr du Bédouinisme, bien essentiellement différent des martyrs de la foi (Shuhadâ'), au tombeau desquels se rend le pieux musulman avec une respectueuse émotion.

L'énergique intervention d'Ibrâhîm-Pacha contre les voleurs de grand chemin de la vallée du Jourdain, a créé encore d'autres tombeaux de saints de la même nature que celui d'Abû Ghôsh. Aux environs du cloître de Mâr-Sâba, dont la construction, qui ressemble plutôt à une forteresse qu'à l'habitation de moines pacifiques, fait voir à elle seule les dangers auxquels étaient exposés les prêtres tranquilles de la part des fils du désert qui habitent les environs¹, se trouve

(1) Christ. Fuerer, *Itinerarium* (Norimb. 1620) p. 74: « Neque vero frustra

la « vallée sainte » où les brigands de la tribu d'Abû-Nusejr, mis à mort par le pacha nommé plus haut, ont reçu la sépulture. Quand un Arabe passe par la « sainte vallée, » il ne manque pas de prononcer avec respect les paroles : « Destûr jâ mubârakîn, » c'est-à-dire : « Avec votre permission, ô bénis ! » et s'approchant davantage, il baise successivement les monuments qui désignent les tombeaux. Un peu plus loin, près de la mer Morte, aux abords d'Engeddi, nous rencontrons, au nord de l'emplacement que l'expédition anglaise a reconnu comme correspondant à cette localité biblique, les tombes des héros de la tribu Rushdijjâ, qui sont l'objet des mêmes hommages de la part des Arabes¹. C'est un des solides mérites de l'expédition topographique anglaise d'avoir apporté une attention spéciale à ces éléments si importants de l'histoire de la civilisation, qui jettent tant de jour sur la vie intellectuelle et les tendances morales du peuple dont elle a soumis les demeures à une investigation géographique et topographique aussi approfondie. Nous pruntons encore à leurs récits le fait suivant.

Dans la Dôthân biblique, là où les frères de Joseph vendirent comme esclave à une caravane allant en Égypte le favori de leur vieux père, se trouve une chapelle dédiée au sheikh Shible. Ce sheikh n'était pas autre qu'un fameux chef de Bédouins qui pillaient les grands chemins, dont fut victime entre autres le voyageur Maundrell qui visitait la Palestine au xvii^e siècle. Le saint susnommé pilla complètement la caravane de Maundrell ; après sa mort il fut mis au rang des saints, et son tombeau vénéré regarde aujourd'hui plus pacifiquement le voyageur du haut d'une colline élevée que ne l'avait fait le sheikh de son vivant. « Ce n'est pas, dit Conder, le seul bandit auquel le panthéon syrien ait ouvert ses portes. »

coenobium istud tam probe munitum est. Quotidie enim Arabes praedones catervatim adventant et eleemosynam petunt, quod sanè pessimum juxta atque pauperissimum hominum genus est, qui montium speluncas incolunt herbarumque victu miserrimo, ferarum more victitant. »

(1) Conder, *Tent Works in Palaestina*. Vol. I, p. 20, 116, vol. II, p. 289.



EXTRAIT DE LA
REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS 1880

Paris, LEROUX Éditeur, 28, rue Bonaparte. — Prix de l'abonnement :
Paris : 25 fr. — Départements : 27 fr. 50. — Étranger : 30 fr.

SAINT-QUENTIN, — IMPRIMERIE JULES MOUREAU,



REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS 1974

1974, tome 23, n° 1, printemps — Prix de l'abonnement
1974, tome 23, n° 2, automne — Prix de l'abonnement



D 4b 760

ULB Halle
001 172 891 3/1



