

Le culte des saints dans le monde musulman.

Paris, 1995

Proche-Orient

Eric GEOFFROY *

«Les 'ulamā' sont les héritiers des prophètes» : ce hadith illustre parfaitement notre propos ¹, si l'on précise que, pour les soufis, les 'ulamā' visés par cette tradition ne sont pas de simples «savants», mais les «connaissants», les «gnostiques», c'est-à-dire les saints. L'héritage prophétique pré-islamique ² n'apparaît nulle part autant qu'au Proche-Orient, berceau des monothéismes. Le fait que les saints musulmans héritent spirituellement des prophètes ³ doit être lié à l'enseignement du maître andalou Ibn 'Arabī suivant lequel le *nabī* (prophète) ou le *rasūl* (envoyé) est avant tout un *walī* (saint) ⁴. La dévotion populaire, nous le verrons, concorde sur ce point avec la doctrine du soufisme.

Grâce à sa proximité des lieux saints du Hedjaz et sa position centrale dans l'aire musulmane, notre région ⁵ se distingue également par le fait qu'un grand nombre de personnalités de la première période de l'Islam y sont enterrées. Muḥammad aurait ainsi vanté les vertus du *Bilād al-Šām* à ses Compagnons et les aurait incités à s'y établir ; ceci, ainsi que l'expansion précoce de l'Islam en Syrie, explique la présence importante des tombes de *Šahāba*. Par ailleurs, l'imam 'Alī et son fils al-Ḥusayn ont connu le martyr en Irak, et d'autres membres de la famille du Prophète reposent à Bagdad et à Damas. De la nébuleuse chiite, partie d'Irak, sont sorties, outre les duodécimains, des sectes communément appelées «extrémistes». Si ces sectes n'adhèrent pas à l'orthodoxie – qu'elle soit sunnite ou chiite –, elles appartiennent de près ou de loin à la sphère de l'Islam ; c'est pourquoi nous avons inclus dans cet article les Alaouites et les Druzes. Les Yézidis occupent une position plus marginale encore, mais sur la question du culte des saints, leur cas, comme celui des sectes chiites, apporte un élément de comparaison intéressant avec ce qui se pratique en milieu sunnite. En outre, le voisinage des deux autres religions monothéistes contribue à former une véritable mosaïque culturelle dans la région, source évidente d'influences réciproques en ce qui concerne notre sujet.

De ce qui a été dit découle une autre caractéristique : venant après les prophètes, les Compagnons et les Alides, les «saints musulmans», au sens habituel de l'expression, ne représentent que la dernière strate de la superposition de la *walāya* au Proche-Orient.

Divers termes désignent en arabe le tombeau d'un saint, mais les fidèles du Proche-Orient affectionnent particulièrement celui de *maqām*. Ce dernier signifie en théorie «cénotaphe», c'est-à-dire un tombeau vide perpétuant la mémoire d'un saint mort ailleurs, mais dans la pratique le saint est souvent réellement inhumé en cet endroit. Les

* L'auteur est Professeur de langue et civilisation arabes à l'Ecole Interarmées du Renseignement et des Etudes Linguistiques, Boulevard Clémenceau, 67000 Strasbourg.

1. Le texte complet du hadith figure dans Suyūṭī, *Al-Ġāmi' al-ṣaġīr*, n° 5705.

2. Le terme pré-muhammadien conviendrait mieux, car les prophètes précédant Muḥammad sont tous considérés comme *muslimūn*, c'est-à-dire «soumis à la Loi divine».

3. Cf. Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, Paris, 1986, chapitre V.

4. Ibn 'Arabī, *Kitāb al-qurba*, p. 9, édité dans les *Rasā'il Ibn 'Arabī*, Haydarabad, 1948.

5. Notre étude porte sur le *Bilād al-Šām* (Jordanie, Liban, Palestine-Israël, Syrie) et sur l'Irak.

Irakiens utilisent fréquemment le mot *maqad*, tandis que celui de *ḥadra* s'applique uniquement aux prophètes, en Palestine. Le *mašhad* indique un martyrium en milieu sunnite, et un mausolée d'Alide chez les chiites, les Imams et leurs familles étant considérés par ceux-ci comme des martyrs. Le terme *mazār*, quant à lui, qualifie tout sanctuaire faisant l'objet de visites pieuses (*ziyāra*).

Les lieux de culte

Au Proche-Orient, la topographie spirituelle présente une double configuration : tantôt la *praesentia* du saint élit domicile au cœur de la ville, parmi les hommes, tantôt elle se niche dans la nature sauvage et fait corps avec le monde minéral.

La densité historique de notre région, ainsi que sa vocation urbaine très ancienne, expliquent la position centrale qu'occupent nombre de sanctuaires dans la cité. Dressés le plus souvent sur des vestiges pré-islamiques, ils ont généré la vie autour d'eux, donnant parfois naissance à de nouvelles phases de l'histoire de leur ville. La relique du prophète Yaḥyā (Jean-Baptiste) n'a pas déterminé la construction de la mosquée des Omeyyades de Damas, puisque sa tête aurait été découverte fortuitement lors des travaux, sous le califat d'al-Walīd (m. 97/715) ; mais de nos jours encore la *baraka* du sanctuaire irrigue l'immense édifice de la mosquée enchâssé dans la ville intra-muros. Le prophète Zakariyya (Zacharie), père de Yaḥyā, joue un rôle identique dans la grande mosquée d'Alep, mais à un moindre degré. A Jérusalem, le Dôme du Rocher consacre la précellence de Muḥammad, car la tradition rapporte qu'il y dirigea la prière devant les autres prophètes, avant d'effectuer son « Ascension » (*Mi'rāğ*) ; l'édifice témoigne également du triomphe de l'Islam naissant, de l'élan « civilisateur » donné par les Omeyyades. Par la suite, les *anbiyā'* vont partager avec les *awliyā'* la ferveur des pèlerins ; légitimé par la théologie acharite, le culte des saints acquiert droit de cité ; cette évolution se matérialise par l'édification de sanctuaires, mais aussi par la diffusion de la littérature hagiographique et d'ouvrages doctrinaux à but apologétique ; cette évolution est particulièrement nette à Bagdad, à partir du IV^e/X^e siècle ⁶.

La reconnaissance de ce culte par le califat abbaside se mue, lorsque pointent les périls franc et mongol, en incitation ouverte dictée par la tactique politique. Dans le *Bilād al-Šām* particulièrement exposé, la présence du saint signifie avant tout affirmation de la souveraineté de l'Islam sur son territoire. Le sultan mamelouk Baybars (m. 676/1277) avait bien perçu ce fait, puisqu'il fit élever en Palestine des complexes monumentaux sur les *maqām-s* de Mūsā (Moïse) et de Šāliḥ, le prophète du peuple de Thamoud. Baybars créa également des fêtes saisonnières (*mawsim*) sur ces lieux, dédiées à ces personnages : les populations musulmanes devaient s'y rendre nombreuses et armées, pour impressionner les pèlerins chrétiens orthodoxes qui déferlaient à Pâques vers Jérusalem ⁷. Par ailleurs, l'effervescence qui règne dans la grande mosquée de Homs provient de la présence de Ḥālid Ibn al-Walīd (m. 21/642), Compagnon et chef de l'armée musulmane ayant permis la conquête de la Syrie par sa victoire sur le Yarmouk en 15/636. De même, la dévotion que les Damascènes manifestent à l'égard de cheikh Arslān (m. vers 541/1146) s'explique en grande partie par le fait que le saint ait bâti son

6. Cf. L. Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad », dans *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LVIII, n° 1, 1908, pp. 332-334.

7. Cf. Tewfik Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, Londres, 1927 (reprod. Jérusalem, 1982), p. 299 ; Nabil Ḥālid al-Āğā, *Mada'in Filistin*, Beyrouth, 1993, p. 141.

ribāṭ à l'endroit où Ḥālid aurait établi son camp lors de la prise de la ville en 14/635. Selon la tradition, la première mosquée de Damas aurait été élevée sur ce lieu. En outre, de son *ribāṭ* qui se trouvait extra-muros, le cheikh a mené le *ḡihād* contre les Francs, ce qui lui a valu le surnom de «protecteur de la terre et de la Syrie» (*ḥāmī l-barr wa l-Ṣām*)⁸. De nos jours encore, la mosquée de cheikh Arslān est située à la lisière du quartier chrétien de Bāb Tūma.

Seuls les prophètes ou les grands saints bénéficient d'ensembles funéraires comprenant une salle de prière adjacente, appelée *muṣallā*, *masḡid* ou même *ḡāmi'*. Généralement, de tels édifices ne sont pas bâtis dans des cimetières préexistants, en vertu d'un hadīth interdisant de «choisir les tombes comme mosquées»⁹ ; cette règle souffre toutefois de nombreuses exceptions, notamment à Bagdad où les dômes de soufis comme Ma'rūf al-Karḥī et Gunayd ponctuent la nécropole de Karḥ. Hormis les cas particuliers de Zakariyya et de Yaḥyā, les sanctuaires de prophètes les plus importants se trouvent en Palestine. Mais, par leur éloignement dans le temps, les *anbiyā'* ont laissé peu de traces matérielles, et leur présence dans la tombe que la tradition leur a assignée est loin d'être sûre. Leur ancrage dans la cité en pâtit donc, mais non le statut privilégié dont ils jouissent dans l'ensemble du Proche-Orient.

Par contre, l'histoire des *awliyā'* est étroitement liée à celle de leur ville. Qu'ils en soient natifs ou qu'ils aient choisi d'y résider – tel Ibn 'Arabī à Damas –, dans tous les cas ils honorent la ville. Une familiarité de longue date, tissée par les *ziyārat* mais aussi par la vision nocturne de saints et leur mention fréquente dans la vie quotidienne, existe entre eux et la population, au point que celle-ci les a élus «saints patrons». A Damas, cheikh Arslān et Ibn 'Arabī se partagent l'attraction spirituelle, le premier étant lié à la ville intra-muros et à la mosquée des Omeyyades, le second régissant les pentes du Mont Qassyoun. L'axe établi par le mausolée du maître andalou (m. 638/1240) et, en allant vers le nord, par les sanctuaires plus récents de 'Abd al-Ġhanī al-Nābulusī (m. 1143/1731) et du cheikh kurde naqṣbandi Amīn Kuftārū (m. 1938) trace comme une ligne de démarcation entre l'univers de la montagne et celui de la ville. Ibn 'Arabī détient la préséance tant doctrinale que temporelle, car les deux autres saints ont été marqués par son enseignement. Des séances de *dīkr* soufi se tiennent régulièrement dans ces *maqām*, mais la mosquée du cheikh Kuftārū, qui représente le poumon du quartier kurde de Damas, est maintenant la plus active. Au-dessus de la tombe du cheikh s'élève un immense bâtiment abritant un institut d'études religieuses, des dortoirs, des appartements et bien sûr une vaste salle de prières ; plusieurs centaines de personnes entrent et sortent chaque jour de cette ruche.

Les grands sanctuaires urbains portent la marque de la ferveur, mais aussi des luttes religieuses et idéologiques qui tirent parti du charisme des saints. Si la Syrie a vu s'affirmer l'identité musulmane contre les Croisés, Bagdad, quant à elle, a été le théâtre de rivalités séculaires entre sunnisme et chiisme. L'imam Abū Ḥanīfa et le cheikh 'Abd al-Qādir al-Ġilānī, plus particulièrement, ont représenté et représentent encore des enjeux importants. Lorsqu'il prit Bagdad aux Sэфévides, en 941/1534, l'Ottoman Soliman le Magnifique trouva les mausolées de l'imam et du cheikh détruits ; celui d'Abū Ḥanīfa était de plus couvert d'immondices¹⁰. Quelques vingt ans plus tôt, Sélim, le père de Soliman, avait découvert le *maqām* d'Ibn 'Arabī à Damas dans un état similaire, et avait aussitôt ordonné la construction du sanctuaire actuel ; mais les

8. Cf. 'Izzat Ḥasriyya, *Al-Ṣayḥ Arslān al-Dimaṣqi*, Damas, 1965, pp. 101-106. La connotation du *ḡihād* est tellement attachée à cheikh Arslān que, selon l'auteur, la simple invocation de son nom par les résistants syriens au mandat français suffisait à ranimer leur ardeur.

9. Cette tradition est notamment rapportée par Buḥārī et Muslim.

10. Ibn Baṭṭūṭa écrit que lorsqu'il visita Bagdad, la *zāwiya* d'Abū Ḥanīfa était la seule de la ville à servir de la nourriture aux passants ; cf. sa *Riḥla*, Beyrouth, 1968, p. 220.

adversaires étaient ici les «hommes de la lettre», les *fuqahā'*¹¹. Soliman suivit l'exemple de son père, édifiant une mosquée et une *madrassa* à côté de la tombe d'Abū Hanīfa, une grande mosquée et un *'imāret* pour nourrir les pauvres près de la coupole d'al-Ġilānī¹². Les deux mausolées de Bagdad furent à nouveau saccagés par les troupes séfévides en 1623, puis restaurés après la reconquête ottomane de 1638... La *ziyāra* qu'effectuent de nos jours de nombreux Turcs revêt donc à leurs yeux une grande portée symbolique, car elle commémore la lutte anti-chiïte que mena la Sublime Porte. Dans le sillage de l'Empire ottoman, les Turcs se réclament en effet exclusivement du rite juridique hanafite et vouent une profonde vénération à leur imam ; quant à leur pèlerinage chez le maître de la *Qādiriyya*, il ne fait que s'inscrire dans la dévotion générale pour le saint, qui fera l'objet de notre étude de cas.

Les lieux saints chiïtes du sud de l'Irak sont eux aussi convoités, tant par les croyants que par les puissances du Moyen-Orient. Saddam Hussein a pu ainsi faire rénover les sanctuaires grandioses que sont Najaf et Kerbela – lieux de sépulture de l'imam 'Alī et de son fils al-Ḥusayn – tout en réprimant la communauté chiïte¹³. La dévotion chiïte trouve son expression dans la centralité des mausolées alides, situés au milieu d'une grande cour (*ṣaḥn*). L'analogie avec la Ka'ba est frappante, d'autant plus que les pèlerins effectuent par trois fois la circumambulation (*tawāf*) autour du sanctuaire ; comme à la Mecque, on fait accomplir ce rite aux défunts en les transportant dans de précieuses cercueils en bois. La munificence de ces «seuils sacrés» (*atabat muqaddasa*), aux coupes et minarets resplendissant d'or, n'a pas son pareil au Proche-Orient. Ils sont insérés au cœur de l'habitat, et le contraste n'en est que plus grand avec «la ville basse essentiellement construite en terre»¹⁴. A proximité de Damas reposerait Sitt Zaynab, fille de l'imam 'Alī, dans une bourgade qui porte son nom. Or, la facture de ce mausolée et la répartition de l'espace sont rigoureusement semblables à celles des lieux saints d'Irak, c'est-à-dire purement persanes. Les liens unissant les régimes de Téhéran et de Damas ont en effet permis aux artisans iraniens envoyés en Syrie de travailler dans les meilleures conditions. Le chiïsme a désormais pénétré au cœur de la vieille ville de Damas, à deux pas des Omeyyades, par la mosquée récemment terminée de Sayyida Roqayya, fille de Ḥusayn : la topographie spirituelle recèle décidément une dimension géo-politique...

Restons dans l'univers du chiïsme, pour remarquer que les *mazār*-s des Alaouites de Syrie ne sont pas orientés vers la Mecque. De fait, étant donné que les membres de cette secte n'accomplissent pas la prière rituelle (*al-ṣalāt*), ces lieux ne contiennent pas de salle de prière ; il ne s'agit d'ailleurs que d'édicules disséminés dans la montagne.

La *praesentia* des saints, avons-nous dit, génère la vie autour d'elle. De fait, Najaf, à l'origine «hauteur stérile en forme de plateau»¹⁵, est depuis longtemps un des plus grands centres de l'enseignement islamique, avec ses nombreux instituts religieux et ses bibliothèques. Les plus grands savants chiïtes (*muḡtahid*, *marḡa'*) y ont résidé, dont Khomeyni. L'effervescence religieuse ne saurait y être dissociée, comme ailleurs dans le monde musulman, d'une activité mercantile intense¹⁶. Al-Harawī (m. 611/1215)

11. Notons que la vindicte chiïte s'affiche à l'heure actuelle à Damas, car plusieurs habitants de la ville nous ont assuré que beaucoup d'Iraniens effectuant une *ziyāra* à Damas allaient sur la tombe du calife omeyyade Mu'awiya, près de la grande mosquée, pour l'insulter et y verser des détritrus. On sait que ce calife s'opposa à 'Alī b. Abī Ṭālib, notamment à Siffin.

12. A Damas, la cantine populaire élevée en face du mausolée d'Ibn 'Arabī s'appelait la *Takiyya Salīmiyya*.

13. Yann Richard, *L'Islam chi'ite*, Paris, 1991, p. 152.

14. Pierre-Jean Luizard, *La formation de l'Irak contemporain*, Paris, 1991, pp. 144-145 en ce qui concerne Najaf, p. 149 pour Kerbela.

15. *E.I.* 2, III, 871.

16. P. J. Luizard, *op. cit.*, pp. 141-144.

présente Kerbela comme un village, alors que la ville actuelle compte plus de quatre-vingt mille habitants, auxquels s'ajoutent les cent mille pèlerins durant le mois de Muḥarram¹⁷. En milieu sunnite, les environs des sanctuaires urbains peuvent connaître un développement considérable ; la coupole d'al-Ġilānī à Bagdad, affirme L. Massignon, «est entourée d'une véritable cité de qādiryīn»¹⁸, tandis que le quartier kurde de Damas prospère entre ses deux pôles spirituels, le cheikh Amīn Kuftārū au sud et le cheikh Ḥalīd Naqšbandī au nord. F. De Jong constate de son côté que la présence d'Abraham et des autres patriarches à Hébron a eu pour conséquence la concentration d'un grand nombre de *zāwiya*-s dans les alentours¹⁹.

Plus fréquemment, le *walī* donne son nom au quartier dans lequel il est enterré. Sur la rive gauche du Tigre, celui d'al-A'zamiyyeh – autrefois un village indépendant de Bagdad – s'appelle ainsi en l'honneur d'*al-imām al-a'zam* Abū Ḥanīfa, et une porte plus au sud a été nommée Bāb al-Mu'azzam²⁰. Sur l'autre rive du fleuve, fait face à l'A'zamiyyeh le faubourg de Kāzimayn, du nom de Mūsā Kāzim, descendant de 'Alī, et de son petit-fils Muḥammad al-Ġawad : les septième et neuvième Imams chiites sont enterrés sous deux coupoles dorées jumelles. A Hébron, il existe un «quartier 'Alī al-Bakkā'» qui rappelle la faveur dont a joui ce cheikh (m. 670/1271) auprès des premiers Mamelouks²¹. On ne saurait passer sous silence le quartier «cheikh Muḥyī l-dīn» à Damas ; le mausolée d'Ibn 'Arabī s'y trouve enserré dans un réseau étroit de venelles qui abrite un des marchés les plus fréquentés de la ville.

Les hommes recherchent le voisinage des sanctuaires de leur vivant mais aussi après leur mort, dans l'attente de la vie future. Le cimetière de *Wādī al-salām*, à Najaf, constitue la plus vaste et la plus spectaculaire nécropole de notre zone. Beaucoup de chiites s'y rendent âgés ou malades pour y mourir, ou demandent à s'y faire inhumér²². Cet immense chaos de tombes bigarrées ne cesse d'accueillir des cercueils déchargés des toits de voitures ou d'autobus, et la ville connaît une intense activité dans le domaine de l'industrie funéraire²³. Les chiites croient en effet que ceux qui sont enterrés à Najaf ou à Kerbela ne subissent pas les tourments d'outre-tombe ; à cet égard, l'attraction qu'exerce sur eux le mausolée de l'imam 'Alī est comparable au désir qu'éprouvent les musulmans en général de reposer près du Prophète à Médine. A Bagdad, les affinités existant entre les saints et différents corps sociaux déterminaient une répartition assez nette des lieux de sépulture ; ainsi la vieille aristocratie se faisait enterrer près de Ma'rūf al-Karḥī ou de Ġunayd, tandis que les esclaves noirs allaient près d'al-Ḥallāġ, «le saint proscrit»²⁴. Nombre de hanbalites sont inhumés à l'ombre d'Ibn al-Ḥanbal, et il en va de même pour les hanafites autour d'Abū Ḥanīfa²⁵. Les membres de la *tariqa Qādiriyya*,

17. Cf. Abū l-Ḥasan 'Alī Al-Harawī, *Guide des lieux de pèlerinage*, traduit et annoté par Janine Sourdel-Thomine, Damas, 1957, p. 175 ; *E.I.*², art. *Karbalā'*, IV, 665.

18. Cf. «Les saints musulmans», p. 330.

19. Cf. «The Sufi Orders in Nineteenth and Twentieth-Century Palestine», dans *Studia Islamica* LVIII, 1983, p. 173.

20. Cf. G. Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford, 1900, pp. 192, 282, 349 ; L. Massignon, *op. cit.*, p. 336. En 567/1171, un voyageur occidental visitant Bagdad évoquait le «quartier populaire d'Abū Ḥanīfa» ; cf. *E.I.*², I, 928.

21. Sur al-Bakkā' et sa *zāwiya*, cf. Muġīr al-dīn al-'Ulaymī (m. 928/1521), *Al-Uns al-ġalīl bi-tārīḥ al-Quds wa l-Ḥalīl*, Le Caire, 1866, pp. 425, 492.

22. Un rapport britannique de 1911 mentionne le chiffre de six mille dépouilles inhumées par an dans le grand cimetière de Najaf (P. J. Luizard, *op. cit.*, p. 165). Selon les auteurs chiites, seule l'argile avoisinant la tombe de Ḥusayn, à Kerbela, a des vertus curatives (cf. D. M. Donaldson, *The Shiite Religion*, Londres, 1933, p. 90).

23. P. J. Luizard, *op. cit.*, p. 166.

24. L. Massignon, «Les pèlerinages populaires à Bagdad», dans *Revue du Monde Musulman*, 1908 n° 6, p. 648.

25. *E.I.*², VI, 121 (art. *Maibara*).

quant à eux, n'ont rapidement plus trouvé place dans l'enceinte du sanctuaire de leur maître éponyme, et reposent le plus souvent dans le cimetière de Ma'rūf al-Karḥī.

A Damas, cheikh Arslān a attiré depuis des siècles 'ulamā' et soufis, qui se faisaient enterrer près de son *maqām* selon un rite de passage très précis : les Damascènes effectuaient pour eux la prière des morts à la mosquée des Omeyyades, puis le cortège – souvent gigantesque – s'ébranlait jusqu'à «cheikh Arslān». Ce rite fut encore suivi récemment, car le saint le plus populaire de la ville au XX^e siècle, Aḥmad al-Ḥārūn, fut enseveli en 1962 dans le sanctuaire même de cheikh Arslān, tandis que la tombe du savant Muḥammad Ṣāliḥ Farfūr, décédé en 1986, se trouve dans l'antichambre.

En contraste avec ces foyers urbains, il existe au Proche-Orient des sanctuaires totalement intégrés aux mondes minéral et végétal. D'une région à l'autre, de nombreuses coupoles, souvent de taille modeste, coiffent les sommets des collines et des montagnes. En pays yézidi²⁶, ces lieux saints font tellement corps avec le paysage que des légendes affirment que Dieu les a créés en même temps que le mont qui les porte²⁷. Les tells du Djebel druze sont surmontés de petits cénotaphes de forme pyramidale et au sommet blanchi à la chaux ; ils sont principalement dédiés aux prophètes et à Ḥaḍir²⁸. De même, le *maqām* du Nabī Yūnus (le prophète Jonas) couronne le plus haut sommet de la montagne alaouite (environ 1200 m. d'altitude)²⁹. Il est tentant d'expliquer la position surélevée de ces *mazār*-s par la marginalité dogmatique de ceux qui les vénèrent : les Alaouites et les Druzes, notamment, ont fui le sunnisme conquérant de la plaine.

Cependant, l'islam sunnite est lui aussi sensible au symbolisme spirituel de la montagne. Les Syriens considèrent depuis fort longtemps la chaîne du Liban comme le refuge des *abdāl*, catégorie de saints qui, selon le Prophète, résiderait dans le *Bilād al-Ṣām*³⁰. Quant au mont Qassyoun, où plusieurs centaines de prophètes auraient séjourné ou seraient morts³¹, les poètes damascènes en célèbrent les vertus³², et certains cheikhs parcouraient ses pentes chaque vendredi, marchant pieds nus «par respect pour les savants et les saints qui y sont enterrés»³³. Presque au sommet du Qassyoun, au-delà de tout habitat, se trouve le «Sanctuaire des Quarante» (*Maqām al-Arba'īn*) ; cet ensemble comprend notamment une salle avec quarante niches (*miḥrāb*) attribuées tantôt à des prophètes tantôt aux *abdāl*, ainsi que la Grotte du sang (*maḡārat al-dam*) où Caïn aurait tué Abel. Dans celle-ci, on peut voir une cavité naturelle représentant la gueule de la montagne, où l'on distingue nettement une langue énorme et de solides dents ; l'orifice en a été peint en rouge vif... De deux endroits du plafond de la grotte coulent les «larmes» du Qassyoun pleurant Abel : l'osmose entre les règnes minéral et humain est ici totale. En outre, la rougeur des roches entourant le *maqām* atteste, selon la tradition damascène, que le premier meurtre de l'humanité a bien eu lieu en cet endroit³⁴.

26. Les Yézidis forment une secte issue de l'Islam, mais ayant intégré beaucoup d'éléments syncrétiques ; ils habitent la montagne kurde au nord-ouest de Mossoul.

27. Cf. Roger Lescot, *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Djebel Sindḡar*, Beyrouth, 1938, p. 78.

28. Cf. N. Bouron, *Les Druzes*, Paris, 1930, p. 286.

29. Cf. Hāšim 'Uṭman, *Al-'Alawīyyun bayna l-ustūra wa l-ḥaqīqa*, Beyrouth, 1985, p. 227.

30. Cf. par exemple Galāl al-dīn al-Suyūṭī, *Al-Ḥawī lil-fatawī* Beyrouth, s.d. (nouvelle édition), II, 456-458.

31. Les chiffres varient considérablement suivant les auteurs.

32. Cf. Maḥmūd al-'Adawī (m. 1032/1622), *Kitāb al-ziyārat bi-Dimašq*, Damas, 1956, pp. 5, 8.

33. Cf. Mūsā Ṣaraf al-dīn Ibn Ayyūb, *Al-Rawḍ al-'aṭir fīmā tayassara min aḥbār ahl al-qarn al-sābi 'ila ḥitām al-qarn al-'āšir*, écrit en 999/1590, ms. Damas, fol. 225a.

34. Sur le *maqām*, voir Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥla*, p. 97 ; Muḥammad Amīn, *Al-'Iqd al-ṭamin fī Maqām al-Arba'īn*, Damas, s.d. Un autre mausolée d'Abel se trouve au sommet d'une colline, près de la route conduisant de Damas au Mont Liban.

La Palestine connaît également un «Martyrium des Quarante» (*Mashhad al-Arba'in*), situé au sommet du Mont Rumada près d'Hébron³⁵ ; bien que ce lieu soit révééré, aucune tradition écrite n'y fait référence. Relevons un autre cas de montagne sacrée, suite à un épisode de l'histoire des prophètes : les Kurdes croient que l'Arche de Noé a échoué sur le massif montagneux du Gūdī (ou Djudi), à la frontière entre l'Irak et la Turquie, près de la ville de Gazīra, et une des revues musulmanes kurdes porte le nom de la montagne³⁶. Le Coran (XI, 44) évoque en effet une montagne pareillement nommée, mais celle-ci se trouve en Arabie ; les musulmans ont par la suite transféré ce nom au mont de Mésopotamie. Il existe encore sur le Djudi un sanctuaire en ruine, appelé *Safīnat nabī Nūh* («le bateau du prophète Noé»), qui est honoré par les croyants des trois religions monothéistes³⁷.

Les croyants vénèrent les empreintes de prophètes conservées dans la roche, car elles constituent bien souvent les seules traces matérielles du passage de ceux-ci en ce monde. L'homme peut ainsi traverser en toute impunité les siècles et les millénaires. Le Rocher de Jérusalem (18 m. de long sur 14 de large), qui forme le sommet du mont Moriah, joue de ce point de vue un rôle tout à fait particulier : Abraham s'y est rendu pour sacrifier son fils, le Saint des Saints du temple de Salomon est localisé à cet endroit, et c'est de là que Muḥammad accomplit son *Mi'rağ*. Ce rocher condense à lui seul la sainteté du *Masğid al-aqṣā*, ainsi que les énormes enjeux politiques et stratégiques qui en découlent : nous avons vu comment les Omeyyades lui ont rapidement donné une marque islamique³⁸. Dans la banlieue sud de Damas, le *Masğid al-aqdām* (ou *al-qadam*, c'est-à-dire «le pied») abriterait également une roche ayant gardé l'empreinte du pied de Moïse ou de Muḥammad. Ibn Baṭṭūta rapporte qu'il assista en 749/1348 à la longue procession des Damascènes – âges, sexes et religions confondus – venus implorer Dieu de les délivrer de la grande peste (*al-ta'un al-a'zam*), mais à notre époque le sanctuaire n'a plus guère d'importance³⁹.

Grotte et montagne sont fréquemment associées dans la topographie sacrée, la première figurant l'intérieur ou le ventre de la seconde. Nous en avons eu l'illustration avec le *Maqām al-Arba'in*, et n'oublions pas qu'avant la révélation, Muḥammad se retirait dans une grotte (*ğār Hirā'*) située au sommet du *Ğabal al-Nūr* dominant la Mecque. Le Prophète aurait d'ailleurs affirmé : «Chaque prophète a une grotte qui lui est assignée»⁴⁰. En Palestine et en Syrie, les *ğār* ou *mağāra* foisonnent, mais concernent exclusivement les prophètes⁴¹. Pour les plus importants d'entre eux, une coupole et une mosquée recouvrent la grotte. C'est le cas du prophète Ṣalīh, enterré à Ramlé sous la Mosquée Blanche (*al-ğāmi' al-abyaḍ*)⁴², mais aussi et surtout d'Ibrāhīm. Sa naissance aurait eu pour cadre une grotte, vénérée tantôt à Urfa (l'ancienne Édesse), à la frontière turco-syrienne⁴³, tantôt à Damas (Berzé), au pied du Qassyoun⁴⁴. L'inhumation du

35. Cf. *Al-Uns al-ğalīl*, p. 427.

36. La tradition islamique suit sur ce point celle de l'ancienne Mésopotamie.

37. Cf. l'art. *Dğudi* dans *E.I.*², II, 588-589, ainsi qu'Al-Harawī, *Guide*, p. 152. Suivant la Bible, l'Arche se serait arrêté sur le Mont Ararat, en Turquie orientale (Arménie).

38. Certaines sources mentionnent le rocher de Ḥaḍīr, appelé «Nağ-Nağ», situé également sous l'esplanade du *ḥaram ṣarīf* ; cf. Muḥammad Ṣams al-dīn al-Suyūṭī, *Ithāf al-aḥiṣṣā bi-faḍā'il al-Masğid al-aqṣā*, Le Caire, 1982, p. 200. Au sujet des empreintes de divers prophètes sur le Rocher, cf. T. Canaan, *op. cit.*, p. 241.

39. Cf. *Rihla*, pp. 95-96 ; voir aussi J. Sourdél-Thomine, *Les anciens lieux de pèlerinage damascains d'après les sources arabes*, dans *B.E.O.* XIV, 1952-1954, p. 73.

40. *Ma min Nabī illā wa lahu ġār* ; cf. T. Canaan, *op. cit.*, p. 59. Sur le symbolisme spirituel de la grotte, cf. Alphonse Dupront, *Du Sacré*, Paris, 1987, p. 390.

41. Al-'Ulaymī mentionne la «grotte des soixante prophètes» (*mağārat al-sittīn Nabī*), près d'Hébron (*Uns*, p. 67).

42. *Ibid.*, pp. 23, 418.

43. Cf. Kāmil al-Ḥalabī al-Ğazzī, *Nahr al-dahab fī tariḥ Ḥalab*, Alep, 1926, I, 550.

patriarche et de sa famille dans la grotte de Makpala à Hébron est davantage attestée, mais les pèlerins des trois religions n'ont accès qu'aux cénotaphes qui se trouvent en surface. Notons enfin un symbolisme proche de la grotte dans le chiisme duodécimain : les Irakiens appartenant à cette branche de l'Islam croient en effet que l'occultation du douzième Imam, le «Mahdi attendu», a eu lieu en 261/874 dans un souterrain (*sirdāb*) localisé à Sāmarrā. Une mosquée a été bâtie sur cette pièce souterraine, appelée *Ġaybat al-Mahdī*⁴⁵.

L'eau qui ruisselle ou jaillit à proximité des sanctuaires est considérée comme sacrée, car émanant de la terre qui porte le saint. Le puits de cheikh Arslān à Damas, la source du Nabī Ayyūb (Job) dans le Ḥawrān ou celle du Nabī Yūnus près de Ninive, le bassin de Sitti Maryam (Marie) à Jérusalem...⁴⁶ : toutes ces eaux ont, ou avaient, des vertus curatives multiples ; elles sont polyvalentes, comme le remarque A. Dupront à propos de l'eau de Zemzem à la Mecque⁴⁷. Toutefois, les maladies pour lesquelles les pèlerins les sollicitent se résument essentiellement à la stérilité, la fièvre et l'eczéma⁴⁸. Les habitants de la région d'Alep rendent visite à cheikh Rīḥ, dans le village de Yal Bābā, car l'eau de sa source est réputée guérir des rhumatismes ; ce type d'affections a pour nom *al-rīḥ* en dialecte alépin, et le saint – s'il a jamais existé – a donc été appelé du nom de la maladie dont il soulage.

La présence de l'eau génère celle de l'arbre. Cette association concerne surtout les *mazār-s* des zones rurales ou montagneuses. En pays alaouite, chaque sanctuaire est jumelé à un arbre gigantesque et millénaire (un chêne, généralement). Dans la montagne kurde et dans la campagne palestinienne, les fidèles enroulent des bandes d'étoffe aux branches en guise d'ex-votos⁴⁹. La végétation du mausolée appartient au saint, et nombreuses sont les anecdotes dans lesquelles le *walī* apparaît en vision à l'impudent qui a coupé de son bois, et lui adresse des menaces⁵⁰.

L'héritage pré-musulman

Les lignes qui précèdent témoignent amplement de la vitalité du patrimoine prophétique. Rappelons qu'aux yeux des musulmans, ce patrimoine est autant coranique que biblique, car si le Livre de l'Islam ne mentionne nommément que vingt-sept prophètes, le hadith stipule qu'il y en eut 124.000, dont 313 envoyés (*rasūl*). Ouvrir cette perspective était nécessaire, notamment pour expliquer le foisonnement des sanctuaires attribués aux prophètes en Palestine. Celle-ci est considérée en Islam comme une terre

44. Ibn Baṭṭūṭa décrit la grotte et mentionne un autre lieu de naissance en Irak (*Rihla*, pp. 96-97) ; cf. également al-'Adawī, *op. cit.*, p. 16.

45. Les sunnites comme les chiites la visitent encore de nos jours. On pourra se reporter à P. J. Luizard, *op. cit.*, p. 152, et J. Sourdel-Thomine, *Guide des lieux de pèlerinage*, p. 160.

46. Cf. respectivement Ibn Ṭūlūn, *Ġayat al-bayān fī tarġamat al-ṣayḥ Arslān al-dimašqi*, Damas, 1984, pp. 138, 146 ; Al-Harawī, *op. cit.*, p. 41 ; Ibn Baṭṭūṭa, *Rihla*, p. 228 ; T. Canaan, *op. cit.*, p. 111.

47. *Du Sacré*, p. 400. Les sources des prophètes Ayyūb et Yūnus sont encore visitées dans un but curatif.

48. Le prophète Ayyūb ayant été atteint pendant de longues années de lésions purulentes de la peau, il guérit par son eau de l'eczéma.

49. R. Lescot, *op. cit.*, p. 79 ; T. Canaan, *op. cit.*, pp. 30-31.

50. T. Canaan rapporte plusieurs anecdotes en ce sens, mais on nous a cité le cas du cheikh Rāṣid, dont le *maqām* se situe à Bahlūniyya, à la frontière entre la Syrie et le Liban. Dans le village palestinien d'al-Ḥaḍir, la population - chrétienne et musulmane - ne touche pas aux terres du monastère dédié à Saint Georges (identifié en Palestine à Ḥaḍir, comme nous allons le voir), et ceci jusqu'à nos jours.

sainte (*arḍ muqaddasa*)⁵¹, et le Prophète et ses Compagnons prièrent durant environ seize mois en direction de Jérusalem. Les sources attribuent par ailleurs à la Syrie et à Damas beaucoup de vertus et de bénédictions, mais réservent la sainteté à la Palestine : Jérusalem s'appelle en arabe *al-Quds* ou *Bayt al-maqdis* (de la racine QDS)⁵². À l'époque médiévale, la visite des lieux saints du Hedğaz était souvent précédée ou suivie de celle des sanctuaires de Jérusalem et d'Hébron, et le Syrien Ibn Taymiyya, luttant contre les excès dévotionnels de ses contemporains, rappelle le hadith selon lequel le croyant ne doit entreprendre de voyage pieux que pour se rendre aux mosquées de la Mecque, Jérusalem et Médine⁵³.

Divers indices confirment la précellence des prophètes en matière de sainteté, dans le passé comme de nos jours. Les fatwas dans lesquelles le même Ibn Taymiyya stigmatise la *ziyarat al-qubūr* concernent davantage les pèlerinages aux prophètes qu'aux *awliyā'* et lorsque son contemporain Ibn Baṭṭūṭa relate son périple dans le *Bilād al-Šām*, il évoque beaucoup plus les premiers que les seconds⁵⁴. Dans le *Uns ġalīl* écrit en 900/1494, les notices sur les cheikhs tiennent une place dérisoire par rapport aux nombreuses pages consacrées aux *anbiyā'*⁵⁵. Cette préséance se concrétise sur le terrain. En Palestine, les sanctuaires les plus grands sont ceux des prophètes, et les fidèles sollicitent ceux-ci en premier lieu dans leurs invocations et leurs vœux⁵⁶. Durant notre enquête, nous avons été frappé par le peu d'importance accordée aux *awliyā'* de cette région. Ainsi nos informateurs n'ont pas fait mention de 'Alī Nūr al-dīn al-Yašruṭī (m. 1899), cheikh soufi qui a pourtant eu un grand rayonnement depuis sa *zāwiya* de 'Akka (Acre) où il est enterré⁵⁷. Cette lacune s'explique d'abord par la faible ampleur du mouvement soufi en Palestine aux XIX^e et XX^e siècles – la *Yašruṭiyya* faisant ici exception⁵⁸ –, mais surtout par la présence des prophètes. «Nous n'avons pas besoin des saints, nous a fait remarquer un interlocuteur, car les *anbiyā'* sont là».

Les soufis, c'est-à-dire les saints virtuels de l'Islam, puisent eux-mêmes à la source prophétique et en retirent une assistance spirituelle. Certains cheikhs damascènes affirment ainsi que le «conseil des saints» (*diwan al-awliyā'*) du *Bilād al-Šām* se réunit – en esprit seulement – auprès de Yaḥya dans la mosquée des Omeyyades ; ce prophète présiderait l'assemblée chaque vendredi avant la prière de la *ġumu'a*. La vision (*al-ru'ya*), qui constitue un autre événement spirituel se déroulant dans le monde subtil, atteste également des liens existant entre *anbiyā'* et *awliyā'*. Muḥammad Ibn Abī l-Luṭf (m. 993/1585), qui fut mufti à Jérusalem, participa un jour chez un soufi à un *dīkr* durant lequel il vit l'entité spirituelle (*rūḥāniyya*) du prophète Ibrāhīm sortir de sa tombe et participer à la séance⁵⁹. De manière générale, les mystiques de l'Islam se montrent les

51. Coran, V, 21.

52. Voir sur ce point al-'Ulaymī, *Uns*, pp. 204-210.

53. Cf. le *Kitāb al-ziyāra*, qui regroupe l'ensemble des fatwas du cheikh sur la visite des tombes (édité et annoté par Sayf al-dīn al-Kātib), Beyrouth, 1980, pp. 15, 21, 117...

54. *Riḥla*, pp. 53-108.

55. Notamment celles réservées à Ibrāhīm (pp. 23-55) et à Mūsā (pp. 68-94).

56. T. Canaan, *op. cit.*, pp. 47, 88, 133.

57. Le sultan ottoman 'Abd al-Ḥamīd était affilié à sa voie, laquelle s'est répandue dans l'ensemble du Proche-Orient.

58. Cf. F. De Jong, «Islamic Mysticism in Palestine : Observations and Notes Concerning Mystical Brotherhoods in Modern Times», dans *The Third International Conference on Bilād al-Šām-Palestine*, univ. de Yarmouk (Jordanie), 1984, pp. 35-36, 41, 43-44.

59. Cf. Nağm al-dīn al-Ġazzī, *Al-Kawākib al-sā'ira bi a'yan al-mi'a al-'āšira*, édité par G. Ġabbūr, Beyrouth, 1945, III, 11-12. Dans une fatwa, Ibn Taymiyya dénonce la *nawbat al-Ḥalīl* ; il s'agissait d'un concert spirituel (*samā'*) donné par des soufis près du sanctuaire d'Ibrāhīm à Hébron. Le muezzin de la mosquée y jouait de la flûte ; cf. *Kitāb al-ziyāra*, pp. 112-113, 116. Il faut rappeler à ce propos que la ville d'Hébron est si bien associée à Abraham que les musulmans l'ont appelée du surnom du prophète : *al-Ḥalīl*, «l'ami intime de Dieu».

plus réceptifs à l'héritage prophétique que le commun des croyants. A Berzé, une famille de rifā'is veille sur la grotte où serait né Ibrāhīm ; chaque semaine se tient dans la mosquée adjacente une *nawba* qui ressemble sans doute à celle d'Hébron que condamnait Ibn Taymiyya. Non loin de là, les soufis et les 'ulamā venaient passer jusqu'à une époque récente plusieurs jours en retraite au *Maqām al-Arba'in*, sur ce Qassyoun qui aurait servi de refuge à tant de prophètes ⁶⁰.

Les auteurs stipulent toutefois que seuls les prophètes Muḥammad et Ibrāhīm reposent de façon certaine, l'un à Médine et l'autre à Hébron, le lieu de sépulture des autres étant purement conjectural ⁶¹. Les musulmans visitent bien le Saint Sépulcre (*kanīsat al-qiyāma*) à Jérusalem, mais, selon le dogme islamique officiel, Jésus n'a pas été crucifié : il a été enlevé aux cieux d'où il descendra à la fin des temps pour combattre l'Antéchrist. L'imprécision quant au lieu d'enterrement des prophètes explique le grand nombre de *maqām* parfois attribué à un seul *nabī*. Limitons-nous à quelques exemples : la tombe de Moïse se trouverait à la fois près de Jéricho et à Damas ⁶² ; celle de Josué (Yūša' b. Nūn) à Tripoli, à Naplouse, à al-Ma'arra en Syrie, ou à Bagdad ⁶³. En Israël, près de la frontière libanaise, Šu'ayb, le prophète de Madyan, a un *maqām* vénéré plus spécialement par les Druzes, mais il en a un autre en Jordanie. Quant à Jonas, T. Canaan ne dénombre pas moins de six cénotaphes pour la seule Palestine ⁶⁴, auxquels il faut ajouter celui que les Irakiens visitent près de Mossoul.

Cette course aux sanctuaires est bien souvent l'expression d'une rivalité existant entre deux villes. Ainsi Damas et Alep prétendent-elles toutes deux abriter la relique de Yaḥyā ⁶⁵, et avant l'implantation israélienne survint un conflit entre les populations de Ramlé et de Lod car, aux dires de la première, la seconde aurait essayé de démolir le minaret de la mosquée de Šāliḥ pour le reconstruire à Lod ⁶⁶ ! Dans la dévotion dont les prophètes sont l'objet, l'esprit de compétition dépasse le cadre intra-islamique pour atteindre l'échelle des trois religions monothéistes. Il se matérialise du côté musulman par les *mawsim-s* (*mūsem* en dialectal), fêtes saisonnières dévolues aux saints. Ce genre de manifestation existe de façon ponctuelle en Syrie du nord ⁶⁷ ; mais il est surtout répandu en Palestine, où son institution avait un dessein stratégique : le sultan Baïbars, nous l'avons vu, a créé plusieurs *mawsim-s* dans le but d'impressionner les chrétiens venant célébrer Pâques en Terre Sainte. Pour cette raison, celui de Moïse débutait le vendredi précédant les Rameaux et finissait le Jeudi Saint.

Ces *mawsim-s* soudaient la communauté autour des notables religieux et des cheikhs de *ṭarīqa*. La famille noble des Ḥusaynī dirigeait la procession qui partait de Jérusalem pour se rendre au sanctuaire du Nabī Mūsā, à quelques kilomètres de la ville ; chaque confrérie déployait sa bannière, les Ḥusaynī ayant également la leur. A Ramlé, la famille Ġašīn joue un grand rôle en qualité de gardienne des terres et de la *zāwiya* d'Abū Yazīd al-Biṣṭāmī ⁶⁸. La ville célèbre encore le *mawsim* du Nabī Šāliḥ, mais de

60. *Al-'Iqd al-ṭamīn*, p. 15. Le pèlerinage au *Maqām* est attesté depuis le VII^e/XIII^e siècle ; cf. Louis Pouzet, *Damas au VII^e/XIII^e siècle, Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, Beyrouth, 1988, p. 352.

61. Cf. *Kitāb al-ziyāra*, p. 128 ; *Uns*, p. 424.

62. En ce qui concerne Damas, cf. al-'Adawī, *op. cit.*, pp. 95-96.

63. *Nahr al-dahab*, p. 417 ; L. Massignon, «Les saints musulmans», p. 331.

64. *Op. cit.*, p. 294.

65. Cf. Ibn Šaddad, *Al-A'laq al-ḥaṭīra fi dīkr umarā' al-Šām wa l-Ġazīra*, édité par Sāmī Dahhān, Damas, 1956, p. 48 ; J. Sourdel, *op. cit.*, p. 75.

66. Nabil al-Ġā, *op. cit.*, p. 143.

67. Le *mawsim* d'Ibrāhīm Ibn Adham qui attirait à Jéblé, selon Ibn Baṭṭūta, beaucoup de *fuqarā'* n'a plus lieu (*Rihla*, p. 75). De même, dans la région d'Alep, le cheikh Rīḥ, dont nous parlerons plus loin, était fêté au début de l'été (cf. *Nahr al-dahab*, p. 371), mais son *mawsim* n'existe plus.

68. Abū Yazīd n'ayant jamais quitté le Ḥurāsān, il s'agit donc d'un cénotaphe ; un autre *maqām* dédié au saint est visité près de Damas.

façon restreinte. A cette occasion, l'étendard du prophète Ṣālih, qui a pour nom *al-bayraq*, est placé sur le dos d'un cheval. Entouré par le cortège, celui-ci part du *maqām* d'al-Biṣṭāmī et se dirige vers la tombe du prophète. Le représentant de la famille Ḡasīn se saisit alors de l'étendard et l'embrasse, puis il prononce un discours ⁶⁹.

Le destin particulier de la Palestine au XX^e siècle a conféré au *mawsim* du Nabī Mūsā, qui rassemblait jusqu'à vingt-cinq mille personnes, une portée politique qui s'inscrit dans le sillage du dessein de Baïbars. Dès le début du siècle, cette célébration a symbolisé aux yeux des Palestiniens la résistance nationale, face à la présence des Anglais et à leurs promesses non tenues, face surtout au spectre de l'implantation juive. Ainsi éclata une «révolution» à l'occasion du festival du printemps 1920, qui opposa pendant une semaine les Palestiniens – musulmans et chrétiens – aux juifs et aux Anglais. Ces derniers interdirent alors le *mawsim*, qui n'eut lieu par la suite que de façon sporadique. F. De Jong affirme qu'il a été supprimé «juste avant ou au début de la Deuxième Guerre mondiale» ⁷⁰, mais l'Etat hébreu l'a, semble-t-il, parfois autorisé depuis 1967, sans qu'il ait l'ampleur d'autrefois. D'autres sources nous ont assuré que l'armée israélienne l'avait prohibé à la fin des années 1970, à cause de la proximité du sanctuaire d'une zone militaire. Quoi qu'il en soit, cette fête religieuse n'a plus cours depuis le début de l'*Intifāda*, malgré les demandes réitérées des notables musulmans de Jérusalem ⁷¹.

Juifs et musulmans se partagent parfois pacifiquement l'héritage prophétique. Au village de Nabī Ṣamwīl, près de Jérusalem, la tombe de Samuel est recouverte par les lieux de culte superposés des trois religions. Les juifs y séjournent souvent une semaine durant la Pâque, et des musulmans étrangers viennent parfois de loin y accomplir une visite ; des membres des deux communautés s'associeraient au *mawsim* annuel. En Galilée, des juifs assistent l'été au festival du Nabī Ṣu'ayb, près de Safad, de la même manière que ceux de la région de Jaffa rendent visite au prophète Rūbin. Citons encore le cas de la tombe de Zebulon, fils de Jacob, à Ṣaydā (Sidon) : jusqu'en 1948, les musulmans fréquentaient ce haut lieu du judaïsme libanais. A Hébron cependant, la cohabitation religieuse ne va pas sans heurts ; dans les années 1980, des colons juifs ont en effet investi la mosquée du sanctuaire d'Abraham, laissant aux musulmans un espace très réduit au fond de cette mosquée.

L'incertitude qui règne quant à la localisation des sépultures des prophètes empêche les différentes communautés de se regrouper autour des mêmes mausolées ; apparaissent alors des affinités entre tel saint et telle famille religieuse. Ainsi le *mawsim* de Ṣu'ayb, évoqué plus haut, est fréquenté par des Druzes venant du Liban mais aussi du Hawrān syrien, à l'exclusion d'autres groupes apparentés à l'Islam. De même, celui de Nabī Yūṣā' (Josué), à Tripoli, est visité uniquement par les Alaouites. Contrairement aux chrétiens palestiniens, les juifs n'ont jamais participé au *mawsim* de Moïse puisque, selon eux, son lieu d'inhumation est inconnu. Certains musulmans reconnaissent ce fait, mais ils considèrent que la *baraka* émanant du lieu l'emporte sur la précision historique. T. Canaan cite plusieurs cas de personnages honorés en Palestine comme des prophètes, alors qu'une enquête étymologique attribue une autre identité à ces personnages ⁷². Il va de soi que certains «réformateurs» ont réagi contre ce laxisme ; à leur tête vient Ibn Taymiyya, qui démentit l'authenticité de nombreux *maqām*-s, dont celui de Noé ⁷³.

69. Nabīl al-Āgā, *op. cit.*, p. 142.

70. «Les confréries mystiques musulmanes au Machreq arabe», dans *Les ordres mystiques dans l'Islam - Cheminements et situation actuelle*, sous la direction de A. Popovic et G. Veinstein, Paris, 1986, p. 224.

71. T. Canaan a décrit en détail le *mawsim* dans les années 1920 ; cf. *op. cit.*, pp. 193-214.

72. *Ibid.*, p. 287.

73. Cf. *K. al-ziyāra*, p. 56 ; le cheikh ne précise pas quel sanctuaire il vise, car on en dénombre plusieurs, en Jordanie (Kérak) et en Israël.

La visite des sanctuaires et les festivités annuelles qui s'y déroulent ne constituent pas les seules marques de vénération des prophètes. Après la reconquête de la Palestine sur les Francs, une donation (*waqf*) a été instituée au profit du complexe funéraire d'Abraham à Hébron. Cette donation prévoyait notamment de nourrir les pèlerins de passage avec des lentilles (*'ads*) cuites sur place et mélangées à du pain. Les habitants devaient sans doute en préparer de leur propre initiative, d'après ce que rapporte al-'Ulaymī⁷⁴. Cette pratique était en tous cas assez connue pour qu'Ibn Taymiyya lui consacre une page, dans laquelle il vilipende ceux qui croient en la vertu de ce mets parce qu'il est cuisiné dans ce lieu saint⁷⁵. La coutume a survécu au polémiste, puisque le *smāt al-Ḥalīl* («le plat d'Abraham») désigne chez les Palestiniens actuels une recette de lentilles et de pâtes auxquelles on ajoute du sucre. A Jérusalem, des vieilles femmes issues des milieux soufis servaient encore il y a quelques années une soupe de lentilles aux pauvres, dans la *zāwiya* de leur famille. Restons dans le registre culinaire, pour signaler les pâtisseries confectionnées dans les maisons à l'occasion du *mawsim* de Nabī Mūsā : aucun régime – politique – ne pourra sans doute les interdire...

Le patrimoine prophétique est encore vivifié en Palestine par la présence de Jésus. Celui que Muḥammad appelait «mon frère 'Īsā» jouit d'une grande dévotion, qu'il partage avec sa mère. Les musulmans visitent en effet l'église de la Vierge, en contrebas de Jérusalem, et se lient à elle par des vœux. Al-'Ulaymī affirme qu'après la conquête de la ville, le calife 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb pria en ce lieu deux *rak'āt*⁷⁶, et il y a encore quelques décennies, les femmes stériles allaient se baigner dans le bain de «Sitti Maryam». Les musulmans fréquentent également l'église de Bethléem (*kanīsat al-mahd*), dans laquelle Muḥammad aurait prié lors de son voyage nocturne (*isrā'*) de la Mecque à Jérusalem⁷⁷. Dans les milieux populaires palestiniens mais aussi chez les Druzes et les Alaouites, on prend fréquemment à témoin Jésus et des serments se font en son nom : «*Wa ḥayāt al-Masīh illi masaḥ al-dunyā bi-yamīno...*», c'est-à-dire : «Je jure par le Messie qui a nivelé le monde de sa main droite...». Par contre, l'origine chrétienne assignée par T. Canaan au symbolisme du chiffre quarante (à propos des différents *maqām* ou *maṣhad al-Arba'īn*) est sujette à caution, vu l'importance de ce chiffre dans la tradition islamique en général⁷⁸.

Plus on s'éloigne de la Palestine – où, selon un adage, il n'y a pas un endroit où les prophètes n'aient prié – plus le souvenir des *anbiyā'* s'estompe devant le rayonnement plus récent des *awliyā'*. Hormis le cas particulier de Yaḥyā à Damas, il faut mentionner, en ce qui concerne la Syrie, la vocation abrahamique d'Alep. Ibrāhīm a donné son nom à la cité (Ḥalab), car il aurait trait sa vache grise (= *ḥalaba al-ṣāhbā*) sur la colline où la Citadelle a été par la suite édifiée⁷⁹. Jusqu'à une époque récente, les Alépins se baignaient dans les «sept bassins d'Abraham», qui alimentaient la ville en eau. A Urfa, lieu de naissance déjà cité du patriarche, se trouve un lac qui lui est dédié ; la population musulmane n'en pêche pas les carpes sacrées, car elles appartiennent à «sayyidnā Ibrāhīm», et les chrétiens vénèrent également l'endroit⁸⁰. En Irak, plusieurs strates ont

74. *Uns*, p. 45.

75. *Al-Fatawa al-kubrā*, Beyrouth, 1966, II, 220. Par la même occasion, le *ṣayḥ al-Islām* invalide le hadith prônant de manger des lentilles ; selon cette tradition, elles adouciraient le caractère et auraient été très appréciées des prophètes. Pour Ibn Taymiyya, ce sont au contraire les juifs qui étaient friands de cette plante ! Pour un avis opposé sur les lentilles, cf. Suyūṭī, *Al-Ḥawī lil-fatawī*, II, 193.

76. *Uns*, p. 411.

77. *Ibid.*, p. 414.

78. *Muhammedan Saints*, p. 290.

79. Les sources mentionnent parfois une brebis, à la place d'une vache ; cf. Muḥammad Ibn al-Šiḥna, *Al-Durr al-muntaḥab fi tarīḥ mamlakat Ḥalab*, Damas, 1984, p. 24.

80. *Nahr al-dāḥab*, p. 514. Nos informateurs nous ont confirmé ce fait pour l'époque contemporaine.

recouvert l'héritage prophétique, qui était pourtant vivifié aux premiers temps de l'Islam ; ainsi, selon certaines traditions, le mausolée de Najaf aurait été érigé sur l'emplacement des tombeaux d'Adam et de Noé. A partir du III^e siècle de l'Hégire, l'école soufie de Bagdad va donner un essor aux pèlerinages et centrer sur ses cheikhs l'idée de sainteté⁸¹. Les principaux sanctuaires de prophètes qui restent visités de nos jours sont ceux de Dānyāl (Daniel) et de Yūnus à Mossoul, Dū l-Kifl (Ezéchiel) à Hilla⁸².

Peter Brown constate un «léger décalage du culte des saints en Islam, par rapport à l'orthodoxie musulmane»⁸³. A lire Ibn Taymiyya, il s'agirait plutôt d'une faille béante, que le polémiste impute à la survivance de pratiques pré-islamiques au sein de l'Islam. Des réminiscences chrétiennes caractériseraient ainsi la dévotion excessive avec laquelle les pèlerins s'adressent aux saints musulmans. Le cheikh syrien prend notamment l'exemple du rite suivi à son époque pour la visite à 'Abd al-Qādir al-Gīlānī, mais nous y reviendrons dans notre étude de cas. Il existe jusqu'à nos jours de fortes minorités chrétiennes dans tous les pays du Proche-Orient, et l'islam palestinien, nous l'avons vu, a intégré plusieurs éléments culturels propres à cette confession. Il ne s'agit pas à proprement parler de syncrétisme, mais de convivialité religieuse déterminant des influences réciproques. De manière évidente, celles-ci n'apparaissent pas tant au niveau des dogmes qu'à celui des pratiques. Prenons l'exemple de la Syrie, où la séparation entre les deux religions est pourtant plus étanche qu'en Palestine : dans les années 1980, on voyait des Damascènes musulmans rendre visite à Mirna, jeune femme chrétienne ayant reçu les stigmates ainsi que des messages de la Vierge, et des mains de laquelle suintait de l'huile d'olive. Mirna habite d'ailleurs à proximité du mausolée de cheikh Arslān.

Obsédé par son souci de purifier l'Islam de toute intrusion étrangère, Ibn Taymiyya se serait opposé, d'après Hava Lazarus-Yafeh, à l'idée de la sainteté de Jérusalem, qui faisait la part trop belle au Judaïsme. L'auteur constate en outre que l'intervention du cheikh syrien a eu lieu trop tard dans l'histoire islamique pour éradiquer une telle influence⁸⁴. Cependant, le *Kitāb al-ziyāra* ne laisse apparaître aucune prévention du polémiste contre la sainteté de Jérusalem ; ce dernier réproouve uniquement la visite des lieux saints juifs et chrétiens de Palestine, comme la colline de Sion et les églises de Jérusalem et de Bethléem⁸⁵. Par ailleurs, al-'Ulaymī rappelle que le pèlerin doit prier Muḥammad chaque fois qu'il visite le sanctuaire d'un prophète, afin de préserver le caractère islamique de sa *ziyāra*⁸⁶.

Au Proche-Orient, l'héritage pré-islamique n'est pas seulement judéo-chrétien. Ainsi la célébration chiite de la mort d'al-Ḥusayn évoque pour certains auteurs l'ancien mythe persan dont le héros était Siyāvosh⁸⁷. D'autre part, les sectes issues de l'Islam qui ont trouvé refuge, après la domination sunnite, dans les régions montagneuses y développèrent un culte des saints dans lequel affleure un substrat religieux ancien. En pays alaouite, il existe plusieurs sanctuaires dédiés à «l'imam 'Alī» ; cette appellation générique est donnée à tous les saints dont la population ignore l'identité, et qui sont vraisemblablement antérieurs à l'Islam. Soulignons au passage que les Alaouites

81. L. Massignon, «Les saints musulmans», p. 331 : «Les pèlerinages populaires à Bagdad», p. 643.

82. Al-Harawī les mentionne au début du XIII^e siècle (*Guide*, pp. 154, 156, 174).

83. *Le Culte des Saints*, Paris, 1984, pp. 21-22.

84. «The Sanctity of Jerusalem in Islam», dans *Jerusalem, City of the Ages*, New-York, 1987, p. 332.

85. *K. al-ziyāra*, p. 124.

86. *Uns*, pp. 53-55.

87. Y. Richard, *op. cit.*, pp. 132-133.

remplacent le pèlerinage à la Mecque par celui qu'ils effectuent aux mausolées des guides de leur doctrine⁸⁸. De même, la vénération des Yézidis pour le cheikh 'Adī b. Musāfir (m. vers 555/1160) les a amenés à prier en direction de sa tombe ; ils y accomplissent de plus la circumambulation (*tawāf*)⁸⁹. Dans la montagne kurde, le sunnisme lui-même reste fortement teinté d'un culte de la nature, qui donne vie à un panthéon d'esprits ayant peu de liens avec la religion musulmane.

Les divers rites thérapeutiques et propitiatoires effectués lors des *ziyārat* – et attestés dans l'ensemble du Proche-Orient – témoignent à l'évidence de la survivance d'un vieux fonds de croyances. Ainsi, l'Islam n'autorise en théorie que les vœux (*nadr*, pl. *nudūr*) conclus avec Dieu⁹⁰ ; pourtant, les populations de notre région en contractent fréquemment avec les saints défunts, leur promettant de faire lire un *mawlid* à leur attention si leur requête est exaucée, ou de donner de l'argent, des bougies ou autre au *maqām*. Notons toutefois qu'une certaine sobriété caractérise ces pratiques dans les villes syriennes, en comparaison de l'exubérance que l'on constate chez les chiites irakiens et les Alaouites. Les pèlerins espèrent retirer la *baraka* du contact physique qu'ils établissent avec les objets des sanctuaires, en s'appliquant sur le corps des morceaux de l'étoffe recouvrant la tombe, ou des pierres trouvées dans le périmètre du mausolée ; ils nouent également des pièces de tissu aux arbres environnants, pour créer un lien privilégié entre le saint et eux. Or ces coutumes, auxquelles Ibn Taymiyya assigne une origine pré-islamique⁹¹, se rencontrent plus souvent en milieu rural, et dans les zones chiites et alaouites. On peut difficilement en conclure que l'influence du censeur syrien s'est prolongée jusqu'à nos jours, mais il est certain que la retenue de la ville syrienne provient en grande partie de la mainmise qu'y exerçaient les 'ulama' sur la vie religieuse.

La personnalité des saints

Dans le cadre de ce travail, l'identification des prophètes précédant Muḥammad ne présente pas d'intérêt⁹². Il faut par contre souligner le rôle central que tient Muḥammad dans l'économie des relations entre *anbiyā'* et *awliyā'*. Nous avons déjà évoqué le fait que, selon l'enseignement soufi, les seconds n'héritent des premiers que par l'intermédiaire du Prophète. La pratique populaire concorde sur ce point avec la doctrine spirituelle. Les femmes de Damas, par exemple, font lire un *mawlid* lorsque le vœu qu'elles ont contracté avec le Nabī Yahyā a été exaucé ; or ce *mawlid* est toujours celui du Prophète, et remémore sa naissance, ainsi que les signes miraculeux qui l'ont accompagnée. La seule fête de *mawlid* que connaisse la Syrie est celle de Muḥammad, contrairement à l'Égypte où les fêtes des saints rivalisent avec le *mawlid nabawī*. A Damas, les festivités durent deux mois (*rābi' al-awwal*, *rābi' al-ṭānī*) et donnent

88. Cf. Jafar al-Kange, *Isma'iliens, Nusayrites et Druzes en Syrie*, thèse de doctorat III^e cycle, Strasbourg, 1983, pp. 48-49.

89. Ce qu'Ibn Taymiyya a bien sûr dénoncé ; cf. R. Lescot, *op. cit.*, p. 41.

90. Tous les ouvrages de droit musulman consacrent un chapitre aux *nudūr* ; cf. par exemple 'Alā' al-dīn 'Ābidīn, *Al-Haḍiyya al-'alā'iyya*, Damas, 1978, p. 202.

91. Il évoque la *Ġāhiliyya* ; cf. K. *al-ziyāra*, p. 51.

92. Relevons au passage que les Bahā'is considèrent également la Palestine comme la terre des prophètes ; ils ont en effet enseveli le «Bāb» Sayyid 'Alī Muḥammad sur les pentes du Mont Carmel dominant Haifa, en Israël. Celui-ci fut le précurseur de Baha' Allah, qui se prétendit prophète en Perse au siècle dernier et contredit donc l'enseignement islamique selon lequel Muḥammad est le dernier prophète.

l'occasion aux nombreux groupes de chant religieux de se produire dans tous les quartiers. Par ailleurs, la langue dialectale contient jusqu'à nos jours beaucoup d'expressions évoquant le Prophète ; cette référence revient constamment dans toutes les circonstances de la vie quotidienne, et témoigne à sa façon du «culte» dont le Prophète est l'objet. S'il repose à Médine, du moins apparaît-il bien vivant dans les nombreuses visions qu'ont de lui les soufis mais également les gens simples. On ne saurait trop insister sur le fait que, aux yeux des musulmans, la lumière des saints s'estompe face à celle du Prophète.

Le personnage de Ḥaḍir, «le Verdoyant» (*al-Ḥaḍr al-Aḥḍar* en Palestine et au Liban), constitue un autre intermédiaire privilégié entre prophétie et sainteté ; en effet, les débats séculaires qu'il a suscités font état de sa participation à ces deux statuts, et si certains *fuqahā* le considèrent comme étant mort avant même la période islamique, ses apparitions aux soufis et aux 'ulamā' de tous les siècles attestent à leurs yeux de la vitalité de «l'initiateur des saints»⁹³. La *vox populi* rencontre ici encore l'expérience mystique, à en juger par le nombre de villages portant son nom au Proche-Orient, et par celui des *maqām*-s qui lui sont dédiés⁹⁴.

En milieu palestinien et libanais, ainsi que chez les Druzes et les Alaouites, Ḥaḍir est identifié à Saint-Georges, martyr chrétien du IV^e siècle que la légende dépeint terrassant le dragon. Les Alaouites vont ainsi visiter le couvent de Saint-Georges (*dayr Mār Ġirġīs*), qui fut fondé au VI^e siècle et se situe au pied du Crac des Chevaliers, en Syrie⁹⁵. Les musulmans palestiniens vont prier à l'église de Ḥaḍir, dans le village du même nom qui se trouve près de Bethléem⁹⁶ ; de même, ils participent à la fête chrétienne qui a encore lieu à Lod en l'honneur du saint. En outre, ils sont nombreux à posséder chez eux une icône de Saint-Georges, chose inconcevable dans une autre ambiance sunnite. Les deux communautés prêtent serment en son nom, au même titre qu'en celui de Jésus (*wa ḥaqq al-Ḥaḍr al-Aḥḍar...*), et lui attribuent la faculté de guérir les troubles mentaux et nerveux⁹⁷. La vénération que lui portent ces populations est justifiée par la tradition islamique, qui le fait habiter à Jérusalem⁹⁸. Ḥaḍir représente donc un point important de convergence entre le christianisme et l'islam palestiniens.

Sa présence est attestée dans d'autres régions du *Bilād al-Šām*, notamment à Damas⁹⁹ et à Alep¹⁰⁰. Mais, alors qu'il est assimilé en Irak à Elie (le Ilyās coranique)¹⁰¹, les sunnites syriens se bornent à voir en lui l'interlocuteur de Moïse, et réservent à quelques saints contemporains le privilège de sa rencontre. Soulignons enfin le lien de «celui qui a bu à la source de vie» avec l'élément aquatique : les marins de la

93. Sur ces débats, voir notre thèse, dont l'édition est prévue à l'Institut Français d'Etudes Arabes de Damas : *Le soufisme en Egypte et en Syrie : implications culturelles et enjeux spirituels. Fin époque mamelouke - début période ottomane*, sous la direction de MM. J. Cl. Garcin et D. Gril, Aix-en-Provence, juillet 1993, pp. 413-418.

94. En ce qui concerne les villages, cf. *Description de la Syrie du Nord*, traduction annotée par Anne-Marie Eddé-Terrasse des *A 'lāq al-ḥaṭira* d'Ibn Šaddād, Damas, 1984, p. 7 ; T. Canaan, *op. cit.*, pp. 14-15.

95. Ils voient même en lui une des nombreuses réincarnations divines que compte leur doctrine ésotérique.

96. Les chrétiens nomment en effet ce personnage tantôt Ḥaḍir, tantôt Mār Ġirġīs.

97. T. Canaan, *op. cit.*, pp. 120-122.

98. *E.I.* 2, IV, 938. Muhammad al-Suyūṭī le fait accomplir la prière du 'aṣr dans cette ville, et décrit son *maqām* situé près du Dôme du Rocher (cf. *Iṭḥāf al-aḥiṣṣā*, pp. 199-201).

99. J. Sourdel-Thomine évoque ses différents *maqām*-s en cette ville dans *Les anciens lieux de pèlerinage*, p. 76.

100. Parmi les lieux qui lui sont consacrés, celui de Bāb al-Naṣr est certainement le plus honoré à ce jour : dans l'espoir de faire disparaître leurs verrues, certains Alépinois placent leur main dans la cavité - qui moule en creux les doigts et le pouce - d'un mur proche de cette porte.

101. L. Massignon, *Les pèlerinages populaires à Bagdad*, p. 645.

côte syrienne l'invoquent encore en cas de tempête, mais ne vont pas – comme c'est le cas en Inde du Nord – jusqu'à l'ériger en divinité protégeant tous les métiers de l'eau ¹⁰².

Quittons la sphère de la prophétie pour aborder celle des *awliyā'* de l'Islam. De nos jours, la ferveur religieuse ne se dirige plus guère vers les nombreux Compagnons de Muḥammad enterrés dans l'ensemble du Proche-Orient, si l'on excepte le cas du chef de l'armée musulmane Ḥalīd b. al-Walīd à Homs. On ne sait trop si Bilāl, le muezzin du Prophète, est enseveli à Alep, à Damas ou à Médine, et les Damascènes ne semblent pas s'indigner outre mesure de la vindicte chiite s'abattant sur la tombe du calife omeyyade Mu'āwiya, Compagnon lui aussi.

L'Irak détient le privilège d'avoir été le berceau de la civilisation classique de l'Islam, et Bagdad d'avoir alors abrité les personnalités les plus éminentes dans les domaines religieux et spirituel. Les sunnites honorent encore deux fondateurs d'école juridique, les imams Abū Ḥanīfa (m. 150/767) et Aḥmad Ibn Ḥanbal (m. 241/855), que les savants postérieurs autant que la *vox populi* ont agrégé à la communauté des saints musulmans ¹⁰³. Abū Ḥanīfa est perçu comme un «intellectuel», nous a dit un Irakien ; en effet, des cours en sciences religieuses sont donnés dans la mosquée attenante au mausolée, et une faculté de théologie (*kulliyat al-Šarī'a*) se trouve à proximité ; l'imam n'en est pas moins très visité. Quant à Ibn Hanbal, le calife dut faire garder le cimetière où il était inhumé «tant y étaient intenses les manifestations de dévotion des pèlerins» sur son *mazār* ¹⁰⁴.

Juste de l'autre côté du Tigre, les chiites vénèrent d'autres «imams», évoqués plus haut : Mūsā Kāzim et son petit-fils Muḥammad Taqī al-Ġawad. Il faut noter que les sunnites s'associent à cette dévotion, d'autant plus que les soufis considèrent le premier comme un maître spirituel, qui apparaît d'ailleurs dans les chaînes initiatiques du *tašawwuf*. Les sunnites visitent de même Najaf et Kerbela, et les Damascènes se rendaient à Sitt Zaynab – la fille de 'Alī – jusqu'à ce que les Iraniens prennent possession du lieu. Relevons la grande place que réserve la croyance populaire chiite à Abū-'Abbās, le demi-frère d'al-Ḥusayn, qui est enterré dans un mausolée autonome à quelques centaines de mètres de celui-ci. Bien qu'il ne s'intègre pas dans la procession des Imams duodécimains, le petit peuple lui sait gré d'avoir, dit-on, étanché la soif des compagnons d'al-Ḥusayn, durant la bataille de Kerbela, en puisant de l'eau dans l'Euphrate. Il fait l'objet de serments et de vœux, et beaucoup de surnoms héroïques lui sont attribués ¹⁰⁵.

A Bagdad, la prolifique école soufie des III^e et IV^e siècles a laissé des noms illustres qui s'inscrivent encore dans la pierre, mais L. Massignon écrivait avec raison à leur sujet, en 1908, que «le mouvement des pèlerins se restreint» ¹⁰⁶. Selon les sources anciennes en effet, la tombe de Ma'rūf al-Karḥī (m. 200/815), un des quatre patrons de la ville, était très prisée ¹⁰⁷ : elle avait «la réputation d'être un *tiryāq* (thériaque, panacée), parce qu'un grand nombre de maladies y ont trouvé leur guérison» ¹⁰⁸. Mais il n'y a plus guère désormais que les soufis et les étrangers pour le visiter, lui et d'autres

102. Cf. Marc Gaborieau, «The Cult of Saints in Nepal and Northern India», dans *Saints and their Cults*, Cambridge, 1983, pp. 301-302.

103. Notons qu'Ibn Baṭṭūta évoque ces imams en même temps que les soufis (*Riḥla*, p. 220).

104. Cf. S. Ory, art. *Maḳbara*, *E.I.* ², VI, 121. La tombe d'Ibn Ḥanbal a par la suite été emportée par le Tigre, et celle que visitent de nos jours les musulmans est en fait la tombe de son fils 'Abd Allāh (cf. G. Le Strange, pp. 166, 350).

105. Il est «la lune des Banī Hāšim», «le père des têtes brûlantes», «celui qui a abreuvé les assoifés de Kerbela», etc.

106. *Les pèlerinages populaires à Bagdad*, p. 650.

107. Al-Qušayrī, *Risāla*, Damas, 1988, p. 427 ; Al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-šūfiyya*, Alep, 1986, p. 85 ; Ibn al-Ġawzī, *Manāqib Ma'rūf al-Karḥī* dans la revue *Al-Mawrid*, Bagdad, 1981, n° 4, ch. 27.

108. Martin Lings, *Qu'est-ce que le soufisme ?*, Paris, 1977, p. 160.

maîtres comme Ğunayd et Hallāġ. Al-Ġīlānī et ses disciples ont évincé en grande partie leurs prédécesseurs. En Syrie, les seuls mystiques de la première époque retenant l'attention de la population sont Abū Sulaymān al-Dārānī (m. 215/830), encore visité à Dārāyā près de Damas ¹⁰⁹, et Ibrāhīm Ibn Adham (m. 162/778), le fameux prince du Ĥurāsān converti à l'ascèse, dont le *maqām* se trouve à Gébél sur la côte syrienne. Rābi'a al-Šāmiyya, souvent confondue avec Rābi'a al-'Adawiyya de Bašra, est, à Damas même où elle repose, beaucoup moins connue que sa célèbre homonyme irakienne ¹¹⁰.

La position de glacis qu'occupait le *Bilād al-Šām* face aux envahisseurs mongols et francs a suscité beaucoup de vocations de «combattants pour la foi» (*muġāhidun*). Leur présence remonte à vrai dire à la conquête musulmane, si l'on se fie au *maqām* appelé Saqā Sulaymān, non loin de Homs, du nom d'un soldat qui aurait abreuvé (*saqā*) l'armée de Ĥalid Ibn al-Walīd. Durant le mandat anglais en Palestine, la population avait fréquemment des visions dans lesquelles les saints les plus divers intervenaient miraculeusement contre les *kuffār*, et l'on imagine que ces visions n'ont pas dû s'interrompre ¹¹¹.

Toutefois, des saints ayant pratiqué le *ġihād* ont réellement existé. Cheikh Arslān est sans doute passé à la postérité grâce à la protection du prince Nur al-dīn Zankī (m. 569/1174) et à la vénération que ce dernier lui vouait ¹¹². Le souverain lui-même a été intégré dans la sphère de la sainteté, notamment pour la lutte implacable qu'il a menée contre les Francs. Perçu comme le «champion de la *Sunna*», il est jusqu'à nos jours appelé *šahīd* («héros militaire», ici, plutôt que «martyr») par les Damascènes, et certains voient en lui le sixième «calife juste», après les quatre successeurs du Prophète et le calife omeyyade 'Umar b. 'Abd al-'Azīz. Il voyait fréquemment, dit-on, l'Envoyé en rêve, et sa réputation de prince intègre lui vaut d'être sollicité plus spécialement pour la libération des prisonniers politiques syriens. Lorsque leur vœu est exaucé, les gens font brûler des bougies près de sa tombe ; celle-ci se situe dans la madrasa Nūriyya, où se tiennent régulièrement des séances de *dīkr* soufi. Le célèbre Saladin ne jouit pas d'une telle aura : peu visité, il n'est pas considéré comme un *walī* par les sources ¹¹³ ; la même remarque s'impose à propos d'un autre «sauveur de l'Islam» enterré à Damas, le sultan mamelouk Baībars.

Le culte des saints en milieu sunnite prend une grande extension à partir du VI^e/XII^e siècle, avec l'émergence des voies initiatiques, qui se cristalliseront bien plus tard en «confréries». La *ziyāra* au sanctuaire du maître éponyme – à défaut d'être souvent le réel fondateur – matérialise une dévotion qui se manifeste également par une abondante production hagiographique. Ces faits sont connus, mais il faut noter que l'absence de grands «fondateurs» en Syrie a entraîné la diffusion dans cette aire des voies irakiennes. Le rôle majeur qu'y joue 'Abd al-Qādir al-Ġīlānī provient de l'implantation très rapide de descendants directs du saint à Hama notamment, et du prestige des Maqadisa palestiniens, qadiris autant que hanbalites. La Syrie connaît bien une variante locale de la tétralogie des Pôles spirituels (*al-aqtāb al-arba'a*), mais y

109. Al-Harawī, p. 30 ; J. Sourdel, p. 82.

110. Sur elle, cf. *ibid.*, p. 83. L'obscurité qui entoure sa vie apparaît dans l'imprécision de la notice que lui consacre Yūsuf al-Nabhānī dans son *Ġāmi' karāmāt al-awliyā'*, Beyrouth, 1988, II, 71.

111. T. Canaan, p. 266.

112. Il se fit enterrer avec un morceau de la scie d'Arslān ; cf. notre article «L'empreinte de la sainteté», dans *Damas, miroir brisé d'un Orient arabe*, numéro spécial de la revue «Autrement», H.S. 65, janvier 1993, p. 171. Sur Nur al-dīn, voir également Al-Harawī, p. 40 ; al-'Adawī, pp. 39-41 ; J. Sourdel, p. 82.

113. Al-'Adawī, pp. 37-39 ; J. Sourdel, p. 82, n.7. A l'époque médiévale tout du moins, le souverain ayyoubide était davantage honoré en Egypte. N. al-Āġā cite le cas à Gaza d'un *muġāhid* compagnon de Saladin dont la tombe fait l'objet de *ziyāra*-s (*op. cit.*, p. 376).

apparaît pourtant la dette de la Syrie envers l'Irak : à côté de M. al-Karhī et d'al-Ġilānī, figurent Ḥayāt al-Ḥarrānī (m. 581/1185) et son disciple 'Aqīl al-Manbiġī (la date de sa mort est incertaine)¹¹⁴. La version répandue, depuis sans doute le XV^e siècle, des « quatre Pôles » mentionne les deux Irakiens al-Rifā'i et al-Ġilānī, ainsi que les deux Egyptiens Aḥmad al-Badawī et Ibrāhīm al-Disūqī. Cette carence de la Syrie explique en partie qu'on n'y célèbre pas de *mawlid* de saint, alors que la Palestine, avec ses nombreux *mawsim*-s, suit le modèle nilotique. Dans le domaine initiatique, l'influence de l'Égypte sur cette région est d'ailleurs beaucoup plus manifeste que sur le reste du *Bilād al-Šām*¹¹⁵.

Si populaire que soit «sīdī Muḥyī al-dīn» à Damas, les gens ont conscience que leur ville ne fait qu'abriter cet hôte illustre : par la portée universelle de sa doctrine, Ibn 'Arabī (m. 638/1240) ne leur appartient pas, et ils ont plutôt vu en cheikh Arslān le saint patron de la cité ; celui-ci n'est pas plus damascène que le maître andalou (il vient de Qal'at Ga'bar, sur l'Euphrate), mais son histoire personnelle est étroitement liée à celle de Damas à l'époque des Croisades. Les relations entre la ville et le Cheikh al-Akbar ont d'ailleurs été capricieuses, oscillant entre l'opprobre complet jeté par les *fuqahā'* et la vénération sans bornes des Ottomans, entre une tombe maintenue en friches et servant de dépotoir, et le mausolée élevé par le sultan Sélim sous sa propre direction, en 923/1517¹¹⁶. Le détracteur principal d'Ibn 'Arabī, Ibn Taymiyya (m. 728/1327), n'en a pas moins été inhumé au «cimetière des soufis»¹¹⁷. Nous savons que sa tombe était visitée au début de l'époque ottomane, ce que confirme un texte hagiographique de cette période faisant de lui un *walī* gratifié de miracles¹¹⁸. La tombe subsiste toujours au sein de l'université de Baramké, ancienne caserne ottomane bâtie sur la *maqbarat al-sūfiyya*, mais le cheikh n'est plus sollicité ; en effet, comme nous le disait un cheikh damascène, «les soufis voient en lui un mécréant (*kāfir*)¹¹⁹, et les réformistes *salafis* [qui ont adopté ses idées] s'interdisent toute visite pieuse...».

Parmi les saints proprement syriens, 'Adī b. Musāfir, déjà mentionné, a eu un destin spirituel étrange puisque ce cheikh au sunnisme bien tempéré, loué par Ibn Taymiyya, est encore l'objet, de la part des Yézidis, d'un réel «culte» allant parfois jusqu'à la déification¹²⁰ ; mais nous sortons là de la sphère islamique... Sa'd al-dīn al-Ġibawī (m. sans doute à la fin du VI^e/XII^e siècle) représente un authentique maître de voie initiatique, laquelle trouve son origine dans la *Rifā'iyya*. Alors qu'il s'adonnait au brigandage, il fut plongé dans un profond état de torpeur et, à l'instar du Persan Fuḍayl Ibn 'Iyād (m. 187/803), se convertit à la vie spirituelle. Il s'installa à Ġiba, à une trentaine de kilomètres de Damas, et le Mont Hermon voisin s'appellerait *Ġabal al-šayḥ* («la Montagne du cheikh») parce qu'il s'y serait réfugié après avoir été saisi par «l'attraction divine» (*ḡaḍb*). Sa'd al-dīn et ses successeurs étaient réputés pour guérir de la folie, et l'on peut encore voir, dans la *zāwiya* de Ġiba, l'endroit où officiait le cheikh.

114. Manbiġ et Ḥarrān sont toutes deux situées au nord-est d'Alep. 'Aqīl fut le maître de plusieurs saints, dont cheikh Arslān et 'Adī b. Musāfir. Les Alépins vont encore le visiter, surtout en cas de «possession» par des djinns ; sur lui, cf. Ša'rānī, *Ṭabaqāt*, I, 151.

115. F. De Jong dresse un constat identique pour le XIX^e siècle (cf. «The Sufi Orders...», pp. 149-151) ; l'*Aḥmadiyya* et la *Disūqiyya*, notamment, ont eu peu d'impact en Syrie, contrairement à la Palestine.

116. Cf. sur ce point notre thèse, pp. 451-452.

117. Il n'y a nul lieu de s'en étonner, car cette nécropole n'accueillait pas seulement des *sūfiyya* ; par ailleurs, le polémiste syrien, affilié lui-même à la *Qādiriyya*, n'était pas globalement hostile à la mystique.

118. Al-'Adawī, p. 95 ; Mar'ī al-Karmī, *Al-Kawākib al-durriyya fī manāqib al-muġtahid Ibn Taymiyya*, Beyrouth, 1986.

119. Les causes de cette condamnation sont évoquées dans notre thèse, pp. 438-439, 441-443.

120. R. Lescot, *op. cit.*, p. 40.

La construction récente d'une grande mosquée attenante au mausolée témoigne de la vitalité de l'endroit et de l'importance du flux de pèlerins venant de l'étranger (notamment des Balkans, où la voie est bien implantée).

Damas a abrité à l'époque ottomane 'Abd al-Ġhanī al-Nābulusī (m. 1143/1730), savant et soufi dont l'œuvre variée a eu un grand rayonnement ; il a expliqué et défendu la doctrine de son «voisin» de Šālihiyya, le Cheikh al-Akbar. Par la suite, et ceci dans l'ensemble du Proche-Orient, furent vénérés comme *awliyā'* des soufis revivifiant une ancienne voie initiatique et créant un rameau autonome ; citons les cas notoires de «Mawlānā Hālid» al-naqšbandi à Bagdad puis Damas, et du šādīlī 'Alī al-Yasruṭī, déjà évoqué, en Palestine. En outre, les populations agrègent à la communauté des saints des *ulama'* qu'aucune aura particulière ne signale, si ce n'est qu'ils ont résisté avec acharnement à l'occupant français ou anglais : nous retrouvons ici le thème du *ġihād*.

Le grand saint de Damas au XX^e siècle, Aḥmad al-Hārūn (m. 1962), a activement participé à la lutte contre les Français, mais la *walāya* que tout un chacun lui reconnaît a une autre source. Il incarne en premier lieu un type spirituel assez rare dans le *taṣawwuf* : celui du cheikh «illettré» (*ummī*), dont la science ne procède pas de l'acquisition mais de l'inspiration divine. Ce tailleur de pierres au Mont Qassyoun n'a en effet appris à lire qu'à un âge avancé ; il a pourtant laissé des milliers de pages – dictées – dans les sciences profanes les plus diverses, et éclairait les cheikhs les plus avertis sur le sens des textes soufis¹²¹. Sa popularité inentamée parmi les Damascènes provient du rôle social éminent qu'il jouait dans la société, toutes classes confondues, grâce à l'assistance de la «faveur divine» (*karāma*) : ses miracles, spectaculaires, étaient généralement orientés vers la guérison d'autrui, et les soufis contemporains affirmaient qu'il avait hérité sur ce point de Jésus (*maqām 'Īsāwī*), car il aurait ressuscité des morts¹²².

Remarquons enfin que si la dévotion commune «crée» des prophètes qui n'ont sans doute jamais existé – nous en avons eu l'exemple en Palestine –, elle matérialise également des saints imaginaires ou en personnalise d'autres à l'identité oubliée. Tel semble être le cas du «cheikh Uways Abū Ṭāsa», que les Alépins sollicitent pour se débarrasser des mauvais djinns ; ce cheikh a-t-il une quelconque réalité historique, alors qu'on ne lui connaît aucun *maqām*, et que la *ṭāsa* désigne le récipient dans lequel on provoque une réaction chimique à base de plomb, censée expulser le djinn ?

Prophètes, Compagnons, grands juristes, Imams du chiisme, soufis anciens et modernes, *muġāhidun*, hommes de pouvoir... ainsi se déroule la longue procession des saints. Au Proche-Orient, la *walāya* parcourt le cycle complet de l'humanité, et assume les formes les plus diverses qu'offre la tradition islamique.

Le «clergé»

Sur cette question, les chiites se distinguent nettement des sunnites. Chez ces derniers, les officiants du culte ne sont souvent autres que les pèlerins eux-mêmes. Lors d'une *ziyāra* collective, le plus savant ou le plus respecté d'entre eux fait le guide. Il va de soi que dans le cas de soufis, c'est le cheikh que l'on suit ; ainsi, lorsque les šādīlis ont terminé leur séance de *dīkr* le vendredi matin à la mosquée des Omeyyades, leur

121. Au point que certains l'ont considéré comme le «Rénovateur» (*muġaddid*) de ce siècle ; cf. Muṭī' al-Ḥāfiẓ et Nizār Abāza, *Tārīḥ 'ulamā' Dimašq fi l-qarn al-rābi' ašara al-ḥiġrī* Damas, 1986, II, 757, et de façon plus générale la biographie du cheikh pp. 753-762.

122. *Ibid.*, pp. 759-760.

maître se rend auprès de «sayyidnā Yahyā» pour y invoquer Dieu à haute voix ; les disciples répondent alors en chœur à chaque requête par un «*amīn*» appuyé.

Parfois, le commun des pèlerins prend comme intermédiaire le desservant du lieu, appelé généralement *hādīm* (en Irak, *mutawallī*). Il s'agit généralement d'un simple gardien, mais pour les fidèles il fait corps avec le sanctuaire ; ainsi la personne qui a contracté un vœu envers un saint fera un don au desservant du mausolée¹²³. Les cheikhs aveugles qui se tiennent près des *maqām*-s représentent des exécutants très sollicités pour les vœux ; les fidèles s'acquittent de leur *naḡr* en demandant à l'un de ces cheikhs de réciter un *mawlid* contre un peu d'argent¹²⁴. Le gardien peut également gagner quelques menues pièces, en dispensant un peu de *baraka* du lieu ; ainsi, chez Ibn 'Arabī, le *hādīm* donne à boire aux pèlerins ayant accompli leur *ziyāra*, et c'est comme si le Cheikh al-Akbar lui-même abreuvait ses visiteurs.

La fonction de gardien d'un sanctuaire important est un poste en vue et ayant un caractère honorifique. Ce poste revient alors à un savant ou un cheikh : Ibn Baṭṭūṭa décrit le *hādīm* de la tombe d'Ibrāhīm Ibn Adham, à Jéblé, comme «un grand saint»¹²⁵, et certains desservants du mausolée de cheikh Arslān, à Damas, furent des soufis assez reconnus pour être enterrés dans le cimetière du saint¹²⁶ ; le gardien actuel en est un savant d'obédience sadilie, qui donne des cours en sciences islamiques et vend des livres dans une annexe. Voici encore le *hādīm* du *Maqām al-Arba'in*, sur le Qassyoun, qui dirige également la prière dans la petite mosquée et se montre très prolixe, lorsqu'il se fait guide, sur l'histoire mythique du lieu ; il a publié un opuscule sur le *Maqām* et sur les *ziyārat* de Damas¹²⁷. Il vante par ailleurs les vertus de son sanctuaire sur une carte de visite, où la mention du meurtre d'Abel par Caïn précède immédiatement le numéro de téléphone du lieu, et l'arrêt de bus d'où le pèlerin devra escalader les pentes du Qassyoun.

Le prestige attaché à la charge du *hādīm* explique qu'elle se transmette bien souvent au sein d'une même famille. Il est naturel que les descendants d'un saint veillent sur lui ; plusieurs branches de la famille «Gaylānī» – comme l'on dit à Bagdad – s'occupent donc du mausolée du maître de la *Qādiriyya* et de la gestion du *waqf* qui subsiste. De même, un des cheikhs syriens affiliés par le sang et par l'initiation à Sa'd al-dīn al-Ġibawī garde-t-il le complexe monumental de son ancêtre, à Ġiba. Sur les pentes de Ṣālihiyya, le cheikh Rātib al-Nābulusī enseigne de nos jours dans la mosquée où repose son illustre aïeul.

Si la famille gardienne ne descend pas charnellement du saint, elle descend souvent du Prophète. Les «nobles» (*aṣrāf*) constituaient l'élite religieuse ou civile, et à Jérusalem les Ḥusaynī, muftis ou maires de la ville, dirigeaient la procession se rendant chez le Nabī Mūsā. A Damas, les Ḥamzawī président aux destinées des *aṣrāf*, et exposent à ce titre un cheveu du Prophète gardé dans le martyrium d'al-Ḥusayn, aux Omeyyades ; cette cérémonie a lieu dans un grand recueillement, à certaines dates importantes du calendrier islamique¹²⁸. En ces mêmes occasions, une branche de la *Sa'diyya* de Damas montre elle aussi un cheveu du Prophète, donné par le sultan ottoman 'Abd al-Ḥamīd : la relique est dévoilée dans la *zāwiya* «en présence des dignitaires religieux et des

123. Cf. notamment T. Canaan, *op. cit.*, p. 134.

124. Cette pratique, déjà évoquée à propos du prophète Yahyā, est attestée de nos jours chez Ḥālid Ibn al-Walīd, à Homs ; cf. également T. Canaan, *op. cit.*, p. 180.

125. *Rihla*, p. 74.

126. Par exemple Manṣūr Ḥaṭīb al-Saqīfa (m. 967/1559), qui était affilié à la voie initiatique de cheikh Arslān ; cf. al-Ġazzī, *Al-Kawākib al-sā'ira*, III, 210-215.

127. *Al-Iqd al-tamin*, déjà cité.

128. Cf. Munīr Kayyāl, *Ramaḡān wa taqālidu-hu al-dimaṣqiyya*, Damas, s.d., p. 109 ; cette coutume a encore lieu de nos jours.

dignitaires de l'Etat»¹²⁹. Les familles traditionnelles de soufis jouissent en effet d'un grand ascendant dans la société ; nous avons vu le rôle essentiel des Ġaṣīn, à Ramlé, dans le déroulement du *mawsim* du Nabī Ṣāliḥ et dans la gestion des terres et de la *zāwiya* attribuées à Abū Yazīd al-Biṣṭāmī. Le prestige a ses exigences et, comme les autres familles de notables, les Ġaṣīn nourrissaient encore récemment la foule des pèlerins ; ces pratiques ont bien sûr tendance à disparaître, vu l'amenuisement ou la suppression des *waqf*-s.

En milieu chiite, on peut véritablement parler de «clergé» officiant sur les lieux de culte. La *ziyāra* des Imams, notamment, est tout à fait institutionnalisée et recommandée par les mollahs. Ceux-ci ont d'ailleurs rédigé des recueils d'oraisons spécifiques à chaque sanctuaire, et même pour les membres de la famille du Prophète enterrés à Damas. Les religieux chiites – généralement iraniens – guident les flots de pèlerins ; dans la mosquée des Omeyyades, nous avons vu ceux-ci répéter des litanies scandées par des mollahs à l'aide d'un porte-voix. Dans les lieux saints d'Irak, les «sayeds» (ou *sayyid*-s, terme chiite pour désigner les descendants du Prophète) exercent une mainmise absolue sur les sanctuaires, même vis-à-vis du pouvoir ; coiffés de leur tarbouche, ils surveillent les entrées et veillent à la bonne tenue des pèlerins. Des desservants distribuent parfois des morceaux de tissu vert, appelés *èlag* en irakien, que les croyants nouent autour de leurs poignets ou aux grilles du mausolée. Au siècle dernier, l'administration et l'entretien des sanctuaires chiites irakiens étaient à la charge d'un gardien, le «*kalīdār*», secondé par des *ḥādīm*-s. Cette fonction, appointée par le pouvoir, était laïque et pouvait donc être tenue par un sunnite¹³⁰. Notons enfin qu'auprès des lieux importants de pèlerinage de la montagne alaouite, en Syrie, réside un cheikh qui prend soin du *maqām* et fait accomplir la visite.

Conclusion

La modalité propre au culte des saints au Proche-Orient, on a pu s'en rendre compte, est axée sur la visite individuelle ou en famille, ainsi que sur les séances de *dīkr* effectuées près des mausolées. Les seules manifestations collectives – les *mawsim*-s palestiniens – n'ont plus lieu, ou seulement de manière symbolique ; mais la promesse de paix entre Palestiniens et Israéliens permettra peut-être de faire évoluer cet état de fait.

Le culte des saints ne prend pas la seule forme de la *ziyāra* ; nous avons évoqué l'importance de la vision nocturne dans le contact établi avec les saints. La «conscience collective de la société des saints», selon les termes d'A. Dupront¹³¹, constitue un autre mode de lien subtil entre la Communauté et les *awliyā'*. Cette société, qui régirait le monde sur le plan ésotérique, correspond à une réalité pour les soufis et les musulmans traditionnels, mais aussi pour nombre de 'ulamā'. Au siècle dernier, le grand savant hanafite damascène Muḥammad Ibn 'Ābidīn a ainsi écrit une épître sur la hiérarchie initiatique des saints¹³², et ce sont des 'ulamā' notoires du Damas de notre époque qui nous ont parlé de la réunion du «conseil des saints» (*dīwān al-awliyā'*) évoqué précédemment. Dans notre région, les auteurs de livres de *ziyārat* sont d'ailleurs des savants, qu'il s'agisse d'al-Harawī, du polygraphe Ibn Ṭūlūn, ou des cadis al-'Ulaymī et

129. F. De Jong, «Les confréries mystiques musulmanes», p. 212.

130. P. J. Luizard, *op. cit.*, p. 153.

131. *Du Sacré*, p. 533.

132. Editée dans la *Magmū'a rasā'il Ibn 'Ābidīn*, Damas, s.d., II, 264-282.

al-'Adawī. Ajoutons que l'ex-mufti de la République syrienne, Abū l-Yusr 'Ābidīn, écrivit un opuscule sur le sanctuaire du Nabī Ayyūb, dans le Ḥawrān, et sa source réputée pour ses vertus curatives : en Syrie tout au moins, le culte des saints ne révèle pas souvent une ligne de démarcation entre religion savante et religion populaire.

Nous voudrions terminer par une remarque d'actualité. Les circonstances politiques et économiques, en effet, sont très défavorables à la pratique culturelle traditionnelle. Un Irakien nous faisait observer ce fait pour expliquer la diminution des visites au sanctuaire d'al-Ġilānī, ainsi que les difficultés rencontrées par son hôtellerie. Dans la plupart des pays du Proche-Orient, la répression politique s'allie à l'atmosphère de guerre ouverte ou larvée avec un Etat voisin, pour provoquer la destabilisation des croyances et des rites religieux. De Jong souligne le traumatisme qu'a causé l'implantation d'Israël, après 1948, dans les *ṭuruq* palestiniennes et dans l'ensemble de la société¹³³. De nos jours pourtant, on constate un regain très net de fréquentation des voies soufies et une réactivation des séances de *dīkr*, notamment en Syrie et en Palestine.

Bibliographie essentielle¹³⁴

- al-'ADAWĪ, Maḥmūd, *Kitāb al-ziyārāt bi-Dimašq*, Damas, 1956.
 al-ĀGHĀ, Nabīl, *Madā'in Filistīn*, Beyrouth, 1993.
 AMĪN Muḥammad, *Al-'Iqd al-ṭamīn fī Maqām al-Arba'in*, Damas, s.d.
 AĪNĪ, Mehmed Ali, *Un grand saint de l'Islam, Abd al-Kadir Guilani*, Paris, 1967.
 BROWN, Peter, *Le Culte des Saints* (traduit par Aline Rousselle), Paris, 1984.
 CANAAN, Tewfik, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, Londres, 1927 (reprod. Jérusalem, 1982).
 CHODKIEWICZ, Michel, *Le Sceau des saints*, Paris, 1986.
 DE JONG, Frederik, «The Sufi Orders in Nineteenth and Twentieth-Century Palestine», dans *Studia Islamica* LVIII, 1983, pp. 149-181.
Idem, «Islamic Mysticism in Palestine : Observations and Notes Concerning Mystical Brotherhoods in Modern Times», dans *The Third International Conférence on Bilad al-Šam-Palestine*, univ. de Yarmouk (Jordanie), 1984, pp. 31-60.
Idem, «Les confréries mystiques musulmanes au Machreq arabe», dans *Les ordres mystiques dans l'Islam - Cheminements et situation actuelle*, sous la direction de A. Popovic et G. Veinstein, Paris, 1986, pp. 205-243.
 DUPRONT, Alphonse, *Du Sacré*, Paris, 1987.
 al-ĠAZZĪ al-Ḥalabī, Kāmil, *Nahr al-ḡahab fī tāriḥ Halab*, Alep, 1926.
 GEOFFROY, Eric, «L'empreinte de la sainteté», dans *Damas, miroir brisé d'un Orient arabe*, numéro spécial de la revue «Autrement», H.S. 65, janvier 1993, pp. 166-174.
 al-ḤĀFĪZ, Muḥī, *Tārīḥ 'ulamā' Dimašq fī l-qarn al-rābi' 'ašara al-ḥiḡrī*, Damas, 1986.
 al-HARAWĪ, Abū l-Ḥasan 'Alī, *Guide des lieux de pèlerinage*, traduit et annoté par Janine Sourdel-Thomine, Damas, 1957.
 HASRIYYA, 'Izzat, *Al-Šayḥ Arslān al-Dimašqī*, Damas, 1965.
 IBN BATTŪṬA, *Riḥla*, Beyrouth, 1968.

133. «Islamic Mysticism in Palestine», p. 44.

134. Les références des autres ouvrages sont données dans les notes.

- IBN ŠADDĀD, *Al-A'laq al-ḥaṭira fī dīkr umarā' al-Šam wa l-Ġazira*, Damas, 1956 ; ouvrage traduit par Anne-Marie Eddé-Terrasse sous le titre *Description de la Syrie du Nord*, Damas, 1984.
- IBN TAYMIYYA, *Kitāb al-ziyāra*, Beyrouth, 1980.
- KAYYAL, Munir, *Ramaḍān wa taqālidu-hu al-dimašqiyya*, Damas, s.d.
- LESCOT, Roger, *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Djebel Sindjar*, Beyrouth, 1938.
- LE STRANGE, Guy, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford, 1900.
- LUIZARD, Pierre-Jean, *La formation de l'Irak contemporain*, Paris, 1991.
- MASSIGNON, Louis, «Les saints musulmans enterrés à Bagdad», dans *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LVIII, n° 1, 1908, pp. 329-338.
- Idem*, «Les pèlerinages populaires à Bagdad», dans *Revue du Monde Musulman*, 1908 n° 6, pp. 640-651.
- RICHARD, Yann, *L'Islam chi'ite*, Paris, 1991.
- SOURDEL-THOMINE, Janine, *Les anciens lieux de pèlerinage damascains d'après les sources arabes*, dans *B.E.O.* XIV, 1952-1954, pp. 65-85.
- al-SUYŪṬĪ, Muḥammad Šams al-dīn, *Ithāf al-aḥiṣṣā bī-faḍā'il al-Masġid al-aqṣā*, Le Caire, 1982.
- al-'ULAYMĪ, Muġīr al-dīn, *Al-Uns al-ġalīl bi-tārīḥ al-Quds wa l-Ḥalīl*, Le Caire, 1866.

Le mausolée de 'Abd al-Qādir al-Ġilānī à Bagdad

E. GEOFFROY

Notre choix s'est porté sur ce lieu, car il représente assurément le sanctuaire le plus attractif et le plus visité de la zone étudiée. Martin Lings affirme même qu'il vient, quant à la fréquentation, directement après le tombeau du Prophète et de certains membres de sa famille¹³⁵. En effet Najaf et Kerbela connaissent un afflux considérable de pèlerins ; mais il s'agit essentiellement de chiites, qui ne forment qu'une minorité dans l'ensemble du Proche-Orient. Par ailleurs, la religiosité irakienne paraît plus expansive que celle des Syriens ; notre description de la *ziyāra* à cheikh Arslān, à Damas, aurait donc souffert d'une excessive sobriété, sans compter que ce saint n'a qu'une vocation régionale, voire locale. Restait bien sûr Ibn 'Arabī ; celui-ci, quoiqu'également sollicité par le commun des croyants, a surtout un rôle ésotérique qui se manifeste par la fréquence des visions qu'ont à son sujet de nombreux Damascènes. En outre, son mausolée, relativement exigü, n'est recouvert que par une mosquée, alors que celui d'al-Ġilānī a l'ampleur d'un complexe monumental.

Le sanctuaire de 'Abd al-Qādir al-Ġilānī (m. 561/1166) est situé au cœur de la ville de Bagdad, non loin de la vieille artère commerçante al-Rašīd. Cette position centrale a sans nul doute favorisé le culte du saint, si l'on pense que l'autre grand fondateur irakien de voie soufie, Aḥmad al-Rifā'ī, ne bénéficie pas de la même affluence ; sa tombe se trouve en effet dans une région à forte densité chiite, près de Wāsiṭ. Le quartier d'al-Ġilānī a pris en l'honneur du saint le nom de Bāb al-Chaykh, et ses habitants, les Chayḥiliyye, apparaissent aux yeux de la population comme «les vrais Bagdadiens». Les Kurdes du nord de l'Irak, qui appellent le saint *Ġawsi Ġaylāni* ou «le Grand Secours Ġilānī», aiment à souligner que des représentants de leur ethnie habitent ce quartier. En fait, les *Fuayliyya*, d'origine kurde, constituent un groupe social pauvre et largement minoritaire à Bāb al-Chaykh ; de surcroît ils sont chiites et donc peu portés à la vénération du cheikh.

Le complexe funéraire occupe un vaste périmètre carré, ceint par un mur ajouré d'environ cinq mètres de haut. Il ouvre sur l'extérieur par plusieurs portes, dont une principale. La salle où se trouve le tombeau se trouve à gauche de la grande entrée et est surmontée d'un dôme en faïence bleue ; elle communique avec une *zāwiya*, où les fréquentes séances de *dīkr* sont tenues par des groupes qādiris venant d'horizons différents. Une imposante mosquée, attenante, comprend deux *miḥrāb*-s, car deux imams, l'un hanafite, l'autre chaféite, y officient. Ces imams sont des personnalités religieuses de la ville, et les étrangers se pressent souvent, après la prière, pour leur faire l'accolade ; l'un d'entre eux, le savant kurde 'Abd al-Karīm al-Mudarris, fut le grand mufti d'Irak.

La cour contient une tour d'horloge et un bassin d'ablutions ; deux *madrassa*-s ainsi qu'une bibliothèque fonctionnent toujours sous le contrôle de la famille Ġaylāni. Des bâtiments à étage ont été aménagés en hôtelleries, et il faut ici souligner la capacité

135. Cf. *Qu'est-ce que le soufisme ?*, p. 161.

d'accueil et de restauration considérable offerte aux visiteurs¹³⁶. Ceux-ci viennent en effet de l'ensemble du monde islamique. Nous avons déjà mentionné les Turcs, qui visitent le plus souvent al-Ġilānī en se rendant au pèlerinage de la Mecque et s'arrêtent sur le chemin du retour auprès d'Ibn 'Arabī, à Damas. D'autre part, beaucoup de pèlerins viennent de l'Inde, de l'Asie du Sud-Est, ou au contraire du Maghreb et d'Afrique Noire. Ainsi, les Irakiens constitueraient à peine un quart des fidèles assistant à la prière du vendredi. Les diverses nationalités se partagent donc les hôtelleries : certains qādiris ont vécu la majorité de leur vie aux frais de la fondation (*waqf*) ; d'autres y séjournent plusieurs mois ou seulement quelques jours.

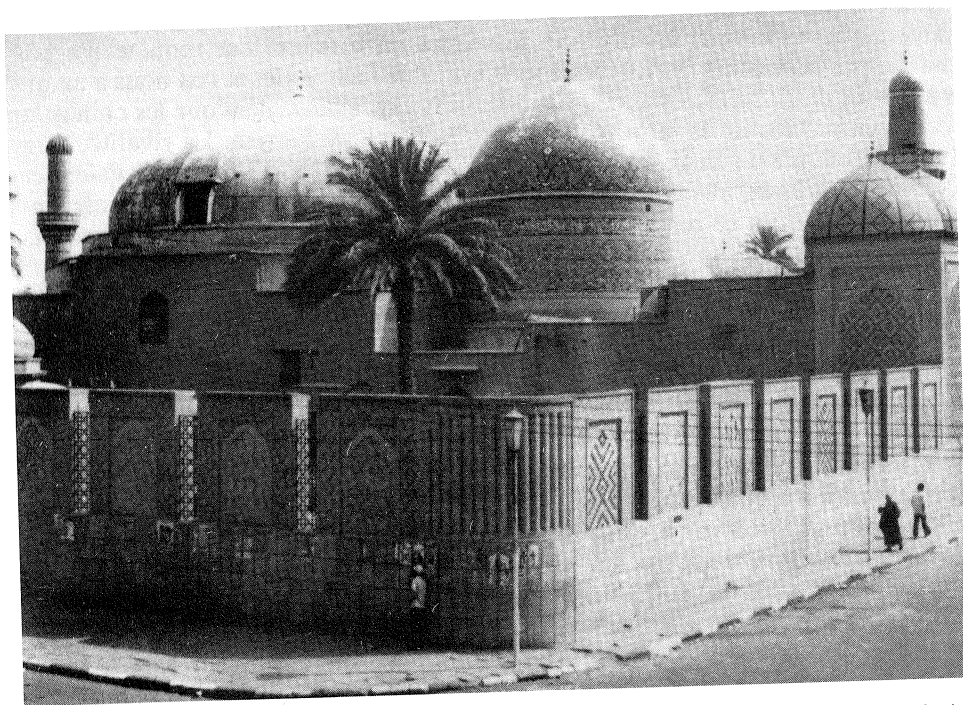
L'endroit le plus animé est bien évidemment le sanctuaire de 'Abd al-Qādir. Le tombeau et sa grille sont argentés, tandis que de multiples petits carreaux de miroir, réfléchissant la lumière à l'infini, recouvrent les murs de la salle funéraire ainsi que la coupole. De l'ensemble se dégage une impression de magnificence mais aussi de fraîcheur, qui n'est pas sans rappeler l'atmosphère des mausolées chiites. Aucun *mazār* sunnite du Proche-Orient n'a cette splendeur. Dans le but avoué de dénoncer cette pratique, Ibn Taymiyya rapporte quel rite accomplissaient les pèlerins à son époque, après avoir pénétré dans le mausolée, ils récitaient le « verset du Trône » (*āyat al-Kursī*), puis faisaient face au tombeau du saint et saluaient celui-ci ; il effectuaient ensuite sept pas vers lui en le saluant (*taslima*) à nouveau à chaque pas ; ainsi les fidèles croyaient-ils que leur requête serait exaucée¹³⁷. De nos jours, les visiteurs tournent une fois autour du *maqām*, comme cela se passe dans tant d'autres sanctuaires sunnites.

Les personnes qui rendent visite à 'Abd al-Qādir al-Ġilānī sont d'origines diverses. La population locale – et notamment féminine – s'y rend fréquemment pour confier sa requête au saint, en s'agrippant aux barreaux argentés de la grille. Beaucoup de personnes formulent un vœu (*naḍr*) en y nouant des bouts de tissu – souvent de couleur verte –, lesquels sont parfois donnés par un des *hādīm*-s du sanctuaire. Notons que chez Abū Ḥanīfa le gardien distribue des bandes de tissu vert qui ont préalablement touché le tombeau, et il en va de même, nous l'avons vu, dans les lieux saints chiites ; il s'agit donc d'une pratique irakienne, ou du moins inconnue dans le *Bilād al-Šām*. Relevons un autre rite commun aux sunnites et aux chiites irakiens, qui consiste à attacher un cadenas (*qifl*) à la grille, afin de renforcer le lien qu'ils établissent avec le saint, ou le vœu qu'ils ont contracté. En effet, les gardiens dénouent facilement les bandes de tissu, mais il leur faut des cisailles pour ouvrir les cadenas... La dévotion des fidèles n'est d'ailleurs pas dénuée de ruse, car, les barreaux étant épais, certains accrochent leurs cadenas trop petits à d'autres plus gros déjà fixés dans les entrelacs de la grille !

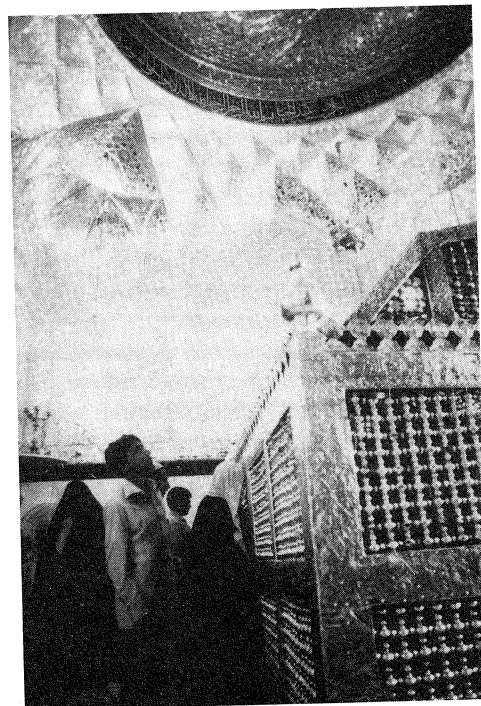
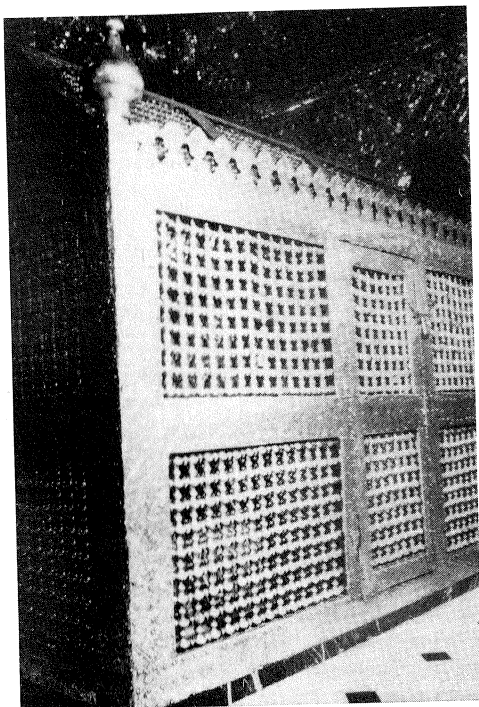
La ferveur ambiante se traduit par la générosité des parfums répandus, des bonbons jetés par-dessus le *maqām* et qui retombent sur les orants (la couverture du tombeau est en pente). Lorsqu'un vœu a été exaucé, des sucreries sont aussi distribuées, ou encore les femmes poussent des youyous stridents. C'est le saint, en fait, qui invite et se montre prodigue : un pèlerin venant de loin se plaignait en son for intérieur de n'avoir rien reçu d'al-Ġilānī ; un bonbon tomba alors du *maqām*, près duquel il était assis, et roula jusqu'à ses pieds...

136. Jusqu'à une époque récente, 1200 à 1500 visiteurs étaient en permanence hébergés (cf. Mehmed Ali Aini, *Un grand saint de l'Islam, Abd al-Kadir Guilani*, Paris, 1967, p. 93). Il est difficile d'estimer leur nombre actuel.

137. *Kitāb al-ziyāra*, pp. 41-42. Pour le polémiste syrien, un tel rite relève du *širk* (le fait d'associer à Dieu une créature) ; il faut cependant souligner qu'il ne met aucunement en cause al-Ġilānī, à la voie duquel il était d'ailleurs affilié. Dans ses fatwas, Ibn Taymiyya insiste à maintes reprises sur le fait que, durant la visite, le croyant doit invoquer Dieu pour le défunt, et non pour lui-même.



Le mausolée de 'Abd al-Qādir al-Ġilānī à Bagdad (photos Albin de Saint-Hilaire).



S'il est vrai que beaucoup de chiïtes des classes populaires détestent al-Ġilānī, il n'empêche que certains d'entre eux le sollicitent lorsque leur requête n'a pas été satisfaite par les Imams ¹³⁸. La réciproque est également vraie, et l'on nous a assuré que des sunnites de Bābil (Babylone) se lamentaient plus intensément que les chiïtes lors de la commémoration de la mort d'al-Ḥusayn, le 10 de Muḥarram. La rivalité, bien sûr, affleure à l'occasion ; ainsi, les habitants du quartier de Bāb al-Chaykh visitaient encore récemment Salmān al-Fārisī, le célèbre Compagnon du Prophète, appelé en Irak «Salman Pak» ; ils se rendaient en bateau à son tombeau, situé à al-Madā'in, et y campaient une semaine. Venant de la part d'al-Ġilānī, ils établissaient un lien entre les deux saints et affirmaient de la sorte que Salmān n'appartient pas qu'aux chiïtes. Les chrétiens irakiens, qui ont jadis bénéficié de l'hospitalité du sanctuaire en temps de disette ¹³⁹, ne répugnent pas non plus à quémander le secours du saint musulman.

Dans le cas où le saint enterré est un maître spirituel – comme c'est le cas ici –, il faut distinguer deux niveaux de *ziyāra*. Nous avons précédemment parlé des rites suivis par la 'amma, c'est-à-dire le commun des croyants. Les soufis, quant à eux, viennent d'abord saluer le cheikh par *adab*, ou politesse spirituelle. Généralement, les requêtes qu'ils lui présentent ne concernent pas quelque affaire de ce bas-monde (stérilité, maladie, mariage ou divorce, examen ...) ; ils sollicitent de lui l'«illumination» (*al-faḥ*), ou à défaut une aide sur la voie initiatique, ou encore une vision nocturne dans lequel le saint apparaîtrait. Les mystiques de l'Islam voient en al-Ġilānī un Pôle universel, et ne cherchons pas sur ce point un quelconque ostracisme entre les différents ordres initiatiques : comme le disent les Bektachis, «un saint est pour tout le monde». Nombreux sont donc les soufis non qādiris à venir de loin pour prendre la *baraka* du saint et faire une séance de *dīkr*. Certains initiés, d'après ce que l'on rapporte dans les milieux soufis, verraient même al-Ġilānī prendre forme corporelle auprès de son tombeau, revêtu d'un habit vert ¹⁴⁰. D'après la doctrine du *taṣawwuf* en effet, les saints conservent après la mort leurs pouvoirs spirituels (*taṣrīf* ou *taṣarruf*), et des auteurs affirment même que ceux-ci sont alors accrus.

138. Au début du siècle, L. Massignon remarquait que les chiïtes rendaient également visite à Ma'rūf al-Karḥī et à Ġunayd («Les pèlerinages populaires à Bagdad», p. 649).

139. Mehmed Ali Aīnī, *op. cit.*, p. 93.

140. La couleur verte est celle de l'Islam, mais les membres de la *Qādiriyya* se distinguaient autrefois des autres voies en portant un vêtement de cette couleur.