

Gilliot pers.

Institut Français de Recherche en Iran

LE VOYAGE INITIATIQUE EN TERRE D'ISLAM

Ascensions célestes et itinéraires spirituels

sous la direction de:

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI

Préfacé par
Roger Arnaldez



PEETERS
LOUVAIN-PARIS
1996

SOMMAIRE

| | |
|---|-----|
| AVANT-PROPOS | VII |
| PRÉFACE | IX |
| Cl. GILLIOT, Coran 17, <i>Isrā'</i> , 1 dans la recherche occidentale. De la critique des traditions au Coran comme texte | 1 |
| J. VAN ESS, Le <i>Mi'rāğ</i> et la vision de Dieu dans les premières spé- culations théologique en Islam | 27 |
| G. MONNOT, Le commentaire de Rāzī sur le voyage nocturne | 57 |
| D. GIMARET, Au cœur du <i>Mi'rāğ</i> , un hadith interpolé | 67 |
| J.-P. GUILLAUME, «Moi, Mahomet, Prophète et Messenger de Dieu...» | 83 |
| M.A. AMIR-MOEZZI, L'Imām dans le ciel. Ascension et initiation (Aspects de l'Imāmologie Duodécimaine III) | 99 |
| Y. MARQUET, L'Ascension spirituelle chez quelques auteurs Ismâïliens | 117 |
| M.M. BAR-ASHER et A. KOFSKY, L'Ascension céleste du gnostique nuṣayrite et le voyage nocturne du Prophète Muḥammad | 133 |
| J. JOLIVET, La topographie du salut d'après le <i>discours sur l'âme</i> d'al-Kindī | 149 |
| A. ELAMRANI-JAMAL, Expérience de la vision contemplative et forme du récit chez Ibn Ṭufayl | 159 |
| C.-H. DE FOUCÉCOUR, Avicenne, al-Qoṣeyri et le récit de l'échelle de Mahomet | 173 |
| N. MAYEL-HERAVI, Quelques <i>me'rāğiyye</i> en persan | 199 |
| G. BÖWERING, From the word of God to the vision of God: Mu- ḥammad's heavenly journey in classical Ṣūfī Qur'ān com- mentary | 205 |
| P. LORY, Le <i>Mi'rāğ</i> d'Abū Yazīd Baṣṭāmī | 223 |
| M. CHODKIEWICZ, Le voyage sans fin | 239 |
| H. LANDOLT, La «double échelle» d'Ibn 'Arabī chez Simnānī | 251 |
| P. BALLANFAT, L'échelle des mots dans les ascensions de Rūzbi- hān Baqlī de Šīrāz | 265 |
| Th. ZARCONE, Le «voyage dans la patrie» (<i>safar dar waṭan</i>) chez les Soufis de l'ordre <i>Naqṣbandī</i> | 301 |
| D. MATRINGE, <i>Qadam-Bosī</i> , le voyage aux pieds du maître dans le soufisme indien | 317 |
| J. DURING, La voix des esprits et la face cachée de la mystique | 327 |

G. 3. 39.

CORAN 17, *ISRĀ'*, 1 DANS LA RECHERCHE
OCCIDENTALE. DE LA CRITIQUE DES TRADITIONS
AU CORAN COMME TEXTE*

CLAUDE GILLIOT

1996

- a *Ṣubḥāna llaḏī asrā*
- b *bi-'abdihi laylan mina l-masğidi l-ḥarāmi*
ilā l-masğidi l-aqṣā
- c *allaḏī bāraknā ḥawlah*
- d *li-nuriyahu min āyātinā*
- e *innahu huwa l-samī'u l-baṣīr* (Coran 17,1)

«Gloire à celui qui fit aller de nuit¹ son serviteur, du sanctuaire sacré au sanctuaire le plus éloigné dont nous avons béni les alentours, afin de lui montrer de nos signes. Il est celui qui entend et sait tout!» (Coran 17,1).

1. Ce verset coranique apparaissant tellement disloqué² par rapport au verset suivant, voire à l'ensemble de la sourate 17, ayant aussi été l'occasion ou le prétexte de tant de récits divergents dans la tradition musulmane³, certains allant jusqu'à penser que cette dernière serait à l'origine d'une glose qu'il contiendrait⁴, on ne s'étonnera pas de ce qu'il ait pu donner de la tablature aux coranistes et aux islamologues occidentaux.

* Collegis amicisque suis Germanicæ Litterarum Orientalium Societatis, vulgo dictu *Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, quæ per hos centum et quinquaginta annos, in universi Orientis studiis excitandis, colendis, promovendis, opera accurata et exquisitissima et splendidissimo cum successu elaboravit tricesimum lustrum feliciter exactum, dedicat servus Dei indignus, Claudius Ægidius Parvulus, vulgo appellato Claude Gilliot.

Aquarum Sextianarum in Provincia Romana, quod Aix-en-Provence in lingua gallica interpretatur, die VIII mensis decembris, in Conceptione Immaculata Beatæ Mariæ Virginis, anno MCMXCV.

¹ Pour un sens possible de *asrā*, en relation avec le thème de l'Exode, v. *infra* §11 et 13.

² Ce terme est employé ici dans son sens originel, c'est-à-dire déplacé, qui n'est plus en son lieu originel. En rhétorique, la dislocation ou disjonction consiste en la séparation de deux termes habituellement consécutifs, appartenant au même syntagme; v. Henri Morier, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, Paris, PUF, 1981³, augmentée, s.v. «Disjonction», p. 372-3. Avec quelque liberté nous l'appliquons ici à tout un verset dont la suite serait ailleurs.

³ V. surtout *infra* §12.

⁴ V. *infra* §11.

C'est pourquoi nous nous proposons de passer en revue les principales études orientalistes qui ont été faites sur ce verset, privilégiant celles qui se sont davantage attachées au texte coranique lui-même qu'aux récits de la tradition musulmane, étant bien entendu que l'on ne peut pas faire totalement abstraction de cette dernière dès lors qu'il est question du Coran et de Muḥammad.

Il a paru bon, tout d'abord, de traduire, en en actualisant quelque peu les notes, les deux passages essentiels de la *Geschichte des Qorāns* où il est question non seulement de ce verset, mais aussi de l'ensemble de la sourate 17, dans la mesure où de nombreuses prises de position par rapport au premier verset sont souvent liées à la question de la composition et de la structure de la sourate elle-même, et où le travail de Th. Nöldeke (1836-1930) et Fr. Schwally (1863-1919) a été et demeure le point de référence obligatoire de toute réflexion à ce sujet, presque toutes les hypothèses qui ont été émises par leurs successeurs s'y trouvant au moins *in nuce*. Comme on le sait, la recherche des deux savants allemands avait été précédée par celle de G. Weil (1808-1889)⁵, ce pour quoi leurs propres théories ou propositions se sont souvent faites en fonction des siennes.

2. Selon Th. Nöldeke⁶:

[p. 134] Le verset 1 de la sourate 17 se rapporte au voyage nocturne fait par Muḥammad de La Mecque à Jérusalem. Dans la conception traditionnelle, ce voyage passe pour être un miracle, ce à quoi s'oppose pourtant le fait que le Prophète rejette expressément le miracle en plusieurs passages du Coran (v. g. 13, *Ra'd*, 7, 27; 17, *Isrā'*, 93; 25, *Furqān*, 7-8; 29, *Ankabūt*, 45), déclarant qu'il n'est qu'un avertisseur et un annonceur. Il nous faut

⁵ Gustav Weil, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld, 1844; réimpr. Leipzig, 1872; éd. revue et augmentée, 1878². Sa formation talmudique l'avait préparé à l'étude du Coran. Il avait étudié l'arabe auprès du théologien Fr. W.K. Umbreit, puis à Paris auprès de A. Perron. Il séjourna durant cinq ans à Alger, au Caire et à Istanbul, avant de soutenir sa thèse à Heidelberg; v. Johann Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, Leipzig, O. Harrassowitz, 1955, p. 175.

⁶ Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns* (Göttingue, 1860¹, par Nöldeke seul), bearbeitet von Friedrich Schwally, Erster Teil, *Über den Ursprung des Qorāns*, Leipzig, 1909². On sait que Nöldeke avait écrit sa thèse de doctorat en latin, sous la direction de Heinrich Ewald (†1875), sur l'origine et la composition des sourates coraniques et du Coran lui-même: Theodorus Nöldeke, *De origine et compositione surarum coranicarum ipsiusque Qorani*, Göttingæ (Göttingue), 1856, l'édition allemande de 1860 est un remaniement de ce travail. Dans les notes qui accompagnent notre traduction, les parties entre crochets sont de nous. Nous avons désambiguïsé et souvent explicité les références de l'original, indiquant les pages des commentaires coraniques et utilisant parfois des éditions modernes.

donc supposer que Muḥammad voulait relater un rêve⁷. [p. 135] Cette supposition ne doit être reliée à la littéralité du verset 1 que s'il n'a pas ressenti le rêve comme une illusion des sens, mais comme un événement réel⁸. Son imagination émotive rejoint ici celle de la pensée naïve des peuples primitifs selon laquelle celui qui rêve peut recevoir la visite réelle de personnages étranges ou même aller les voir. Il est possible que le verset 17,60⁹ ait ce rêve en vue, mais on ne peut le démontrer, même s'il faisait partie à l'origine de la même homélie que le verset 1. Le contexte fait plutôt penser à une vision qui débouche sur des éléments eschatologiques. D'ailleurs *ru'yā* ne désigne pas seulement un songe, mais aussi une vision en plein jour et en état de veille¹⁰. On ne peut absolument pas mettre 17,93 en relation avec ce contexte¹¹,

⁷ Telle est également la pensée des musulmans comme le montrent les expressions par lesquelles ils ont coutume d'introduire les traditions à ce sujet: *tanāmu 'aynāya wa qalbī yaqzān*, Ibn Hišām, *Sira*, éd. Wüstenfeld, p. 266 [éd. Mūṣṭafā l-Saqqā *et al.*, Le Caire, Mūṣṭafā l-Bābī l-Halabī, 1955², I, p. 400; Hūd b. Muḥkim al-Huwwārī, *Tafsīr*, éd. Balḥāg b. Sa'īd Šarīfī, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1990, II, p. 397, repris probablement du Commentaire de Yaḥyā b. Sallām]; *bayna l-nā'imi wa l-yaqzāni*, Ṭabarī, *Tafsīr* [Le Caire, Mūṣṭafā l-Bābī l-Halabī, 1373-7/1954-7], XV, p. 3, l. 5, ad 17, l. 1. Dans d'autres traditions, cet aspect apparaît de façon moins évidente: Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, éd. Iḥsān 'Abbās, I, p. 213-6; Ya'qūbī, *Historiā*, éd. M. Th. Houtsma, Leyde, 1883, II, p. 25; Muslim, I, *Imān*, 74, éd. M. F. 'Abd al-Bāqī, I, p. 145-7, n° 259. Ce rêve de M. est peut-être d'une façon ou d'une autre influencé par la célèbre vision d'Ezéchiel, dans laquelle l'Esprit le saisit par une touffe de cheveux et le conduisit dans le ciel de Babylone à Jérusalem (Ez 8,3). [Pour *ru'yā=isrā'* et *isrā'=ru'yā* dans la tradition musulmane, v. B. Schrieke, «Die Himmelsreise Muhammeds», *Der Islam*, 6 (1916), p. 15-6].

⁸ Il ne saurait naturellement être question d'un récit frauduleux, comme chez Aloys Sprenger. *The Life of Mohammed from original Sources*, Allahabad, 1851, p. 124; Id., *Das Leben und die Lehre des Mohammed nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen bearbeitet*, Berlin, Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung, I, 1861, p. 306; II, 1862, p. 528. [Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*. The Gunning Lectures, Edinburgh University, 1925, Londres, Macmillan, 1926, p. 199: «Le fondement de cela peut avoir été un rêve dans lequel le Prophète se vit transporté au Temple de Jérusalem»].

⁹ Presque tous les commentaires relient ce verset au voyage nocturne (*isrā'*): il en est de même d'Ibn Hišām, *Sira*, éd. Wüstenfeld, p. 265/éd. Saqqā, I, p. 400; Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, éd. Sachau, I/1, p. 144/éd. I. 'Abbās, I, p. 215; Buḥārī, 82, *Qadar*, 10/trad. Houdas, IV, p. 325. Peu nombreux sont ceux qui le rapportent au rêve sur la conquête de La Mecque: Abū l-Layṭ al-Samarqandī [*Tafsīr*, éd. 'Abd al-Mu'ī Amin Qal'agī, Beyrouth, Dār al-Ma'rifa, 1991, I, p. 324. En fait, les réf. de Nöldeke sont ambiguës, car les sources ici mentionnées préfèrent rapporter ce verset au *isrā'*, même si certaines d'entre elles mentionnent également d'autres solutions]; Rāzī [*Tafsīr*, éd. Muḥyī l-Dīn 'Abd al-Hamīd, 'Al. Ism. al-Šāwī *et al.*, Le Caire, al-Maṭba'a al-Bahiya, 1933-62, XX, p. 2336-7]; Zamaḥšarī, [*Kaššāf*, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1979, II, p. 455]; Ḥāzin, *Tafsīr*, Le Caire, 1309, III, p. 177; Qastallānī [(A. b. M.), *al-Mawāhib al-laduniyya, maqṣad 5, init.*, éd. Šāliḥ A. al-Šāmī, Damas/Beyrouth, al-Maktab al-Islāmī, 1991, III, p. 8 (le rêve de l'année d'al-Ḥudaybiya)]; ce pour quoi Suyūfī, *Itqān*, I, p. 60, le tient pour médois.

¹⁰ Buḥārī, 91, *Ta'bir* [corr. Nöldeke qui a: *k. al-ḥiyāl*], 27 [trad. Houdas, IV, p. 462, l. 4-7].

¹¹ John Wansbrough, *Quranic Studies*. Sources and methods of scriptural interpretation, Oxford, OUP («London Oriental Series», 31), 1977, p. 68-9: fait sienne cette idée; v. *infra* §11].

puisqu'il n'y est question d'une élévation au ciel que de manière hypothétique. Même si ce verset, comme certains le pensent¹², pouvait être une allusion à l'ascension céleste de Muḥammad, au verset 1 il est uniquement question du voyage nocturne à Jérusalem. Certes les deux événements sont habituellement liés dans les traditions¹³, mais l'ascension prend [p. 136] une telle importance et une telle autonomie que le fait qu'elle est passée sous silence au verset 1 ne va pas de soi. Comme l'ascension de Muḥammad n'est pas non plus attestée dans aucun autre passage du Coran, il se peut que cette fable ne soit apparue qu'après sa mort, probablement en référence aux voyages célestes des extatiques connus dans la littérature chrétienne ancienne¹⁴.

¹² G. Sale dans sa traduction du Coran [Londres, 1734]; en revanche, pour autant que je sache, cette relation entre les versets 1 et 93 n'est nulle part attestée dans la tradition musulmane.

¹³ Dès les plus anciennes traditions, qui remontent le plus souvent à Anas b. Mālik (m. 93 h.) et qui sont prolongées de lui à Abū Darr et autres: Ibn Hišām, *Sira*, p. 268/1, p. 403-4/trad. A. Guillaume, p. 184-5 [sans Anas]; Buḥārī, 59, *Bad' al-ḥalq*, 6/trad. Houdas, II, p. 428-31; Muslim, I, *Imān*, 74, I, p. 145-7, n° 259; Ya'qūbī, *Historia*, II, p. 28; Tabrīzī (M. b. 'A.), *Miškāt al-maṣābiḥ*, translated by A.N. Matthews, Calcutta, 1809-10, 518 (526, *Bāb al-Mi'rāḡ*); Nasā'ī, 5, *Ṣalāt*, 1, Le Caire, 1930, réimpr. Beyrouth, Dār al-Fikr, s. d., I, p. 217. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, éd. Sachau, I/1, p. 142-3/éd. I. 'Abbās, I, p. 213-6, relate d'abord l'ascension, puis le voyage dans les airs, sans relier les deux. Ṭabarī, *Annales*, I, p. 1157 n'évoque pas du tout le voyage aérien et place l'ascension au début du prophétisme de M. [B. Schrieke, «Die Himmelsreise Muhammads», *art. cit.*, p. 5-6, parle à ce propos d'une «ascension initiatique», pour laquelle il donne de nombreux parallèles en ethnologie et en histoire des religions], ce qui est le cas pour le voyage dans les airs selon une tradition rapportée en Muslim, *Ṣaḥīḥ* (avec le Com. de Nawawī), en marge de Qaṣṭallānī, *Ṣarḥ al-Buḥārī*, Boulogne, 1303, II, p. 63, I, *Imān*, 74, I, p. 148-9, n° 263. Buḥārī, en dehors de son chap. sur le *Tafsīr*, parle de manière détaillée presque uniquement de l'ascension: 59, *Bad' al-ḥalq*, 6/trad. Houdas, II, p. 428-31; 8, *Ṣalāt*, 1, *init./trad.* Houdas, I, p. 133-5. Cf. Sprenger, *Life*, *op. cit.*, p. 126sqq.; Id., *Leben*, *op. cit.*, II, p. 527sqq.; III, p. LVI; Sir William Muir, *The Life of Mahomet*, Londres, 1858-61, II, p. 219-22; Leone Caetani, *Annali dell' islām*, Milan, 1905-12, I, p. 229sqq. Une recherche critique précise sur les récits de l'ascension, depuis les plus anciennes traditions jusqu'aux relations ornementées des poètes persans et turcs, serait riche d'enseignements.

¹⁴ 2 Cor 12,1sqq.; L'Ascension d'Isaïe; l'Apocalypse de Baruch, de Sophonie et d'Abraham; *Talmud*, *Ḥaguiga*, f. 14^b-18^a, à propos de Rabbi Akiba [v. *Le Talmud. Traité Ḥaguiga*, trad. Israël Salzer, Paris, Verdier, 1991, notamment p. 122]; Teshubot haggeonim (Rabbi Ismaël); Bousset, «Die Himmelsreise der Seele», *ARW*, IV (1901), p. 136sqq.; 239sqq.; Albrecht Dietrich, *Eine Mithrasliturgie*, p. 180. [v. Schrieke, *art. cit.*, p. 1, 4-5, 21-22. Il pense toutefois, en prenant des exemples chez les devins et les poètes arabes, que la représentation de l'ouverture de la poitrine, liée à l'ascension de M. (rite d'initiation), est empruntée au domaine arabe, p. 22-25. Josef Horowitz, «Muhammads Himmelfahrt», *Der Islam*, 9 (1919), p. 165, ne rejette pas la possibilité que M. ait pu recevoir des traditions concernant l'enlèvement céleste des devins arabes, mais déclare que nous savons trop peu de choses sur eux; il reste donc la possibilité qu'il ait été informé à ce sujet par «les gens du Livre». Pour les voyages célestes, nous disposons depuis d'un ouvrage fondamental: Mary Dean-Otting, *Heavenly Journeys. A study of the motif in Hellenistic Jewish Literature*, Francfort/Berne/New York, 1984; cf. les nombreuses réf.

Il est si évident que 17,1 ne peut être relié à la suite que point n'est besoin de le démontrer¹⁵. Dans une sourate qui a sinon une rime unique en *ā*¹⁶, la rime isolée en *ir* du premier verset est de soi sujette à caution. Toutefois on ne peut donner une explication sûre à l'état littéraire actuel [de ce premier verset]. Peut-être plusieurs versets sont-ils manquants après le verset 1, qui assureraient tout naturellement la transition avec le verset 2. Ou bien encore le verset 1 aurait été détaché d'un autre contexte et placé intentionnellement ici parce qu'on y rattachait le verset 60. Auquel cas, l'introduction [p. 137] originelle aux versets 2sqq. devrait être perdue. Tout à fait invraisemblable est l'affirmation de Weil selon qui le verset 1 aurait été «inventé seulement après la mort de Muḥammad et incorporé par erreur dans le Coran»¹⁷. Baydāwī déclare que le verset 11 est méridiois, mais c'est là une erreur, car sa source, Zamaḥṣārī, ne fait qu'évoquer ce verset à propos du récit d'un événement qui s'est déroulé après l'hégire, mais sans donner à penser qu'il n'aurait vu le jour qu'à ce moment-là. Pour ce qui est des

consignées dans Heribert Busse, «Jerusalem in the story of Muhammad's Night Journey and Ascension» (*Third Colloquium From Jāhiliyya to Islam*, vol. II), *JSAI*, 14 (1991), p. 6, n. 17-25; p. 21-25, avec réf.; Busse montre que la plupart des traits du *isrā'* et du *mi'rāḡ* sont empruntés à la littérature apocalyptique juive. Cf. également *infra* n. 88).

¹⁵ [Richard Bell, «Muhammad's Visions», *MW*, 24 (1934), p. 145-54; repris dans Rudi Paret (hrsg. von), *Der Koran*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, p. 93-102, pour la question qui nous occupe, p. 100: «Le verset n'a pas de lien avec ce qui suit immédiatement. Il n'est même pas une unité en soi, comme le montrent les brusques changements de pronom»; p. 101 également. Les commentateurs ne sont évidemment pas de cet avis. Rāzī, *Tafsīr*, *op. cit.*, XX, p. 153, tente de montrer qu'il y a un lien entre les versets 1 et 2, et y voit une apostrophe (*iltifāt*): absence: *subḥāna llaḏī asrā*; présence: *bāraknā ḥawlahu ... āyātina*; absence: *innahu huwa l-samī'u l-baṣīru*; présence, début v. 2: *wa ataynā Mūsā*. Cf. Zamaḥṣārī, *Kaššāf*, *op. cit.*, II, p. 437: *wa hiya tarīqatu l-iltifāti llaḏī hiya min ṭuruḡi l-balāḡa*; Suyūfī, *Mu'tarak al-aqrān fī i'ḡāz al-Qur'an*, éd. 'A.M. al-Biḡāwī, Le Caire, Dār al-Fikr al-'arabī, 1969, I, p. 381, pour le verset 1 seulement. Rāzī voit également un parallélisme dans l'hommage rendu à M. (v. 1), puis à Moïse (v. 2). Pour l'apostrophe, v. Henri Morier, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, *op. cit.*, p. 123].

¹⁶ Dans l'édition Flügel du Coran [*Corani textus arabicus*, Leipzig, 1834¹, et nombreuses rééd.], les versets 9 et 10, ainsi que 26 et 27 sont à mettre respectivement dans un seul vers [i. e. 9 et 25, éd. du Caire], car des rimes en *ir* et *in* sont impossibles dans cette sourate; il en va de même des versets 48 et 49 [i. e. 46, éd. du Caire], car dans tous les autres versets le mot à la rime a une voyelle longue à l'antépénultième. [V. Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin/New York, Walter de Gruyter («Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients», N.F., 10), 1981, p. 37; v. notre compte rendu in «Deux études sur le Coran», *Arabica*, XXX (1983), p. 1-16, où il est question également, p. 15-16, de Pierre Crapon de Caprona, *Le Coran: aux sources de la parole oraculaire*. Structures rythmiques des sourates meccquoises, Paris, Publications Orientalistes de France, 1981].

¹⁷ Gustav Weil, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld, 1878², p. 74. [Le fait que 17,1 est détaché du contexte n'est pas de soi un argument contre son authenticité, dans la mesure où il y a tant de versets du Coran en son état actuel qui paraissent hors contexte; v. W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, completely revised and enlarged, Édimbourg, EUP («Islamic Surveys», 8), 1970, p. 52].

versets 24 à 39 qui résument brièvement les devoirs des musulmans, les versets 32-33, d'après Ḥasan al-Baṣrī¹⁸, 26 et 29¹⁹, d'après deux autres traditions, seraient médinois. Weil pense de même au moins pour 17,33. Cependant dans une telle énumération des devoirs, on doit s'attendre à l'interdiction du meurtre, et il n'est aucunement nécessaire, comme le croit Weil, de voir dans: «et nous donnons à son proche parent le pouvoir [de le venger]» un indice des versets médinois 2,178-179, puisque c'est seulement à Médine que Muḥammad pouvait exercer le pouvoir exécutif. La vengeance du sang était si enracinée et si sacrée chez les Arabes comme chez les peuples anciens, qu'il pouvait la considérer comme une loi édictée par Dieu. S'il la mentionne ici, alors qu'il ne fait qu'énumérer des principes moraux, ce n'est pas plus étrange que lorsqu'il la reconnaît comme une loi dans la sourate 2. Avec des raisons comme celles qu'avance Weil, on pourrait tout aussi bien également montrer que 17,34 et beaucoup d'autres versets ne peuvent avoir vu le jour à La Mecque²⁰!

Nous disposons d'informations très diverses sur 73-80. Beaucoup les tiennent pour médinois²¹ et rapportent 17,73 aux Ṭāqīfites qui en l'an 9 de

¹⁸ Umar b. Muḥammad [*i. e.* Ibn 'Abd al-Kāfī (a. l-Q. 'U. b. M., *viv. ca.* 400/1009; *GAL S I*, p. 330, O. Pretzl, «Die Wissenschaft der Koranlesung», *Islamica*, VI, 1934, p. 240-1), *K. fī 'adad suwar wa āy al-Qur'ān wa ḡayrihā*, ms. Leyde Or. 674 W. (Legatum Warnerianum), exploité en partie par Nöldeke et Schwally. V. désormais: Tilman Nagel, *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren (Interpolations médinoises dans les sourates mecquoises)*, Göttingue, Vandenhoeck & Ruprecht, (*Abh. Ak. W. Göttingen*, Philologisch-Historische Kl., 3. F., Nr. 211), 1995, p. 103-7, liste d'après Ibn 'Abd al-Kāfī; pour la sourate 17, p. 104].

¹⁹ Suyūfī, *Asbāb al-nuzūl*, en marge de *Tafsīr al-Ġalālayn*, Le Caire, 1301, *ad. loc.* [en marge de *Tanwīr al-miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās*, Le Caire, 1370/1951, éd. que nous citons désormais sauf indication contraire, p. 174, pour 17,26; *Ibid.*, pour 17,29 (31, dans l'éd. Flügel): *wa zāhiru dālika annahā madaniyya*].

²⁰ Qatāda aurait déclaré que 17,43 [45 dans l'éd. Flügel] est médinois; Muqātil, de même, pour 17,60; cf. Ḥāzin ('Alā' al-Dīn 'Al. b. M. al-Baḡdādī), *Tafsīr*, Le Caire, 1309, son introduction à la sourate 17 [v. Suyūfī, *Itqān*, *cap. 1, Faṣl mā stuṭniya min al-makkī wa l-madani*, éd. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, éd. revue et corrigée, Le Caire, al-Hay'a, 1974-5 (pagination différente de la première éd., Le Caire, 1967)], I, p. 60, mais sans la mention de Muqātil. En fait, Muqātil, *Tafsīr*, éd. 'Al. Maḥmūd Ṣāḥāta, Le Caire, al-Hay'a (I-V, 1980-90), II, p. 538, commente: «Ton Seigneur embrasse les gens de La Mecque, car il savait qu'il la ferait conquérir par le Prophète»; mais il applique la vision au voyage nocturne. Nagel, *Medinensische Einschübe*, *op. cit.*, p. 46, pense qu'il est possible que ce verset soit une allusion au songe qui poussa M. à faire une expédition contre La Mecque qui se termina par le traité de Ḥudaybiya; cf. 48,24].

²¹ D'après *Itqān*, I, p. 60, 73-81 seraient médinois; d'après des traditions chez Ṭabarī, seraient médinois les versets 73, 76 et 80; d'après Wāḥidī, les versets 73 et 76; d'après Nisābūrī, en marge de Ṭabarī, *Tafsīr*, le verset 73; d'après Farrā', les versets 73 et 76; d'après Qatāda, selon al-Ḥāzin, *Tafsīr*, les versets 73-75 [Abū Ḥayyān al-Ġarnāṭī, *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*, Le Caire, 1328-9, réimpr. Beyrouth, Dār al-Fikr, 1983, VI, p. 4]; d'après Muqātil, selon al-Ḥāzin, *Tafsīr*, les versets 74-75, 80 [v. Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 545, 546]; d'après Suyūfī, *Asbāb al-nuzūl*, les versets 73-76, 80 [*Asbāb al-nuzūl* en marge de

l'hégire ne voulaient accepter l'islam que sous certaines conditions [p. 138] qui allaient à son encontre, et qui ont bien failli être écoutées par Muḥammad²². Les mêmes rapportent 17,76 aux juifs de Yaṭrib et se réfèrent en l'occurrence à la fable qui veut que le Prophète aurait été amené par la ruse de ces derniers à partir pour la Palestine, mais qu'il en serait tôt revenu à Médine²³.

D'autres rapportent 17,80 à la conquête de La Mecque²⁴, ou en voient l'origine entre La Mecque et Médine, le rattachant soit à l'entrée dans la caverne (9,40)²⁵ soit à l'entrée à Médine²⁶. D'autres enfin mettent avec raison 17,73 et 76 seulement en relation avec les Qurayšites, et voient en 17,80²⁷, sur l'explication fautive et littérale duquel reposent toutes ces fantaisies, un sens tout à fait général²⁸. Weil ne veut pas non plus reconnaître qu'en 17,76 il est question des Qurayšites²⁹. Il n'est pourtant pas tout à fait invraisemblable que l'on ait cherché à expulser Muḥammad de La Mecque auparavant, sans penser que ses disciples le suivraient et que, après avoir fait alliance avec une tribu étrangère, ils combattraient un jour sa ville natale. Ce verset ne peut s'appliquer aux juifs, car déjà leurs premières tentatives de lui faire violence se soldèrent par leur expulsion. Même la langue de ce verset s'accorde avec le reste³⁰.

[p. 139] Par ailleurs, quelques-uns trouvent encore en 17,73 ou en 17,13-75 une allusion à l'expression suivante insérée dans la sourate 53: «ce sont là

Tanwīr al-miqbās, p. 178, cite bien Ibn Mardawayh à propos de 73-76; mais l'origine possiblement médinoise du verset 80 n'est pas évoquée p. 179; il dit au contraire qu'il est indéniablement mecquois. [V. Nagel, *Medinensische Einschübe*, *op. cit.*, p. 46-48, 151, 154, et le tableau, p. 104, dans lequel il exploite Ibn 'Abd al-Kāfī].

²² Ṭabarī, [*Tafsīr*, XV, p. 130, selon Ibn 'Abbās]; Wāḥidī [*Asbāb al-nuzūl*, Le Caire, 1316/1898, p. 218]; Rāzī; Ibn 'Abd al-Kāfī; Abū l-Layṭ al-Samarqandī [*Tafsīr*, I, p. 325-6, n° 1097, d'après le *Tafsīr* de 'Abd al-Razzāq, mais sans la mention des Ṭāqīfites; Nagel, *op. cit.*, p. 104]; al-Ḥāzin, *Tafsīr*; Nisābūrī; Suyūfī, *Asbāb al-nuzūl* [p. 176-7].

²³ Les mêmes sources, sur 17,76 [Nöldeke se réfère aussi à L. (*i. e.* Abū l-Layṭ al-Samarqandī), mais celui-ci, I, p. 326, *apud* 17,76, n° 1601, ne mentionne pas cet épisode].

²⁴ Zamaḥṣarī, II, p. 463; Bayḍāwī; Rāzī; al-Ḥāzin, *Tafsīr*.

²⁵ Tirmidī, *Tafsīr* [En réalité, la tradition rapportée par Tirmidī ne mentionne pas la caverne, mais il y est déclaré que ce verset a été révélé lorsque Dieu ordonna à M. d'émigrer à Yaṭrib; v. éd. Šākir, *Ibr. 'Aṭwa 'Awaḍ et al.*, 48, *Tafsīr*, 18, V, p. 304, n° 3139]; Ṭabarī [XV, p. 148-51, ne mentionne aucunement la caverne; pour cet épisode, v. Ṭabarī, éd. Šākir, XIV, p. 257-60]; Bayḍāwī; Rāzī; Zamaḥṣarī, II, p. 463.

²⁶ Wāḥidī, *Asbāb*, p. 220; Bayḍāwī, Nisābūrī; al-Ḥāzin, *Tafsīr*, Suyūfī, *Asbāb*, p. 179; [Abū l-Layṭ al-Samarqandī, auquel se réfère également Nöldeke, ne mentionne pas cela en I, p. 328].

²⁷ [Référence par nous corrigée. En effet, Nöldeke donne verset 32 (Coran, éd. Flügel), *i. e.* 17,30 (éd. du Caire). Il faut probablement lire verset 82, *i. e.* 17,80 (éd. du Caire)].

²⁸ Ṭabarī [XV, p. 148-51]; Wāḥidī, *Asbāb*, p. 220; Zamaḥṣarī, II, p. 463]; Bayḍāwī; Ḥāzin.

²⁹ Weil, *op. cit.*, p. 64-5/(deuxième éd.) p. 74.

³⁰ *Wa in kādū*: 17, 76 et 73; *iḍān*: 1776, 75, 73, 42, 100; *istafazza*: 17,76 et 64, qui n'apparaît nulle part ailleurs dans le Coran.

les sublimes *garāniq*³¹, mais on voit aisément que ces versets doivent être bien plus tardifs. 'Umar b. M. b. 'Abd al-Kāfi indique que 17,78, tout comme 17,26 (à cause de l'aumône) et 17,57, a été situé par al-Ḥasan al-Baṣrī à Médine³². Quant à 17,85, ce serait la réponse à l'une des trois questions que les juifs, ou les Qurayšites machinés par ces derniers, auraient exposées au Prophète. L'événement, et par conséquent le verset aussi, sont tantôt situés à La Mecque, tantôt à Médine; mais les données à ce sujet sont fragiles. Le tout est hautement imaginaire, de sorte que nous ne pouvons guère en tirer quelque chose. On peut encore moins en conclure que la sourate 18 qui contiendrait la réponse aux deux autres questions serait contemporaine de ce passage, même si cela pourrait en soi être possible³³. Ainsi on n'a pu montrer d'aucun des versets qu'il était médinois. Cependant, bien qu'à partir du verset 2 il y ait une complète identité métrique, le rapport interne entre les différentes parties de cette sourate est si lâche, son assemblage externe est si déficient, que l'on peut à juste titre mettre son unité en doute. Toutefois en l'absence de critères bien établis, il n'est guère possible de parvenir à un résultat plus assuré. La grande régularité de la langue et du style suffit à elle seule pour aller à l'encontre de Hirschfeld³⁴ qui veut assigner trois périodes différentes aux versets 1-8, 101-111, 85-100 et 9-84³⁵.

3. Le volume deuxième de la *Geschichte des Qurāns*, au chapitre sur les falsifications du texte coranique attribuées à Abū Bakr et à 'Utmān³⁶, revient à nouveau sur 17,1 et sur l'ensemble de la sourate. Passant en revue notamment un certain nombre de versets dont Gustav Weil³⁷ a mis en doute l'authenticité, Nöldeke/Schwally déclare:

³¹ Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, éd. Sachau, I/1, p. 137/éd. Ihsān 'Abbās, I, p. 201-2; Ṭabarī, *Annales*, I, p. 1195, mais non dans son Commentaire; Suyūfī, *Asbāb*, p. 177-8; August Müller in *Der Koran übersetzt von Friedrich Rückert*, Francfort sur le Main, J.D. Sauerländer, 1888, p. 488; cf. *GdQ*, I, p. 101.

³² [Nagel, *op. cit.*, p. 104, le tableau établi à partir du ms. d'Ibn 'Abd al-Kāfi].

³³ Ibn Hišām, *Sira*, éd. Wüstenfeld, p. 192-3/*The Life of Muhammad*, trad. A. Guillaume, 1955, p. 136-7; Buḥārī, 3, *ʿilm*, 47 [et non 48]/Trad. Houdas, I, p. 61-2; Wāhidī, *Asbāb*, p. 220-1, et plus généralement les commentaires coraniques.

³⁴ Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the composition and exegesis of the Qoran*, Londres, Royal Asiatic Society («Asiatic Monographs», VII), 1902, p. 70, 144. [Pour Hirschfeld, tous les versets de la sourate 17 sont mecquois; mais il les répartit en périodes: 1-8 et 101-111: révélations narratives; 85-100: révélations descriptives; 9-84: révélations législatives].

³⁵ Outre les tournures mentionnées *supra* n. 30, signalons encore: *'asā an*, versets 8, 51, 79; *subḥāna*: versets (1), 93, 108, 43, (44); *madḥūran*: versets 18, 39; *Qur'an*: 8 fois; *qul*: 11 fois; expression identique au verset 49 et au verset 98^b.

³⁶ Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, völlig umgearbeitet von Friedrich Schwally, Zweiter Teil, *Die Sammlung des Qorāns*, Leipzig, 1919²; réimpr. Hildesheim, Georg Olms, 1970, p. 85-88.

³⁷ Gustav Weil, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld, Velhagen und Klasing, 1844, p. 65-66/réimpr. Leipzig, 1872; zweite verbesserte Auflage, 1878, p. 74-76.

[P. 85] Ce verset [*i. e.* 17,1] aurait été inventé [selon Weil] après la mort de Muḥammad et peut-être intégré dans le Coran dès l'époque de Abū Bakr. Il serait impossible que Muḥammad ait pu prétendre qu'il aurait été enlevé miraculeusement à Jérusalem, puisqu'il affirme constamment dans le Coran [p. 86] être un annonceur et un avertisseur (13, *Ra'd*, 7), et non un thaumaturge. L'objection est tout à fait justifiée; qu'il suffise pour le voir de se rapporter aux versets suivants: 13, *Ra'd*, 7, 27; 17, *Isrā'*, 93; 25, *Furqān*, 7-8; 29, *Ankabūt*, 45. Pourtant elle devient caduque si l'on comprend ce ravissement nocturne comme un rêve. D'ailleurs on trouve même des traces de cette dernière conception dans la tradition musulmane, qui sinon adhère au miracle à ce sujet³⁸. En vérité, le texte coranique n'insinue en rien qu'il s'agirait d'un rêve, mais il parle du voyage nocturne comme d'un fait assuré. Pour échapper aux contradictions, on peut admettre que le Prophète, dans son imagination émotive qui le relie à la pensée des hommes primitifs, aurait vécu le rêve comme un événement réel, ce que l'on constate pour 53,6*sqq.*, 81,23*sqq.*, où les visions sont présentées comme des événements réels. Mais comme le Coran ne nous apprend rien sur cet événement, celui du voyage nocturne – en effet, 17,60 ne s'y rapporte pas³⁹ – et comme les traditions qui sont rattachées à 17,1 ne démontrent rien, on pourrait se demander si, dans le ravissement nocturne, il ne faudrait pas voir un autre héros religieux du passé⁴⁰. Malheureusement d'autres difficultés se font jour ici, dans la mesure où, pour autant que nous connaissions la légende, aucun miracle de ce genre n'est rapporté des personnages bibliques qui sont reliés à la Ka'ba, tels Adam et Abraham. Quant à Ezéchiel dont il est dit que l'Esprit le saisit un jour par une mèche de cheveux et l'enleva à Jérusalem entre ciel et terre (Ez 8,3), il n'est mis en relation avec la Ka'ba dans aucune des légendes connues jusqu'ici.

La remarque de Weil⁴¹ selon que 17,1 n'est aucunement rattaché à ce qui suit est juste, mais elle n'est pas pertinente pour la question de l'authenticité; cela vaut d'ailleurs pour beaucoup de versets du Coran [p. 87] à propos desquels on n'a pas exprimé de critiques jusqu'ici. Cette situation peut s'expliquer par le fait que le verset a perdu sa suite originelle. Il est probable, vu la rime anormale en *ir* de 17,1, alors que les cent dix autres versets de cette sourate ont tous, sans exception, une rime en *ā*, que la totalité de cette section occupait jadis une autre place.

³⁸ Cf. *GdQ*, I, p. 134-5 [v. notre trad. *supra*].

³⁹ Nöldeke lui-même avait déclaré: «Il est possible que le verset 17,60 ait ce rêve en vue, mais on ne peut le démontrer, même s'il faisait partie à l'origine de la même homélie que le verset 1», *GdQ*, I, p. 135. [V. notre trad. *supra*].

⁴⁰ [Wansbrough, *Quranic Studies. op. cit.*, p. 68, considère qu'admettre *a priori* que 'abd désignerait M. c'est se soumettre à une interprétation de toutes les données coraniques qui reste à démontrer; v. *infra* §11].

⁴¹ Dans la première édition de son Introduction au Coran, Weil ne donne pas de justification à cela. En revanche, il en exprime une incidemment à l'occasion de son compte rendu de la première édition de la *Geschichte des Qorāns* de Th. Nöldeke, paru dans *Heidelberger Jahrbücher für Literatur*, 1862, col. 7.

L'appartenance de ce verset à la Révélation est indéniable. Sa soi-disant incorrection linguistique n'existe que dans l'imagination de Weil. Il apparaît très problématique de pouvoir considérer l'expression *asrā laylan* comme un pléonasme, car *laylan* peut être aussi traduit par «une nuit». Dans ce cas, *laylan* est tout aussi indispensable que *al-layli*, *laylihim* ou *laylahum* dans des passages tels que 11,81 et 15,65⁴². En tout cas, la tournure critiquée par Weil se trouve également dans un autre passage du Coran, en 44,23 (*fa-asri bi-'ibādī laylan*), et même si sa conception stylistique de cette tournure était juste, cela n'irait pas à l'encontre de l'authenticité, car les pléonasmes sont courants dans toutes les langues du monde. De plus, l'emploi de la quatrième forme verbale *asrā* avec ou sans préposition est tout à fait usuel. Enfin le passage de la troisième personne du singulier à la première personne du pluriel, lorsque Dieu parle de lui-même, se compte par centaines dans le Coran⁴³. Évidemment il est rare que cela se fasse à l'intérieur d'un même verset, toutefois j'ai relevé deux cas dans les sourates 30 à 50 (35,27; 40,77; dans le sens inverse en 39,2); dans deux autres passages (48,1-2, 8-9) le changement de personne se fait sur deux versets qui constituent une même période. Qui voudrait ne pas tenir compte du poids de ces arguments en déclarant qu'on se trouve en présence d'un imitateur extrêmement adroit aurait immédiatement à faire face à de nouvelles difficultés. En effet, on aurait pu s'attendre à ce qu'un faussaire si doué eût veillé à mieux rattacher ce verset à ce qui suit et eût choisi une rime qui convînt. Enfin surtout, il faudrait découvrir le motif de l'interpolation, ce que personne n'a encore réussi à faire.

4. Plusieurs conclusions ressortent des analyses de Nöldeke et de Schwally: 1. Ce verset fait bien partie du Coran et n'est pas une forgerie postérieure à la mort de Muḥammad. 2. Il est probable que ce dernier eût vécu l'événement comme un rêve, bien qu'il ne doutât pas de sa réalité⁴⁴. La plupart, sinon tous les versets de cette sourate, sont mecquois. 4. Le verset 1 ne peut être relié à la suite, soit que d'autres versets manquent, qui assureraient la liaison, soit qu'il ait été détaché d'un autre contexte.

Par la suite, les chercheurs occidentaux⁴⁵, à part Angelika Neuwirth dont il sera question plus loin (*infra* §13), se sont moins intéressés à

⁴² Abū Tammām, *Ḥamāsa*, 744, v. 5; Mubarrad, *al-Kāmil*, éd. Wright, Leipzig, 1864-92, p. 59-60 [éd. M. A. al-Dālī, Beyrouth, *al-Risāla*, 1986, I, p. 137-8]; *Ḥamāsa*, 384, v. 3.

⁴³ Il vaudrait la peine de rassembler un jour tout le matériel à ce sujet. On aurait également beaucoup à apprendre d'une étude sur la composition des sourates. [Pour ce qui est du dernier point, cela a été fait depuis par A. Neuwirth, *Studien*, *op. cit.*; v. réf. *supra* n. 16].

⁴⁴ Cf. également Tor Andræ, *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Upsala («Archives d'Études Orientales», 16), 1917, p. 39.

⁴⁵ L'étude plus ancienne de E. Blochet, «Études sur l'histoire religieuse de l'Iran. L'ascension au ciel du Prophète Mohammed», *RHR*, 40 (1899), p. 1-25, 203-36, qui ne porte pas sur le texte coranique en tant que tel, et celle de J. Lepsius, «Die Himmelfahrt

l'aspect littéraire intra-coranique de 17,1, et ils se sont davantage évertués à analyser les traditions musulmanes, souvent contradictoires, sur le voyage nocturne, l'ascension et la purification du cœur de Muḥammad. Pourtant certains d'entre eux ont produit quelques résultats intéressants pour le sujet qui nous occupe.

5. Le premier auteur à faire une étude systématique sur l'ascension de Muḥammad après Th. Nöldeke et Fr. Schwally⁴⁶ fut A. A. Bevan (1859-1933)⁴⁷. Pour lui, il est impossible de décider si 17,1 faisait partie à l'origine de la sourate ou bien s'il fut d'abord proclamé dans un autre contexte. En tout cas, il semble n'avoir aucun lien avec ce qui suit⁴⁸. Le contexte ne donne aucun indice sur le sens du verset en question⁴⁹. Qu'*al-masğid al-aqšā* désignerait Jérusalem, comme le disent les commentateurs musulmans, est seulement une «supposition plausible»⁵⁰. On ne peut non plus affirmer que ce voyage fut de nature miraculeuse. En effet, si l'on se réfère à 44, *Duḥān*, 23, où Dieu dit à Moïse: *fa-asri bi-'ibādī laylan*, «dans les deux cas *laylan* (de nuit) peut être entendu d'un voyage commencé de nuit»⁵¹. Rien n'indique donc que le voyage a été accompli *en une seule nuit*. Et Bevan de conclure:

«L'interprétation traditionnelle de ce verset repose donc sur trois conjectures, à savoir (1) que le «serviteur» est Muḥammad, (2) que «le lieu d'adoration très éloigné» est Jérusalem (3) et que le voyage fut de nature miraculeuse. Les deux premières de ces conjectures peuvent être justes, mais elles ne peuvent être prouvées; la troisième est manifestement fautive»⁵².

6. Pour B. Schrieke⁵³, *al-masğid al-aqšā* n'est ni Jérusalem ni un lieu sur terre, mais doit être cherché dans le ciel; il s'agit donc d'un sanctuaire

Muhammads», *Der Christliche Orient*, 1914, p. 73sq. (n. c.), ne sont pas prises en considération ici.

⁴⁶ Fr. Schwally, in *GdQ*, II (1919), ne mentionne pas l'étude de Bevan.

⁴⁷ Anthony Ashley Bevan, «Mohammed's Ascension to Heaven», in *Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte*, Julius Wellhausen zum siebzigsten Geburtstag am 17. Mai 1914 gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag herausgegeben von Karl Marti, ZAW, Beiheft 27, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker), 1914, p. 49-61. Bevan de Cambridge avait été étudiant de Th. Nöldeke et de W. Wright

⁴⁸ Bevan, *art. cit.*, p. 53, l. 26-8.

⁴⁹ *Ibid.*, l. 34-5.

⁵⁰ *Art. cit.*, p. 54, l. 3.

⁵¹ *Ibid.*, l. 7-8.

⁵² *Ibid.*, l. 12-7. Le reste de cet article traite davantage de la tradition musulmane sur l'ascension et le voyage céleste que du verset 17,1 lui-même.

⁵³ B. Schrieke, «Die Himmelsreise Muhammads», *Der Islam*, 6 (1916), p. 1-30.

céleste⁵⁴. L'identification d'*al-masğid al-aqşā* avec Jérusalem semble provenir d'une série de traditions inventées à l'époque du calife omeyyade 'Abd al-Malik pour mettre en valeur la sainteté de la cité de David, au moment où La Mecque se trouvait aux mains de l'anti-calife 'Abd Allāh b. al-Zubayr⁵⁵. Il met par ailleurs cette expression en relation avec *sidrat al-muntahā* («le lotus des confins»⁵⁶, 53, *Nağm*, 14)⁵⁷, ce pour quoi il lui paraît vraisemblable que 17,1 soit une allusion à l'ascension de Muḥammad, «car dans le ciel, il y a également un sanctuaire»⁵⁸. On est en face de deux interprétations: 1. les traditions les plus anciennes ne font pas de différence entre *isrā'* (usage linguistique s'appuyant sur 17,1) = *mi'rāğ*, où il n'est pas question du voyage à Jérusalem; 17,1 est alors rapporté à l'ascension. 2. Lorsque la tradition omeyyade fut reçue, on distingua entre *isrā'* (voyage nocturne à Jérusalem) et *mi'rāğ* (ascension), et les deux sont très souvent liés⁵⁹:

«A l'origine, on n'avait que l'explication juste qui rapportait 17,1 à l'ascension (*mi'rāğ*). Le synonyme *isrā'* naquit de l'usage linguistique.

⁵⁴ *Art. cit.*, p. 13-4, position confortée par Horovitz, *art. cit.*, p. 162, 164-5. Ce point de vue a été repris par Richard Hartmann, «Die Himmelsreise Muhammads und ihre Bedeutung in der Religion des Islam», *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1928-9, hrsg. von F. Saxl, Leipzig/Berlin, p. 42-65.

⁵⁵ S.D. Goitein, «The historical background of the erection of the Dome of the Rock», *JAOS*, 70 (1950), p. 104-8, en s'appuyant sur Muqaddasī, a démontré depuis que la construction du Dôme du Rocher n'a pas été décidée pour faire concurrence à La Mecque, mais plutôt pour donner aux musulmans un édifice sacré qui rivalisât avec ceux des chrétiens; H. Busse a fait sien dans plusieurs de ses articles la position de Goitein, v. g. «Der Islam und die biblischen Kultstätten», *Der Islam*, 42 (1966), p. 124 [l'ensemble de l'art., p. 111-47]. A cette raison, il convient d'en ajouter une autre, probablement plus déterminante, basée sur une inscription. La mosquée al-Aqşā apparaît comme le vrai sanctuaire, opposé au saint sépulcre, témoignant contrairement à ce dernier, que Jésus, selon la foi musulmane, prophète, mais homme comme les autres, n'est pas mort crucifié, donc n'est pas ressuscité, mais reviendra à la vie au jour du Jugement; cf. H. Busse, «Zur Geschichte und Deutung der frühislamischen Harambauten in Jerusalem», *ZDPV*, 107 (1990/1-2), p. 154 [l'ensemble, p. 144-54, étant un article de synthèse sur Myriam Rosen-Ayalon, *The Early Monuments of al-Haram al-sharif. An Iconographic Study*, Jerusalem, The Hebrew University («Monographs of the Inst. of Archeol.», 28), 1989, XVI-73 p.].

⁵⁶ Trad. J. Berque. Ou «le lotus de la limite», trad. Kazimirski.

⁵⁷ Schrieke, *art. cit.*, p. 13.

⁵⁸ *Art. cit.*, p. 14. De plus, s'appuyant sur une analyse des occurrences de 'abd dans le Coran, il écarte la possibilité qu'il puisse s'agir d'un prophète ancien, v. g. Énoch; p. 13, n. 6. Cette idée a été confirmée par Josef Horovitz, «Muhammeds Himmelfahrt», *art. cit.*, p. 160-1. Pour Bevan, *art. cit.*, p. 53-4, au contraire, même si cela ne peut être démontré, il pourrait s'agir d'un autre personnage: «Thus the context affords no clue whatever to the meaning of the verse in question. Who it was that journeyed by night, and on what occasion the journey was performed, are purely matters of conjecture», p. 53 in fine.

⁵⁹ *Art. cit.*, p. 14-15.

L'explication omeyyade comprit 17,1 comme une glorification du temple de Jérusalem⁶⁰. Le *iğmā'* reconnut les deux récits et trouva la possibilité de cette reconnaissance dans les deux mots *isrā'* et *mi'rāğ*⁶¹.

Il parvient à la conclusion que:

«[...] l'ouverture de la poitrine et l'ascension sont inséparablement liés⁶², et que l'histoire du voyage céleste, qui était moins développée à l'époque plus ancienne⁶³, a trois points d'ancrage dans le Coran⁶⁴ et que dès le début elle est rattachée à une visite au paradis, et qu'enfin il faut voir dans tout le récit une initiation aux fonctions prophétiques, comme par exemple en Isaïe 6»⁶⁵.

7. J. Horovitz⁶⁶ est venu confirmer pour l'essentiel les découvertes de B. Schrieke, en y ajoutant, en faveur de ses thèses, davantage de matériaux coraniques et extra-coraniques, à part les quelques divergences que nous avons signalées dans nos notes. Sur un point fondamental, pourtant, il est en désaccord avec Schrieke: le rôle quasi initial attribué par Schrieke à 'Abd al-Malik (et à certains traditionnistes de son époque) dans la vénération de Jérusalem et dans l'identification d'*al-masğid al-aqşā* au Temple. Horovitz déclare:

«La prédilection des Omeyyades pour Jérusalem est bien antérieure⁶⁷; depuis toujours, ils l'ont préférée à Médine, siège principal de l'opposition. Déjà Mu'āwiya s'y était fait introniser comme calife et y aurait fait la prière dans les lieux saints des chrétiens»^{68,69}.

⁶⁰ A l'époque de M., c'était la basilique de Justinien.

⁶¹ *Art. cit.*, p. 15. Schrieke souligne également que dans l'élaboration de la biographie de M., on observe également les traits du mimétisme prophétique (l'expression est de nous, notamment dans sa rencontre avec les prophètes à Jérusalem, sur le modèle de la vie de Jésus et en concurrence avec elle, la scène rappelant la Transfiguration de Jésus sur le mont Thabor (Mc 9,2-13; Mt 17,1-9; Lc 9,28-36).

⁶² P. 6-10, avec de nombreux parallèles dans les sociétés primitives.

⁶³ P. 17.

⁶⁴ P. 14, n. 1: 53,1-18; 17,1: 17,93. Pour 53,13-18, que Schrieke discute p. 20, Horovitz, *art. cit.*, p. 160, ne pense pas, contrairement à Schrieke (ou à Bevan, *art. cit.*, p. 53), que M. prétend en ce passage du Coran avoir séjourné au ciel, Horovitz écrit à ce propos: «Comme beaucoup de ses prédécesseurs parmi les visionnaires prophétiques, Muhammed qui séjourne sur terre regarde les confins et voit l'envoyé céleste près du lotus».

⁶⁵ Schrieke, *art. cit.*, p. 21.

⁶⁶ Josef Horovitz, «Muhammeds Himmelfahrt», *Der Islam*, 9 (1919), p. 159-83.

⁶⁷ Julius Wellhausen, *Das Arabische Reich und sein Sturz*, Berlin, 1902, p. 133/trad. anglaise, *The Arab Kingdom an its Fall*, Londres, Curzon, 1973 (1927'), p. 101, 134.

⁶⁸ Th. Nöldeke, «Zur Geschichte der Araber im 1. Jahrh. d. H. aus syrischen Quellen», *ZDMG*, 29 (1876), p. 95 (traduction du premier fragment de la Chronique syriaque, ms. Br. M. Cod. Add. 17,121); Wellhausen, *The Arab Kingdom*, op. cit., p. 13.

⁶⁹ Horovitz, *art. cit.*, p. 166-7. De plus, il cite, p. 67 (*Dīwān*, n° 91, éd. Schwarz, p. 73), un vers de 'Umar b. a. Rabi'a (26-93/644-712 ou 101/719) dans lequel l'expression *al-masğid al-aqşā* désigne un sanctuaire céleste, et déclare ailleurs que cela désigne peut-être

De plus, la tendance s'est affirmée à revendiquer Jérusalem comme lieu saint face aux chrétiens :

«Déjà 'Umar (642) y avait érigé une mosquée sans pour autant évincer ces derniers de la basilique de Justinien»⁷⁰.

8. R. Bell (1876-1952)⁷¹, ayant remarqué lui aussi que 17,1 n'est pas relié au passage qui suit («Nous avons apporté l'écriture à Moïse...»), pense que celui-ci est plus tardif que le corps de la sourate et qu'il devait appartenir à la partie que l'on trouve maintenant en 17,103sq. («Et certes nous avons donné à Moïse neuf signes éclatants...»). Il se demande si Muḥammad n'a pas changé un verset dans lequel il prétendait à l'origine avoir eu une expérience personnelle pour l'appliquer à Moïse (d'où la présence du verset 2 dans le texte actuel du Coran); en effet, Moïse reçoit ailleurs l'ordre de voyager de nuit avec son peuple (20, *Ṭaha*, 77: *asri bi-'ibādī*; 26, *Šu'arā'*, 52). Mais Bell pense que cela est peu vraisemblable dans la mesure où le verset 1 affirme clairement que Muḥammad a eu une expérience. Dans ce cas, la référence à Moïse

Jérusalem; J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin/Leipzig, Walter de Gruyter, 1926, p. 140: en revanche, pour lui (*ibid.*), on a de bonnes raisons de ne pas considérer comme authentiques les vers de Ziyād b. Ḥanzala, in Yāqūt, *Mu'ḡam al-buldān*, I, 137/Beyrouth, Dār Šādir, 1955-7, I, 104a, s. v. *Aḡnādayni*, où l'expression désigne sans aucun doute Jérusalem. Busse, «Jerusalem in the story of Muhammad's Night Journey and Ascension», *art. cit.*, p. 36, pense qu'il n'est pas évident que l'on doive considérer *al-masḡid al-aqṣā* dans le vers de 'Umar b. al-Rabī'a, au cas où il serait authentique, comme un sanctuaire sur terre, car il pourrait tout aussi bien avoir établi une analogie dans son serment entre la Ka'ba et Ṭūr (Sīnā), d'une part, et *al-masḡid al-aqṣā* (comme demeure de Dieu), d'autre part.

⁷⁰ *Art. cit.*, p. 167. Cela est moins certain depuis. Creswell, *Early Muslim Architecture*, Oxford, 1969 (éd. remaniée; 1932¹), I/1, p. 32-3, considère que les récits concernant la mosquée al-Aqṣā par 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb sont légendaires. Mais s'appuyant sur les chroniques chrétiennes, et malgré les réserves qu'il émet à leur endroit, il pense qu'il est possible «qu'une structure primitive ait été érigée à l'époque de 'Umar en hommage au texte coranique». On sait combien les récits divergents sur la conquête de Jérusalem baignent dans une atmosphère légendaire; v. Heribert Busse, «'Omar's image as the conqueror of Jerusalem», *JSAI*, 8 (1986), p. 149-69. De plus, ce même auteur nous paraît avoir montré de manière concluante que les musulmans se sont contentés, peu après la conquête, de s'aménager un lieu de prière dans l'atrium oriental de l'église du saint sépulcre, sans procéder à des modifications architecturales, la niche du *mihrāb* ayant été introduite plus tard en Islam; v. H. Busse, «Die 'Umar-Moschee im östlichen Atrium der Grabeskirche», *ZDPV*, 109 (1993/1), p. 73-82. v. également Amikam Elad, *Medieval Jerusalem & Islamic Worship*. Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage, Leyde, Brill, 1995, p. 29-33.

⁷¹ R. Bell, «Muhammad's Visions», *art. cit.*, p. 101. On sait que Bell a tenté de reconstruire les mécanismes internes des expériences et des objectifs de M. (v. réf. à son ouvrage *supra* n. 8); v. Andrew Rippin, «Reading the Qur'ān with Richard Bell», *JAOS*, 112/4 (1992), p. 640b [l'ensemble, p. 639-47].

serait destinée à écarter les objections que l'on pouvait lui faire en tant que bénéficiaire d'un signe, et peut-être même à confirmer sa propre foi en la réalité de ce signe; il lui est d'ailleurs ordonné: «Interroge les fils d'Israël» (17,101).

9. A. Guillaume († 1965) proposa une identification inédite d'*al-masḡid al-aqṣā* en s'appuyant sur deux textes d'al-Azraqī et d'al-Wāqidī. Muḥammad fit le petit pèlerinage (*'umra*), suite à sa victoire sur les Hawāzin, en partant du *wādī* al-Ġi'rāna (al-Ġi'irāna)⁷², à une quinzaine de kilomètres au nord de La Mecque, à la limite du territoire sacré. Muḡāhid b. Ḡabr déclara à ce sujet que «*al-masḡid al-aqṣā*⁷³ qui est au-delà du *wādī* sur la rive la plus éloignée est le lieu où le Prophète pria lors qu'il était à al-Ġi'rāna»⁷⁴. Selon une autre tradition: «Il quitta al-Ġi'rāna de nuit (*laylan*) et entra à La Mecque de nuit, fit le petit pèlerinage et sortit de la ville alors qu'il faisait encore noir (*taḥta laylatihi*). Le matin même, il se trouvait à al-Ġi'rāna, comme s'il y avait passé la nuit». Et le traditionniste Muḡarriš al-Ka'bi⁷⁵ d'ajouter: «C'est pourquoi, ce petit pèlerinage n'est pas connu de la plupart des gens»⁷⁶. D'après une autre tradition encore, Muḥammad vint à al-Ġi'rāna le mardi 8 *Ḍū l-Qa'da* de l'an 8 et y resta treize jours:

«Il se mit en état pèlerin⁷⁷ (*aḥrama*) à partir d'*al-masḡid al-aqṣā* qui est en bas du *wādī* sur la rive la plus éloignée. C'était le lieu où le Prophète pria lors qu'il était à Ġi'rāna. Quant à cette *masḡid al-adnā* c'est un Qurayšite qui l'a construite...»⁷⁸.

⁷² Selon Yāqūt, *Mu'ḡam al-buldān*, II, p. 142a, les spécialistes du *ḥadīth* prononcent «al-Ġi'irāna», alors que ceux qui maîtrisent bien l'arabe et qui ont des lettres prononcent «al-Ġi'rāna». On notera que Snouck Hurgronje, *Het Mekaansche Feest*, Leyde, 1880, p. 58-9/*Verspreide Geschriften*, Bonn/Leipzig, 1923, I, p. 41, a mis en doute l'existence de ce petit pèlerinage depuis Ġi'rāna. Selon lui, on le lui attribua par la suite, car on ne pouvait imaginer qu'il n'eût pas profité de l'occasion pour le faire.

⁷³ C'est intentionnellement que nous ne traduisons pas ici *al-masḡid al-aqṣā*, puis *al-adnā*, afin que le lecteur se fasse sa propre opinion.

⁷⁴ Azraqī, *Aḥbār Makka*, éd. Rušdī Šāliḥ Miḡas, La Mecque, al-Maḡba'a al-Māḡī-diyya, 1352-7/1932-8, II, p. 167 (utilisée par Guillaume)/Beyrouth, Dār al-Ṭaqāfa, 1979³, II, p. 207-8/éd. F. Wüstenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka*, I, el-Azrakī's *Geschichte und Beschreibung der Stadt Mekka*, Leipzig, 1858, p. 430.

⁷⁵ Guillaume donne: Maḡraš al-Kalbī. *leg.* soit Muḡarriš, soit Miḡraš (pour certains: Muḡarris) al-Ka'bi; v. Dāraqutnī, *al-Mu'talif wa l-muḡtalif*, éd. Muwaffaq b. 'A. b. 'Abd al-Qādir, Beyrouth, 1986, IV, p. 2176-7 (où le début de la tradition sur Ġi'rāna figure), avec les notes de l'éditeur; Ibn Ḥaḡar, *Tabṣīr al-muntabih*, IV, p. 1264, l. 1-2.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Nous empruntons cette traduction de *iḥrām* à Sidi Khalil, *Mariage et répudiation*, traduction avec commentaires par E. Fagnan, Alger/Paris, A. Jourdan/P. Geuthner, 1909, p. 29 et n. 5.

⁷⁸ Wāqidī, *K. al-Maḡāzī*, éd. Marsden Jones, Londres, OUP, 1966, III, p. 958-9

Il se serait donc agi à l'origine d'un petit pèlerinage effectué de nuit à la «mosquée la plus éloignée» dans le wādī al-Ġi'rāna. Ce serait à cet événement que fait allusion 17,1. Quant à l'expression «dont nous avons béni les alentours», elle pourrait tout aussi bien renvoyer à «la mosquée sacrée». Enfin ce verset serait bien mecquois, comme le disent les commentateurs, mais au sens local, et non au sens chronologique⁷⁹. Par la suite, la légende s'est emparée de l'événement matériel auquel Muḥammad fait allusion en 17,1, pour en faire le voyage de nuit à Jérusalem (à la mosquée la plus éloignée).

10. Cette interprétation a été réfutée par M. Pleßner⁸⁰ et presque en même temps par R. Paret⁸¹. Pour ce dernier notamment, l'expression «dont nous avons béni les alentours» ne peut que renvoyer à «la mosquée très éloignée», et de rappeler 21,71, «le pays que nous avons béni», c'est-à-dire la Terre sainte, tout comme 7,137 et 34,18⁸². Certes, le récit du voyage nocturne a été embelli de traits légendaires, mais l'authentique voyage nocturne ne fut pas comme Guillaume le prétend : «un événement totalement naturel»⁸³. De plus, voir en 17,1 un verset mecquois au sens géographique et non chronologique du terme est absurde⁸⁴.

11. Plus récemment J. Wansbrough⁸⁵ a repris et développé considérablement les arguments de Bevan⁸⁶ sur le caractère anonyme des références

⁷⁹ A. Guillaume, *Islam*, éd. revue, 1956² (1954¹), expose cette théorie de façon plus succincte, p. 110 d'une des nombreuses réimpr. de la deuxième éd., Hardmondsworth/New York, etc., Pelican Books, 1981.

⁸⁰ Martin Pleßner, «Muḥammeds Clandestine 'Umra in the Dū l-Qa'da 8 H. and Sūra 17,1», in *Festschrift für Giuseppe Furlani, RSO*, 32 (1957), p. 525-30.

⁸¹ Rudi Paret, «Die «ferne Gebetsstätte» in Sure 17,1», *Der Islam*, 43 (1959), p. 150-2.

⁸² V. Bell, «Muhammad's Visions», *art. cit.*, p. 100.

⁸³ Guillaume, *art. cit.*, p. 331; Paret, *art. cit.*, p. 152.

⁸⁴ Paret, *art. cit.*, p. 151.

⁸⁵ John Wansbrough, *Quranic Studies*, *op. cit.* (réf. complètes, *supra* n. 11), p. 67-70. V. les c. r. de: A. Neuwirth, in *WI*, 234 (1984), p. 539-42; R. Paret, in *Der Islam*, 55/2 (1978), p. 354-6; E. Ullendorff, in *BSOAS*, 40 (1977), p. 609-12; J. van Ess, in *Bibliotheca Orientalis*, 5/6 (1978), p. 349-53; A. Rippin, «Literary Analysis of *Qur'ān*, *Tafsīr* and *Sīra*. The Methodologies of John Wansbrough», in Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson, The University of Arizona Press, 1985, p. 151-63 (notes, p. 227-32). L'apport fondamental de W. a été salué, même si la thèse qui est à la base de son travail a été critiquée, voire rejetée. Malgré son style souvent pénible à lire (van Ess parle de «rasiermesserscharfe Kompliziertheit»), c'est probablement le meilleur traitement des formes (en allemand *Formkritik*) du Coran comparé à la Bible; v. A. Rippin, «The *Qur'ān* as literature: perils pitfalls and prospects», *Bulletin of the British Society of Middle Eastern Studies*, 10 (1983), p. 39, n. 2 (p. 46) [l'ensemble, p. 38-47].

⁸⁶ Wansbrough écrit en introduction aux pages qu'il consacre à 17,1, p. 67, *in fine*: «The anonymity of this reference was only conceded by Bevan».

contenues en 17,1. Pour lui, accepter que 'abd, au verset 17,1, ne puisse désigner que Muḥammad revient à reconnaître une interprétation des données coraniques qui reste à démontrer. Bien loin de s'appliquer de façon non ambiguë à Muḥammad, l'expression *asrā bi-'abdihi laylan* n'est rattachée dans le Coran, sous des formes légèrement différentes, qu'au départ de Moïse de l'Égypte (20,77; 26,52; 44,23; *laylan* pouvant être un écho de l'imagerie de Exode 12, 29-34)⁸⁷. L'expression introductive de 17,1, quant à elle :

«est probablement d'origine culturelle et n'a qu'un sens général. La destination du voyage (*mina l-masġidi l-ḥarāmi ilā l-masġidi l-aqṣā*) est indéterminée et pourrait être une glose. L'identification du 'abd avec Moïse pourrait être confirmée par les versets suivants (17,2sq.)».

De plus, ce n'est pas par hasard si le *isrā'* (et très souvent aussi le *mi'rāġ*) est toujours rattaché à 17,1 dans la tradition exégétique, si l'on tient compte de la formulation clairement mosaïque de la prophétologie musulmane.

«Le ravissement soudain par l'esprit de Dieu d'un lieu à un autre est un motif qui n'est pas rare dans la littérature d'expression prophétique⁸⁸, et il se pourrait qu'un exemple d'une semblable intervention divine se trouve à l'origine du langage hymnique imagé de 17,1»⁸⁹.

Wansbrough pense :

«Que le transfert de l'imagerie de ce qui a dû être à l'origine une référence à l'exode mosaïque à l'expression d'un mouvement extatique n'a pu se faire qu'au moyen de l'expression «de la mosquée sacrée à la mosquée la

⁸⁷ Il note également une expression proche appliquée à Loth: 11, *Hūd*, 81; 15, *Ḥiġr*, 65: *fa-asri bi-ahlika bi-qaṭ'in mina l-layli*; cf. 44,23. V. également Wansbrough, *op. cit.*, p. 8, *in med.*, avec réf. à Ex 3,10, 16; 4,12: *lekh lekha*; p. 7-8, il montre plus généralement combien le thème de l'exil (Gn 12,1: *lekh lekha*) ou de l'exode a influencé le Coran.

⁸⁸ Wansbrough, *op. cit.*, p. 68, avec comme référ.: Élie (1 R 18,12; 2 R 2,11, 16); Ez 2,12; 8,3; 11,1; 43,5; 2 Cor 12,2-4. On ajoutera dans la littérature pseudépigraphique: l'assomption d'Énoch; v. *La Bible. Écrits intertestamentaires*, sous la direction d'André Dupont-Sommer et Marc Philonenko, Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1987, p. 549-52; l'ascension d'Élie, d'Esdras, de Pinekhas, de la Sibylle, de l'âme d'Adam et d'Abraham, *op. cit.*, p. 1853a, index; Jacques Schwartz, «Le voyage au ciel dans la littérature apocalyptique», in Freddy Raphaël *et al.*, *L'apocalyptique*, Paris, Paul Geuthner («Études d'Histoire des Religions», 3; Univ. de Strasbourg, Centre de Recherches d'Histoire des religions) (à l'origine communications présentées en 1974), 1977, p. 91-126. On connaît également les récits sur l'ascension d'Alexandre; v. le résumé de la communication de François de Polignac, «La légende arabe de l'ascension d'Alexandre et la tradition antique», *JA*, CCLXXIX (1991/3-4), p. 386. Cf. les réf. de *GdQ*, I, p. 134, n. 7; 136, n. 1; dans notre trad., *supra* n. 7 et 14.

⁸⁹ Wansbrough, *op. cit.*, p. 68.

plus éloignée», laquelle, comme on l'a noté, pourrait être une glose exégétique destinée à inclure à l'intérieur du texte canonique l'épisode de l'ascension qu'on trouve dans l'*evangelium*⁹⁰ muḥammadien».

Il écarte la possibilité que l'allusion de 17,60 (*wa mā ḡa'alnā l-ru'yā llatī araynāka illā fīnatan li-l-nāsi*) à une vision et celle de 17,93 à une ascension (*aw tarqā fī l-samā*) soient pertinentes pour 17,1, car toutes deux sont polémiques, la seconde n'étant exprimée que sous le mode hypothétique⁹¹, comme en 6,35 et 15,14⁹².

Enfin il souligne encore la relation ambivalente entre l'écriture⁹³ et l'interprétation dans l'identification d'*al-masḡid al-aqṣā* dans les traditions musulmanes concernant les sanctuaires:

«On est tenté, sinon même obligé, de voir dans ces traditions sur le sanctuaire⁹⁴ l'origine du récit sur le *isrā'*/*mi'rāḡ* appliqué à 17,1, tout comme la sourate 105, *al-Fīl*, a servi de prétexte pour une tradition semblable concernant le sanctuaire de La Mecque⁹⁵. Si toutefois, dans les deux cas, l'exégèse n'a pas précédé la révélation, elle n'en apparaît pas moins comme ayant une origine indépendante des versets coraniques qu'elle se propose d'expliquer. Cette même relation ambivalente entre l'écriture et l'interprétation est à l'origine⁹⁶ d'une grande partie du contenu de l'*evangelium* muḥammadien»⁹⁷.

12. Au terme d'une étude exhaustive et soignée, dans laquelle les différents récits de la tradition musulmane sont considérés chronologiquement, H. Busse⁹⁸ parvient aux conclusions suivantes:

⁹⁰ L'expression *evangelium* muḥammadien chez Wansbrough a le sens d'une *Vita Prophetæ* (l'expression latine suggère la connotation imaginaire de beaucoup de récits de quoi elle est constituée) qui a donné un portrait du Prophète né progressivement des besoins de la communauté; v. Wansbrough, *op. cit.*, p. 56sqq.

⁹¹ Cf. *GdQ*, I, p. 134, et notre trad. *supra* §1.

⁹² Wansbrough, *op. cit.*, p. 68-9.

⁹³ Chez Wansbrough: *scripture*, sans majuscule.

⁹⁴ Sur les traditions concernant les sanctuaires, v. J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu*. Content and composition of the Islamic salvation history, Oxford, OUP («London Oriental Series», 34), 1978, p. 83-5.

⁹⁵ V. Ibn Hišām, *Sīra*, éd. Wüstenfeld, p. 29-41/éd. al-Saqqā, I, p. 41-63/A. Guillaume, *The Life of Muhammad*, p. 21-30; Harris Birkeland, *The Lord guideth*. Studies on Primitive Islam, Oslo, *Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi I Oslo*. II. Hist.-Fil. Klasse, 1956/2, p. 100-1; Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, *op. cit.*, p. 42.

⁹⁶ «... holds for much of the content of...», m. à m. «contient...».

⁹⁷ Wansbrough, *Quranic Studies*, *op. cit.*, p. 69.

⁹⁸ H. Busse, «Jerusalem in the story of Muhammad's Night Journey and Ascension», *art. cit.*, p. 1-40, art. déjà mentionné *supra* n. 14 (avec réf.) et 69. Cette étude est exemplaire, dans la mesure où l'A. essaie de tenir compte de la chronologie des traditions, ce qui n'est pas le cas du travail rudimentaire d'Étienne Renaud, «Le récit du *mi'rāj*: une version arabe de l'ascension du Prophète dans le *Tafsīr* de Tabarī», in C. Kappler et al., *Apocalypse et voyages dans l'au-delà*, Paris, Cerf, 1987, p. 267-90.

«[p. 37] 1) L'histoire du *isrā'* dans en 17,1 est la relation de l'une des expériences⁹⁹ au cours desquelles Muḥammad a eu la vision qu'il était transporté au ciel. Les termes *isrā'* et *mi'rāḡ* signifiaient essentiellement la même chose, i. e. un voyage céleste.

2) La destination du voyage de Muḥammad était *bayt al-maqdis*¹⁰⁰, *al-masḡid al-aqṣā* ou *al-bayt al-ma'mūr*¹⁰¹, trois appellations différentes pour une demeure, celle de Dieu dans le ciel supérieur, le correspondant de la Ka'ba sur terre. Au début, les trois noms représentent trois versions différentes de l'histoire. Dans une deuxième étape, *bayt al-maqdis* équivalait à *al-masḡid al-aqṣā* de 17,1. A un troisième et dernier stade, *bayt al-maqdis/al-masḡid al-aqṣā* est situé à Jérusalem. C'est alors que *al-bayt al-ma'mūr* est réservé pour la demeure de Dieu dans le ciel, et la voie est ouverte pour faire la distinction entre le voyage céleste à Jérusalem (*isrā'*) et l'ascension dans les cieux (*mi'rāḡ*).

3) La version la plus ancienne de l'histoire pourrait être celle selon laquelle Muḥammad eut sa vision lorsqu'il était chez lui¹⁰² ou chez Umm Hāni'¹⁰³. En 17,1, cette histoire a été corrigée à la lumière d'une réflexion sur le fait qu'un voyage céleste devait avoir son point de départ dans un sanctuaire sur terre, le sanctuaire céleste correspondant à la Ka'ba (*al-masḡid al-ḥarām*). Les commentateurs musulmans se sont donnés beaucoup de peine pour harmoniser la version plus ancienne avec celle du Coran, établissant que *al-masḡid al-ḥarām* signifiait le *ḥaram* de La Mecque. D'autres ont identifié *al-masḡid al-ḥarām* avec le *ḥiḡr/ḥaṭīm*¹⁰⁴ de la Ka'ba¹⁰⁵ parce qu'il n'est pas recouvert d'un toit.

4) Après le transfert du point de départ au sanctuaire de La Mecque, la voie était ouverte pour que celui de Jérusalem entrât en compétition avec ce dernier. Cela se produisit quand la première phase de la construction du *Ḥaram al-šarīf* de [p. 38] Jérusalem eut touché à sa fin, c'est-à-dire après 96/715 de l'ère chrétienne, l'année de la mort d'al-Walīd¹⁰⁶. Si le *Ḥaram*

⁹⁹ Pour d'autres visions, v. Busse, *art. cit.*, p. 5.

¹⁰⁰ V. Busse, *art. cit.*, p. 25-31.

¹⁰¹ V. Busse, *art. cit.*, p. 10, 25-6.

¹⁰² V. Busse, *art. cit.*, p. 7-8.

¹⁰³ V. Busse, *art. cit.*, p. 11. Umm Hāni', une fille d'Abū Ṭālib et par conséquent la cousine de Muḥammad.

¹⁰⁴ A l'origine, la Ka'ba était un enclos à l'air libre, incluant la section appelée *ḥiḡr*, située face à la Ka'ba elle-même. L'aire du *ḥiḡr* est souvent appelée *ḥaṭīm* par les sources musulmanes. De nos jours, ces deux termes sont appliqués à un enclos semi-circulaire face au mur nord-nouest de la Ka'ba, mais il aurait à l'origine désigné l'aire face à la devanture de la Ka'ba; v. Uri Rubin, «The Ka'ba. Aspects of its ritual functions and position in pre-Islamic and early Islamic times», *JSAI*, 8 (1986), p. 104-118 [l'ensemble, p. 97-131].

¹⁰⁵ V. Busse, *art. cit.*, p. 10-11, 14-15.

¹⁰⁶ P. 34-35, Busse remarque que les commentateurs se soucient comme d'une guigne du fait que le Temple n'existait plus à l'époque de M., et que ce qu'ils ont en vue ce sont les constructions du *Ḥaram al-šarīf* faites à l'époque des califes omeyyades 'Abd al-Malik et al-Walīd. V. H. Busse, «Jerusalem and Mecca, the Temple and the Kaaba. An account

al-šarīf avait été rattaché au *isrā'* et au *mi'rāğ* avant cette date, cela eût été mentionné dans les inscriptions du Dôme du Rocher. La première mention de 17,1 dans la mosquée al-Aqṣā¹⁰⁷ ne se trouve qu'au XI^{ème} siècle de l'ère chrétienne¹⁰⁸.

Les six autres conclusions que tire Busse de son étude sont également intéressantes, mais elles concernent moins le sujet qui nous occupe ici immédiatement.

13. Dans une étude toute récente sur 17,1, A. Neuwirth¹⁰⁹ s'est assignée pour but de «contrarier à nouveau un peu la relativisation du Coran en tant que source authentique de l'évolution du Muḥammad historique»¹¹⁰. Pour ce faire, laissant de côté, autant que faire se peut, les discussions exégétiques construites sur «un large spectre d'idées religieuses hétérogènes», elle se propose de réaborder la question de la «première

of their interrelation in Islamic times», in Moshe Sharon (ed.), *The Holy Land in History and Thought. [International Conference on the Relations between the Holy Land and the World outside it, Johannesburg, 1986]*, Leyde, Brill, 1988, p. 242 [l'ensemble, p. 236-46], qui résume les trois étapes de l'occupation musulmane du mont du Temple, l'identification du Rocher avec la destination du voyage nocturne de M. s'étant probablement opérée entre 96/715 et la fin du régime omeyyade.

¹⁰⁷ V. Busse, *art. cit.*, p. 35-6

¹⁰⁸ Busse, *art. cit.*, p. 37-8. P. 4-5, on trouvera la liste des principales traditions qu'il a analysées dans la suite de son article.

¹⁰⁹ A. Neuwirth, «Erste Qibla – Fernstes Masğid? Jerusalem im Horizont des historischen Muḥammad», in Ferdinand Hahn et al. (hrsg. von), *Zion – Ort der Begegnung*, Festschrift für Laurentius Klein zur Vollendung des 65. Lebensjahres, Bodenheim, Hanstein Verlag («Bonner Biblische Beiträge», Bd. 90), 1993, p. 227-70. Nous remercions Madame le Professeur Angelika Neuwirth, directrice du Orient-Institut der DMG de Beyrouth, de nous avoir remis un tiré-à-part de sa contribution, lors du 26^{ème} Congrès des orientalistes allemands (XXVI. Deutscher Orientalistentag) qui correspondait au 150^{ème} anniversaire de la fondation de la DMG, Leipzig, 25-29 sept. 1995.

¹¹⁰ Neuwirth, *art. cit.*, p. 269. Cf. Id., «Der historische Muhammad im Spiegel des Koran – Prophetentypus zwischen Seher und Dichter?», in Wolfgang Zwickel, *Biblische Welten*. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag, Fribourg/Göttingue, Universitätsverlag Freiburg/Vandenhoeck & Ruprecht («Orbis Biblicus et Orientalis», 123), p. 83-108. On reconnaîtra là *secundum quid* l'orientation, entre autres, de R. Paret: «Le Coran est de loin la source la plus fidèle...». Toutefois il remarque qu'il est difficile à exploiter historiquement parce qu'il est essentiellement orienté vers l'édification, et l'éducation juridique et éthique. V. Rudi Paret, «Die Lücke in der Überlieferung über den Islam», in Fritz Meier (hrsg. von), *Westöstliche Abhandlungen*. Rudolf Tschudi zum siebzigsten Geburtstag, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1954, p. 150 [p. 147-53]; Id., «Der Koran als Geschichtsquelle», *Der Islam*, 37 (1961), p. 24-42. Mais contrairement à A. Neuwirth, il ne s'est guère occupé de la composition et du style du Coran, bien qu'il appellât de ses vœux «une étude approfondie et systématique de la composition interne des différentes sourates» (travail réalisé depuis par A. Neuwirth sur les sourates meccquoises); R. Paret, *Grenzen der Koranforschung*, Stuttgart, W. Kohlhammer («BOS», 27), 1950, p. 13-14.

qibla» à partir d'une perspective à laquelle on a peu prêté attention, c'est-à-dire la documentation que fournit le Coran lui-même¹¹¹.

Étant donné que 17,1 est relié dans la tradition musulmane à Jérusalem, la première question qui se pose ici est celle de la direction de la prière, dans la mesure où l'un des titres d'honneur de cette cité en islam est «la première direction de la prière» (*ūlā l-qiblatayn*).

U. Rubin¹¹², s'appuyant sur plusieurs traditions par lui analysées déclare: «En tout cas, il est clair que la façade de la Ka'ba était sa (*i. e.* Muḥammad) première *qibla*», ce qui semble aller à l'encontre de la tradition musulmane dominante pour laquelle Jérusalem fut la première *qibla*. De plus, selon d'autres traditions, Muḥammad commença à prier en direction de Jérusalem immédiatement après l'hégire, ce que l'on peut comprendre comme un compromis à l'endroit des juifs; selon d'autres, avant l'hégire (*v. g.* dix-huit mois avant), ou en même temps que la sou-rate 17. D'autres encore soutiennent qu'il pria en direction de Jérusalem dès la première révélation¹¹³. Pour Rubin:

«Cette dernière opinion paraît être dérivée de la volonté de supprimer le fait qu'à un certain stade Muḥammad abandonna sa *qibla* originelle (la Ka'ba) pour Jérusalem. En fait, la plupart des traditions décrivant sa prière en direction de Jérusalem, alors qu'il était à La Mecque, soutiennent qu'il avait coutume de se tenir en face du mur sud-est de la Ka'ba, de sorte que cette dernière fût entre lui et Jérusalem»¹¹⁴.

¹¹¹ Neuwirth, *art. cit.*, p. 229. c'est dire, d'entrée de jeu, qu'on s'inscrit dans un cadre d'idées différentes de celles de Wansbrough, mais aussi des travaux dont la base est l'analyse des traditions exégétiques ou des traditions prophétiques ou musulmanes en général (ce que N. appelle, p. 230, «l'école de la recherche sur la *ğāhiliyya*» ou de la recherche sur le *ḥadīth*, *i. e.* M.J. Kister et ses disciples, U. Rubin, M. Lecker, A. Elad, etc.) Cf. Neuwirth, «Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon. Zur Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entstehung eines islamischen Kultus» [«De la récitation (*qur'ān*) au canon, en passant par la liturgie. De la genèse et de la décomposition de la composition des sourates au cours de la genèse d'un culte musulman»], *Internationales Symposium «Der Koran als Text»*, Orientalisches Seminar, Universität Bonn, 17-21 nov. 1993: in S. Wild (Hrsg.), *The Qur'ān as Text*, Leyde, Brill, 1996, p. 69-105.

¹¹² Rubin, «The Ka'ba», *art. cit.*, p. 108. Nous ne pouvons pas développer ici les analyses de Rubin qui ne sont pas conduites à la légère, on voudra bien s'y reporter.

¹¹³ Rubin, *art. cit.*, p. 103, n. 29.

¹¹⁴ Rubin, *ibid.*; pour un résumé des théories à ce sujet, *v.* Arent Jan Wensinck, «Kibla», *EI*, V, p. 84b (p. 84-85), repris tel quel de *EI*¹ (repris auparavant dans *SEI*, p. 260-1), sans modification (on sait que Wensinck est mort en 1939): il tient pour vraisemblable la *qibla* de Jérusalem à La Mecque, et il qualifie de compromis la tradition selon laquelle «Muḥammad s'arrangeait à La Mecque pour avoir devant lui, en ligne droite, la Ka'ba et Jérusalem».

Pour A. Neuwirth, la question de la *qibla* ne peut être résolue en s'appuyant uniquement sur les traditions (*i. e.* les matériaux analysés par Rubin, issus du *ḥadīṭ* et de traditions musulmanes), mais il faut également revenir au texte même du Coran. Or 2, *Baqara*, 143-45, où il est question de l'abrogation de la direction antérieure de la prière, contient l'expression «où que vous soyez» (v. 144)¹¹⁵: le changement se produit dans une situation «d'exil», de «diaspora», loin du sanctuaire de La Mecque: «La Ka'ba peut maintenant de façon significative prendre la place de Jérusalem [en tant que direction de la prière], parce que la communauté est désormais en situation d'exil»¹¹⁶, et qu'entretemps le sanctuaire de la Ka'ba est devenu le centre du culte, avec l'idée de la restauration du culte abrahamique. A. Neuwirth souligne également la place de Jérusalem comme l'un des lieux de l'histoire du salut dans les sourates mecquoises¹¹⁷.

Quant à 17,1, il apparaît comme le seul lieu où Muḥammad soit mis en relation avec Jérusalem¹¹⁸; même si l'expression: «le sanctuaire le plus éloigné», est un hapax dans le Coran, la phrase: «dont nous avons béni les alentours», renvoie à la Palestine¹¹⁹.

Pour ce qui est de la place de 17,1 dans la sourate, A. Neuwirth est moins frappée par l'introduction hymnique de cette dernière (*subḥāna...*), qui n'est pas rare avant des passages narratifs, que par la clause¹²⁰

¹¹⁵ Ce verset sert aussi, avec d'autres, pour donner une interprétation à certains passages du Coran où il est dit que M. était «dans l'errance» (*dāll*) avant la révélation (v. g. 93,16); v. Uri Rubin, *The Eye of the beholder. The Life of Muḥammad as viewed by the early Muslims. A Textual analysis*, Princeton, The Darwin Press, 1995, p. 93.

¹¹⁶ Neuwirth, *art. cit.*, p. 236-7, plus généralement, p. 234-38. Elle fait également un rapprochement avec 1 R 8, 33-53, avec la répétition: «s'il prie vers le Seigneur en direction de la ville que tu as choisie et de la Maison que j'ai bâtie pour ton nom», «s'ils prient vers toi en direction de leur pays», etc. Cf. 2 Ch 6,34; Dn 6,11.

¹¹⁷ Neuwirth, *art. cit.*, p. 239-40, surtout dans la deuxième période mecquoise: 19,16; 3,37,39; 34,13; 38,21; 17.

¹¹⁸ Neuwirth, *art. cit.*, p. 240-57.

¹¹⁹ Neuwirth, *art. cit.*, p. 239, n. 25: 21,71, 81; 34,28 (période mecquoise); 7,137 (période médinoise); p. 242. Cf. auparavant R. Paret, «Die «fernste Gebetsstätte»», *art. cit.*, p. 152: 21,71; 7,137

¹²⁰ Dans son ouvrage, *Zur Komposition*, A. Neuwirth a procédé à une analyse côlométrique des sourates mecquoises. La notion de clause et je joue un rôle fondamental. Il faut savoir que les côlons finaux se distinguent presque toujours des autres côlons du verset par une structure formelle déterminée et aussi par un certain contenu sémantique. Dans la mesure où ces côlons finaux s'approchent de formules déterminées et ont alors un caractère clairement final, on les appelle des «clauses»; v. Neuwirth, *Zur Komposition*, *op. cit.*, p. 156-70; Id., «Zur Struktur der Yūsuf-Sure», in W. Diem und S. Wild (hrsg. von), *Studien aus Arabistik und Semitistik, Anton Spitaler zum 70. Geburtstag von seinen Schülern überreicht*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1980, p. 148.

*innahu huwa l-samī'u l-baṣīr*¹²¹, laquelle appartient plutôt aux périodes tardives des révélations et surtout à la période médinoise. De plus, *āyātīnā*, accentué sur l'antépénultième¹²², est singulier dans le Coran.

Si nous nous reportons à 53, *Naḡm*, 18 qui expose un événement comparable: «Il a vu les plus grands signes de son Seigneur» (*laqad ra'ā min āyātī rabbihi l-kubrā*), nous y trouvons une rime qui eût été possible, et la clause de notre verset eût pu être: *li-nuriyahu min āyātīnā (l-kubrā)*; de la sorte, nous eussions eu un «quatrain», ou un groupe de quatre vers, avec *asrā*, *aqṣā*, *hawalah*, *kubrā*, qui, de plus s'accorderait de par sa rime avec le verset suivant¹²³. Il résulte de cette analyse que le verset 1:

«devrait avoir vu le jour, sinon certainement avant, du moins indépendamment, et avoir reçu la place qu'il occupe en même temps que la composition finale de la sourate 17»¹²⁴.

Mais ce qui est plus nouveau encore dans la thèse de Madame Neuwirth, c'est que:

«l'argumentation du reste de la sourate se réfère également à ce qui est indiqué au verset 1. Bien plus, elle constitue, dirons-nous, quitte à exagérer un peu, dans de larges sections, un commentaire de 17,1»¹²⁵.

Tout d'abord, 17,2-111 fournit une documentation du débat entre Muḥammad et les Mecquois sur les signes d'authentification (*āyāt*). Bien plus:

«la sourate présuppose en plusieurs endroits que la problématique de l'expérience du *isrā'* chez Muḥammad a déjà été établie. Il semble même que l'on doive supposer que cette expérience a trouvé de manière particulièrement expressive en 17,1a-d sa formulation officielle»¹²⁶.

¹²¹ On se serait davantage attendu à avoir comme clause: *wa kāna ... baṣīrā*; v. Neuwirth, *Zur Komposition*, p. 101.

¹²² Pour les rimes accentuées sur l'antépénultième, v. Neuwirth, *Zur Komposition*, *op. cit.*, p. 85-90.

¹²³ Neuwirth, *art. cit.*, p. 244-5.

¹²⁴ Neuwirth, *art. cit.*, p. 245. Elle donne ensuite un aperçu de l'interprétation de 17,1 dans la tradition musulmane, p. 246-51. Pour le plan des trois parties de la sourate, v. p. 243; *Zur Komposition*, *op. cit.*, p. 266-7.

¹²⁵ Neuwirth, *art. cit.*, p. 252. Elle insiste également sur le fait que la sourate présente une composition bien pensée, malgré les nombreux topoï qu'elle renferme et qui apparaissent souvent par mode allusif. Mais: «l'ensemble offre une élaboration du thème fréquent dans le Coran d'une communication de Dieu par lui-même (*Selbstmitteilung*) par l'intermédiaire du Prophète, mais de plus ici accentué par la question des "signes" (*āyāt*) à lui accordés, et fait unique dans le Coran, avec le parallélisme de deux figures prophétiques, Moïse et Muḥammad, qui interviennent alternativement, à l'exclusion des autres prophètes qui y sont habituellement associés», *ibid.*

¹²⁶ Neuwirth, *art. cit.*, p. 252.

La première partie de la sourate (17,2-21), après l'introduction (17,1), contient plusieurs réminiscences de ce dernier verset. Le verset 2 a une mention spéciale de Moïse qui est introduite par association avec l'idée de l'Exode qui figure au verset 1¹²⁷. Le verset 7 (*al-masğid*)¹²⁸ indique le destin funeste subi par ce lieu dont il est dit au verset 1: «dont nous avons béni les alentours», le tout étant annoncé dans le «livre» (v. 4) de la prédestination. La deuxième partie (17,22-81) revient à plusieurs reprises sur les «signes» (17,59) et sur le «livre» (17,71), mais aussi sur «la vision que nous t'avons faite» (17,60). La troisième partie ne comporte pas moins de marques quasi exégétiques du verset 1¹²⁹.

Cette sourate commence, tout comme 53, *Nağm*, avec une expérience spirituelle de Muḥammad. Le «signe» à lui révélé est en relation avec le rituel de la prière, et c'est ce dont rend compte la destination de son ravissement (enlèvement, *Entrückung*), le Temple de Salomon, qui était le pivot de l'orientation monothéiste de la prière dans l'environnement religieux à son époque. Tout comme la sourate 53, la sourate 17 s'achève par un renvoi à la prière. Moïse a eu l'expérience du Buisson ardent, Muḥammad, celle du ravissement. Il a été distingué par un enlèvement nocturne, un «exode», expérimenté dans la prière¹³⁰, vers le centre où les prières des orants monothéistes se rassemblent pour monter vers Dieu¹³¹.

¹²⁷ Neuwirth, *art. cit.*, p. 253. En effet pour N., *asrā* doit être compris comme «sortie» («exode») (*Auszug*), ce verbe est relié ailleurs au 'abd qu'est Moïse: 20,77; 26,52; 44,23; mais aussi à Loth: 15,65; 11,81 (période mecquoise). Par association au moins, le moment de la sortie/exode (*Auszug*) nécessaire figure aussi en 17,1. La sourate revient à plusieurs reprises sur le motif de la sortie forcée: 17,76, 103, et une autre fois encore sur une sortie (*Ausgang*) à la connotation positive: 17,80; v. p. 241, n. 29. Les exégètes ou philologues les plus anciens comme al-Ḥalīl b. Aḥmad (m. 170/768), mentionnent 17,1: (*al-surā*: *sayru l-layli wa kullu šay'in taraqa laylan fa-huwa sārīn. Wa sarā yasrī suran wa saryan. <...> Sarā wa asrā luğatāni; wa qurī'a: «sarā bi-'abdihi laylan»* (17,1). (*Wa asrā fulānun fulānan, lā yuqālu ġayruhu. Wa sarā bihi wa asrā bihi sawā'un*; v. Mohamad-Naumann Khan, *Die exegetischen Teile des Kitāb al-'Ayn. Zur ältesten philologischen Koranexegese*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag («Islamwissenschaftliche Quellen und Texte aus deutschen Bibliotheken», Bd. 7), 1994, p. 195.

¹²⁸ Sur 17,2-8, v. H. Busse, «The destruction of the Temple and its reconstruction in the light of Muslim exegesis of surah 17: 2-8», communication présentée au *Fifth International Colloquium on: From Jahiliyya to Islam* (Aspects of social, cultural and religious history in the period of transition), Jérusalem, Université Hébraïque, 1-6 juillet 1990 (30 p. ronéotées), à paraître dans *JSAI*.

¹²⁹ Pour l'ensemble des trois parties, p. 253-8.

¹³⁰ A. Neuwirth, p. 259, semble voir dans le «voyage nocturne» une expérience spirituelle faite par M. durant l'une de ses vigiles (cf. 73, *Mudattir*).

¹³¹ Neuwirth, *art. cit.*, p. 258-9.

Enfin, pour ce qui est de l'arrière-plan historique proprement dit, cet événement s'inscrit dans la polémique des sourates mecquoises de la première et de la deuxième période, dont elle constitue l'apogée¹³².

14. Au terme de cette enquête, il appert que les méthodes d'approche de 17,1 correspondent à celles qui sont appliquées en général dans les recherches coraniques. Les uns se réfèrent à la fois au Coran comme texte et à la tradition musulmane; les autres surtout à la tradition musulmane; les autres enfin surtout au Coran comme texte.

La première approche a été inaugurée par Th. Nöldeke (/Fr. Schwally), à la suite de G. Weil; elle a abouti aux résultats que nous avons résumés plus haut¹³³. Même si B. Schrieke¹³⁴, J. Horovitz¹³⁵, et dans une moindre mesure A. A. Bevan¹³⁶, ont continué à tirer leurs informations du Coran en tant que tel, on constate que l'accent a été davantage mis par eux sur l'analyse critique de la tradition musulmane.

Par la suite, plusieurs auteurs sont venus (H. Busse¹³⁷, U. Rubin¹³⁸), qui ont confirmé cette tendance à privilégier la critique des traditions sur l'analyse textuelle du Coran. Leur travaux ont contribué à mettre en valeur l'importance de Jérusalem pour les débats intra-religieux à l'époque de Muḥammad et au début de l'Islam.

J. Wansbrough est revenu, en quelque sorte, au texte même du Coran, et il a été le premier à souligner explicitement la référence au thème de l'Exode en 17,1¹³⁹, ce qui correspond tout à fait à son insistance sur le fait que la prophétologie musulmane a une formulation mosaïque. Dès lors, pour lui, ce qui n'était à l'origine qu'une référence à l'Exode a été transféré à l'expression d'un mouvement extatique par l'intermédiaire de ce qui pourrait être une glose exégétique (*i. e.* «du sanctuaire sacré au sanctuaire le plus éloigné»). Cela est dans la ligne de sa thèse

¹³² Neuwirth, *art. cit.*, p. 259-63. L'ensemble se termine par une évaluation dans la recherche occidentale (en fait, essentiellement de l'art. de J. Horovitz) sur le *isrā'/mi'rāğ* à la lumière de ses propres découvertes, p. 265-70.

¹³³ *V. supra* §4.

¹³⁴ *V. supra* §6.

¹³⁵ *V. supra* §7.

¹³⁶ *V. supra* §5: rappelons qu'il a souligné l'aspect anonyme des références contenues dans 17,1 et le caractère conjectural de l'identification du 'abd avec M.

¹³⁷ *V. supra* §12.

¹³⁸ *V. supra* in §13; 2^{ème} alinéa.

¹³⁹ Toutefois, comme nous l'avons vu, et ainsi que le remarque Wansbrough, Bevan déjà avait remarqué que le verbe *asrā* était appliqué à Moïse; *v. supra* §5. Mais avant lui, Nöldeke/Schwally avait mentionné 44,23 dans le même sens; *v. supra* §3 *in fine*. Pour la réf. à Moïse chez Bell, *v. supra* §8.

selon laquelle le corpus que nous appelons aujourd'hui Coran ne saurait remonter dans sa totalité ni à Muḥammad ni même à la génération après lui, mais aurait reçu sa forme canonique, à l'instar des évangiles, au bout d'une centaine d'années par l'entremise de différents rédacteurs anonymes¹⁴⁰.

Quant à A. Neuwirth, sans faire fi des acquis antérieurs de la recherche, notamment ceux de Wansbrough sur le thème de l'Exode présent en 17,1, elle a tenté d'honorer le Coran comme texte et comme source d'informations sur le Mahomet de l'histoire. Bien loin que ce verset ne lui apparaisse comme détaché du reste de la sourate, cette dernière lui semble en constituer quasiment le commentaire.

Claude GILLIOT
Université de Provence
Aix en Provence

¹⁴⁰ V. *supra* n. 85.