



LABORATOIRE



CENTRE DE RECHERCHE SUR LA CRITIQUE LITTÉRAIRE AFRICAINE



Revue Annuelle *Horizons Littéraires*
En ligne : <http://horizonslitteraires.com>



N° 7

Décembre 2023

ISSN : 2712 - 6560

HORIZONS LITTÉRAIRES

**Revue du Centre de Recherche sur la Critique Littéraire Africaine
(C.E.R.C.L.A)**

B.P. 234 Saint-Louis (Sénégal) – Tel : 00 221 77 651 70 14

mbayemarie65@yahoo.fr
revuehorizonslittéraires@gmail.com

DIRECTEUR DE PUBLICATION

Professeur Babou DIENE (Sénégal)

RÉDACTEUR EN CHEF

Professeur Boubacar CAMARA (Sénégal)

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Professeur Andrea CALI (Italie)
Professeur Boubacar CAMARA (Sénégal)
Professeur Alioune Badara DIANE (Sénégal)
Professeur Babacar DIENG (Sénégal)
Professeur Babou DIENE (Sénégal)
Professeur Martin Dossou GBENOUGA (Togo)
Professeur Xavier GARNIER (France)
Professeur Cilas KEMEDJIO (Etats -Unis)
Professeur Anthony MANGEON (France)
Professeur Magatte NDIAYE (Sénégal)
Professeur Mamadou Kalidou BA (Mauritanie)
Professeur Pierre MONGUI (Gabon)
Directeur de Recherches Alain SISSAO (Burkina Faso)
Abdoulaye DIOUF, Maître de Conférences (Sénégal)
Monsieur Cheick SAKHO, Maître de Conférences (Sénégal)

COMITÉ DE LECTURE

Professeur Boubacar CAMARA (Sénégal)
Professeur Babou DIENE (Sénégal)
Professeur Magatte NDIAYE (Sénégal)
Professeur Mamadou Kalidou BA (Mauritanie)
Professeur Pierre MONGUI, Maître de Conférences (Gabon)
Monsieur Djidiack FAYE, Maître de Conférences (Sénégal)
Monsieur Didier Taba ONDOUNGA, Maître de Conférences (Gabon)

COMITÉ DE RÉDACTION

Mamadou Hady BA
Lamarana DIALLO
Babou DIENE
Aimé GOMIS
Assane NDIAYE
Kalidou SY
Modou Fatah THIAM

Sommaire

Essais II de Michel de Montaigne à la croisée des mythologies médiévale et renaissance : l'émotion dans la pensée humaniste

Diokel SARR 1 - 16

Les enjeux du « je » entre trajectoires individuelles et histoire collective dans *Le ventre des hommes* de Samira El Ayachi

Wafaa AIT KAIKAI 17 - 34

Questions autour des auteurs des pierres sculptées de Gohitafla en Côte d'Ivoire

Bouyé André Alex IRIE Bi 35 - 50

La poésie wolofal de Mouhamadou Diaw : structuration et création esthétique

Momath NIASS 51 - 70

Legacy of a French Colonial Language Policy and Planning: Re-assessing its Impacts on the Current Senegalese Language Education Policy and Planning

Moustapha FALL 71 - 88

Pluralité des récits autour du « voyage nocturne » du prophète des musulmans et ancrages africains

Soufian AL KARJOUSLI 89 - 110

La sublimation de l'idiotie dans le conte « *mona* », une stigmatisation de l'ostracisme culturel

Bernard TATO 111 - 124

La construction d'un mythe personnel à travers l'autofiction dans *Hermina* et *Filles de Mexico* de Sami Tchak

Ismaila NDIAYE 125 - 136

The Centrality of Afrocentricity in the Challenge for African Renaissance

Kouakou M'BRA 137 - 154

La vêtue en mode Signare, éléments d'une archéologie culturelle à Saint-Louis aux XVIII^e et XIX^e siècles

Aïssata Kane LO 155 - 172

La brièveté dans la construction des stéréotypes de désastre sur la Côte d'Ivoire postcoloniale dans *Nouveau voyage sur le petit train de la brousse* de Philippe de Baleine

Séverin N'GATTA 173 - 186

Du complexe épidermique dans *Le baobab fou* de Ken Bugul

Aimé GOMIS 187 - 202

La poétique autofictionnelle dans *Inyenzi ou les cafards* de Scholastique Mukasonga

Serigne Mansour SOUMARE.203 - 218

**Pluralité des récits autour du « voyage nocturne »
du prophète des musulmans et ancrages africains**

* * * * *

Soufian AL KARJOUSLI

Linguiste et chercheur en islamologie appliquée
Enseignant de langue arabe et de civilisation arabo-musulmane
Chercheur associé, EMAM UMR CNRS 6173 CITERES
Université de Tours
soufianalkarjousli@yahoo.fr

Résumé

L'article relie le « Voyage nocturne » de Muhammad, prophète des musulmans à la fois aux littératures coraniques, *Qasass al Quran*, et, de manière plus générale, aux autres récits littéraires de ce voyage qui constituent des sources utiles aux études littéraires, mais aussi à l'histoire sociale et culturelle. Le récit du voyage nocturne a été depuis toujours une chasse gardée de la part des interprètes et des rapporteurs de hadiths. Sa mise en récits a, de ce fait, essentiellement été portée à travers les interprétations du texte coranique et des hadiths mettant à l'écart ou au contraire valorisant différentes variations, notamment sur les lieux et les temporalités de ce voyage. Au-delà des narrations, les variations reflètent une part d'autofiction chez les interprètes, les rapporteurs de hadiths, les narrateurs ou récitateurs. Par sa vision du voyage nocturne, chacun met en scène une part de lui-même. Les variantes montrent la variété des origines, des influences, des positions théologiques, voire idéologiques. Des repères africains permettent aussi de poser les ancrages de l'Afrique dans ce qui est un récit essentiel de la littérature musulmane, renouvelant les visions du Voyage nocturne, ses enjeux et retombées.

Mots clés : récit, conte, lecture, pluralité, complémentarité

Abstract

The article links the "Night Journey" of Muhammad, prophet of the Muslims, both to Quranic literatures, *Qasass al Quran*, and, more generally, to other literary accounts of this journey which constitute useful sources for literary studies but also for social and cultural history. The narrative of the nocturnal journey has always been the preserve of the interpreters and reporters of hadiths. Its narration has, therefore, essentially been carried through the interpretations of the Koranic text and hadiths setting aside or on the contrary valuing different variations, especially on the places and temporalities of this trip. Beyond the narratives, the variations reflect a part of autofiction of the performers, the reporters of hadiths, the narrators or reciters. Through his vision of the night journey, everyone stages a part of himself. The variants show the variety of origins, influences, theological and even ideological positions. African landmarks also make it possible to anchor Africa in what is an essential narrative of Muslim literature, renewing the visions of the Night Journey, its stakes and fallout.

Keywords : story, tale, reading, plurality, complementarity

Introduction

Le récit du voyage nocturne est composé d'un récit principal enrichi par de nombreuses variations. Ces dernières touchent principalement la nature du voyage, ses temporalités et ses

Pluralité des récits autour du « voyage nocturne » du prophète des musulmans et ancrages africains

* * * * *

Soufian AL KARJOUSLI

spatialités faisant, dans ce dernier cas, varier lieux de départ et trajets. Interprètes et rapporteurs introduisent alors une dimension géostratégique au voyage nocturne par la valorisation symbolique des espaces traversés, car les habitants en sont bénis et les lieux survolés en deviennent des repères indispensables, voire des espaces sacralisés de l'islam. Le départ fait mention de plusieurs lieux se trouvant à la Mecque (al Hutaim) avec l'enceinte de la Kaaba, les maisons d'Aïcha et Fâkhita bint Abi Tâleb bin Abdul Muttaleb (des femmes du prophète) et d'Um Hani (la sœur de l'imam Ali). Les trajets sont différenciés et certains récits insistent même sur l'odeur des lieux jusqu'à en faire de véritable repère géospatial. Le moment de ce voyage, les rencontres que Muhammad aurait faites pendant son ascension sont aussi des éléments privilégiés des variations du récit. Il en est de même de sa nature : s'agit-il d'un voyage physique, imaginaire ou virtuel ? Les contextes historiques, politiques et l'environnement socio-culturel varié dans lequel baignent les littérateurs, interprètes, rapporteurs, et chroniqueurs influencent leur récit, en permettant les variations allant jusqu'à donner place à l'autofiction.

La version dominante de ce voyage nocturne insiste sur un voyage au sens physique du terme, lequel va de la Mecque à Jérusalem, reléguant au second plan d'autres versions. Ces dernières ajoutent d'autres lieux et d'autres trajets et donnent au voyage nocturne une dimension symbolique ou virtuelle. Dans ce sens, les récits qui valorisent la place de l'Afrique sont généralement occultés.

Le voyage nocturne, analysé ici dans ses dimensions littéraires, élargit le champ du religieux stricto sensu. Il l'enrichit donc et devient conte, au même titre que les autres « contes coraniques », *Qasass Al Quran* (Al Khâlydi, 1998), (Chebel, 2007). Chaque mise en récit de ce voyage nocturne est enrichie d'éclairages singuliers. Ceux-ci mettent en évidence une variété de lieux de départ, d'étapes, de passages et de rencontres. Chaque précision est un arrêt sur image jugé essentiel par le narrateur, le rapporteur révélant au niveau littéraire une figure de soi, figures de ceux qui rapportent le récit du voyage nocturne. Elle invite, dès lors, à poser la question de la part de l'autofiction dissimulée derrière les récits, autofiction modelée par des identités : identité de l'interprète, auteur, narrateur, rapporteur de hadiths, traducteur. Le mécanisme de construction littéraire du récit de voyage peut fonctionner selon le principe des taches de Hermann Rorschach (1921) issues d'une goutte d'encre sur une feuille repliée (la tache reçoit alors différentes interprétations selon les vécus de chacun et les aspects de chaque

personnalité). D'un autre côté, les développements littéraires de ce récit du voyage nocturne renvoient aussi au principe pluraliste de l'Islam et à ses grandes capacités d'adaptations. Ils viennent conforter l'essence d'un islam ouvert et dont les capacités adaptatrices épousent les traditions ainsi que le montre par exemple Ousseynou Faye en analysant les dynamiques de ré-invention des traditions du terroir et de l'Islam confrérique (Ousseynou Faye, 2019 « *De l'archéologie à l'histoire de la mort* »). Les récits de filiation que déroulent les contes coraniques intègrent des territoires qui enrichissent les constructions littéraires et sont autant de semences pour un Islam de pluralité, essentiel pour sortir du stéréotypage d'un Islam de plus en plus « *Mac Donalisé* » (Al Karjousli, 2009). Les transmissions orales du message coranique et son ancrage dans les territoires l'ont rendu fondamentalement pluraliste. C'est aussi le sens des sept récitations/lectures/styles qui sont au fondement du texte et des récits coraniques (Al Karjousli, 2012) et des différents ancrages liés aux diverses versions du « Voyage nocturne ».

1. Pluralité des versions du récit du voyage nocturne

Les différentes versions/variantes que la littérature musulmane fait de ce récit de voyage reposent sur la variation des détails relatant le but, l'objet de ce voyage et son essence, de même que le type de trajet effectué, notamment dans son tracé. Tous ces éléments influencent le sens de cette ascension spirituelle et de ses interprétations. Ces variations de récits sont une régularité que l'on retrouve à travers la littérature arabo-musulmane. Massignon avait noté par exemple cette influence directe des variations sur les sens à propos de la littérature coranique. Sous ce rapport, il déclare :

à la différence des textes arabes de littérature profane, où les variantes des manuscrits sont en majorité des lapsus matériels involontaires, [on pouvait penser] en dressant l'apparat critique d'un texte arabe de mystique, établi d'après six manuscrits, que la majorité des variantes était due à des divergences d'interprétations, [et] que le texte était donc repensé, avant d'être dicté (1995, p.92).

Les variations littéraires du récit du voyage nocturne réalisées par les interprètes, les rapporteurs des hadiths ou même par ceux qui reçoivent le récit obéissent à ce même principe, qu'il s'agisse des variations de temporalités, de ressentis, de parcours ou autres. Elles ont un impact direct sur la construction et les reconstructions qui sont faites du récit et peuvent, à ce titre, être porteuses de nouveaux sens.

Ces variations qui permettent d'orienter, de changer, de dévier ou de concentrer ce récit sur une option plutôt qu'une autre, utilisent en quelque sorte, avant l'heure, les principes du « jeu de rôle interactif » tel qu'il est actuellement utilisé sur internet. Dans ce dernier cas, l'internaute/l'utilisateur/ le joueur se retrouve devant la liberté d'influencer selon ses envies le

Pluralité des récits autour du « voyage nocturne » du prophète des musulmans et ancrages africains

* * * * *

Soufian AL KARJOUSLI

cours de l'histoire d'un héros ; il influence ses gestes, ses mouvements. Les multiples variantes ouvrent de multiples possibilités. C'est, au fond, ce même principe qui était déjà utilisé avec les variations littéraires du récit du voyage nocturne du prophète, offrant plusieurs trames narratives selon les choix opérés au cours du récit. Jaqueline Chabbi, spécialiste du texte coranique, revient, elle aussi, à sa manière sur cette diversité de recompositions possibles quand elle évoque une lecture directe du texte coranique. Celle-ci, en se faisant verset par verset, nous met finalement face à des possibilités infinies de compréhensions. Chaque verset coupé de l'ensemble fonctionne comme un puzzle qui sert à construire ce que l'interprète ou le traducteur veut (Chabbi, 2017, *Coran Anthropologie Historique*, site web consulté le 23/02/ 2023). Selon ce principe de variations, la littérature coranique offre une possibilité démultipliée d'assemblages, un peu à l'image d'un jeu d'assemblage (style meccano) et c'est la manière de l'assemblage qui donne sens.

Les participants (interprètes du texte coranique, rapporteurs des hadiths, simples spectateurs) agissent ainsi, à travers chaque interprétation du verset, du texte ou à travers simplement le guidage de l'attention sur tel ou tel moment, sur telle ou telle scène pour donner sens. Dans de nombreux récits, dont ceux du voyage nocturne, le développement du récit intègre des instants de la mémoire préislamique. Le récit est alors un moment de communion qui montre l'unité des religions de Dieu. Les variations littéraires autour de la nature de ce voyage appellent davantage au débat sur la nature du voyage : physique, virtuel et mystique. Les variations de trajets amènent, elles aussi, leur lot de diversité. Au final, l'observation des manières de construction du récit du voyage nocturne, à travers les littératures musulmanes, offre une multiplicité de regards et de visions. Celle-ci amène à reconstituer les récits construits autour de filiations bien particulières, qui réfèrent à des enjeux personnels, mais aussi de pouvoirs, d'affiliation géopolitique. Elle pose des questions d'appartenance géographique, idéologique, mais aussi de filiations spirituelles. Elle invite à observer ses connexions avec des visions théologiques qui peuvent référer à l'arabité, mais aussi à d'autres appartenances, celle de l'africanité par exemple, et, dans ce dernier cas, insister plutôt sur l'universalité du message coranique. La place de chaque rapporteur de hadiths, de chaque retransmetteur situe aussi chacun d'eux par rapport à une chaîne de transmission, *silsila*, qui fait également varier le récit. On a alors ici une autre forme de filiation qui se construit, non pas seulement sur les liens de

famille des interprètes/rapporteurs par rapport à la famille du prophète, mais aussi par rapport à leurs liens mystiques avec le prophète. L'ont-ils vu en songeant ou en rêvant ? Ce domaine de filiation islamique est loin d'être analysé. Les différentes productions intègrent ces différentes visions, toutes reliées au bagage d'appartenance, familiale, culturelle, cultuelle, mystique et débouchent sur un récit personnalisé par la mise en ordre arbitraire et spécifique des faits ré-agencés dans une histoire où peut se lire aussi l'autofiction. Différents récits ou styles sont possibles pour une même histoire. Les différentes variations de styles peuvent faire penser à l'œuvre de Raymond Queneau dans son fameux *Exercices de style* (Queneau, 1964). Les variations jouent sur le narratif, le sensoriel ou encore le tragique afin de raconter une histoire avec quatre-vingt-dix-neuf styles.

La version dominante du récit du voyage nocturne insiste sur un voyage au sens physique du terme, et cela de la Mecque vers Jérusalem. D'autres versions, qu'elles soient écrites ou récitées, sont plus ou moins marginalisées et elles évoquent plutôt un voyage symbolique, virtuel, voire mystique. Les noms de lieux survolés par le prophète peuvent différer, les associant parfois à des sens paysagers ou olfactifs. Certains récits mettent également en scène des personnages qui auraient été croisés, vus ou rencontrés. Tout cela est significatif.

Nous choisissons ci-après de porter la lumière sur certaines variantes des passages africains de ce voyage nocturne du prophète, tel que retransmis notamment par des récits oraux et locaux.

Au vu de la sensibilité de ce récit sur le plan théologique, un développement des arguments théologiques, historiques et autour des références mythiques s'impose afin de montrer la légitimité de l'Afrique à produire un tel récit africain. C'est déjà l'importance du rôle de l'Afrique dans l'émergence de l'islam (Al Karjousli, 2019) qui lui donne une première légitimité.

2. Légitimités africaines dans la construction des récits de l'islam

Une des légitimités est déjà celle de lieux situés en terre africaine ou de personnages issus d'Afrique. Par exemple, certaines narrations du récit du voyage nocturne insistent sur un hadith, par ailleurs controversé, rapporté par Ibn Abâs (1999), Muslim (2002), et (site muslimmemo 2023) qui explique que deux grands rapporteurs des hadiths du prophète citent une servante africaine vénérée de Dieu et ensuite glorifiée par l'Islam et par Muhammad. Le hadith réfère à un lieu dans le désert égyptien situé non loin de l'arbre de Moïse, arbre dont la lumière serait sortie telles des flammes, mais qui serait toujours resté vert et d'où Moïse aurait tiré son bâton.

Pluralité des récits autour du « voyage nocturne » du prophète des musulmans et ancrages africains

* * * * *

Soufian AL KARJOUSLI

Ces récits intègrent le passage de Muhammad par le désert d'Égypte.

L'Abyssinie est, elle aussi, mise en valeur par une autre version du voyage nocturne qui explique que Muhammad pendant son voyage nocturne aurait survolé la ville de Harar (sud de l'actuelle Éthiopie). Ce survol de Harar fait partie intégrante du récit oral des musulmans d'Éthiopie qui intègrent au voyage nocturne le passage de Muhammad au-dessus de cette ville pour aller à Jérusalem. Harar est d'ailleurs considéré comme une ville sainte de l'islam.

De manière générale, les différentes mises en récit du voyage nocturne attestent du caractère actif et vivant des constructions littéraires et participent ainsi à la pluralité d'une pensée arabo-musulmane intégratrice et qui prend aussi racine sur le continent africain.

Repartir de l'intégration de figures historiques ou mythiques africaines dans l'islam permet de confirmer ces ancrages africains.

Moïse est l'une d'elles (Lyas Hassan, 2018), *Moïse l'Africain* ; (Bohas Georges, 2009), *La valorisation et l'édition critique des manuscrits arabes et de l'Afrique subsaharienne*, VECMAS). Il en est de même de l'honorable place réservée au sage africain Luqman al Hakim al Habachi, originaire d'Abyssinie. La place historique et mythique de l'Abyssinie, *Al Habacha*, donne une véritable légitimité à l'Afrique dans l'Islam (Al Karjousli, 2019) que ce soit à travers Bilal Al Habachi, muezzin du prophète ou encore le roi chrétien Nagach Négus, qui a accueilli et soutenu les premiers musulmans. De tels éléments justifient la vision positive que le prophète avait de l'Abyssinie et donnent, au-delà, à l'Afrique la légitimité de s'inscrire pleinement comme actrice de la construction de l'Islam. Elle apporte sa contribution à la pensée musulmane par exemple en participant à la production de récits fondateurs. Ses récits du voyage nocturne y contribuent. Sa participation active se lit aussi à l'aune de certaines figures emblématiques de l'Islam comme Bilal Al Habachi, muezzin du Prophète, mais aussi Zaid bin Haritha al Habachi, le fils adoptif du prophète ou Um Ayman Baraka al habachiya, « L'Abyssine », nourrice du prophète.

2.1. Une légitimité puisant dans l'existence de personnalités africaines de renom : de Luqman à Bilal

De nombreux personnages musulmans d'origine abyssine ont eu un rôle essentiel dans la construction de l'histoire de l'islam, mais ils sont jusqu'à présent marginalisés par le monde arabo-musulman. Mruwa (1978) rapporte une liste non exhaustive qui suggère l'ampleur de la

participation de l'Afrique à l'épopée de l'islam. Beaucoup de ces personnages ont été marginalisés, soit qu'ils aient été effacés de la mémoire officielle, soit qu'ils aient été marginalisés du temps de leur vivant. C'est le cas de Zaid bin Haritha al Habachi, fils adoptif du prophète, qui a subi la confiscation de ses biens et a été déshérité par une fatwa suite à une interprétation du texte coranique.

Quelques-uns d'entre eux sont cependant restés positivement dans les mémoires. Il en est ainsi de Luqman al-Hakim et de Bilal al-Habachi.

Il est fait référence à Luqmân al-Hakim dans le texte coranique, à la sourate 31, dans les versets 12 et 13. Luqmân al-Hakim *al-Habachi*, « l'Abyssin », est considéré par le texte coranique tantôt comme un des prophètes bibliques, tantôt comme un des saints connus pour sa sagesse. Les penseurs arabo-musulmans, eux, ne sont pas d'accord sur son statut. Ibn Kathir (rééd, 1992) nous rapporte leurs différents avis sur le sujet. D'après Sufyân ath-Thawrî, il était esclave et saint homme et exerçait la profession de menuisier. Qitâda en reste, lui, à sa description. Il le décrit comme quelqu'un de petite taille, au nez épaté à cause de la prière. Au-delà, Luqman est le prototype de la naissance du mythe autour de la sagesse africaine. Les traducteurs du texte coranique ne lui ont pas trouvé d'équivalent dans la liste des noms des prophètes bibliques de l'Ancien Testament. Selon la littérature arabo-musulmane, il était un contemporain de David, fils de Yaaur et de la sœur du prophète Job (Ayoub). Al Masûdi précise qu'il était un des califes annoncés dix ans avant le règne de David.

Bilal al-Habachi, d'origine abyssine, porte le flambeau de l'Afrique à l'époque islamique. Muezzin officiel du Prophète, il a aussi marqué de ses empreintes la vision de l'islam. Il porte en effet le symbole fort de l'égalité entre « Blancs » et « Noirs ». Son personnage permet aussi d'éclairer l'apport de la pensée africaine à l'islam. Il était un fidèle compagnon du prophète, mais seuls quelques maigres hadiths ont été rapportés de lui. Le prophète Muhammad, dans un hadith, le place parmi les quatre premiers musulmans de toutes les nations en affirmant : « Moi, je suis le premier d'entre les Arabes, Sahib est le premier parmi les Romains, Salmân est le premier parmi les Perses, et Bilâl est le premier parmi les Abyssins ».

Selon Abd al-Hamid Jawdat al-Sahâr (Sayyid b. Muhammad Sâdiq, 2001), il reviendrait à Bilâl la phrase mythique par laquelle il aurait pu résumer l'unité et l'unicité de Dieu quand il était sous la torture : « Unité et unicité de Dieu ».

Bilâl était devenu le muezzin officiel à Médine (Salûm, 2003, p. 3). Quand il lançait l'appel à la prière, il montait sur la *kaaba* (Suyuti, 1415 de l'hégire). Certains se plaisent à dire

Pluralité des récits autour du « voyage nocturne » du prophète des musulmans et ancrages africains

* * * * *

Soufian AL KARJOUSLI

qu'on l'entendait depuis Damas et qu'il était très inventif et actif, chantant et faisant rimer l'appel à la prière, rajoutant des paroles pour mieux se faire entendre. Un hadith rapporte qu'un jour, il serait allé voir le prophète tôt le matin. Le trouvant endormi, il aurait affirmé : « La prière est mieux que le sommeil ». Après la mort de Muhammad, selon (Al Hachimi, 1998, p. 59-60), Bilâl refusa de continuer à exercer son activité rappelant par là son engagement au côté du prophète et refusant probablement de cautionner l'arrivée au pouvoir des khalifes qui succédèrent à Abû Bakr, notamment Omar qui confisqua les biens de Bilâl. Il mourut pauvre et est enterré à Damas où son mausolée fait toujours l'objet de dévotions.

2.2. Légitimité de l'Afrique en tant que terre d'accueil de l'islam

Le Négus a accueilli les deux hégires des musulmans lors des deux premiers djihads, djihads pacifiques qui ont permis de sauver les musulmans et l'Islam, à un moment où la Mecque était hostile à la religion musulmane. La « première Hégire », *al hijra al ulâ*, a concerné onze hommes et quatre femmes (Tabari, réed. 2002), et la « deuxième Hégire », *al Hijra al thâniyya* davantage encore qui firent la traversée vers l'Abyssinie à partir du port de Chu'ayba (Hasan Al Fateh, Qarib Allan, site web vu 22/02/ 2023). Cette période de relations privilégiées entre l'Abyssinie et l'Arabie est traitée par différents spécialistes, tels qu'Amélie Chekroun (Annales sismologiques, site web vu 22/02/2013).

L'Afrique a été appelée par le prophète de l'Islam « la terre des Seigneurs du paradis ». Selon un hadith rapporté par Ibn Abbâs (Ibn Kathir, réed 1992) le prophète la considérait comme un territoire phare. Il aurait dit : « Prenez l'Afrique [comme exemple], car trois des seigneurs du paradis viennent de l'Afrique, Luqmân al-Hakim Al Habachi, Négus Roi de l'Abyssinie, Bilâl le muezzin ».

Al-Awzâi rapporte ce que Saïd b. al-Musayyib avait dit à un Noir, malheureux à cause de sa couleur que le prophète de l'Islam aurait affirmé : « Les meilleurs du monde sont trois : Bilâl et Mahja, l'esclave d'Omar, et Luqmân, qui était noir de la Nubie, et il avait des (grosses) lèvres ».

L'Abyssinie chrétienne était aux yeux du prophète une terre de paix, de tolérance et de vrais croyants. D'après Turmouzi, dans le livre de Ahmad bin Ali bin Hajer Al 'Asqalâni, *Fateh Al Bâri fy Chareh Sahih Al Boukhari*, un des hadiths selon Jarir rapporte que le prophète aurait

dit : « Dieu m'a fait voir trois directions pour l'émigration, Médine, Bahreïn ou Qansarin »¹.

Une autre variante affirme que la proposition personnelle de Muhammad pour l'émigration aurait été l'Afrique. Muhammad, bon stratège, aurait en fait choisi l'Afrique, car c'était pour lui le pays des « vrais croyants » (Al Asqalâni, réed 2003). Pour comprendre ce choix, il faut savoir que des liens très actifs existaient entre l'Arabie et le Royaume d'Aksum dirigé par un roi chrétien. En effet, les chrétiens de la péninsule arabique et de Najran étaient Nestoriens, Melkites, Assyriens, Jacobites, tout comme les chrétiens d'Abyssinie et d'Égypte de rite jacobite (Ghassan Finianos, 1999), c'est pourquoi ils sont devenus alliés du prophète Muhammad contre les empires romain et perse. L'empire romain chrétien par exemple considérait les chrétiens d'Abyssinie comme hérétiques tandis que l'islam les traitait comme de vrais croyants. Le roi d'Aksum était déjà intervenu pour sauver les chrétiens de Najran du Yémen menacés par les juifs d'Arabie qui étaient soutenus par l'empire perse. L'histoire dans le monde arabo-musulman cite timidement ces événements nommés *Les martyrs de Najran* (René Tardy, 1999). Le prophète avait commandé aux musulmans de ne pas aller guerroyer au-delà de l'eau, vu comme frontière naturelle qui les séparait des abyssins : « Laissez les Abyssins tant qu'ils vous laissent ».

Il est intéressant parallèlement de noter l'incertitude que pose la nature de l'appartenance religieuse du Négus au moment de sa mort. Les chrétiens le considèrent comme appartenant à leur religion, mais les musulmans insistent sur le fait qu'il se serait converti à l'Islam. Toujours est-il qu'à Negash, petite ville d'Éthiopie où il est enterré, son mausolée fait l'objet d'un pèlerinage pour les musulmans de toute la Corne de l'Afrique. Des louanges en forme de prières, écrites par Cheikh Umar Ibrâs, y sont proposées aux visiteurs qui les lisent à l'intérieur du mausolée, face au voile cachant les tombeaux du Négus et des premiers musulmans morts sur place.

2. 3. Une légitimité renforcée par les apports linguistiques

Outre les lieux, les personnages, ce sont aussi les suggestions linguistiques qui donnent cette légitimité à l'Afrique de s'inscrire pleinement dans la culture musulmane et à en produire ses propres récits. La créativité de l'Afrique dans la sémantique et plus généralement dans la littérature musulmane n'est plus à prouver.

Le vocable de *Mushaf* lui-même qui désigne le message coranique sous sa forme manuscrite a

¹ À 40 Km environ d'Alep.

Pluralité des récits autour du « voyage nocturne » du prophète des musulmans et ancrages africains

* * * * *

Soufian AL KARJOUSLI

été emprunté au terme guèze *Mushaf qudus* que les chrétiens d'Éthiopie utilisaient pour désigner l'Évangile. L'expression a été réutilisée et adaptée en *Mushaf Karim* pour le manuscrit coranique.

Le terme « *Mushaf* » vient effectivement du terme éthiopien *Mushaf qudus* « Évangile sacré », qui a donné le nom de *Mushaf Karim* « le manuscrit coranique généreux ». Cet emprunt a permis aux musulmans de différencier le message coranique sous forme orale qui est le « Coran » et le message coranique sous forme écrite qui est *Al Mushaf Al Karim*. L'importance d'une telle différenciation a tendance à être gommée de nos jours et bien des musulmans confondent les deux termes entraînant amalgames et débordements. Tout à fait récemment, la menace de brûler le « Coran » en Suède (site internet *Le Monde*, 4 avril 2023) a ainsi provoqué la colère de nombreux musulmans entraînant des débordements au motif du sacrilège. La confusion entre le Coran et le manuscrit coranique, *mushaf*, est tellement rentrée dans le stéréotype qu'il empêche la plupart des musulmans de distinguer la parole de Dieu sous forme orale, « Coran », et la parole de Dieu transcrite par les hommes « manuscrit coranique » *Mushaf*. De même, la découverte archéologique d'une nouvelle version du texte coranique au Yémen, à Sanaa, en 1972, a été contestée. Beaucoup ont montré leur opposition, n'hésitant pas à parler d'une « version falsifiée du Coran » dans la mesure où elle contenait des variations. Ici la confusion entre le terme « Coran », *quran*, et le terme « manuscrit coranique » *Mushaf* est flagrant. Le « Coran » est conservé selon le texte coranique dans le tableau protégé par Dieu « *Allûh Al Mahfûz* ». Personne ne peut donc le falsifier. Deux versets coraniques décrivent clairement ce fait que Dieu seul garde le message coranique dans son tableau protégé : « Nous avons fait descendre l'Avertissement et Nous le conservons avec soin » (Kasimiriski, 2002).

En vérité c'est Dieu qui a fait descendre le Coran et c'est Lui qui en est le gardien (La présidence générale, 1410 de l'hégire) : « Ce Coran glorieux est écrit sur une table gardée avec soin » (Kasimiriski, 2002).

Les variations dans les transcriptions des manuscrits coraniques viennent du principe islamique appelé les sept lectures/récitations/styles coraniques, principe qui est repris pour d'autres contributions littéraires, dont celles du voyage nocturne (cf. ci-dessous). La contribution africaine se lit également à travers certains titres de sourates coraniques. Trois

d'entre eux sont basés sur des noms composés d'origine éthiopienne : sourate Yâ Sîn (XXXVI), sourate Tâ Hâ, (XX). La littérature arabo-musulmane est partagée en ce qui concerne le sens de Yâ Sîn. Il s'agit soit du nom d'un prophète, soit d'un discours qui cible les Hommes, l'humanité, le seigneur des hommes.

Anbâri, dans son livre *Kitâb al-addâd*, « Le livre de l'homonymie des opposés » (Anbâri, rééd 1991), insiste sur l'origine éthiopienne de Yâ Sîn. Quant au titre de la sourate Tâ Hâ, s'il n'a fait l'objet de commentaires ni de la part des traducteurs du texte coranique en français, ni de la part des commentateurs, laissant entièrement mystérieuse cette appellation, il apparaît dès les premières recherches étymologiques qu'une piste éthiopienne est probable (Al Karjousli, 2012).

La traduction de Kasimirski, grand traducteur du texte coranique, donne par exemple : « TÂHÂ : Nous ne t'avons pas envoyé le Coran pour te rendre malheureux, mais pour servir d'admonition à celui qui craint Dieu » (sourate XIX, verset 1).

Pour retrouver les traces africaines, nous nous appuyons sur une des pistes du dictionnaire d'Ibn Manzûr, *Lisân al-Arab*, citant Akrama qui affirme que Tâ-Hâ veut dire « Ô Homme » en syriaque, en nabatéen et en éthiopien (Al-Layth, par Ibn Manzûr, p. 2713). Cette piste étymologique éthiopienne nous permet de proposer une nouvelle interprétation² et donc traduction pour le verset : « Ô Homme ! Nous n'avons pas fait envoyer pour toi le message coranique pour que tu sois torturé » ...

Cette traduction intègre le sens éthiopien du vocable TÂHÂ et restitue à l'Afrique une participation active à la production coranique à laquelle sont associés divers récits et contes coraniques, dont celui du voyage nocturne.

3. Démultiplication des sens

Les récits et contes coraniques et islamiques ont différentes origines, se déclinent sur plusieurs modes selon leur forme littéraire ou leur but. On peut y distinguer plusieurs genres de récits, sous divers formats (roman d'aventure, fantastique tragique, narratif ou dramatique). Leur but peut être de faire peur, *tarhib*, ou au contraire de donner envie, *targhib*. Ils reprennent en général le principe des « sept lectures coraniques », ce qui permet de démultiplier les sens et de mieux répondre aux inspirations et aspirations locales.

² Interprétation évoquée lors de recherches menées en Éthiopie en 2002 pendant une rencontre à Addis-Abeba avec le docteur Berhanou.

Pluralité des récits autour du « voyage nocturne » du prophète des musulmans et ancrages africains

* * * * *

Soufian AL KARJOUSLI

3. 1. Les « sept lectures coraniques » et la naissance des récits africains.

Ce principe des « sept lectures [coraniques] », *al-qiraât as-saba*, qui sont dans les faits souvent « sept réceptions [coraniques] », *saba-t ahruf*, ont fourni la base théologique de l'intégration du message coranique aux différentes prononciations, donc aux différents dialectes, aux différentes formes d'expressions dans différents espaces. Les adeptes se sont rapidement emparés de ce principe d'appropriations des lectures et des prononciations. Cela a permis de valider les lectures / réceptions locales en donnant la base théologique, littéraire, stylistique et phonétique nécessaire à leur reconnaissance. L'Afrique a abondamment participé à ce mouvement créatif. La légitimité de l'Afrique à produire son propre récit du voyage nocturne se comprend aussi aisément quand on sait la participation active et créatrice du continent africain au principe de ces sept lectures/ réceptions/ styles du texte coranique.

Les multiples lectures se nomment *qiraât* ou encore *tilâwa* quand elles sont réalisées à travers des réceptions. Elles sont encore appelées *riwaiya*, « réception phonique », quand elles sont le fait de tel ou tel connaisseur. L'application de ce principe islamique de sept réceptions et sept lectures coraniques a fait naître trois réceptions coraniques. La réception coranique de Warch, *riwaiya-t Warch*, est une réception coranique majoritaire au Maghreb et en Afrique occidentale. La réception de Qalun, *riwaiya-t Qâlun*, se retrouve plutôt vers la Libye et la réception de Duri, *riwaiya-t Ad Duri*, en Mauritanie.

C'est sur ce même principe de variations phonétiques, poétiques, donc littéraires que sont modulés les récits et contes coraniques auquel se rattache le voyage nocturne.

3. 2. Quelques visions du « Voyage nocturne » d'après les interprétations du texte coranique

Certains récits, contes sont cités à travers un discours coranique direct. D'autres le sont plutôt par le biais d'un discours coranique rapporté et indirect. Certains naissent des interprétations des versets coraniques ou encore viennent des hadiths, comme dans le cas du « Voyage nocturne », *Isrâ'*, et de « l'Ascension céleste », *Al Mirâg*, du prophète de l'Islam.

Le caractère littéraire de ces récits, contes, ne fait aucun doute. Leur analyse linguistique amène souvent à mettre en évidence leur dimension géo-littéraire (Collet Michel, 2021), car chaque variation du récit reflète ses origines géographiques, intellectuelles et littéraires.

- Quelques visions du « Voyage nocturne » d'après les interprétations du texte coranique

Selon la plupart des interprétations, c'est une sourate coranique qui est à l'origine du récit du voyage nocturne. Cette sourate a jadis porté trois titres. Le nom de *Subhân*, qu'elle portait, renvoyait au commencement de la sourate par le vocable *subhâ*. Elle a été davantage connue sous le titre de *Banû Isra'îl*, en relation avec le fait qu'elle rapporte des positions coraniques uniques sur les peuples israélites. Avec la réforme du troisième calife Uthman, qui, entre autres, a fixé un seul titre pour chaque sourate, elle a porté le titre d'*Al Isrâ'*, le « Voyage nocturne ». Elle est classée tantôt parmi les sourates mekkoises, tantôt parmi les sourates médinoises. C'est la sourate numéro 17 et elle contient 111 versets dont nous reprenons ci-dessous l'un d'eux qui nous informe sur ce « Voyage ».

Voici trois traductions/interprétations du sens de ce verset :

Le sens selon *Le Coran*, traduit par Régis Blachère (1977), est le suivant : « Gloire à Celui qui a transporté **Son serviteur**, la nuit, de la **mosquée sacrée** à la **mosquée très éloignée** » ...

Kasimirski (2002) en donne la traduction suivante : « Gloire à celui qui a transporté, **pendant la nuit, son serviteur du temple sacré de la Mecque au temple éloigné de Jérusalem** » ...

Et la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques de l'Ifta (1410 H.1989) en propose encore une autre traduction : « Gloire **et pureté** à Celui qui **de nuit**, fit voyager **Son serviteur [Muhammad]**, de la **mosquée Al Harâm** à la **mosquée Al Aqssa** » ...

Ces trois traductions issues de trois interprétations différentes nous montrent bien comment à partir d'un même verset temporalités et lieux peuvent varier. La pluralité d'approches et d'analyses du texte coranique montre la richesse de la pensée arabo-musulmane. Au-delà des différentes interprétations, d'autres divergences s'expriment, par exemple sur la place du verset dans la sourate. Le fait que la rime et le rythme de ce premier verset diffèrent des autres versets est un des arguments de discussions. De manière plus générale, il existe des désaccords sur la place des sourates et des versets dans les « manuscrits coraniques », *massahef*, et non pas sur le « message coranique » lui-même, Coran, *qurân*. Les classements et déclassés des sourates rendent l'analyse complexe.

Certains vocables sont aussi source de discussions. Les interprètes ne sont pas d'accord par exemple sur le sens du vocable *subhân* premier terme du verset.

Pluralité des récits autour du « voyage nocturne » du prophète des musulmans et ancrages africains

* * * * *

Soufian AL KARJOUSLI

Les uns lui donnent le sens de : « Gloire qui éloigne Dieu de la mauvaise action ».

D'autres reprennent l'interprétation de Tabari (2002). Dans sa *Chronique*, ce dernier rapporte ce que disaient Ibn Al Athir, Al Qâsem d'après Mujahed et Ibn Al Athir : ils pensaient que *subhan Allah* signifie : « Gloire qui épargne Dieu de ce qui est pénible ».

Le vocable *Asra* lui-même est sujet à différentes interprétations puisque le terme *asra* est polysémique en arabe. Il peut signifier tout à la fois « voyager sur terre » ou « voyager par l'air » laissant libre le choix des interprétations. L'éventail des choix est d'autant plus ouvert que le texte coranique ne nomme pas ouvertement le prophète Muhammad, ni dans l'*isra*, « voyage », ni dans le *myrâg*, « ascension céleste ».

Quant au vocable '*Abdyhy*, « son serviteur », il est parfois utilisé sous sa forme plurielle, *ybâdyhy* « ses serviteurs ». Rien ne permet, à partir de l'écriture, d'en donner la signification/traduction appropriée, exacte. Soit au singulier : « [Dieu] a fait transporter (voyager/déplacer) son adorateur » ou au pluriel : « [Dieu] a fait transporter (voyager/déplacer) ses adorateurs ».

Le mode de ce voyage amène aussi un point de divergence chez les interprètes. S'agit-il d'un voyage du « corps », *jassad*, ou d'un voyage « mystique », *ruiya* ?

Le lieu de départ du voyage nocturne et la manière du déplacement sont également loin de faire l'unanimité. Une minorité de musulmans soutient le fait que Muhammad était le soir du voyage chez Aïcha. Une autre minorité soutient qu'il était chez Um Hani. Mais la grande majorité affirme que Muhammad le soir du voyage était tout seul à l'intérieur de la Kaaba.

Les désaccords des interprètes et traducteurs se portent notamment sur le sens d'*Isra*, qui varie selon la prise en compte ou non de tel ou tel témoignages. Les récits de ses femmes sont marginalisés, dans la lignée d'une lecture *masculiniste* du texte coranique où la parole des femmes est en général effacée. Les récits d'Aïcha et d'Um Hani insistent sur un voyage spirituel.

Le récit d'Aïcha sur le sens de l'*isra* précise : « Le corps du prophète, que Dieu le salue, n'a pas disparu, mais Dieu a fait voyager son âme ».

Le récit d'Um Hani sur le sens de l'*isra* souligne : « Il n'y a pas eu de départ du Prophète. Il a dormi cette nuit dans ma maison ».

Quant à Ibn Ishaq, il dit que, selon Maawiya bin Abi Soufian, le voyage nocturne du

prophète n'était qu'une vision vraie de *ru'iyā* venant de la part de Dieu.

Qurtubi rapporte, lui, que le prophète était tout seul dans la Kaaba quand le voyage a commencé, le hadith est rapporté par Qytada d'après Anas et Sa'sa'a : « Pendant que j'étais dans la mosquée (où c'est interdit de combattre dans la Kaaba), j'étais entre celui qui dort et celui qui est en éveil quand Gabriel est arrivé avec al Burâq ».

Le sens du vocable *laylan*, « nuit » fait lui-même débat. En arabe le vocable *laylan* peut désigner la nuit complète ou une partie de la nuit. De ce fait, certains se demandent si Muhammad était chez Aïcha la première partie de la nuit et chez Um Hani la deuxième partie de cette même nuit.

- Interprètes et traducteurs discutent également du sens du vocable *al masjid*

En arabe, deux vocables existent pour parler de lieux de prière. *Masjid* fait référence à n'importe quel endroit où quelqu'un s'arrête pour faire ses prières, cela peut être un champ, une rue, une maison ou tout autre endroit. Le vocable *jâmy'* renvoie plus précisément à la mosquée construite qui assemble les musulmans.

Le sens de *Masjid* est aussi retransmis par les hadiths. L'un d'eux rapporté par Jâber bin Abdullah, selon Muslim, dit : « La terre a été faite pour moi comme un lieu pur de prières, n'importe quel homme pourrait faire les prières là où l'heure de prière sonne ».

At Turmuzi rapporte que le prophète aurait dit : *Al Aradu kuluha masjid illa al maqbara wal hammam*, donc que « la terre entière est un lieu de prière (*masjid*), excepté le cimetière et les toilettes ».

Al masjid correspond alors à n'importe quel lieu où on déroule un tapis de prière afin de se prosterner. Par contre, *jâmy'* est le lieu bâti pour les prières en générale et pour la prière de vendredi en particulier. Chaque *jâmy'* est alors *masjid*, mais chaque *masjid* n'est pas *jâmy'*.

À propos de l'expression *al masjid al harâm*, certains prennent sa signification littérale, « le lieu interdit ». D'autres pensent qu'il s'agit de l'espace de prière où les combats sont interdits. Pour d'autres encore, il s'agit de l'espace mecquois, *Al Haram al Makki*. Beaucoup mélangent les sens, car ils se basent sur le sens du vocable *harâm*, compris littéralement par « interdit ». La question est alors de savoir ce qui est interdit. Les uns décident rapidement que l'interdit frappe les non croyants, *kufar*. D'autres reportent l'interdiction sur les juifs et les chrétiens. D'autres encore ont compris qu'il s'agit d'interdire le combat et de faire la guerre en ce lieu.

Quant à *Al masjid al aqsa*, s'agit-il du lieu de rassemblement de prières le plus éloigné,

Pluralité des récits autour du « voyage nocturne » du prophète des musulmans et ancrages africains

* * * * *

Soufian AL KARJOUSLI

ou de la mosquée *al Aqsa* ? Il faut noter que la mosquée *al Aqsa* a été construite plus tardivement. À propos de cette expression, certains interprètes font remarquer que cela concerne non pas le bâtiment de la mosquée *Al Aqsa*, mais le lieu du Mont du temple, *djabal al haykal*, qu'elle désignait bien avant pour les juifs.

4. Variations du récit : effets linguistiques, de sens, de choix littéraires, de parcours

Le récit varie donc selon les interprétations. Celles-ci sont démultipliées par les possibilités offertes par la langue arabe, notamment quand elle s'adonne aux effets littéraires. Cela est une source intarissable pour alimenter la pluralité du récit.

4.1. Des règles grammaticales comme source de pluralité du récit

Une règle grammaticale bien connue, bien documentée et très utilisée est celle de la « règle de permission », *qâydatu-t trakhis*, qui permet des récits à l'écrit léger, rimé et rythmé.

Cette même règle ouvre la porte à trois autres règles : celle de « faire tomber un vocable », *qâydatu-l isqât*, celle de « l'élimination », *qâydatu-l Hazef*, et celle qui permet de « dissimuler un sujet », *qâydatu-l idmar*. Interprètes, rapporteurs des hadiths et traducteurs du texte coranique utilisent ces procédés grammaticaux, linguistiques et littéraires. Ils permettent des stratégies de remplissage et d'évocations de sous-entendus. Plus largement, dès qu'il y a récit, le recours à l'application de ces règles est utile, car il permet des effets littéraires et de suggestions.

Des interprètes comme Tabari, Qurtubi, et des traducteurs comme Kasimirski, Chouraqui, Blachère proposent dans leurs interprétations/traductions le remplissage de la place de vocables sous-entendus, qui sont « tombés », donc qui avaient été éliminés ou dissimulés avec des vocables essentiels à une compréhension du sens des versets. Cela offre un champ du possible tout à fait étonnant.

Voici ce que cela peut donner à propos du verset sur le « Voyage nocturne ». Les sous-entendus sont entre crochets : « Gloire à [Dieu] Celui qui a transporté Son serviteur [Muhammad], [une partie de] la nuit, du lieu [de prière où c'est interdit de combattre] au lieu [de prière] le plus éloigné » (traduction après l'intégration de la place de vocables sous-entendus, qui sont « tombés » d'Al Karjousli).

À cette pluralité permise par ces choix ouverts par les règles grammaticales, s'ajoutent

des effets permis par les « sept lectures » ou « sept récitations » qui démultiplient alors les possibilités débouchant sur de véritables exercices de style.

4. 2. Exercices de style avec les « sept lectures »

Un hadith selon Bukhâri-N°3047 (1922) enseigne : « Le message coranique a été diffusé sur sept lectures et tous sont exacts ». Les lectures sont à comprendre comme récitations, versions, styles, dialectes ou encore langues.

Ici nous sommes face à un véritable exercice de style qui se doit d'être intégré dans les interprétations/traductions du texte coranique. Cela plaide pour penser qu'une partie du « miracle coranique » est de transmettre les sens. Les lectures coraniques qui intègrent des rimes et des rythmes spécifiques afin de rendre la lecture plus chaleureuse, plus proche des modes de compréhension et d'expression locaux ont leur rôle dans la souplesse de compréhension des messages de l'Islam. Elles inspirent aussi d'autres conceptions qui relancent les débats.

Par exemple selon la lecture/récitation, d'après le manuscrit coranique de Hudhayfa bin Al Yamân, le « *mushaf Hudhayfa* », c'est le vocable, *ynâdyhy* « serviteurs », donc dans sa forme plurielle qui est directement proposé et non pas au singulier, *abdyhy* « serviteur ». Dans ce cas, l'*isra'* désigne les peuples israélites qui sont sortis avec Moïse : « Gloire à [Dieu] Celui qui a transporté Ses serviteurs [qui ont cru à la prophétie de Moïse], [durant une partie de] la nuit, du [lieu de prières et d'interdiction de combattre] au [lieu du temple des prières] très éloigné (traduction après l'intégration de la place de vocables sous-entendus, qui sont « tombés » d'Al Karjousli).

La base de cette lecture réfère au titre ancien de la sourate qui était « Les fils d'Israël », *Banû Isrâil*. Elle éclaire la multiplicité des titres des sourates.

Selon Ibn Masûd et Asqalâni, dans Fateh el Bâri, la sourate *al isra'* / *Banû Isrâil* appartenait à un groupe des sourates appelées aussi *al ytâq* « les anciens », et *tlâdi-s* « les prestigieux ».

Un hadith rapporté par At Turmuzi dit que : « Le prophète ne dormait jamais sans réciter la sourate *Banû Isrâil* et la sourate de *zumar* ». Savoir que la sourate *al isra* est la même que la sourate *Banû Isrâil* évite de penser à une falsification du texte coranique et ouvre le champ des possibilités d'interprétations.

Les différents styles de récits des littératures musulmanes se tissent sur un canevas de base en en personnalisant des éléments : lieux, arrêts, rencontres, modalités varient selon l'époque, le lieu, et les besoins et le bagage intellectuel de chaque rapporteur.

Pluralité des récits autour du « voyage nocturne » du prophète des musulmans et ancrages africains

* * * * *

Soufian AL KARJOUSLI

L'Afrique a aussi, à ce niveau, apporté son lot de distinctions.

4.3. Ancrages africains du récit du Voyage nocturne

Les récits mettent souvent en lumière des lieux souvent préexistants à l'Islam et qui peuvent être revivifiés par son implantation. Ils peuvent en imposer d'autres par la distinction de nouveaux lieux saints. Les variations réalisées à partir des relations du Voyage nocturne en fournissent des exemples. Ces derniers nous ramènent sur le continent africain.

Un hadith rapporté par Ibn Abâs et Muslim, ces deux grands rapporteurs des hadiths du prophète, donne des indications géographiques du Voyage nocturne grâce à une géolocalisation olfactive. Il est indiqué qu'à la question de Muhammad sur l'origine du parfum qu'il sentait, Gabriel aurait répondu qu'il s'agissait du parfum diffusé à partir du tombeau d'une servante africaine de l'époque de Pharaon, servante qui avait été vénérée par Dieu. Muhammad serait donc passé par le désert égyptien.

Un autre récit met la lumière sur le passage africain de Muhammad par l'Égypte durant son voyage nocturne. C'est la référence à l'arbre de Moïse d'où la lumière serait sortie telles des flammes, arbre qui, malgré tout, serait resté vivant et vert, qui nous met sur la piste. Ce même arbre serait l'origine du bâton de Moïse. La géolocalisation est ici donnée par un arbre.

De façon tout aussi précise, les littératures orales des musulmans d'Éthiopie s'accordent ainsi sur un passage par la ville de Harar sur le chemin du voyage nocturne du prophète vers Jérusalem. La preuve donnée en est la présence d'un très vieux grenadier. Pendant son vol au-dessus de la Corne de l'Afrique, une graine de grenade collée aux escarpins de Mohammad serait tombée au-dessus de Harar. En germant, elle aurait donné un grenadier qui existe toujours au centre du *jugol*, la vieille ville de Harar. Les oulémas de la ville décidèrent alors de construire la grande mosquée autour de cet arbre sacré, faisant, par la même occasion, de Harar une ville sainte de l'Islam entre la Mecque et Jérusalem.

Dans ce récit africain, le trajet de La Mecque vers Jérusalem passe donc par l'Éthiopie. Au-delà de réhabiliter la place de l'Éthiopie comme berceau d'accueil de l'Islam, il pose un point nodal de repère de la religion islamique dont Harar est considérée comme la 4^e ville sainte.

Conclusion

La pluralité des variations du récit du voyage nocturne intègre le continent africain qui puise sa légitimité dès les débuts de l'islam. La démultiplication des sens est une constante des littératures arabo-musulmanes, qu'elles soient orales ou écrites, et elle se déploie admirablement dans les références au Voyage nocturne du prophète. Les variations du récit sont possibles grâce à des effets linguistiques, de sens, de choix littéraires, de parcours, de lieux. Les repères africains participent, comme bien d'autres, à l'enrichissement d'une mémoire arabo-musulmane plurielle. Ils permettent d'aller plus loin dans l'étude des sciences coraniques appliquée à la littérature comme « Les contes du Coran et de l'islam » de Chebel (2007). Les personnages et les lieux jouent des rôles de ponts, de points de repères spatiaux, ou de témoins temporels faisant le lien entre civilisations, entre passé et présent. Les variations du récit du voyage nocturne, comme plus généralement la littérature coranique, s'inscrivent dans un mouvement plus global de transmission de la mémoire et du patrimoine.

Références bibliographiques

- Al Karjousli Soufian, 2019, « Le rôle incontestable des africains dans la construction de l'islam », in *Sékou Bamba, Joseph Assi Kaudhis, Islam, Traditions orales et civilisations africaines*, Lomé, Les presses de L'UL, p. 253-276.
- Al Karjousli Soufian, 2012, « Religion musulmane, Traduction de Kasimirski », in *Chevrel Yves, Masson Jean-Yves (ed.), Histoire des traductions en langue française XIX^e siècle, 1815-1914*, Paris, Verdier, p. 1207-12023.
- Al Karjousli Soufian, 2012, « Un Coran en « sept corps », in *Milon Alain, Perelman Marc (ed.), Le livre au corps*, Presses universitaires de Paris Ouest, p. 215-229.
- Al Karjousli Soufian, 2010, « *Les traversées de la Mer Rouge* », in Blondel-Loisel Annie, Ranson Rita (dir.), *De l'art du passage, Histoire et représentations*, Actes du colloque « Passages, Passerelles, Traversées », Faculté des Affaires Internationales, Université du Havre, 5-6 Novembre 2007, Paris, L'Harmattan, p. 483-504.
- Al Karjousli Soufian, 2009, « *De l'islam pluriel à l'islam « Mac Donald »* », in Kiyindou Alain, Ekambo Jean Chrétien, Ludovic-Robert (dir.), *Communication et dynamiques de globalisation culturelle*, Paris, L'Harmattan, p. 73-86.
- Al Karjousli soufian, 2006, *La polysémie et le Coran*, Lille, éd. Diffusion Anrt, Thèse à la carte.
- Al-Hachim Muhammad B., 1998, *Bilal, Muezzin du Prophète d'Allah*, éd. Al-Bouraq, p. 59-60.
- Asqalani Al-Hâfez bin Hajr, 2003, *Fath al-Bâri* (« L'ouverture de Seigneur »), édition réalisée par Mahmûd B. Al-Jamil, 13 volumes, Le Caire, Maktabat al Satâ.
- Al Waqidi Muhammad bin Omar, 1855, *Kitâb al Maghâzi*, éd Kalkuta, L'ind. Site Al Maktaba al Waqfiyya, <https://waqfeya.net/book.php?bid=11211>
- Anbâri Muhammad B. al-Qâsim, 1881, réed. 1325 H., 1991, *Kitâb al-addâd* (« Le livre de

Pluralité des récits autour du « voyage nocturne » du prophète des musulmans et ancrages africains

* * * * *

Soufian AL KARJOUSLI

l'homonymie des opposés »), Beyrouth Al-Maktaba al-asriyya.

Blachère Régis, 1949 (1977), *Le Coran*, Paris, Maisonneuve.

Chebel Malek, 2007, *13 contes du Coran et de l'islam*, Castor Poch, Flammarion.

Bukhari, 1922, *Jawâhir al Bukhâri wa charh al - Qastalâni* (« Les diamants d'Al Bukhâri et l'explication d' Al- Qastlâni »), Beyrouth, Dâr al fikr.

Faye Ousseynou, 2019, « De l'archéologie à l'histoire de la mort », in *Sékou Bamba, Joseph Assi Kaudhis, Islam, Traditions orales et civilisations africaines*, Lomé, Les presses de L'UL, p. 473-502.

Ghassan Finianos, 1999, *Târikh al-falsafa al- Arabiyya*, (« Histoire de la philosophie arabe »), Université de Damas.

Ibn Kathir Abi Al-Fida Al-Dimachqi, 1992, *Tafsir al-Qur'ân al-azim*, (« L'interprétation du magnifique Coran »), Beyrouth, Dâr al-fikr, en 4 tomes.

Ibn Manzûr, 1979, Al-Andalusi, *Lisân al-Arab* (« La langue des Arabes »), Égypte, Maarif, en 6 volumes.

Kasimirski, 2002, *Le Coran*, par Thomas Decker, éd Maxi-livres, Sourate 15/Al Hyjr verset 9, Paris, Maxi-livre.

Lyas Hassan, 2018, *Moïse l'Africain, Migration de récits et brassage de mythologies en Afrique subsaharienne*, éd Ifpo.

Massignon, L, 1995, *Sur l'Islam, chapitre L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire*, éd L'Herne.

Muslim Ab Al-Asan Muslim B. Al-A B. Muslim Al-Qur Al- Nsbr (al.), 2002, *a Muslim* (« Recueil de Muslim »), Égypte, Dr b. Raab.

Mruwa Husayn, 1978, rééd. 1988 ... 1991, *Al-Nazât al-mâdiyya f l- islâm* (« Les débuts de la pensée matérialiste dans l'islam »), 7^e éd 1991, Liban, Dr al-Farâbi, en 2 volumes

Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques (La) 1410 H.(1989), *Al-Qur'ân al-karim , Le Saint Coran, de la Prédication et de l'Orientation Religieuse*, La Mecque, L'Ifta.

Queneau Raymond, 1964, *Exercices de style*, éd ; Le club français du livre.

René Tardy, 1999, *Najrân, chrétiens d'Arabie avant l'islam*, Beyrouth, éd. dar el Machréq.

Rorschach Hermann, 1996, *Psychodiagnostic, Méthode et résultats d'une expérience diagnostique de perception*. Interprétation libre de formes fortuites, Paris, PUF.

Sallum Muhammad Dâwûd, 2003, *Maajam al Kalimât al Akkadiya*, (« Le dictionnaire des vocables akkadiens »), éd. Maktabat Lubnân. Muhammad Dâwûd Sallûm.

Sayyid B. Muhammad Sâdiq, al-Walwi, 2001, *Manhal Al Atchân fî Târk al Habchân*, (« La source des assoiffés de l'Histoire des Abyssins »), Éthiopie.

Suyuti Jalâl Ad-Din Abd Al-Rahmân B. Abi Bakr (As-)1416 H., *Rafa chan al-*

Horizons Littéraires
Revue du Centre de Recherches sur la Critique Littéraire Africaine
N° 7 - Décembre - 2023

Hibchân (« Honneur aux Abyssins »), éd Dâr al-qibla, Djadda.

Tabari, 2002, *Chronique de Tabarî*, édition réalisée par Mohamad Hamadé, Paris, éd., Al-bustane.

Ibn Abas, 1999, *Le Voyage et ascension nocturnes du Prophète Muhammad*, Paris, éd Al Buraq.

WARCH, 1975, *Al-Qur'ân al-karim*, (« Le coran vénéré »), Bayreuth, éd., Dâr al-mushaf.

Sites web internet

Al Khâlydi Salâh, *Al Qassass Al Qurâni*, Les comptes Coraniques, (1998), Site regardé le 13/02/2023,

<https://waqfeya.net/book.php?bid=9881>

(Aisha Stacey 2011), *Le voyage nocturne et l'Ascension*, Carte.

<https://www.islamreligion.com/fr/articles/1511/le-voyage-nocturne-et-l-ascension-partie-1-de-6/>. Aisha Stacey (2011 IslamReligion.com) Site regardé le 13/02/2023

Alnas « *Un homme brûle le Coran* », Site regardé le 13/02/2023

<https://www.alnas.fr/actualite/communaute/suede-un-homme-brule-le-coran-en-pleine-rue-de-violentes-emeutes->

Amélie Chekroun (Annales sismologiques, 2013), Site regardé le 13/02/2023.

<https://cnrs.academia.edu/AmelieChekroun>

At Turmuzi, *Sunan At Turmuzi*, <https://hadithprophet.com/hadith-61122.html>

Bohas Georges (2009), *La valorisation et l'édition critique des manuscrits arabes et de l'Afrique subsaharienne* (VECMAS). Sit internet vus le 27/02/ 2023

<https://www.mondedelabible.com/a-lire-moise-lafricain-migration-de-recits-et-brassage-de-mythologies-en-afrique-subsaharienne-par-iyas-hassan/>

Bilal Al Habachi, <http://assirou.net/cest-grace-diplomate-senegalais-tombeau-seydina-bilal-ete-renove/>

Collet Michel, (2021), Tendances actuelles de la géographie littéraire, Tome X-N)1, <https://doi.org/10.4000/hrc.5514>,

<https://journals.openedition.org/hrc/5514>. Site regardé le 13/02/2023

fatwa Site regardé le 13/02/2023

<http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=119941>

Jaqueline Chabbi, interview en 2017 sur (*Coran Anthropologie Historique*, site web 23/02/ 2023), Site regardé le 13/02/2023.

<https://www.pinterest.com/pin/le-coran-anthropologie-historique-j-chabbi--458311699570013782/>

Jacline Chabbie « *Coran en Bouzele* », Site regardé le 13/02/2023. https://www.youtube.com/watch?v=RjsznNHKPUk&ab_channel=Ch%C3%A2teauMercier

Hasan Al Fateh Qarib Allan, La confrérie de Semaniyya, nom qui regroupe cinq confréries, la qadiriyya, la naqchbandiyya, al khalutiyya, confrère de anfas confrérie de muwafaqa. <https://www.youtube.com/watch?v=ZSIyUtdtiuU> Site regardé le 13/02/2023.

Ibn Kathir, *Al Bidaiya wan nyhaiya*, «Le Commencement et la fin», Site regardé le 13/02/2023. <https://ar.wikisource.org/wiki>

Douri, *riwaiya-t Ad Douri*, site [qurancomplex](http://qurancomplex.gov.sa/kfgqpc-quran-qiraat-douri/), vue le 27/02/2023

Le Monde, *Brûler le « Coran » en Suède* (site internet Le Monde 4 avril 2023)

https://www.lemonde.fr/international/article/2023/04/04/coran-brule-a-stockholm-cinq-arrestations-en-suede-pour-un-projet-d-attentat-islamiste_6168196_3210.html

Maison-islam récit de L'émigration de Compagnons en Abyssinie à l'époque du Prophète. Le site

Pluralité des récits autour du « voyage nocturne » du prophète des musulmans et ancrages africains

* * * * *

Soufian AL KARJOUSLI

de la maison de l'islam, Site regardé le 13/02/2023. <https://www.maison-islam.com/articles/?p=426>
Muslim, *voyage-nocturne-ascension*, Site regardé le 13/02/2023
<https://fr.muslimmemo.com/voyage-nocturne-ascension/>
Rorschach, site web vue 27/02/2023. <https://fr.rorschach-inkblot-test.com/>
Suyuti, *Ad-Der Al Manthûr*, site islamweb, l'origine abyssin de Luqman. Site regardé le
13/02/2023
https://islamweb.net/ar/library/index.php?page=bookcontents&flag=1&bk_no=203&ID=2105
Turmuzi, *Sunan At Tirmithi* ;
<https://archive.org/details/SunanTirmithiHalabii/suntrmsh0/mode/1up>
Qâlun « *riwaiya-t Qâlun* » (site vu le 27/02/2023)
<https://surahquran.com/qaloon/1.html>
voyage-nocturne-et-l-ascension, Site regardé le 13/02/2023.
<https://www.islamreligion.com/fr/articles/1511/le-voyage-nocturne-et-l-ascension-partie-1-de-6>
<https://books.openedition.org/pupo/4271>. Site regardé le 13/02/2023