

L'APPARITION DU PROPHÈTE MUHAMMAD DANS LES RÊVES DES MUSULMANS

Pierre Lory

Le questionnement proposé par le présent colloque trouvent un écho direct et assez précis dans la tradition musulmane. Celle-ci a en effet admis d'emblée que le rêve puisse devenir un important vecteur de messages d'ordre surnaturel. Le Coran le confirme à plusieurs reprises, à propos d'Abraham voyant en rêve qu'il sacrifiait son fils, et interprétant ce songe comme un ordre divin (XXXVII 102, 105). L'histoire de Joseph telle qu'elle est narrée dans la sourate XII rapporte le récit des rêves de Joseph fils de Jacob enfant (versets 4-6), son interprétation des songes de ses codétenus en Egypte (verset 36), puis enfin ceux de Pharaon lui-même, en concordance avec le récit biblique (versets 41-49). Le texte sacré fait allusion à deux expériences oniriques vécues par Muhammad lui-même, son voyage nocturne à Jérusalem,¹ et sa vision de l'entrée dans La Mecque des Musulmans en état de sacralisation rituelle (XLVIII 27). La véracité des messages oniriques y est affirmée également pour les non prophètes, et les non croyants éventuellement puisque selon les passages de la sourate de Joseph évoqués plus haut, les deux codétenus de Joseph ainsi que le roi d'Egypte – tous trois païens - auraient reçu des rêves qui, interprétation accomplie, se seraient révélés prémonitoires. L'enseignement oral attribué à Muhammad (le hadîth) ainsi que ses biographies sont plus explicites encore à ce sujet. Ils confirment que Muhammad rêvait souvent et attachait beaucoup d'importance à ces messages nocturnes ainsi qu'à ceux de ses proches.² Le matin, Muhammad réunissait autour de lui le conseil de ses principaux Compagnons, et commençait par demander si quelqu'un avait fait un rêve particulier durant la nuit. Souvent, il racontait ses propres rêves et les interprétait, mais ceux des autres croyants étaient aussi pris en compte. Ceci pouvait aboutir à des résultats très concrets : l'institution de l'appel rituel à la prière par exemple résulta des rêves convergents de deux proches du Prophète. Mais il y a plus : Muhammad aurait affirmé qu'après sa mort – et donc après l'extinction de toute mission prophétique dans le monde - les croyants bénéficieraient encore des « bonnes nouvelles », c'est à dire, précisa-t-il, des songes vrais vus par le Musulman lui-même ou bien par reçus par un autre et destinés à lui. Ceux-ci constitueraient une quarante-

¹ Voyage aux contours imprécis (Jérusalem n'est pas explicitement nommée en fait) que la tradition interprète dans un sens réaliste de déplacement corporel ; mais le verset XVII 60 mentionne bien un « songe ».

² Pour un aperçu sur les rêves du Prophète et de ses proches, v. FAHD 1987 pp.255-289. Celui-ci se fonde surtout sur les œuvres des historiens (Ibn Hishâm ; Ibn Sa'd), mais des récits analogues se retrouvent aussi dans les recueils de hadîths.

sixième partie de la prophétie³ - affirmation de portée considérable. Par ailleurs, affirma-t-il dans un autre hadîth, celui qui ment à propos de son rêve, en répondra devant la justice divine.⁴ Le rôle des songes se renforcera à la fin des temps, affirme encore un autre hadîth, car à ce moment-là, le rêve du croyant ne mentira pratiquement plus jamais. La fonction du rêve comme manifestation vivante d'une forme de révélation après la mort du prophète est donc amplement attestée. Précisons toutefois que la Tradition ne retient ici que les rêves dits 'sains', éliminant d'emblée d'autres manifestations oniriques jugées sans valeur. Ces dernières correspondent notamment au surgissement durant le sommeil de préoccupations ordinaires – celles de la veille notamment, ce message de la personne à elle-même n'apportant rien de nouveau. Il est fait état également des 'suggestions sataniques' visant à troubler la conscience du rêveur⁵ ; Satan aurait en effet accès à la conscience des rêveurs, mais peut en être éloigné par des rituels prophylactiques, notamment par la récitation de formules d'oraisons. Éliminés également du champ de l'onirocritique sont tous les songes incohérents, ce qui en dit long sur le principe de rationalité théologique qui commande l'onirocritique musulmane.⁶ Enfin, les rêves dus simplement à des troubles physiologiques (allusion faite ici aux conceptions aristotéliennes) ne sont pas ignorés des théologiens musulmans, mais ne sont pas non plus pris en compte par la littérature dont il va être question ici.

Le rêve 'sain' peut se produire selon deux modalités possibles : l'ange du rêve peut descendre auprès du dormeur et lui transmettre un message précis, ou bien l'âme de ce dernier peut aussi se détacher de son corps et, au cours d'une ascension céleste, parvenir à proximité du Trône de Dieu et de la Table Gardée où sont inscrits les destins⁷ puis garder après son retour dans le corps une image plus ou moins fidèle de ce qu'elle a pu en percevoir.⁸ Dans les deux cas de figure, cette manière de révélation individuelle s'intègre dans la doctrine

³ Ou une quarantième, soixante-dixième etc...Les variantes sont nombreuses, et ont leur importance parfois. Pour l'ensemble des références concernant ce hadîth, v. KINBERG 1993 p.283 n.12.

⁴ Car dans la mesure où le rêve est un message divin, forger un mensonge que l'on attribue en définitive à Dieu Lui-même représente transgressions blasphématoire ; tout comme le fabricant d'idoles mentionné dans le même hadîth, qui produit lui aussi une 'forme' mensongère de Dieu.

⁵ Selon un hadîth, un bédouin vint demander au prophète Muhammad l'interprétation d'un rêve où il voyait sa tête tomber devant lui, puis il la ramassait et la remettait en place. Le Prophète n'y vit que suggestion satanique et lui recommanda de ne pas y attacher d'importance.

⁶ Cf le passage où Dînawarî (1997 p.98) relègue comme sataniques et incohérents non seulement les rêves dans lesquels Dieu, les prophètes ou les anges manifesteraient des comportements indignes (cf *infra* p.N), mais aussi ceux qui sont simplement absurdes : voir un arbre pousser du ciel, une étoile de la terre, l'éléphant grand comme un pou ou le lion comme une fourmi. La cohérence du dogme religieux fait ici complètement corps avec celle des lois de l'univers, les deux participant d'une même harmonie.

⁷ Dans la cosmologie musulmane médiévale, les orbites des sept cieux et du ciel des fixes se trouvent comme entourés, englobés par le Trône de Dieu. Près de ce dernier se trouve la Table Gardée sur laquelle se trouvent inscrits les destins de tous les êtres, la connaissance de tout ce qui fut, est et sera.

commune du monothéisme sunnite, puisque c'est bien sûr Dieu qui, dans les deux cas, prend l'initiative de communiquer un message à son serviteur. Et dans les deux cas, c'est la pureté intérieure du rêveur qui déterminera la plus ou moins grande clarté de l'information reçue.

Une des clés de la pratique onirique dans le cadre de ce sunnisme commun se fonde du reste sur un hadîth dont la présente communication voudrait relever la portée. Le prophète aurait dit : « Celui qui m'a vu en rêve, m'a vu (à l'état de veille), car Satan ne peut pas prendre mon apparence ».⁹ Ce hadîth a été transmis avec de nombreuses variantes, qui en confirment l'authenticité tout en révélant les interprétations dont il fut l'objet au cours des premiers siècles hégirien. Après « Celui qui m'a vu en rêve », on trouve ainsi également « m'a vu », « me verra à l'état de veille », « c'est comme s'il m'avait vu à l'état de veille », « a vu la réalité », « c'est bien moi (qu'il a vu) ». La subordonnée concernant l'incapacité de Satan est parfois formulée « car Satan ne prend pas mon apparence », « car Satan ne se conforme pas à moi », « car il ne convient pas que Satan prenne mon apparence » - chacune de ces variantes incluant déjà sa propre interprétation. Ce dit de Muhammad est bien sûr d'une importance cardinale, car il ne signale rien moins qu'un mode de perpétuation de la prophétie dans la communauté musulmane après sa propre disparition.

La démarche onirocritique musulmane classique a bien sûr tiré un large parti de ce hadîth. Il signifie en effet que si le Prophète apparaît en rêve, il ne symbolise rien d'autre, il ne renvoie qu'à sa propre personne et non à un signifiant plus lointain. D'autre part, une telle vision est nécessairement vraie, non mensongère, dont l'origine est en toute certitude divine. Au-delà, la conciliation est plus hésitante.¹⁰

Positions théologiques

Des apparitions du Prophète dans les rêves de certains croyants se sont produites tôt dans l'histoire religieuse de l'Islam. Ceci n'ira pas sans poser des problèmes d'ordre

⁸ Ces deux conceptions sur le rêve existaient dès l'antiquité et avaient fait l'objet de commentaires chez les philosophes. La pensée sunnite majoritaire, s'appuyant sur des traditions de fiabilité variable, les a donc toutes les deux avalisées.

⁹ Pour les références textuelles à ce hadîth dans les recueils canoniques, v. WENSINCK A.J. *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden : Brill, 1936 s.v. *manâm* ; KINBERG (1993 p.285 n.16).

¹⁰ Ainsi pour l'explicitation de l'emploi du futur dans la version : « il me verra à l'état de veille », qui suscita des exégèses parfois embarrassées : le hadîth n'aurait concerné que les contemporains de Muhammad ; ou il signifierait que le rêveur comprendra le sens de sa vision au moment du réveil ; ou bien, il viserait la situation d'après la Résurrection et serait une promesse de béatitude éternelle. Ghazâlî interprète selon sa position propre : la perception d'une forme symbolique donnera un accès plus profond à l'esprit même du Prophète (cf *infra* p.N.). KRENKOW (1912) suggère par contre que ce futur indiquait l'état du hadîth du vivant de Muhammad, les autres versions correspondant à des adaptations plus tardives, après sa mort.

théologique.¹¹ Car pour tous les Musulmans, le Prophète est bel et bien mort, ses restes sont enfouis à Médine en un endroit précis, et la résurrection ne sera accordée à personne avant la fin des temps. La personne physique de Muhammad serait-elle alors recrée à l'occasion du rêve, ou une simple apparence est-elle envoyée par Dieu ? S'agit-il d'un être conscient doté d'une certaine corporéité ? Et cette apparence correspond-elle à la forme même du Prophète durant sa vie terrestre, ou cet aspect est-il autre ? Et s'il est autre, correspond-il à une norme ou est-il arbitraire ?¹² Comment peut-il apparaître éventuellement simultanément à une pluralité de rêveurs ? Si la rencontre avec le Prophète est réelle, ceux qui en ont bénéficié peuvent-ils prétendre au titre de Compagnons (à l'instar de ses contemporains) voire de transmetteurs de hadîth ?

En fait, si l'on passe sur l'interprétation de certains théologiens rationalistes pour qui ces apparitions sont à comprendre comme des 'visions du cœur',¹³ la plupart des exégètes tombent à des nuances diverses d'accord sur un point essentiel : la vision du Prophète en rêve est bien réelle, mais non matérielle, elle correspond à une représentation de son esprit sous une forme humaine. Le grand théologien médiéval Ghazâlî (m. en 1111) en particulier s'est attardé sur ce point dans plusieurs de ses oeuvres. Il conclut que la vision du Prophète correspond à la représentation en mode symbolique de l'esprit du Prophète, et cela « en toute vérité » - c'est à dire, pour Ghazâlî : en tant que moyen choisi par Dieu pour faire parvenir un message à la conscience du rêveur. Pour reprendre l'expression de Fritz Meier (1985 p.39), ce n'est pas une ressemblance (*Abbild*) qui est perçue, mais un symbole (*Simmbild*). Un courant, devenu majoritaire, précisera plus avant cette position. Il estime que cette vision peut se produire sous deux modes. Elle peut paraître particulièrement claire et correspondre – en principe – à l'apparence historique de Muhammad ; c'est alors le Prophète lui-même, l'essence correspondant à son être propre qui est perçue en mode imaginal (version du hadîth : «... il me verra »). Mais elle peut à d'autres occasions apparaître incomplète ou floue : ce n'est qu'un attribut partiel du prophète qui est alors représenté, de façon symbolique (version

¹¹ La question de la nature du rêve en elle-même a attiré la réflexion des théologiens : elle interfère en effet avec les conceptions du rapport entre le corps et l'âme (étant explicitement évoquée dans le Coran XXXIX 42 ; et VI 60), et donc de la nature de l'individualité humaine, de la survie *post mortem* et des modalités de la Résurrection.

¹² Une version du hadîth étudié ici : « Celui qui m'a vu en rêve m'a (vraiment) vu, car je peux être vu sous toute forme » est jugé faible par le commentateur du hadîth Ibn Hajar dans son *Fath al-Bârî*, pour la raison que l'un des transmetteurs aurait souffert de confusion mentale à la fin de sa vie. Il mérite à tout le moins d'être mentionné. Cf aussi NABULSI (1991 p.593).

¹³ C'est à dire une expérience intuitive forte et ne laissant pas place au doute quant à la présence du Prophète, mais dépourvue de représentations visuelles.

du hadîth : « ... c'est comme s'il m'avait vu »).¹⁴ Dans une telle optique, le degré de clarté du rêve dépend de la pureté de l'esprit du rêveur lui-même : l'aspect du Prophète est comme le miroir du rêveur, écrit Nâbulî (1991 p.594). Une telle expérience onirique ne vient rien enseigner sur la nature même de Muhammad, elle est révélatrice d'éléments de l'état d'esprit du rêveur. Le détail des arguments et la synthèse des solutions proposées ont été rassemblés dans l'article de Fritz Meier consacré à ce sujet.¹⁵ L'important ici est de souligner qu'en toute hypothèse, une telle apparition dit toujours le vrai, la forme prophétique étant toujours préservée de tout mensonge satanique, ainsi que le hadîth étudié ici l'affirme explicitement (NABULSI 1991 p.594).

Il convient ici de rappeler que ces affirmations s'insèrent dans toute conception du mode de survivance des défunts avant la Résurrection finale. En effet, les textes traditionnels faisant état d'un interrogatoire suivant immédiatement le décès physique et l'ensevelissement du corps, de la survie des martyrs morts en guerre sainte sous forme d'oiseaux célestes, des rapports réciproques entre vivants et défunts etc aboutissent tous à affirmer la réalité d'une dimension intermédiaire de l'être, celle d'une corporéité subtile où les êtres défunts vivraient, éprouveraient sensations et sentiments et communiqueraient entre eux et avec les vivants sur terre. Les onirocrits adopteront naturellement ces représentations de l'après-vie. Ils se poseront en fait peu de questions sur le plan théologique à ce propos, aussi n'est-ce pas le lieu de nous y attarder. Bornons-nous à souligner l'importance de l'enjeu : le prophète Muhammad est vivant, il peut entrer en contact imaginal avec tout Musulman. D'une certaine manière, ce type de contact onirique d'âme à âme peut même se révéler plus pur, transparent et vrai qu'une rencontre matérielle dans le temps et l'espace ordinaire (DINAWARI 1997 p.90). Si le prophète Muhammad n'est pas ressuscité pour les Musulmans comme Jésus l'est pour les Chrétiens, sa présence par l'intermédiaire des rêves et des visions à l'état de veille a toujours été beaucoup plus fréquente en Islam, y compris parmi les plus humbles, hommes et femmes qui ne sont pas nécessairement des grands mystiques ou des saints reconnus.

Ce genre de rêves mettant en scène la personne du prophète Muhammad ont de fait occupé une place considérable dans l'activité religieuse et culturelle de l'Islam médiéval. Nous devons aux travaux de Leah Kinberg des observations minutieuses sur le rôle qu'on leur

¹⁴ On observe ici un bon exemple d'exégèse du hadîth, laquelle s'efforce d'expliquer et tirer profit des variantes des hadîths ; chaque variante s'applique en fait à un cas précis de l'expérience onirique, et la question posée au sujet de la validité des transmissions divergentes se trouve évacuée.

¹⁵ MEIER 1985, qui cherche principalement à discerner les modalités exactes de la survie *post mortem* du Prophète auprès des différents penseurs musulmans ayant abordé la question. Il est intéressant de noter que la tendance fondamentaliste selon laquelle Muhammad est mort, n'exerce plus de fonction prophétique, et que son

a fait jouer dans les débats intellectuels autour de la science du hadîth (KINBERG 1993 ; cf aussi Katz 1996 p.220), des écoles de droit (KINBERG 1985 ; autres exemples fournis par GOLDZIJER 1912, KISTER 1974), des lectures coraniques (KINBERG 1991) ou de la littérature simplement morale, comme facteur de légitimation.¹⁶ Dans le domaine de la mystique soufie également, les rencontres oniriques avec le Prophète ont été nombreuses. Pour ne prendre que quelques exemples : Tirmidhî al-Hakîm (m. au début du X^e siècle) fait état dans sa courte autobiographie spirituelle de plusieurs rêves où le prophète Muhammad serait venu lui confirmer son statut d'héritier muhammadien et son rang dans l'ordre de la sainteté.¹⁷ Rûzbehân Baqlî de Chiraz (m. en 1206) a lui aussi rédigé un ouvrage indépendant où il décrit les grandes visions ayant marqué son évolution spirituelle, et où le prophète Muhammad joue un rôle déterminant de légitimateur de sa dignité de saint.¹⁸ Il y affirme avoir vu le Prophète plus de mille fois, sous des formes humaines variées, mais aussi comme une pure lumière. Ibn 'Arabî rend compte lui aussi de plusieurs rêves ou visions à l'état éveillé où le prophète Muhammad lui serait apparu et lui aurait parlé. Son célèbre ouvrage le *Livre des Chatons des Sagesses* lui aurait directement été transmis par Muhammad lors d'un rêve inspiré en 627 A.H. / 1229 A.D.. à Damas. Il a rédigé deux traités consacrés aux visions du Prophète en songe¹⁹. La récente étude de J.Katz (1996) sur l'autobiographie visionnaire de Muhammad al-Zawâwî, Soufi maghrébin du 15^e siècle de médiocre rayonnement, en est une illustration : il décrit avec détail ses entretiens avec le Prophète à l'occasion d'une centaine de rêves étalés sur dix ans. Cette prégnance du rêve prophétique n'a pas du tout faibli à l'époque moderne. Ainsi le fondateur de la confrérie tijaniyya, Ahmad al-Tijânî fonda-t-il la légitimité de son rang et de son ordre sur son contact visionnaire direct avec le Prophète. Il ne s'agit là que d'un exemple parmi bien d'autres. Et ce type d'expérience concerne pas uniquement les grands maîtres reconnus comme tels.

esprit réside géographiquement à Médine seulement, est restée minoritaire au cours des siècles et jusqu'à aujourd'hui. Pour la définition précise des modalités de la vision du Prophète, v. le même article p.39.

¹⁶ Les commentaires de L.Kinberg à son édition du *Kitab al-manâm* d'Ibn Abî al-Dunyâ font ressortir l'évidence du texte : les rêves (ou récits présentés comme tels) sélectionnés ici visent tous à renforcer la légitimité de l'Islam sunnite traditionniste, de son éthique religieuse, de son refus de certains courants (mu'tazilisme, chiisme etc...).

¹⁷ On peut désormais se reporter à une traduction anglaise bien présentée et annotée de ce texte dans *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, par B.Radtke et John O'Kane, Richmond, Curzon Press, 1996. Pour les rêves concernés, v. pp.18, 28, 30, 31 ; et index s.v. *dream*.

¹⁸ L'ouvrage (*Kashf al-asrâr*) avait été étudié par H.CORBIN dans *En Islam iranien* III (Paris : Gallimard, 1972). Il a été traduit intégralement et richement présenté par Paul BALLANFAT (*Le dévoilement des secrets*, Paris : Seuil, 1996).

¹⁹ Pour le rôle de l'imagination visionnaire dans la mystique d'Ibn 'Arabi, v. H.CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris, Flammarion, 1958. Le Shaykh al-Akbar a par ailleurs développé une doctrine globale dans laquelle l'état de veille est envisagé comme une forme de songe, par rapport au seul éveil vrai qui est la conscience divine.

Une onirocritique populaire

Car en tout état de cause, ce ne sont pas les textes des grands auteurs de la théologie ou de la mystique que nous allons consulter ici, mais un niveau beaucoup plus commun de l'expérience religieuse. Les apparitions du Prophète en rêve ne se sont pas limitées aux cercles soufis, tant s'en faut. Remarquons toutefois qu'il n'existe aucune frontière nette entre les rêves des mystiques et ceux des non mystiques. La doctrine des Soufis sur les visions oniriques n'est pas fondamentalement différente de la conception commune, et le commun des croyants peut éventuellement connaître par le rêve une expérience d'ordre mystique. De fait, des milliers de Musulmans ont, depuis les origines de l'Islam fait état de telles visions. Des monographies consacrées à ce sujet spécifique ont même été rédigées en assez grand nombre, celle de Suyûfî étudiée par Fritz Meier (1985) n'étant que la plus célèbre ; Toufic Fahd a relevé seize titres d'ouvrage consacrés spécifiquement à ce thème.²⁰ Et celui-ci occupe aussi un ou des chapitres importants dans les traités généraux d'onirocritique.

Les ouvrages dont nous voudrions rendre compte ici n'ont pas les mêmes ambitions que les récits des maîtres de la mystique. Il s'agit d'un ensemble de traditions sur l'interprétation des songes réunies et rédigées depuis les premiers siècles de l'ère hégirienne. Nous employons le terme de « tradition » car c'est bien d'une transmission qu'il s'agit, quelque peu analogue à celle des données du hadîth ou de l'historiographie. Il est probable qu'une pratique onirocritique s'est développée très tôt en Islam, depuis les origines de la communauté vraisemblablement.²¹ Ces premiers recueils ont été perdus, mais une partie non négligeable des matériaux qu'ils rassemblaient ont été réemployés, souvent cités textuellement par des auteurs plus récents dont les œuvres nous sont parvenues. Ceux-ci se sont 'emprunté' siècle après siècle des éléments importants de leurs textes, sans se citer le plus souvent, en sorte qu'un corpus onirocritique s'est constitué de façon homogène malgré la longueur de la période concernée. Si nous ne gardons pour cette étude que les titres principaux de la discipline, nous obtenons la bibliographie de base suivante.

²⁰ FAHD 1987 p.329 ; et 1997 pp.44 et 102, où il remarque qu'aucun équivalent littéraire n'existe pour la littérature chrétienne.

²¹ Les noms de Sa'îd ibn al-Musayyab, qui vécut durant la première époque omeyyade, et surtout celui d'Ibn Sîrîn (654-728) sont cités fréquemment dans les textes postérieurs. Les diagnostics et récits fondateurs ont été rédigés dans des recueils dès les 3^e- 4^e siècles de l'hégire. Parmi les plus importants signalons les traités attribués à Ja'far al-Sâdiq, à Ibn Sîrîn et à Abû Ishâq al-Kirmânî. Pour un exposé sur la naissance du genre onirocritique dans la culture islamique, v. FAHD 1987 pp.309-328 ; et 1997 pp.38-43, 70-72. L'article pionnier de N.BLAND (1856) contient aussi des éléments historiques utiles, même si sa documentation était encore assez dispersée.

1) Le *Traité d'oniromancie dédié au calife al-Qâdir (al-Qâdirî fi al-ta`bîr*, achevé en 1006) œuvre du lettré de Nîshâpûr Abû Sa`îd al-Dînawarî, apparaît comme l'ouvrage le plus conséquent de l'ensemble. Il cite des textes anciens, notamment ceux d'Artémidore d'Ephèse, des éléments d'onirocritique chrétienne, juive etc, tout en soulignant le rôle de cette discipline comme science prophétique en Islam dans une importante introduction théorique.²² 2) *La bonne nouvelle et l'avertissement dans l'interprétation des rêves (al-Bishâra wa-l-nidhâra fi ta`bîr al-ru`yâ)* d'Abû Sa`îd al-Wâ`iz al-Kharkûshî (m. 1015) a été rédigé vers la même époque que l'ouvrage précédent, et comme lui à Nîshâpûr. Ce traité de Kharkûshî s'adresse visiblement à un public plus populaire, moins lettré que le *Qâdirî*. 3) Le *Traité complet d'onirocritique (Kâmil al-ta`bîr)* d'Abû al-Fadl al-Tiflisî (lettré et médecin, m. vers 1203) est un dictionnaire des thèmes oniriques en langue persane dédié au sultan de Rûm (Anatolie). Il représente une compilation de sources plus anciennes, étant sous ce rapport fort précieux. En effet, Tiflisî traduit en persan des passages entiers d'auteurs anciens en précisant clairement leur identité permettant ainsi de mieux situer la date d'apparition de bien des interprétations. Grâce à lui, nous pouvons identifier de longs passages de ces sources recopiées sans précision d'origine par Dînawarî ou d'autres auteurs. 4) Nous disposons également des *Allusions dans la science des expressions (al-Ishârât fi `ilm al-`ibârât)* de Ghars al-dîn ibn Shâhîn (qui vécut en Egypte, m. en 1468). Dans ses interprétations ordonnées par classement thématique, il a cherché à restaurer l'onirocritique comme mode divinatoire islamique par excellence, afin de faire pièce à d'autres techniques de divination courantes, d'une légitimité religieuse plus douteuse. 5) *L'Anthologie de l'interprétation des rêves (al-Muntakhab fi ta`bîr al-ru`yâ)* d'Abû `Alî al-Khalîlî al-Dârî (auteur du 15^e siècle, inconnu par ailleurs) est une compilation tardive de textes plus anciens, dont ceux cités plus haut. Connu sous des titres variés, et attribué à Ibn Sîrîn, il a été diffusé plus que tout autre et est devenu la référence principale pour les lecteurs modernes. Si cet entassement parfois désordonné de données anciennes manque parfois de cohérence, son contenu varié le rend aussi précieux. Il s'attarde par exemple sur la déontologie de l'onirocrite, ou sur les rêves d'origine purement physiologiques.²³ 6) Enfin le dictionnaire onirocritique *Le parfumage des hommes dans l'explicitation des rêves, (Ta`tîr al-anâm fi tafsîr al-manâm)* du célèbre juriste et Soufi

²² Le *Qâdirî* fut durant deux années – en 1941/42 en 1942/43 - l'objet des séminaires de Louis Massignon au Collège de France V. *Annuaire du Collège de France*, 41^e année (1941), 42^e année (1942) et également 51^e année (1951). Massignon, qui travaillait aussi sur des textes de Rûzbehân Baqlî et d'Ibn `Arabî, tentait de mettre en rapport les données de l'oniromancie musulmane avec la symbolique mystique des couleurs, des proportions musicales, des parfums et des saveurs. Il concluait : « On pourrait donc être renseigné indirectement sur la préhistoire des sociétés par une 'paléontologie des rêves', tout aussi bien que l'on exhume, par la psychanalyse, la biographie infantile oubliée d'un adulte » (42^e année, p. 94).

damascain ‘Abd al-Ghanî al-Nâbulî (m. en 1731, et dont la vie spirituelle fut marquée par plusieurs rêves déterminants) reprend un choix de textes antérieurs en les classant par ordre simplement alphabétique, en y ajoutant fort peu de commentaires de son cru. Notons cependant que Nâbulî est le seul de nos auteurs à s’arrêter quelque peu sur l’évaluation des hadîths traitant des rêves et sur les conséquences théologiques de la vision du Prophète (NABULSI 1991 pp.593-594). Cette littérature, on le constate, s’étend sur plus de sept siècles d’histoire, mais, répétons-le, le nombre de renvois et références communes lui confèrent un caractère homogène et intégré. C’est ce qui nous permet de l’aborder comme un corpus cohérent susceptible d’être analysé en tant que tel.²⁴

Précisons quelques points essentiels sur la texture même de cette littérature onirocritique. Les données qui y sont transmises ne correspondent pas du tout à une collection de rêves individuels, répertoriés et décrits en tant que tels. Il s’agit de brèves notes stéréotypées et de clés d’interprétation se retrouvant bien fréquemment d’un recueil à un autre, nous l’avons vu. Nous y trouvons peu de récits complets et suivis de rêves, mais surtout l’énumération d’unités narratives minimales (p.ex. « si vous apercevez en rêve le Prophète monté à cheval, cela signifie ... » ; « si vous apercevez le Prophète et qu’il ait l’air fatigué, cela signifie ... » etc). Nous avons en principe affaire ici à une conception du fonctionnement du songe par associations d’images à référents invariants. L’idée prévalait qu’à un symbole onirique devaient correspondre des interprétations stables. L’opinion contraire – celle de l’originalité de chaque image onirique individuelle – aurait du reste rendu complètement vaine l’existence même d’une discipline onirocritique. Certains auteurs ont d’ailleurs tenté de fonder l’onirocritique en tant que science religieuse, dotée de ses règles fixes (i.e. les données scripturaires du Coran et du hadîth, et les plus anciennes interprétations de rêves) d’où l’on pouvait dériver des interprétations secondaires par voie analogique.²⁵ Elles ont toutefois tourné court devant la profusion incontrôlable des matériaux engrangés au fil des siècles – témoignant indirectement ainsi du contact réel entre pratique et écriture théorique de cette activité onirocritique. De ce fait, l’attitude des rédacteurs des recueils est le plus souvent restée prudente et ambivalente. Ils ne présentent pas vraiment à leur lecteurs des ‘clés des songes’ prêtes à l’usage, où tel récit renverrait automatiquement à tel interprétation fixe. Nous

²³ Sur cette dernière question, consulter surtout DINAWARI 1997 I pp.98-99 ; TIFLISI pp.5 s. et 13 s.

²⁴ Il s’agit bien sûr ici d’un choix assez réduit d’œuvres, comparé à la liste de 158 titres de titres arabes établie par T.FAHD (1987 pp.330 s.) ; mais nous pensons là qu’il s’agit clairement des textes les plus synthétiques et les plus consultés à l’époque médiévale – et jusqu’à nos jours.

²⁵ Cf notamment celle attribuée à Ibn Qutayba ; cf FAHD 1987 pp.316-328 et surtout KISTER 1974.

y trouvons le plus souvent des listes de ces unités minimales dépourvues de commentaires. Même dans le cas des dictionnaires organisés de la façon la plus rigide, comme ceux de Tiflisî ou de Nâbulî, le peu de cohérence entre elles des diverses interprétations proposées pour une seule entrée est flagrante. C'était vraisemblablement à l'onirocrite praticien de s'inspirer de ces notices pour interpréter, à sa façon et dans la logique du cas particulier, chaque songe qui était soumis à sa sagacité. Mais pour nous maintenant, au XXI^e siècle, quelle valeur historique peuvent représenter ces textes ? A mon sens, il faut les lire comme des compromis entre des thèmes effectivement vus en songe à plusieurs reprises et répertoriés, et des interprétations normatives ayant fixé au cours des siècles ce qui était vraiment « rêvable ». Ainsi un périmètre interprétatif propre à l'Islam sunnite fut délimité dès l'époque de Dînawarî, excluant des éléments hétérodoxes ou encore des dérives d'ordre moral. De ce fait, il serait illusoire d'en attendre de grandes découvertes symboliques – de l'ordre d'une mise à jour d'un inconscient collectif de l'Islam médiéval par exemple. Par contre, des remarques plus modestes mais éventuellement fécondes sur la circulation des significations dans l'imaginaire sunnite peuvent être mises en lumière.

Si nous interrogeons maintenant ce que ces textes nous suggèrent sur la portée des songes où intervient le prophète Muhammad, que pouvons-nous trouver ? Tout d'abord, ils sont situés dans le cadre plus général des visions de prophètes. Les auteurs ou compilateurs placent le plus souvent en tête du recueil les visions concernant : Dieu, les anges, les prophètes, les Compagnons, les saints, les principaux thèmes religieux. Ils agissent ainsi par respect sans doute envers les sujets les plus sacrés, mais aussi du fait que tous ces thèmes obéissent foncièrement à des tendances communes qui ne correspondent pas aux données plus profanes explicités abondamment dans les chapitres suivants. Parmi ces rêves du domaine sacré, ceux concernant Muhammad se détachent ; ils représentent comme un accomplissement, un sommet. En effet, affirme Ibn Sîrîn²⁶, il faut distinguer le rang des prophètes qui se manifestent dans un songe donné : il peut s'agir d'un 'petit' ou d'un 'grand' prophète ou d'un des quatre supérieurs que sont Abraham, Moïse, Jésus et Muhammad lui-même ; la charge interprétative sera différente dans chaque cas. Voir les derniers en rêve annonce la puissance et la victoire ; l'apparition d'un 'petit' prophète par contre est une simple confirmation de pureté en matière de religion. Il va de soi que l'apparition de Muhammad est particulièrement bien augurée parmi ces quatre, comme le suggère Tiflisi citant Kirmani (TIFLISI 1994 p.36).

²⁶ TIFLISI 1994 p.53. Par Ibn Sîrîn, nous entendons ici l'auteur du 3^e siècle cité plus haut [p.N note 21], et non l'auteur du *Muntakhab fi ta'bîr al-ru'yâ*, Abû 'Alî al-Dârî.

Interprétations générales

Comme il est prévisible, l'apparition du Prophète Muhammad en rêve est généralement un signe très favorable : « Et en bref, conclut Dînawarî sur ce point, la vision du Prophète s'interprète comme une miséricorde répandue sur le rêveur, sur l'endroit où le rêve a été reçu et sur ses habitants. En effet Dieu a dit : 'Nous ne t'avons envoyé que comme une miséricorde pour les mondes'(Coran XXI 107) » (DINAWARI 1997 I p.142). Kharkûshî exprime avec lyrisme les bienfaits de tels rêves : « Heureux celui qui a vu (le Prophète) durant sa vie et l'a suivi ; heureux celui qui l'a vu en rêve après sa mort. Car s'il le voit et est endetté, Dieu le délivrera de sa dette. S'il le voit en étant malade, Dieu le guérira. S'il le voit en étant dans l'épreuve, Dieu arrêtera là sa souffrance. S'il le voit et qu'il combat, Dieu lui accordera la victoire. S'il le voit dans la nécessité, il recevra les moyens d'accomplir le pèlerinage... » (fol.22 a-b). Le passage, assez long, se poursuit sur la même lancée : surabondance de bienfaits pour les pourvus puisqu'elle annonce à un homme riche que son bien augmentera encore, énumération de malheurs et d'épreuves dont la vision onirique du prophète annonce la délivrance etc. Cette énumération est reprise par Dârî (1995 p.72), et l'on trouve des passages analogues chez les autres auteurs (TIFLISI 1994 pp.37-39 ; IBN SHAHIN 1993 p.66 ; NABULSI 1991 pp.594, 595, 597). La simple présence du Prophète en un lieu serein est signe de protection, de bien moral et de prospérité (TIFLISI 1994 pp.37, 38), et en un contexte de combat, il annonce la victoire certaine (IBN SHAHIN 1993 p.66), etc. Mais il peut arriver que Muhammad manifeste sa réprobation, voire sa colère au rêveur. C'est que celui-ci a laissé sa religion s'affaiblir ou parce qu'il professe des opinions, hétérodoxes. La colère du Prophète est généralement annonciatrice d'épreuve (TIFLISI 1994 p.36). Mais au fond, même dans ces derniers cas, le rêve résulte d'une grâce, d'une élection divine, puisque l'avertissement a pour but d'aider à accéder au salut, comme l'explique Ibn Sîrîn (dans TIFLISI 1994 p.38). Cette idée est étayée par une autre interprétation récurrente : celui qui se voit en rêve être le Prophète lui-même, cela signifie qu'il passera par les mêmes épreuves que connut Muhammad de son vivant (ainsi TIFLISI 1994 p.38). Au fond, remarque Nâbulî, l'apparition du Prophète en rêve marque un devenir meilleur à la mesure de l'état de chacun : pour un dévot, elle annonce son entrée dans la catégorie des saints gratifiés par Dieu, pour un pécheur, elle annonce simplement le repentir, et pour un mécréant la conversion à la vraie foi. Car elle se reflète sur le miroir de l'âme, lequel peut être clair et poli à des degrés différents (NABULSI 1991 pp .594-595 ; dans le même esprit, IBN SHAHIN 1993 p.66).

Le message est bien sûr souvent de portée religieuse. Il s'agit de l'annonce de grâces, voire tout nettement de ce que le rêveur entrera au Paradis (IBN SHAHIN 1993 p.66). Un hadith est d'ailleurs cité à ce propos : « Celui qui me voit en rêve n'entrera pas dans l'enfer » (DINAWARI 1997 I p.93 ; KHARKUSHI fol.21 a ; DARI 1995 p.72 ; NABULSI 1991 p.593).²⁷ Mais la promesse peut aussi relever du domaine purement profane (guérison, argent, pouvoir ...). En fait, ces deux domaines sont complètement mêlés dans les interprétations, qui n'éprouvent pas du tout le besoin de les séparer en sections distinctes : la grâce prophétique englobe la vie matérielle comme la vie religieuse. Ainsi, si un commerçant rêve qu'il visite le tombeau du Prophète, cela constitue pour lui la promesse d'importants gains financiers, sans qu'il soit fait mention de bénéfices spirituels (DINAWARI 1997 I p.142 ; DARI pp.72-73). Dans les deux cas – portée profane ou religieuse du message - ces rêves sont souvent dotés d'une dimension communautaire. Ils peuvent concerner la personne seule du rêveur, mais souvent aussi la communauté musulmane de sa ville ou région, voire toute la communauté musulmane de façon plus générale : « Quand un homme voit le Prophète durant son sommeil, son rêve ne lui est pas propre mais concerne l'ensemble de la communauté des Musulmans » (DARI 1995 p.73, NABULSI p.596). Ceci est d'autant plus vrai s'il s'agit d'un rêve vécu par le calife, ou impliquant des responsables politiques ou militaires. Et quelque soit l'identité du rêveur, un hadith l'enjoint d'en faire part aux autres croyants de son entourage, dès lors que son contenu apporte un bénéfice moral pour eux.

Ceci avancé, quels sont les dénnotations, les détails qui permettent d'orienter l'interprétation ? Parmi les principaux, l'apparence physique du Prophète importe énormément, ainsi que la qualité de son habillement. Une vision de Muhammad sous un bel aspect et revêtu d'un habit précieux augure à elle seule d'une récompense des actes bons ici-bas comme dans l'au-delà, ou le soulagement dans les épreuves, surtout s'il présente une apparence contente, joyeuse. Ceci, répétons-le, peut constituer un message destiné à un individu mais éventuellement aussi à sa collectivité (DINAWARI 1997 I p.141 ; TIFLISI 1994 p.35). Inversement, si le Prophète apparaît maigre, pâle, privé d'un de ses membres, ou recouvert d'habits usés, le message est inverse : il signifie que le rêveur ou les habitants de cette région délaissent la religion, en dévient ou la raillent (DINAWARI 1997 I p.141 ; TIFLISI pp.37, 38 ; IBN SHAHIN p.66 ; MTR p. 73) ; d'autant plus, s'il prend l'air irrité. Il n'est pas indifférent ici de noter que l'exégèse du hadith a pris en compte un tel type

²⁷ Ce dit est à mettre en rapport avec la version du hadith évoquée plus haut « ... il me verra à l'état de veille », dont des interprétations d'ordre eschatologiques ont aussi été produites. Cf *supra* p. N note 10.

d'interprétation fondée sur l'aspect du corps du Prophète. Ainsi le grand commentateur de hadîths Ibn Hajar explique à propos du dit qui nous occupe ici que le corps du Prophète vu en rêve peut désigner la religion du rêveur, et dès lors la complétude ou la déficience du corps aperçu sera à traduire selon cette démarche analogique. De ce fait, la vision du corps mutilé du Prophète dénote de graves lacunes dans la foi, de l'hérésie éventuellement. L'hérétique est celui qui, en rêve, garde un seul membre de Muhammad et non les autres (DINAWARI 1997 I p.142 ; DARI 1995 p.73 ; NABULSI 1991 p.596)). Tous ces détails ont leur importance, car ils montrent que l'image du Prophète – contrairement à ce que le hadîth étudié ici laisserait suggérer – renvoie à bien d'autres référents qu'à lui-même - ce à l'instar de toutes les autres créatures apparaissant dans les rêves finalement.

Sous un autre aspect encore, l'image du corps du Prophète comme symbole totalisant de la communauté ou de la foi mérite l'attention (DINAWARI 1997 I p.141 ; TIFLISI p.38). L'apparence physique de Muhammad peut en effet refléter la nature du pouvoir du calife ou du sultan. Si sa personne apparaît plus grande que nature, c'est que le pouvoir de ce calife sera fort. La taille de sa nuque, de sa poitrine, de ses jambes, la position de ses mains etc indiquera les qualités morales et les comportements politiques et financiers du chef (NABULSI 1991 p.596). Récurrente également est l'image du sang du Prophète : celui qui le boit par amour et en privé, mourra en martyr (DINAWARI 1997 I p.142 ; NABULSI p.595). Trouver en rêve les ossements d'un prophète signifie simplement préserver et vivifier ses prescriptions, sa *Sunna* (IBN SHAHIN 1993 p.6). C'est ainsi qu'Ibn Sîrîn aurait interprété le rêve du père du grand juriste Abû Hanîfa voyant son fils rassembler les ossements du prophète Muhammad (DINAWARI 1997 I p.144).

L'âge de sa personne est également à interpréter : vieillard, il préfigure la paix et la sécurité, mais jeune, il annonce la guerre, selon la courbe historique de la biographie de Muhammad (NABULSI 1991 p.597). Les comportements éventuels du Prophète importent beaucoup. S'il s'approche du rêveur, cela préfigure un bien ; et l'inverse s'il s'éloigne (NABULSI 1991 p.593). Il arrive souvent qu'il offre au rêveur un objet, ou de la nourriture. La nature de ce don, son caractère précieux ou non indiquent ce que le proche avenir réserve au rêveur ou à ses proches (DINAWARI 1997 I p.142, repris dans DARI 1995 p.73). Par exemple, le don d'un fruit indique que science et sagesse seront accordées au rêveur ; celui d'un vêtement désigne la piété, surtout s'il est vert ou blanc (TIFLISI 1994 p.38 ; NABULSI 1991 p.596). Un rapport particulier peut être installé entre le Prophète et le rêveur, qui peut se voir revêtir les habits du Prophète (IBN SHAHIN 1993 p.67) ou bien comme étant son fils, signe de pureté de sa foi ; ou encore comme étant son père, ce qui est par contre très négatif,

s'agissant d'une personne décédée dans le paganisme (DINAWARI 1997 I p.142 ; DARI 1995 p.73. ; NABULSI 1991 pp.596, 597). Enfin, la mort ou les funérailles du Prophète annoncent une imminente catastrophe, dans une région précise si elle y est vue éventuellement ; ou le décès d'un proche (TIFLISI 1994 p.38 ; DARI 1995 p.72 ; NABULSI 1991 p.595).

La récurrence de certains rêves est également prise en compte, de façon fort naturelle (DINAWARI 1997 I p.140). Mais intervient surtout une autre variable, qui n'est pas formelle, mais subjective, à savoir l'état personnel du rêveur. Son état social tout d'abord : le rêve d'un calife, d'un sultan devra être interprété à part, il ne relève pas des mêmes règles que celles s'appliquant au commun des Musulmans. Chaque catégorie sociale, chaque âge ou appartenance confessionnelle engendre en fait un imaginaire onirique qui lui est propre de quelque manière et dont l'onirocrite doit tenir compte (TIFLISI 1994 pp.14-17). Mais cela concerne aussi et surtout son état intérieur. Nâbulsi, se fondant sur des sources traditionnelles, rappelle que l'âme humaine est un miroir qui capte au moment du sommeil les images qui se présentent à lui. Plus le miroir est clair, plus l'image du Prophète qui lui advient lui enseigne des choses utiles. Au fond, l'apparence formelle du Prophète reflète l'état intérieur du rêveur (NABULSI 1991 p.594). Il s'agit d'abord de son attitude religieuse générale. Pour un rêveur pécheur et mauvais croyant, aucune apparence prophétique n'est favorable, même dans le cadre d'un thème de dévotion - ainsi le cadre du grand pèlerinage est-il cité comme exemple - il s'agit toujours d'un avertissement sévère (DINAWARI 1997 I p.141). Un mécréant peut bel et bien recevoir un message onirique 'sain' : mais celui-ci correspond nécessairement à une instante mise en garde. Ainsi se trouve neutralisé le risque de légitimation d'opinions incontrôlées émanant de personnes en marge de l'orthodoxie. Entre enfin en compte l'effet subjectif au moment précis du rêve et / ou du réveil – ce que Dînawarî nomme le *damîr* (la conscience subjective) - puis la trace que celui-ci laisse à l'éveil (DINAWARI 1997 I pp.108, 140). Ceci est un élément déterminant pour guider l'interprétation ; ce qui requiert de la part de l'onirocrite une écoute attentive et prolongée du récit de son consultant. Car c'est ce qui permet de discriminer la nature et la portée réelle du rêve, selon qu'il a par exemple été accompagné puis suivi au réveil d'une joie sans mélange, ou bien de remords etc.

Il est également question de messages verbaux adressés par le Prophète au rêveur. Dans ce cas, ses paroles devraient en principe être littéralement vraies. Le simple fait qu'un homme entende un prophète lui adresser la parole annonce qu'il recevra une part de cette science prophétique (Kirmânî, cité dans TIFLISI 1994 p.36). Ce principe - le discours du

Prophète est clair, sans détours ni symboles et doit être accepté et éventuellement retransmis tel quel – semble être à première vue clair et sans équivoque. Mais l'interprétation se complique avec les cas, évoqué dans nos recueils, de paroles ou de comportements paradoxaux et inattendus de la part de Muhammad. Nous touchons ici une question délicate. Il peut arriver par exemple, signale Ibn Shâhîn, qu'un prophète intime au rêveur l'ordre de transgresser la Loi religieuse ; ce qui crée une situation équivoque. Dînawarî dénonce comme faux les rêves ou un prophète se comporterait ou parlerait comme un Pharaon. Le caractère pernicieux de ce type de rêve se devine, écrit-il, par l'un ou l'autre détail inacceptable (DINAWARI 1997 I p.98).²⁸. D'une certaine manière, la cause est entendue ; mais le hadîth cité plus haut stipulait néanmoins que la forme du Prophète était hors de l'atteinte des déformations sataniques. Plusieurs voies d'explication peuvent être mises en œuvre selon nos auteurs.

1) Un principe de cohérence dogmatique. Voir un prophète, un ange ou une grande figure de la religion commettre ou ordonner de commettre un péché est tellement inconcevable qu'une telle apparition est reléguée dans la classe des mensonges illusoires. La nature de la dite erreur ou hallucination –il pourrait s'agir d'une suggestion satanique et / ou de la déficience de l'âme du rêveur – n'est guère analysée plus avant. Le hadîth affirme que Satan ne peut pas prendre l'apparence du Prophète. L'image vue en rêve n'était donc pas celle du Prophète. Mais Satan posséderait alors assez de pouvoir pour suggérer ce degré d'illusion chez un rêveur pécheur ou mauvais croyant. De cela, nous ne trouvons pas d'explication plus avant : il n'y a sans doute pour nos auteurs guère d'intérêt à pénétrer dans les mécanismes secrets du mensonge et de l'illusion ; ou peut-être pressentaient-ils la difficulté théologique qui était soulevée sur ce point.

2) Une exégèse du rêve précis : l'ordre de transgresser donné par le Prophète peut aussi être compris comme une mise en garde ironique devant la mauvaise religion du rêveur. Il signifie, écrit Ibn Shâhîn citant un hadîth : « Si tu n'as aucune pudeur, fais donc ce que tu veux » (1993 p.66). Auquel cas il s'agit bel et bien d'un rêve vrai, mais formulé comme un avertissement.

3) L'application du principe d'onirocritique de l'explication d'un sens par son contraire - ainsi, voir un décès peut signifier une proche naissance, et l'inverse (DINAWARI 1997 I p.96 ; DARI 1995 p.38). Il s'agirait donc ici d'une simple question d'interprétation. La véracité du rêve concerné se trouve donc confirmée, comme dans le cas précédent. Mais comme dans ce cas précisément, c'est le principe de la netteté, de la clarté du discours et du

²⁸ Cf supra p. N note 6. Le point est essentiel : pour qu'un rêve soit validé comme sain, il importe qu'il puisse être interprété de façon orthodoxe. Le cercle interprétatif se trouve ainsi bouclé.

comportement prophétique qui se trouve compromis. Le Prophète s'exprimerait donc à l'occasion par symboles et paradoxes, comme la plupart des autres thèmes surgissant dans la vie onirique.

Un savant sunnite de renom comme Ibn Hajar confirme complètement ce genre d'explications. A propos de rêves dans lesquels le Prophète enjoindrait au rêveur d'agir contrairement à la Loi – en lui demandant de tuer de façon illégitime par exemple - il introduit la différence entre vision immédiatement vraie et vision symbolique. La signification d'un rêve douteux comme celui de l'exemple donné est à chercher dans une exégèse symbolique (cas 2 et 3 évoqués plus haut). Et la déformation subie par la forme même du Prophète ne lui est pas propre, elle est due aux défauts dans l'âme du rêveur : ici, une citation littérale de Dînawarî est même apportée, indiquant au passage le degré d'acceptation de l'onirocritique dans le cadre de la culture religieuse lettrée. C'est donc dans l'imperfection même de l'âme de la plupart des humains que gît l'ambiguïté, ce qui souligne du reste la nécessité pressante de la science onirocritique, seule en mesure d'éviter les écueils des songes trompeurs. De toutes les manières, rappelle Dârî, Dieu est souverain et peut décider d'envoyer des messages oniriques comme Il veut à qui Il décide. Il peut les envoyer par l'intermédiaire de l'ange du rêve ou bien par celui de Satan ; on parlera dans un cas de songe vrai, dans l'autre de rêve pernicieux. Mais l'origine divine du rêve est présente dans les deux cas (DARI 1995 p.26). Si l'équivoque existe et trouble le rêveur, ce dernier devra à son réveil obéir scrupuleusement aux règles de la Loi, et non aux injonctions du rêve, même si elles sont formulées par une apparition du Prophète. Le point est essentiel ; il rappelle la limite qui séparera toujours la fonction du rêve comme partie de la prophétie, de la Loi fixée pour les hommes à l'état de veille et qui demeurera valide jusqu'à la consommation des temps historiques. Dans tous les cas de figure, on voit que l'activité onirocritique se trouve ainsi bouclée dans un cercle interprétatif : tout contenu hétérodoxe ou immoral est immédiatement attribué à l'état du rêveur ou à sa capacité d'interprétation, il ne peut en aucun cas légitimer la moindre faille dans l'édifice dogmatique ou éthique de l'Islam sunnite.

De ce qui était avancé au début de ce propos, on pouvait pressentir que les apparitions du Prophète en rêve allaient devenir une puissante forme de continuation du charisme prophétique après le décès de Muhammad en 632. La réalité historique, nous venons de le voir, fut bien autre. Certes, les rêves où il est apparu ont été nombreux au cours des siècles, plus nombreux de toute évidence que ceux où apparaissaient d'autres prophètes, ou des anges. Leur importance surpassa de beaucoup celle des apparitions de Dieu Lui-même du reste, plus

rare et délicates à interpréter. La vision de Muhammad en rêve a toujours été chargée d'une autorité nette, que l'on ne mettait guère en question. Ce qui explique que, contrairement à ce que suggérerait le hadîth étudié ici, sa personne se mit à renvoyer à bien d'autres signifiants (calife, parents, communauté, foi ...) qu'elle-même. Toutefois, les garde-fous épistémologiques et dogmatiques mis en place par les savants sunnites ont su en cantonner les enjeux dans des domaines bien précis. Il pouvait s'agir du domaine de la vie purement privée, concernant l'avancement moral et religieux du sujet rêveur. Les rêves de portée communautaire répertoriés dans nos collections sont reçus et interprétés dans un cadre tout à fait parallèle : exhortation à l'espoir dans les épreuves, à la repentance dans les transgressions. Rien de neuf, on le constate n'est apporté au message muhammadien : il s'agit toujours de simples actualisations de la position du croyant et de ses luttes durant la vie terrestre. L'orthodoxie sunnite a su ainsi, par un travail intelligent et méthodique, récupérer à son profit la charge symbolique et la force du rêve, en en émondant tous les éléments ambigus ou subversifs et en en faisant un instrument de légitimation et de ressourcement religieux.

BIBLIOGRAPHIE :

ABDEL DAIM Abdallah, 1958. *L'oniromancie arabe d'après Ibn Sîrîn*. Damas : Presses Universitaires de Damas.

BLAND Nicholas, 1856. « On the Muhammedan Science of Tâbir or Interpretation of Dreams », *Journal of the Royal Asiatic Society* pp.118-179.

DARI Abû 'Alî, 1995. *Tafsîr al-ahlâm*, (s.n. Ibn Sîrîn) Beyrouth : Manshûrât Dâr maktabat al-hayât.

DINAWARI, Abû Sa'd, 1997. *Kitâb al-ta'bîr fî al-ru'yâ aw al-Qâdirî fî al-ta'bîr*, 2 vol., éd. F.Sa'd, Beyrouth : 'Alam al-kutub.

FAHD Toufic, 1987. *La divination arabe*, Paris : Sindbad.

---- 1997. *Etudes d'histoire et de civilisation islamiques* vol. I, Istanbul : Isis.

GOLDZIHNER Ignaz, 1912. « Addendum to Krenkow : ' The Appearance of the Prophet in Dreams' », *Journal of the Royal Asiatic Society* pp.503-506.

IBN ABI AL-DUNYA, 1994. *Morality in the Guise of Dreams – A Critical Edition of Kitâb al-Manâm* with Introduction by Leah Kinberg, Leiden : Brill.

IBN SHAHIN Ghars al-dîn, 1993. *Al-ishârât fî 'ilm al-'ibârât*, éd. S.Kasrawi Hasan, Beyrouth : Dâr al-kutub al-'ilmiyya.

IBN SIRIN, *Tafsîr al-ahlâm al-kabîr*, voir : DARI.

- KATZ Jonathan, 1996. *Dreams, Sufism & Sainthood – The Visionary Career of Muhammad al-Zawâwî*, Leiden : E.J.Brill.
- KHARKUSHI Abû Sa'îd al-Wâ'iz, *al-Bishâra wa-al-nidhâra fi ta'bîr al-ru'yâ*, ms Haci Besir Aga 348.
- KINBERG Leah, 1985 « The Legitimization of the *Madhâhib* through Dreams », *Arabica* XXXII.
- , 1986. « Interaction Between This World and the Afterworld in Early Islamic Tradition », *Oriens* XXIX-XXX.
- , 1991. « The Standarization of Qur'ân Readings : the Testimonial Value of Dreams », *The Arabist, Budapest Studies in Arabic*, III-IV.
- , 1993 « Literal Dreams and Prophetic Hadits in classical Islam – a comparison of two ways of legitimation », *Der Islam* LXX
- , 1994 v. IBN ABI AL-DUNYA.
- KISTER M.J., 1974 « The interpretation of dreams : an unknown manuscript of Ibn Qutayba's 'Ibârat al-ru'yah' », *Israel Oriental Studies* IV.
- KRENKOW F., 1912. « The Appearance of the Prophet in Dreams », annexe à son article « The Tarikh-Baghdad (vol. XXVII) of the Khatib ... al-Baghdadi », *Journal of the Royal Asiatic Society* pp.77-99
- Les rêves et les sociétés humaines*,. 1967. Ed. par Gustav E. von Grunebaum et Roger Caillois, Paris : Gallimard.
- LORY Pierre, 1998. « Les rêves dans la culture musulmane », *Islam de France* VI.
- MASSIGNON Louis, 1963 « Thèmes archétypiques en onirocritique musulmane », dans *Opera Minora* II, Beyrouth : Dar Al-Maaref.
- MEIER Fritz, 1985. « Eine Auferstehung Mohammeds bei Suyûtî », *Der Islam* LXII ; repris dans *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, trad. angl. par J.O'Kane, Leiden : Brill, 1999.
- NABULSI 'Abd al-Ghanî, 1991. *Ta'tîr al-anâm fi ta'bîr al-manâm*, Beyrouth : Dâr al-kutub al-'ilmiyya.
- TIFLISI Hubaysh ibn Ibrâhîm, 1994. *Kâmil al-ta'bîr*, éd. par M.H.Roknzadeh-Adamiyyat, Téhéran : Ketâbforûshî-ye eslâmiyyeh.

