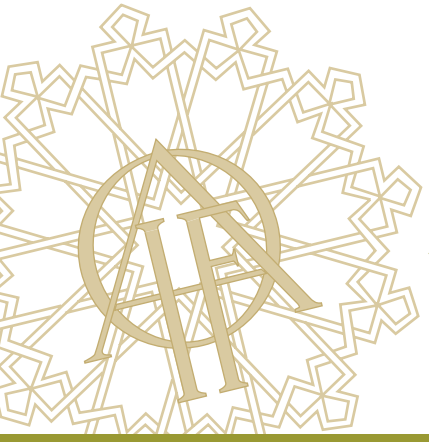
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 52 (2019), p. 293-308

Jean-François Faü

L’errance sacrée de ʿAbdallāh ibn Salām

Conditions d’utilisation

L’utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l’éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l’éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711806	*Les papyrus de la mer Rouge IV*	Pierre Tallet
9782724711219	*Gateway to Africa. Cultural Exchanges Across the Cataracts*	Valentina Gasperini (éd.), Gihane Zaki (éd.), Giuseppe Cecere (éd.)
9782724711264	*La chapelle d’Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l’Égypte*	Paul-Marie Grinevald

© Institut français d’archéologie orientale - Le Caire

JEAN-FRANÇOIS FAÜ*

L'errance sacrée de ʿAbdallāh ibn Salām

RÉSUMÉ

Les sources musulmanes se sont intéressées à la conversion à l'islam de ʿAbdallāh ibn Salām, rabbin de Médine. Cependant, sa biographie reste limitée, et la majorité des sources s'articulent essentiellement autour de sa vie médinoise. En effet, aucun des ouvrages étudiés ne fait référence à son mausolée égyptien, si ce n'est une modeste publication en arabe mentionnant le mausolée de ʿAbdallāh ibn Salām, dans un village éponyme du delta du Nil. Cette figure émergeante du premier islam y fait toujours l'objet d'une vénération de la part de la population locale. Se pose ici la question du cheminement de la mémoire de ce premier juif converti à l'islam à Médine, en 622, après sa rencontre avec le Prophète Muḥammad, et de son errance sacrée qui mena sa mémoire cultuelle jusqu'à Timay al-Amdīd.

Mots-clés : conversion, Égypte, islam, judaïsme, Médine

* Jean-François Faü, Professeur à l'Université Senghor à Alexandrie, directeur du département Culture, jean-francois.fau@usenghor.org, jffau@yahoo.fr

AnIsl 52 (2019), p. 293-308 Jean-François Faü
L'errance sacrée de ʿAbdallāh ibn Salām
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

✦ **ABSTRACT**

Muslim sources focused on the conversion of the Rabbi of Medina, ʿAbdallāh ibn Salām to Islam. However, his biography remains limited and majority of sources revolve mainly around his life in Medina. Indeed, none of the books studied refer to his mausoleum in Egypt, apart from a modest Arabic publication mentioning ʿAbdallāh ibn Salām mausoleum in an eponymous village of the Nile Delta where this emerging figure, in early Islam, is venerated by the local population. This raises the question of the memory journey, from Medina to Timay al-Amdīd, of the first Jewish converted to Islam in 622, after his meeting with the Prophet Muḥammad.

Keywords: conversion, Egypt, islam, judaism, Medina

* * *

Un opuscule[1], acheté chez un bouquiniste de la rue Nabi Daniel à Alexandrie, mentionne le mausolée de ʿAbdallāh ibn Salām, saint éponyme du village[2] où cette figure émergeante du premier islam fait l'objet d'une profonde vénération de la part de la population locale. Et se pose ici la question du cheminement de la mémoire de ce premier Juif converti à l'islam à Médine, en 622, après sa rencontre avec le Prophète.

Les sources musulmanes se sont intéressées à la conversion de ce rabbin médinois. Elles sont composées de chroniques hagiographiques, essentiellement les *sīra*-s, les « biographies » du Prophète, de monographies de l'histoire de Médine puis de chroniques sur la vie de ʿAbdallāh ibn Salām[3]. Sa biographie reste limitée et la majorité des sources s'intéressent essentiellement à sa vie médinoise ; en effet, aucun des ouvrages étudiés, mis à part cette brochure locale, ne fait référence à son mausolée égyptien. Et lorsque quelques manuscrits de la Geniza citent son nom en marge de différents textes, c'est toujours comme acteur musulman.

Concernant l'étude du phénomène du pèlerinage de ʿAbdallāh ibn Salām, le matériel hagiographique se divise en deux genres : celui relatif à la construction de la légende du saint et celui se rapportant à la manifestation de sa sainteté, c'est-à-dire sa métamorphose dans le temps et dans l'espace[4]. Ainsi les festivités en son honneur et sa thaumaturgie restent basées

1. Muḥammad, s.d., p. 58.
2. Le village de Kafr ʿAbdallāh se trouve dans le district de Sinbalawīn, gouvernorat de Daqahliyya, dans le delta du Nil.
3. Stauth, 2004, p. 158-190.
4. Muḥammad, s.d., p. 59.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

sur la dévotion et la « soumission » religieuse[5] à un « saint absent ». Cette piété demeure étroitement dépendante de l'évolution du contexte religieux environnant, dont les transformations graduelles influent sur ce genre de culte et sur ses manifestations[6].

La dimension religieuse de la rupture avec le judaïsme

Dès le début de l'Hégire, Muḥammad prit ses distances avec les communautés juives de Médine ; puis il décida, après l'expulsion des Banū Qaynuqāʿ[7], de donner une dimension religieuse à cette rupture[8]. Ainsi, les décisions annoncées en 624, comme le changement de direction de la *qibla*[9], vers la Kaʿba, dans la direction opposée de Jérusalem, et d'introduction du jeûne de *ramaḍān* suppléant celui de *ʿāšūrā*[10], semblèrent concrétiser une première ligne de fracture avec le judaïsme. Ibn Isḥāq cite, à ce sujet, la démarche entreprise par une délégation de sept rabbins, conduits par Rifāʿa ibn Qays, qui se seraient rendus immédiatement auprès de Muḥammad pour lui demander des explications sur sa volonté affichée de scission avec ce qui représentait, à leurs yeux, la filiation abrahamique. Cette évolution de la prière permettait d'offrir « un cadre heuristique »[11] à la pratique religieuse tout en apportant un rituel d'identification au croyant, un nouveau signe de la construction communautaire, installant, de fait, une frontière interreligieuse.

Ce changement de politique peut expliquer le ralliement à l'islam, dès la première année de l'hégire, en 622, de deux rabbins de Médine, Muḫayrīq, propriétaire de palmeraies, qui fut tué trois ans plus tard, en 625, lors de la bataille de Uḥud, et al-Ḥuṣayn, qui accepta l'islam en prenant le nom de ʿAbdallāh ibn Salām après que Muḥammad eut pu répondre à une question sur la cacheroute[12]. Appartenant à la tribu des Banū Qaynuqāʿ, il revendiquait une descendance de Joseph. À la différence de Kaʿb al-Aḥbār[13], un autre Juif converti d'origine yéménite, il ne portait pas le titre de *ḥabr*, mot d'origine persane désignant un érudit reconnu, et qui était utilisé dans les *yeshivot* babyloniennes[14]. Il devait donc être un *rab* local connu pour sa connaissance de la tradition et de la Loi[15], bien que la légende le présente comme l'héritier d'une lignée de rabbins[16].

5. Ḥilmī, 1981, p. 78.
6. Berkey, 2001, p. 51.
7. Al-Ṭabarī, *Commentaires*, p. 178, 179.
8. Coran, II, 144 et XVI, 124.
9. Coran, II, 144 et 185.
10. Coran, II, 183.
11. Décobert, 2008, p. 157.
12. Ibn Hišām, *al-Sīra*, p. 375.
13. Kaʿb al-Aḥbār, originaire du Yémen, se convertit à l'islam vers 638, sous le règne du calife ʿUmar ; il fait également l'objet d'une vénération particulière dans la mosquée de Ḥārat al-Ṣāġa, dans le quartier de Sayyida Zaynab, au Caire, cité par ʿAlī Pacha Mubārak, *al-Ḫiṭaṭ*, p. 96.
14. Schmitz, 1978, p. 330-331, *s.v.* « Kaʿb al-Aḥbār ».
15. Twakkal, 2007, p. 6-8.
16. Hilmī, 1981, p. 34.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Ainsi, pour les uns il rejoignait le groupe des *mū'minūn*, « les croyants » reconnus comme étant les premiers à avoir adhéré au message et contribué à sa diffusion, et, pour les autres, celui des *mishumadim*, « ceux qui ont abandonné leur foi »[17], contre lesquels les rabbins prirent un certain nombre de mesures[18]. Les *mū'minūn* jouissaient, de ce fait, d'une haute autorité morale au sein de la *umma* et furent considérés comme les transmetteurs des paroles et des gestes du Prophète. Le processus de sa conversion publique, avec celle de sa tante Ḫālida bint al-Ḥāriṯa[19], fut décrit par des chroniqueurs comme Ibn Hišām ou Abū Ǧaʿfar al-Ṭabarī, qui s'accordèrent sur son appartenance à la tribu des Banū Qaynuqāʿ, formant un groupe distinct, réputé par ailleurs pour la qualité de son artisanat[20]. La tradition musulmane le décrit comme un homme de taille moyenne au teint clair, éduqué et respecté par ses coreligionnaires[21]. Si son rôle lors des combats de Médine demeure incertain, par contre il suivit le calife ʿUmar à Jérusalem où il participa à la prise de la ville. Il soutint également le calife ʿUṯmān ibn ʿAffān lors des révoltes de 650, mais ne s'engagea pas dans la querelle de la reconnaissance de ʿAlī ibn Abī Tālib, et Ibn Ḫaldūn lui rend hommage sur ce point[22]. Il serait mort à Médine, en 663, laissant deux fils, Muḥammad et Yūsuf[23], que certaines sources présentent comme étant également des compagnons du Prophète[24].

Un recueil concernant une série de questions posées au Prophète, *Kitāb masā'il sīdī ʿAbdallāh ibn Salām* lui est attribué, et il apparaît également dans de nombreux hadiths d'al-Buḫārī, notamment lors de jugements de cas d'adultère[25].

ʿAbdallāh ibn Salām est cité par un texte yéménite de la Geniza comme étant le rédacteur d'un document de *ḏimma* attribué à Muḥammad et probablement daté, suivant les lectures, entre 622 et 637[26]. Un autre manuscrit de trois pages, provenant aussi de la Geniza[27], rapporte le « récit des dix Sages », également connu sous le nom de « récit de Baḥīra le Juif » et datant probablement de l'époque *rishonim* (x^e^-xv^e^ siècles). Cette tradition polémique raconte pourquoi dix *talmide hakhamim*, des lettrés comme Kaʿb al-Aḥbār et ʿAbdallāh ibn Salām, rejoignirent Muḥammad afin de protéger la communauté juive de Médine[28].

17. Talmud de Babylone, Avoda, 60 s.
18. Faü, 2013, p. 455.
19. Hussein, 2010, p. 52.
20. Faü, 2013, p. 448.
21. Ḥilmī, 1981, p. 3.
22. Ibn Ḫaldūn, *Muqqadima*, p. 439.
23. Hirschfeld, 1883, p. 43, 44.
24. Muḥammad, s.d., p. 63.
25. Al-Buḫārī, *Sahih* , 4, 56829 ; 6, 6079 et 8, 82809.
26. Goitein, 1932, p. 508-510.
27. *Genizah*, Cambridge, T-S AS 161-32.
28. Gil, 1993, p. 206-207.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'historiographie musulmane[29] tend à présenter ʿAbdallāh ibn Salām sous un jour favorable dans un cadre essentiellement biographique, à travers différents récits dont le caractère apologétique a été maintes fois souligné[30], et seul Ibn Ḫaldūn le place dans un contexte politique[31]. Il fut cependant suspecté d'avoir introduit dans la *sunna* des éléments de la tradition rabbanite, les *Isrā'īliyyāt*[32], qui relatent des points d'interprétation de l'histoire biblique en se rapportant à certaines traditions de la période des patriarches et des prophètes. Gordon Newby en explore l'islamisation tout en mettant en avant le rôle des érudits parmi les *mawālī*, qui demeuraient majoritaires au sein des *mū'minūn*[33]. Sur ce point, Roberto Tottoli a montré comment la littérature musulmane a restitué le rôle des Juifs convertis, comme ʿAbdallāh ibn Salām ou Kaʿb al-Aḥbār[34]. Fred Donner avance le scénario d'une adhésion au groupe des *mū'minūn* d'individualités juives qui n'auraient cependant pas renoncé à leur judaïsme. Ils auraient formé un groupe distinct, défini comme « dubbed converts »[35], posant *in fine* la question de la véracité de leur adhésion à l'islam, et renouant ainsi avec la notion de *ummiyyūn*, d'étrangers au sens de non-Juifs[36].

Ainsi ʿAbdallāh ibn Salām devint une des figures les plus représentatives de ce moment ambigu de l'histoire de la construction de l'islam et de son autonomisation. Il apparaît que sa conversion comme celle des précurseurs servirent, très probablement, autant à la mise à distance du judaïsme comme témoin d'un passé désormais refusé qu'à l'affirmation d'une politique de supériorité de la religion musulmane.

Une iconographie originale

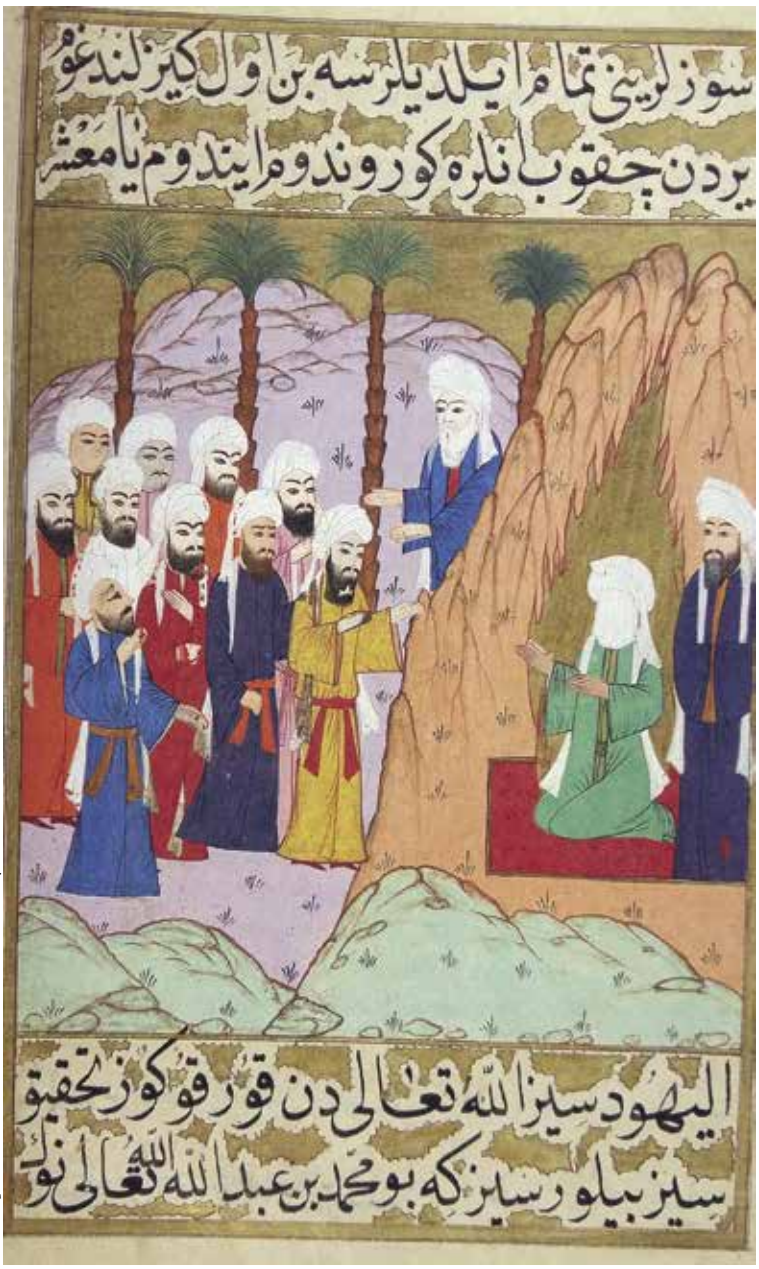
Une des rares représentations de ʿAbdallāh ibn Salām nous est donnée par la copie illustrée du Kitāb-i Siyer-i Nebi, de Kadı Muṣṭafā Ḍarīr Erzurumlu[37], composée en 1595 dans l'atelier de la cour ottomane. Cet exemplaire comporte, entre autres, une miniature représentant ʿAbdallāh ibn Salām, mis en scène dans le cadre du Siyer-i Nebi, et dont le rapport entre les images et les textes se limite au domaine hagiographique.

Cette illustration représente le Prophète, visage masqué, annonçant la conversion de ʿAbdallāh ibn Salām, nommé Muḥammad ibn ʿAbd Allāh en légende, à un groupe de Juifs de

29. Abel, 1954, p. 22, 43 ; Prémare, 1990, p. 101-135.
30. Perlmann, « Another Kaʿb », p. 48-50.
31. Ibn Ḫaldūn, *Muqqadima*, p. 439.
32. Albayrak, 2002, p. 39-65.
33. Newby,1979.
34. Tottoli, 1999, p. 89-92.
35. Donner, 2002, p. 74.
36. Lammens, 1926, p. 27.
37. Kadi Mustafa Darīr Erzurumlu est l'un des premiers auteurs turcs à avoir composé, vers 1388, un *Siyer-i Nebi*. Cet ouvrage est surtout connu pour le manuscrit illustré commandé par le sultan Mourad III et réalisé entre 1594 et 1595. L'œuvre était à l'origine composée d'un grand nombre de miniatures ; trois des six tomes originels sont encore conservés au Palais de Topkapi à Istanbul, tandis que les autres sont dispersés dans différents fonds d'archives et de collections.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

la communauté de Médine, eux-mêmes prosélytes[38]. La représentation de ʿAbdallāh ibn Salām, debout à la droite de Muḥammad, demeure en phase avec les canons de l'art ottoman du XV^e siècle, la finesse des silhouettes allongées et la gestuelle un peu maniérée des formes humaines s'exprimant à travers une esthétique de séduction.



© The spencer collection, New York Public Library.

Fig. 1. La présentation de ʿAbdallāh ibn Salām[39].

38. *Kitāb-i Siyer-i nebi*, New York, ms 3, f° 422.
39. *Kitāb-i Siyer-i nebi*, New York, ms 3, f° 425.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

La légende, en turc, mentionne les paroles du Prophète :

« Lorsqu'ils eurent achevé leur propos
Je sortis de l'endroit où je m'étais caché et devant eux je dis
Ô gens de la communauté juive
Vous, craignez le Très-Haut !
Vous savez sans avoir reçu les preuves que ce Muḥammad ibn ʿAbdallāh
[…] »[40]

Ce texte renvoie à un hadith d'al-Buḫārī[41] faisant référence à cet épisode de la vie du Prophète.

La société ottomane utilisait un code vestimentaire particulier qui s'appliquait à chaque groupe social[42], de façon à avoir une identification immédiate du statut de chacun. Ainsi, trois types de vêtements étaient fréquemment utilisés pour représenter les Juifs : un manteau noir pour les lettrés ou les rabbins, un fez rouge pour désigner les médecins, et un turban jaune pour les autres[43]. Cette couleur est parfois mise en opposition avec le blanc, symbole de l'islam, celle que portent précisément les personnages représentés sur cette miniature du Siyer-i Nabi dans laquelle ʿAbdallāh ibn Salām est clairement identifié comme un acteur du premier islam.

De la pérégrination au pèlerinage

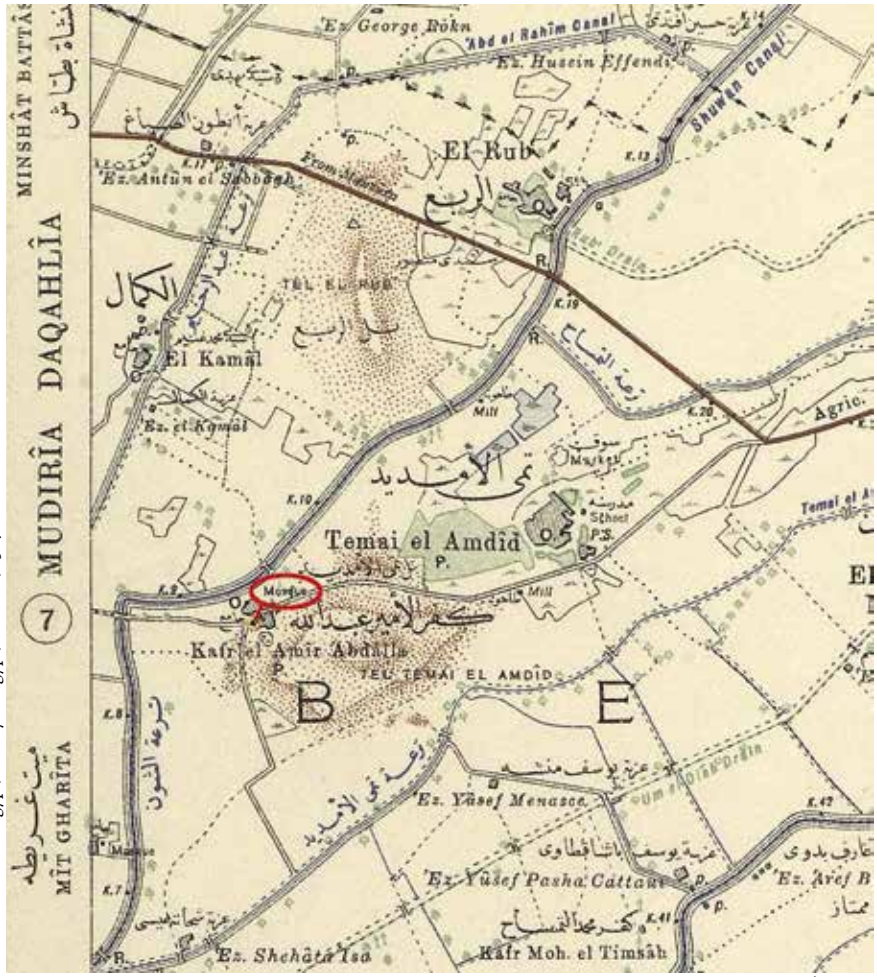
Le mausolée de ʿAbdallāh ibn Salām est répertorié dans la *Description de l'Égypte*[44] :

On voit aujourd'hui à Tmay al-Emdy une petite mosquée, fameuse par le tombeau d'un santon Mahométan appelé *Emyr ʿAbd-allah*.

Plus d'une dizaine de lieux de dévotion dédiés à ʿAbdallāh ibn Salām sont disséminés dans l'est du Delta[45], tout en étant ignorés dans le reste de l'Égypte. Ainsi le petit village de Barq al-ʿIzz, dans la proche périphérie de Mansoura, entretient la même dévotion, tout comme un lieu-dit situé sur les rives du lac Manzala.

40. Traduction de Marc Toutant. La traduction est incomplète car elle suit le découpage du manuscrit ottoman.
41. al-Buḫārī, *Sahih*, 3621.
42. Shaw, 1991, p. 78, 79.
43. Shaw, 1991, p. 80.
44. *Description de l'Égypte*, opac.uniroma1.it.
45. Stauth, 2004, p. 167.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net



© Atlas of Lower Egypt, Survey of Egypt, Le Caire, 1914.

Fig. 2. Localisation du mausolée de ʿAbdallāh ibn Salām dans l'Atlas de la Basse Égypte.

La légende locale affirme qu'un ange emporta le corps de ʿAbdallāh ibn Salām jusqu'à Kafr al-Amīr ʿAbdallāh, au pied de la colline Timay al-Amdīd où s'élevait la ville ptolémaïque de Thmuis, dans la province d'Augustamnique. Cette cité est mentionnée dès le v^e^ siècle av. J.-C. par Hérodote[46], puis certains auteurs latins, comme Flavius Josèphe[47], attestèrent de son importance pendant l'Antiquité.

Au III^e^ siècle Thmuis devint le siège d'un évêché, et un des premiers prélats fut saint Philéas, intronisé en 306 et martyrisé à Alexandrie vers 308 au cours des persécutions de Dioclétien[48]. Puis, de 343 à 359, le siège épiscopal fut occupé par saint Sérapion, qui entretint une correspondance théologique avec Athanase Patriarche d'Alexandrie[49] et participa

46. Hérodote, *The History*, II, p. 116.
47. Leeming & Leeming, 2003, p. 463.
48. Randall, 1991, p. 2270a, 2271a, *s.v.* « Thmuis ».
49. Athanase, originaire de Damanhour, fut Patriarche d'Alexandrie de 328 à 373.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

certainement au concile de Sardique en 343. Sérapion représente une figure majeure de l'Église copte, son nom étant célébré le 28 du mois de amšīr, soit le 7 mars[50].

Enfin, en 725 et en 831, Timay al-Amdīd fut le foyer de deux grandes révoltes coptes qui éclatèrent contre l'augmentation de la *ǧizya* et le remplacement des fonctionnaires locaux chrétiens par des musulmans[51] ; la ville a été abandonnée peu après, au début du x^e^ siècle.

La tradition de ʿAbdallāh ibn Salām s'exprime dans un lieu de mémoire du christianisme égyptien. Le choix de cet emplacement n'est pas anodin, et la présence d'un mausolée évoquant un des compagnons du Prophète montre l'appropriation d'un lieu au passé religieux reconnu constituant un indice d'islamisation triomphante. Cette « conversion mentale »[52], suivant la définition de Christian Décobert, s'est construite dans un cadre de recomposition des activités cultuelles constituant « un brassage d'éléments anciens et l'apparition d'éléments nouveaux »[53]. L'héritage légendaire semble ainsi se réinvestir dans un mimétisme concurrentiel reprenant à son compte une nouvelle grille de lecture, celle du saint héjazite. L'imaginaire hagiographique d'une figure de saint permit ainsi la métamorphose de son vivant en un être « vénéré » en se basant sur sa dévotion. En effet, le culte des saints, *awliyā'* dans l'islam et *tsadiqqi* dans le judaïsme, manifeste une continuité de la pratique populaire et quotidienne par une dévotion particulière auprès d'un saint protecteur. Le pèlerinage réitère la *ziyāra*, la visite au tombeau, mais cette fois-ci dans une démarche collective s'inscrivant dans un calendrier et non plus dans une approche individuelle. Dévotion de groupe dont la motivation repose essentiellement sur une initiative personnelle puisqu'il s'agit d'obtenir l'intercession du saint pour des questions de santé ou de fertilité, que ce dernier soit Juif, chrétien ou musulman.

L'actuel bâtiment est de facture moderne avec un plan carré surmonté d'une coupole ; il contient le catafalque du saint, désigné sous le vocable de *sīdī*, dont le *mawlid* a lieu chaque année le 8 du mois de ḏū al-ḥiǧǧa. À côté du bâtiment principal se trouve un second mausolée, celui d'al-Sitt al-Ḥilwa présentée comme étant l'épouse de ʿAbdallāh ibn Salām, qui constitue un second lieu de dévotion ayant le pouvoir de guérir la stérilité féminine. Enfin le site sacré s'ouvre, à l'ouest du mausolée, sur une grotte qui accentue le caractère sacré du lieu, en particulier avec le rite de l'allumage des bougies[54].

La tradition locale prête à ʿAbdallāh ibn Salām des apparitions nocturnes à Kafr al-Amīr ʿAbdallāh sous les traits d'un guerrier à cheval, vêtu de blanc. Il présente une iconographie mêlant la conception musulmane de la pureté à la représentation traditionnelle copte de Mārī Ǧirǧis, le chevalier terrassant le dragon, reprenant les canons esthétiques du thème récurrent de l'*imperator*, celui du général romain à cheval vainqueur des barbares[55].

50. Griggs, 1991, p. 2095b, 2096b, *s.v.* « Serapion of Thmuis ».
51. Description de l'Égypte, opac.uniroma1.it
52. Décobert, 1992, p. 291.
53. Decobert, 1998, p. 57.
54. Ben-Ami, 1990, p. 36.
55. Maraval, 2011, p. 101-104.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

La construction de la légende

La sainteté de ʿAbdallāh ibn Salām semble avoir été construite en deux temps : un premier en relation avec la légende de Bulūqiyā, essentiellement transmise par la tradition des confréries soufies, sur laquelle nous reviendrons, puis, dans un second, avec ses pouvoirs magiques supposés.

Georg Stauth a détaillé, dans sa monographie sur les mausolées dédiée à ʿAbdallāh ibn Salām, la construction de sa légende dans le contexte de la tradition égyptienne du « saint absent », que nous retrouvons également avec la dévotion à Kaʿb al-Aḥbar[56]. Cette connexion entre l'islam et le judaïsme se situe dans un lieu ambigu puisque le tell est nommé *Qaṣr Bint al-Yahūdī* dans la tradition locale ; ce type de construction épique demeure lié tant à la présence locale de l'islam et à son besoin de consolidation qu'à un héritage pré-islamique[57]. Dans cette direction, la légende de Bulūqiyā, qui combine les métaphores et les mythes pré-islamiques avec les récits des miracles du Prophète et la chronologie de l'hégire, constitue un récit fantastique assemblant des références historiques et géographiques dans un ensemble métaphorique[58] se référant au roi Salomon.

Cette présentation légendaire s'empare d'un thème très populaire dans la mentalité orientale en général, et égyptienne en particulier, celui de la mise en scène des djinns et des pratiques magiques. C'est à partir du XII^e^ siècle qu'une tradition de contes liés à Salomon est apparue en Égypte. À cette époque, le recours au troisième roi d'Israël et à ses djinns bâtisseurs permit d'intégrer dans le cadre d'une histoire religieuse un certain nombre des grandes cités de l'Antiquité[59], comme Alexandrie ou Leptis Magna, présentées comme étant des anciennes capitales de Salomon. Au cours de cette saga apparaît un prince juif d'Égypte, répondant au nom de Bulūqiyā, déformation du nom du légendaire vizir du roi Salomon, Āṣāf ibn Baraḫyā, qui fit abolir le culte des idoles de la Maison de David[60].

Les figures de Salomon, de Āṣāf ibn Baraḫyā ou même de Balaam, le prophète maudit de Péthor en Mésopotamie, demeurent également des archétypes politiques. En effet, la présentation des djinns, des anges, ou de l'ordre cosmique reprend le modèle de la hiérarchie idéalisée des cours califales, puis mamelouke[61].

Sur ce registre, le philosophe soufi Aḥmad ibn ʿAlī al-Būnī, probablement décédé en 1225 au Caire, fit référence aux pouvoirs magiques de ʿAbdallāh ibn Salām[62] et à sa réputation dans la confection d'amulettes, tout comme d'autres Juifs prosélytes, dans un imposant ouvrage sur les sciences occultes, *Šams al-maʿārif al-kubrā*, « Le grand soleil des connaissances ». Des historiens

56. Stauth, 2004, p. 165.
57. Stauth, 2004, p. 167.
58. Stauth, 2004, p. 171.
59. Garcin, 2013, p. 81.
60. Wensinck, 1960, p. 707.
61. McGregor, 2013, p. 199-211.
62. Al-Būnī, *Šams*, p. 138.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

comme Jonathan Berkey ont souligné l'influence qu'exerçait le soufisme sur les cercles piétistes égyptiens, tout comme la dynamique de la mystique cosmologique et ésotérique juive dans l'ensemble du bassin méditerranéen[63].

Ce côté « noir » du personnage demeure marginal, mais fut également décrit par un manuscrit daté de 1194, intitulé *al-Rūḥāniyyāt*[64], et attribué à ʿAbdallāh ibn Salām. Ce recueil détaille en quatre pages différentes pratiques magiques et divinatoires associant des motifs géométriques et épigraphiques. La première partie du texte mentionne une corrélation entre la connaissance biblique de ʿAbdallāh ibn Salām et les rites basés notamment sur la lecture des trois « longs noms », des incantations ayant le pouvoir de guérir de la fièvre et de la démence provoquée par les djinns[65]. Cette logique de magie astrale est conforme aux préceptes des lettres correspondant aux mansions lunaires et aux douze signes du Zodiaque. Ces éléments furent volontiers repris par certaines chroniques historiques ou encore des récits légendaires comme les Mille et Une Nuits, qui contiennent de nombreux éléments pouvant éclairer des aspects de *Šams al-maʿārif al-kubrā*[66].

Ainsi, la vocation de missionnaire de ʿAbdallāh ibn Salām aurait-elle été doublée, si ce n'est renforcée, par sa connaissance des pratiques divinatoires, ce qui pourrait également expliquer sa position dans l'islam orthodoxe depuis sa participation supposée à la conquête de la Palestine.

La dimension mythique du saint est suggérée par un passage de l'opuscule hagiographique vendu sur place, dans le mausolée. Cette biographie affirme que le corps de ʿAbdallāh ibn Salām fut transporté par un ange jusqu'au au pied de la colline Timay al-Amdīd, à l'endroit même où se dresse son mausolée. Le texte contemporain, reprenant une tradition locale, précise[67] :

> Chaque goutte de son sang qui tombait au sol transformait l'endroit en un lieu béni sur lequel s'élève un mausolée à son nom.

Ce qui donne une explication légendaire à la multiplication des lieux de dévotion à sa mémoire. Cet aspect est encore renforcé par un des derniers passages de ce livret, qui affirme que l'Égypte en général, et le mausolée de ʿAbdallāh ibn Salām en particulier constituent un passage conseillé sur le chemin du pèlerinage à La Mecque[68].

63. Berket, 2001, p. 26, 50 et 99.
64. *Al-Rūḥāniyat*, Paris, 2954, f° 113-116.
65. *Al-Rūḥāniyat*, Paris, 2954, f° 113.
66. Coulon, 2017, p. 10.
67. Muḥammad, s.d., p. 8.
68. Muḥammad, s.d., p. 58.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Conclusion

Le mausolée de ʿAbdallāh ibn Salām ne constitue pas un lieu de pèlerinage « pluriel », de mixité religieuse tel qu'il en existe ailleurs ; il s'agit ici d'un rituel de dévotion « singulier », fermé aux mécanismes des fréquentations communes propres à certains sanctuaires juifs ou musulmans[69]. Mais une image se dégage de cette représentation cultuelle, celle du face-à-face entre le premier islam de l'époque de l'hégire et le judaïsme. Ainsi la conversion de ʿAbdallāh ibn Salām prend une dimension politique, et son errance sacrée fixe la prise de possession foncière de nouveaux espaces, devenus de fait des terres de mission explicites. Il devint un des précurseurs d'une série de prosélytes juifs qui perdura pendant tout le premier siècle de l'hégire tout en favorisant la mise en place d'un processus de conversion par substitution. Il initia également un mécanisme d'appropriation de l'héritage légendaire de la mémoire locale, dont les enjeux pragmatiques restent déterminants pour la cohésion de la vie sociale de la communauté.

Enfin, il ne faut pas écarter les critères d'ordre subjectif correspondant à des mobiles sincères de dévotion, constituant une forme originale de piété dans la longue durée.

Bibliographie

Instruments de travail

Atlas of Lower Egypt, Survey of Egypt, Le Caire, 1914.
Atiya, Aziz S. (éd.), *The Coptic Encyclopedia*, 8 vol., Macmillan, New York, 1991.
Claude, Addas, « Baḥīra » *in* Amir-Moezzi, Mohammed Ali (éd.) *Dictionnaire du Coran*, Paris, 2007, p. 105-109.
EI² = *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., 12 vol., Brill, Leyde, 1960-2007.
Herbermann, Charles B. *et al.* (éd.), *The Catholic encyclopedia*, 14 vol., Robert Appleton Company, New York, 1907-1914.
Yāqūt al-Ḥamawī, ibn ʿAbdallāh al-Rūmī, *Muʿǧam al-buldān*, IV, Le Caire, 1956.

Sources manuscrites

Genizah, University of Cambridge Library, Cambridge, ms T-S AS, 161-32.
al-Rūḥāniyyāt, ms Arabe 2954, f° 113-116, Bnf, Paris.
Kitāb-i Siyer-i nebi, vol. 3, coll. Turk, ms 3, f° 363 et 422, The Spencer Collection, New York Public Library, New York.

69. Ben-Ami, 1990, p. 45.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Sources

ʿAlī Pacha Mubārak, *Al-Ḫiṭaṭ al-tawfīqiyya al-ǧadīda li-Miṣr wa-l-Qāhira wa-mudunihā wa-bilādiha al-qadīma wa-l-šahīra*, II, Le Caire, 1888.

al-Baġdādī, Muḥammad ibn Saʿd ibn Ḥabīb, *Kitāb al-muḥbar*, Tagore publishing, Hyderabad, 1942.

al-Balāḏurī, Aḥmad ibn Yaḥyā, *Kitāb futūḥ al-buldān*, Dār al-Našr li-al-Ǧāmiʿiyyīn, Beyrouth, 1987.

al-Buḫārī, Muḥammad, *Sahih al-Bukhâri*, Muhammad Muhsin Khan (trad.), vol. 4, Riyadh University Press, Riyadh, 1997.

al-Būnī, Aḥmad ibn ʿAlī, *Šams al-maʿārif*, al-Maṭbaʿa al-Ḥusayniyya al-Miṣriyya, Le Caire, 1928.

Coran, Denise Masson (trad.), Gallimard, Paris, 1967.

Description de l'Égypte : Antiquités, Descriptions, t. 2, § XXII, section II, Imprimerie impériale, Paris, 1818.

Hérodote, *The History*, David Grene (trad.), University of Chicago, Chicago, 1987.

Hussein, Mahmoud, *al-Sîra*, II, Grasset, Paris, 2010.

Ibn Duqmāq, Muḥammad ibn Aydamur, *Description de l'Égypte*, publiée par le Dr Vollers, Le Caire, 1893, base de données en ligne, consulté le 23 mars 2018, http://opac.uniroma1.it/SebinaOpacRMS/Opac?action= search&thNomeDocumento =RMS2823999T

Ibn al-Furāt, Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥīm, *Tārīḫ Ibn al-Furāt*, IV, Dār al-Kutub, Le Caire, 1904.

Ibn Ḫaldūn, *Muqqadima*, I, Matbaʿat al-Hay'a al-Miṣriyya, Le Caire, 1958.

Ibn Hišām, Abū Muḥammad ʿAbd al-Malik, *al-Sīra al-nabawiyya*, Mustafā al-Babī, Le Caire, 1937.

Ibn Isḥāq, Muḥammad b. Isḥāq b. Yasār, *al-Sīra al-nabawiyya*, Le Caire, 1937.

Maḫǧūb al-Zūviri, *Tāvūs-e-yamāni*, Kitāmajānī, Téhéran, 2001.

Maspero, Jean & Wiet, Gaston, *Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte*, Ifao, Le Caire, 1919.

al-Masʿūdī, Abū al-Ḥasan ʿAlī, *Murūǧ al-ḏahab wa-maʿādin al-ǧawhar*, 7 vol., Ch. Pellat (éd. et trad.), Beyrouth, 1965-1979.

Našwān ibn Saʿīd al-Ḥimyarī, *Muntaḫabāt fī Aḫbār al-Yaman*, Mašrūʿ al-Kitāb 8, 3, Sanaa, 1981.

Sayyid, Ayman Fu'ād, *Sources de l'Histoire du Yémen à l'époque musulmane*, Ifao, Le Caire, 1974.

al-Ṭabarī, Muḥammad b. Yazīd al-Imām Abū Ǧaʿfar, *Commentaires du Coran*, Pierre Godé (trad.), Les Heures claires (éd.), Paris, 1983.

Talmud de Babylone, Moïse Gabrielle (trad. et éd.), Jérusalem, 1975.

Yaʿqūb al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār wa-l-marāqib*, Leon Nemoy (éd.), New York, 1939-1943.

Études

Abel, Armand, « Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman », *StudIsl* 2, 1954, p. 23-43.

Albayrak, Ismail, « Isrā'īliyyāt and Classical Exegetes: Comments on the Calf with a Hollow Sound Q. 20, 83-98/7, 147-155 with Special Reference to Ibn ʿAṭiyya », *JSS* 47, 1, 2002, p. 39-65.

Arnason, Johann, Salvatore, Armando & Sauth, Georg (éd.), *Islam in Process: Historical and Civilisation Perspectives*, Sauth edition, London, 2006.

Barakat, Ahmed, *Muḥammad and the Jews: A Reexamination*, Indian Institute of Islamic Studies, New Delhi, 1979.

Ben-Ami, Issachar, *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1990.

Berkey, Jonathan, *Popular Preaching and Religious Authority*, University of Washington Press, Washington, 2001.

Chih, Rachida & Gril, Denis (éd.), *Le saint et son milieu*, Ifao, Le Caire, 2000.

Cohen, Mark & Somekh, Sasson, «In the Court of Yaʿqūb Ibn Killis: A Fragment from the Cairo Genizah», *JQR* 80, 3, 4, 1990, p. 283-314.

Cook, Michaël & Crone, Patricia, *Hagarism: The Landing of the Islamic World*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.

Coulon, Jean-Charles, *La magie en terre d'islam au Moyen Âge*, Éditions du CTHS, Paris, 2017.

Crone, Patricia & Hind, Martin, *God's Caliph*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Décobert, Christian, « Sur l'arabisation et l'islamisation de l'Égypte médiévale » *in* Décobert, Christian, *Itinéraires d'Égypte, mélanges offerts au père Maurice Martin*, Ifao, Le Caire, 1992, p. 273-300.

Décobert, Christian, « La conversion comme aversion », *ASSR* 104, 1998, p. 33-60.

Décobert, Christian, « La prise de Maryūṭ par les Arabes, conquête et conversions religieuses », AlexMed 3, Ifao, Le Caire, 2008, p. 145-170.

Donner, Fred, « From the Believers to Muslim: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community », *Al-Abhath* 50-51, 2002-2003, p. 9-53.

Donner, Fred, *Muhammad and the Believers, at the Origins of Islam*, The Belnak Press, Harvard, 2012.

Faü, Jean-François, « Le phénomène de conversions au christianisme puis à l'islam des tribus juives de la péninsule Arabique, v^e^-xiii^e^ siècles », *AnIsl* 47, 2013, p. 445-480.

García-Arenal, Mercedes (éd.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, Maisonneuve & Larose, Paris, 2001.

Garcin, Jean-Claude, « Le passage des anciennes à de nouvelles "Mille et Une Nuits" au xv^e^ siècle », *Médiévales* 64, 2013, p. 77-90.

Gibb, Hamilton & Rosskeen, Alexander, *Studies of the Civilization of Islam*, London, 1962.

Gil, Moshe, « The Origin of the Jews of Yathrib », *JSAI* 4, 1984, p. 203-224.

Gil, Moshe, « Le récit de Baḥira et ses versions juives » in *Ḥiqre ʿEver ve-Arav*, Jérusalem, 1993, p. 193-210.

Gil, Moshe, *Jews in Islamic Countries in the Middle Age*, Leyde, 2004.

Goitein, Shelomo Dov, « A Deed of Privileges in Favour of the Jews Attribued to Muhammad, of Yemenite Origin », *Kirjath Sepher* 9, 1932-1933, p. 508-510.

Goitein, Shelomo Dov, « Ha-mashiah mi-Behān », *Ha'ares* 17, 1950, p. 23-36.

Goitein, Shelomo Dov, « From the Mediterranean to India », *Speculum A journal of Medieval Studies* 29, 2, 1954, p. 181-197.

Goitein, Shelomo Dov, *A Mediterranean Society*, 4 vol., Los Angeles, 1971.

Criggs, Wilfried, *The Coptic Encyclopedia*, VII, 1991, p. 2095b-2096b, *s.v.* « Serapion of Thmuis ».

Ḥilmī, ʿAlī Šaʿbān, *Kitāb masā'il sīdī ʿAbdallāh ibn Salām*, Beyrouth, 1981.

Herbermann, Charles, *Catholic Encyclopedia*, XIV, 1913, *s.v.* « Thmuis ».

Hirschfeld, Hartwig, *s.v.* « ʿAbdallāh ibn Salām », base de données en ligne, consulté le 12 mars 2018, http://www.jewishencyclopedia.com/articles/190-abdallah-ibn-salam

Hirschfeld, Hartwig, « Essai sur l'Histoire des Juifs de Médine », *REJ* 14, décembre 1883, p. 167-193.

Horovitz, Joseph, *EI*², I, 1960, p. 53-54, *s.v.* « ʿAbd Allāh b. Salām ».

Hoyland, Robert G., *Seeing Islam as Others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, 1997.

Isaac, Ephraïm, « The Yemenite Step, Judaism and Islam in Yemen », *Midstream* 50, nov.-déc. 2003, p. 46-48.

Kay, Henry, *Yaman, its Early Medieval History*, Farnborough, 1968.

Kister, Meir, « Al-Hira », *Arabica* 15, 1968, p. 143-169.

Lammens, Henri, *L'Islam. Croyances et institutions*, Beyrouth, 1926.

Lecker, Michael, *Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina*, Leyde, 1995.

Lecker, Michael, *Jews and Arabs in Pre-and Early Islamic Arabia*, Ashgate, Burlington, 1999.

Lecker, Michael, *The "Constitution of Medina x": Muḥammad's First Legal Document*, Princeton, 2004.

Lecker, Michael, *People, Tribes and Society in Arabia Around the Time of Muḥammad*, Ashgate, Burlington, 2005.

Leeming, Henry & Leeming, Katherine, *Josephus' Jewish War and Its Slavonic Version: A Synoptic Comparison*, Boston, 2003.

Levtzion, Nehemie, *Conversion to Islam*, New York, Londres, 1979.

Lewis, Bernard, *Sémitisme et Antisémitisme*, Paris, 1987.

al-Mad'aj, Abd al-Muhsin Mad'aj, *The Yemen in the Early Islam, 9-233/630-847: A Political History*, Ithaca Press, Londres, 1988.

Maraval, Pierre, *Constantin le Grand*, Paris, 2011.

McGregor, Richard, « Notes on the Litterature of Sufi Prayer Commentaries », *MSR* 17, 2013, p. 199-211.

Meissner, Renate, « Dhimmah and Juwārah: Jewish-Muslim Relations in East South Yemen », *Tema* 7, Netanya, 2001, p. 63-68.

Montgomery, Watt, *Muhamad at Medina*, Oxford, 1994.

Muḥammad, ʿAbd al-Nabī, *Sīdī ʿAbdallāh ibn Salām*, Mansoura, s.d.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Newby, Gordon Darnell, « Tafsir Isra'iliyat: The Development of Qur'an Commentary in Early Islam in its Relationship to Judaeo-Christian Traditions of Scriptural Commentary » *JAAR* 47, 4, 1979, p. 685-697.
Newby, Gordon Darnell, *A History of the Jews of Arabia*, University of South Carolina, 1988.
Nirenberg, David, *Anti-Judaism: The Western Tradition*, Norton, 2013.
Perlmann Moshe, « Another Kaʿb al-Aḥbār Story », *JQR* 45, 1, 1954, p. 48-58.
Prémare, Alfred Louis de, « Prophétisme et adultère, d'un texte à l'autre », *RMMM* 58, 1990, p. 101-135.
Prémare, Alfred Louis de, « Le premier Islam et les Juifs d'Arabie » *in* Germa, d'Antoine, Lellouch, Benjamin & Patlagean, Evelyne (dir.), *Les Juifs dans l'Histoire*, Paris, 2011, p. 197-213.
Randall, Steward, *The Coptic Encyclopedia*, VII ,1991, p. 2270a, 2271a, *s.v.* « Thmuis ».
Schmitz, M., *EI²*, IV, 1978, p. 330-331, *s.v.* « Kaʿb al-Aḥbār ».
Schöller, Marco, *Exegetisches Denken Und Prophetenbiographie: Eine Quellenkritische Analyse Der Sira-Uberlieferung Zu Muhammads Konflikt Mit Den Juden (Diskurse Der Arabistik)*, Wiesbaden, 1998.
Serjeant, Robert Bertram, « A Judeo-Arab House-Deed from Ḥabbān », *JRAS* 3-4, octobre 1953, Leyde, p. 117-131.
Serjeant, Robert Bertram, « The Sunnah Jāmiʿah Pact with the Yathrib Jews, and the Tahrīm of Yathrib: Analysis and Translation of the Document Comprised in the So-Called *Constitution of Medina* », *BSOAS* 61, 1, 1978, p. 1-42.
Sezgin, Fuat, *Geschichte der Arabischen Schrifttums*, vol. 1, Leyde, 1967.
Shaw, Stanford J., *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, Macmillan, Londres, 1991.
Stauth, Georg, « ʿAbdallāh ibn Salām : Egypt, Late Antiquity and Islamic Sainthood » *in* Stauth, Georg (éd.), *Ägyptische heilige Orte I: Konstruktionen, Inszenierungen und Landschaften der Heiligen im Nildelta: ʿAbdallah b. Salam*, Stuttgart, 2004, p. 158-190.
Tobi, Yosef, « Conversion to Islam Among Yemenite Jews Under Zaydi Rule: The Positions of Zaydi Law, the Imam, and Muslim Society » *in* Bostom, Andrew G. (éd.), *The Legacy of Islamic Antisemitism: From Sacred Texts to Solemn History Hardcover*, New York, 2007, consulté le 8 avril 2019, https://ia800905.us.archive.org/15/items/TheLegacyOfIslamicAntisemitismFromSacredTextsToSolemnHistory/The%20Legacy%20of%20Islamic%20Antisemitism%20From%20Sacred%20Texts%20to%20Solemn%20History.pdf
Tottoli, Roberto, « Origin and Use of the Term Isra'iliyyat in Muslim Literature », *Arabica* 46, 2, 1999, p. 193-210.
Tottoli, Roberto, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, Richmond, Curzon, 2002.
Twakkal, Abd Alfata, *Kaʿb al-Aḥbār and the Isrā'iliyyāt in the Tafsīr Literature*, Institute of Islamic Studies, Mc Gill University, Montréal, 2007.
Wasserstein, David, « Islamisation and Conversion of the Jews » *in* García-Arenal Mercedes (éd.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen,* Maisonneuve et Larose, Paris, 2001, p. 49-60.
Wassestrom, Steven, *Between Muslim and Jew*, Princeton, 1995.
Wensinck, Arent Jan, *EI²*, I, 1960, p. 707, *s.v.* « Āṣāf b. Barakhyā ».

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net