Nünlist Tobias, *Himmelfahrt und Heiligkeit im Islam. Eine Studie unter besonderer Berücksichtigung von Ibn Sīnās Miʿrāǧ-nāmeh*

Bern–Berlin–Bruxelles–Frankfurt-am-Main–New York–Oxford-Wien, Peter Lang, 2002. 419 p.

L'ouvrage comprend un plan détaillé (p. 5-8), un texte de 372 p., un index des ouvrages utilisés (p. 383-409), sans qu'il y ait distinction entre sources primaires et secondaires, un index des noms propres (p. 411-419) mêlant allégrement noms personnels, toponymes, notions philosophiques et religieuses..., sans toujours faire la part entre le terme allemand et arabe et/ou persan comme dans le cas d'*Aufstieg* et de *miʿrāǧ* par exemple, si bien que les références au texte se répètent.

Il s'agit d'une dissertation soutenue à l'Université de Berne à l'automne 1999. L'A., grâce à une bourse du Fonds National Suisse, a pu préparer cette thèse à Téhéran (au Farhangistān-i Zabān-o Adab-i Farsi et à l'Institut Français de Téhéran) et à l'Institut Français de Damas. Elle ne semble pas avoir été remaniée, ou alors de façon assez sommaire : les répétitions ne sont pas éliminées, et les notes elles-mêmes ne suivent pas toujours un ordre continu.

L'A. traite du *miʿrāǧ* du Prophète, c'est-à-dire de son ascension au ciel depuis La Mecque ou Jérusalem en chevauchant le coursier merveilleux muni d'ailes, al-Burāq, ou en montant sur une échelle, le thème de l'échelle étant simplement abordé. En effet, comme l'explicite l'A.,si *miʿrāǧ*, formé sur le paradigme grammatical *miſʿāl*, connote l'idée d'ascension, il dénote d'abord l'échelle qui permet de s'élever.

Un des aspects novateurs de ce travail tient à ce qu'il ne limite pas son étude du *miʿrāǧ* aux sources exclusivement arabes, lesquelles ont fait l'objet de nombreux travaux critiques de description et d'analyse tant chez les savants musulmans que chez les orientalistes, mais qu'il s'étend aux sources persanes qui explosent au cours des XI^e^ et XII^e^ siècles de notre ère. Si ces dernières s'attachent à leurs modèles arabes, elles n'en divergent pas moins fondamentalement sur un certain nombre d'éléments, qui ont donné un sens et une perspective tout à fait nouveaux à la légende du *miʿrāǧ :* le clou n'est plus la prière telle qu'elle est conçue, dans les sources arabes, comme un devoir rituel dont Le Très-Haut fait cadeau au Prophète pour preuve de Sa Toute Puissance auprès de sa nation, les Arabes, mais bien la conversation que Muḥammad eut avec l'Ineffable, non pas en chair et en os, mais par l'entremise de son cœur et l'œil de son esprit. L'ascension n'est plus accomplie par le corps et l'esprit, mais essentiellement par l'esprit. En outre l'Archange Gabriel, mentor, protecteur et guide du Prophète ne l'accompagne plus, dans les sources persanes, jusqu'au saint des saints, c'est-à-dire au-delà de la *Sidrat al-muntahā*, mais reste en arrière, tant Muḥammad est devenu la créature parfaite, se suffisant quasiment à elle-même. En effet l'ascension est tenue alors pour une ascèse spirituelle. Même si Rašid al-Dīn Abū l-Faḍl Muḥammad al-Maybudī, né à Maybud près de Yazd (Iran), et auteur d'un *Tafsīr al-Qur'ān* en 1226, soutient l'idée, dans son *Kašf al-asrār wa ʿuddat al-abrār*, – ce dernier formant le socle du troisième chapitre de l'ouvrage critiqué – que Muḥammad a fait l'ascension en corps et en esprit, les termes employés pour décrire et expliciter la rencontre et l'entretien avec l'Ineffable sont tous des *termini technici* repris sans cesse par les soufis pour décrire l'état d'extase : son *nafs* ou âme voit l'endroit de la proximité ou *maqām-i qurbat*, son intérieur ou *ḍamīr* trouve l'état de dévoilement ou *mukāšafa*, son cœur ou *dil* reçoit le calme de la contemplation ou *mušāhada*, son esprit ou *ǧān* goûte la douceur de la vision (divine) ou *muʿayana*, son plus intime ou *sirr* atteint l'état d'attachement ou *muwaṣala*.

Bien que Maybudī, savant sunnite, ne soit pas un mystique, le soufisme a fait son œuvre, en particulier au travers d'Ibn Sīnā (980 ? – 1037), et de son ouvrage le *Miʿrāǧ-nāmeh*, dont l'analyse forme le soubassement de la deuxième partie de l'ouvrage critiqué.

L'étude de l'A. couvre la période qui s'étend de la fin du VIII^e^ siècle à la première moitié du XIII^e^ siècle.

Les sources sur lesquelles s'appuie l'A. sont les recueils de traditions canoniques, le *Ṣaḥīḥ* d'al- Buḥārī (810-870), celui d'Abū Muslim (817/21- 875 ?), la biographie du Prophète ou *Sīrat al-nabī* d'Ibn Isḥāq (mort en 767) / Ibn Hišām (mort en 822/833), les *Ṭabaqāt al-kubrā* d'Ibn Saʿd (839-923), le *Tafsīr al-Qur'ān* et le *Ta'rīḫ al-rasūl wa'l-mulūk* de Ṭabarī. Elles constituent le socle de la première partie intitulée : « L'annonciation de la prière » (*Das Künden des Gebets*).

La deuxième partie, portant le titre : « De l'annonciation à l'accomplissement de la prière » (*Vom Künden zum Verrichten des Gebets*) et occupant la plus grande partie de l'étude, se fonde sur le *Miʿrāǧ-nāmeh* d'Ibn Sinā, un des rares ouvrages en persan de ce dernier et dont l'authenticité demeure toujours contestée. Toutefois l'A. fait appel à d'autres ouvrages d'Ibn Sinā.

La troisième partie intitulée : l'accomplissement de la prière (*Das Verrichten des Gebets*) s'inspire d'une série d'auteurs persans, qui ont tous traité ou abordé l'événement-*miʿrāǧ* aux XI^e^ et XII^e^ siècles. L'A. parle à ce sujet d'une floraison d'écrits sur le *miʿrāǧ*. Il s'agit de poètes qui ont tous consacré un exposé au *miʿrāǧ* dans leur *dībāǧeh* ou introduction à leur épopée comme Ḫāqānī (1126-1196), *Tuḥfat al-ʿiraqayn*, Niẓāmi*, Haft Paikar*, et surtout ʿAṭṭār*, Asrār-nāmeh*. D'autres auteurs ont dévolu un ouvrage entier au *miʿrāǧ* comme Qusayrī, *K. al-miʿrāǧ* (il y trace un parallèle entre l'ascension du Prophète au ciel et la montée de Moïse sur le Mont Sinaï), ou des parties conséquentes de leur œuvre comme Sūrābādī (première moitié du XI^e^ siècle), ou Abū l-Futūḥ al-Rāzī. Toutefois, la clef de voûte de cette troisième partie demeure Maybudī.

BCAI 21 (2005) Nünlist Tobias : Himmelfahrt und Heiligkeit im Islam. Eine Studie unter besonderer Berücksichtigung von Ibn Sīnās Miʿrāǧ-nāmeh, recensé par Guy Ducatez
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

L'A. fait aussi usage de travaux critiques, qui ont l'insigne mérite d'avoir traduit en une langue européenne (anglais, français, allemand et italien) nombre de textes retenus en tout ou partie par notre auteur : il faut songer aux ouvrages de G. Widengren, J. Maïer, R.A. Nicholson, G. Böwering, P. Heath [(1)]...

La problématique de l'A. se réclame de la phénoménologie, c'est-à-dire qu'elle tente de saisir le *mi'rāǧ* comme un événement vécu par le Prophète, une expérience propre, domaine de savoir, de connaissance et de reconnaissance. Cette phénoménologie peut se définir par deux citations : « Ne cherchons rien aux phénomènes, ils se suffisent à eux-mêmes » (Goethe) et « C'est l'expérience pure qu'il faut amener pure à la conscience » (Husserl). Un tel traitement de l'objet d'étude implique le recours constant à un certain nombre de termes clefs qui scandent le texte : *das Ereignis* ou événement qui survient, *das Erlebnis* ou événement vécu, *die Erfahrung* ou expérience, connaissance déduite de l'expérience, *das Wissen* ou le savoir, *die Kenntnis* ou la connaissance, *die Erkenntnis* ou la connaissance, la reconnaissance et surtout *das Dasein* ou l'advenant, mis en fait pour désigner l'existence ici-bas par opposition à l'au-delà.

Lecteur assidu de Mircea Eliade, l'A. s'attache à démontrer la rupture ontologique, qui traverse l'homme et le déchire, entre l'âme et le corps, entre le monde d'ici-bas et celui de l'au-delà, le *mi'rāǧ* devenant ainsi le prototype d'un événement qui permet de s'affranchir du temps et de l'espace de ce monde-ci, soumis au mouvement, à la fuite du temps et à la corruption, pour un temps et un espace où le mouvement est inexistant, car il s'annule. L'A. n'hésite pas non plus à reprendre nombre de correspondances symboliques dégagées par ce phénoménologue des religions comme celles entre temple et ciel, montagne sacrée et axe du monde, arbre de la connaissance et la *Sidrat al-muntahā*, diversement située au septième ciel ou à l'orée de ce qui pourrait être le siège du Très-Saint... et, afin de mieux rendre compte de l'événement-*mi'rāǧ* — toujours dans une perspective phénoménologique — l'A. compare ce que peut receler de proche, de semblable le *mi'rāǧ* tel qu'il est vécu par le Prophète avec la pratique du yoga ou l'envol du chamane parti à la découverte du monde des esprits lors de son expérience extatique.

Il en ressort que l'A. n'opte pas pour une démarche d'historien et que l'ascension du Prophète au ciel est indissociable de la prière rituelle : Allâh la remet en cadeau à Muḥammad à titre de preuve de son voyage pour sa *umma*. Peu à peu la prière, but réel de l'ascension au ciel, est évincée au profit de la rencontre avec Le Très-Haut, une fois que le protagoniste a subi une série d'épreuves, facteur de purification, de spiritualisation et d'intériorisation : c'est alors par l'esprit que le Prophète peut contempler l'Ineffable. Ici, le modèle mythologique, omniprésent dans la première partie, se fonde dans le modèle mystique (deuxième et troisième parties) et l'un devient étroitement dépendant de l'autre, le second innervant complètement le premier.

Dans la première partie de l'étude, l'A. dégage deux versions de la légende donnée par des textes arabes orientés selon la théologie : la version *al-Bayt al-ma'mūr* et la version *Bayt al-maqdis*, qui fusionnent d'ailleurs assez tôt, puisque la fusion apparaît chez Ṭabarī (*Tafsīr*) Elles s'enracinent dans l'interprétation de Coran, XVII, 1 : selon ce verset, le serviteur d'Allâh a voyagé de nuit (*asrā lailan*) d'*al-masǧid al-ḥarām* à *al-masǧid al-aqṣā*.

Il n'est guère de verset, tant sa formulation est concise, donc ambiguë, qui n'ait suscité autant de questionnement, d'interrogations, à la fois de la part des musulmans et des orientalistes [(2)], tant sur la véritable place de ce verset dans la sourate des Banū Isrā'il (un « verset disloqué » selon Cl. Gilliot), que sur le sens du verbe *asrā* (une IV^{e} forme) ou la signification de l'expression *al-masǧid al-aqṣā*, et ce d'autant plus qu'elle apparaît comme un hapax dans le Coran, tandis qu'*al-masǧid al-ḥarām* ne semble pas poser problème : la mosquée de La Mecque. Le verbe *asrā* en particulier, qui désigne un voyage horizontal, a subi une véritable torsion pour signifier un voyage vertical, alors que Nünlist Tobias n'hésite pas à lui prêter le sens d'*entrücken* ou enlever, ravir, vraisemblablement sous l'influence du *Mi'rāǧ-nāmeh* d'Ibn Sinā.

Pour l'A., les versions *al-Bayt al-ma'mūr* et *Bayt al-maqdis* courent parallèlement et représentent deux possibilités d'une même problématique : accès à deux lieux de culte, d'adoration, deux temples, deux lieux sacrés, soit Jérusalem (*Bayt al-maqdis*), soit le septième ciel (*al-Bayt al-ma'mūr*), contrairement à l'exégèse islamique, suivie par les orientalistes, qui privilégie ce qui diverge dans les deux représentations de ce voyage.

1- Version *al-Bayt al-ma'mūr* (*cf.* al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ, ḥadīṯ* nº 349 et 3207) : que le Prophète soit chez lui, où le toit de la maison s'ouvre, ou dans la mosquée de La Mecque, entre un dormeur et quelqu'un veillant, Gabriel descend, lui ouvre la poitrine, la lave avec de l'eau du puits de Zamzam, lui amène une clef d'or pleine de sagesse et de croyance avec laquelle il remplit cette poitrine. Soit Gabriel le prend par la main et le fait accéder au ciel inférieur (Adam), puis au deuxième ciel..., soit Gabriel lui amène une monture merveilleuse blanche, pourvue d'ailes, grâce à laquelle il traverse sept cieux (premier ciel : Adam ; deuxième : ʿĪsā et Yaḥyā ; troisième : Yūsuf ; quatrième : Idrīs ; cinquième : Hārūn ; sixième : Moïse ; septième : Abraham), Gabriel jouant le rôle à la fois de guide et d'intercesseur. C'est au septième ciel qu'apparaît *al-Bayt al-ma'mūr* (la Maison habitée) où,

(1) Ce dernier traduit le *Mi'rāǧ-nāmeh* d'Avicenne in *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā). With a translation of the Book of the Prophet Muḥammad's Ascent to Heaven,* University of Pennsylvania Press, 1992.

(2) *Cf.* Cl. Gilliot, « Coran 17, *Isrā'* dans la recherche occidentale. De la critique des traditions au Coran comme texte », dans Mohammed Amir-Moezzi (éd), *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Louvain et Paris,

BCAI 21 (2005) Nünlist Tobias : Himmelfahrt und Heiligkeit im Islam. Eine Studie unter besonderer Berücksichtigung von Ibn Sīnās Miʿrāǧ-nāmeh, recensé par Guy Ducatez
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

chaque jour, prient 70 000 anges et la *Sidrat al-muntahā*, un arbre aux fruits aussi gros que des cruches d'Hağar et aux feuilles aussi grandes que des oreilles d'éléphant..., tandis qu'à sa base sourdent quatre fleuves dont deux cachés qui gagnent le Paradis, les deux autres étant le Nil et l'Euphrate.

C'est vraisemblablement là qu'à la suite de marchandages répétés le Prophète fait baisser le nombre de prières destinées à son peuple de cinquante à cinq.

2- Version *Bayt al-maqdis* (*Sīra* d'Ibn Isḥāq/Ibn Hišām, *al-Ṭabaqāt al-kubrā* d'Ibn Sa'd et le *Tafsīr al-Qur'ān* de Ṭabarī) : le Prophète, chez Umm Hani' bint Abī Ṭālib à La Mecque) est enlevé une nuit après avoir accompli la prière du soir et, une fois revenu, il fait la prière du matin. Selon une autre version, alors que le Prophète dort à Ḥiğr (dans la mosquée à La Mecque), l'Archange Gabriel le toucha du pied à trois reprises, avant que le Prophète ne s'asseye sur la couche, puis passe par la porte de la grande mosquée et trouve un destrier merveilleux, al-Burāq, pourvu d'ailes et dont la patte de devant s'étend jusque là où porte le regard.

Cet animal transporte le Prophète et Gabriel à la vitesse de l'éclair entre ciel et terre jusqu'à *Bayt al-maqdis*, où le Prophète rencontre Abraham, Moïse et Jésus parmi un groupe de prophètes rassemblés pour lui, afin d'exalter l'islam. Il conduit pour eux la prière. Il est alors soumis à l'épreuve des boissons (thème du culte des morts, des libations et du baptême) : trois ou quatre gobelets contenant chacun un liquide (eau, vin, miel et lait) lui sont présentés ; il choisit alors le lait selon les conseils de Gabriel, afin que lui et son peuple soient bien guidés. L'A. voit dans cette épreuve un lien avec la *Sidrat al-muntahā.*

Au cours de son voyage, le Prophète est induit à s'arrêter par des voix à droite (le héraut des juifs), à gauche (celui des chrétiens), puis par une femme d'une grande beauté devant lui, mais il résiste ; s'il en avait été autrement, lui et son peuple seraient devenus ou juifs ou chrétiens ou auraient préféré l'ici-bas.

L'A. pense que *Bayt al-maqdis* pouvait être un des buts du voyage de Muḥammad en ce sens que la littérature juive relative à la destruction du Temple de Jérusalem ou *hekḥalot* circulait à l'époque du Prophète et plus tard et que sa fonction symbolique n'était pas morte. Il constate même que le jeune islam devait être sensible à cette aura, puisqu'il érigea, à la fin du VII^e^ siècle et au cours du VIII^e^ siècle, d'importants bâtiments et surtout la *qubbat al-ṣaḫra* (691/692), premier bâtiment significatif sacré du jeune islam.

De retour à La Mecque, devant les Qurayš incrédules, le Prophète est censé donner suffisamment d'éléments descriptifs significatifs sur Jérusalem pour rendre crédible son voyage nocturne.

Si rien ne s'oppose à ce qu'*al-masğid al-ḥarām* fasse allusion à la Ka'ba, *al-masğid al-aqṣā* peut renvoyer à un lieu de prière à Jérusalem. Toutefois, aux yeux de l'A., ce n'est pas tant l'identification du toponyme, lieu de destination du voyage nocturne, qui importe que le fait qu'il soit un lieu de prière ; en effet ce qui compte dans ce voyage, c'est bien la prière.

Fusion des deux versions : si Ibn Sa'd distingue deux dates pour les deux voyages (dix-huit mois avant la *hiğra* pour l'ascension au septième ciel et un an pour le voyage horizontal en Palestine), Ṭabarī (uniquement dans le *Tafsīr*) et Ibn Isḥāq/Ibn Hišām (dans la *Sīra*) présentent des traditions fournissant des récits où l'interprétation horizontale et verticale du voyage forment une narration intégrée. L'A. constate que le récit du voyage horizontal n'occupe qu'une place restreinte chez les traditionnistes. Désormais le *mi'rāğ* correspond à un *Ideal-type :* une première partie de la Mecque à Jérusalem et une deuxième concentrant l'ascension au ciel. Désormais, le Prophète entreprend son ascension à partir de Jérusalem, car l'*axis mundi* s'est déplacé vers Jérusalem, et ce d'autant plus que le voyage vers Jérusalem, défini également comme une translation vers le sacré, représente aussi une ascension, mais au sens métaphorique du terme.

De ce fait, l'A. constate des réitérations dans la version combinée : le Prophète conduit la prière devant ses prédécesseurs rassemblés à Jérusalem pour l'honorer et les rencontre à nouveau dans les sept cieux séparés ; il est soumis à l'épreuve des boissons à *Bayt al-maqdis* et peu après au septième ciel...

L'A. conclut que c'est la nouvelle signification prise par Jérusalem qui a incité le jeune islam à tenter de combiner les deux versions de la légende et que l'important, le but du voyage, c'est le lieu sacré, où la rencontre avec Allâh n'est que le support de la prière, dans la mesure où le moyen, par excellence, pour entrer en contact avec Dieu, et peut-être le contempler, est la prière intérieure ?

La deuxième partie centrée, mais pas exclusivement, sur Ibn Sīnā et son *Mi'rāğ-nāmeh*, atteste que ce savant et mystique opère une véritable torsion à la perspective, à l'interprétation et au sens même à donner au *mi'rāğ*, au point de lui ajouter une troisième partie (dont certains éléments se trouvent partiellement dans le *Tafsīr* de Ṭabarī), à savoir le voyage au-delà de la *Sidrat al-muntahā*, la rencontre et les quelques mots échangés avec l'Indicible. L'orientation mystique de l'ensemble n'a pas été sans influence sur les successeurs d'I.S.

Désormais, l'interprétation mythologique et théologique de la légende propre aux textes arabes est reprise par l'interprétation mystique d'I.S., pour parfois entrer en conflit avec la première et la contredire sur la base d'une opposition ontologique entre l'être et le non-être, l'être absolu de Dieu et l'être contingent, entre le sacré et le profane, le haut et le bas..., mais dans le cadre d'une continuité du questionnement : le statut de la prière (confusion entre le *mi'rāğ* et la prière).

I.S., né vers 980 près de Buḫārā et mort à Hamadān en 1037, acquit des positions importantes auprès des Samānides, des Ziyārides et des Bouyides et composa de

BCAI 21 (2005) Nünlist Tobias : Himmelfahrt und Heiligkeit im Islam. Eine Studie unter besonderer Berücksichtigung von Ibn Sīnās Mi'rāğ-nāmeh, recensé par Guy Ducatez
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

nombreux ouvrages. La paternité du *Miʿrāǧ-nāmeh*, un des rares ouvrages écrits en persan par lui, a été mise en question par l'exégèse islamique et l'érudition orientaliste. L'A. en fait amplement état, mais pense qu'il faut lui en laisser la paternité tant les formulations, les idées développées, le style même de l'ouvrage sont étroitement apparentés, sinon identiques, à d'autres textes d'I.S. à l'authenticité indiscutable, telle la *Risālat al-Ṭayr*. Accordons à l'A. ce crédit !

Il est impossible de discuter en détail le système épistémologique, philosophique, mystique et psychologique avicénien organisant le cosmos, auquel est dédiée la deuxième partie du *Miʿrāǧ-nāmeh* et que l'A. détaille. Toutefois, il est bon de reprendre quelques éléments afin d'éclairer la signification mystique qu'I.S. donne au *miʿrāǧ*. Ce système repose sur une rupture ontologique entre l'être nécessaire ou *wāǧib al-wuǧūd* (défini comme un pur être, un, sans multiple, puissant, sachant et généreux, vivant dans le monde de pure unité, non touché par la pluralité et la multiplicité) et la créature contingente soumise à la pluralité et à la multiplicité, au temps qui fuit. Le cosmos est divisé en trois niveaux : au sommet de la hiérarchie l'être nécessaire qui agit par émanation sur le premier intellect, celui-ci sur son suivant et ainsi de suite selon un ordre *decrescendo*. En dessous se trouve une série de substances immatérielles abstraites ou intellects sises au sein de sphères célestes, neuf au total. Ces sphères (Sphère des sphères, Zodiaque, Saturne, Jupiter...) naissent grâce à un processus d'émanation. Au bas de cette division, il y a le monde sublunaire, domaine de la corruption et occupé par les créatures dont l'homme.

Ce dernier, étant le but et le point culminant du processus de l'émanation, est composé de l'âme végétale animée par différentes facultés dont l'excrétion, la digestion... de l'âme animale animée par les facultés de se mouvoir et de percevoir..., enfin de l'âme rationnelle ou *nafs nāṭiqa* comprenant une faculté pratique qui surveille les fonctions du corps humain, et une faculté rationnelle ou *naẓarīya* dont la tâche est de connaître les *universalia* et la justice. L'ensemble est animé par l'amour ou *ʿišq* associé à un mouvement descendant (l'émanation) et ascendant (désir d'atteindre les *universalia*, la connaissance).

I.S. s'empare du *miʿrāǧ* pour illustrer sa théorie de la prophétologie : il s'agit de faire ressortir la position particulière du Prophète parmi les hommes, car il est le seul parmi les hommes à pouvoir accéder aux *universalia*, étant donné qu'il obtient son savoir par l'esprit saint ou *rūḥ al-qudūs*, intermédiaire entre Allâh et le premier intellect, ensuite pour illustrer la véritable nature de la révélation coranique : la parole divine immatérielle ne peut se transmettre aux hommes que par l'intermédiaire d'un individu capable d'accéder aux *universalia*.

Le *miʿrāǧ* se développe autour de trois étapes, et non plus deux : de La Mecque à *Bayt al-maqdis*, de cette dernière à la *Sidrat al-muntahā,* puis au-delà.

I.S. reprend les mythèmes de la légende déjà élaborés dans les sources arabes, à l'exception de la deuxième étape où le Prophète entreprend seul l'ascension des sept cieux à l'aide d'une échelle, Gabriel et al-Burāq étant laissés à Jérusalem, ce qui marque le perfectionnement et la pureté déjà atteints par le Prophète une fois *Bayt al-maqdis* dépassée. C'est aussi le signe que l'homme est un ange terrestre potentiel.

Toute l'interprétation des mythèmes de la légende arabe par I.S. consiste à montrer que Muḥammad, en triomphant des épreuves affrontées, s'abstrait peu à peu de tout ce qui est corporel, se détache de l'ici-bas en parvenant progressivement à augmenter son degré de connaissance des *universalia*, le *ʿaql al-nāẓārī* prenant de plus en plus l'ascendant sur les âmes végétale et animale.

Lors de la traversée des sept cieux ou sphères célestes, Muḥammad bénéficie des influences positives des planètes : même dans le cas de Saturne au septième ciel, pourtant tenu pour le plus haut malheur, le Prophète n'attire que les qualités positives, fidélité dans l'amour, constance et âge élevé.

Au-delà de la *Sidrat al-muntahā*, définie par I.S. comme un arbre en position inversée (illustration parfaite de la théorie de l'émanation), le protagoniste du voyage découvre quatre mers immenses associées chacune aux principes de substance, corporéité, matérialité et forme, un océan sans rive (référence au premier intellect), une vallée infinie (référence à l'être pur) où le protagoniste rencontre l'Archange Michel, qui devient son ami et aide, et bien des milliers de voiles qu'il franchit grâce à un ange qui le tient par la main, jusqu'au moment où il est confronté à Allâh. Face à l'Altérité absolue qui lui enjoint de s'approcher, il est instantanément étendu sur le ventre, perdant toute souvenance, alors qu'Allâh le salue amicalement..., il tressaille ne sachant plus si son cœur habite son corps dans un état complet d'ivresse.

Toutefois si Allâh lui enjoint de Le glorifier, Muḥammad, conscient que la parole humaine, attachée à la prononciation et à la voix, est impropre à louer le Seigneur, Lui répond, car le Prophète est parvenu à l'état de dévoilement, par le célèbre *ḥadīṯ :* « je ne peux pas énumérer Tes louanges. Tu es comme Tu T'es loué Toi-même. »

Dans la mesure où l'entretien avec Allâh se réduit à presque rien, tant l'Altérité absolue est dévoilée, la conception avicenienne du *miʿrāǧ* peut se définir comme le prototype de l'exercice mystique qui amène son protagoniste, après dépouillement de ses sens, spiritualisation et intériorisation de soi, à l'état de perfection, le seul susceptible de dévoiler l'autre absolu : Muḥammad n'est-il pas en état d'ivresse devant Allâh, autre façon de caractériser l'extase mystique ? Le *miʿrāǧ* peut alors être tenu pour une prière intérieure, définie chez I.S. comme véritable ou *ḥaqīqī*, car elle est une contemplation d'Allâh par un cœur pur et une âme exempte de tout souhait, à la différence de la prière extérieure, un exercice purement corporel.

BCAI 21 (2005) Nünlist Tobias : Himmelfahrt und Heiligkeit im Islam. Eine Studie unter besonderer Berücksichtigung von Ibn Sīnās Miʿrāǧ-nāmeh, recensé par Guy Ducatez
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Toutefois, I.S. reste isolé au plan dogmatique, car les cercles orthodoxes opposent une résistance acharnée à ses réflexions sur la dimension spirituelle de l'événement, même si I.S. n'a jamais affirmé explicitement que le Prophète s'était élevé au ciel uniquement par l'esprit. Cependant la réception du thème par la mystique et l'intériorisation de la prière liée à cette expérience rendent possible un élargissement des récits.

La troisième partie de l'étude analyse cet élargissement des récits chez un certain nombre d'auteurs persans vivant aux XI^e^ et XII^e^ siècles, en particulier Maybudī.

Le *miʿrāǧ* comporte trois étapes, dont la dernière constitue à elle seule un troisième voyage au ciel. Par l'étude de cinq mythèmes déjà présents dans les sources arabes (triomphe par le protagoniste des obstacles rencontrés lors du voyage au ciel ; mise à la disposition de l'homme d'un moyen pour réaliser l'ascension ; face à la méfiance de ses contemporains le protagoniste doit rapporter une preuve de son voyage ; le rôle joué par le motif de l'épreuve des boissons ; le clou du voyage consiste dans le fait de se présenter devant Dieu), mais remaniés par Maybudī, qui peint de façon impressionnante la rencontre avec Allâh (assortie d'un long entretien composée uniquement de versets coraniques), l'A. montre que la rencontre évince la prière, alors sommet de l'ascension dans les sources arabes.

Les termes retenus (*cf.* ci-dessus) pour décrire et caractériser l'état du protagoniste chez Maybudī pointent tous une expérience mystique, un état d'ivresse même, bien que, pour Maybudī, le Prophète ait réalisé son ascension par le corps et l'esprit.

Un ouvrage bien documenté, foisonnant, déroutant parfois : il insiste sur les glissements de sens successifs du terme *miʿrāǧ*, qu'imprimèrent différentes interprétations de ce vocable. Si, dans les sources arabes des trois premiers siècles de l'hégire, le *miʿrāǧ*, formé d'éléments mythologiques, culmine dans l'octroi des prières rituelles par Allâh à Muḥammad, il devient chez I.S. le prototype de l'expérience mystique et la prière tout intérieure peut être tenue pour le *miʿrāǧ*. Chez les auteurs persans des XI^e^ et XII^e^ siècles, qui ne sont pas mystiques, la prière, alors le clou du *miʿrāǧ*, est évincée au profit de la rencontre avec Dieu. Le *miʿrāǧ* a-t-il évolué de façon semblable dans un milieu culturel exclusivement arabe ?

Guy Ducatez
CNRS - Paris

BCAI 21 (2005) Nünlist Tobias : Himmelfahrt und Heiligkeit im Islam. Eine Studie unter besonderer Berücksichtigung von Ibn Sīnās Miʿrāǧ-nāmeh, recensé par Guy Ducatez
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net