Diem Werner & Schöller Marco, *The Living and the Dead in Islam, Studies in Arabic Epitaphs*

Wiesbaden, Harrassovitz Verlag, 2004. 3 volumes, 1 662 p.
Vol. I : Diem, Werner, *Epitaphs as Texts,* XXIV + 633 p.
Vol. II : Schöller, Marco, *Epitaphs in Context*, XX + 681 p.
Vol. III : *Indices*, 304 pages.

Les deux auteurs ont cosigné l'Introduction générale dans laquelle ils exposent les motivations qui ont été à l'origine de cette somme impressionnante de travail. En comparant la richesse des études mises à notre disposition sur les questions concernant la mort et son impact sur l'histoire culturelle et religieuse des sociétés médiévales et « pré-modernes », en Europe occidentale et ailleurs, à celles dont nous disposons sur le même sujet, concernant la civilisation de l'Islam, ils ont été frappés du retard et des lacunes de nos connaissances dans ce domaine jusqu'alors trop négligé par les orientalistes. Ils se sont alors donné pour but d'y remédier. À cet effet, ils attirent l'attention sur le nombre considérable d'épitaphes funéraires, qui s'étendent sur une aire géographique immense et variée, et appartiennent à un vaste éventail chronologique. Ces épitaphes, connues et publiées au moins en partie, ont été insuffisamment exploitées par les orientalistes. Pourtant, l'étude minutieuse de cette masse de documents originaux met en lumière, non seulement la signification de la mort, de la sépulture, des rituels s'y rapportant, de la mémoire mortuaire dans la civilisation islamique, mais témoigne également des perspectives de la vie future et des relations entre le monde des vivants et des morts. C'est dans cette optique qu'ils ont orienté leurs recherches, en s'inspirant des méthodes utilisées dans les monographies les plus récentes. Celles-ci ont montré que l'épigraphie funéraire fournit les exemples les plus pertinents de la signification culturelle de la mort et de tout ce qui lui est attenant, mettant ainsi en lumière la permanence, à chaque génération, d'une sorte de « moule » dans lequel s'ordonnent et s'articulent les relations sociales, religieuses et économiques qui font de la signification culturelle de la mort le point focal des études présentes. Dans cette perspective, les deux auteurs de ces trois volumes ont tenté de laisser parler les sources elles-mêmes.

Vu l'immense étendue du sujet, ils ont posé des bornes à leurs investigations dans deux domaines :

– *la chronologie*, limitée à la période « prémoderne » de la culture islamique, c'est-à-dire du début de l'Islam jusqu'à la fin du XII^{e} s. Toutefois, quelques informations concernant les périodes moderne et contemporaine sont données occasionnellement, à titre de références.

– *les sources* littéraires, limitées aux sources de langue arabe. Elles sont aussi nombreuses que possible et offrent une grande variété de genres différents. Toutefois, la source de base reste l'épigraphie arabe funéraire. Certains documents hébraïques et turcs ont parfois servi de comparaison.

La méthode utilisée dans les deux études peut être décrite comme une approche phénoménologique qui a pour but de reconstruire une partie substantielle de la culture islamique pré-moderne, son discours spécifique, la conception spirituelle qui l'a générée et a été générée par elle. Le terme « dissection anatomique » pourrait, selon les deux auteurs, décrire convenablement la démarche de leur pensée, dans un sens analogue à celui qu'il a dans les champs d'étude différents.

Les deux volumes sont complémentaires : dans le premier, *les sources* des analyses ont été, en premier lieu, le matériel épigraphique lui-même : les textes des inscriptions funéraires arabes déjà éditées, inventoriées de la façon la plus exhaustive possible (quelques articles ont été introuvables), puis le Coran, dont l'importance dans les inscriptions funéraires est évidente par les citations qui y figurent, par les nombreux concepts qu'il a inspirés, mais également dans la forme et le style des inscriptions et des différents discours funéraires. Il en est de même de la Tradition (*ḥadīṯ*), source principale des concepts eschatologiques, ceux-ci ne figurant généralement pas dans le Coran. Dans le second volume, ce sont surtout les textes non épigraphiques qui ont été retenus. Parmi les différents genres littéraires utilisés, une très grande attention a été donnée à la poésie. Dès la période antéislamique, la culture poétique a joué un rôle primordial pour exprimer les émotions, les sentiments, les croyances, les convictions et les valeurs communes. Toute une partie de la culture musulmane ne peut être vraiment comprise sans le recours à la poésie. D'une part, la poésie est une source en elle-même, dans la mesure où elle est citée dans les épitaphes, d'autre part, elle a permis aux auteurs d'élucider certains concepts figurant dans les épitaphes.

Quelques points techniques suivent ces indications : manière de présenter les différentes ères (hégirienne et chrétienne), dates, signes conventionnels utilisés en épigraphie, bibliographie, propre à chaque auteur dans le volume dont il est responsable, mais *indices* communs aux deux auteurs, dans le volume III. Quelques réflexions sur la présentation de la bibliographie seront exposées ci-dessous.

Le volume I, dû à Werner Diem**,** traite des épitaphes considérées comme textes, éclairées parfois par des sources non épigraphiques (Coran, *ḥadīṯ,* lettres de condoléance, etc., susceptibles de préciser le *background* des épitaphes). Il débute par une introduction que l'auteur consacre au discours relatif à la mort dans les épitaphes arabes. Il insiste sur sa spécificité qui le distingue des autres discours ayant trait au même sujet dans les collections de biographies, discours théologiques, poésies funéraires et jurisprudence. Le type

BCAI 21 (2005) Diem Werner & Schöller Marco : The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. 3 vol., recensé par Solange Ory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

de discours des épitaphes emprunte parfois un langage préislamique, mais tente de l'islamiser comme le montre cet exemple d'une prière adressée par un poète païen à sa divinité : « Arrose la tombe du mort ! » L'expression dans les épitaphes devient « Que Dieu arrose sa tombe avec les nuages de Sa miséricorde ! ». Mais, c'est surtout à partir du IV^e^/X^e^ s. que le langage rompt avec les formes héritées des anciens, adopte le plus souvent en poésie le mètre *kāmil*, plus classique, et combine des éléments islamiques avec des vers empruntés à la poésie ancienne, exprimant la tristesse de la mort.

Avant d'aborder son sujet, l'auteur précise les sources qu'il a utilisées pour réaliser son travail. La référence de base est naturellement le *RCEA* (*Répertoire Chronologique de l'Épigraphie arabe*), dont les 18 tomes publiés s'arrêtent à l'année 783/1380. Tout en précisant qu'il restera longtemps l'ouvrage de référence pour les chercheurs en épigraphie arabe, l'auteur signale ses déficiences : manque d'intérêt des premiers épigraphistes pour les épitaphes à contenu poétique où les vers sont seulement indiqués par le mot « poésie », manque d'*addenda* suffisants, rareté des études funéraires de nombreux pays tels l'Irak, l'Arabie Saoudite, etc.

Une mise en garde avertit le lecteur que certaines autres éditions d'épitaphes, lui ayant servi pour sa recherche, ne sont pas toujours entièrement fiables. Il a tenté d'y remédier dans la mesure du possible, en proposant des corrections en notes. Toutefois, cela a été parfois impossible, lorsque aucune photographie ne rendait compte du document original.

À ce sujet, nous avons constaté l'absence totale, dans les trois volumes, de la mention du *Thésaurus d'Épigraphie Islamique* sur lequel travaille depuis plus d'une dizaine d'années une équipe de chercheurs parisiens (1), dans le but de corriger, compléter et rééditer sur C.D. le *RCEA*. Sa consultation aurait pu parfois rendre service aux deux auteurs. Dans une perspective différente, nous signalons l'existence du logiciel ÉPIMAC qui permet d'informatiser des corpus d'inscriptions arabes. Une équipe de l'Université de Provence et de l'IREMAM. (MMSH) d'Aix-en-Provence et une autre en Tunisie travaillent avec ce logiciel, dans le but d'analyser de façon exhaustive les données des inscriptions, de les informatiser et de les rendre accessibles à des chercheurs de différents domaines (2), grâce à des menus spéciaux accessibles dans la base, une fois la saisie de l'inscription terminée : description des supports, répertoire des décors, des formulaires, dictionnaire des racines extraites des mots constituant les formules, index des citations coraniques et de *ḥadīṯ*, répertoire onomastique, répertoire des graphies de chaque inscription, décrites et analysées. Toutes les informations données par ces différents menus sont toujours accompagnées de leurs paramètres chronologique et géographique.

Pour remédier aux insuffisances du *RCEA*, les auteurs ont recouru à de nombreux ouvrages et articles examinés soigneusement. Toutefois, ne figurent dans la bibliographie que ceux utilisés dans l'ouvrage présent.

Cinq chapitres constituent le contenu de ce premier volume. Chacun d'eux est précédé d'une introduction. Le contenu du texte est présenté sous forme de rubriques et de paragraphes classés selon le système décimal, avec deux ou trois subdivisions.

Le ch. 1 donne un aperçu des informations qu'offre l'étude des épitaphes gravées sur les tombes des défunts, sur leur vie, leur mort et leur devenir dans la tombe. Ces données concernent leur identité civile, leur statut personnel, les facteurs qui ont modelé leur spécificité : facteurs géographiques, historiques, religieux, culturels et sociaux. Dans la mesure de ses possibilités, l'auteur a étendu ses investigations à toutes les régions islamiques pour comparer les données propres à chaque pays et, parfois, en a même dépassé les frontières, afin de confronter ses résultats à ceux de l'étude des données analogues, recensées, par exemple, dans les épitaphes des tombes juives. Nous proposons un résumé de ce chap. 1, afin de donner aux lecteurs une idée de la précision et du sérieux de cet ouvrage, mais il est impossible, dans un compte rendu, de le faire de façon aussi détaillée pour les autres chapitres.

Dans son introduction, l'auteur précise sa position par rapport à celle de deux de ses principaux devanciers : Max van Berchem et Janine Sourdel-Thomine. Pour le premier, les épitaphes ne présentent en général qu'un faible intérêt historique, alors que la seconde y découvre « un fidèle reflet de la richesse et du degré de raffinement atteint par la société d'une époque, ainsi que du climat culturel et religieux dans lequel furent rédigées ces épitaphes qui nous renseignent, parfois, sur la personnalité, l'entourage et les opinions des défunts ». Si Werner Diem est d'accord avec Max van Berchem sur le peu d'intérêt historique des épitaphes, il lui reproche d'avoir exclu l'histoire sociale, mais il ne partage pas davantage l'opinion de Janine Sourdel sur les informations fournies par les épitaphes sur la personnalité, l'entourage et les opinions des défunts. Pour lui, exception faite des épitaphes royales, la majorité des épitaphes ne contiennent pas d'information explicite sur le défunt ; elles sont souvent limitées au nom et à la date de mort du défunt. Son entourage n'est jamais mentionné dans les épitaphes. Si une allusion est faite à certaines de ses opinions, elles concernent uniquement les questions religieuses. L'uniformité des épitaphes arabes tend à prouver l'égalité de tous les hommes devant Dieu, ce qui correspond à une vérité de l'enseignement de l'Islam. *La fonction des épitaphes n'est*

(1) *Thésaurus d'Épigraphie Islamique*, conçu et dirigé par Ludvik Kalus, 4^e^ et 5^e^ livraisons : *Inscriptions de l'Égypte*, groupées avec les trois livraisons précédentes (*Maghreb, Péninsule d'Arabie et Asie Centrale*), élaborée par Frédérique Soudan, Paris et Genève, 2003.

(2) Pour plus d'informations, consulter l'article de Solange Ory, « L'épigraphie arabe aujourd'hui », *Quaderni di Studi Arabi*, Università degli Studi di Venezia, n° 16, 1998, p. 6-22.

BCAI 21 (2005) Diem Werner & Schöller Marco : The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. 3 vol., recensé par Solange Ory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

pas de donner des informations sur le défunt, mais de révéler son identité de musulman. Les seules circonstances de la vie du défunt, figurant généralement dans son épitaphe, comprennent son nom et, parfois, la date de sa mort. Le nom est habituellement composé de la *kunya* (père de...), du *ism* (prénom), d'un ou de plusieurs *nasab* (nom du père, du grand-père, parfois de plusieurs aïeux de la généalogie, de certains personnages importants), de la *nisba* (mot indiquant une relation d'origine à un nom de tribu, de ville, d'appartenance à une école juridique, de personne célèbre, etc.). Le statut social peut, parfois, être précisé (homme libre, esclave, affranchi, épouse de, mère de, etc.). De précieuses pages d'exemples, accompagnées de leurs références, enrichissent ces réflexions sur la manière de présenter les noms des défunts et donnent également des aperçus des titres honorifiques et des épithètes qui les accompagnent.

Quelques informations sont données sur les rares cas où la date de naissance du défunt est mentionnée. Ceux-ci sont plutôt localisés en Occident musulman (Espagne, Maroc, Ifriqiya) et réservés aux personnages importants (princes, gouverneurs, épouses et filles de chefs militaires, savants, etc.). Le lieu d'origine du défunt n'est également précisé que dans les cas où celui-ci est inhumé dans un lieu différent de son lieu d'origine. Il faut toutefois ajouter que la ou les *nisba,* qui entrent dans la composition des noms des défunts, sont des indications précieuses pour connaître leur lieu d'origine, même si elles ne se bornent pas à cette fonction. Parmi les éléments qui complètent l'identification des défunts, l'auteur a également ajouté les professions que ceux-ci ont exercées. Malheureusement, elles sont assez rares, mais vu leur intérêt, il y consacre un passage important. Il s'est surtout intéressé aux villes du Caire et de Kairouan où elles sont plus fréquentes. Il les a recensées dans les différentes publications de leurs inscriptions et les résume dans un tableau propre à chaque ville, dans lequel il mentionne le nom de la profession, sa fréquence, la personne à qui elle se rapporte (le défunt lui-même, son père, un membre de sa famille, son maître, etc.), sa référence et sa date. Les conclusions qu'il retire de ses statistiques et des comparaisons entre les deux tableaux sont intéressantes : les différences relevées entre les professions exercées par la population de ces deux grandes cités donnent une idée de celles de la condition sociale de leurs habitants. Ainsi, dans la ville du Caire, la plupart des professions se rapportent surtout à des activités manuelles, artisanales et commerçantes ; seulement quelques rares professions intellectuelles sont citées. Il est vrai qu'à l'époque étudiée (IV^{e}-V^{e} s. H.), les fonctions administratives étaient plutôt exercées par les coptes. Mais à Kairouan, grand centre malékite, bon nombre de professions intellectuelles ont été recensées (juges, professeurs, juristes, officiers du gouvernement, personnages religieux, enseignants, etc.) et voisinaient avec les professions artisanales. L'auteur a ensuite comparé ses tableaux avec ceux de Goitein qui s'est intéressé au même sujet, en étudiant les documents de la Geniza. Les listes de la Geniza donnent un nombre plus important de désignations de professions **(**408**)** pour la seule ville du Caire, alors que, dans les listes de Werner Diem, Le Caire et Kairouan réunis n'arrivaient à atteindre que 125 désignations. Toutefois, les listes de la Geniza étaient liées aux listes religieuses juives. L'intérêt de la comparaison réside surtout dans le fait que les conclusions de W. Diem rejoignent celles de Goitein.

Parmi les circonstances de la vie des défunts relevées dans les épitaphes, l'auteur mentionne leurs activités méritoires et les hauts faits qu'ils ont réalisés durant leur vie, c'est-à-dire la connaissance du Coran, des sciences religieuses, la pratique de l'ascétisme, le pèlerinage et la guerre contre les chrétiens (époque des Croisades). Certaines épitaphes témoignent, assez rarement, de l'appartenance du défunt à telle doctrine (le qadarisme) ou leur opposition à telle autre (la position anti-mu'tazilite, par exemple).

On trouve également, parfois, des témoignages rapportant que, de son vivant, le défunt a engagé ses fils à croire en l'islam, à la légitimité des quatre califes et leur a conseillé de faire l'aumône à un pauvre, la nuit du *laylat al-qadr,* comme il est de tradition de le faire*.* D'autres exemples mentionnent que le défunt avait exprimé la volonté qu'une coupole ne soit pas érigée sur sa tombe, pour être en conformité parfaite aux prescriptions de la *šarīʿa.*

D'après l'auteur, la mention des circonstances qui se rapportent à la mort des défunts est plus fréquente dans les épitaphes que celles qui sont relatives à leur vie. Ainsi, la date des décès, non précisée dans les deux premiers siècles, apparaît dès le III^{e} s. et, dès lors, est rarement omise. Les noms des défunts et les dates de leur décès sont devenus les informations « maîtresses » des épitaphes. Les dates sont souvent précisées très exactement (jour, l'heure même dans quelques cas, mois et année), mais, souvent, elles sont réduites au mois et à l'année (à noter un détail spécifique à la Haute Égypte : le mois est souvent donné dans sa forme copte). Quelques originalités concernant la manière de donner les dates ont été relevées : « mort le mois de *ʿ*arafat » (allusion à un des rites du pèlerinage), « mort le jour de *ʿayd al-kabīr* ». Certaines dates font même référence à des jours historiques (défaite des Tartares en 658/1260). Les causes de la mort sont rarement mentionnées, exception faite lors d'événements exceptionnels (assassinats, empoisonnements, guerres, épidémies de peste, morts de nouveaux-nés, noyades, avec exemples à l'appui. Remarque intéressante : les morts violentes sont exprimées à la forme passive (*qutila, tuwuffiya maqtūlan, maẓlūman (*souvent combiné avec *šāhid), ustušhida*, etc.).

L'endroit dans lequel la dépouille du défunt a été déposée n'est mentionné que lorsque celui-ci n'est pas dans les cimetières de sa ville. Ce peut-être dans une mosquée, une madrasa ou durant le pèlerinage. Il arrive parfois que l'épitaphe signale que le corps a été transféré (*nuqila*) dans un nouveau lieu, surtout lorsqu'il s'agit d'un personnage officiel. De nombreux exemples sont donnés provenant de différentes régions.

BCAI 21 (2005) Diem Werner & Schöller Marco : The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. 3 vol., recensé par Solange Ory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

L'âge du mort figure rarement dans les épitaphes, probablement parce que le jour de la naissance n'est plus mémorisé, propose Paul Joüon, mais Werner Diem, tout en accréditant cette idée, note que, vu le nombre impressionnant d'épitaphes dont nous disposons aujourd'hui, les exceptions à cette habitude apparaissent importantes. Ainsi, l'âge des enfants morts prématurément est cité avec une grande précision. Il en est souvent de même pour les personnes décédées à un âge respectable, particulièrement à l'époque ottomane, ou encore pour les personnages importants. Des exemples confirment cette remarque, mais W. Diem admet qu'à l'époque médiévale les cas étaient plus rares.

Quelques pages sont consacrées aux défunts morts à l'étranger. Les musulmans considéraient qu'une telle mort, loin de ses proches et de ses amis, équivalait à un martyre. L'expression *man māta ġarīban māta šahīdan* (celui qui meurt (à) l'étranger, meurt en martyr). C'est pourquoi, ils préféraient ramener leurs défunts dans leur ville d'origine, mais ce transfert n'était pas toujours possible et souvent l'inhumation avait lieu dans la ville du décès. Qui gravait la pierre tombale ? Qui la payait ? Peut-être des coreligionnaires, une fondation pieuse ? Il n'y est fait aucune allusion dans les épitaphes. L'auteur donne différents exemples d'épitaphes de musulmans décédés hors de leur lieu d'origine, mais en terre d'Islam, qui furent inhumés dans une madrasa ou un mausolée construit pour eux. Tel est le cas du *šayḫ* bien connu, ʿAli b. Abī Bakr al-Harawī qui, après avoir beaucoup voyagé à travers le monde, s'était finalement attaché au service du gouverneur ayyūbide d'Alep et y mourut. Aidé par son protecteur, il fit construire une mosquée et un mausolée à l'extérieur de la ville et y fut enterré dans un cénotaphe. Murs de la *turba* et cénotaphe étaient recouverts d'inscriptions dont il ne reste malheureusement que quelques témoignages. Dans les inscriptions publiées, dont les erreurs de lecture ont été corrigées par W. Diem, le *šayḫ* est qualifié d'*al-faqīr al-ġarīb al-waḥīd* (le pauvre, l'étranger, l'homme seul). Ces qualificatifs témoignent de l'importance qu'accordent les musulmans à la présence des leurs au moment de la mort. Plusieurs autres exemples, pris dans diverses régions, pour des personnes de conditions différentes et, aussi bien pour les hommes que pour les femmes, dont l'épouse d'un émir mameluk à Alep, fournissent un beau témoignage. Dans son épitaphe, on peut lire :« *saqā allāhu turbatahā wa raḥima ġarbatahā* » (« Que Dieu rafraîchisse sa tombe et ait pitié [de sa solitude] d'étrangère ! »).

Le ch. 1 s'achève sur les particularités de l'inhumation. Les dates, les lieux, les personnes chargées des enterrements ne sont que très rarement cités dans les épitaphes. Celles dans lesquelles ils apparaissent sont plutôt celles qui incluent un certain délai entre le transfert du corps du défunt, de sa ville d'origine ou de résidence, à l'endroit définitif de sa tombe. Il s'agit généralement de personnages importants : souverains, gouverneurs, saints et savants renommés. Cependant, dans les épitaphes égyptiennes, il arrive parfois que la date du décès précède immédiatement celle de l'inhumation : *wa kānat wafātuhu yawma al-ṯulaṯā' wa qubira ġadāta al-'arbiʿā'* (« Il mourut le mardi et fut enterré le mercredi »). Il est de coutume dans la plupart des pays musulmans que les défunts soient inhumés dans un délai très proche de leur mort. La coutume est généralement d'un ou deux jours entre les deux événements. Il arrive même que le défunt soit inhumé le jour de sa mort.

Les lieux d'inhumation ne sont généralement précisés que dans les épitaphes des souverains, particulièrement au Maroc. Ainsi en est-il d'un prince mérinide qui, selon son épitaphe, mourut dans la nécropole de Chella en 769 H. et n'y fut enterré qu'en 776 H. (6 ans et 7 mois après sa mort). Entre temps, il avait été enterré dans un endroit dont le nom ne figure pas dans son épitaphe. C'était une coutume, chez les Saʿadiens de Marrakech, de préciser le nom des cimetières dans lesquels étaient inhumés les hauts personnages. Ainsi, l'épitaphe d'un gouverneur saʿadien mentionne qu'il fut enterré dans le « noble mausolée » que fit ériger, au-dessus de lui, sa fille ʿĀ'iša, avec son propre argent. L'épitaphe d'une princesse saʿadienne, décédée alors qu'elle avait moins d'un an, précise qu'elle fut enterrée dans « la noble *rawḍa* de ses ancêtres » (litt. jardin, mot souvent employé pour désigner un cimetière).

Il existe quelques cas rares dans lesquels le nom du cimetière est précisé, tel celui du célèbre juriste Mālik b. Anās qui vécut à Médine et y fut inhumé dans le cimetière al-Baqiʿ. Mais le texte de l'épitaphe qui nous est parvenu, grâce à l'ouvrage d'al-Harawī, offre deux versions légèrement différentes. Il est donc difficile de se prononcer définitivement. Werner Diem pense cependant que la première version précisant le nom du cimetière est celle qui donne la version authentique de l'épitaphe.

Le ch. 2 traite des concepts eschatologiques étudiés dans les épitaphes des IIe-IVe s. H., spécialement en Égypte. Il se focalise sur les croyances des musulmans concernant le sort du défunt, entre sa mort et son entrée au paradis, à travers les textes des épitaphes. L'auteur repère d'abord les expressions dépendantes des références coraniques, puis celles qui sont des professions de foi, dans lesquelles il inclut la *šahāda*. Vu l'importance primordiale de la *šahāda,* expression de l'essence même de la foi de l'islam, il nous aurait semblé préférable d'en faire une catégorie différente de celle des croyances eschatologiques qui sont seulement une explicitation d'une vérité dogmatique parmi d'autres, n'ayant pas une importance équivalente à celle de la *šahāda,* que les musulmans emploient toujours au singulier. Toutefois, ce n'est qu'un simple détail d'expression, la *šahāda* introduisant souvent les autres croyances dans les formulaires des épitaphes qui se réfèrent souvent à des concepts coraniques ou qui ont leur origine dans les *ḥadīṯ : al-baʿṯ* (la résurrection), *al-mīzān* (la balance du Jugement Dernier), *al-ḥisāb* (le fait de rendre des comptes), *al-ǧanna* (le ciel) et *al-nār* (le feu de l'enfer), *al-ṣirāṭ* (le pont que doit

BCAI 21 (2005) Diem Werner & Schöller Marco : The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. 3 vol., recensé par Solange Ory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

traverser le défunt au-dessus du feu de l'enfer), *al-ḥawḍ* (le bassin du prophète, dont le croyant doit boire de l'eau avant d'entrer au paradis).

Généralement, des invocations en faveur du défunt suivent et achèvent l'énumération de ces croyances. Elles en appellent directement à la miséricorde divine dont, au moins, il est certain qu'elle sera accordée aux petits enfants qui sont purs de tout péché.

L'étude de l'interrogation du défunt, après sa mort, par les deux anges Munkar et Nakir, comprend une cinquantaine de pages dans lesquelles l'auteur traite des questions posées par ces deux anges : ils interrogent surtout le défunt pour savoir s'il a récité la *šahāda* avant de mourir, s'il peut donner l'argument *(ḥuǧǧa*) qui prouve qu'il a été un bon musulman. De ses réponses dépend son sort dans la tombe. Les nombreux exemples des invocations qui figurent dans les épitaphes, cités par l'auteur, permettent de comprendre les modalités de cette épreuve : « Fais que sa preuve soit manifeste », « Affermis son discours lors de son interrogation », « Accepte sa preuve et fais que sa langue soit ferme pour une déclaration sincère », etc.

Selon les réponses données aux anges, le défunt est châtié ou récompensé dans sa tombe. Ce concept de l'interrogation n'est pas coranique, mais a été transmis par la *Sunna* - la Tradition, seconde source de l'islam. Les châtiments y sont décrits avec verve et couleur ! Si « la preuve » donnée par le défunt n'est pas acceptée, il est torturé avec des instruments chauffés au rouge, écrasé par la terre, tourmenté par des serpents, etc. Les invocations des épitaphes, dans lesquelles le croyant supplie Dieu d'épargner ses défunts, témoignent de la terreur qu'ils ont des châtiments de la tombe, lieu d'obscurité, de solitude et de déchéance, mais également de leur confiance dans la miséricorde divine : « Éclaire pour lui sa tombe », « Puisse Dieu l'éclairer de Sa lumière », « Ô Dieu, lumière des cieux, éclaire (Untel) dans son tombeau »). Ces sortes d'invocations sont très nombreuses dans les épitaphes et l'auteur en donne des exemples multiples. Il en est de même des invocations dans lesquelles Dieu est prié de tenir compagnie au mort, de diminuer sa solitude, de calmer son appréhension.

En accord avec la *Sunna*, les musulmans croient à la séparation de l'âme du corps, lors de la mort, et à son ascension (*wa-rfaʿ rūḥahu* « Elève son âme », lit-on dans les invocations des épitaphes), vers un endroit dont l'identité n'est pas reconnue unanimement : le ciel ou paradis (les deux mots sont réunis dans le Coran (7,40) : *al-samā*' pour le ciel et *al-ǧanna* pour le paradis, ou encore un lieu appelé *Barzāḫ* [lieu d'attente entre la mort et le jour du jugement : Kazimirsky]). Les invocations dans les épitaphes corroborent cette croyance : *wa-ftaḥ abwāb al-samā'i li-rūḥihā* « Ouvre les portes du ciel à son âme ». Cette attente durera jusqu'à la Résurrection, où tous les hommes se lèveront hors de leur tombeau. Ce concept de résurrection est un dogme de l'islam, fondé sur le Coran, et dont l'énoncé figure dans une quantité d'épitaphes égyptiennes : *al-baʿṯu ḥaqq* (« la Résurrection est vérité »). Elle sera suivie de la rencontre avec Dieu, *bi-liqā'i Allāh*, lors du Jugement dernier dont les mentions fréquentes dans le Coran sont souvent rappelées dans les épitaphes. Elles témoignent de la crainte des croyants durant les étapes de son déroulement : la traversée du *ṣirāṭ*, l'épreuve du *mīzān* (balance) dans laquelle seront pesées les bonnes et mauvaises actions, inscrites dans les *dīwān* (registres*)* divins. Ce sera le jour des *ḥisāb* (comptes). Pour réconforter les croyants, certaines épitaphes mentionnent l'intercession du prophète et même celle du Coran, *Allāhumma ǧʿal lī al-Qur'āna šafiʿ*, et rappellent l'infinie miséricorde de Dieu qui peut purifier ceux qui ont commis des fautes, et qui répond à l'intercession des enfants, des saintes femmes et des hommes pieux. Les invocations l'expriment couramment dans des termes symboliques : *wa bayyiḍ waǧha-hā* (« et blanchis son visage »), *wa tunaḍḍira waǧhahu* (« et Tu illumineras son visage »).

Les épitaphes donnent également des informations sur le futur du défunt après les sentences divines du Jugement dernier : le paradis (*al-ǧanna*) ou l'enfer (*al-nār*) lesquelles se réfèrent, le plus souvent, pour les premières, aux « jardins » des versets coraniques *wa 'askanahu ǧannat al-naʿīm* (« Il le fera habiter dans les jardins de délices »), dans lesquels il verra Dieu *wa 'atāḥahu al-naḍara 'ilā waǧhihi*, et, pour les secondes, limitées au *nār* (feu). L'auteur émet l'hypothèse que cette limitation dans l'expression du concept est peut-être due à une certaine crainte superstitieuse de mentionner une chose aussi terrible que le feu de l'enfer. Il précise également que les épitaphes kairouanaises de la même époque sont beaucoup plus sobres dans ce registre que les nombreuses épitaphes égyptiennes auxquelles il s'est référé. Quelques pages de « poésie ascétique » complètent les exemples donnés, suivies d'analyses comparatives du formulaire d'une épitaphe eschatologique égyptienne (188 H.), et d'une autre, yéménite (949 H.), dans lesquelles sont collationnés les prières, les vers des poèmes et les concepts.

Le ch. 3 traite des épitaphes des enfants et de ceux qui sont décédés prématurément**.** Dans l'introduction de ce chapitre, W. Diem signale qu'il n'existait, jusqu'à présent, aucune étude sur les tombes des enfants, mise à part une publication de P. Joüon dans laquelle quelques épitaphes d'enfants égyptiens du III^e^ s. H. sont simplement présentées sous la forme d'une traduction, sans aucune analyse. L'auteur a donc consacré une grande partie de son ouvrage à cette étude (p. 208 à 446).

Il expose d'abord les différents éléments qui composent les épitaphes de ce genre à partir d'un exemple fictif qu'il a composé : les différents titres, noms et épithètes se référant au petit enfant ou au prématuré ; l'indication de l'âge de l'enfant ; l'absence de *šahāda*, l'enfant étant incapable de connaître le credo musulman (une seule exception est signalée, provenant de Kairouan) ; des textes de deux types : le premier, concernant la douleur des parents qui ont perdu ce qui était leur espoir, le second, prenant

BCAI 21 (2005) Diem Werner & Schöller Marco : The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. 3 vol., recensé par Solange Ory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

en compte la situation de l'enfant qui est privé de vie, ces deux orientations ne figurant pas ensemble dans une même épitaphe, et, enfin, l'expression de l'émotion dans des prières ou des vers.

Werner Diem distingue *deux périodes* dans son étude développée sur les épitaphes d'enfants.

La première période (IIIe-IVe s. H.) concerne les épitaphes du premier type, prenant d'abord en compte la douleur des parents et le dédommagement qu'ils en espèrent. Celles-ci sont attestées, pour les provinces musulmanes orientales, en Égypte, dans le Ḥiğāz, dans les îles de Dahlak (mer Rouge) et, pour les provinces occidentales, au Soudan, à Kairouan et, sporadiquement, dans les autres grandes cités d'Afrique du Nord.

Dans chacune de ces régions, l'auteur a inventorié les épitaphes des enfants pour y exposer les éléments (invocations, poèmes, formules) qui lui ont permis d'identifier les deux types précités. Il débute par l'Égypte.

Les invocations figurant dans les épitaphes égyptiennes révèlent, en effet, ce que les parents attendent de Dieu au moment de leur propre mort, comme compensation de la mort de leur petit enfant : une épargne (*ḏuḫr li-'āḫiratihimā*), une récompense *(ğazā'*), une grâce immense (*faḍl ʿaẓīm*), une protection (*ḥiğāb, sadd*), un voile (*sitr*), un prédécesseur (*salaf, faraṭ*). « Que Dieu rende la balance des parents de l'enfant plus lourde en bonnes actions ! » (*taqqala Allāh bihi mīzān wālidayhā*). Certaines de ces épitaphes imaginent la prédisposition qu'avaient ces petits enfants à être de bons musulmans, avant de présenter leurs doléances à Dieu : « ʿAmr a été pris par Vous, comme un petit enfant qui avait une inclination naturelle à être un bon musulman, sincère, respectueux de la loi, de la religion d'Abraham et de Muḥammad. Ô Dieu, fais de lui une lumière et un prédécesseur pour ses parents... ». Dans une épitaphe, son auteur va jusqu'à considérer son petit enfant défunt, comme un acompte (*iḥtisāb*) auprès de Dieu. Toutefois, ces invocations s'achèvent par une soumission à la volonté divine : *al-ḥamdu li-llāh riḍā'an bi-qaḍā'i llāh wa-taslīman li-'amri llāh wa 'īmānan bi-qaḍri llāh wa-ḥtisāban fī-llāh* (« Louanges à Dieu, en acceptation de Son décret, en soumission à Son ordre, en la foi en Sa prédestination, en toute déférence vis-à-vis de Lui »).

L'auteur donne une analyse complète de plusieurs de ces épitaphes d'enfants égyptiens pour informer son lecteur de la diversité des éléments que l'on peut y rencontrer : tombe d'un enfant assimilée à un jardin (*rawḍa min riyāḍ al-ğanna*), l'enfant considéré comme un martyr heureux (*as-saʿīd al-šahīd*), etc. Il relève des vers dans les stèles de Dahlak, de la prose rimée, des prières différentes à titre de comparaison.

Les mêmes concepts figurent dans les épitaphes des enfants des régions occidentales pour la période comprise entre les IVe et VIIe s. H. La plus ancienne épitaphe d'enfant dans la partie occidentale de l'empire musulman provient de la ville de Kairouan et date de l'année 314 H., mais c'est seulement à partir du Ve s. H. qu'elles deviennent de plus en plus fréquentes. À l'instar des épitaphes des régions orientales musulmanes, la spécificité de ces épitaphes réside dans les prières pour les parents, les formules et les poésies.

Dans les invocations à Dieu pour les parents, les thèmes sont analogues à ceux cités dans les épitaphes d'Égypte et de Dahlak, avec quelques expressions différentes : *nafaʿ Allāhu bihi* (« Puisse Dieu donner un bénéfice à ses parents, grâce à lui »), *wa razaqahumā al-ṣabra ʿalayhi* (« Grâce à lui, enrichis-les de patience »), *wa ğabara muṣābahumā* (« Que Dieu les dédommage à cause de leur malheur ! »).

Dans certains poèmes, les parents expriment même leurs griefs :

Qabrun ʿazīzun ʿalaynā
[la]w'anna man fīhi yufdā]
bnu ḫamsi sinīna
[...
mā ğāra ḫalqun ʿalaynā
wa lā [qaḍā'u ta ʿaddā]

Ceci est une tombe qui nous est chère
Si une rançon pouvait racheter celui qui y repose !
Il n'avait que cinq ans !
[.....
Aucune créature ne nous voulait du mal
ni forcer notre destin avant l'heure
(Sousse, Tunisie, s.d.).

Parfois, l'épitaphe fait parler le défunt du fond de sa tombe :

Rabbī 'innī nazaltu ʿin
daka fī ḫayri manzilī
wa taḫayyarta lī ğiwā
raka qabla al-taraḥḥulī
fa-ağib daʿwatī fa'an
ta raǧ'ī wa maw'ilī
wa aʿfu ʿan wālidayya 'in
naka 'ahlu al-tafaḍḍulī (p. 275)

Seigneur, je suis descendu chez toi
dans la meilleure des demeures
Tu as choisi pour moi ta proximité
avant mon grand départ
Réponds à ma prière. Tu es
mon espoir et mon refuge
Pardonne à mes parents,
Tu es le Miséricordieux !

L'auteur expose les différentes manières d'indiquer l'âge de l'enfant défunt : en prose, en prose rimée, en poésie ou par déduction des dates de la naissance et de la mort. Les attestations indiquées en chiffres qu'il a recensées proviennent toutes de Kairouan ou d'Andalousie et s'échelonnent entre 3 et 27 ans.

BCAI 21 (2005) Diem Werner & Schöller Marco : The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. 3 vol., recensé par Solange Ory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Par ailleurs, pour comparer les concepts utilisés dans les prières figurant dans les épitaphes des enfants des différentes régions de l'Occident musulman, il regroupe celles qui sont orientées vers le devenir des parents, au moment de leur mort et dans leur devenir, après la mort. La balance (*al-mīzān*), l'intercession (*al-šafā'a*), le prédécesseur (*al-salaf*), l'acompte (*al-iḥtisāb*) sont les concepts les plus employés dans ces invocations, ainsi que leurs diverses combinaisons entre eux. Ces symboles proviennent de la Tradition (*Sunna*), selon laquelle le Prophète aurait assuré que Dieu, dans sa miséricorde, laisserait entrer dans le paradis tous les musulmans qui auraient perdu des enfants innocents. Les différentes versions de ce *ḥadīṯ* varient de un à quatre, quant au nombre d'enfants décédés. D'après une tradition chiite, un enfant qui mourrait avant son père lui serait un meilleur garant, lors de sa mort, que soixante-dix enfants qui lui survivraient et combattraient comme cavaliers pour défendre l'Islam.

La seconde période, dans la partie Est de l'empire musulman (VI^e^-VIII^e^ s., au Ḥiğāz), (VI^e^-X^e^ s, en Égypte et Syrie), (VIII^e^-XI^e^ s., au Yémen) (IX^e^ s., en Anatolie), (VIII^e^-XI^e^ s., en Afghanistan) témoigne que les textes sont plus sensibles aux aspects qui concernent l'enfant qu'au devenir des parents. L'auteur note les expressions qui désignent les enfants : *al-walīy* (l'ami de Dieu), *al-ṭāhir* (le pur), *al-bārr* (le pieux), *al-šahīd* (le martyr), *al-sa'īd* (le bienheureux), etc. Un vers, dans une prière d'une épitaphe de Ṯulā (et non Ṯilā), au Yémen, fait état du vœu de quelqu'un qui s'offre comme rançon pour préserver un enfant de la mort : *yā mawtu law kunta taqbalu al-fidā la-fadaytu* (« Ô mort, si tu acceptes une rançon, certes, je me proposerai comme rançon ! »). Plusieurs expressions, très fréquentes en Égypte, insistent sur le fait que le jeune défunt a été privé de sa vie et qu'il a été séparé des siens : *al-munaġġaṣ bi-šabābihi*, (Le Caire, 598 H.), (« le jeune homme dont la jeunesse a été interrompue et qui a été séparé de sa famille... », *al-šābb al-manġūs bi-šabābihi al-mufāriq min ahlihi* (Damas, 743 H.) ; *aqṣar al-'umr* : celui qui a eu une vie très courte (Turquie). L'auteur donne une liste de toutes ces épithètes (p. 353-359). En Anatolie, le petit enfant qui meurt est souvent considéré comme un oiseau qui s'envole vers le ciel : *ṭārat min dāri l-milki 'ilā dār l-malakūt.* L'auteur donne de nombreux exemples en langue turque, accompagnés de références à des vers turcs. En Afghanistan, la prière emprunte un autre symbolisme qui figure également dans la poésie persane. La mort du petit enfant est comparée à un palmier brisé. Des exemples sont également cités, recensés dans les épitaphes d'Arménie, du Caucase du VIII^e^ s., d'Iran du VIII^e^ s et de Chine du XI^e^ s.

Cet inventaire des épitaphes des enfants se termine par un retour dans la région occidentale de l'empire musulman et par un exposé des résultats obtenus à partir de toutes ces considérations.

L'auteur considère que toutes les expressions qui traitent de la mort des enfants, dans tous les pays musulmans, sont empreintes d'euphémismes, parfois accompagnés de métaphores, souvent empruntées à la poésie. La mort est assimilée à un voyage, Dieu choisit « Son univers » pour le défunt qui arrive chez Lui, dans un monde censé être meilleur que celui qu'il a quitté. Le mot *māta* (il est mort) est rarement employé. Il est remplacé par *tuwuffiya* (il a été pris par Dieu), expression qui apparaît en Égypte, dès le III^e^ siècle H., ou encore *intaqala ilā raḥmat Allāh* (il s'en est allé dans la miséricorde de Dieu). Il en est de même pour le mot *qabr* (tombe), auquel se substitue, parfois, le mot *maḍğa* (couche) ou *rawḍa* (jardin). La mort est un voyage, concept qui sera toutefois moins développé que dans les discours sur la mort du judaïsme et de la chrétienté.

La croyance en la pureté *(ṭāhir*) des enfants défunts et en leur innocence apparaît dès la première période en Égypte. C'est pourquoi ils ne subiront pas l'interrogation des anges Munkar et Nakir et ils échapperont également aux châtiments de la tombe.

En dépit de la soumission du croyant à la volonté divine, lors du décès de petits enfants, la question du pourquoi de cette mort a été souvent posée en Islam. Trois réponses y ont été apportées : la première considère que l'enfant a ainsi le privilège d'entrer immédiatement au paradis. La deuxième estime que les dures souffrances de la vie lui sont ainsi épargnées, et la troisième juge que les jeunes filles et les jeunes femmes sont ainsi mieux protégées que ne pourraient le faire leur père ou leur époux de leur vivant. Ces trois réponses ne figurent évidemment pas dans les épitaphes, mais sont exprimées dans des poèmes dont les auteurs sont parfois célèbres, tels Ibn ar-Rūmī, mort en 283 H., et Abū l-'Alā' al-Ma'arrī, en 449 H.

Le ch. 4 est consacré aux rencontres des défunts avec le Prophète et différentes personnes dans l'autre monde. Une tradition (*ḥadīṯ*) rapporte l'exclamation de la femme de Bilāl, Compagnon et *mu'aḏḏin* du Prophète, alors qu'il était mourant : « Oh ! quel triste événement ! s'écria-t-elle » « Non, quel joyeux événement ! lui répondit-il. Demain, je rencontrerai les êtres qui me sont le plus chers : Muḥammad et ses Compagnons ! »

D'après le texte des épitaphes, le Prophète n'est pas la seule personne que souhaite rencontrer le défunt après son décès. Ce peut être ses ancêtres ou des groupes de personnes, comme les Compagnons, les autres prophètes, les saints et pieux personnages, les amis de Dieu. Le lieu mentionné pour ces rencontres est, parfois, le paradis, mais également l'endroit dans lequel se dérouleront la Résurrection et le Jugement dernier.

L'auteur a pour but, dans ce chapitre, de donner un catalogue des prières et des références coraniques, qui corroborent l'espérance des croyants en ces futures rencontres dans l'au-delà, croyance figurant dans les épitaphes de toutes les régions musulmanes, en commençant par les plus anciennes. À cet effet, W. Diem a recensé toutes les racines qui sont employées dans les formules exprimant cet espoir, accompagnées des références des dites épitaphes.

BCAI 21 (2005) Diem Werner & Schöller Marco : The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. 3 vol., recensé par Solange Ory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Il cite également d'autres documents (en particulier, certains *ḥadīṯ*, des lettres de condoléances) qui traitent du même sujet. À titre d'exemple, une tradition, citée par Ibn al-Ǧawzī, dans une lettre de condoléances, rapporte que ʿAlī termina la *ḫuṭba* (sermon) qu'il prononça pour la mort d'Abū Bakr, le premier calife, par ce souhait : « Puisse Dieu, le Tout Puissant, t'unir au Prophète Muḥammad ! ». Dans une lettre de condoléances, lors de la mort de son neveu et de sa fille, un gouverneur local, al-Ḫuwārizmī (décédé en 383/393 ?), exprime le souhait que Dieu, dans sa Miséricorde, accorde à sa fille la grâce de rencontrer Maryam (la mère de Jésus), Āsiya (la pieuse épouse juive du Pharaon ?), Ḫadiǧa (la première épouse du Prophète), Fāṭima (sa fille), Umm ad-Dardā' (l'épouse du compagnon du Prophète Abū ad-Dardā') et Rābiʿa (une mystique célèbre). Que Dieu leur fasse miséricorde à tous !

L'auteur présente les références coraniques sous la forme d'un tableau. Dans la 1re colonne, les racines des mots, dans la deuxième, les mots correspondant aux racines et dans la troisième, le verset et sa numérotation. Parmi les autres informations qui accompagnent ce tableau, la distribution régionale et chronologique de ces versets, les répartitions de ces rencontres dans l'au-delà selon les différents âges et les sexes, le voisinage avec Dieu dans le paradis, avec le Prophète, ses épouses, ses compagnons et tous les amis de Dieu qui sont dans le paradis.

Suivent ensuite des comparaisons avec les unions entre les défunts dans l'au-delà selon le judaïsme. D'après Goïten, il était habituel dans le judaïsme médiéval, que quelqu'un souhaite à la personne décédée de s'unir à quelques héros bibliques. Les caractéristiques qu'a analysées Goïten dans les prières juives pour les défunts rappellent celles que W. Diem a signalées dans les prières musulmanes. Ce dernier se pose alors le problème de savoir s'il y a une connexion entre les prières juives et islamiques pour le défunt, mais juge que les investigations de Goïten dans les documents de la Geniza s'appuient sur une base trop étroite pour arriver à une conclusion et, en conséquence, laisse la question ouverte.

W. Diem esquisse ensuite une comparaison entre les épitaphes juives et islamiques. Il s'étonne d'abord du très petit nombre d'épitaphes juives publiées, provenant de pays musulmans, et il a dû recourir, pour son étude, à des stèles juives provenant de pays européens, problème auquel s'était déjà heurté Goïten dans son travail sur les documents de la Geniza. Vu le caractère international que présentait le monde médiéval juif, W. Diem conclut que les références aux épitaphes juives d'Europe peuvent être valables pour servir de base à ses comparaisons. Il a décelé trois différences dans les structures des prières des épitaphes juives et musulmanes.

La première concerne l'importance de la part réservée à Dieu, comme agent, dans les prières. Dans les épitaphes musulmanes, cette part est primordiale. Le croyant s'adresse à Dieu : « Ô Dieu, fais ceci ou cela.... », « Puisse Dieu lui faire ceci ou cela... ». Dans les épitaphes juives, c'est l'âme du défunt ou le défunt lui-même qui est au centre de la prière : « Puisse son âme devenir ceci ou cela... ». Les cas où Dieu est considéré comme agent sont beaucoup moins fréquents.

La deuxième consiste dans l'absence de ressemblance sémantique entre les formules de prière pour les défunts. Les prières figuraient dans les épitaphes juives bien avant l'islam et n'avaient aucun point commun avec celles des épitaphes musulmanes.

La troisième concerne les personnes avec lesquelles le défunt sera en situation dans l'au-delà. En hébreu, le nom de la personne est, dans la plupart des cas, introduit par la particule *ʿim* (ensemble, avec) + un groupe de gens vertueux. Quelques similarités apparaissent dans certaines formules de prières musulmanes introduites par *maʿa* (avec), mais, dans la plupart des cas, les personnes avec lesquelles l'union du défunt est désirée sont des éléments obligatoires de cette structure de base et elles sont individualisées. Werner Diem donne une liste des groupes avec lesquels les défunts juifs seront unis. Quelques noms de personnes y figurent qui permettent d'en identifier certains, par exemple, pour les femmes, Sarah, Rebekah, Rachel et Leah et, pour les hommes, Abraham, Isaac et Jacob.

Quelques épitaphes sont en langues mixtes : judéo-arabe (2 en Irak) ; persan-arabe-hébreu (21 épitaphes en Afghanistan). Il existe également des lettres de condoléances en hébreu et en arabe-hébreu.

En conclusion de ce chapitre, l'auteur constate que, dans cet ensemble de prières concernant les unions entre les défunts après la mort, le concept qui est commun aux musulmans et aux juifs est le fait que cette rencontre avec certaines personnes dans l'au-delà est désirable, mais la structure, le libellé des prières et les personnes mentionnées – exception faite des gens vertueux – en sont différents. Cette constatation de mutuelle influence entre les deux religions n'a pas d'implication historique importante. On peut en conclure qu'elle s'est plutôt exercée de la tradition juive vers l'islam que vice-versa, car ces rencontres dans l'au-delà présupposent la foi en la résurrection et au paradis, croyance étrangère au paganisme arabe, donc antérieure à l'islam. Par ailleurs, les prières juives de cette sorte sont attestées bien avant l'islam.

Un autre phénomène frappant est commun à certains ensembles de prières, dans les épitaphes hébraïques et dans les lettres de condoléances islamiques, évoquant les rencontres dans l'au-delà. Il s'agit de la citation des femmes vertueuses (« les âmes de Sarah, Rebekah.... », *cf*. plus haut) auxquelles s'ajoutaient parfois « les âmes d'Abraham, Isaac et Jacob », pour les juifs, et les femmes vertueuses Maryam, Āsiya... (*cf*. plus haut), auxquelles s'ajoutent les mères des croyants (les nobles femmes du Prophète). Il est évident que les listes juives sont antérieures aux listes islamiques. Toutefois, si ces citations des tenants du patriarcat et du matriarcat judaïques ont influencé les

BCAI 21 (2005) Diem Werner & Schöller Marco : The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. 3 vol., recensé par Solange Ory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

citations islamiques, elles se sont développées de façon différente. En revanche, l'auteur dit n'avoir décelé aucune marque d'une influence copte sur les épitaphes islamiques du Caire, bien qu'il ait existé quelques épitaphes coptes rédigées en langue arabe.

Le ch. 5 propose une étude de la poésie dans les épitaphes kairouanaises des IV^e^ et V^e^ siècles H. La présence de poèmes dans les épitaphes tunisiennes a déjà été signalée dans les ch. 1 et 3 et quelques vers ont été cités, mais, vu la place importante qu'occupe la poésie dans les épitaphes tunisiennes, surtout à Kairouan, l'auteur a voulu y consacrer une étude d'ensemble.

Cette synopsis expose les différents thèmes traités. À l'intérieur de chaque thème, les mètres des vers sont donnés, les dates de l'épitaphe et le sexe du défunt précisés. Dans la grande majorité, les textes des vers sont transcrits et suivis de leur traduction. Certains textes ont été sélectionnés et donnés en caractères arabes dans les Appendices I et II (p. 575 à 604). Dans ce cas, la référence à ces Appendices est signalée juste avant le texte en translittération.

L'auteur commence son étude par un petit tableau résumant les thèmes déjà traités aux ch. 1 et 3, avec un renvoi aux pages concernées.

Les autres thèmes retenus concernent le caractère inéluctable de la mort : la mort est la destination de l'homme, la mort est inévitable dans un monde éphémère, les vicissitudes du destin sont imprévisibles et tous les hommes doivent mourir, la perte des êtres chers et des amis, la nécessité de la piété, la crainte du châtiment divin et l'espérance en sa miséricorde.

Ce chapitre s'achève par un tableau chronologique des 37 poèmes présentés, accompagnés de leur date, du sexe du défunt, de leur mètre, de leur abréviation bibliographique et de leur référence dans l'ouvrage. Ce tableau est suivi d'un court commentaire sur la répartition des poèmes dans les épitaphes des hommes et dans celles des femmes : 31 pour les hommes et 5 pour les femmes.

La bibliographie comprend deux sections, les « Sources épigraphiques » et les « Sources littéraires ». Dans les deux sections, les sources sont classées dans l'ordre alphabétique de leur abréviation. Les « Sources épigraphiques » offrent trois rubriques : 1.1 Epigraphic sources, 1.2 Other documentary sources, 1.3 Literary sources. Le classement alphabétique de la 1^ère^ rubrique a été organisé à partir de l'abréviation du titre de l'ouvrage, ce qui pose tout de même un problème à un chercheur qui partirait du nom d'un auteur pour rechercher un titre. Il lui faudrait alors parcourir les 11 pages de cette rubrique pour trouver le nom de l'auteur, ou bien le rechercher dans l'index général (3^e^ volume), où il trouverait le nom de l'auteur, mais sans les titres. Il devrait alors parcourir toutes les pages citées pour retrouver l'ouvrage qu'il cherche. N'aurait-il pas été plus simple de garder le même classement dans les Sources que dans les autres rubriques : l'abréviation du nom, suivie de celle du titre ?

L'auteur a précisé qu'il n'avait retenu dans sa bibliographie que les ouvrages dont il s'était servi, et qu'il en avait consulté beaucoup d'autres, très attentivement. Il aurait peut-être été utile d'ajouter, dans une rubrique à part, les plus importants concernant l'épigraphie funéraire, parus récemment. Je me permets d'en signaler deux qui pourraient rendre service à ceux qui travaillent sur ce sujet :

Giunta, Roberta, *Les Inscriptions funéraires de Ġaznī, IV^e^-IX^e^/X^e^-XV^e^ siècles,* Universita degli Studi per l'Africa e l'Oriente, Series Maior, Napoli, 2003, 500 p., 117 pl.

El Aoudi-Adouni, Raja, *Stèles funéraires tunisoises de l'époque ḥafṣide (628-975/1230-1574*, Ministère de la Culture, Institut National du Patrimoine, Tunis, 1997, tome I, 298 p.,71 pl. ; tome II, 275 p., 37 pl. (malheureusement l'index de cet ouvrage n'est pas encore édité).

Le premier volume se termine par un petit glossaire arabe-anglais qui donne les mots arabes les plus importants utilisés dans les deux volumes.

Le volume II : Scheller, Marco**,** *Epitaphs in Context*, s'ouvre sur l'Introduction générale qui figure également dans le volume I, puisqu'elle est l'œuvre commune des deux auteurs. Elle est suivie du contenu détaillé des cinq chapitres de l'ouvrage dont les rubriques sont classées selon la numérotation décimale, comme dans le volume I.

Le ch. 1 est consacré à la visite des tombes et des cimetières dans la culture islamique pré-moderne et aux pratiques qui y sont attachées. Dans l'*introduction* de ce chapitre, l'auteur rappelle que les épitaphes n'ont été écrites que dans le but d'être lues. Leur portée est variée, mais par-dessus tout, elles ont une fonction communicative et commémorative. Elles gardent vivante la mémoire des défunts, elles expriment ce que le défunt n'a pu révéler de sa vie, de ses espérances pour l'au-delà, de ses conseils aux vivants. Elles sont faites pour être lues et étudiées. Grâce aux épitaphes, le défunt communique avec les vivants. C'est une des raisons pour laquelle les visites des cimetières et des tombes sont une des expressions les plus importantes de la piété et de la dévotion en islam. Les trois premiers chapitres de cet ouvrage sont consacrés à ce sujet.

L'auteur précise, à propos de cette question, que les sources témoignent de l'existence d'une tension dans ce domaine entre la théorie et la pratique. Dans ce domaine, la théorie indiquant aux musulmans le comportement idéal qui doit être le leur, relève du *fiqh* (le droit musulman) et du *'ilm al-furū'* (les études légales). Ce sont ces ouvrages qui permettent de faire une étude sérieuse sur les visites des cimetières et des tombes. Mais les experts musulmans sont conscients du fait que leur orientation est principalement théorique. C'est pourquoi, pour tenter de trouver un pont entre la théorie et la pratique, ils ont eu recours à l'*iftā',* rédaction d'opinions légales appelées, *fatwa*, pl. *fatāwā*, dans lesquelles étaient, et sont encore, posées des questions spécifiques révélant, le plus souvent, une certaine pratique en arrière-plan. L'auteur insiste également sur le rôle éminent que joue la Tradition (*ḥadīṯ*), dans ce domaine.

BCAI 21 (2005) Diem Werner & Schöller Marco : The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. 3 vol., recensé par Solange Ory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Il est seulement nécessaire de se souvenir qu'il y a plusieurs sortes de discours littéraires qui expliquent et interprètent les concepts islamiques de la mort, de l'au-delà et des « empires » infernaux. Les plus importants de ces discours sont « Les livres de la mort », dont l'origine remonte au IIIe s. H., écrits par Ibn Abī al-Dunyā qui couvrent tous les aspects de l'eschatologie musulmane et de l'au-delà.

La tombe elle-même, précise l'auteur, a une place hautement significative à travers l'histoire islamique. Durant leur vie, beaucoup de musulmans ont consacré beaucoup de soin à leur demeure finale. Certains ont voulu creuser leur tombe eux-mêmes. On cite Abū Sufyān b. al-Ḥāriṯ qui creusa sa tombe, à Médine, trois jours avant sa mort (en l'an 20 H.) et bien d'autres ! Certains testaient même leur tombe de leur vivant. Le fameux physicien Burhān ad-Dīn al-Ǧabarī (mort au Caire en 687 H.), malade à la fin de sa vie, se fit transporter devant la tombe qu'il avait préparée pour lui et s'adressa à elle affectueusement « Ô ma chère petite tombe ! »

Quelques-uns des grands cimetières des principales cités musulmanes prirent une place prépondérante dans l'histoire islamique et dans la piété populaire. La raison en est que beaucoup de gens désiraient être enterrés près des tombes de personnes célèbres par leur science ou leur piété. Parmi ces cimetières privilégiés, il faut citer le cimetière Ḫuzayrān, à Bagdad, près du mausolée de Abū Ḥanīfa (mort en 150 H.), le cimetière de la Qarāfa, au Caire qui s'est développé autour du mausolée de Šāfiʿī (mort en 205 H.), etc.

L'auteur conclut l'introduction de ce premier et très important chapitre en faisant remarquer que la mort et la perte d'un être cher, ainsi que les stratégies pour réduire leur impact sur l'âme, ne sont pas spécifiques au monde musulman et sont partagées par bien d'autres cultures. Ces expériences vécues par tous les êtres humains éclairent souvent la littérature et la poésie où les manières spécifiques et les possibilités d'expression sont véhiculées à l'intérieur d'une culture et d'un langage donnés, rendant ainsi explicites leur spécificité.

La vénération des tombes et leur visite, aussi bien que le culte funéraire, doivent être considérées comme l'une des particularités les plus importantes et les plus répandues de la piété musulmane. Cela était vrai, il y a plus de mille ans pour la période pré-moderne de l'islam, mais l'est encore aujourd'hui, en dépit des tentatives de beaucoup de modernistes et de groupes néo-hanbalites qui tentent de supprimer ce qui leur paraît abusif dans ces usages.

Parmi les sunnites, ces rites et coutumes prévalent dans les régions Ouest et en Égypte. Dans les régions Est, ce sont principalement les chiites qui entretiennent les cultes funéraires attachés aux tombes des *imām*. Encore plus à l'est (en Afghanistan, Pakistan et Inde), la vénération des tombes est associée au soufisme et aux sites funéraires des saints hommes (*awliyā*').

En ce qui concerne la visite des tombes, il y a toujours eu une cassure entre la théorie et la pratique, en particulier au sujet de la construction des mausolées et de l'apparence extérieure des tombes. Cependant, on ne peut pas dire que cette opposition était radicale, et que les deux partis étaient diamétralement opposés l'un à l'autre, car les savants sunnites étaient divisés dans leurs avis pour tout ce qui touchait à l'usage populaire. Beaucoup d'efforts étaient faits pour réconcilier les exigences de la théorie et les forces de la pratique devenue une sorte de norme. Certains ouvrages précisaient les règles à suivre (*adāb al-ziyārāt* ou *šurūṭ al-ziyārāt*) durant les visites des plus célèbres mausolées des saints et des cimetières. Ces règles étaient largement acceptées. Dans ces ouvrages, un chapitre était consacré aux coutumes décrites en détails.

Dans le chap. 1, l'auteur a accordé une grande importance (157 p.) aux principaux aspects des visites aux cimetières et tombes en Islam, et s'attarde sur certains éléments moins connus mais d'un intérêt certain. Le problème de la vénération des saints et du lieu de leur sépulture est un vaste champ de recherche ne pouvant pas être couvert entièrement, aussi l'auteur s'est-il particulièrement attaché à la question de savoir pourquoi, aujourd'hui, les gens visitent une tombe ou un mausolée, ce qu'ils attendent de cette visite et comment ils se comportent durant leur présence en ce lieu. Une large attention est également donnée aux ramifications des théories légales, sources parfois de grandes contestations. De plus, il est fait référence à certaines réactions de l'élite savante : chercheurs, scribes officiels, poètes et hommes de lettres, qui ont relaté les coutumes et les manières de penser du « peuple » et dont la relation, dans quelques cas, apparaît avoir été modelée par le désir qu'ils avaient de réconcilier les positions théoriques des personnages officiels et celles, réelles, auxquelles se ralliait le peuple. Enfin, la plus grande attention a été donnée au tombeau du Prophète, à Médine, dont l'importance et le rôle sont primordiaux en islam. La visite de sa tombe est l'exemple le plus marquant d'une pratique qui, à travers les siècles, a suscité les discussions les plus passionnées et, en conséquence, ayant eu, de loin, le plus d'impact sur la littérature et la poésie, sur les mentalités et les croyances.

La théorie musulmane au sujet de la position du Prophète sur la question de la légalité des coutumes funéraires est fondée sur les quelques conversations, rapportées par la « Tradition », qu'il a eues sur le sujet et dont quelques-unes seraient négatives, mais auraient peut-être été interprétées de façon exagérée par leurs rapporteurs sunnites pour renforcer leur désaveu de toutes ces pratiques. Le Prophète aurait défendu de s'asseoir sur les tombes (*al-ǧulūs ʿalā-l-qubūr*). Il y aurait eu ensuite abrogation de la défense, puis permission donnée. Les cas de la tombe de la mère du Prophète et des membres de sa famille ont ensuite été étudiés, suivis de l'exhortation du Prophète invitant ses fidèles à visiter les tombes, afin de se souvenir de la mort : *itū mawtākum fa-sallimū ʿalayhim wa ṣallū ʿalayhim fa-'inna*

BCAI 21 (2005) Diem Werner & Schöller Marco : The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. 3 vol., recensé par Solange Ory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

lakum fīhim ʿibra « Visitez vos défunts, demandez la paix et la bénédiction pour eux. En cela, vous serez un exemple pour les autres ». L'auteur donne ensuite des informations historiques sur le débat légal autour de cette question. Il fait état des désaccords sur la question entre les divers savants. Certains, tels al-Tirmiḏī (mort en 279 H.) résumant la position de son temps, affirmait qu'il n'y avait aucun mal à visiter les tombes. Cette opinion concordait avec celle de Šāfiʿī et de Ibn Ḥanbal. Plus tard, le traditionniste al-Ḥākim al-Nisābūrī (mort en 405 H.) déclarait valide la visite des tombes. Le mystique Abū ʿAbd Allāh al-Šaǧarī affirmait que la meilleure des choses que pouvait faire un novice était la visite des tombes des Saints. Le ḥanbalite Ibn al-Qayyim al-Ǧawziya (mort en 751 H.) déclarait que la visite des tombes était une *sunna* que le Prophète avait imposée à sa communauté. En revanche, Ibn Taymiya (mort en 728 H.), chef représentatif des néo-ḥanbalites, était connu pour être le plus violent opposant aux pratiques variées concernant celles liées à la visite des mausolées et des tombes. Marco Schöller donne le texte d'une *fatwa* de Ibn Ḥaǧar al-Haytamī (mort en 973 H.), pour que le lecteur ait une idée d'une question posée et de la réponse donnée.

Question : « Est-il permis de visiter les tombes des saintes personnes, bien que des choses abominables s'y produisent, tels le mélange des hommes et des femmes et l'illumination (de la tombe) avec beaucoup de lampes ? » Réponse : « La visite des tombes des saintes personnes est un acte vertueux et désirable ». Le *muftī* ajoute des commentaires en citant des opinions légèrement différentes. Les arguments contre la visite des tombes sont ensuite exposés par l'auteur : ils visent surtout ce que les juristes appellent les innovations *bidʿa*, telles les illuminations, citées ci-dessus, le fait d'embrasser la tombe ou de s'asseoir dessus. Certains savants vont beaucoup plus loin, tel al-Šawkānī (mort en 1250 H.) qui voyait dans les visites des tombes des stratagèmes pervers de Satan, et dénonçait ces aberrations semblables aux pratiques des païens. Selon lui, ceux qui s'adonnaient à l'extrême à ces croyances en l'action des morts dépassaient la croyance des païens en leurs idoles. Bien avant lui, Ibn Kaṯīr (le savant syrien, mort en 774 H.), s'érigeait déjà violemment contre l'extrême vénération des gens du peuple cairote pour le mausolée de Sayyida Nafisa dont ils avaient fait une idole. Il rappelait que le Prophète avait donné ordre de niveler les tombeaux et de les détruire quand se manifestait une excessive vénération envers des êtres humains, ce qui était défendu.

La question de la visite des tombes et des cimetières, chez les chiites, ne fut jamais la source de controverses passionnées comme elle le fut chez les sunnites. Elle fut toujours reconnue et acceptée comme un des principaux éléments de l'islam chiite. Dès le début, le culte des morts se trouva connecté aux sites funéraires des membres de la famille de ʿAlī (*āl al-bayt* ou *'ahl al-bayt*) dont descendaient les *imām* qui étaient une partie intégrale de la croyance chiite. La visite des sépultures chiites était, pour les croyants, une garantie de l'intercession des défunts au jour du Jugement. Négliger ces visites était considéré comme un manque de foi, dont le résultat était une condamnation à l'enfer. Contrastant avec les écrits sunnites, les travaux chiites étaient remplis de longues litanies et de citations qui étaient récitées par les visiteurs des tombeaux des martyrs (*qubūr al-šuhadā'*). Typiquement chiites sont également les énormes collections de poèmes funéraires en l'honneur d'al-Ḥusayn (assassiné à Karbala) et des membres de sa famille. Mises à part les tombes connues des *imām* à Médine, en Irak et en Iran, on peut également avoir, au Caire, une idée de l'acceptation bienveillante des visites des tombeaux chiites dans les rangées de petits mausolées, ornant les rues de la capitale égyptienne, construits ou restaurés par les Fāṭimides, pour les tombes des membres éloignés de la famille ʿalide, décédés au Caire. Elles étaient et sont probablement encore visitées quotidiennement.

Une rubrique est consacrée aux temps des visites funéraires. Sunnites et chiites ont opté pour le vendredi, incluant la nuit du jeudi au vendredi et le samedi matin, jusqu'au lever du soleil. La raison en était la croyance que les âmes des morts étaient présentes près des tombeaux entre le jeudi après-midi et le dimanche matin. De plus, il était rapporté que le Prophète avait coutume de visiter les tombes du cimetière Baqīʿ de Médine, le jeudi soir, et les tombes des martyrs, le dimanche. Des exceptions à ces habitudes existaient et existent encore dans différents endroits. Certains personnages très pieux, ascètes et mystiques, visitaient les cimetières chaque jour.

Les visites des femmes dans les cimetières firent également l'objet de nombreuses controverses. Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī fut le savant qui étudia le plus à fond ce problème pour résoudre les conflits qui éclatèrent violemment à différentes reprises. La majorité des savants accordèrent le droit de visite aux femmes, s'appuyant sur le fait que le Prophète ne les avait pas exclues, que ʿĀ'iša, son épouse préférée, avait visité la tombe de son propre frère et que Fāṭima, sa fille, visitait souvent celle de l'oncle du Prophète, Ḥamza b. al-Muṭṭalib. Cependant, dans le Coran, il semble, d'après certains commentateurs, que les deux mots désignant les femmes qui visitent les tombes opposaient deux catégories distinctes : d'une part, les *zā'irāt al-qubūr* et, d'autre part, les *zawwārāt al-qubūr*. Le premier correspondrait aux femmes qui restaient discrètes et faisaient de ces visites un acte de piété. Le second à celles qui se rendaient souvent dans les cimetières et étaient excessives dans leurs lamentations (*al-nawḥ*). La fréquence de ces visites serait condamnée dans le Coran, mais non pas les femmes elles-mêmes. Selon al-ʿAynī, savant ḥanafite, le droit de visite est permis aux femmes, comme aux hommes. Al-Ġazālī et les chafiites firent des visites une obligation pour les femmes. Il leur conseilla de visiter les cimetières dans des habits décents qui les protégeraient des yeux des hommes. Dans l'ensemble, les positions des sunnites sur cette question étaient divergentes, tout en étant modérées. Les véritables attaques contre le droit de visite

BCAI 21 (2005) Diem Werner & Schöller Marco : The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. 3 vol., recensé par Solange Ory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

des femmes vinrent des malikites et spécialement du savant égyptien Ibn al-Ḥāğğ (mort en 737 H. et contemporain d'Ibn Taymiya) qui consacra une grande partie de son ouvrage (*Kitāb al-Madḫal)* à chercher une solution à ce problème. Sa première conclusion était d'interdire aux femmes de quitter leur maison et de visiter les tombes, même celles de leurs parents. Cette interdiction était toutefois nuancée par une annexe. Si elles respectaient la loi (*al-šar'*), en se couvrant et en ayant un comportement réservé, elles avaient la permission de faire ces visites. Cette permission fut également accordée aux femmes âgées, mais refusée aux plus jeunes. Ibn al-Ḥāğğ décrivit en détail tous les « abus abominables » qui lui furent rapportés et qui l'obligèrent à décréter ces réserves. Mais certains malikites ne partagèrent pas son attitude, jugée encore trop conciliante, vu les écarts de conduite de certaines femmes dans les cimetières ; l'historien égyptien al-Maqrīzī (mort en 845 H.) relate des faits où des femmes vinrent troubler, par leurs innovations et leurs clameurs, une cérémonie de récitation du Coran dans le mausolée de Layṭ b. Sa'd. Plusieurs savants parlent de femmes qui venaient dans les cimetières du Caire se livrer à l'immoralité (*fasād*) et à la séduction (*fitna*) ; tous ces faits obligèrent les musulmans sunnites à adopter une attitude plus sévère. En conclusion, la position moyenne des sunnites semble avoir été de considérer les visites des hommes recommandées et désirables, alors que celles des femmes étaient jugées, dans beaucoup d'exemples, comme négatives.

Parmi toutes les tombes, la plus visitée et la plus vénérée est, et a toujours été, dès les premiers siècles de l'Islam, celle du Prophète à Médine. Appelée *al-ḥuğra al-šarīfa* (le noble tombeau), *al-qabr al-šarīf* (la noble tombe) ou simplement *al-rawḍa* (le jardin), sa visite est considérée comme une bénédiction pour le croyant. Des *ḥadīṯ* rapportent que le Prophète aurait affirmé : « Celui qui visite ma tombe aura droit à mon intercession » (*man zāra qabrī wağabat lahu šafā'atī*), « Celui qui me visitera – c'est-à-dire qui viendra à Médine - sera sous ma protection » (*man zāra-nī – ya'nī 'atā al-Madīnat - kāna fī ğiwārī*). Tous ces *ḥadīṯ* sont valables à la fois pour les sunnites et les chiites. La visite de la tombe du Prophète est unanimement agréée par les musulmans. Un érudit malikite est même allé jusqu'à écrire : « la visite de la tombe du Prophète est une obligation pour tout musulman ». Cette visite était considérée comme un premier pas vers le paradis, mais elle était déjà, et, avec elle, toute la zone comprise entre la tombe elle-même et la chaire (*minbar*) de la mosquée du Prophète, « un des jardins du paradis » (*rawḍatun min riyāḍi -l-ğanna*). Ce *ḥadīṯ* devint plus tard un élément commun à toute poésie consacrée à la louange du Prophète. Ces traditions sont à l'origine du mot jardin (*rawḍa*) appliqué aux tombes, dans plusieurs régions islamiques. « Le croyant, dans sa tombe, est dans un vert jardin », peut-on lire dans un *ḥadīṯ* transmis par Ibn Mandah.

La tombe du Prophète occupe une place prépondérante dans la poésie arabe qui célèbre la louange du Prophète (*madḥ al-nabī*). Les poèmes qui lui sont consacrés réunissent souvent les rites du pèlerinage à ceux de la visite de la tombe du Prophète et évoquent également les parfums suaves qui en émanent. Ces liens entre les deux événements sont acceptés par la majorité des sunnites trouvant légal d'aller visiter la tombe du Prophète après avoir accompli les rites du pèlerinage. Le voyage (*raḥīl*) vers la tombe du Prophète à Médine était l'objet, chez les chiites, d'un désir ardent (*al-tašawwuq ilā al-ḍarīḥ al-šarīf*) qui s'exprimait dans leur poésie :

'ağaban li-ğismin bi-l-'Irāqi muḥallafin
wa fu'āduhu maġran bi-Ṭaybati mūla'

Une chose étonnante ! Un corps laissé en arrière en Irak et un cœur séduit par Ṭayba (un des noms de Médine (3)), brûlant avec passion.

À partir du VI^e^ s. H., cette passion pour la tombe du Prophète conduisit les musulmans des régions occidentales éloignées de l'Arabie, en particulier en Andalousie, à chercher des moyens de substitution pour bénéficier des bénédictions attachées à la visite de la tombe du Prophète. Ils pensèrent alors à confier à des musulmans qui se rendaient en Arabie une lettre que ceux-ci devaient déposer sur la tombe du Prophète. Cette pratique devint si courante que le contenu de ces lettres devint bientôt un véritable genre littéraire. Marco Schöller en donne de nombreux exemples. Il signale également le rôle important que joua au VIII^e^ s. H. Ibn Taymiya, théologien, jurisconsulte et ḥanbalite intransigeant, sur la question des visites des cimetières et des tombes. Il dénonça, à plusieurs reprises, la position des chiites. Il condamna la visite des tombes et prit soin de ne pas se prononcer lui-même trop clairement sur le problème précis de la visite de la tombe du Prophète à Médine, fait qui n'avait jamais été remis en question. La position irréductible de ce savant extrêmement cultivé, qui voyait dans les *ziyārāt* une continuation des pratiques du paganisme et déclarait à maintes reprises que le Prophète et les musulmans du 1^er^ siècle ne prenaient pas soin des tombes, déclencha une grave crise en 726 H. Ibn Taymiya fut jugé et emprisonné. Il mourut dans sa prison en 728 H.

L'auteur étudie ensuite de façon détaillée les raisons qui amenèrent les tenants de la culture islamique à donner une telle importance à la visite des tombes et des cimetières. Il y voit d'abord l'influence du soufisme qui se développa dans les provinces orientales de l'empire musulman, dans les franges sahariennes et l'Afrique sub-saharienne, mais aussi celle des chiites qui contribuèrent beaucoup à développer le culte des morts durant la période fāṭimide, en Égypte, et en Ifrīqiya. Ces pratiques, diffusées ensuite en

(3) On trouve également Ṭābatu, al-Ṭayyibatu et al-Muṭayyibatu (Lane, *Arabic-English Lexicon*, part 5, p. 1901. D'après le dictionnaire Kazimirsky, t. II, 127, ce nom a été donné à la cité du Prophète, parce qu'elle contient le tombeau du Prophète, dont les restes mortels sont censés exhaler une odeur délicieuse, comme les restes de tous les hommes saints.

BCAI 21 (2005) Diem Werner & Schöller Marco : The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. 3 vol., recensé par Solange Ory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Andalousie et au Maghreb, contribuèrent à un développement extraordinaire de la culture funéraire. De plus, il ne faut pas omettre, dans ces différents facteurs, l'influence de l'Égypte ancienne dont le culte des morts et les pratiques funéraires dépassaient de loin ce qui existe en Islam. Gérard de Nerval écrivait dans son journal : « l'Égypte est un vaste tombeau ! ».

Parmi les pratiques funéraires liées à la tombe du Prophète, Marco Schöller cite encore la terre de sa tombe, considérée comme la terre la plus précieuse du monde. La Tradition rapporte que Fāṭima, la fille du Prophète, prit une poignée de terre de la tombe, juste après l'inhumation. Elle sentit son parfum et la mit sur ses yeux malades. ʿĀʾiša fit construire un mur autour de la tombe, pour que les gens ne puissent plus en prendre la terre. Dans la première moitié du VI^e^ s. H., le cadi ʿĪyāḍ déclara que la terre de la tombe du Prophète avait un plus haut rang que celle de la *Kaʿba*. Toutes ces croyances furent à l'origine des vers qui chantent le parfum de la terre de la tombe du Prophète ou ses effets bénéfiques, et figurent dans les poèmes à sa louange.

Turābu marbaʿihi al-raḥbi l-munīri bihi
šafāʿū bihi ʿaynī iḏā mā šaffahā al-ramadu

La terre de son vaste séjour, illuminé par lui,
est la guérison de mes yeux, lorsque la
chassie leur cause des douleurs.

La tombe du Prophète était également un lieu choisi pour la récitation des poèmes en son honneur. Le plus ancien connu était celui du poète syrien Ibn Rawāḥa al-Ḥamawī (mort en 585 H.). Un autre exemple est celui d'un poète andalou venu de Séville réciter un des poèmes de sa composition devant la tombe du Prophète. Marco Schöller cite également des savants venus en groupe visiter la tombe et prier pour le Prophète.

Un des mobiles qui incitaient les savants, les ascètes et autres gens à visiter les cimetières était également celui de la communication avec les défunts. Cette possibilité d'entrer directement en communication avec le monde inférieur attirait beaucoup d'hommes savants et pieux. Durant les périodes mamelouke et ottomane, le phénomène était largement répandu. Un éminent historien et mystique yéménite, al-Yāfiʿī (mort en 768 H.), rapporte qu'al-Muḥibb al-Ṭabarī, un lettré de La Mekke, était venu visiter le cimetière de Zabīd avec le juriste et mystique Ismāʿīl b. Muḥammad al-Ḥaḍramī (mort en 676/78 H.). Muḥammad lui dit : « Crois-tu que les morts parlent ? » - « Oui, je le crois », répondit-il. « Regarde ! Celui qui est enterré là m'a dit : « Je suis de la classe inférieure du paradis » (*ana min ḥašwī al-ǧanna*).

Ce besoin de communication avec le défunt incitait ceux qui croyaient à cette possibilité à venir souvent lui demander conseil et à rester devant la tombe ou à l'intérieur du mausolée et, parfois, y dormir, afin que le défunt puisse alors leur apparaître en rêve et leur donner les conseils ou informations demandés. Des discussions eurent lieu entre les savants musulmans, pour savoir s'il était, ou non, permis de dormir dans un cimetière ou à l'intérieur d'une mosquée. Les ḥanafites s'opposaient fermement à cette pratique, mais il est clair, d'après les exemples donnés par l'auteur, que ces pratiques continuèrent d'exister plus ou moins selon les époques. Dans la perspective de ces « communications », plusieurs autres questions sont exposées concernant le défunt : connaît-il plus de choses que les vivants ? A-t-il connaissance de leurs bonnes actions ? Est-il capable d'entendre ? Peut-il reconnaître les vivants qui viennent le visiter ? Les questions sont nombreuses. À la suite de toutes ces questions, Marco Schöller cite deux versets coraniques qui ont le mérite de répondre clairement à ces questions : « Les morts ne sauraient être égalés aux vivants...Tu ne peux faire entendre ceux qui sont dans les tombes » (XXXV, 22 et XXVII, 80).

L'auteur a ajouté deux *fatwa* qui témoignent de la position de leurs auteurs et de la manière dont ils la justifient. La première a été rédigée par ʿIzz ad-Dīn Ibn ʿAbd as-Salām en 660 H. La question posée était : « Les défunts ont-t-ils, ou n'ont-t-ils pas conscience de la présence de ceux qui les visitent ? » Réponse : « Il est évident que le défunt reconnaît celui qui le visite, puisqu'il nous a été ordonné de le saluer et la loi ne nous commande pas de nous adresser à quelqu'un qui n'entend pas. De plus, un savant a déclaré que les esprits des morts s'attardaient à l'entrée des tombes. Nous savons par l'Envoyé de Dieu qu'ils seront châtiés dans leur tombe. Se tenir devant une tombe (litt. à la tête d'une tombe) et prier pour que Dieu lui pardonne est légalement correct. Mais Dieu est le plus Savant ! »

Une *fatwa* fut rédigée, 300 ans plus tard, par Ibn Ḥaǧar al-Haytamī. À une question semblable, la réponse fut : « Le défunt est capable d'entendre les salutations de ses visiteurs, mais il est incapable de leur répondre ! ».

Une autre section est consacrée à la « vie » des défunts dans leur tombe (*ʿayš al-āḫira* ou encore *al-ḥayāt allatī fī-al-qabr*). Dans la Tradition, les âmes reviennent dans les corps des défunts qui sont dans les tombes pour qu'ils puissent subir les « châtiments de la tombe ». Pas de possibilité de châtiment si le défunt ne peut ni comprendre ni sentir. Cette vie qui est dans la tombe vient après l'interrogatoire. Beaucoup de traditions sont liées à ce concept. Par ailleurs, les martyrs et les prophètes sont considérés « vivant et priant » dans leur tombe par la Tradition sunnite qui s'appuie sur le verset du Coran III, 169 : « Ne crois point que sont morts ceux qui ont été tués dans le Chemin d'Allāh ! Au contraire, ils sont vivants. Ils seront pourvus de biens auprès de leur Seigneur. » Mais pour les autres défunts, la tombe est un lieu de solitude, même si le défunt est inhumé avec une autre personne, car les défunts ne peuvent pas communiquer entre eux. Les nombreux cas qui sont rapportés par les uns ou les autres de mystiques défunts ayant fait des gestes, ou parlant après leur mort, ou même apparaissant sous la forme de fantômes, d'esprits hantés (les revenants), relèvent du folklore funéraire et n'ont jamais connu la vogue qu'ils avaient dans l'Europe chrétienne ou dans la culture classique chinoise.

BCAI 21 (2005) Diem Werner & Schöller Marco : The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. 3 vol., recensé par Solange Ory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Un autre phénomène est plus spécifique des pays musulmans : le fait d'enseigner dans les sites funéraires. Ce fait est lié à l'existence des *zāwiya*, des *madrasa*, des *ribāṭ* (couvents de soufis) qui appartenaient à de vastes structures funéraires ou bien étaient localisés près d'elles. Beaucoup d'étudiants et de soufis vivaient sur ces aires, y habitaient même parfois, ou devaient les traverser quotidiennement. La ville du Caire est un cas particulièrement significatif. Elle présente un grand nombre de constructions situées au nord et au sud des immenses cimetières de la Qarāfa, surtout dans le quartier du mausolée de Šāfiʿī où étaient également situés les tombeaux des souverains ayyoubides (Ṣalāḥ ad-Dīn et al-Malik al-Kāmil Muḥammad b. al-ʿĀdil). Par ailleurs, l'adjonction de *madrasa* aux mausolées renforça encore cette tendance à regrouper des constructions près des cimetières. Ces institutions d'enseignement avaient souvent été établies grâce à des fondations (*waqf*) de savants réputés qui avaient souhaité être inhumés dans les collèges qu'ils avaient fondés et où, parfois, ils avaient même enseigné. Ce type d'architecture complexe, particulièrement apprécié sous les Mamlouks, fut appelé « les collèges-tombeaux », dont Marco Schöller donne des exemples au Caire, mais également à Damas. Les défunts qui y étaient inhumés étaient censés bénéficier des nombreuses récitations du Coran qui s'y déroulaient. Celles-ci furent parfois contestées par des savants prétendant qu'elles ne pouvaient plus être bénéfiques aux morts, mais la tradition de ces récitations perdura et a toujours lieu de nos jours.

Marco Schöller consacre également une rubrique aux ascètes et ermites qui se retiraient dans les cimetières et en faisaient leur demeure. Des cas analogues existaient à l'époque médiévale dans les autres religions monothéistes, mais ces moines épris de solitude et de méditation choisissaient le désert pour trouver le silence et se livrer à la prière. L'auteur ne connaît qu'un seul exemple de moine chrétien, un certain saint Antoine, qui habitait dans une tombe, près de son village. Ce phénomène insolite attirait un grand nombre de curieux, aussi finit-il par quitter sa tombe et s'enfuir dans le désert. Pendant les deux premiers siècles de l'Islam, il était fréquent de voir des ascètes ou simplement des hommes pieux habiter dans les cimetières. Certains n'y demeuraient que de manière temporaire, d'autres y faisaient régulièrement des sortes de retraites et, enfin, un petit nombre s'y fixait de façon permanente. Ces derniers disposaient d'espace suffisant dans les vastes cimetières des grandes villes pour organiser leur vie comme ils l'entendaient. Les plus connus sont les cimetières de Médine et du Caire (la Qarāfa). À l'époque mamlouke, et au-delà, le cimetière de la Qarāfa connut un grand nombre de visiteurs qui recherchaient parmi les épitaphes les *nisba al-Qarāfī* qui figuraient dans les noms des défunts, afin de connaître quels avaient été les « habitants » de ce cimetière.

En conclusion de ce chapitre, l'auteur se pose la question de savoir quelle est la signification de tout ce matériel collecté dans la perspective de l'histoire de la pensée islamique. Il relève toutes les oppositions, les contradictions qu'il a signalées dans les différents exposés sur les mérites des visites des tombes, sur la nature de la vie et de la mort dans l'au-delà. Il conclut qu'il n'est aucun récit qui soit susceptible d'offrir à lui seul une structure commune dominante. Ces manières alternatives de conceptualisation, ces différents discours se complètent les uns les autres dans une optique historique. Il serait imprudent de qualifier certains aspects ou discours d'être les seuls « véritablement islamiques ».

Le chap. 2 est consacré aux monuments funéraires et épitaphes dans la théorie et la pratique islamiques. Pour Marco Schöller, les inscriptions funéraires font partie des structures funéraires où elles sont réparties (cénotaphes, mausolées, tombes-mosquées...) et ne peuvent pas être étudiées sans elles. Les simples tombes distribuées en rangées, les cénotaphes, les mausolées couverts de dômes, les grands complexes funéraires n'ont jamais cessé d'être critiqués sévèrement par les savants sunnites et les traditionnistes. En dépit de ces blâmes perpétuels, toutes les régions musulmanes possèdent des monuments et des tombes richement décorés. Tous les savants, musulmans ou orientalistes, sont d'accord sur le fait qu'aucun sujet n'a jamais été à la source d'un divorce plus profond entre la théorie et la pratique. Dans ces batailles perpétuelles et les luttes contre les « innovations » (*bidʿa*), il convient de se référer aux points essentiels adoptés par l'ensemble de la communauté musulmane (*iǧmāʿ*), mais ceux-ci varient obligatoirement selon les époques et les régions.

En ce qui concerne la forme et l'apparence des tombes, deux possibilités on été généralement acceptées par tous : un nivellement de la terre au-dessus de la tombe (*taswiyat al-qabr*) ou un petit tumulus (*tasnīm al-qabr*). Encore est-il qu'il y eut des controverses sur la hauteur à ne pas dépasser. Références ont été faites aux coutumes antéislamiques : 2 tumulus couverts d'une dalle de pierre, description citée dans une *muʿallaqa* du poète Ṭarafa b. al-ʿAbd, lourdes charges de terre mélangées à des pierres dans la tombe de Ḥamza b. al-Muṭṭalib, l'oncle du Prophète, etc. La *Sunna* du Prophète a conforté l'option du nivellement de la tombe, ce dernier ayant fait niveler la terre au-dessus de la tombe de son fils ʿAbd Allāh, mort en bas âge. Les « Compagnons » du Prophète et les premiers califes, dont ʿUṯmān, ʿUmar II b. ʿAbd al-Aziz ont été mentionnés comme ayant fait niveler leur tombe. Ce nivellement symbolisait l'égalité des croyants, dans la mort comme dans la vie.

Mais le modèle à suivre, irréfutable pour tous, était la tombe du Prophète qui, jusqu'au IIe s. H., resta nivelée. Aussi, lorsqu'il fut question d'élever son tumulus, la controverse fut vive. Il le fut cependant. Un Médinois rapporte qu'il vit la tombe du Prophète sous le califat de ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAziz et constata qu'elle était élevée de quatre doigts au-dessus du nivellement de la tombe.

Une rubrique a été consacrée par l'auteur à la licéité des plantes et des fleurs sur les tombes. Généralement, la coutume était tolérée, parfois même encouragée (Ǧalāl

BCAI 21 (2005) Diem Werner & Schöller Marco : The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. 3 vol., recensé par Solange Ory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

ad-Dīn al-Suyūṭi disait : « Elles louent Dieu et tiennent compagnie aux défunts »), mais certains l'ont critiquée à cause de la ressemblance qu'elle suggérait avec les tombes des chrétiens. Néanmoins, beaucoup de tombes sunnites étaient ornées de plantes et de fleurs, régulièrement soignées. On arrosait les tombes, mais l'eau n'était pas considérée partout comme bénéfique, car, en cas de trop grande abondance, elle pouvait transporter des matières considérées comme impures. Parfois, on aspergeait également les tombes avec de l'eau de rose. Cette coutume était rejetée par les uns et recommandée par les autres car, selon al-Subkī, « elle favorisait la visite des anges qui aimaient son parfum ».

Marco Schöller étudie ensuite le problème des plus grandes structures funéraires : cénotaphes (*tābut, ṣandūq, tarkība, nuṣb*), mausolées (*qubba, turba*) et cimetières. Malheureusement, il ne précise ni la chronologie, ni les régions concernées par l'emploi de ces termes. D'une façon générale, tout ce qui est « solide » dans les constructions au-dessus des tombes est prohibé, mais le problème est plus complexe qu'il n'y paraît. Il s'agit de savoir, plus précisément, ce que signifie « au-dessus de la tombe ». Faut-il distinguer un enclos, une bordure en pierre autour de la tombe, d'une *turba*, d'une coupole ou d'un mausolée qui sont des structures beaucoup plus importantes ? La Tradition se réfère d'abord à la parole du Prophète : *nahā... 'an yubnā 'alayhi* (« Il a défendu de construire au-dessus d'elle »). Mais, construire quoi ? Les juristes de différentes écoles sont loin d'être d'accord sur le contenu du mot. Pour les chafiites et les ḥanbalites tout est interdit (il ne faut utiliser ni pierre, ni brique, ni plâtre). Pour les malikites, un petit enclos en pierre était accepté, pour les chiites, le plâtre était accepté . Ce manque d'unanimité ouvrait la porte aux dérives. Pour éclaircir le problème, les juristes distinguèrent les cimetières communaux (*al-maqbūra al-musabbala*, dits aussi *al-muḥabbasa*), des cimetières privés (*waqf*) qui relevaient d'une interprétation légale. Dans les cimetières communaux, où étaient inhumés les défunts résidant dans la ville avant leur mort, toute construction était interdite. Dans les propriétés privées où étaient enterrés ceux qui voulaient être inhumés chez eux, les constructions étaient blâmables (*mubāḥ*), mais non interdites (*makrūh*). Chacun était libre de préparer son terrain pour sa future tombe. Toutefois, l'inhumation dans un cimetière commun était vivement recommandée.

Le creusement des tombes, effectué normalement par des professionnels (*nabbāšūn*), donnait parfois lieu à des entorses à la règle commune. Parmi ceux qui creusaient eux-mêmes leur tombe dans les cimetières communautaires, certains craignaient que celle-ci ne soit ouverte avant leur mort, et qu'un locataire inconnu prenne leur place. Au Caire, le fait était assez courant à l'époque mamlouke, tant la place manquait dans les cimetières. C'est pourquoi, les propriétaires des tombes protégeaient la leur par un petit mausolée qui leur servait d'abri, surtout lorsqu'un transfert du défunt était prévu pour quelque raison que ce soit. Le fait était courant, lorsque le défunt était mort à l'étranger. La famille, craignant que les ablutions, les prières et rites funéraires n'aient pas été accomplis conformément à la tradition, prévoyait une autre inhumation. Dans de tels cas, un petit mausolée était souvent ajouté à la tombe. Des exemples en sont encore visibles dans les cimetières de la Qarāfa, au Caire, dans ceux du Mont Qāsiyūn, à Damas et dans ceux de Médine.

Les cimetières communaux étaient localisés à l'extérieur des villes. Rarement on trouvait un cimetière intra-muros. Dans la plupart des villes, les cimetières commençaient à la sortie des portes et s'étendaient à l'extérieur des remparts. Certains portaient d'ailleurs le nom de la porte qu'ils jouxtaient (cimetières de Bāb al-Kūfa à Bagdad, de Bāb al-Ṣaġīr à Damas, etc.). Les petits cimetières qui étaient situés à l'intérieur des villes résultaient du fait qu'aux IV^e^ et V^e^ siècles de l'Hégire, certaines personnes avaient demandé d'être inhumées dans leur propre maison. Lorsque la famille était grande, les tombes devenaient vite un petit cimetière. Cette pratique était désapprouvée *lā tattaḫiḏū buyūtakum qubūran* (« Ne transformez pas vos maisons en tombeaux ! »), disaient les prédicateurs. Il était cependant difficile d'interdire cette pratique, la tombe du Prophète ayant été creusée dans sa maison. Celle-ci disparut peu à peu, à partir du VI^e^ s. H. Des tombeaux furent alors construits dans des *madrasa*, des mosquées, des hospices *ṣūfī,* qui furent aménagés en mausolées. Le plus ancien connu est celui de Ṣalāḥ ad-Dīn al-Ayyūbī, construit à Damas en 592 H. et que l'on visite encore aujourd'hui. Dans les régions musulmanes de l'Ouest, peu de mausolées subsistent encore. Grâce aux textes, on connaît l'existence de celui d'Abū-l-Muṭarrif b. Fuṭays, juge et vizir de Cordoue.

Concernant cette question de la construction au-dessus des tombes, Marco Schöeller en expose la théorie et la pratique. En dépit de l'orientation générale, les savants sunnites alléguaient que ces constructions étaient parfois nécessaires dans certains cas, principalement pour protéger la dépouille des défunts contre les fléaux naturels telles les inondations, fréquentes à La Mekke et à Bagdad, ou contre la malice des hommes et des animaux, surtout lorsque les tombes n'avaient pas été creusées assez profondément. Tel fut le cas célèbre d'Ibn az-Zayyāt, vizir du calife abbasside al-Mu'taṣim, dont la dépouille fut dévorée par les chiens. Lorsque les savants n'étaient pas d'accord sur le bien-fondé de ces constructions, il arrivait que les gouverneurs tranchent la question eux-mêmes. Le mausolée de Ṣāfi'ī en est le meilleur exemple. En dépit de l'opposition, stipulée clairement par le savant avant sa mort, et celle de ses disciples et des muftis, le souverain ayyūbide Malik al-Kāmil, généreux donateur du cimetière de la Qarāfa, usa de sa plus haute autorité pour faire construire un nouveau mausolée à l'*imām* de l'école juridique la plus populaire en Égypte. Les stipulations testamentaires émises par certains personnages célèbres demandant qu'aucune construction ne soit élevée sur leur tombe, même si ces demandes étaient gravées dans

BCAI 21 (2005) Diem Werner & Schöller Marco : The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. 3 vol., recensé par Solange Ory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

leur épitaphe, étaient généralement considérées invalides, eu égard à la volonté des gouverneurs et à la piété populaire. Les multiples constructions de mausolées ou cénotaphes des souverains et émirs mamloukes en témoignent encore aujourd'hui. Le sultan Baybars voulut, à la fin de sa vie, satisfaire les récriminations des autorités religieuses lui demandant de faire nettoyer toutes les constructions du cimetière de la Qarāfa. Après avoir accédé à leur requête, il partit en Syrie où il mourut. Rien ne fut exécuté de son plan. Les mausolées sont toujours là !

Les autres types de constructions funéraires, tentes étendues sur la tombe, cénotaphes, dalles sculptées, cercueils, sont soumis aux mêmes interdictions et aussi aux mêmes aléas. L'usage des tentes funéraires (*miẓalla, ḫaybā'*, parfois même *qubba*) remonte au début de l'Islam. La Tradition rapporte que le futur calife ʿUmar fut chargé d'étendre une tente sur la tombe de Zaynab, l'épouse du Prophète. Il en fut de même de la tombe du frère de ʿĀ'iša. L'auteur donne de nombreux exemples plus tardifs, dont celui de la tombe d'al-Qābisī, célèbre juriste malikite de Kairouan, mort à la fin du Ve s. H. ; une tente resta étendue sur sa tombe, une année durant, pour que l'on puisse réciter le Coran à son ombre. Un des avantages des tentes, retenu plus tard par les *muftī*, était de cacher les femmes qui s'y réfugiaient au regard des hommes, Quant aux cercueils, le discours eschatologique les liait à l'enfer. Il fallut attendre le Xe s. H. pour reconnaître les avantages qu'ils offraient pour préserver la dépouille du mort de l'humidité, de la dégradation par les insectes et autres animaux, mais surtout ils devenaient nécessaires, dans les cas où le corps du défunt devait être transporté d'un lieu à un autre.

Une rubrique traite également d'une question toujours d'actualité, à savoir le fait de toucher et d'embrasser le tombeau ou le cénotaphe des défunts durant les visites des cimetières et mausolées. À l'instar de toutes ces questions liées à la piété populaire, certains savants les condamnent et d'autres y voient un geste implorant l'intercession des saints auprès de Dieu. Les chiites font une obligation à leurs adeptes d'embrasser la tombe de ʿAlī à Naǧaf et le cénotaphe d'al-Ḥusayn, alors que la plupart des sunnites trouvent répréhensible d'embrasser, et même de toucher, la tombe du Prophète à Médine. Il y a cependant des exceptions de personnages notables, et non des moindres, qui pensent le contraire, tels Ibn Ḥanbal, Ibn Ḥaǧar al-Aškalānī, etc. Il n'y a pas de consensus (*iǧmāʿ*) sur cette question.

En conclusion à l'étude de ces structures funéraires et architecturales, Marco Schöller estime que les VIe et VIIe s. H. ont été la grande époque de l'architecture funéraire, celle des constructions vastes et splendides. Bien que les Fāṭimides aient montré un grand intérêt pour les diverses expressions du culte funéraire, en ce qui concerne les membres de la famille de ʿAlī, c'est cependant grâce à la croissance du sunnisme avec les Salǧūqides, puis ensuite les Ayyoubides, que l'architecture funéraire connut un véritable droit de cité, une diffusion et une acceptation plus larges.

Deux autres problèmes suscitant des controverses entre les savants musulmans ont retenu l'attention de l'auteur. Tous deux concernent l'autorisation, ou l'interdiction, de poser sur les tombes des palmes (ou du basilic) ou des pierres. Pour ce qui est des végétaux, les partisans de l'autorisation s'appuient sur l'exemple du Prophète qui, selon la Tradition, avait déposé des palmes sur des tombes en vue d'apaiser la souffrance de défunts supposés devoir affronter les châtiments de la tombe. D'après les traditions chiites, deux palmes fraîches devaient être déposées sur le corps du défunt avant l'inhumation, l'une à la tête, l'autre aux pieds. Il semblerait que ces coutumes, dont la signification varie selon les différentes traditions, n'aient été adoptées qu'au tout début de l'Islam. Elles auraient été abandonnées, parce qu'elles évoquaient des coutumes chrétiennes. Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalāni donna une *fatwa* dans laquelle il recommanda cette pratique. Mais les malikites, et surtout Ibn al-Ḥāǧǧ, l'éternel opposant, contesta vivement cette coutume. Le problème des pierres est lié au précédent, compte tenu de leur signification. Les pierres ou fragments de rocher ont en effet pour fonction de signaler la présence d'une tombe. Le Prophète aurait inauguré lui-même cette coutume en déposant un gros fragment de rocher sur la tombe de ʿUṯmān b. Maʿẓūn, son frère de lait décédé en l'an 3 H., puis sur les tombes de tous les *muhāǧirūn* enterrés à Médine, pour que l'on puisse reconnaître leur dernière demeure. Il fit de même, lorsque son fils Ibrāhīm décéda. En dépit des différentes relations de la Tradition sur cette volonté du Prophète de signaler les tombes, il semble que leur repérage ne fut pas encouragé. D'après les décisions des *muftī*, il était répréhensible de planter un bâton en bois sur une tombe, ou tout objet susceptible de s'enflammer, ou d'avoir été en contact avec le feu, telles les briques cuites, cela étant un mauvais présage en regard de l'enfer.

En dépit des rapports qui prétendent le contraire, la littérature légale a encouragé le marquage des tombes pour suivre les directives du Prophète. Les ḥanbalites déclarèrent désirable de marquer les tombes par des pierres, du bois ou n'importe quel autre matériau. Les malikites considérèrent que l'emploi des pierres, inscrites ou non, taillées ou non taillées, du bois ou de tout autre matériau était indifférent, tant qu'il n'y avait pas d'inscription gravée dessus. Cependant, quelques malikites s'opposèrent à cette attitude qu'ils jugeaient une « détestable innovation (*bidʿa*) ».

D'utiles précisions terminologiques concernant les différents termes utilisés pour désigner toutes ces pierres, stèles, dalles, colonnes, etc., inscrites ou non inscrites, appelées, à partir du IXe s. H., d'un terme commun à toutes, *šāhid*, plur. *šawāhid*, introduisent la question primordiale des inscriptions gravées sur ces multiples supports. La première référence sur la question est l'interdiction absolue du Prophète d'écrire sur les tombes. Durant la période de formation de l'Islam, le problème ne fut pas soulevé. L'interdiction du Prophète fut respectée. La première intervention juridique sur la question fut celle du malikite

BCAI 21 (2005) Diem Werner & Schöller Marco : The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. 3 vol., recensé par Solange Ory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Ibn al-Ḥāǧǧ, né au Caire, en 737 H. qui se préoccupa d'abord des endroits où les textes étaient inscrits. D'après lui, les versets coraniques ne pouvaient être inscrits sur une pierre qui pourrait être retournée. Le nom de Dieu et celui du Prophète seraient alors face contre terre, ce qui serait une faute très grave. Il était nécessaire de veiller à ce que le nom du défunt et la date de sa mort soient inscrits du côté de sa tête, de ne jamais graver le texte d'une épitaphe sur une construction au-dessus de la tombe, ou sur une colonne, ce qui était absolument défendu, etc. Toutes ces précautions nous indiquent qu'à cette époque la présence des épitaphes était un fait dont les juristes devaient s'accommoder. À la fin du IXe s. H., as-Suyūṭi précisa quelques points particuliers, telle l'interdiction d'écrire les noms et date du décès du défunt. Au Xe s. H., Ibn Ḥaǧar al-Haytamī, grand juriste mekkois, présenta une *fatwa* faisant une mise au point sur cette question. Il mentionna l'interdiction absolue, dans les premiers temps de l'Islam, mais également le changement d'optique apporté par le traditionniste mekkois Abū ʿAbd Allāh al-Ḥākimī an-Nisābūrī qui, conscient du divorce entre la théorie et la pratique (tous les musulmans de l'Est comme de l'Ouest faisant graver des épitaphes sur leur tombe), suggéra que ceux-ci étaient au courant de l'interdiction des premiers temps, mais avaient adopté une position différente sous l'influence de savants contemporains qui ne déclaraient plus détestable cette coutume. Ainsi, as-Subkī (mort en 756 H.) avait déclaré que poser sur une tombe un objet qui identifiait le défunt était recommandable. Un savant sunnite du début de l'époque ottomane, ayant pris connaissance de la *fatwa* de Haytami, adopta les décisions des savants du VIIIe s. H., assez tolérants sur la question de la gravure des épitaphes, de l'identification des défunts, des citations des versets coraniques et même de la poésie.

L'auteur donne également quelques précisions sur la manière dont étaient gravées les tombes, sur la réutilisation des stèles funéraires et sur la destruction des tombes.

En conclusion de ce long chapitre, Marco Schöller constate que, durant les siècles de l'Islam pré-moderne, les épitaphes étaient considérées comme superflues et illégales par les juristes, exception faite des tombes des saints dont l'épitaphe contenait le strict nécessaire, en particulier le nom, pour permettre l'identification de leur tombe. Ces juristes jugeaient inutile de donner des informations concernant les défunts, non seulement sur les tombes, mais également dans les mausolées et les « mosquées-tombes ». Pour eux, le fait que les tombes soient anonymes ne diminuait en rien les bienfaits résultant de la visite des cimetières. En reconsidérant l'évolution des différentes positions des savants musulmans, il est possible, selon l'auteur, d'affirmer que la signalisation des tombes, par un tumulus, était jugée, non seulement permise, mais désirable. À part les quelques *fatwa* signalées entre les VIIIe et Xe s. H., il y a relativement peu de prescriptions dans la littérature légale et dans les collections de *ḥadīṯ*. Enfin, il faut également considérer le grand pourcentage de tombes sans épitaphe. Leurs titulaires n'étaient pas obligatoirement des gens obscurs. Il y avait parmi eux des savants réputés, des gens de « grand standing » et même des membres de la famille du Prophète. Il semblerait que le besoin d'écrire ait été moins intense dans le domaine des questions funéraires que l'on aurait pu s'y attendre, en se rappelant que l'écriture a toujours été un des traits dominants de la culture islamique.

Le chap. 3 traite uniquement du genre littéraire des ouvrages consacrés aux visites des cimetières et à leurs guides. Ils ont une importance primordiale pour qui s'intéresse à l'épigraphie funéraire, car ils contiennent un grand nombre d'épitaphes (*cf*. ch. 4). Vu le rôle éminent des cimetières et l'importance du culte funéraire en islam, ils furent à l'origine d'un genre littéraire qui leur était propre et contribuèrent à son essor. Ces guides (ouvrages et personnes) étaient à la disposition des visiteurs, non seulement pour les accompagner dans leurs visites des tombeaux, mais également pour éveiller leur intérêt à l'histoire de ceux qui y étaient inhumés. Les ouvrages se concentrent sur la topographie et la description des sites, mais consacrent également une grande place à la biographie des gens qui y sont enterrés. De plus, les guides chiites sont remplis de traditions et surtout de litanies à réciter, assimilés à une littérature de dévotion.

Les grands cimetières sont très fréquentés pour la *baraka* de leurs mausolées. Dans certaines régions (Égypte, Palestine, Syrie, Tunisie), des « tours » sont organisés afin de visiter les sites funéraires. Les sources littéraires donnent peu d'informations sur les guides qui les organisaient, mais il en est un, Sāsi az-Zawwār, très connu à Kairouan au XIXe s., pour les visites qu'il dirigeait dans les mausolées des saints dont il racontait la vie et les exploits.

Dans la littérature sunnite, peu d'ouvrages sont consacrés à ce sujet, mais il en est un, très connu et représentatif du genre, le *Kitāb al-ʾIšārāt ʾilā maʿrifat az-Ziyārāt*, (Introduction à la Connaissance des lieux à visiter). L'auteur, ʿAli Abū al-Ḥasan al-Ḥarawī (mort en 611 H.), voyagea sans relâche et avait l'habitude de prendre des notes sur le haut des murs. Il visita les cimetières, mausolées et tombes dispersés dans le monde islamique entre le Maroc, l'Irak et le Yémen. Il s'intéressa aux grands cimetières de Bagdad, Le Caire, Damas, La Mekke et Médine, mais également aux sites moins connus en Anatolie, Sicile et Chypre. Il consacra un soin particulier à la Syrie et à la Palestine. Des centaines de sites funéraires et de mausolées sont décrits brièvement dans son ouvrage et même des monuments juifs et chrétiens. Il précise qu'il avait recueilli beaucoup d'épitaphes mais, malheureusement, celles-ci ne sont pas parvenues jusqu'à nous.

Les guides chiites, incluant les plus anciens cimetières, ont précédé de deux siècles les travaux sunnites. Ils offrent des litanies, mais ne donnent pas d'informations historiques.

BCAI 21 (2005) Diem Werner & Schöller Marco : The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. 3 vol., recensé par Solange Ory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Les travaux littéraires sunnites traitant des sites funéraires sont répartis par zones distribuées d'ouest en est. Les premiers cimetières étudiés sont ceux de la ville de Cordoue auxquels ont été ajoutés les tombeaux des hommes vertueux (*qubūr aṣ-Ṣāliḥīn*). Le titre exact de l'ouvrage nous permet d'identifier ces hommes vertueux : les « Compagnons », ceux qui leur ont succédé, les savants en sciences religieuses et les ascètes (*al-Tabyīn ʿan manāqib man ʿurifa bi-Qurṭuba qabruhu min aṣ-ṣaḥāba wa al-tābiʿīn wa al-ʿulamāʾ az-zāhidīn*). Le second travail sur les sites funéraires occidentaux fut consigné dans l'ouvrage *Descrittione dell'Africa,* où sont décrits, non seulement les cimetières hors des murs de Fès, mais aussi les mausolées des gouverneurs mérinides de Chella (915 H.). L'Égypte, classée dans les régions occidentales, possède un nombre impressionnant d'ouvrages de *Ziyārāt* (inventaire réalisé par Yūsuf Rāġib). Les plus importants concernent les cimetières du mont Muqaṭṭam par Muwaffaq ad-Dīn b. ʿUṯmān (mort en 615 H.) et de la Qarāfa, par Ibn az-Zayāt (mort en 805 ou 814 h.). Un Guide réalisé par Nūr ad-Dīn as-Saḫawī (fin du IXe s. H.) est spécialisé sur les mausolées, les lieux bénis et les biogaphies.

La péninsule Arabique, avec les deux villes saintes de La Mekke et Médine, auxquelles il faut ajouter le Yémen, peut être considérée comme possédant les sites funéraires les plus vénérés et les plus visités.

La Mekke possède le plus étendu de tous les espaces funéraires du monde islamique. Son cimetière le plus célèbre est celui de Bāb al-Maʿlā, appelé également al-Ḥāǧūn. Il est situé au nord du complexe du Ḥaram. Il contient la prétendue tombe de Ḫadiǧa, la première épouse du Prophète, et certains affirment qu'Āmina, sa mère, y aurait été inhumée. Remarquons qu'aucune tombe des « Compagnons » n'y est signalée. D'éminents juristes, mystiques et poètes y sont inhumés. Deux « Guides » et un Dictionnaire biographique sont consacrés à cet espace funéraire. Le premier est dû au célèbre linguiste connu sous le nom d'al-Firūzābādi (729-817 H.) qui, à sa demande, a été enterré dans ce cimetière. Le second, composé par al-Šaybī (779-837 H.) contient un grand nombre d'épitaphes ajouté aux descriptions, mais selon Marco Schöller, l'ouvrage est mal structuré.

Le plus grand cimetière de Médine, *Baqīʿ al-Ġarqad*, dans l'aire sud-est de la ville, a été révéré de tout temps, mais spécialement à l'époque mamlouke, lorsque Médine redevint le centre du savoir juridique. Le grand savant de l'époque, Šams al-Dīn as-Saḫawī (mort en 902 H.) y fut inhumé, près du mausolée de Mālik b. Anās, fondateur du malikisme (mort en 179 H.), beau symbole de la renaissance de l'érudition dans la ville. Le « Guide » de ce cimetière fut composé en 718 H. par Amīn ad-Dīn al-Āqšarī al-Aḥlāṭī. D'après as-Saḫawī, le livre comprenait cinq chapitres, dont un était consacré aux règles régissant les visites de la tombe du Prophète et les mausolées des membres de sa famille et des premiers califes.

Un grand nombre d'informations sur les espaces funéraires au Yémen sont contenues dans les histoires et les dictionnaires biographiques locaux, spécialement concernant les savants du Xe s. H. Toutefois, il n'existe, à la connaissance de l'auteur, aucun guide des cimetières yéménites pour la période pré-moderne.

Les sites funéraires des grandes cités des pays musulmans de l'Est, telles Damas et Bagdad, figurent aussi parmi les plus importants. De plus, ces pays comprennent un grand nombre de mausolées, notamment à Jérusalem, Alep, Mossoul, Kūfa, signalés dans le « Guide » de Harawī (*cf*. ci-dessus). Trois ou quatre traités concernant les mausolées et cimetières de Damas sont connus, mais le maître en la matière est certainement an-Nuʿaymi (non pas an-Naʿimi) qui fit un dictionnaire biographique des savants chafiites enterrés dans le cimetière de Bāb aṣ-Ṣaġir à Damas. Contrastant avec la Syrie, l'Irak possède très peu de « Guides » sur les sites funéraires, probablement d'après l'auteur, parce que les « Guides » sunnites n'apparaissent pas avant le VIe s. H. Le premier connu est cité par Ibn Rağab (mort en 795 H.) et aurait été composé par Ibn al-Ğawzī (mort en 597/1200). Un second ouvrage, attribué à aš-Šīrāzī, dont le titre complet est connu : *al-Maqābir al-mašhūra wa al-mašāhid al-mazūra.* En Perse, le plus important « Guide » des cimetières d'une ville persane écrit en langue arabe est dû à Muʿīn ad-Dīn Ğunayd b. Maḥmūd aš-Šīrāzī (mort après 791 H.). Son travail est semblable à celui des Guides égyptiens d'al-Muwaffaq ibn ʿUṯmān et Ibn Zayyāt.

Dans l'ensemble, le genre littéraire des visites et guides des cimetières n'offre rien de moins qu'un miroir de la route suivie par l'histoire intellectuelle et culturelle durant la période pré-moderne. Si les vivants trouvaient les moyens et le temps d'écrire des livres sur les demeures de leurs morts, cela signifie qu'ils possédaient une culture florissante.

Le chap. 4 traite des épitaphes arabes dans les sources littéraires. L'auteur a constaté que, jusqu'à présent, les données des inscriptions arabes offertes par les sources littéraires avaient été négligées, celles-ci ayant surtout été exploitées pour reconstruire les données topographiques des cimetières et les détails de l'architecture des mausolées et autres structures funéraires. Elles ont été parfois consultées pour identifier ou vérifier les inscriptions publiées dans les grandes collections, tels les *CIA* et *RCEA*, mais, à la connaissance de l'auteur, aucun effort n'a été fait pour recueillir les données épigraphiques des sources littéraires.

Dans son étude, Marco Schöller divise ces inscriptions en deux catégories : celles qui sont sur des objets portables (métaux, bois, céramique, anneaux, cloches et armes, etc.) et celles qui sont sur des monuments ou des structures fixes. Naturellement, les épitaphes appartiennent à la seconde catégorie. L'auteur est peut-être un peu excessif quand il affirme qu'aucun effort n'a été fait pour ce type d'inscriptions que le *RCEA* appelle inscriptions mobilières. En effet, les musées de différents pays ont fait des efforts de publication de ces inscriptions, surtout dans les

BCAI 21 (2005) Diem Werner & Schöller Marco : The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. 3 vol., recensé par Solange Ory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

catalogues d'expositions qui ont au moins le mérite de les faire connaître, ce qui n'empêche pas qu'il reste beaucoup à faire dans ce domaine [4].

Dans la poésie arabe, nous trouvons un nombre relativement important d'épitaphes funéraires, jamais gravées sur aucun objet, mais référencées comme appartenant à la première catégorie, celle des « inscriptions portables ». En effet, parfois certains des vers de ces poésies ont été gravées sur des lampes, des carreaux de céramique, selles de cheval, épées, etc. Normalement, ces vers n'excèdent pas une ou deux lignes. Certains, parfois plus longs, ont été gravés sur des structures monumentales. Ils seront étudiés en fonction du rôle qu'ils ont eu dans leur contexte.

Trois tendances différentes ont été repérées quant à l'emploi de la poésie dans les épitaphes : pour leur importance dans la tradition monothéiste de l'Islam ; pour leur esthétique et leur valeur d'exhortation à la vertu ; pour les informations historiques et biographiques qu'elles offrent ou semblent offrir.

L'auteur donne des commentaires des citations d'épitaphes dans les sources littéraires, dont nous ne rapportons ici que quelques aspects. Celles-ci ne remplaceront jamais les sources originales dans leur évidence historique, mais sont néanmoins valables, spécialement comme transmission littéraire des inscriptions, car elles peuvent aider à corriger les lectures erronées qui en ont été faites ou celles dont les *ductus* sont restés indéchiffrables. Dans cette rubrique, il présente les citations d'épitaphes dont l'origine n'est pas arabe, mais qui proviennent d'autres cultures : hébraïque, grecque, perse ancienne, sabéenne, himyarite, mais sont cependant toujours notées en caractères arabes.

Dans le catalogue d'épitaphes, recensées dans les textes littéraires, que l'auteur met à notre disposition, il nous informe que sa sélection comprend seulement les inscriptions qui contenaient des détails susceptibles d'apporter un certain intérêt et qu'il a éliminé celles dont le contenu se bornait au nom du défunt et à sa date de décès.

Les entrées des inscriptions sont classées dans l'ordre alphabétique de la première lettre de leur localisation d'origine ; les noms des sites sont présentés selon l'orientation ouest-est, déjà adoptée pour la présentation des « Guides » et les visites de cimetières. Les épitaphes dont l'origine géographique est inconnue sont classées dans l'ordre chronologique des sources d'où elles proviennent et les dates données sont celles mentionnées dans les épitaphes elles-mêmes. Quelques autres explications pratiques complètent cette présentation du catalogue des épitaphes. Celui-ci contient 237 épitaphes et s'étend des pages 338 à 573.

Pour chaque épitaphe, Marco Schöller donne les informations suivantes :

– sa localisation suivie de sa date,

– des renseignements sur le défunt, sa date de naissance, ses fonctions, suivis des références où il a puisé ces informations,

– les sources arabes et les études d'orientalistes concernant le défunt,

– la description de l'épitaphe, suivie du nom du mètre des vers cités,

– le texte arabe de la poésie, en translittération, suivi de la traduction en anglais,

– le commentaire des mots intéressants.

Ce catalogue, avec toutes ses références, constitue une étude nouvelle et précieuse pour tous ceux qui s'intéressent à l'épigraphie funéraire, mais aussi à la poésie qui, dans ce contexte, a toujours été négligée dans les études épigraphiques précédentes.

Le chap. 5 marque l'apogée du chapitre précédent [5]. L'auteur y présente une épitaphe composée en forme de poème, à l'occasion de la mort d'un petit enfant, en 359 H. [6] Il montre comment le poète a emprunté des fragments d'hémistiches ou tout au moins une partie de son vocabulaire dans des poèmes d'auteurs connus ou, vice-versa, comment des auteurs plus tardifs se sont inspirés de quelques-uns de ses vers. Ainsi, à titre d'exemple, Marco Schöller a trouvé, dans un poème d'al-Mutanabbi (mort en 354 H.), un parallèle au premier vers de l'épitaphe :

ʿIn yakun mitta ṣaġīran
fa-l-'asā ġayru ṣaġīrī
Bien qu'il soit mort petit garçon
la tristesse n'est pas petite.

Et quatre siècles plus tard, le poète Ibn Nubāta reprenait un vers inspiré de ceux-ci :

Qālū ṣaġīran 'inna wa rubbamā
kānat bihi -l-ḥasarātu ġayra ṣiġāri
Ils ont dit (votre petit enfant) n'était qu'un petit garçon
(et je dis) peut-être
mais la détresse pour moi n'est pas petite

La suite de l'analyse de l'épitaphe gravite autour du parfum du *rayḥān* (basilic, mais également assimilé au myrte), auquel le petit enfant mort est souvent comparé. Le basilic est très présent dans la poésie arabe ; il est appelé « ma plante parfumée ». Les enfants sont dits *rayḥānu qalbī* (« parfum de mon cœur »). Al-Ḥasan et al-Ḥusayn, les deux enfants de ʿAli sont appelés « mes deux plantes odorantes ». L'union des amants est assimilée à l'enlacement d'un *rayḥān.* Le *rayḥān* est une représentation du paradis, etc.

(4) Nous signalons également des ouvrages, en arabe et en anglais, sur les inscriptions des *ṭirāz* (tissus officiels dont les inscriptions donnent les noms des souverains qui les ont ordonnés et les ateliers qui les ont produits et leur date). Une thèse a été soutenue à Aix-en-Provence, par madame Khira Skik, sur les inscriptions des *ṭirāz* du Musée National du Bardo de Tunis, qui est en cours de publication. Naturellement, elles ne concernent pas l'épigraphie funéraire, mais appartiennent tout de même à la première catégorie des inscriptions « portables ».

(5) Dans ce chapitre, l'auteur a écrit les vers en caractères arabes.

(6) La date est donnée dans le tome I, p. 227.

BCAI 21 (2005) Diem Werner & Schöller Marco : The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. 3 vol., recensé par Solange Ory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Le chap. 5 est suivi d'un appendice donnant les textes des poèmes-épitaphes du catalogue (p. 338-573) en caractères arabes. La bibliographie comprend 2 sections : les sources et la littérature secondaire. Les sources sont classées en 3 rubriques :

1. les sources épigraphiques où, à l'instar du tome I, les abréviations sont malheureusement classées à partir du titre (voir plus haut) ;
2. les bibliographies et catalogues de manuscrits ;
3. les sources littéraires primaires où généralement l'abréviation du nom précède l'abréviation du titre.

Mais, souvent, le nom est si abrégé qu'il est assez difficile de le retrouver, d'autant plus qu'il forme un seul mot avec l'abréviation du titre qui ne comporte que 3 lettres. Pour des étudiants ou des chercheurs débutants, c'est un peu difficile.

La seconde section comprend la littérature secondaire, qui ne comporte qu'une seule rubrique et dans laquelle le classement est plus simple : le nom de l'auteur est suivi de l'abréviation du titre.

La bibliographie est suivie du glossaire arabe-anglais que nous aurions souhaité plus complet. Il est le même que dans le premier volume, et beaucoup de mots arabes figurant en translittération dans le texte des deux volumes sont absents du glossaire. De plus, ce sont, généralement, les mots les moins connus qu'il faut alors chercher dans des dictionnaires arabes, et dont certains ne figurent pas dans les dictionnaires les plus courants. Parfois même, il faut recourir au *Lisān al-ʿarab !*

Le volume 3 comprend les *indices*, en anglais, des deux volumes. Les noms propres arabes sont en translittération. Dans leur préface, les auteurs expliquent qu'ils ont préféré, à un index cumulatif, distribuer *ces indices* en plusieurs sections correspondant aux sujets qu'ils ont traités. Les onze index sont répartis de la manière suivante :

1. Personnes, groupes, tribus et dynasties
2. Sites, pays, régions et monuments
3. Mots, sujets, expressions et concepts
4. Les différentes appellations des personnes défuntes prématurément
5. Les prières dans les épitaphes arabes
6. Les professions et métiers dans les épitaphes arabes
7. Les titres des ouvrages arabes, des épîtres et des poèmes
8. Liste des sourates et des versets coraniques employés dans les deux ouvrages
9. Liste des références au *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*
10. Distribution géographique des épitaphes arabes
11. Liste en arabe des vers utilisés dans les épitaphes arabes, classés selon l'ordre alphabétique arabe et précédés du nom du mètre utilisé.

Ces *indices* sont très riches et très commodes à utiliser pour ceux qui connaissent le contenu des deux ouvrages. Ils ont d'ailleurs été pensés dans cette optique. Notons, toutefois, qu'un certain nombre de références de mots figurant dans les textes sont absentes. Mais pour des étudiants ou des chercheurs qui ne connaissent pas bien l'ouvrage et qui recherchent des informations précises sur un sujet, il n'est pas toujours simple de les trouver. C'est un parcours du combattant. S'il est permis d'exprimer un regret, c'est l'absence d'informatisation des textes des épitaphes, voire des volumes tout entiers, ce qui aurait permis d'ajouter un index cumulatif, sans effort, par l'emploi du logiciel Hypertext qui aurait fait tout le travail. Il est vrai que la saisie d'un ouvrage en traitement de texte demande beaucoup de temps, mais c'est un travail de secrétariat. La richesse et le sérieux avec lequel cette étude a été réalisée le méritent bien. On peut rêver de voir un jour ces deux volumes sur Internet !

Ce long compte rendu ne saurait se terminer sans un merci reconnaissant aux deux auteurs, pour tout ce qu'ils apportent de nouveau à la recherche en épigraphie arabe et les voies qu'ils ouvrent aux jeunes chercheurs qui désireront s'adonner à cette discipline trop délaissée.

Solange Ory
Aix-en-Provence

N.B. : L'importance tant matérielle que scientifique de ces volumes a conduit la rédaction du BCAI à accepter ce compte rendu d'une longueur exceptionnelle.

BCAI 21 (2005) Diem Werner & Schöller Marco : The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. 3 vol., recensé par Solange Ory
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net