



Anna Caiozzo

## Esprits et manifestations dans l'imaginaire musulman, de la littérature des merveilles à Edmond Doutté

SPIRITS AND APPARITIONS IN THE MUSLIM IMAGINATION, FROM *MARVELS OF THE EAST* EPIC TO EDMOND DOUTTÉ

### ABSTRACT

In the Medieval Islamic world, three kind of spirits were visible to the living: the spirits of the dead persons by dreaming, the djinns and some apparitions related to black magic and the miracles that occur when the saints want to demonstrate God's absolute power on death and time.

### KEYWORDS

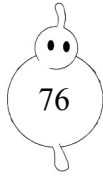
Muslim Literature; Afterlife; *Barzakh*; Black magic; Djinn; Dreams; *Ifrît*; Miracles; Visions.

### ANNA CAIOZZO

Université Paris Diderot, France  
a.caiozzo@free.fr

Dans le monde musulman médiéval, la littérature ayant directement trait aux revenants et aux fantômes est rare car le statut des morts en fait des êtres proches des vivants, dont on ne craint pas la proximité ou la manifestation, objets dans le monde occidental, mais aussi extrême-oriental, d'une abondante littérature mettant en scène l'effroi des vivants terrorisés par les morts. Les travaux notoires de Jean-Claude Schmitt<sup>1</sup> ou Claude Lecouteux<sup>2</sup> ont montré qu'à l'époque médiévale le revenant est l'esprit d'un humain qui est demeuré attaché à certains lieux et où il se manifeste de façon autonome et souvent malveillante pour les vivants, soit parce qu'il est décédé de mort violente, soit que le rite de passage n'a pas été correctement exécuté. Dans les croyances populaires, la raison d'être du fantôme ou du revenant est souvent associée à l'assouvissement d'une vengeance en tourmentant les vivants, ou à la nostalgie du passé. En somme, le défunt n'a pu rompre les liens avec les vivants comme le recommande la stricte orthodoxie chrétienne.

Le monde oriental possède quant à lui des conceptions de l'invisible et de l'après-vie, ou de l'au-delà après la mort, très différentes, ces dernières alliant à la fois légendes et croyances religieuses ; de ce fait lorsqu'on parle d'esprits, cela évoque à la fois l'esprit divin le *rûh*, les âmes, *nufûs* ou



les djinns, des entités intermédiaires, qui – entre autres – ont la particularité de tourmenter les vivants et de hanter certains lieux, en demeurant le plus souvent invisibles, tout en faisant partie intégrante de la Création.

Contrairement aux fantômes, les djinns sont présents non seulement dans les contes et légendes comme *Mille et une nuits*, mais aussi dans la littérature religieuse de type hagiographique telles les *Histoires des prophètes*. Ces esprits, peut-être ainsi nommés en raison de la racine *djanna* « couvert », « caché » ou *genē* en araméen/ *genayya* au pluriel car au VI<sup>e</sup> siècle, se retrouvent comme entités nommées dans les rituels de magie araméenne<sup>3</sup>, et ils constituent de fait, l'une des catégories de la Création que tout musulman se doit reconnaître comme telle, citée par le Coran (Sourate 37 v 158) ; le djinn possède donc une existence reconnue. De ce fait, la singularité du monde musulman repose sur un paradoxe : l'abondance des esprits ou djinns et la relative absence des revenants<sup>4</sup>. Le revenant existe néanmoins, il est de façon très précise défini comme un mort dont le corps a été investi par un type de djinn malveillant nommé *'ifrīt*<sup>5</sup>. En outre, les phénomènes d'apparition se retrouvent dans les rites magiques et l'existence de morts-vivants n'est pas inconnue, elle est illustrée par le thème des immortels ou des miracles divins.

### I / Des esprits des lieux aux êtres intermédiaires hantant certains lieux

Dans le monde musulman préislamique un grand nombre de croyances sont relatives aux manifestations et aux esprits qui hantent une catégorie précise de lieux. Ces êtres étaient de toute évidence priés comme des divinités des lieux évoquées sans doute à titre propitiatoire (Sourates 34/40, 72/6). Toufic Fahd évoqua les divinités majeures du panthéon de la péninsule arabique et les cultes de la *djahiliyya*<sup>6</sup> mais il s'attarda surtout sur les anges et les djinns<sup>7</sup>. Ce furent d'ailleurs, bien avant lui, les premiers orientalistes, tel Aloïs Musil à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, qui révélèrent la place de ces entités en découvrant les ruines des monuments datant des premiers siècles de l'islam, en Syrie, en Jordanie ou au Maghreb, et qui recueillirent souvent les témoignages éloquentes des Bédouins à leur sujet<sup>8</sup>. Dans le même temps, un des pères de l'anthropologie moderne Edmond Doutté (1867-1926) alors chargé de mission archéologique au Maroc, puis Professeur à l'École Supérieure des Lettres d'Alger, collectait des informations précieuses sur les pratiques et croyances magiques des populations berbères du Maghreb<sup>9</sup>. Il apparut qu'il existait un fond de croyances communes au monde maghrébin et proche-oriental, peut-être importé par les conquérants arabes, puis enrichi en Égypte et au Maghreb par les cultes locaux, fond qui sert et sert encore les savoirs et pratiques de magie populaire dont le substrat repose sur la croyance en l'existence des djinns, des esprits très divers, utilisés de façon malveillante ou bienveillante. La genèse de ces entités intermédiaires est synthétisée dans un article remarquable de Joseph Henninger<sup>10</sup> qui fait le point à la fois historiographiquement, et scientifiquement sur le concept<sup>11</sup>.



### A) Les esprits des lieux ou les divinités déclassées

Les djinns, sont probablement des divinités mineures de l'Arabie préislamique, qui lors de l'islamisation devinrent entre autres, des esprits des lieux complaisamment décrits par l'historien Mas'ûdî dans ses *Prairies d'or* au X<sup>e</sup> siècle. Ce dernier les présente comme des êtres apparentés aux humains mais naissant des œufs et pour la plupart inamicaux vis-à-vis des hommes<sup>12</sup>. Mas'ûdî décrit toutes les grandes catégories de djinns et, au XIII<sup>e</sup> siècle, dans son sillage, le cosmographe Qazwîni reprendra cette description agrémentée de portraits figurés dans les copies enluminées<sup>13</sup> !

Le voyageur peut ainsi croiser certains animaux qui sont en réalité des esprits des lieux, des serpents noirs en particulier, des chameaux, des chiens, des chèvres. Il ne convient pas de se laisser aller à des gestes débridés en jetant des pierres ou tout autre projectile de peur de blesser un de ces esprits invisibles qui ne manquera pas de se venger. Par ailleurs, certains phénomènes naturels sont dans le désert imputés aux djinns, tels les mirages, les brumes, les vents de sables, tourbillon, etc. Les djinns aiment à fréquenter les lieux sombres et isolés, tels que les cavernes, les lieux souterrains, sales et malodorants (dépotaires, latrines), les marécages, les déserts, mais aussi les bains publics et on les voit en effet représentés dans une miniature du XIV<sup>e</sup> siècle dans la chaufferie des bains de Tibériade, palabrant<sup>14</sup>. En règle générale, ils peuvent être partout où l'homme se trouve, et davantage encore dans les lieux désolés et peu hospitaliers qui sont leur domaine. Ils aiment effrayer les hommes et les animaux ; certains recherchent pour leur profit la compagnie des voyageurs. Les entités féminines *sil'ât* entre autres, ou les filles des sept chefs des démons, les séduisent et s'unissent à eux mais, si dans certains cas on évoque le

mariage entre humains et djinns, le corollaire en est souvent l'impuissance de l'homme au terme de cette union, et le départ inéluctable de la *djinniya* qui se languit des siens. Certaines de ces entités sont particulièrement redoutables car anthropophages tels les *ghûl* qui boivent le sang des voyageurs, mais aussi le *dilhât* perché sur une autruche qui les poursuit pour les dévorer, ou le *ghaddâr* dont les assiduités sexuelles sont mortelles. Pour les éloigner, les voyageurs peuvent prononcer le nom de Dieu ou faire le signe de croix, ou encore porter des amulettes. On peut aussi les prier de ne pas vous ennuyer par la formule : « Dastûr yâ sâhib al-mahall », « avec ta permission, ô seigneur du lieu », lorsque l'on monte une tente ou une habitation.

Mais ce sont ceux qui prennent possession des humains qui sont les plus dangereux. Outre les *'ifrît* qui peuvent investir le corps d'un défunt, certains peuvent apporter la fièvre ; c'est le cas du démon des maladies et de la fièvre *Humâ*<sup>15</sup>, ou de ceux qui se glissent dans l'âme du dormeur, incubes, qui prennent le contrôle de l'esprit<sup>16</sup> et façonnent les cauchemars, mais aussi, les succubes qui viennent troubler le sommeil par des unions sexuelles contre nature. Quelques uns cependant ne sont pas hostiles : la dédémone *Tabi'a*, par exemple, assiste les femmes en couches<sup>17</sup>.

### B) Les justifications théologiques

La cosmogonie musulmane les a intégrés, signe de leur importance dans le domaine puisqu'ils sont considérés au départ comme une catégorie d'anges inférieurs issus du feu *nâr* et peuplant les cieux ; ils auraient fait partie à l'origine et selon l'exégèse (Tabarî, Tha'âlibî), de la hiérarchie des créatures célestes, des types d'anges inférieurs préposés à certaines tâches et dotés d'un chef. Ils demandèrent un jour à



Dieu de pouvoir peupler la terre et de donner à leur corps invisible des formes diverses. Une fois sur terre, certains s'émancipèrent, et leur chef Azazël, le futur Iblîs, y fut envoyé pour les mater. Malheureusement du fait de sa propre rébellion, il contribua par la suite à les entraîner définitivement dans la chute. En effet, en refusant la demande de Dieu d'adorer l'homme, une créature qu'il jugeait imparfaite, née de la terre, comparé à lui-même, un esprit, né du feu, il fut maudit, chassé du paradis et il voua dès lors à l'humanité une haine éternelle dont la chute du paradis fut les prémisses. Débute alors la guerre sans fin entre les djinns et l'espèce humaine. Iblîs devint ainsi le prototype du djinn révolté et maudit, le démon ou *shaytân* rejoint par une partie de son peuple<sup>18</sup>.

On retrouve toutes ces entités dans les contes et légendes populaires et dans *Les Mille et une nuits*, mais aussi dans la littérature pseudo-savante, les traités d'astrologie ou de démonologie, par exemple, tel le *Kitâb al-Mandal al-Sulaymânî*, un ouvrage qui donne une description très complète des familles de djinns et qui rappelle que le roi Salomon considéré comme un prophète par les musulmans, exerçait sur eux sa domination<sup>19</sup>. Car les djinns vivent en tribus, ils ont des chefs, des épouses, des enfants, ils naissent, vivent et meurent, ils mangent et boivent aussi. Ils se vêtent et revêtent des apparences animales, mais les femelles peuvent avoir l'aspect de belles humaines, et les mâles de géants. Certains ne sont pas assimilés à des démons puisqu'ils ont entendu l'appel du Prophète et sont devenus depuis musulmans (sourates 46 v 28-31 et 72 v 1-19). Ces êtres intermédiaires, qui vivent donc comme les hommes mais de façon invisible et dans certains lieux qu'ils se sont appropriés, sont donc des créatures dignes du salut, dotées du libre-arbitre leur permettant d'adorer Dieu et de respecter sa

parole, et non des animaux. Les djinns ont par ailleurs les caractéristiques des esprits fantomatiques bien connus ailleurs, invisibles à souhait, capables de se transformer, d'entrer en relation avec les humains, mais il ne faut pas s'y tromper, ils constituent une autre « race », et non une aberration de la nature.

L'apparence des djinns est celle d'hybrides qu'ils revêtent depuis le XIII<sup>e</sup> siècle dans la cosmographie de Qazwîni conservée à Munich<sup>20</sup>, où l'on voit un démon volant et cornu ; par la suite, la figure de l'hybride cornu est présente dans toutes les scènes de *dîwân* du roi Salomon, frontispices ou non, du XIV<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle et au-delà. L'histoire du roi Salomon est d'ailleurs représentative des rapports entre humains et djinns. Elle montre les rapports entre hommes et djinns qui demeurent sous le signe de la subordination ; le roi les soumet par le recours à la magie divine, celle de l'anneau et du grand nom de Dieu, pourtant il y a un seul qui ne veut le reconnaître, Sakhr qui est un *'ifrît*. Salomon épousa Belqîs, elle-même fille du roi des djinns, dont il eut un fils qui ne survécut pas. La reine, nous disent les auteurs des *Histoires des prophètes*, avait des jambes « poilues », signe de son appartenance au règne animal, comme toutes les femmes *djinniya*, réputées à pieds de chameaux. La légende de Salomon nous montre ainsi les rapports entre les humains et ces créatures intermédiaires qui ne peuvent que les servir sous la contrainte.



## II / Nécromancie et magie noire, ou la convocation des esprits

### A) Les vivants et les morts

Selon la théologie musulmane, lorsque l'homme décède, l'âme connaît plusieurs phases d'épreuves ou d'attente. Dans le  *Livre du songe*  d'Ibn Abî al-Dunyâ (m. 894) qui évoque 350 rêves, on apprend que le défunt reste conscient dans les moments suivant sa mort, qu'il entend les pleurs et lamentations, voit les proches laver son corps, le préparer, et il voit l'ange suivant le cortège funéraire cueillir son âme et la mettre aux côtés du corps dans la tombe<sup>21</sup>. En effet, l'ange Azrâ'il<sup>22</sup>, dont l'apparence est terrible<sup>23</sup>, vient d'abord extirper l'âme du corps<sup>24</sup> comme le montre une miniature d'une cosmographie djalayride<sup>25</sup>. Puis l'âme demeure dans la tombe à proximité du corps, sauf dans le cas des martyrs ou des personnes dont le corps a disparu. Deux anges, Nakir et Munkar<sup>26</sup>, viennent alors questionner le mort ; l'un note ses bonnes actions, le second les mauvaises. Puis, dans un temps lié à l'eschatologie, aura lieu le réveil des morts au son de la trompette d'Isrâfil<sup>27</sup>, et le combat final entre l'antéchrist et le Christ. Le jugement dernier statuera définitivement du départ des âmes vers le paradis (*djannâ*)<sup>28</sup> ou vers l'enfer (*djahannam*)<sup>29</sup>. Mais, en règle générale, la tonalité de « ce monde subliminal » donne le statut final du défunt : paradisiaque ou infernal<sup>30</sup>. Ce schéma connaît quelques variations selon les dogmes (shiite ou sunnite) et les personnes concernées (saints, prophètes ou tout-venant).

L'âme, de ce fait, demeurerait dans un monde imaginal, le *barzakht*, en éveil et accessible d'une certaine façon aux sollicitations extérieures, capable elle-même de s'exprimer<sup>31</sup>. Cette conception de la mort a évidemment généré toute une série de

croyances et, de fait, de pratiques culturelles liées aux tombes. Le prophète assurait que lorsque les vivants saluaient les défunts, le salut leur était rendu<sup>32</sup>. Les morts peuvent donc communiquer avec les vivants par « la voie royale », la seule pratique divinatoire tolérée, l'oniromancie<sup>33</sup>. Le rêve se produit en effet durant un temps privilégié analogue à la mort<sup>34</sup>. Selon les exégètes musulmans, l'âme s'échappant durant le sommeil arrive au lieu où se trouveraient réunis les esprits des morts<sup>35</sup>. C'est là même que se produit la *ru'yâ*<sup>36</sup>, vision ou rencontre.

Ainsi, les grands soufis et shaykhs de l'époque se targuaient d'être des esprits avant l'heure, et d'entrer en communication avec les morts ou de recevoir des messages des saints ou du Prophète lui-même. Les apparitions du prophète Muhammad dans les rêves sont d'ailleurs évoquées dans la littérature hagiographique ; le Prophète lui-même avait aperçu des personnes défuntes en rêve, l'oncle de sa femme Khadija, ou l'ermite chrétien Waraqa ibn Nawfal<sup>37</sup>, mais, surtout, il annonça que lorsque les croyants le verraient après sa mort dans leurs rêves, ce serait comme une rencontre réelle<sup>38</sup>. En effet, le rêve a valeur de révélation ; il serait une continuation de l'activité prophétique<sup>39</sup>, mais tout en confirmant les données de la révélation sans en rajouter selon le hadîth rapporté par Bukhârî (*ta'bîr* 10) : « Celui qui m'a vu en rêve, m'a réellement vu car Satan ne peut prendre mon apparence ». La nature de ses apparitions ou de l'être même qui se manifeste à la conscience du dormeur, est débattue dans la littérature théologique, notamment chez Ghazâlî dans *La vivification des sciences de la religion* (*Ihyâ 'ulûm al-dîn*), et le théologien en conclut que ni la personne, ni l'essence du prophète ne se manifeste vraiment mais qu'il s'agit en fait de sa présence symbolique ou *mîthal*, forme imaginaire que Dieu envoie aux hommes<sup>40</sup> ; évidemment, cette



« apparition » est éminemment favorable, mais l'analyse de son aspect est représentative de la signification du rêve, tant par les vêtements portés que par l'apparence physique du corps du Prophète. Signalons par ailleurs une très curieuse histoire de manifestation du Prophète Muhammad dans un récit de la cosmographie de Tûsî Salmânî où, à côté de son portrait, se produisent des apparitions et des visions de l'avenir<sup>41</sup>.

De ce fait, outre la manifestation volontaire des défunts aux vivants, ou le rôle des intermédiaires privilégiés, les gardiens des tombes, les vivants qui avaient des dispositions ou une sensibilité particulière pouvaient aussi espérer recevoir des signes de leur part en visitant tombes et sanctuaires<sup>42</sup>.

La visite des tombes et des sanctuaires est d'ailleurs une activité encouragée dans le monde musulman, louée comme une vertu, surtout accompagnée de prières qui soulagent les âmes des morts, contrairement aux pleurs et lamentations qui les affectent ; les tombes des grands personnages déclarés saints et des soufis (mystiques), faisaient l'objet de visites et de pèlerinages nombreux dans tout le monde musulman. Dans la littérature des merveilles et dans les récits légendaires des héros, on évoque la visite des tombes, en particulier celle du premier homme, Gayûmarth<sup>43</sup> ou Adam, qui est figurée dans une cosmographie de la BnF<sup>44</sup>. Les légendes orientales d'Alexandre évoquent en outre ses pèlerinages sur les tombes célèbres : celle de Kay Khusraw<sup>45</sup> ou celle d'Adam à Sarandib (Ceylan)<sup>46</sup>.

Dans le monde iranien, la vénération pour les tombes et les saints est un fait non seulement avéré aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, mais la dynastie régnante, celle des Timourides d'Hérat, développa d'importants complexes autour des tombeaux de saints ou

des membres de la famille du Prophète. Parmi les sanctuaires familiaux, rappelons le Shâh-i Zinda, qui signifie « le roi vivant », où est enterré un des compagnons du prophète et qui sert de nécropole royale. Par ailleurs, Tamerlan se fit enterrer au pied d'un saint, dans son tombeau du Gûr-i Amir<sup>47</sup>.

Ces personnages, saints, soufis, sont donc des intercesseurs permanents entre les morts et les vivants en raison de l'état de veille permanent de l'âme. Ainsi, un shaykh connu, Zayn al-dîn Taybadî (m. 1389), gardien d'un sanctuaire au nord du Khorasan, attestait du pouvoir de la tombe de 'Abdallah ibn Mu'awiyya<sup>48</sup>. À Hérat, le mausolée du savant théologien Fakhr al-dîn Razi<sup>49</sup> était utilisé par les 'Ulamâ', et on s'assurait qu'il n'y avait que certaines personnes qui pouvaient passer la nuit près de certaines tombes telles celles des derviches notoires défunts, où des apparitions avaient lieu la nuit et où les gens avaient peur d'entrer le jour<sup>50</sup>.

Ainsi, des phénomènes se produisaient bien autour des tombes célèbres, mais des phénomènes recherchés et perceptibles surtout à quelques élus et dont le but était d'instruire les vivants sur leur avenir.

## **B) Convoquer les esprits pour les manipuler, œuvre du magicien**

L'étude de la magie populaire des régions islamisées, depuis la première approche réalisée au siècle dernier par Edmond Doutté, montre bien comment les esprits font l'objet de toutes les attentions de la part des magiciens et sorciers. Ce sont les esprits des morts ou êtres intermédiaires convoqués de façon artificielle lors de certains rituels, pour servir les vivants.

On connaît les liens unissant les devins, les poètes et les djinns, liens relativement complexes car le djinn serait alors une sorte d'esprit familier de l'homme, la source de son inspiration, que le *kâhin* (devin), mais



aussi le musicien et le poète (*shâ'ir*), utilisent pour alimenter inspiration et créativité.

D'ailleurs, certaines pratiques magiques font aussi une utilisation des esprits, mais sous la contrainte cette fois : ces derniers sont contraints d'obéir au sorcier, le plus souvent en intervenant à sa demande dans certains rituels, ou en investissant des objets devenus opératifs. Deux types de magie sont répertoriés : la magie licite et la magie noire, magie illicite, en fonction de la qualité des esprits convoqués.

Solliciter l'aide des esprits à des fins magiques est une pratique courante de la magie cérémonielle, comme le montrent les rituels de l'ouvrage bien connu *Ghâyat al-Hakîm*<sup>51</sup>, où, en général, ce sont les anges ou esprits des planètes, porteurs de l'influx de la planète, qui sont conviés par le magicien au cours d'un rituel précis, comme le montre le ms. BnF persan 174, un traité de magie du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>52</sup>.

Dans le cas de la magie noire (*'ilm al-'azâ'im*), ce sont les démons des planètes que le magicien convoque par la formule *'azamtu 'alaykum*. Ces démons sont bien connus par les traités d'Abû Ma'shar ou d'al-Bûnî. On les voit représentés dans le *Kitâb al-bulhân* d'Oxford (BL, ms. or 133)<sup>53</sup> ou dans le *Matali' al-sa'ada* de Paris (B.n.F., sup. turc 242)<sup>54</sup>. On les sollicite généralement, comme l'explique aussi Douâté, pour les contraindre à exécuter une tâche précise, ce que l'on nomme *khadmat al-djinn*<sup>55</sup>. Dans la magie populaire, on convoque les esprits pour des faits relativement anodins : interroger le djinn sur la date du mariage d'une jeune fille, par exemple<sup>56</sup>. Ce type de manifestations est relativement courant et pour ainsi dire en apparence bénin.

D'autres rituels magiques (*riâ'da*) sont beaucoup plus curieux : ce sont des rituels purgatoires au cours desquels la religion officielle intervient directement ; les desservant, sous forme de mortification, entreprenant une semaine complète et presque ininterrompue

de prières et incantations<sup>57</sup>.

On peut donc en conclure que l'esprit qui vient de l'au-delà a sans doute une apparence humaine. Il est peut-être un esprit des morts car il n'est pas signalé comme étant un djinn, alors qu'en revanche une cérémonie ou une visite est demandée le samedi dans l'espace qui est dévolu aux défunts. Ici, la nécromancie est patente.

Mais on remarque que l'utilisation de l'esprit des morts est fort peu répandue dans le Maghreb par peur de l'opération elle-même, extrêmement transgressive du fait des croyances religieuses et, de ce fait, les seules opérations répertoriées sont celles qui font intervenir un miroir où pourrait se refléter l'âme du mort<sup>58</sup>. En effet, on pensait que la divination par hydromancie était régie par l'âme des morts qui se manifestait dans le reflet du miroir puisqu'il s'agissait, comme nous le montrent les miroirs artouqides, de surfaces d'étain polies. La présence fréquente de harpies sur ces miroirs joue un rôle apotropaïque évident. Les signes étaient perçus par le devin puis interprétés, comme l'explique Ibn Khaldûn dans ses *Prolégomènes*. Le miroir, comme les surfaces d'eau réfléchissantes, jouent le rôle de passeurs entre ce monde et l'autre, ou d'ancêtres de la boule de cristal. Ce type de magie faisant apparaître les esprits sur demande, et sollicitant parfois les défunts, bénéficié dans l'orthodoxie, comme on peut s'en douter, d'une condamnation sans appel<sup>59</sup>.



### III / Ressuscités et revenants, des étrangetés missionnées par Dieu

Comme cela a été explicité, le monde des morts et celui des vivants ne sont pas imperméables et, en effet, certaines histoires édifiantes évoquant ascensions et catabases nous montrent de façon explicite leur communication.

Parfois, le ciel ou l'enfer s'entrouvrent en des circonstances très particulières, et sur ordre de Dieu lui-même : on voit par exemple, chez Kisâ'i, la dérogation accordée par l'ange de la mort au prophète Idrîs qui voulut raffermir sa foi par la vision des tourments ou des délices de l'au-delà<sup>60</sup> ; de la même façon, à des fins doctrinales, Muhammad fut enlevé dans les cieux et entrevit paradis et enfers lors de l'*Isrâ'* et du *Mirâdj*, afin de pouvoir rapporter sur terre le dogme de l'eschatologie musulmane<sup>61</sup>.

#### A) Les Immortels et les élus

Si le jugement dernier concerne la majorité des âmes, certaines ont déjà été promues au paradis qui est peuplé de façon anticipée des saints et des prophètes, et ce sont ces personnages aux âmes exceptionnelles que Muhammad rencontre dans chacun des sept cieux et qui se manifestent à lui. On peut les voir, dans le *Mirâdj nâme* de Paris, l'accueillant et lui parlant. En revanche, les saintes femmes du paradis semblent plus une préfiguration de leur état futur après le jugement.

Les histoires des prophètes narrées par Kisâ'i et Tha'âlibî mettent en scène quelques situations étranges liées à des personnages au destin curieux. Deux types de personnages sont présents dans les légendes et les croyances musulmanes comme des symboles de l'immortalité : al-Khâdir<sup>62</sup> et les dormants d'Éphèse<sup>63</sup>.

Ces derniers sont des jeunes gens persécutés par l'empereur Dèce qui les emmura vivants et que Dieu épargna de la mort en les plongeant dans un sommeil éternel jusqu'au jour du Jugement, et leur apparence préfigure le paradis et la vie éternelle. Ce mythe, commun à la plupart des régions du monde islamisées de Grenade à l'Indonésie, fut étudié par Louis Massignon et se révèle être un mythe syncrétique commun aux chrétiens et aux musulmans.

Le personnage d'al-Khâdir est, lui, très oriental, et on le retrouve jusqu'en Inde : issu vraisemblablement de l'épopée de Gilgamesh, on l'associe à la légende d'Alexandre qu'il guida au travers du pays des ténèbres pour le mener vers la source de vie ; mais seul l'homme au manteau vert put l'atteindre et boire de ses eaux miraculeuses devenant immortel, alors que l'ambitieux Alexandre en était écarté, malgré sa réhabilitation dans les légendes arabes par la superposition d'une figure de prophète et son œuvre à vocation eschatologique, contenir les Gog et Magog. Al-Khadir est un personnage emblématique des légendes populaires, de l'épopée, mais aussi de la mystique musulmane et soufie, et il apparaît comme le guide des inspirés, celui qui leur ouvre la voie vers le divin<sup>64</sup>.

L'Asie centrale est d'ailleurs un lieu particulier d'apparition d'al-Khâdir, à Boukhara ou à Samarkand<sup>65</sup>. Al-Khâdir est le prototype du passeur et du guide des âmes dans la spiritualité d'ibn 'Arabî, et sa présence indique aux êtres éclairés les lieux de passage vers l'au-delà. Comme le dit Franz Grenet, l'entrée du Paradis est peut-être à Samarkand<sup>66</sup>.





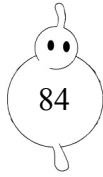
## **B) Êtres ressuscités ou figés dans le temps**

Le premier cas apparaît dans l'histoire du prophète Abraham. Abraham fut chargé de lutter contre les idolâtres et polythéistes de Mésopotamie alors qu'il vivait à Harrân, capitale du roi tyran Nemrod. Les relations entre les deux hommes procèdent de l'affrontement permanent, Nemrod prétendant être le maître de « la vie et de la mort »<sup>67</sup>, alors qu'Abraham lui assurait qu'elles étaient l'apanage de Dieu. Pour ce faire, il prit quatre oiseaux, un coq blanc, un corbeau noir, une colombe verte et un paon, puis il les tua ; il leur coupa la tête, mélangea leur sang et leurs plumes et fit quatre tas : puis il les appela et chacune des têtes se mit à dire, « Il n'y a pas de Dieu que Dieu et Abraham est l'apôtre de Dieu chez Nimrod et son peuple » avant de s'envoler<sup>68</sup>. Abraham fut emprisonné et là, l'un des prisonniers lui demanda de réunir sa famille éparpillée : deux de ses trois frères vivant à l'est et l'ouest du Yémen apparurent miraculeusement mais le troisième frère était décédé : Abraham pria et l'homme sortit momentanément de sa tombe, menaçant tous ceux qui priaient les idoles<sup>69</sup> !

La vie du prophète arabe Salîh est elle aussi édifiante. Salîh est un prophète de l'Arabie ancienne. Sa tribu survécut à la destruction d'un peuple qui les avait précédés, les 'Ad, qui avaient sombré dans le polythéisme. Son père Kanuh ibn 'Ubayd faisait partie du peuple des Thâ mud et il officiait comme prêtre d'une idole quand il eut la révélation du destin du fils qu'il concevrait : ce dernier mettrait fin au polythéisme. Lorsque le roi local apprit cette funeste nouvelle, il ordonna de l'assassiner, mais Dieu fit enlever Kanuh par des anges et le figea pendant cent ans dans le cours d'une rivière. Un étrange oiseau noir, blanc et vert conduisit sa femme auprès de lui, Dieu le réveilla pour qu'il puisse concevoir son fils Salîh ; aussitôt après, l'ange de la mort emporta son âme<sup>70</sup>.

La vie de Saint Georges, Jirjîs, offre d'autres exemples de résurrections. Il vivait à Mossoul où régnait un roi nommé Zâdâna qui tyrannisait alors la Syrie, imposant le culte d'Afalûn, une idole<sup>71</sup>. Jirjîs, qui faisait partie des disciples de Jésus, refusa de l'adorer. Condamné, puis horriblement torturé, cuit, puis coupé en morceaux, il fut soumis à une grande variété de supplices, puis mourut après avoir été dépecé. Dieu rassembla alors les morceaux et le ressuscita une première fois. Le roi le fit cuire dans une statue de bœuf en étain, mais Jirjîs en sortit indemne. Une troisième fois, il fut martyrisé, coupé en trois morceaux, brûlé, ses cendres furent dispersées dans la mer mais, de là encore, il émergea. Jirjîs est donc une sorte de mort-vivant, ou de revenant permanent, digne des films d'horreur les plus achevés, dont la vue est destinée à terroriser le roi Zâdâna. Pour finir, il demanda à Dieu de le prendre définitivement dans les cieux lorsque la cité et ses habitants réfractaires au monothéisme seraient détruits<sup>72</sup>.

L'histoire la plus extraordinaire est une romance amoureuse préislamique mettant en scène un couple de Roméo et Juliette bédouins, *Varqa et Gulshah*, qui, contrariés par leurs familles dans leurs sentiments, meurent l'un et l'autre avant d'être ressuscités par le prophète Muhammad<sup>73</sup>. Ces récits tiennent certes davantage du miracle que de l'apparition, qui est ici motivée pour de bonnes raisons : servir la cause du Dieu unique, montrer sa puissance sur le temps qu'il contrôle ou en ressuscitant les morts. À chaque épreuve, les martyrs qui se réincarnent sont assistés par des anges qui viennent veiller sur leur âme et leur corps. En aucun cas, la prise de possession de corps humain n'est ici l'apanage d'esprits, exception faite des statues des idoles dont il est en permanence spécifié que le diable les habite !



De tous ces esprits et manifestations, les plus importants demeurent bien sûr les esprits frappeurs. Ceux qui prennent possession des vivants sont les djinns, les alter ego invisibles des humains. Mais certains sont résolument dotés de pulsions négatives à leur égard. La manifestation d'esprits d'outre-tombe – type revenants – demeure le fait de la magie noire condamnée par l'orthodoxie musulmane, alors que les phénomènes d'apparitions ou de résurrections sont l'apanage exclusif de Dieu lui-même. Ainsi, on peut imaginer un monde terrestre certes complexe dans ses créations, mais limité et borné, où le croyant peut vivre, en somme, en toute sécurité matérielle s'il respecte bien certaines règles de vie « collective » et les êtres visibles ou invisibles qui l'habitent.

#### Notes

<sup>1</sup> J.-C. Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1994.

<sup>2</sup> C. Lecouteux, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1986.

<sup>3</sup> J. Henninger, « Beliefs in Spirit among the Pre-islamic Arabs », dans éd. E. Savage-Smith, *Magic and Divination in Early Islam*, Oxford, 2002, p. 45-46.

<sup>4</sup> Les fantômes sont surtout présents dans la littérature et dans les croyances de l'Égypte en grande partie en raison des phénomènes singuliers rapportés dans les vestiges et monuments du passé. Voir aussi sur les djinns : H. Alexander Winkler, N. S. Hopkins, *Ghost Riders of Upper Egypt: A Study of Spirit Possession*, et Christopher S. Taylor, *In the vicinity of the righteous, Ziyara and the veneration of Muslim Saint in Egypt*, 1998.

<sup>5</sup> J. Chelhod, Art. « 'Ifrit », *Encyclopédie de l'islam*, édition cédérom, Leyde, 1999.

<sup>6</sup> T. Fahd, *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, Paris, Geuthner, 1968.

<sup>7</sup> T. Fahd, « Anges, démons et djinns en Islam », dans *Génies, anges et démons : Égypte – Babylone – Israël – Islam – Peuples altaïques – Inde – Birmanie – Asie du sud-est – Tibet – Chine*, Paris, Seuil, 1971, p. 155-214.

<sup>8</sup> Voir Henninger, *Beliefs*, *op. cit.*, sur l'historiographie des djinns en Palestine, note 17, p. 7 note 20, p. 8, notes 26-27, p. 9, sur les types de djinns, note 16, p. 6 et A. Musil, *The Manners and customs of the Rwala Bedouins*, New York, 1928, rééd. AMS Press, New York, 1978.

<sup>9</sup> E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord : la société musulmane du Maghrib*, A. Jourdan, 1908, Paris, rééd. P. Gauthner, 1984.

<sup>10</sup> Henninger, *Beliefs*, *op. cit.*

<sup>11</sup> On peut voir l'article de J. MacDonald, « djinn », dans *Encyclopédie de l'Islam*, édition cédérom, Leyde, Brill, 1999.

<sup>12</sup> Mas ūdī, *Les Prairies d'Or*, Charles-Hadrien-Casimir Barbier de Meynard et Abel Pavet de Courteille (éd. et trad.), revue et corrigée par Charles Pellat, Paris, Imprimerie Nationale, CNRS, vol. 2, 1965, chapitres 49 et 50.

<sup>13</sup> A. Caiozzo, « Anges gardiens et génies familiers dans les manuscrits enluminés de l'Orient médiéval », *Anges gardiens et démons familiers de Platon à Tintin*, Colloque de l'Université d'Orléans 9-10 juin 2006, dir. J.-P. Boudet, P. Faure, C. Renoux, Rennes, PUR, 2011 (sous presse).

<sup>14</sup> Oxford, Bodleian Library, ms. or. 133, Bagdad, fol. 35v, dans S. Carboni, *Il Kitâb al Bulhân di Oxford*, Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Turin, 1988, fig. 31.

<sup>15</sup> Humâ, Oxford, Bodleian Library, ms. or. 133, Bagdad, fol. 30r, dans Carboni, *Il Kitâb*, *op. cit.*, fig. 20.

<sup>16</sup> Kâbûs, Oxford, Bodleian Library, ms. or. 133, Bagdad, fol. 28r, dans Carboni, *Il Kitâb*, *op. cit.*, fig. 16.



<sup>17</sup> Tabi'a, Oxford, Bodleian Library, ms. or. 133, Bagdad, fol. 29v, dans Carboni, *Il Kitâb*, op. cit., fig. 19.

<sup>18</sup> Sur ces aspects et les précédents et leur représentation voir Anna Caiozzo, « Images et imaginaires du mal en Orient médiéval », *Echinox*, 12, *Les imaginaires religieux*, juin 2007, p. 200-223.

<sup>19</sup> Voir description à paraître dans A. Regourd, « Images de djinns et exorcisme dans le Mandal al-Sulaymânî », *Picatrix, Images et magie*, éd. J.-P. Boudet, A. Caiozzo, N. Weill-Parot, Paris, Champion, 2011, p. 253-294 (sous presse).

<sup>20</sup> Voir Munich, Staatsbibliothek, codex 464 <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0004/bsb00045957/images/index.html?id=00045957&fip=eayayztsewqeyaxssdasytqsqrseayaxs&no=1&seite=5z>

<sup>21</sup> Comme l'explique Pierre Lory, *Le rêve et ses interprétations en islam*, Paris, Albin Michel, 2003, p. 79. Le Prophète lui-même, selon Ibn Ishâq, parlait à ses ennemis vaincus et morts disant qu'ils l'entendaient mais ne pouvaient lui répondre.

<sup>22</sup> Il est pour ainsi dire la mort incarnée ; voir J. Macdonald, « The Angel of Death in Late Islamic Tradition », *Islamic Studies*, 1964, p. 485-520.

<sup>23</sup> Qazwîni, *'Ajâ'ib al-makhlûqât*, Munich, codex 464, XIII<sup>e</sup> siècle et Paris, B.n.F., sup. turc 190.

<sup>24</sup> J. Smith, « Concourse between the Living and the Dead in Islamic Eschatological Literature », *History of Religion*, 19/3, 1980, p. 224, et p. 225, l'auteur évoque la notion de *nafs*, âme et d'esprit *rûh*.

<sup>25</sup> Tûsî Salmânî, *'Ajâ'ib al-makhlûqât*, Paris, B.n.F., ms. sup. persan 332, fol. 16v. <http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Mandragore&O=08422994&E=46&I=85555&M=imageseule>.

<sup>26</sup> Lory, *Le rêve*, op. cit., p. 80.

<sup>27</sup> A. J. Wensinck, Art. « Isrâfil », *Encyclopédie*

*de l'Islam*, édition cédérom, Leyde, Brill, 1999.

<sup>28</sup> L. Gardet, Art « Djanna » et art. « Djahannam », *Encyclopédie de l'Islam*, édition cédérom, Leyde, Brill, 1999.

<sup>29</sup> Le ms. sup. Turc 190, Hérat, 1436, Mîr Haydar, *Mirâdj-Nâme*, est une ascension et une catabase qui laisse apercevoir au prophète le paradis et l'enfer et ceux l'occuperont, voir Mandragore, à la cote supplément turc 190.

<sup>30</sup> Lory, *Le rêve*, op. cit., p. 81 et voir S. El-Saleh, *La vie future selon le Coran*, Paris, Vrin, 1971.

<sup>31</sup> J. Smith, *Concourse*, op. cit., p. 226, voir les Sourates XXIII / 99-100 et LV / 20.

<sup>32</sup> P. Lory, *Le rêve*, p. 81.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>34</sup> J. Macdonald, « The Twilight of the Dead », *Islamic Studies*, 4, 1965, p. 75 (55-102).

<sup>35</sup> J. Smith, p. 227 et voir sur l'onirocritique musulmane, John C. Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, New York, NUP, 2002.

<sup>36</sup> Voir H. Daiber, art. « Ru'yā », *Encyclopédie de l'Islam*, édition cédérom, Leyde, Brill, 1999.

<sup>37</sup> P. Lory, *Le rêve*, p. 38, p. 77.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 77.

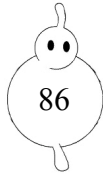
<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 44-47.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 150-155.

<sup>41</sup> Paris, BnF, ms sup. Persan 332, fol. 163v (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8422994d/f340.item>).

<http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Mandragore&O=08422994&E=340&I=85663&M=imageseule>

Un roi de l'ouest enleva un jour un jeune nommé dénommé 'Alî, ce jeune homme excellait tant en psalmodiant le coran qu'il en faisait pleurer les foules. La fille du roi l'écoutait en extase, si bien que le roi fit enfermer 'Alî en prison, mais ce dernier écrivit à



son père qui vivait de l'autre côté de la mer, et son père, pour pouvoir le rejoindre en secret, se fit enfermer dans une malle et emporter par les flots, un marin la trouva et l'emmena dans une église ou elle fut placée devant le portrait d'Adam et de Muhammad ; là, il en sortit et partit réclamer la libération de son fils. En voyant les deux portraits, le roi et son armée prirent peur. Et, en effet, aux côtés des portraits se produisaient des apparitions, lorsqu'on plaçait des étendards au-dessus du portrait, on y voyait des choses extraordinaires : par exemple, 'Alī y vit des oiseaux avec des têtes de chien sortant de la mer, portant des pierres et crachant du feu, annonceurs d'une attaque de la Mecque par le roi d'Éthiopie, mais la présence du portrait les empêcha d'agir. Ainsi, la seule image du Prophète pouvait produire de curieux phénomènes.

<sup>42</sup> Voir Beatrice Forbes Manz, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, Chapitre 6 : « Political Dynamics in the Realm of the Supernatural », p. 178-207.

<sup>43</sup> Paris, BnF, ms sup. Persan 332, 177r (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8422994d/f367.item>).

<http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Mandragore&O=08422994&E=367&I=85678&M=imageseule>

<sup>44</sup> Paris, BnF, ms sup. Persan 332, 169v (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8422994d/f352.item>).

<http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Mandragore&O=08422994&E=352&I=85673&M=imageseule>

<sup>45</sup> Nizami. *The Sikandar Nama, E Bara*. Ed. Captain H. Wilberforce Clarke, London, 1881, reed. Delhi, 1995 p. 526-531.

<sup>46</sup> *Iskandarnamah, A Persian Mediaeval Romance*, éd. M. S. Southgate, Columbia, 1978, p. 30-31.

<sup>47</sup> J.-P. Roux, *Tamerlan*, Paris, Fayard, 1991, p. 155.

<sup>48</sup> K. V Zettersteen, Art. « 'Abdallāh ibn Mu'awiyya », *Encyclopédie de l'islam*, édition cédérom, Leyde, 1999.

<sup>49</sup> G. C. Anawati, Art. « Fakhr al-dīn al-Rāzī », *Encyclopédie de l'islam*, édition cédérom, Leyde, 1999.

<sup>50</sup> M. E. Subtelny, *Timurids in Transition. Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran*, Brill, Inner Asian Library, Leyde-Boston, 2007, p. 190.

<sup>51</sup> *Gāyat al-akīm : Das Ziel des Weisen von Pseudo-Ma'rī ī*, Helmut Ritter, David Plessner (éd.), Londres, The Warburg Institute, 1962.

<sup>52</sup> Paris, B.n.F. ms. persan 174, Anatolie saljoukide, 1272 :

par exemple <http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=COMP-2&I=14&M=imageseule>

<sup>53</sup> Le roi Maymūn, planche 24, le roi Shāmḥūrash, Pl. 25, le roi noir, Pl. 21, dans Carboni, *Il kitāb*, op. cit.

<sup>54</sup> Mahmūd al-Su'udī, *Matāli' al-Sa'adat*, Paris, sup. turc 242, fol. 85v Le roi Maymūn :

<http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Mandragore&O=022007902&E=46&I=92274&M=image seule>

le roi Shāmḥūrash, fol. 89,

<http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Mandragore&O=022007909&E=53&I=92281&M=imageseule>

<sup>55</sup> Doutté, *Magie*, op. cit., p. 91-93, donne le rituel d'apparition de Shams al Qarāmid fille de al-Malik al-Abyād et les obstacles à surmonter.

<sup>56</sup> Doutté, *Magie*, op. cit., p. 385. Dans ce cas-là, on habille un peigne à carder, le *mchet* et après certains rites précis (bain dans une source, etc.), le djinn est invoqué ; la jeune fille doit crier l'appel à la prière durant une nuit depuis un minaret (*adhān*),



puis elle va se coucher et dispose devant le *mchet* un plat de couscous ; dans la nuit un petit homme, vieux, lui apparaît et lui dévoile son avenir.

<sup>57</sup> Doutté, *Magie, op. cit.*, p. 95-96. Il mêle intensivement la prière envers Dieu et envers le prophète Muhammad, la récitation de la sourate 109 et la conjuration des esprits durant sept jours accompagnées de fumigations d'encens particuliers. Dans un des cas présentés par Doutté, l'officiant doit répéter lors de la prière du matin, la sourate 109, vingt-et-une fois, puis les noms *ya kârim ya râhim* mille fois, et avant la prière officielle, il prononce un texte de conjuration récité en plus 41 fois au milieu de la nuit, et ce durant sept jours. C'est alors que durant la nuit du dimanche au lundi, se produit une apparition qui demandera ce que l'on veut et l'on répondra : « Je sollicite de votre bonté et de la bonté de Dieu, que vous m'apportiez tous les jours un dinar d'or ». Il répondra : « Bien », et il vous demandera de respecter les obligations suivantes : visiter les morts chaque samedi ; réciter les deux noms sublimes après chaque prière et autant de fois que les lettres valent d'unité ; faire l'aumône aux pauvres et au gens dans le besoin. Puis une prière accompagnera le départ de la manifestation.

<sup>58</sup> Doutté, *Magie, op. cit.*, p. 388.

<sup>59</sup> Voir T. Fahd « La connaissance de l'inconnaissable et l'obtention de l'impossible dans la pensée mantique et magique de l'islam », *BEO, Islam et Sciences occultes*, Damas, IFEAD, 1993, p. 33-44.

<sup>60</sup> Al-Kisâ'i, *Tales of the Prophets, Qisas al-anbiyâ'*, éd. W. M. Thackston Jr., Chicago, 1997.

<sup>61</sup> *Mi'ranama Timúrida, El Libro de la Ascensión*, 1 : fac-simile, 2 : Commentary :

Ch. J. Gruber (éd.), *Aspas R.*, Valencia, Patrimonio Ediciones, 2008.

<sup>62</sup> F. Aubaile-Sallenave, « L'homme au manteau vert en pays musulman : Ses fonctions, ses caractères, sa diffusion », *Res orientales*, XIV (2002), 11-35 et voir plus bas.

<sup>63</sup> Emile Dermengheim, Louis Mahfoud, Unver, Suheyl, Nicolas de Witt, « Les Sept Dormants d'Ephèse (Ahl al-Kahf) en Islam et en Chrétienté », *Revue Études Islamiques*, 22, 1954, p. 54-112 et 23, 1955, p. 93-106.

<sup>64</sup> N. O. Brown, « The Apocalypse of Islam », *Social Text*, 1983-84, p. 155-171 et p. 164-166.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>66</sup> F Grenet, « L'entrée du paradis est à Samarkand. Les données mythiques de la chronique persane locale », *Studia Asiatica*, 2005, p. 1-21.

<sup>67</sup> Al-Kisâ'i. *Tales of the Prophets, Qisas al-anbiyâ'*, éd. W. M. Thackston Jr., Chicago, Kazi Publications, 1997, p. 129.

<sup>68</sup> Voir l'illustration dans le BnF, sup. persan 332, fol. 3.

<http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Mandragore&O=07875127&E=1&I=85544&M=imageseule>

<sup>69</sup> Kisâ'i, *Tales*, p. 143-144.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>71</sup> Tha'âlibî, éd. W. M. Brinner, *'Arâ'is al-majâlis fî qisas al-anbiyâ' or Lives of the Prophets*, Leyde, Brill, 2002, p. 715.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 725.

<sup>73</sup> Illustration 65 et vers 2206-2226 dans A. Souren Melikian-Chirvâni, « Le roman de Varqe et Golšâh : Essai sur les rapports de l'esthétique littéraire et de l'esthétique plastique dans l'Iran pré-mongol, suivi de la traduction du poème », *Arts asiatiques*, 22, 1970, p. 1-264.