



HAL
open science

La célébration de la naissance du Prophète (al-mawlid al-nabawī) Introduction au dossier thématique

Farid Bouchiba, Myriam Laakili

► To cite this version:

Farid Bouchiba, Myriam Laakili. La célébration de la naissance du Prophète (al-mawlid al-nabawī) Introduction au dossier thématique. *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 2024, 155 (1/2024), pp.9-28. 10.4000/11z1b . hal-04938175

HAL Id: hal-04938175

<https://cnrs.hal.science/hal-04938175v1>

Submitted on 10 Feb 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - ShareAlike 4.0 International License

La célébration de la naissance du Prophète (*al-mawlid al-nabawī*)

Introduction au dossier thématique

Farid Bouchiba

Université Nantes Angers Le Mans, Histoire ; Cnrs, TEMOS, Angers, France
bouchibaf[at]joutlook.com

Myriam Laakili

Aix-Marseille Univ, Cnrs, Iremam, Aix-en-Provence, France
myriam.laakili[at]univ-amu.fr

Chaque année, la célébration de la naissance du Prophète (*al-mawlid al-nabawī*) est l'objet de débats houleux au sein de la communauté musulmane, ce qui n'est pas sans provoquer de nombreuses dissensions entre les fidèles (Svensson, 2013). D'aucuns considèrent qu'il s'agit là d'une innovation (*bid'a*) blâmable, tandis que d'autres y voient une occasion sacrée pour célébrer l'amour du Prophète et rappeler ses enseignements.

Les dimensions de la célébration du Mawlid sont protéiformes, ainsi que les angles d'approche. Les travaux sur ce champ d'études sont légion ; il existe des articles pionniers ayant une approche ethnographique, historique et littéraire au milieu du siècle passé, principalement au Maghreb (Loubignac, 1946 ; Sandūbī, 1948 ; Salmi, 1956 ; Hadj-Sadok, 1957). Toutefois, une décennie auparavant un article sur le Mawlid était publié en Bosnie (Bajraktarević, 1937). L'auteur étudié était Hafiz Salih Gašević (m. 1899) qui rédigea le premier *Mawlid* en langue bosniaque à un moment où l'Empire ottoman se retirait, remplacé par l'empire austro-hongrois. Il importait donc d'offrir aux musulmans bosniaques, pour des raisons identitaires, un texte en langue vernaculaire pour la célébration de cette fête. Au milieu du vingtième siècle, une autre contribution (Németh, 1950) nous renseigne sur le Mevlud à Vidin (Bulgarie). On y apprend que le récit de la naissance du Prophète était par ailleurs lu le septième et le quarantième jour après un enterrement, aux mois de *rabī'* I et II, durant les trois mois précédant le ramadan ainsi que le vendredi, mais aussi à d'autres occasions : moments de



réjouissance, victoire des armées, etc. Le court article de Marius Canard publié en France en 1946 mérite également d'être signalé (Canard, 1946).

Aussi, les études sur le Mawlid ont connu ces dernières décennies un regain d'intérêt dont témoignent de multiples publications (Knappert, 1988 ; Kaptein, 1993 ; Ferhat, 1995 ; Moussaoui, 2002 ; Gril, 2003 ; Holmes Katz, 2007 ; Pierret, 2012 ; Chih *et al.*, 2023¹). Ce renouveau historiographique et méthodologique se manifeste à travers des études historiques et sociologiques, ainsi qu'une périodisation plus précise qui atteste de la vitalité des travaux les plus récents. Parmi ces études, arrêtons-nous sur les plus récentes et les auteurs qui ont consacré plusieurs investigations au sujet.

Marion Holmes Katz est l'un des auteurs qui a consacré le plus de travaux au Mawlid. Elle accorde une attention particulière aux femmes et à leurs pratiques (2008, 2018). Elle souligne que les femmes musulmanes ont souvent été considérées comme une catégorie ayant cultivé des activités rituelles qui sortent du cadre de l'islam dit « normatif » tel qu'il est défini par les érudits masculins de l'élite, activités qui sont fréquemment qualifiées de « populaires ». Selon l'auteure, les clercs ont tendance à stigmatiser des pratiques telles que le Mawlid en les considérant comme des coutumes de masses incultes. Elle montre comment à Sanaa, au Yémen, les chanteuses professionnelles du Mawlid adoptent différentes approches pour affirmer la valeur religieuse de la célébration du Mawlid en l'inscrivant dans un « islam populaire », dans le contexte d'un patrimoine national nouvellement valorisé (2008).

En outre, un an auparavant, Holmes Katz avait consacré un ouvrage important au Mawlid (2007). Dans le dernier chapitre de son ouvrage, l'auteure semble suggérer la disparition prochaine du Mawlid qui appartiendrait plutôt à un « modèle de piété prémoderne » marquée selon elle, par la réciprocité du don et de l'émotion (l'auteure se réfère à M. Mauss et K. Reinhart) où les musulmans échangeraient des biens de ce monde contre le salut dans l'au-delà. Selon l'auteure, le Mawlid est aujourd'hui victime des attaques des wahhabites et des réformateurs. Ces derniers y voient une fête non adaptée à la modernité occidentale. Or, la multiplication des célébrations ces dernières décennies semble donner tort à cette hypothèse. De plus, les spécialistes de la sociologie des religions ont montré l'importance de l'émotion comme un facteur non négligeable dans le maintien des fêtes religieuses. Aujourd'hui, n'importe quel croyant musulman s'inspire du modèle du prophète de l'islam et le Mawlid est l'occasion de rappeler son comportement exemplaire. Aussi, la question de la modernité n'est pas nécessairement le signe de la disparition du facteur religieux. Au contraire comme le souligne Jean-Paul Willaime, dans une société moderne et postmoderne, la religiosité peut être transformée, mais ne disparaît pas car justement, la religion fait partie de la société. Que l'on qualifie cette nouvelle époque de « post-moderne » ou d'« ultramoderne » (Willaime, 2012 : 104),

1 Cet ouvrage apporte une contribution significative aux études sur le Mawlid en consacrant un chapitre tout entier à ce thème, soit quatre articles (cf. bibliographie).

face à ces dissolutions des valeurs traditionnelles, le réinvestissement religieux est une nouvelle forme de définition de soi. C'est ce que Jean-Paul Willaime qualifie de passage de la « certitude moderniste » à l'« incertitude ultramoderne ». Les idéaux d'il y a quelques décennies n'unifient plus. Il affirme : « Dans une telle situation, le religieux tend à être réinvesti comme lieu de mémoire au niveau sociétal et individuel (comme s'il s'agissait de répondre à la déstructuration des espaces et des temps) et comme pourvoyeur d'identités collectives et individuelles, de fêtes et de rites ».

Samuli Schielke a consacré un livre au Mawlid (2012) dans l'Égypte contemporaine, dans une perspective anthropologique. L'auteur ne s'intéresse pas aux débats doctrinaux, mais plutôt aux rapports entre le Mawlid et les différentes conceptions de l'ordre social. En effet, l'auteur affirme que les *mawlids* se caractérisent par un élan utopique, au sens foucauldien du terme, de l'extraordinaire qui perturbe les grands schémas d'ordre et le souci de l'État d'ordonner un islam « orthodoxe ». Ce dernier cherche à réformer les *mawlids* et à leur imposer prévisibilité, clarté et hiérarchies bien définies dans le cadre d'un projet plus large d'organisation de la société et des dispositions de ses citoyens (Schielke, 2012 : 178). Ce n'est pas une opposition entre l'État et la société civile, ni une division entre islamistes et laïcs, mais plutôt une concurrence entre différentes perceptions de ce qui constitue une vue complète qui forme la ligne centrale du conflit dans la contestation de la culture festive. Il propose une réflexion approfondie sur la formation discursive, l'habitus et les différents modes de pratiques religieuses dans l'Égypte d'aujourd'hui. Des concepts tels que la société, la modernité, la religion, la classe, l'ordre social, la subjectivité morale et le subjectif sont examinés à travers leurs intersections et leurs transformations.

Par ailleurs, la même année, un article de Thomas Pierret (2012) montre très bien comment le Mawlid peut être utilisé comme un outil de mise en scène pour légitimer l'autorité des oulémas, à travers un spectacle ritualisé mettant en scène leur autorité. En effet, l'organisation spatiale de la cérémonie et l'accueil des notables, notamment des marchands, font apparaître les clercs comme l'élément dominant d'un ordre social idéalisé. Selon l'auteur, pour maintenir ce schéma hiérarchique, les oulémas doivent contenir la quête d'émotion des gens du peuple. Par ailleurs, Schielke affirme que « si le Mawlid dans sa forme traditionnelle est une période utopique de l'extraordinaire, le Mawlid d'État dans sa forme spectaculaire est un espace de normalité idéale – mais une normalité limitée à quelques endroits privilégiés. » (Schielke, 2012 : 194).

Parmi les publications les plus récentes, citons celle de Kamelya Atanasova sur le Maghreb à l'époque médiévale (2023). Elle propose une approche originale pour sortir de la dichotomie opposant le soufisme à un discours religieux dominant qui pourrait jeter le discrédit sur la célébration du Mawlid. On a longtemps affirmé que le soufisme était souvent considéré comme illégitime dans le discours juridique d'une certaine orthodoxie, et à ce titre la fête du Mawlid faisait l'objet d'attaques car il était considéré comme une *bid'a sayy'a* (« innovation blâmable ») célébrée



par les soufis. Par conséquent, si le Mawlid était célébré par les soufis, cette fête était considérée comme un égarement ou une innovation au sens péjoratif. Or, la contribution d'Atanasova met bien en évidence comment le soufisme est alimenté par le *fiqh* et vice versa, et elle montre comment le rôle de la métaphysique soufie joue un rôle important dans la construction d'un discours juridique soufi dans le Maghreb à l'époque médiévale à travers l'exemple du Mawlid. En effet, l'auteure conteste l'idée que le soufisme jouait un rôle subalterne dans le discours juridique maghrébin. À partir d'une analyse, entre autres, de la compilation de Wansharīsī, elle remet en question l'hypothèse d'une distinction catégorique ou d'une tension entre le discours métaphysique soufi et le discours jurisprudentiel, et met plutôt en évidence un important terrain d'entente entre les deux expertises.

Ainsi, nous voyons comment le fait religieux est « un fait social » (Durkheim, 1960 : 610) dans le sens où il participe à la vie intellectuelle, sociale et politique d'une cité. Il convient donc de se déprendre de tout manichéisme en consacrant une analyse approfondie de cette célébration, tenant compte du contexte social et historique de son déploiement.

Pour conclure cet état de l'art, nous souhaiterions citer quelques études littéraires qui sont tout aussi importantes. En effet, le Mawlid en tant que forme de littérature orale et écrite est à prendre en considération. Dans l'étude d'Amina Šiljak-Jesenković (2012), l'auteure analyse un poème bosniaque issu de la période ottomane dans lequel ressort la thématique de l'Ascension du Prophète dans les cieux. Citons également l'apport de Halid Bulić (2017), où l'auteur analyse le Mawlid de Mirza Safvet-beg Bašagić, l'un des *mawlids* les plus significatifs écrits en langue bosniaque. Le texte du Mawlid est analysé du point de vue de la pragmatique littéraire. L'article prend en considération la relation entre l'auteur et le narrateur dans le texte et la gestion de la voix dans le Mawlid de Bašagić. Enfin, une contribution de Burhanettin Tatar (2022) propose une analyse philosophique en se concentrant sur les relations entre les poèmes d'un livre de Süleyman Çelebi (Sulaiman Chalabi) dans son *Vasila al-Nejat* et leurs récitations musicales. La relation entre les mots (poésie) et la musique dans la récitation du Mawlid devient parfois une zone d'interaction où une activité conversationnelle se produit généralement dans la relation entre la poésie et sa récitation musicale.

Le présent dossier s'inscrit dans la continuité de ce vaste champ d'études dont la thématique fait périodiquement l'actualité au sein des communautés musulmanes. Ainsi, il nous a semblé important d'articuler ce numéro thématique autour de l'islamologie et des sciences sociales. Il s'agit de saisir le champ religieux dans le cadre de notre objet d'études en évoquant la question des clercs, du sacré, des interdits, du rite, des croyances collectives et individuelles et de ce que l'on peut appeler la « religion savante » par opposition à la « religion populaire ». Il était donc question d'observer les interactions entre diverses pratiques religieuses et des acteurs sociaux, c'est-à-dire les modalités de déploiement dans le monde social et intellectuel de la célébration du Mawlid. Par conséquent, les articles réunis dans

ce dossier souhaite apporter quelques clefs de compréhension sur ce phénomène religieux dans la diversité de ses approches et de ses terrains.

La date la plus généralement admise pour la naissance du Prophète est le lundi 12 de *rabī' al-awwal*, qui est le troisième mois du calendrier lunaire² pour le monde sunnite. Les chiites, quant à eux, le célèbrent le 17 *rabī' al-awwal*. Alors qu'il y a divergence jusqu'à aujourd'hui sur le jour de la naissance du Prophète, nous pouvons citer l'étude de Maḥmūd al-Falakī (1815-1885) publiée en 1858, intitulée *Mémoire sur le calendrier arabe avant l'islamisme*. Dans cette étude, Maḥmūd al-Falakī essaie de trouver la date exacte de la naissance du prophète de l'islam en soulignant qu'il existe de nombreux avis à ce sujet et qu'il n'y a pas une seule opinion qui soit acceptable pour tous les savants. À cette fin, il mentionne en premier lieu les avis des savants sur la naissance du Prophète en précisant qu'ils s'accordent pour la plupart sur le fait qu'elle eut lieu au mois de *rabī' al-awwal*, l'année de l'éléphant (*ām al-fīl*). Il existe néanmoins des différences sur la date exacte de cette naissance. Les 8, 10 et 12 du mois de *rabī' al-awwal* sont les jours qui sont mentionnés dans les sources auxquelles al-Falakī fait référence. Il semblerait qu'al-Falakī se soit appuyé sur des sources sunnites, faisant l'économie de l'avis des chiites qui reconnaissent souvent le 17 du mois de *rabī' al-awwal* comme le jour de naissance du Prophète. Néanmoins, l'approche d'al-Falakī est novatrice, à certains égards, notamment dans son utilisation de l'astronomie historique. Cet astronome égyptien du XIX^e siècle, qui a passé neuf ans en Europe, combine des témoignages historiques (chroniques et ouvrages de *sīra*), nécessairement pluriels, avec des données astronomiques fournies par les mêmes sources (ainsi que les écrits orientalistes) ou d'autres témoignages (éclipses ou conjonctions planétaires) qu'il a les moyens de dater précisément (Shaikh, 2016). Ainsi, il est intéressant de voir comment la date de naissance du Prophète a pu être définie à partir de sources scientifiques issues de l'astronomie, en plus des sources arabes.

Par ailleurs, il semblerait que la célébration de cette naissance n'ait débuté qu'assez tardivement. Selon certains chercheurs on trouverait une première trace historique de cette commémoration en Égypte à l'époque de la dynastie chiite des Fatimides (Kaptein, 1993). C'était alors une célébration destinée à l'élite religieuse et politico-militaire. Cela expliquerait pourquoi si peu de savants sunnites la mentionnent dans leurs écrits : parmi les historiens de l'Égypte fatimide, on en trouve une mention chez al-Qalqashandī (m. 821/1418) et al-Maqrīzī (m. 845/1442). En plus de l'anniversaire du Prophète, les Fatimides célébraient également cinq autres *mawālīd* : 'Alī, Fāṭima, Ḥasan, Ḥusayn et celui du calife. D'après F. de Jong, qui récuse la thèse continuiste, le souvenir de ces fêtes se dissipa avant la première célébration sunnite du Mawlid (*E.I.*² art. « Mawlid »). De son côté, Kaptein (1993) soutient que les Ayyūbides fêtaient le Mawlid dans la continuité de la tradition instituée par leurs rivaux fatimides.

² Nous trouvons également les dates suivantes : 2, 8, 10 ou 18 du mois de *rabī' al-awwal*, cf. Ibn Dihya, *al-Tanwīr fī Mawlid al-sirāj al-munīr wa l-bashīr al-nadhīr*, Koweït, Dār Fāris, 2021, p. 241-247.



Le Mawlid aurait été célébré pour la première fois dans le monde sunnite en 604/1207 à Irbil, en Haute-Mésopotamie par al-Malik Muẓaffar al-Dīn Gökburī, beau-frère de Ṣalāḥ al-Dīn. Précisons que c'est sur le récit de l'historien Ibn Khallikān (m. 681/1282), né également à Irbil, que les auteurs postérieurs s'appuient lorsqu'ils nous rapportent les fastes avec lesquels était célébré le Mawlid. D'après les chroniques de l'époque, il s'agissait d'une sorte de festival qui attirait les foules et qui devait beaucoup aux soufis de la région. Puis, à partir du VII^e/XIII^e siècle, la fête se répandit dans l'ensemble du monde musulman touchant assez rapidement une grande partie de la population et des voies soufies. Nombreux sont les chercheurs qui ont mis en évidence le rôle éminent des confréries religieuses dans la popularisation d'un tel événement (Salmi, 1956 ; Geoffroy, 1995 ; Boloix, 2011). Nous pouvons d'ailleurs encore observer la place importante qu'occupent de nos jours ces confréries dans l'organisation et la pérennisation de cette fête (Gril, 2022). Il faut également souligner le rôle important joué par différentes dynasties dans la diffusion de la célébration du Mawlid (Brown, 2014), parfois à des fins de légitimation de leur pouvoir (Frenkel, 1995 ; Garcia-Arenal, 2012).

Si les soufis ont su avec le temps faire accepter le Mawlid à la majorité des musulmans en tant qu'expression de la révérence envers le prophète de l'islam, cette célébration rencontra et ne cesse de rencontrer encore de nos jours une vive opposition auprès de certains croyants qui la qualifient d'innovation blâmable (*bid'a sayy'a*)³. Ils reprochent en effet aux soufis d'y avoir introduit des pratiques hétérodoxes, comme la promiscuité entre hommes et femmes ou la pratique du chant ou encore d'avoir importé certaines pratiques du christianisme comme les processions avec les cierges (Loubignac, 1946 ; Zarcone, 2013 ; Manssouri, 2017). Ces désaccords, qui semblent avoir atteint leur acmé aux VIII^e-IX^e/XIV^e-XV^e siècles (Fākīhānī, 1987), réapparaissent régulièrement.

Plus tard, les wahhabites, qui tirent une partie de leurs arguments d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328), s'opposèrent à l'ensemble des ordres soufis et à la célébration du Mawlid (Ukeles, 2010). Ce nouvel islam « anti-confrérique », qui se pose en représentant d'un islam « pur », lutte également de manière acharnée contre la célébration d'autres fêtes, les *mawliids* des saints (*awliyā'*) (Schielke, 2006). À l'époque contemporaine, au cours des semaines précédant le mois de *rabī' al-awwal*, les partisans de ce mouvement déploient beaucoup d'énergie pour faire valoir leur position. Chaque année, ils convoquent de nombreuses *fatwā*-s et s'activent aussi sur les réseaux sociaux afin de dissuader les musulmans de célébrer cette fête (Svensson, 2013).

Si de nombreuses études se sont attachées à montrer que la dévotion au Prophète de l'islam n'est pas considérée comme du *shirk* par une grande partie des savants musulmans (Addas, 2015 ; Amri, Chih, et Gril, 2017 ; Amri, Chih et Reichmuth,

3 Sur les critiques du Mawlid, on lira avec intérêt le cinquième chapitre (« Mawliids under attack », p. 169-207) de Marion Holmes Katz, 2007. L'auteur passe en revue, tour à tour, les critiques des Wahhabites et des Réformateurs.

2023), le sujet est loin d'avoir été épuisé. Dans ce contexte, il paraît nécessaire de restituer, à la fois, la composante historique et juridique du Mawlid, en prêtant tout autant attention aux facteurs sociologiques, anthropologiques, et littéraires et artistiques. Ainsi, trois axes principaux structurent ce dossier thématique, dont l'objectif principal est de questionner à nouveaux frais les débats doctrinaux, ainsi que les pratiques et les productions écrites et artistiques relatives au Mawlid.

À cet égard, l'étude du Mawlid est l'occasion d'immersions pour observer la religion qui se vit au quotidien, en analysant les pratiques des acteurs afin d'en saisir les modalités, dans une société donnée et sous leurs différentes facettes, pas seulement les plus visibles. En ce sens, le projet de ce numéro est de contribuer à l'exploration de nouvelles pistes éclairant la portée du Mawlid, en tant qu'événement célébré à la croisée d'une évolution sociale historique des mondes musulmans (Shinar, 1977) et des divergences doctrinales et juridiques qui les animent, en proposant de nouvelles approches épistémologiques sur le « fait islamique ».

Les articles de ce dossier témoignent du besoin d'interdisciplinarité indispensable pour mieux appréhender le Mawlid en tant qu'objet d'études. En effet, les contributions ici réunies mettent en lumière la multiplicité des approches et méthodes inhérentes à cette célébration en faisant dialoguer islamologie et sciences sociales. Néanmoins, les études sur le Mawlid étant un vaste champ de recherches, ces contributions ne prétendent aucunement à l'exhaustivité. Bien des aspects restent à explorer afin d'approfondir et d'affiner nos connaissances de cette institution, qu'il s'agisse des aliments consommés à cette occasion, ou de la place accordée aux enfants dans les célébrations, à titre d'exemple. De nombreux manuscrits mériteraient aussi d'être édités et traduits. Toutefois, avant cela une étape nécessaire s'impose, à savoir dresser un bilan historiographique des sources arabes⁴ existantes et des travaux en langue arabe sur le Mawlid, qui se sont multipliés durant les dernières décennies. Nous suggérons ainsi beaucoup de questionnements qui constituent autant de pistes de recherche s'offrant aux chercheurs et qui méritent chacun une attention particulière.

Les fondements scripturaires du Mawlid

Dans cette première partie, il s'agit d'interroger les fondements scripturaires et doctrinaux du Mawlid. Bien que ce dernier ne soit pas une fête canonique, sa célébration a fini, au fil du temps, par être adoptée par un grand nombre de savants comme une « bonne innovation » (*bid'a ḥasana*), même si elle a été régulièrement

4 Parmi les travaux biographiques pionniers, citons l'épître du shaykh al-Kattānī (m. 1382/1962). Il y répertorie cent vingt-cinq titres (épîtres, livres, poèmes) sur le *mawlid* (pas nécessairement la célébration de la fête) classés par ordre alphabétique et s'étalant du III/IX^e siècle jusqu'à son époque. Voir al-Kattānī, Muḥammad 'Abd al-Ḥayy, 2011, *al-Ta'ālīf al-mawlidiyya* (introduction : al-Talidī, 'Abd Allāh), Tangerang, Dār al-ḥadīth al-kattāniyya.



contestée par certains doctes (As'ad, 2019). Ces controverses nous sont mieux connues depuis une vingtaine d'années à travers des études s'intéressant à divers contextes géographiques et doctrinaux : côte swahilie au Kenya (Harries, 1958 ; Kresse, 2006), dans l'archipel malais (Rosman, 2018), à al-Azhar (Schussman, 1998) et chez les ibadites omanais (Jordan, 2023). Différents écrits permettent de nous renseigner sur les arguments mobilisés par ceux qui approuvent la célébration de cette fête,⁵ mais aussi ceux soutenus par les détracteurs dans leurs contre-discours (Fākihānī, 1987 ; Suyūṭī, 2014 ; Sulaiman, 2021). Nous pouvons d'ailleurs observer que si les critiques du Mawlid évoluent, chaque génération a tendance à reprendre les condamnations de ses prédécesseurs.

La contribution d'Ahmed Oulddali à ce dossier offre un ancrage historique profond qui met en évidence l'ancienneté des débats relatifs au Mawlid. L'auteur place ici la focale sur la littérature malékite du bas Moyen Âge en Occident musulman. Ainsi, l'article pose la question des opinions divergentes des juristes maghrébins et andalous en réunissant les *fatwā*-s compilées par al-Wansharīsī (m. 914/1508). En effet, bien que la célébration du Mawlid dans l'émirat nasride de Grenade ait donné lieu à un certain nombre de recherches, l'article est novateur en cela qu'il vise à réunir des *fatwā*-s malékites sur ce sujet. Il s'agit d'une dizaine de textes contenant les avis de juristes ayant vécu entre la fin du VII^e/XIII^e et le IX^e/XV^e siècle. Ces textes constituent une source d'information non négligeable dans la mesure où ils émanent de juristes ayant pris activement part aux débats suscités autour du Mawlid. Les réponses apportées reflètent les interrogations et les divergences de ces savants. D'ailleurs, les *fatwā*-s analysées ne témoignent aucunement d'une position unanime. Trois questions sont au centre de cette investigation : le *waqf* (fondation pieuse) consacré à la célébration du Mawlid, les cierges offerts aux maîtres d'école à l'occasion de la fête, ainsi que les imams soufis qui participent aux festivités. Cette étude présente l'évolution de la position malékite ainsi que la manière parfois controversée dont cette fête pouvait être célébrée par certains soufis.

Toujours sur la question du Mawlid du point de vue juridique, l'article de Nejmeddine Khalfallah étudie un court traité écrit par le savant tunisois Ibn 'Āshūr (m. 1393/1973). L'objectif de cette épître est de montrer aux fidèles la légitimité de la célébration du Mawlid. Le texte d'Ibn 'Āshūr étudié ici était destiné à être

5 Citons à titre d'exemple les savants suivants : 'Imād al-Dīn Ibn Kathīr (700-774/1300-1373), Abū l-Khayr Muḥammad Ibn al-Jazarī (751-833/1350-1429), Taqī l-Dīn Abū l-'Abbās Aḥmad al-Maqrīzī (766-845/1364-1442), S h ams al-Dīn Abū l-K h ayr Muḥammad al-Sakhāwī (830-902/1427-1497), Abū l-Faḍl 'Abd al-Raḥmān/Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (849-911/1445-1505), Shihāb al-Dīn Abū l-Faḍl Aḥmad Ibn Hajar al-'Asqalānī (773-852/1372-1449), Abū l-'Abbās Aḥmad al-Qastallānī (851-923/1448-1517), Abū l-'Abbās Aḥmad Ibn Hajar al-Haytamī (909-974/1504-1567), Mullā 'Alī al-Qārī (930-1014/1524-1606), al-Maqqarī, Muḥammad al-Zurqānī (1055-1122/1645-1710), Muḥammad Amīn Ibn 'Ābidīn (1198-1258/1784-1842), Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr (1296-1393/1879-1973), etc. On remarquera que nombre des savants précités représentent de façon unanime l'orthodoxie dans le monde sunnite, ce qui n'est pas sans poser de problème aux opposants au Mawlid, qui se présentent eux-mêmes comme les héritiers incontestés de l'orthodoxie musulmane.

solennellement récité pendant la cérémonie à laquelle assistaient les Beys de la Tunisie husseinite (1705-1956). De facture jurisprudentielle, cette démonstration visait à établir non seulement la conformité de la célébration aux préceptes de l'islam, mais aussi son caractère fortement recommandable (*mandūb*). Dans son épître, Ibn 'Āshūr, *Shaykh al-islām* malékite de Tunisie, mobilise plusieurs types d'arguments réunissant à la fois des énoncés scripturaires, des déductions finalistes (*maqāsidī-s*) et des raisonnements logiques. Il clôt son plaidoyer en affirmant que cette commémoration est un *maslak ḥasan* (belle voie). Enfin, rappelons qu'Ibn 'Āshūr, qui était un haut fonctionnaire de l'État beylical, s'est attaché à produire une norme religieuse s'inscrivant dans la dynamique sociale de la Régence de Tunis, alors sous le joug du Protectorat français (1881-1956). Le ton défensif et polémique de l'épître nous laisse penser que les arguments déployés par l'auteur servent à justifier son opinion face à la montée en puissance du courant wahhabite en Tunisie, qui réfute cette célébration.

À ce titre, lorsque nous évoquons la position wahhabite, nous ne pouvons faire l'économie de la pensée d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328). Dans la continuité d'un article sur ce même sujet (Ukeles, 2010), la contribution de Mehdi Berriah apporte beaucoup de nuance en confrontant les deux courants pro et anti-Mawlid qui se réfèrent tous deux à Ibn Taymiyya afin de donner plus d'épaisseur à leurs discours. Toutefois, ces positions antagonistes produisent une confusion quant à l'opinion réelle d'Ibn Taymiyya. La mise en contraste de la question du Mawlid entre détracteurs (salafo-wahhabites) et partisans de sa célébration avec Ibn Taymiyya comme source centrale est fort éclairante et nous permet de comprendre qu'en réalité, les enjeux se trouvent plutôt dans les stratégies discursives des acteurs religieux. L'analyse d'un échantillon de prises de position de savants contemporains, à partir de supports audiovisuels et du contenu de certains sites Internet, révèle une instrumentalisation de part et d'autre des propos d'Ibn Taymiyya dans le débat sur la célébration du Mawlid. La confrontation des discours fait ressortir une sélection voire une déformation, volontaire ou non, des propos d'Ibn Taymiyya allant toujours dans le sens de la position défendue par chacune des parties adverses. Si Ibn Taymiyya considère le Mawlid comme une *bid'a* (innovation), il n'ignore pas cependant l'importance des sentiments envers le Prophète de nombreux musulmans qui participent à cet événement. Il ajoute d'ailleurs que ces croyants seront susceptibles d'être récompensés pour leur intention, leur respect et leur amour pour le Prophète. Soulignons que malgré le caractère innové du Mawlid, Ibn Taymiyya n'appelle à aucun moment à son interdiction, contrairement à d'autres célébrations⁶. En analysant les différents modes de légitimation à l'œuvre dans le cadre d'un discours religieux, nous pouvons saisir comment un acteur religieux légitime sa manière spécifique de « croire » en lien avec le thème qui nous occupe. Partant de là, nous comprenons, entre autres, comment ces discours produisent une certaine normativité.

6 Comme le premier jeudi du mois de *rajab*.



À travers les contributions de l'axe suivant, nous analysons comment le fait religieux est indissociable du fait social, et comment ils s'alimentent réciproquement et se complètent.

Une approche socio-anthropologique de la célébration du Mawlid : de l'intime au public

Dans le deuxième moment qui se dessine ici, il s'agit d'observer comment la célébration du Mawlid se décline à travers les pratiques individuelles et collectives. Plutôt que sur les discours produits par les élites religieuses, on s'attardera ici sur des pratiques socioculturelles qui sont parfois peu connues. Or, il est intéressant d'observer l'usage que font les fidèles de cette commémoration dans différents espaces géographiques. La mise en lumière de la célébration du Mawlid dans des contextes sociopolitiques (Bourmaud, 2009 ; Parvez-Fareen, 2014 ; Binaté, 2015 ; Aubin-Boltanski, 2022) et identitaires (Ougouag-Kezzal, 1978 ; Philipova, 2001 ; Moussaoui, 2002 ; Bria, 2021) hétérogènes révèle cette fête dans toute sa complexité.

L'article de Macoumba Diop, qui ouvre cette seconde partie, nous apprend qu'à partir des années 2000, les chiites du Sénégal, très minoritaires, apportent leur contribution à la célébration de la naissance du Prophète, appelé *gamou* en wolof. Auparavant, cette fête était une particularité des confréries sunnites et surtout de la *zāwiya* *tijāniyya* initiée par El Hadji Malick Sy, le fondateur de la *zāwiya* de Tivaouane, en 1902. À sa mort en 1927, les califes qui se succèdent à la tête de la confrérie perpétuent la tradition. Le *gamou* devient une fête nationale qui dépasse les frontières de la *zāwiya* d'El Hadji Malick Sy. Toutes les confréries religieuses comme les Mourides, les Layennes, les Qādirī et les Niassènes rejoignent les Tijanis à la commémoration. L'événement constitue un jour férié au Sénégal. Tivaouane, la capitale de la Tijāniyya sénégalaise, accueille les disciples venus de plusieurs régions du pays. Par ailleurs, les chiites célèbrent la fête de manière différente. Bien qu'ils s'inscrivent dans la tradition des confréries pour célébrer cette fête, les chiites se distinguent dans leur célébration en termes de date (ils commémorent le Mawlid le 17 *rabī' al-awwal*), mais surtout ils célèbrent à la fois la naissance de Ali, gendre et cousin du Prophète avec celle du prophète de l'islam. À travers l'article de Diop, on saisit, à travers le Mawlid, les stratégies déployées par ces nouveaux acteurs religieux qui négocient avec les institutions locales dans l'objectif de se légitimer et de s'imposer dans le champ religieux, sans pour autant entrer en conflit avec les courants sunnites qui dominent le paysage religieux sénégalais.

Lorsqu'on évoque le Mawlid, on pense aussi à la sainteté du Prophète et à sa fonction sotériologique (Jones, 2006). C'est ce que le texte de Azzedine Kinzi donne à voir, en apportant de nouveaux éléments sur la gestion de la sacralité dans un village berbérophone d'Algérie en lien, notamment, avec le Mawlid. L'usage

de cette fête par les fidèles est encore peu connu ; il est expliqué et analysé grâce à une description ethnographique d'un rituel à l'échelle locale dans un contexte temporel et géographique précis (des villages en Kabylie en octobre 2022). L'article, qui emprunte une dimension anthropologique à travers l'analyse des pratiques individuelles et collectives (processions, sortie du drapeau, sacrifices, offrandes, rituels thérapeutiques, repas cérémoniels) s'appuie sur des données issues de l'observation et d'entretiens menés lors d'une enquête de terrain. Cette célébration montre les pratiques rituelles dans leur dimension festive articulant ici le sacré et le profane, en lien avec l'idée de « fêtes populaires en Kabylie ». Surtout, ce cas de célébration de la naissance du Prophète apparaît aussi en corrélation avec la célébration d'un saint fondateur ; il révèle et renforce la place du saint dans la constitution d'un groupe tribal : le saint, son histoire (récits généalogiques notamment), ainsi que son mausolée structurent de diverses manières le territoire et l'organisation communautaire. Il convenait de saisir pourquoi cette fête, qui s'inscrit dans un contexte socioculturel kabyle (et plus largement du Maghreb rural), et qui est considérée comme une « fête populaire » avec des rituels festifs intenses entre profanes et sacrés, connaît un tel succès. Il nous est apparu que l'explication réside dans la fonction sociale qu'exerce cette célébration religieuse. En effet, quel sens prend la célébration de la naissance du Prophète au regard des différentes représentations symboliques qui s'affrontent ou se négocient ? À travers l'article de Sadek Sellam, l'accent est mis sur le courant réformiste (*iṣlāḥ*) algérien, mené principalement par l'Association des Oulémas Musulmans Algériens (fondée en 1931), réputée pour son combat contre les fêtes dites « populaires » mêlées au culte des saints. Cet article démontre *a contrario* que, durant la période coloniale, le mouvement des oulémas célébrait la naissance du Prophète, en l'inscrivant dans une tendance patriotique avec des objectifs éducatifs. L'auteur contextualise avec prudence la célébration du Mawlid à l'époque coloniale. Il explique que cette fête a subi les effets du déclin des institutions religieuses antérieures lors de la conquête, comme le service dirigé par un mufti spécialisé dans la préparation des commémorations de la naissance du Prophète. En parallèle, il rappelle que l'administration coloniale, en l'espèce la direction des affaires indigènes du gouvernement général, qualifie, dans un rapport d'Augustin Berque, intitulé « le néo-wahhabisme », l'Association des Oulémas musulmans d'Algérie, alors nouvellement créée, de dangereuse car affiliée au wahhabisme. Or, dans leur combat contre les innovations blâmables, les wahhabites tendaient à assimiler la célébration de la naissance du Prophète à du *shirk* (associationnisme). Du fait de l'accent mis sur des analogies avec une partie de la prédication wahhabite, on s'attendait à voir les Oulémas algériens déconseiller, voire prohiber la célébration du Mawlid. Tel ne fut pas le cas. En effet, à la une du numéro du 11 juin 1937 d'*al-Chihab*, l'organe des Oulémas, était publié, sous le titre « Salut à la Noble Nativité », un poème du cheikh Benbadis d'une quarantaine de vers. L'auteur de cette contribution traduit l'ensemble de ces vers qui furent récités à la fête de l'association Tarbiyya wa-Ta'īim (« Éducation et Instruction ») de Constantine.



Ils apportent un démenti à l'administration de l'époque qui cherchait à diaboliser l'AOMA, notamment aux yeux des confréries maraboutiques, en lui conférant une affiliation au wahhabisme. L'article révèle aussi que les théologiens malékites andalous inspirèrent l'*Iṣlāh* algérien beaucoup plus que les auteurs néo-hanbalites privilégiés par le wahhabisme.

Les productions littéraires et artistiques

Le troisième axe de ce numéro vise à rendre compte des œuvres littéraires et artistiques produites à l'occasion du Mawlid. Participant à cette dynamique de recherche, plusieurs articles offrent des pistes d'exploration stimulantes sur les belles-lettres (Hadj-Sadock, 1957; Jirārī, 1977; Boogert, 1993; Molina, 1994; Atlansoy, 1999; Ahmed, 1999; Kleinmichel, 2009; Weinrich, 2022) et les aspects vocaux (Çagatay, 1968; Fārūqī, 1986; Bulić, 2017; Köksal, 2023) rencontrés lors de cette fête. Il s'agit principalement dans ce dossier d'apporter de nouveaux éclairages sur la production de certaines œuvres originales dans le sillage des précédents travaux afin d'enrichir le champ des études sur ces sujets.

Un grand nombre de recherches ont déjà pu mettre en évidence que le Mawlid repose en partie sur la scansion de chants et de poèmes combinant les louanges et les miracles du Prophète. Ces poèmes spécifiques sont communément appelés *mawlidīyyāt*. Nous possédons de très nombreuses pièces, qui s'inspirent à l'origine de la célèbre *Bānat Su'ād* du compagnon du Prophète Ka'b b. Zuhayr, dont la plus renommée est celle d'al-Būšīrī (m. 697/1298), *al-Burda*. Après *al-Burda*, le deuxième texte le plus lu lors du Mawlid dans le monde musulman est le *Mawlid* d'al-Barzanjī (m. 1179/1765) analysé ici par Antonio Cuciniello. L'ensemble de ces textes ont une visée didactique manifeste. Comme nous pouvons le constater à leur lecture, ces textes ont pour but d'instruire les musulmans sur les qualités et la conduite du Prophète. Parmi les œuvres de la littérature arabe concernant le genre du Mawlid, le *'Iqd al-jawāhir* d'al-Barzanjī est un texte qui a acquis une grande popularité et s'est répandu assez rapidement dans le monde musulman. En soulignant les aspects miraculeux et merveilleux de la vie du Prophète jusqu'à sa mort, il est depuis plus de trois siècles un texte de référence de la dévotion religieuse à travers les sociétés islamiques (Ahmed, 1999; Mashur, 2017). Dans son article, A. Cuciniello propose une analyse systématique du contenu du *'Iqd al-jawāhir*, en particulier les différentes sections du texte en prose (*nathr*), en plaçant la focale sur les références coraniques, ainsi que celles liées à la *sunna* et la *sīra nabawiyya*. Suivant un modèle qui vise à souligner et à louer les caractéristiques extérieures et intérieures du Prophète, le *Mawlid* d'al-Barzanjī le décrit comme l'homme le plus parfait de l'humanité (*akmal al-nās*) aussi bien au niveau de la forme, du caractère, de l'essence et des attributs. Ce *Mawlid* rappelle que chaque croyant doit s'identifier à ce modèle parfait pour espérer le salut de Dieu. En outre, ce type de texte a une fonction thaumaturgique qui demeure encore peu étudiée.

Les sources arabes que nous possédons nous rappellent que la commémoration du Mawlid laissait très régulièrement place à d'importantes festivités dans des lieux qui n'étaient jamais choisis au hasard. À l'évidence, le faste donné à cette célébration était une stratégie de domination pour légitimer son autorité dans un contexte marqué par la concurrence pour le pouvoir (Bonneff, 1974 ; Woodward, 1991). Nombreux étaient les notables locaux et dignitaires étrangers invités à participer aux célébrations. L'article de Sami Benkherfellah analyse les manières dont l'usage de la tente comme insigne du pouvoir était utilisé pour mettre en scène la richesse et la puissance des Mamelouks durant le Mawlid. Sont étudiés dans cette contribution les différents témoignages transmis par l'historien égyptien Ibn Iyās (m. 928/1522) qui permettent de reconstituer l'origine et l'évolution de cette pratique, qui fut très populaire à la cour mamelouke, notamment sous les règnes des sultans Qāyṭbāy et al-Ghawrī. Dans sa chronique, Ibn Iyās ne tarit pas d'éloges à l'égard de cette tente qu'il reconnaissait comme étant « l'une des merveilles de ce bas monde ». Dans la tente, qui était installée dans la cour de la Citadelle du Caire, des psalmodiers et des prédicateurs distrayaient les convives, autour d'un banquet, parmi les plus importants servis au cours de l'année. Toutefois, il semble que ces célébrations fastueuses finirent par tomber en désuétude à l'arrivée des Ottomans en 1517.

Enfin, nous avons souhaité accorder une place à la dimension genrée de la célébration du Mawlid (Tapper, 1987 ; Kalinock, 2003 ; Nuotio, 2006 ; Holmes Katz, 2018). En effet, pendant longtemps les historiens se sont interrogés sur la place accordée aux femmes dans ces festivités. Certaines études ont pu démontrer que le champ religieux peut être un espace d'expression et d'action pour les femmes, reconnaissant à l'occasion l'importance du rôle des femmes croyantes dans la transmission et l'éducation religieuse (Holmes Katz, 2008). L'article d'Ariana Tondi est éclairant à cet égard. Elle a pris le parti d'étudier le *Kitāb al-anwār* attribué à l'énigmatique Abū al-Ḥasan al-Bakrī, qui reste encore après des siècles un texte mystérieux. Si certains chercheurs considèrent que cet auteur aurait probablement vécu au III^e/IX^e siècle, d'autres soutiennent qu'il ne serait qu'une pure fiction littéraire. De son côté, le traditionniste (*muḥaddith*) al-Dhahabī (m. 748/1348), premier auteur à lui consacrer une notice biographique, le qualifie de menteur et forger d'histoires. Comme le précise la contributrice, le *K. al-anwār* rend compte de la création et de la transmission de la lumière (*nūr*) prophétique suivant les tropes du roman populaire. Son article se focalise sur l'une des caractéristiques de cette œuvre, en l'occurrence la présentation minutieuse des personnages féminins et de leurs émotions dans leurs pratiques de dévotion. Elle soutient également que l'émancipation féminine, qui est un *topos* de la littérature folklorique, serait certainement un parti pris du narrateur dans le dessein de séduire le public féminin qui, au Moyen Âge, participait activement aux célébrations du Mawlid. Pour corroborer sa thèse, elle a confronté les différentes versions manuscrites (la première copie fut réalisée à Dénia en 695/1295) et imprimées du *K. al-anwār*, ce

qui lui permet de conclure que les thèmes liés aux femmes sont bien plus élaborés dans les versions tardives de l'ouvrage.

Ainsi, ce dernier article nous donne l'occasion de repenser, à travers la célébration du Mawlid, la place de « l'affect » et de « l'émotion », souvent opposée à « l'institution » ou à « la tradition » dans « l'étude des religions » par les sciences sociales (Favret-Saada, 1994). Le champ des émotions est régulièrement assigné à la religion non institutionnalisée, autrement dit à la religion populaire, dite non savante. Cette dichotomie peut poser problème quand on aborde la religion musulmane en tant qu'elle est un fait religieux, car parler de religion populaire est une manière de classer cette croyance comme illégitime.

Si ce présent dossier ne prétend pas avoir épuisé toutes les questions pouvant exister au sujet du Mawlid, en revanche, l'exploration de nouvelles pistes de recherche et la mobilisation de nouvelles sources montrent la vitalité de ce champ d'investigation et tout l'intérêt des différentes approches historiographiques. Dans ce contexte, il serait intéressant de faire une étude comparative entre différents types de *mawliids* dont on pourrait presque faire une typologie entre le Mawlid traditionnel, le Mawlid politique, le Mawlid des femmes, etc.

Enfin, ce voyage au cœur de la célébration de la naissance du prophète de l'islam montre la vitalité et les progrès continus de la recherche qui nécessite de plus en plus le recours à l'ensemble des sciences humaines et sociales afin de progresser.

Références bibliographiques

Sources

- AL-BARZANJĪ Ḥasan, 2008, *Mawlid al-Barzanjī*, Abū Zabī, Iṣḍārāt al-sāḥa al-Khazrajīyya.
- ÇELEBI, Süleyman, PEKOLCAY Neclâ (éd.), 2005, *Mevlid*, 3^e éd., Istanbul, Dergah Y., (trad. anglaise : F.L. MacCallum, 1943, *The Mevlidi Sherif by Süleyman Chelebi*, Londres, John Murray).
- AL-DARDĪR Aḥmad, 2006, *Mawlid al-bashīr al-naẓīr*, Le Caire, Maṭba'a al-Ṭayyib.
- AL-FALAKĪ Maḥmūd, 1858, *Mémoire sur le calendrier arabe avant l'islamisme et sur la naissance et l'âge du prophète Mohammad*, Bruxelles, M. Hayez.
- AL-FĀKIHĀNĪ Tāj al-Dīn, 1987, *al-Mawrid fī 'amal al-mawlid*, Riyad, Maktabat al-ma'ārif.
- 'ILLĪSH Muḥammad, 1901, *Al-Qawl al-munjī 'alā mawlid al-Barzanjī*, Le Caire, Maṭbā'a al-Khayriyya.
- AL-KATTĀNĪ Muḥammad 'Abd al-Ḥayy, 2011, *al-Ta'ālīf al-mawliidiyya* (introduction : al-Talīdī, 'Abd Allāh), Tangerang, Dār al-ḥadīth al-kattāniyya.
- AL-SUYŪṬĪ Jalāl al-Dīn, 2014, *Le Mawlid : fatwā sur la célébration de la naissance du Prophète* (traduction française de Fayçal Znati), Wattrelos, Éditions Tasnīm.

Instruments de travail

EP = *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e édition, Leyde, Brill, 1954-2004, 12 volumes

Études

- ADDAS Claude, 2015, *La Maison muhammadienne. Aperçus de la dévotion au Prophète en mystique musulmane*, Paris, Gallimard.
- AHMED Abdallah Chanfi, 1999, « La passion pour le prophète aux Comores et en Afrique de l'Est ou l'épopée du Maulid al-Barzandji », *Islam et société au sud du Sahara*, 13, p. 65-89.
- AMRI Nelly, CHIH Rachida et GRIL Denis, 2017, « Introduction : la dévotion au Prophète de l'islam, une histoire qui reste à faire », *Archives de sciences sociales des religions*, 178, p. 11-22.
- AMRI Nelly, CHIH Rachida, and REICHMUTH Stefan (eds), 2023, *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam. Prophetic Piety: Individual and Collective Manifestations*, volume 3, Leiden, Brill.
- AS'AD Muhammad, 2019, "The Muhammadiyah Criticism against Mawlid Tradition over Centuries", *Journal of Indonesian Islam*, vol. 13, n° 2, p. 350-372.
- ATANASOVA Kameliya, 2023, "Writing about the Mawlid al-Sharīf in Eight/Fourteenth-Century Maghrib: A Sufi-Legal Discourse", *Journal of Sufi Studies* 12, p. 83-116.
- ATLANSOY Kadir, 1999, « Süleyman Çelebi ve Mevlid Üzerine Bazı Bilgiler », *Osmanlı* 9, p. 598-604.
- AUBIN-BOLTANSKI Emma, 2023, "A Mawlid al-Nabī under Close Surveillance. Beirut, November 2019", in AMRI Nelly, CHIH Rachida, and REICHMUTH Stefan (dir.), *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam. Prophetic Piety: Individual and Collective Manifestations*, Leiden, Brill, vol. 3, p. 456-485.
- BAJRAKTAREVIĆ Fehim, 1937, « O našim Mevludima io Mevludu uopšte », *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor*, 17, n° 1, p. 1-37.
- BINATÉ Issouf, 2015, « Célébrations du Mawlid en Côte d'Ivoire : nouvelle dynamique religieuse et enjeux de pouvoirs », *SGMOIK-Bulletin*, n° 41, p. 5-14.
- BOLOIX GALLARDO Bárbara, 2011, « Las primeras celebraciones del Mawlid en al-Andalus y Ceuta, según la Tuhfat al-mugtarib de al-Qastali y el Maqsad al-sarif de al-Badisi », *Anaquel de Estudios Árabes*, vol. 22, p. 79-96.
- BONNEFF Marcel, 1974, « Le renouveau d'un rituel royal : les Garebeg à Yogyakarta », *Archipel*, vol. 8, p. 119-146.
- BOOGERT Nico van den, STROOMER Harry, 1993, "A Sous Berber poem on the merits of celebrating the Mawlid", *Études et Documents Berbères*, X, p. 47-82.
- BOURMAUD Philippe, 2009, "The political and religious dynamics of the Mawlid al-Nabawi in mandatory Palestine", *Oriental Archive-Archiv Orientalni*, vol. 77, p. 317-329.



- BRIA Gianfranco, 2021, "The Prophet, His Mevlud, and the Building of the Albanian Nation-State", in *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam*, Leiden, Brill, p. 268-292.
- BROWN James A. O. C., 2014, "Azafid Ceuta, Mawlid al-Nabi and the Development of Marinid Strategies of Legitimation", in BENNISON Amira K. (éd.), *The Articulation of Power in Medieval Iberia and the Maghrib*, Londres, Oxford University Press, p. 127-152.
- BULIĆ Halid, 2017, "Voice Management in The Mawlid By Mirza Safvet-Beg Bašagić", *Slavica Lodziensia*, vol. 1, p. 77-93.
- ÇAGATAY Neşet, 1968, "The Tradition of Mawlid Recitations in Islam, Particularly in Turkey", *Studia Islamica*, 28, p. 127-133.
- CANARD Marius, 1946, « Origine de la célébration du Maulid », *Bulletin des Études Arabes*, n° 27, p. 54-58.
- CHIH Rachida, 2017, « La célébration de la naissance du Prophète (al-mawlid al-nabawī) : aperçus d'une fête musulmane non canonique », *Archives de sciences sociales des religions*, 2, n° 178, p. 177-194.
- CHIH Rachida, REICHMUTH Stefan and JORDAN David (eds), 2022, *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam. Heirs of the Prophet: Authority and Power*, volume 2, Leiden, Brill.
- DURKHEIM Émile, 1960, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- FĀRŪQĪ Lois, 1986, "The Mawlid", in *The World of Music*, vol. 28, n° 3, p. 79-89.
- FAVRET-SAADA Jeanne, 1994, « Weber, les émotions et la religion », in *Terrain, anthropologie et sciences humaines*, n° 22, p. 93-108.
- FERHAT Halima, 1995, « Le culte du prophète au Maroc au XIII^e siècle : organisation du pèlerinage et célébration du Mawlid », in VAUCHEZ André (éd.), *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*, Rome, École française de Rome, p. 89-97.
- FRENKEL Yehoshua, 1995, "Mawlid al-nabī at the court of Sulṭān Aḥmad al-Manṣūr al-Sa'dī", *Jerusalem studies in Arabic and Islam*, XIX, p. 157-172.
- GARCIA-ARENAL Mercedes, 2012, "Shurafā in the last years of al-Andalus and in the Morisco period: Laylat al-mawlid and genealogies of the Prophet Muḥammad", in MORIMOTO Kazuo (dir.), *Sayyids and Sharifs in Muslim Societies*, Londres, Routledge, p. 161-184.
- GEOFFROY Éric, 1995, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas, Institut français de Damas.
- GRIL Denis, 2003, "La commémoration de la naissance du Prophète (mawlid al-nabī)", in DORIVAL Gilles, BOYER Jean-Paul (dir.) *La nativité et le temps de Noël. Antiquité et Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, p. 189-202.
- GRIL Denis, 2022, *Le serviteur de Dieu. La figure de Muhammad en spiritualité musulmane*, Paris, Éditions du Cerf.

- GRIL Denis, REICHMUTH Stefan, and SARMIS Dilek (eds), 2022, *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam. The Prophet Between Doctrine, Literature and Arts: Historical Legacies and Their Unfolding*, volume 1, Leiden, Brill.
- HADJ-SADOK Mohamed, 1957, « Le mawlid d'après le mufti-poète d'Alger Ibn 'Ammar », *Mélanges Massigon*, Damas, Institut français de Damas, II, p. 269-292.
- HARRIES Lyndon, 1958, "Mawlid Barzanji : The Swahili Abridgement of Seyyid Mansab", *Afrika und Ubersee*, 42, p. 27-39.
- HOLMES KATZ Marion, 2007, *The Birth of the Prophet Muḥammad. Devotional Piety in Sunni Islam*, London-New York, Routledge.
- HOLMES KATZ Marion, 2008, "Women's 'Mawlid' Performances in Sanaa and the Construction of 'Popular Islam' », *International Journal of Middle East Studies*, 40/3, p. 467-484.
- HOLMES KATZ Marion, 2018, "Commemoration of the Prophet's Birthday as a Domestic Ritual in Fifteenth- and Sixteenth-Century Damascus", in FAINI, Marco, MENEGHIN, Alessia (eds.), *Domestic Devotions in the Early Modern World*, Leiden, Brill, p. 167-181.
- JIRĀRĪ 'Abbās, 1977, «al-Mawlid al-nabawī fī l-adab al-maghribī », *al-Manāhil*, 9, p. 33-56.
- JONES Linda G., 2006, "Ibn 'Abbad of Ronda's Sermon on the Prophet's Birthday Celebration: Preaching the Sufi and Sunni Paths of Islam", *Medieval Sermon Studies*, vol. 50, n° 1, p. 31-49.
- JORDAN David, 2023, "The Reading of an Ibādī Sufi Mawlid Text and Its Controversial Legacy in Oman. Abū Muslim al-Bahlānī's (1860–1920) al-Nash'a al-muḥammadiyya", in AMRI Nelly, CHIH Rachida, and REICHMUTH Stefan (dir.), *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam. Prophetic Piety: Individual and Collective Manifestations*, Leiden, Brill, vol. 3, p. 423-455.
- KALINOCK Sabine, 2003, "Between party and devotion: Mowludi of Tehran women", *Critique : Critical Middle Eastern Studies*, vol. 12/2, p. 173-187.
- KAPTEIN Nico, 1993, *Muhammad's Birthday Festival: Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West until the 10th/16th Century*, Leiden, Brill.
- KLEINMICHEL Sigrid, 2009, *Die Geburt Des Propheten Muḥammad : Drei Dichtungen Aus Mittelasien (Iran – Turan)*, Wiesbaden, L. Reichert.
- KNAPPERT Jan, 1988, "The Mawlid", *Orientalia Iovanensia Periodica*, 19, p. 209-25.
- KÖKSAL Eren, 2023, "Mawlid as a musical form in Turkish religious music", *İslami İlimler Dergisi*, vol. 18, n° 1, p. 183-200.
- KRESSE Kai, 2006, "Debating mawlid: Ambiguities and transformations of Muslim identity along the Kenyan Swahili coast", in LOIMEIR Roman and SEESEMAN Rüdiger (eds), *The Global Worlds of the Swahili: interfaces of Islam, identity and space in 19th and 20th-century East Africa*, Münster, Lit Verlag, p. 209-228.



- KRESSE Kai, 2023, “Maulidi Celebrations on the Northern Swahili Coast. Piety and Party: Levels and Layers of Ambivalence”, in AMRI Nelly, CHIH Rachida, and REICHMUTH Stefan (dir.), *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam. Prophetic Piety: Individual and Collective Manifestations*, Leiden, Brill, vol. 3, p. 397-422.
- LOUBIGNAC Victorien, 1946, « La procession des cierges à Salé », *Hespéris*, t. XXXIII, 1^{er}-2^e tr., p. 5-30.
- MALIK Jamal, 2023, “Mīlād al-Nabī in South Asia. Re-animating the Prophet”, in AMRI Nelly, CHIH Rachida, and REICHMUTH Stefan (dir.), *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam. Prophetic Piety: Individual and Collective Manifestations*, Leiden, Brill, vol. 3, p. 361-396.
- MANSSOURI (el) Zineb, 2017, *Mémoire (s), Tradition (s) et Transmissions intergénérationnelles : cas du Moussem des cierges de Salé (Maroc)*, thèse de doctorat soutenue à Nantes (dir. Martine Lani-Bayle).
- MASHUR Fadlil Munawwar, 2017, “Interpretation and Overinterpretation of Ja’far Ibn Hasan Al-Barzanji’s Mawlid Al-Barzanji », *Humaniora*, vol. 29, n° 3, p. 316-326.
- MOLINA Celia Del Moral et BASANTA Fernando Nicolás Velázquez, 1994, « La casida mawlidiyya de Abū l-Qāsim al-Barḡī », *Al-Andalus Magreb*, n° 2, p. 83-120. En ligne : <http://hdl.handle.net/10498/7809>
- MOUSSAOUI Abderrahmane, 2002, *Espace et sacré au Sahara : Ksour et oasis du sud-ouest algérien*, Paris, CNRS Éditions. (« ch. I. De la fête et du mawlid », p. 33-43 ; « ch. II. Un mawlid à Kenadsa », p. 45-65 et « ch. V. Le mawlid de Timimoun », p. 111-140).
- NÉMETH Gyula, 1950, « Die zeremonie des mevlud in Vidin », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 1, n° 1, p. 134-40.
- NUOTIO Hani, 2006, “The dance that is not danced, the song that is not sung. Zanzibari women in the maulidi ritual”, in LOIMEIER Roman and SEESEMAN Rüdiger (eds), *The Global Worlds of the Swahili: interfaces of Islam, identity and space in 19th and 20th-century East Africa*, Münster, Lit Verlag, p. 187-208.
- OUGOUAG-KEZZAL C., 1978, « Les manifestations religieuses et populaires lors de la fête du Mawlid au Gourara. Leur sens et leur portée », *Libyca Alger*, n° 26-27, p. 163-205. En ligne : <https://www.cnrpah.org/pci-bnd/images/sbua/ougouag.pdf>
- PARVEZ FAREEN Zehra, 2014, “Celebrating the prophet: religious nationalism and the politics of Milad-un-Nabi festivals in India”, *Nations and Nationalism*, 20/2, p. 218-238.
- PHILIPOVA Iva, 2001, “Between the World of the Living and of the Dead: The Mawlid and Mawlid Live Rituals Among the Bulgarian Muslims in the Region of Teteven”, *Ethnologia Bulgarica. Yearbook of Bulgarian Ethnology and Folklore*, vol. 2, n° 1, p. 119-134.
- PIERRET Thomas, 2012, “Staging the authority of the ulama. The celebration of the Mawlid in urban Syria”, in DUPRET Baudouin *et al.* (eds.), *Ethnographies of Islam*, Edinburgh-London, Edinburgh University Press, p. 93-101.

- ROSMAN Arief Sallah, DARAWI Abdul Basit, RIPIN Mohd Nasir, *et al.*, 2018, “Polemic In Celebration Of The Birth Of Prophet Muhammad: Polemik Sambutan Mawlid Nabi Muhammad”, *al-Qanatir: International Journal of Islamic Studies*, vol. 12, n° 3, p. 1-8.
- SANGARÉ Youssouf T., 2023, “Chérif Ousmane Madani Haïdara on the Obligation to Venerate the Prophet and His Family in Contemporary Mali”, in AMRI Nelly, CHIH Rachida, and REICHMUTH Stefan (dir.), *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam. Prophetic Piety: Individual and Collective Manifestations*, Leiden, Brill, vol. 3, p. 551-584.
- SALMI Ahmed, 1956, « Le genre des poèmes de nativité (*mawlūdiyya*-s) dans le royaume de Grenade et au Maroc du XIII^e au XVII^e siècle », *Hespéris*, III-IV, p. 335-435.
- SANDŪBĪ (al) Ḥasan, 1948, *Ta'rīkh al-ihtifāl bi-l-mawlid al-nabawī*, Le Caire, Maṭba'a l-istiḳāma.
- SCHIELKE Samuli, 2006, “On snacks and saints: when discourses of rationality and order enter the Egyptian mawlid”, *Archives de sciences sociales des religions*, 135, p. 117-140. URL :<http://journals.openedition.org/assr/3765> ; DOI: 10.4000/assr.3765.
- SCHIELKE Samuli, 2012, *The Perils of Joy. Contesting Mulid Festivals in Contemporary Egypt*, New-York, Syracuse University Press.
- SHAIKH Fazlur Rehman, 2016, “Revisiting Maḥmūd Pāshā Falakī's Work on the Calendrical Practice of the Arabs and the Dates of the Prophetic Events”, *Islamic Studies*, vol. 55, n° 3/4, p. 261–74.
- SHINAR Pessah, 1977, “Traditional and reformist mawlid manifestations in the Maghrib”, in ROSEN-AYALON Myriam (éd.), *Studies in memory of Gaston Wiet*, Jerusalem, The Max Schloessinger Memorial Foundation, p. 371-413.
- SCHUSSMAN Aviva, 1998, “The Legitimacy and Nature of Mawlid al-Nabī: (Analysis of a Fatwā)”, *Islamic Law and Society*, vol. 5, n° 2, p. 214-235.
- ŠILJAK-JESENKOVIĆ Amina, 2012, “The Poems About the Prophet in Divan Poetry: Example of Mawlid/Mi'rajiyya by Salahaddin-i Uşşaki Salāhī”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, n° 61, p. 151-179.
- SULAĪMAN Kamal-deen, 2021, “The Ruling Concerning the Celebration of Mawlid an-Nabīyy According to Ahādīth”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, vol. 19, n° 1, p. 49-65.
- SVENSSON Jonas, 2013, “ITZ BIDAHA BRO!!!! GT ME?? – YouTube mawlid and voices of praise and blame”, in HOFFMANN, Thomas and LARSSON, Göran (eds), *Muslims and the New Information and Communication Technologies: Notes from an Emerging and Infinite Field*, Dordrecht, Springer Netherlands, p. 89-111.
- TAPPER Nancy, TAPPER Richard, 1987, “The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam”, *Man*, 22, 1, p. 69-92.
- TATAR Burhanettin, 2022, “Relationship Between Poetry and Music in The Context of Mawlid Recitation : A Philosophical Analysis”, *Dinbilimleri Akademik Arastirma Dergisi – Journal of Academic Research in Religious Sciences*, vol. 22, n° 2, p. 739-755.



- UKELES Raquel M., 2010, “The sensitive puritan? Revisiting Ibn Taymiyya’s approach to law and spirituality in light of 20th century debates on the Prophet’s birthday (mawlid al-nabī)”, in RAPOPORT Yossef, *Ibn Taymiyya and his Times*, Oxford, OUP Pakistan, p. 319-337.
- WEINRICH Ines, 2022a, “From the Arab Lands to the Malabar Coast: The Arabic mawlid as a Literary Genre and a Traveling Text”, *Entangled Religions*, vol. 11, n° 5.
- WEINRICH Ines, 2022b, “Reading Practices of the Arabic mawlid”, in WEINRICH Ines, *In Praise of the Prophet: Forms of Piety As Reflected in Arabic Literature*, Würzburg, Ergon-Verlag, p. 147-200.
- WILLAIME Jean-Paul, [1995] 2012, *Sociologie des religions*. Paris, PUF, 5^e éd., coll. « Que sais-je? ».
- WOODWARD Mark R., 1991, “The ‘Garebeg Malud’ in Yogyakarta: Veneration of the Prophet as Imperial Ritual”, *Journal of Ritual Studies*, 5/1, p. 109-132.
- ZARCONE Thierry, 2013, « Mevlid Kandili. La fête de la naissance du Prophète en Turquie », in CLAYER Nathalie, KAYNAR Erdal (éds), *Penser, agir et vivre dans l’Empire ottoman et en Turquie, études réunies pour François Georgeon*, Louvain, Peeters, p. 307-320.