Chapitre I.

Les mosquées du Maroc : l'apport des sources arabes.

Introduction

Le dépouillement des sources arabes médiévales est d'un apport très fructueux pour toute étude s'intéressant aux questions d'ordre archéologique relatives aux mosquées du Maġrib al-Aqṣā. L'analyse des mentions textuelles paraît donc d'une utilité non-négligeable pour la bonne compréhension de la mosquée dans sa globalité, et tente de fournir des éléments de réponse pour des problèmatiques archéologiques, et de combler, dans bien des cas, les lacunes causées aussi bien par l'indigence des données matérielles que par le manque de recherches sur le terrain. L'intérêt de cette étude documentaire consiste à compléter et approfondir nos connaissances historico-archéologiques relatives aux édifices à caractère religieux du Maroc médiéval, et réfléchir autour des questions que l'archéologie semble, à elle seule, incapable de résoudre. Les problèmes soulevés par les sources sont divers, et dépassent largement les limites de cette étude. De ce fait, nous nous sommes intéressé aux questions qui paraissent, à notre sens, s'insérer pleinement dans le cadre de la problématique centrale de notre travail de thèse. Nous allons donc traiter, dans un premier temps, de l'architecture de la mosquée et du mobilier liturgique, et, dans un deuxième temps, de quelques points relatifs à la relation que la mosquée entretient avec son contexte urbain.

1- L'architecture de la mosquée

Les indications textuelles sur l'architecture des mosquées marocaines sont récurrentes dans la littérature historiographique et jurisprudentielle médiévale relative au territoire du monde andalou-maghrébin. Elles semblent être une source de première main pour une meilleure connaissance historico-archéologique de la mosquée dans son intégralité et enrichir les résultats recueillis sur le terrain, et pallier, dans le cas de certaines localités, l'absence cruelle des études archéologiques. L'analyse des textes est appuyée par les données des recherches archéologiques, et doublée d'une approche comparative visant à replacer la mosquée marocaine dans le contexte de l'Occident musulman.

1-1 La salle de prière

Les mentions historiques sur les salles de prière des mosquées du Maġrib al-Aqṣā sont sommaires et se limitent à des bribes éparpillées dans les textes. Elles ne permettent donc pas d'avoir une idée globale sur leurs dispositions architecturales et leurs ordonnances décoratives. Les informations textuelles dont on dispose portent principalement sur certains *ǧāmi'-s* de Fès, de Sabta, d'Aṣīla, d'al-Baṣra, de Ǧrāwa Maknāsa et de Safi (fig. 1).

Les indications relatives aux salles de prière des grandes mosquées de Fès concernent trois édifices, à savoir *ǧāmi'* al-Ašyāḥ, *ǧāmi'* al-Šurafā' et *ǧāmi'* al-Qarawiyīn. Si l'on en croit l'historien Abū 'Ubayd al-Bakrī, la mosquée d'al-Ašyāh fut construite par Idrīs II (187-213 H./ 803-829 J.C.) dans la cité ancienne des Andalous à Fès. L'auteur ne précise pas la date exacte du commencement des travaux de construction de ce *ǧāmi'*, mais nous apprend, en revanche, que le noyau primitif de cette cité fut fondé par le même prince vers 192 H./ 807 J.C.[1]. L'édifice aurait été élevé dans la même année que la fondation du noyau primitif du quartier des Andalous. La salle de prière de ce bâtiment religieux renfermait six nefs transversales au mur de *qibla*, qui se dirigeaient de l'est vers l'ouest[2]. La mosquée d'al-Šurafā' fut fondée, elle aussi, sur l'ordre d'Idrīs II dans la cité ancienne des Kairouanais à Fès (*'adwat al-Qarawiyīn*) dont les travaux de construction furent lancés en 193 H./808 J.C., c'est-à-dire un an après la fondation de l'ancienne cité

[1] Abū 'Ubayd al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*...(texte arabe), p. 115-116.
[2] *Ibid.*, p. 116.

des Andalous (*'Adwat al-Andalus*)[3]. La salle de prière de l'édifice se composait de trois nefs (*ṭalāṭ balāṭāt*) transversales allant de l'est à l'ouest[4]. La mosquée de la Qarawiyīn fut édifiée, quant à elle, par Fāṭima Um al-Banīn, la fille aînée de Muḥammad al-Fihrī, l'un des riches Kairouanais qui se sont installés dans la cité de la Qarawiyīn à Fès durant les débuts du 9e siècle. Les travaux de construction de l'édifice furent commencés dans le mois de *ramadan* de l'année 245 H./ 859 J.C. sous la direction de cette femme débonnaire : les matériaux de construction furent extraits du sol même de ce terrain et l'eau nécessaire aux maîtres-maçons fut puisée dans un puits creusé dans l'emplacement du sahn primitif de la Qarawiyīn[5]. Le bâtiment édifié par Fāṭima mesurait 150 empans de l'est à l'ouest : la salle de prière était constituée de quatre nefs (fig. 2). Celle-ci fut agrandie de plusieurs travées des côtés nord, est et ouest à l'initiative du gouverneur zénète Aḥmad Ibn Abī Bakr al-Znātī[6] (fig. 3). L'entrée de la nef axiale fut dotée d'une coupole sur l'ordre de l'Omeyyade 'Abd al-Mālik Ibn al-Manṣūr Ibn Abī 'Āmir[7]. Sous le règne de l'émir almoravide 'Alī Ibn Yūsuf, cette même salle de prière fut élargie, une fois de plus, des côtés est et ouest du mur de *qibla* (fig. 4). Un tel agrandissement s'explique par le fait que le bâtiment se trouvait, pendant cette époque, trop étroit pour recevoir le nombre croissant des fidèles[8] ; les chantiers de construction furent entamés en 529 H./1134 J.C. et terminés dans le mois de *ša'bān* de l'année 538 H./ 1143 J.C.[9].

Nos connaissances historiques sur les salles de prière de Sabta sont concises et portent seulement sur celles de la grande mosquée et du *masǧid* de Maqbarat Zaqlū. Selon le récit d'Abū 'Ubayd al-Bakrī, la grande mosquée de Sabta était située en bordure de la mer septentrionale, vers l'endroit appelé Baḥr Basūl et fut fondée sur les décombres d'une ancienne église, immédiatement après l'occupation de Sabta par les Musulmans[10]. La salle

---

[3] Abū 'Ubayd al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*...(texte arabe), p. 115-116.
[4] *Ibid.*, p. 116.
[5] Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawd al-qirtās*..., p. 54-55 ; 'Alī Al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 45-46.
[6] Ce gouverneur demanda au calife umayyade al-Nāṣir de lui accorder l'autorisation d'entreprendre des chantiers de construction dans ce *ǧāmi'*, et de lui envoyer les fonds nécessaires à ces travaux. Le *ǧāmi'* fut donc agrandi sous l'initiative et la haute surveillance des Umayyades d'Andalousie qui étaient en conflit permanent avec les Fatimites d'Ifriqiya, et voulaient arrêter leur conquête au Maġrib al-Aqṣā, et mettre fin, par conséquent, à la diffusion du chiisme dans cette région au profit de l'ancrage d'un Islam sunnite orthodoxe ; cf. Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawd al-qirtās*..., p. 56 ; 'Alī Al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 46-47.
[7] L'auteur du *Rawḍ al-qirṭās* place la date de construction de la coupole en question dans le mois de *ǧumādā* II de l'année 395 H./ 1004 J.C., alors que l'auteur de la *Zahrat al-ās* la situe dans l'année 388 H./ 988 J.C.
[8] Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawd al-qirtās*..., p. 59 ; 'Alī Al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 67.
[9] *Ibid.*, p. 67-68. cf. Aussi Ibn al-Qaṭṭān al-Murrākušī, *Nuẓum al-ǧummān*..., p. 248-252.
[10] Abū 'Ubayd al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*..., (texte arabe), p. 103.

de prière de cet édifice était constituée de cinq nefs (*ḫams balāṭāṭ*) durant l'époque de cet auteur du 11e siècle[11]. Celle-ci fut agrandie de plusieurs nefs et travées sous le règne de l'émir almoravide Yūsuf Ibn Tāšafīn (453-500 H./ 1061-1107 J.C.) ; la nef axiale fut élargie et devint de dimensions beaucoup plus importantes que les nefs latérales[12]. Le cadi 'Iyyāḍ indique que d'autres travaux d'agrandissement furent menés dans la partie occidentale de cette salle sur l'ordre de l'émir 'Alī Ibn Yūsuf (500-537 H./ 1107-1143 J.C.)[13]. Ce cadi reste muet sur le nombre exact des nefs et des travées, et ne renseigne pas sur l'aspect architectural de l'édifice. La description la plus détaillée de ce *ǧāmi'* de Sabta est fournie par al-Anṣārī al-Sabta dans son *Iḫtisār al-aḫbār*. Ce chroniqueur du 15e siècle signale que la salle de prière comportait, pendant son époque, vingt-deux nefs et que son mur de *qibla* était décoré de claustra à vitraux colorés (*šammāsiyyāt*)[14]. La date exacte de la construction de la mosquée de Maqbarat Zaqlū n'est pas précisée par les sources ; seul al-Anṣārī al-Sabtī se prononce sur la salle de prière de cet édifice religieux et souligne que celle-ci était constituée de sept nefs.

Selon le témoignage d'Abū 'Ubayd al-Bakrī, la grande mosquée d'Aṣīla a été bâtie sur l'ordre du gouverneur idrisside d'al-Baṣra et Tanger al-Qāsim, fils d'Idrīs II[15], à l'intérieur de l'enceinte de la ville qui était percée de cinq portes[16]. La salle de prière de ce bâtiment était composée de cinq nefs[17]. Les dires d'al-Bakrī sont reprises, quatre siècles plus tard, par le géographe arabe Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī dans son *Rawḍ al-Mi'ṭār*[18]. Les grandes mosquées des villes idrissides d'al-Baṣra[19] et de Ǧrāwa Maknāsa[20]

---

[11] Abū 'Ubayd al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale...*, (texte arabe), p. 103.
[12] Muḥammad Ibn 'Iyyāḍ, *Maḏāhib al-ḥukkām fī manāzil al-aḥkām*, Traduit en l'Espagnol et étudié par Delfina Serrano, C.S.I.C. et A.E.C.I., Madrid, 1998, p. 130-131 ; Ibn 'Iḏārī al-murrākušī, *Al-Bayān al-muġrib...*, t. 4, p. 58 et 144.
[13] Muḥammad Ibn 'Iyyāḍ, *Maḏāhib al-ḥukkām fī manāzil al-aḥkām...*, p. 130-131. Pour plus de détails sur l'agrandissement de la grande mosquée de Sabta sous les Almoravides, cf. Infra, p. 84-86.
[14] Muḥammad Ibn Qāsim Al-Anṣārī al-sabtī, *Iḫtiṣār al-aḫbār 'amma kāna biṯaġr sabta min saniyyi al-āṯār...*, p. 28.
[15] Abū 'Ubayd al-Bakrī indique qu'Al-Qāsim Ibn Idrīs II était très ascète et fréquentait souvent dans la grande mosquée d'Aṣīla, cf. Abū 'Ubayd Al-Bakrī, *Description de l'Afrique Septentrionale...*, p. 124.
[16] Ibn Ḥawqal souligne dans sa configuration de la terre (*Ṣūrat al-arḍ*) que cette enceinte est bâtie en pierre et suspendue au sommet d'une falaise qui s'étend de l'Océan au continent du Maghreb, cf. A. Siraj (1995), *L'image de la Tingitane, l'historiographie arabe médiévale et l'antiquité nord-africaine*, Collection de l'Ecole Française de Rome, n° 209, Rome, p. 80.
[17] Abū 'Ubayd Al-Bakrī, *Description de l'Afrique Septentrionale...*, p. 111.
[18] Muḥammad Ibn 'Abd al-Mun'im Al-Ḥimyarī, *Al-Rawḍ al-mi'ṭār fī ḫabar al-aqṭār*, Dār al-'ilm li al-ṭiba'a, Liban, 1975, p. 42.
[19] Al-Šarīf al-Idrīsī situe al-Baṣra à moins d'une étape, à dos de monture, deTušummuš et note que celle-ci est une ville moyenne, pourvue d'un rempart peu solide et autour de laquelle existent des villages et des fermes où l'on cultive du blé et autres céréales, cf. Al-Idrīsī, *Le Maġrib au 12e siècle de l'hégire (6e siècle après J-C.)*, texte établi et traduit en français d'après *Nuzhat al-Muštaq* par Mahamad Hadj-Sadok, Publisud,

sont brièvement décrits par le même Abū 'Ubayd al-Bakrī. La salle de prière de la première était constituée de sept nefs[21], alors que celle de la deuxième se composait de cinq nefs dont les arcs étaient supportés par des piliers en pierre[22]. La salle de prière de la grande mosquée de Safi est, quant à elle, mentionnée par Lisān al-Dīn Ibn Ḫaṭīb dans sa *Nufāḍat al-ǧirāb*. Cet auteur nous apprend que cette salle, constituée de quarante piliers, connaissait plusieurs agrandissements au fil du temps, et que plusieurs nefs étaient rajoutées à l'édifice initial[23]. Il indique, en outre, que celle-ci souffrait d'un état de délabrement accentué et que les lattes de bois de son plafond étaient usées et dépourvues de toute sorte de décoration[24].

1-2 Le *ṣaḥn*

La cour ou *ṣaḥn* occupe une place très importante dans l'architecture des mosquées en raison du climat sec et chaud des pays arabes. À ciel ouvert, la cour présente, le plus souvent, des formes carrées ou rectangulaires. Son sol est généralement surbaissé par rapport à celui de la salle de prière dans le but de faciliter l'écoulement des eaux pluviales. Dans les mosquées primitives, la cour fut d'abord recouverte de graviers et de petits cailloux[25] ; c'est par la suite que le sol fut pavé de dalles de pierre ou de carreaux de terre cuite.

Au centre du *ṣaḥn* est implantée une vasque, le plus souvent en marbre, qui sert aux ablutions des fidèles. Dans les mosquées de petites dimensions, la vasque est généralement remplacée par une fontaine adossée à l'un des murs de la cour. En outre, le *ṣaḥn* est desservi par des galeries couvertes qui ne sont rien d'autre que le prolongement des nefs extrêmes de la salle de prière. La direction de la *qibla* est indiquée aussi bien par une

---

Paris, 1983, p. 168-169. Pour plus de détails sur cette ville, cf. Jean Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*..., p. 259 ; Ibn 'Idārī al-Murrākušī, *Al-Bayān al-muġrib fī aḫbār al-andalus wa al-maġrib*..., p. 235.

[20] Abū 'Ubayd al-Bakrī qualifie Ğrāwa Maknāsa de *madīna* et la situe à l'est de Fès dans l'itinéraire reliant Fès à Kairouan ; il note, en outre, que cette *madīna* fut fondée en 259 H./ 872 J.C. par l'émir idrisside Abū al-'Ayš 'Īsā Ibn Idrīs Ibn Muḥammad Ibn Sulaymān Ibn 'Abdallāh Ibn Ḥasan Ibn Ḥasan, cf. Abū 'Ubayd Al-Bakrī, *Description de l'Afrique Septentrionale*..., p. 142.

[21] Abū 'Ubayd Al-Bakrī, *Description de l'Afrique Septentrionale*..., p. 110.

[22] *Ibid*, p. 142.

[23] Lisān al-Dīn Ibn al-Ḫaṭīb, *Nufāḍat al-ǧirāb*..., p.72.

[24] *Ibid.*

[25] L. Golvin, *Essai*..., t. 1, p. 46.

échancrure semi-circulaire ou polygonale dans le seuil séparant la cour de la salle de prière que par la *'anza*[26].

A- Le *ṣaḥn* : est-il un lieu de prière ?

Au Maroc comme dans le reste du monde musulman occidental, le *ṣaḥn* ne sert pas uniquement à l'adoucissement du micro-climat de la mosquée et aux ablutions des fidèles, mais se transforme, dans certains cas, en un lieu de prière pour les fidèles, surtout pendant la saison estivale et la tenue de la prière hebdomadaire du vendredi. Si l'on en croit les dires de l'auteur du *Rawḍ al-qirṭās*, le *ṣaḥn* de la mosquée de la Qarawiyīn (fig. 4) fut pavé de pièces de zellij de type *baġmāt* à l'initiative du cadi de Fès Abū 'Abdallāh Ibn Dāwūd vers 526 H./1131 J.C. Le même cadi ordonna aux responsables de la mosquée de fabriquer un velum en tissu épais et de bonne qualité pouvant couvrir la totalité du *ṣaḥn* pendant toute la saison estivale ; le but de l'aménagement de cette toile était de protéger les fidèles contre le soleil torride au moment de la célébration des prières quotidiennes du jour (*al-ẓuhr* et *al-'aṣr*) dans ce *ṣaḥn*[27]. L'emploi de ce velum n'est pas unique dans le territoire andalou-maghrébin, mais semble s'apparenter au vélum mobile en tissu qui fut utilisé pour la couverture du *ṣaḥn* de la grande mosquée de Cordoue pendant le règne des califes umayyades. Ibn Ḥaldūn attribue l'introduction de cet agencement au calife umayyade 'Abd al-Raḥmān III (300-350 H./912-961 J.C.)[28] qui avait apparemment le souci d'offrir aux fidèles plus de confort pendant leurs prières dans le *ṣaḥn* de ce *ǧāmi'*[29]. De ce qui précède, on peut conclure que le *ṣaḥn* des mosquées de l'Occident musulman avait servi et sert encore pour la prière des fidèles pour deux raisons principales : la première est liée au facteur climatique, alors que la deuxième est étroitement rattachée à l'augmentation du nombre des fidèles pendant la tenue des cinq prières quotidiennes.

Contrairement à sa fonction initiale, le *ṣaḥn* de plusieurs mosquées médiévales du Maġrib al-Aqṣā servit de lieu pour quelques pratiques profanes, comme les activités commerciales[30] et l'étalement du blé[31]. Les jurisconsultes étaient fermes quant à cette

---

[26] Pour la définition de la *'anza*, cf. Infra, p. 54.

[27] Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawd al-qirtās*..., p. 62-63 ; cf. aussi 'Alī al-Ğaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 66-67 ; Ibn al-Qāḍī al-Maknāsī, *Ğadwat al-iqtibās fī ḏikr man ḥalla min al-a'lām bimadīnat fās*, Dār al-Manṣūr li al-ṭibā'a wa al-wirāqa, Rabat, 1973, p. 67-68.

[28] Sur le règne du calife umayyade 'Abd al-Raḥmān III, cf. Lévi-Provençal E., (1999), *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. 2, Maisonneuve & Larose, Paris, p. 1-164.

[29] *Ibid.*, t. 1, p. 391.

[30] Sur la question des transactions commerciales dans le *ṣaḥn* de la mosquée, cf. H. Ferhat (1986), « Un nouveau document ..., p. 9 ; Muḥammad Ibn 'Abdallāh Al-Zarkašī, *I'lām al-sāǧid bi'aḥkām al-masāǧid*,

question et réprouvaient ces actes qui provoquaient la saleté et la profanation du *ṣaḥn* qui devait être destiné, en premier lieu, à des fins purement religieuses ; dans ce sens, le *faqīh* de Fès 'Abd al-Ḥāmid al-Ṣā'iġ signale dans l'une de ses fatwas que ces pratiques privées ne devaient aucunement être tolérés par les responsables des mosquées, étant donné que la cour fait partie, comme l'ensemble de la mosquée, de l'institution publique des habous, et qu'elle est considérée comme le prolongement de la salle de prière, et doit uniquement être consacrée à la prière[32]. Dans la grande mosquée de Sabta, tout acte profane nuisant à la propreté et la sacralité du *ṣaḥn*, était sévèrement blâmé et condamné par les responsables de ce *ǧāmi'*, considéré comme un espace réservé exclusivement à l'adoration de Dieu[33].

B- Le *ṣaḥn* : un lieu de plantation des arbres ?

Contrairement aux *ṣaḥn-s* des mosquées médiévales andalouses, ceux des mosquées marocaines étaient rarement plantés d'arbres ; la culture des fruits et des légumes (*al-ġirāsa*) et la plantation des arbres dans le sol du *ṣaḥn* étaient une pratique très courante en Syrie et en al-Andalus, mais très peu répandue dans le territoire du Maġrib al-Aqṣā en raison de son interdiction par l'école malikite maghrébine[34] qui s'oppose fermement au malikisme andalou[35] sur cette question[36].

---

annoté par Abū al-Wafā' Muṣtafa al-Marāġī, Le Caire, 1965, p. 346 ; E. Lévi-Provençal (2001), *Séville musulmane au début du XII^e siècle, le traité d'Ibn 'Abdūn* ..., p. 53.

[31] Sur la question de l'étalement du blé dans le *ṣaḥn*, cf. aussi Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 11, p. 97-98 ; voir aussi la biographie de 'Alī Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Anfāsī, dans la source bio-bibliographique d'Aḥmad Ibn al-Qāḍī al-Maknāsī, *Ǧadwat al-iqtibās*..., p. 475-476.

[32] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 8, p. 440.

[33] cf. H. Ferhat (1986), « Un nouveau document ..., p. 9 ; les mêmes règles disciplinaires furent prescrites par le *muḥtasib* Ibn 'Abdūn quant à la grande mosquée de Séville, cf. E. Lévi-Provençal (2001), *Séville musulmane au début du XII^e siècle, le traité d'Ibn 'Abdūn*..., p. 53.

[34] Le malikisme est un groupe juridico-religieux de l'Islam orthodoxe qui se constitua en école après l'adoption de la doctrine de l'Imam Mālik Ibn Anas (mort 179 H./ 795 J.C.). C'est le deuxième calife abbasside Abū Ǧa'far al-Manṣūr (mort 159 H./ 775 J.C.) qui proposait à ce juriste médinois de mettre en place cette doctrine, et voulait, donc, derrière cette décision, unifier les différents courants juridico-religieux qui cohabitaient à l'époque abbasside. Pour plus de détails sur l'école malikite et son extension dans le monde musulman, cf. N. Cottart, « Mālikiyya », *E.I.*, VI, p. 263-268.

[35] La doctrine de l'imam Mālik fut introduite dans al-Andalus vers la fin du règne de l'émir Hišām 1^er (172-180 H./788-796 J.C.) ; cette école se substitua rapidement à la doctrine du juriste de Damas al-Awzā'ī qui prévalut dans le royaume cordouan pendant le 8^e siècle. Les promoteurs de ce changement trouvèrent une audience favorable auprès des successeurs de 'Abd al-Raḥmān l'Immigré ; ceux-ci allaient être les propagateurs de la doctrine de Médine en Espagne, et aussi les premiers représentants de cette classe influente des *faqīh-s* andalous à Cordoue, Elvira, Séville et Tolède. Pour plus de détails sur l'école malikite andalouse, cf. E. Lévi-Provençal, (1999), *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. 1,..., p. 470-476.

[36] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 11, p. 12 ; Muḥammad Ibn 'Abdallāh Al-Zarkašī, *I'lām al-sāǧid bi'aḥkām al-masāǧid*..., p. 341.

L'école malikite andalouse paraît avoir été influencée par la doctrine du juriste syrien al-Awzā'ī [37] qui fut introduite et diffusée en Andalousie au cours du 8e siècle par l'imam et *faqīh* cordouan Ṣa'ṣa'a Ibn Sallam al-Šāmī (mort 157 H./774 J.C.)[38] ; ce disciple d'al-Al-Awzā'ī fut le premier à introduire cette tradition purement syrienne dans les mosquées d'al-Andalus, et inaugura son projet par la plantation de plusieurs arbres dans le *ṣaḥn* de la grande mosquée de sa ville natale Cordoue[39] ; ce juriste cordouan voulut, à travers cet acte, calquer l'image du *ṣaḥn* de ce *ğāmi'* sur le modèle des *ṣaḥn-s* syriens, et ancrer et enraciner, par conséquent, cette pratique orientale dans le territoire andalou.

Effectivement, cette tradition se répandit, par la suite, dans le reste d'al-Andalus, et fut adoptée dans plusieurs villes, notamment à Málaga, Séville, Jaén, Grenade et Carmona (fig.6 et 7). Les *ṣaḥn-s* des grandes mosquées de toutes ces localités furent dotés de citroniers, de lauriers, de cyprès, et surtout d'orangers pendant tout le Moyen Âge ; ces plantations purent subsister durant toute l'époque musulmane, et furent conservées et maintenues même après la conversion de ces édifices religieux en églises[40]. Il semble donc que les Chrétiens d'al-Andalus n'aient pas altéré, ni détruit les arbres et la végétation des *ṣaḥn-s* des mosquées, souvent dénommés *patios de los naranjos*, après la reconquête, mais bien au contraire aient préservé et développé cet héritage musulman andalou-syrien du Haut Moyen Âge.

En revanche, plusieurs *faqīh-s* Andalous furent influencés par les préceptes du malikisme maghrébin, et réprouvèrent catégoriquement cette pratique ancestrale. Ainsi, le mufti cordouan du 11e siècle Muḥammad Ibn 'Aṭṭāb (383-462 H./994-1069 J.C.) fut hostile à ce que l'on plante quoi que ce soit dans les *ṣaḥn-s* des mosquées, et signala qu'il n'avait vu d'arbres dans les mosquées des grandes cités (*masāğīd al-amṣār*) qu'en Syrie et pas

---

[37] Al-Awzā'ī est le principal représentant de l'école syrienne de droit religieux. Son nom complet est Abū 'Amr 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Amr al-Awzā'ī : sa *nisba* provient d'al-Awzā' qui est le nom désignant l'un des faubourgs de Damas qui fut peuplé par une tribu sud-arabique dite Awzā'. Né à Damas, ce juriste a vécu une partie de sa vie dans sa ville natale, et s'installa par la suite à Beyrouth où il mourut en 157 H./774 J.C. à l'âge de 70 ans : il fut inhumé dans le village de Ḥantūs, dans le voisinage immédiat de Beyrouth, et son tombeau est toujours visité par des pélerins. Les opinions d'al-Awzā'ī représentent les plus anciennes solutions adoptées par la jurisprudence islamique. Pour plus d'informations sur la doctrine de ce *faqīh* syrien, cf. A. Schacht, « Al-Awzā'ī », *E.I.*, I, p. 795-796.

[38] Lévi-Provençal E., (1999), *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. 1..., p. 473 ; C.G. De Avellaneda Sabio (2002), « Patio de los naranjos : el sahn como imagen del paraíso », *II Congreso International La Ciudad En Al-Andalus Y El Magreb*, Fundación El Legado Andalusí, Grenade, p. 707.

[39] *Ibid.*

[40] C.G. De Avellaneda Sabio (2002), « Patio de los naranjos : el sahn como imagen del paraíso »..., p. 707-709.

ailleurs[41] ; il partagea donc l'avis de son prédécesseur Ibn al-Waḍḍāḥ (199-286 H./815-899 J.C.) qui critiquait et contestait cette innovation syro-andalouse. Ce savant cordouan du 9e siècle afficha dans l'une de ses fatwas son opposition totale à cette tradition et prescrivit que les responsables des mosquées devaient couper et abattre les arbres plantés dans les *ṣaḥn-s* [42]. Le même phénomène souleva des polémiques entre les *faqīh-s* de Grenade sous les Nasrides ; c'est dans le cadre de ce débat permanent au sein de la société grenadine que le mufti du 14e siècle Abū Sa'īd Ibn Lubb (mort 782 H./1381 J.C.) fut questionné sur le problème de la culture des fruits et des légumes dans le *ṣaḥn* de la grande mosquée de Grenade ; ce jurisconsulte ne se prononça pas clairement dans sa fatwa quant à ce problème épineux et controversé, et se contenta de présenter et concilier entre les deux points de vue, à savoir celui des partisans de la doctrine malikite qui s'opposaient radicalement à cette pratique, et celui des adeptes de l'école syrienne de l'imam al-Awzā'ī qui la toléraient[43]. Dans le même ordre d'idées, plusieurs *faqīh-s* orientaux, comme al-Bāzirī, al-Ġazālī et al-Zarkašī, interdisaient, à l'image de l'école malikite maghrébine, la plantation des arbres et des palmiers dans le *ṣaḥn* de la mosquée, et justifiaient leur attitude par la bonne raison que le *ṣaḥn* était un espace destiné prioritairement à la prière, et risquait de devenir étroit à cause de ces aménagements (*taḍyīq 'alā al-muṣallīn*), d'autant plus que les oiseaux étaient attirés par ces plantations et y établissaient leurs nids, ce qui salissait le sol du *ṣaḥn* et portait donc préjudice à sa propreté[44].

1-3 La salle de prière des femmes

Nos renseignements historiques sur les salles destinées à la prière des femmes sont extrêmement médiocres et insuffisants pour que l'on puisse avoir une idée claire sur ces annexes quasi-présentes dans toutes les grandes mosquées du Maroc. La seule mention dont on dispose sur ces pièces isolées, sauf erreur de ma part, est celle contenue dans un document du 13e siècle portant sur la grande mosquée de Sabta. ; l'auteur précise que ce

---

[41] Ibn Sahl Abū al-Aṣbuġ 'Īsā al-Andalusī, *watā'iq fī šu'ūn al-'umrān fī al-andalus*, extrait du manuscrit intitulé *al-Ahkām al-kubrā*, annoté et étudié par A. Hallāf, Al-maṭba'a al-'arabiya al-ḥadīta, Le Caire,1983, p. 49-50 ; pour le texte français d'Ibn Sahl, cf. Chr. Mazzoli-Guintard (2003), *Vivre à Cordoue au Moyen Âge, solidarité citadines en terre d'Islam au Xe-XIe siècles*, (P.U.R.), Rennes, p. 218 ; cf. aussi Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 7, p. 436-437 ; pour le texte français d'al-Wanšarīsī, cf. V. Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman*..., p. 262.

[42] *Ibid.*

[43] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 11, p. 12 ; pour le texte français de cette fatwa, cf. V. Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman*..., p. 478.

[44] Muḥammad Ibn 'Abdallāh Al-Zarkašī, *I'lām al-sāǧid bi'aḥkām*..., p. 341.

ğāmi' possèdait deux salles réservées exclusivement à la prière des femmes : celles-ci étaient séparées l'une de l'autre et se situaient sur les côtés est et ouest de l'édifice[45]. Ces deux salles avaient été aménagées dans cette grande mosquée dans le souci de séparer les femmes des hommes pendant la célébration des prières quotidiennes conformément aux principes de la loi musulmane destinés à préserver l'intimité des deux sexes ; les muezzins sont nombreux et bien répartis dans la mosquée de Sabta pour bien faire entendre leur voix (*takbīr*) aux femmes pendant la tenue des prières[46].

L'agencement des salles des femmes dans les grandes mosquées n'était pas une pratique spécifique au territoire du Maġrib al-Aqṣā, mais se rencontre également dans d'autres endroits du monde musulman occidental ; dans ce sens, L. Golvin note : « Cependant, dans maintes régions et suivant les époques, les femmes étaient admises à assister à la prière commune, mais un endroit spécial leur était réservé. C'est ainsi que, à Gafsa, à la période ziride, elles priaient sous les galeries, mais il arrivait que le rang des hommes rejoigne celui des femmes certains jours, notamment le vendredi. Le *Qāḍī* fit alors élever pour elles une Maqçûra en briques cuites. À Sfax, on avait élevé sur le côté ouest une longue tribune qui isolait ainsi les femmes des hommes dans la Grande Mosquée. Une coutume semblable pourrait être relevée en maints autres endroits, notamment à Alger, mosquée dite de Sidi Ramdan, mais il semble qu'en certaines régions des locaux spéciaux furent construits, dans l'enceinte de la mosquée ou attenants à la mosquée, pour permettre aux femmes d'accomplir leurs devoirs religieux. »[47].

1-4 La salle des morts (*ğāmi' al-ğanā'iz*)

Les sources ne sont pas prolixes et explicites quant à la salle des morts (*ğāmi' al-ğanā'iz*) des mosquées marocaines et ne permettent pas de retracer son origine, ni son évolution historique. L'auteur de la *Zahrat al-ās* nous apprend que la grande mosquée de la Qarawiyīn possèdait une salle des morts (*muṣallā al-ğanā'iz*) (fig. 5) qui était un local aménagé derrière le mur de *qibla* et donnant sur la rue par le biais d'une porte dite *Bāb Muṣallā al-Ğanā'iz*[48]. Cette salle était spécialement destinée à recevoir les cercueils et permettait d'éviter l'entrée des cadavres dans la salle de prière. L'existence de cette annexe de la mosquée se justifie par le fait que la tradition musulmane exige la prière sur les morts

---

[45] H. Ferhat (1986), « Un nouveau document..., p. 13-14.
[46] *Ibid.*
[47] L. Golvin (1970), *Essai sur l'architecture religieuse...*, t. 1, p. 250.
[48] 'Alī al-Ğaznā'ī, *Zahrat al-ās...*, p. 77.

avant leur enterrement dans le cimetière. L'auteur de la *Zahrat al-ās* indique, en outre, que la grande mosquée des Andalus à Fès est pourvue d'une salle des morts qui, à l'instar de celle de la Qarawiyīn, est agencée derrière le mur de *qibla* et communique avec la rue par deux portes percées dans le mur est de cette mosquée[49] (fig. 8). Si l'on en croit les dires d'un document anonyme du 13e publié par H. Ferhat, la grande mosquée de Sabta possèdait une salle des morts qui se situait, comme celles des deux anciennes grandes mosquées de Fès, derrière le mur de *qibla* ; sa porte d'accès (*bāb al-ǧanā'iz*) donnait directement sur la rue[50]. D'après l'auteur de ce document, consacré exclusivement à la grande mosquée de Sabta, la porte de cette salle devait être ouverte avant la prière de midi pour permettre aux proches des défunts de déposer les cercueils dans le *ǧāmi' al-ǧanā'iz*[51]. La prière sur les morts (*ṣalāt al-ǧanāza*) était généralement célébrée immédiatement après la prière de midi (*ṣalāt al-ẓuhr*) ou la prière de l'après-midi (*ṣalāt al-'aṣr*).

La tradition architecturale d'aménagement de *ǧāmi' al-ǧanā'iz* au sein des grandes mosquées, n'est pas limitée au Maġrib al-Aqṣā, mais existe également dans d'autres endroits du monde musulman. D'après quelques renseignements fournis par J. Sauvaget et E. Lévi-Provençal, l'une des mosquées médiévales de Damas était pourvue d'une salle funéraire[52] qui est, à vrai dire, l'un des rares exemples de *ǧāmi' al-ǧanā'iz* en Orient musulman. En outre, le *muḥtasib* Ibn 'Abdūn rapporte dans son traité de *ḥisba* portant sur la ville de Séville que la grande mosquée de cette ville était munie d'une telle salle qui doit avoir été introduite en al-Andalus par les architectes venant du Maġrib al-Aqṣā, et nous apporte le témoignage suivant : « chaque jour, près de la porte (du local) où l'on fait la prière sur les cadavres, un muezzin régulièrement désigné doit venir réciter la prière, afin de pouvoir avertir, à la fin de la salat de midi et de celle de l'après-midi, qu'une prière funèbre va avoir lieu ; ce muezzin devra faire connaître le total des cadavres apportés dans cette intention, en spécifiant le nombre des hommes et celui des femmes : cela lui sera prescrit par le cadi. »[53]. Dans l'état actuel de nos connaissances, les origines architecturales de la salle des morts restent encore obscures et ambiguës, car les sources, aussi bien de l'Orient musulman que de l'Occident musulman, sont silencieuses sur cette question, et on ne sait pas encore à quelle époque cette pièce fut introduite pour la première fois dans l'architecture des grandes mosquées. E. Lévi-Provençal a eu tendance à attribuer cette

---

[49] 'Alī al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-āṣ*..., p. 94.
[50] H. Ferhat (1986), « Un nouveau document..., p. 14.
[51] *Ibid.*, p. 11
[52] H. Terrasse, *La mosquée al-Qaraouiyin à Fès*..., p. 22.

annexe aux architectes almoravides qui seraient à l'origine de la diffusion de cette tradition dans le Maghreb et al-Andalus[54].

Par ailleurs, l'indigence des données juridiques relatives à la salle des morts n'autorise pas une conclusion définitive sur la position des *faqīh-s* et jurisconsultes quant au *ğāmi' al-ğanā'iz* des grandes mosquées marocaines. Le corpus colossal des cas d'espèce (*nawāzil-s*) du *Mi'yār* compilé par le juriste maghrébin du 15e siècle al-Wanšarīsī, ne renferme qu'une seule fatwa concernant la salle des morts ; en réponse à une question qui lui fut adressée, le cadi de Fès 'Īsā Ibn 'Allāl al-Kutāmī al-Maṣmūḍī (mort 823 H./1420 J.C.) affirme que cette salle ne fait pas partie intégrante de l'architecture de la mosquée proprement dite[55]. L'opinion de ce cadi pourrait être expliquée par le fait que la mosquée doit être un endroit pur et propre, et ne doit pas recevoir des cadavres dans son espace. L'entrée des cercueils des morts à l'intérieur des mosquées était donc une pratique réprouvée par une bonne partie des jurisconsultes andalou-maghrébins étant donné que la mosquée, y compris la cour (*ṣaḥn*), est un lieu consacrée primordialement à la prière[56]. L'aménagement de *ğāmi' al-ğanā'iz* à l'extrémité des mosquées était donc une réponse architecturale aux exigences des *faqīh-s* qui ne toléraient pas la présence des cadavres des défunts dans la salle de prière, ni dans le *ṣaḥn* de la mosquée. Cette salle est généralement séparée du reste de la mosquée par le mur de *qibla*, et permet donc à la fois de prier sur les morts à la mosquée et de ne pas toucher à la pureté et la propreté de cet édifice religieux.

1-5 La salle du *muwaqqit*

Il convient de signaler, tout d'abord, que le terme *muwaqqit* désigne la personne qui s'occupe de la mesure du temps et de la fixation des heures des cinq prières quotidiennes : *al-fağr* (matin), *al-ẓuhr* (midi), *al-'aṣr* (l'après-midi), *al-maġrib* (le coucher de soleil) et *al-'išā'* (la nuit) ; le muwaqqit applique les règles de *'ilm al-mīqāt* qui est la science s'intéressant au calcul du temps et la détermination des heures de prières (*mawāqīt al-ṣalāt*) au moyen de procédés mathématiques ou de méthodes de l'astronomie populaire.

---

[53] E. Lévi-Provençal (2001), *Séville musulmane au début du XIIe siècle*..., p. 50.
[54] H. Terrasse, *La mosquée al-Qaraouiyin à Fès*..., p. 22.
[55] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 1, p. 17 ; V. Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman*..., p. 46.
[56] Pour plus de détails sur cette question juridique, voir la fatwa du *faqīh* al-Saraqusṭī qui concerne la prière sur les morts dans la cour de la mosquée, Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 7, p. 163.

Au Maroc comme dans d'autres pays du monde musulman, la tâche du *muwaqqit* était le plus souvent déléguée au muezzin de la grande mosquée de la ville[57] qui devait avoir des connaissances élémentaires en matière de l'astronomie populaire. Avant le 13e siècle, le muezzin-*muwaqqit* n'utilisait ni les tables mathématiques, ni les instruments astronomiques pour déterminer les heures de prières, mais devait simplement connaître les ombres au moment des prières de midi *(ẓuhr)* et de l'après-midi (*'aṣr*) pour chaque mois, et savoir quelle maison lunaire se levait au point du jour et se couchait à la tombée de la nuit[58].

On possède très peu de renseignements historiques sur l'institution de *mīqāt* au Maroc et sur les données relatives à l'architecture et au mobilier astronomique existant dans la pièce consacrée au muezzin-*muwaqqit*. Selon l'auteur de la *Zahrat al-ās*, la salle du *muwaqqit* de la grande mosquée de la Qarawiyīn fut annexée à l'édifice vers 685 H./1286 J.C., c'est-à-dire dans l'année transitoire reliant le règne du souverain mérinide Abū Yūsuf Ya 'qūb (656-685 H./ 1258-1286 J.C.) et celui de son successeur Abū Ya'qūb Yūsuf (685-706 H./ 1286-1307 J.C.). Cette salle accolée au minaret de la Qarawiyīn était destinée à héberger le *muwaqqit* et à abriter les instruments astronomiques de cette grande mosquée[59].

Concernant les instruments astronomiques de la grande mosquée de la Qarawiyīn, 'Alī al-Ğaznā'ī fait état de l'existence d'une horloge hydraulique, de plusieurs astrolabes et sabliers dans la salle du *muwaqqit*[60]. Le même auteur nous apprend que l'horloge hydraulique (*manğāna*) de la Qarawiyīn fut conçue par l'astronome (*mu'addil*) Muḥammad Ibn 'Abdallāh al-Sanhāğī al-Naṭṭā', dans l'année 717 H./1318 J.C.[61], c'est-à-dire sous le règne du souverain mérinide Abū Sa'īd 'Uṭmān (709-731 H./ 1310-1331 J.C.). L'horloge en question fut délaissée à une date inconnue et ne refonctionna qu'aux derniers temps du règne du souverain mérinide Abū al-Ḥasan (731-752 H./1331-1351 J.C.) : ce fut l'astronome Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn al-'Arabī qui se chargea de sa réparation et sa rénovation vers 747 H./1346 J.C.[62]. Son mécanisme est relativement comparable à celui de l'horloge hydraulique de la madrasa al-Bū'nāniya à Fès, qui fut conçue par le *muwaqqit*

---

[57] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 7, p. 170-171.
[58] (1997), « Astronomie et société musulmane : qibla, gnomique, miqat », *Histoire des sciences arabes*, vol.1, éd. Seuil, Paris, p. 210.
[59] 'Alī al-Ğaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 51-52.
[60] *Ibid.*, p. 51-52.
[61] Pour des détails précis sur le mécanisme de cette horloge hydraulique, cf. *Ibid*, p. 51.
[62] *Ibid.*, p. 51-52.

'Alī Ibn Aḥmad al-Tilimsānī al-mu'addil, dans le mois de ǧumāda I de l'année 758 H./1356 J.C.[63].

Sous le règne du sultan Abū 'Inān (749-760 H./ 1348-1358 J.C.), l'astronome Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn al-'Arabī, signalé plus haut, fabriqua quelques astrolabes (*asṭurlābāt*) et sabliers (*ramliyāt*) qui étaient destinés, à l'image de l'horloge hydraulique, à la détermination scientifique et rigoureuse des heures de prières matinales et nocturnes[74]. D'après tout ce qui précède, il semble que la tâche du calcul des heures de prière de la ville de Fès au Moyen Âge ait été confiée à l'institution du *mīqāt* de la grande mosquée de la Qarawiyīn : c'est le muezzin de ce *ǧāmi'* qui était le premier à appeler les fidèles aux cinq prières du jour, et c'est immédiatement après son appel (*āḏān*) que les muezzins des autres mosquées de la ville étaient autorisés à faire leur appel à la prière[64].

1-6 La *maqṣūra*

La *maqṣūra* est un enclos spécial qui est généralement réservé au souverain et à son entourage immédiat. Cette pièce isolée est généralement encadrée de panneaux de bois, et occupe une partie de la salle de prière des grandes mosquées sultaniennes. L'emplacement exact de cette espèce de compartiment se situe au niveau du mur de qibla et des travées se trouvant à côté de celui-ci. En fait, la *maqṣūra* fut introduite dans l'architecture des mosquées pour prévenir les attentats contre les détenteurs et représentants du pouvoir. on sait bien que 'Umar Ibn al-Ḫaṭṭāb (13-23 H./634-644 J.C.), deuxième calife de l'Islam, fut tué lors de la tenue de l'une des prières quotidiennes, et son meurtre est considéré, à vrai dire, comme le premier attentat fomenté contre un calife musulman au sein d'un édifice religieux. L'assassinat de 'Umar Ibn al-Ḫaṭṭāb constitue donc le prélude d'un ensemble de crimes commis contre les souverains et les gouverneurs dans les grandes mosquées de plusieurs pays musulmans[65]. Les avis sur la question des origines de la *maqṣūra* sont loin de converger ; certains attribuent son introduction au troisième calife de l'Islam 'Uṯmān

---

[63] 'Alī al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās...*, p. 53. Sur le mécanisme de l'horloge hydraulique de la madrasa al-Bū'nāniya à Fès, cf. A. El-Hajjami (1992), « Au fil du temps », *Fès Médiévale*, Série mémoires n° 13, éd. Autrement, Paris, p. 126-130.

[74] 'Alī al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās...*, p. 52.

[64] *Ibid.*, p. 50 ; voir aussi Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār...*, t. 7, p. 170-171.

[65] Les exemples d'attentats contre les hauts personnages de l'Etat musulman perpétrés dans les édifices religieux sont nombreux. Mu'āwiya Ibn Abī Sufyān, gouverneur de Damas à l'époque du deuxième calife de l'Islam 'Umar Ibn al-Ḫaṭṭāb, devait être agressé à coup de sabre au sein de la mosquée de Damas ; 'Amr Ibn al-'Āṣ, gouverneur d'Egypte durant les premiers temps de l'Islam, faillit être victime d'un attentat dans sa

Ibn 'Affān (23-35 H./644-656 J.C.)[66], d'autres au gouverneur de Médine, Marwān Ibn al-Ḥakam (44 H./ 664 J.C.)[67] ; à ces deux points de vue s'en ajoute un autre avancé par un groupe d'historiens qui penchent vers l'idée que Mu'āwiya Ibn Abī Sufyān (41-60 H./661-680 J.C.), premier calife umayyade, est le premier à l'avoir introduit dans l'architecture des mosquées[68].

Au Maroc, la *maqṣūra* des grandes mosquées royales n'a fait l'objet que de mentions historiques très succinctes n'autorisant pas de connaître sa répartition géographique dans le territoire du Maġrib al-Aqṣā, ni d'établir une typologie exhaustive en la matière. La description la plus détaillée de cet accessoire est celle qui fut consacrée à la *maqṣūra* de la grande mosquée de la Kutubiya à Marrakech par l'auteur d'*al-Ḥulal al-Mūšiya*. Si l'on en croit les dires de cet auteur almohade, cette *maqṣūra* fut aménagée dans la Kutubiya de Marrakech à l'initiative du souverain 'Abd al-Mu'min (524-558 H./1130-1163 J.C.) et fut l'œuvre d'un certain al-Ḥāǧ Ya'īš, un artisan andalou originaire de la ville de Màlaga, qui s'occupa également de l'édification de la qaṣba de Gibraltar. Elle est faite en bois et munie de six côtés (*sittat aḍlā'*) ; elle pouvait abriter, selon le même auteur, plus de mille personnes. Si exagérée soit-elle, cette mention témoigne de la grandeur et la largeur de cet aménagement royal de la Kutubiya qui était escamotable et relié au minbar grâce à un mécanisme très ingénieux et performant. La *maqṣūra* et le minbar restaient dans leur abri souterrain tous les jours de la semaine et n'apparaissaient dans la mosquée que pendant la prière hebdomadaire du vendredi[69].

Concernant les *maqṣūra-s* de Fès, les sources médiévales sont peu prolixes, et ne nous renseignent que sur celles de la mosquée mérinide de Fās al-Ǧadīd et de la mosquée de la Qarawiyīn. Selon le récit de la chronique mérinide de la *Ḏaḫīra al-sāniya*, la *maqṣūra* de la grande mosquée sultanienne de Fās al-Ǧadīd fut construite durant le mois de

---

propre mosquée à Fusṭāṭ ; le quatrième calife de l'Islam 'Alī Ibn Abī Ṭālib fut l'objet d'une agression dans la grande mosquée de Kūfa. Cf. L. Golvin (1970), *Essai sur l'architecture...*, t. 1, p. 233-235.

[66] cf. R. Hillenbrand (1991), « Masjid » , *E.I.*, t.VI, p. 647.

[67] 'Abd al-Rahmān Ibn Ḫaldūn, *Discours sur l'histoire universelle al-Muqaddima*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par V. Monteil, Arles, 2000, p. 419.

[68] *Ibid.*, cf. aussi R. Hillenbrand, « Masjid »..., p. 647.

[69] Pour plus de détails sur le fonctionnement de cette maqṣūra de Marrakech, cf. Anonyme, *Al-Ḥulal al-mūšiya...*, p. 144-145. En outre, l'historien alaouite al-Nāṣirī reprit les propos de l'auteur d'*al-Ḥulal al-mūšiya* quant au mécanisme de cette *maqṣūra*, et nous apprend en plus que celle-ci subsista jusqu'au 1010 H./1601 J.C. ; cf. Ahmad Ibn Ḫālid Al-Nāṣirī, *Kitāb al-Istiqṣā li al-Maġrib aḫbār duwal al-Aqṣā...*, p. 196-197. Pour l'étude archéologique de cet accessoire de bois, cf. J. Meunié et H. Terrasse , (1952), *Recherches archéologiques à Marrakech*, Arts et métiers graphiques, Paris, p. 45-50.

ramadan de l'année 679 H./1280 J.C.[70], c'est-à-dire sous le règne du souverain Abū Yūsuf Ya'qūb (656-685 H./1258-1286 J.C.) ; l'auteur se contente de fournir la date de l'aménagement de la *maqṣūra*, et reste, par conséquent, silencieux à propos de l'aspect architectural et décoratif de cette annexe.

Quant à la *maqṣūra* de la grande mosquée de la Qarawiyīn, 'Alī al-Ğaznā'ī relate que celle-ci fut commanditée par le prince 'Umar, fils du sultan mérinide Abū Sa'īd 'Uṯmān (709-731 H./1310-1331 J.C.), et les travaux de son installation furent financés par le régisseur des biens habous Muḥammad Ibn Ḥayyūn[71]. Cette *maqṣūra* est aménagée en bois de cèdre (*ḫašab al-'arz*) et se compose de trois panneaux dont la hauteur est de neuf empans (*tis'at ašbār*) ; le parapet central est large de 30 empans, et est percé par la seule porte d'accès à la *maqṣūra* ; les deux parapets latéraux étaient moins imposants que celui-ci, et faisaient 25 empans de largeur[72]. Le projet de sa construction fut largement contesté par une partie de la population de Fès parce qu'elle occupait beaucoup d'espace, rendait la mosquée trop étroite et formait une barrière entre l'imam et les rangs des fidèles qui étaient perturbés par sa présence au sein de cet édifice. Les gens traitèrent de la nuisance de cet accessoire avec les *faqīh-s* de Fès qui soutinrent leur protestation et transmirent au prince 'Umar leur mécontentement. Le prince mérinide, influencé par le discours des *faqīh-s*, renonça à cette *maqṣūra* dans l'année 712 H./1312 J.C. et ordonna aux artisans de la retirer de la Qarawiyīn dans la même année pour pouvoir libérer l'espace qu'elle occupait[73].

Un cas similaire au problème que soulève la *maqṣūra* de la Qarawiyīn s'est déjà produit pendant le 12e siècle dans la grande mosquée de Grenade où les gens s'opposaient catégoriquement à cet accessoire quasi-indispensable des mosquées royales. Le manque d'espace dans cette mosquée andalouse fait l'objet d'une *nāzila* adressée au célèbre cadi 'Iyyāḍ (mort 543 H./ 1148-1149 J.C.) qui était, comme le faisaient, deux siècle plus tard, les *faqīh-s* de Fès, de l'avis de la population de cette ville, en recommandant dans sa fatwa la suppression de la *maqṣūra*[74].

Suivant la même logique, le souci du gain d'espace au sein des mosquées se rencontre également dans une fatwa du *faqīh* Kairouanais du 11e siècle al-Suyūrī (mort 460 H./ 1067 J.C.) qui fut questionné à propos de la possibilité d'aménager un escalier dans

---

[70] Anonyme, *Al-Ḏaḫīra al-sāniya...*, p. 162.
[71] 'Alī al-Ğaznā'ī, *Zahrat al-ās...*, p. 74-75.
[72] *Ibid.*
[73] 'Alī al-Ğaznā'ī, *Zahrat al-ās...*, p. 75.
[74] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār...*, t. 7, p. 71-72 ; pour le texte français de cette fatwa, cf. V. Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman...*, p. 274.

l'une des mosquées de Kairouan. Le but de cet agencement était de relier le rez-de-chaussée à la terrasse qui servait de lieu de prière pendant la saison estivale ; al-Suyūrī ne s'oppose pas au projet de la construction de cet escalier, mais précise que celui-ci ne devait pas gêner les rangs des fidèles pendant la célébration des prières quotidiennes, et propose de le bâtir en bois pour qu'il n'occupe pas une grande surface[75].

En ce qui concerne la *maqṣūra* de la grande mosquée de Sabta, al-Anṣārī al-Sabtī signale dans son *Iḫtiṣār al-Aḫbār* qu'elle fut construite dans le mois de *raǧab* de l'année 428 H./1036 J.C., c'est-à-dire durant le règne des Banū Ḥammūd de Sabta. Cet auteur reste discret quant à l'allure architecturale de la *maqṣūra* en question, mais précise que celle-ci embrasse une forme originale (*ġarībat al-šakl*)[76]. La même *maqṣūra* fut mentionnée par un auteur anonyme du 13e siècle qui rédigea un document consacré exclusivement à la gestion et aux personnels de la grande mosquée de Sabta. Selon ce document, un agent fut embauché, spécialement pour s'occuper et veiller sur cet accessoire (*ḫādim al-maqṣūra*), et faisait donc partie des douze employés travaillant dans l'édifice[77].

Dans la même ville, une série de mesures juridiques furent décidées par les cadis de Sabta pour empêcher les particuliers de construire des enclos de bois dans les mosquées de la ville et leur imposer de démolir celles qui étaient déjà élevées dans les édifices religieux. Le cadi du 12e siècle 'Iyyāḍ dénonce dans son *Maḏāhib al-ḥukkām* le phénomène de la multiplication des *maqṣūra-s* par les particuliers ayant le désir de s'isoler de la masse des croyants pendant les prières et éviter le contacte direct avec eux[78]. Dans le même ordre d'idées, plusieurs mosquées rurales disposaient de leurs propres *maqṣūra-s* qui furent réservées, contrairement à l'usage de ces accessoires proprement royaux, aux hauts personnages des villages où celles-ci furent implantées. Al-Tādilī Ibn al-Zayyāt rapporte dans son *Tašawwuf* que le célèbre saint andalou Abū Madyan Šu'ayb Ibn Ḥusayn al-Anṣārī[79] avait l'habitude de se retirer dans la *maqṣūra* d'une mosquée ruinée qui se situait dans un village abandonné de la région de Fès[80] ; il y a donc tout lieu de croire que les *maqṣūra-s* semblent avoir été construites non seulement dans les mosquées royales, mais

---

[75] *Ibid.*, (texte arabe, p. 39 ; texte français, p. 216.)
[76] Muḥammad Ibn Qāsim al-Anṣārī al-Sabtī, *Iḫtiṣār al-aḫbār*..., p. 28.
[77] H. Ferhat (1986), « Un nouveau document..., p. 10.
[78] H. Ferhat (1993), « Un monument almoravide : la grande-mosquée de Ceuta/Sabta ..., p. 81.
[79] Originaire du *ḥiṣn* de Qaṭniyāna qui se situe aux environs de Séville, Abū Madyan Šu'ayb Ibn Ḥusayn al-Anṣārī est mort dans la localité dite Yassir, aux alentours de Tlemcen, dans l'année 594 H./1197 J.C. et sa dépouille fut inhumée dans le bourg d'al-'Ubbād qui se trouve aux environs immédiats de la ville de Tlemcen ; pour plus de détails sur la biographie de ce saint andalou, cf. Al-Tādilī Ibn al-Zayyāt, *Al-Tašawwuf*..., p. 319-326.

également dans les simples mosquées (*masǧid-s*) des villes et des régions rurales les plus perdues et dépeuplées du Maġrib al-Aqṣā.

1-7 Le Minaret

Le minaret est un élément quasi-indispensable dans l'architecture des mosquées de moyennes et de grandes dimensions[81]. Le terme minaret correspond en arabe, à trois vocables différents : *ṣawma'a*, *mi'ḏana* et *manāra*. En fait, *mi'ḏana* est le mot le plus approprié qui traduit la fonction d'*al-aḏān* : l'appel à la prière. En revanche, le terme *manāra* signifie un lieu élevé d'ou étaient lancés des signaux[82], et le vocable *ṣawma'a* désigne tout simplement une cellule d'ermite[83]. En Egypte comme dans les pays de l'Orient musulman, on préfère l'emploi des mots *manāra* et *mi'ḏana*, alors qu'au Maghreb on utilise souvent le terme *ṣawma'a*.

A- Données textuelles sur l'architecture des minarets

Les indications des sources historiques sur les minarets du Maġrib al-Aqṣā ne sont pas abondantes et prolixes, et ne nous autorisent pas, à elles seules, à tracer les grandes lignes caractéristiques de son architecture et décor ; seul le travail du terrain permet de combler ce vide documentaire et d'établir une typologie complète et exhaustive de ces éléments constitutifs des mosquées marocaines. Ces indications portent essentiellement sur les minarets des grandes mosquées des villes impériales, notamment Fès et Marrakech.

Si l'on en croit l'auteur du *Rawḍ al-qirṭās*, le minaret ancien de la mosquée de la Qarawiyīn fut élevé sous le règne de l'émir zénète Aḥmad Ibn Abī Bakr al-Znātī, précisément au moment où des travaux d'agrandissement furent entrepris dans l'édifice idrisside : le chantier de sa construction fut commencé dans le mois de *raǧab* de l'année 344 H./955 J.C., et terminé dans le mois de *rabī'* II de l'année 345 H./956 J.C.[84]. Cette *ṣāwma'a* est bâtie en pierre de taille, et son lanternon est doté d'un *ǧāmūr* qui se compose de boules sphériques dorées de petite taille (*tafāfīḥ ṣiġār mumawwah bi al-ḏahab*), et de

---

[80] Al-Tādilī Ibn al-Zayyāt, *Al-Tašawwuf...*, p. 322.
[81] Il faut souligner que la mosquée du Prophète, à Médine, était dépourvue du minaret. A cette époque, l'appel à la prière se faisait du toit d'une maison voisine, puis, ultérieurement, du haut de la Ka'ba. D'après la littérature historique, le premier minaret en terre d'Islam fut édifié dans la mosquée d'al-Baṣrā (45 H./ 665 J.C.) par le gouverneur de l'Irak Ziyyād Ibn Abīh, cf. L. Golvin, *Essai sur l'architecture* ..., p. 47 ; R. Hillenbrand (1990), « Manara », *E.I.*, VI, p. 346.
[82] *Ibid.*
[83] D. et J. Sourdel (1996), « Minaret », *Dictionnaire Historique de l'Islam*, (PUF), Paris, p. 346.
[84] Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawd al-qirtās*..., p. 56-57.

l'épée d'Idrīs II qui symbolise et perpétue le souvenir glorieux et légendaire de cet émir[85] dont la personnalité fut sacralisée et mythifiée par les habitants de Fès. Le même minaret subit des détériorations à cause des injures du temps, et fut l'objet, par conséquent, de plusieurs travaux de restauration et d'embellissement à l'époque du souverain mérinide Abū Ya'qūb Yūsuf vers l'année 688 H./1289 J.C.[86].

Concernant le minaret de la grande mosquée de la Kutubiya, les mentions historiques médiévales sont extrêmement limitées ; seul J. Léon l'Africain nous fournit une description détaillée et précise de cette *ṣawma'a* almohade, et nous permet donc d'avoir une idée claire de son histoire et de son architecture ; dans ce sens, cet auteur note : «...Il (le sultan almohade Ya 'qūb al-Manṣūr) fit aussi élever une tour construite en énormes pierres de taille, comme celles du Colisée de Rome. Le périmètre de cette tour mesure cent coudées de Toscane. Elle est plus haute que la tour des Asinelli à Bologne. On monte dans cette tour par une rampe plane large de neuf palmes. L'épaisseur du mur extérieur est de 10 palmes et celle du mur intérieur de la tour de 5 palmes. Il existe à l'intérieur de la tour sept chambres spacieuses, très belles et qui sont superposées. La rampe est parfaitement éclairée parce qu'elle présente, de bas en haut, de superbes baies, aménagées avec un grand art, et qui sont plus larges à l'intérieur qu'à l'extérieur. Quand on arrive au sommet de la tour on y trouve une petite tourelle dont le haut est en forme de pyramide. Son pourtour est de 25 coudées, presque autant que la masse de la tour. Elle a deux grandes lances de hauteur. Elle comprend trois étages voûtés auxquels on accède par un escalier de bois. Sur le sommet de cette pyramide est fixée et parfaitement assujettie une tige où sont enfilées trois pommes d'argent , l'inférieure plus grosse que la médiane et celle-ci plus grosse que la supérieure... »[87].

B- Le minaret : est-il uniquement un élément architectural pour l'appel à la prière ?

Comme pourrait l'indiquer sa terminologie arabe, le minaret ou *mi'ḏana* est une masse architecturale, destinée en premier lieu à l'appel des fidèles pour les cinq prières du jour ; le *āḏān* ou l'appel à la prière est dévolu au muezzin[88] qui s'occupait, dans certaines

---

[85] Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawd al-qirtās...*, p. 57.
[86] *Ibid.*
[87] J. Léon l'Africain, *Description de l'Afrique...*, p. 100-101.
[88] La littérature jurisprudentielle est très explicite quant aux rétributions des muezzins des mosquées du Maġrib al-Aqṣā ; pour avoir une idée globale sur les fatwas traitant des revenus de ces personnels de la mosquée, cf. Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār...*, t. 7, p. 41-42 ; 89 ; 57 ; 170-175 ; pour les textes français de ces fatwas, cf. V. Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman...*, p. 228 ; 234 ; 236-237 ; 245.

villes médiévales du Maroc, de la détermination des heures des prières canoniques ; il exerçait cette tâche du haut du minaret, à partir des quatre coins de la plateforme de la tour sur laquelle repose le lanternon[89], et sa voix se propageait donc dans les quartiers avoisinant la mosquée.

Sous le règne du sultan mérinide Abū 'Inān (749-760 H./1348-1358 J.C.), les heures de prières quotidiennes de la grande mosquée de la Qarawiyīn à Fès étaient annoncées non seulement par le *āḏān* du muezzin, mais également par un drapeau blanc et un fanal qui étaient installés au sommet du minaret : le drapeau blanc était accroché à une potence de bois et signalait les heures de prières du jour (*ṣārin wa yunšar fīhi 'alam abyaḍ fī awqāt ṣalāt al-nahār*), alors que le fanal était allumé pendant la nuit pour indiquer les prières nocturnes (*fanār fīhi sirāğ zāhir li'awqāt ṣalāt al-layl*)[90]. Il semble que ces dispositifs aient été aménagés au niveau du lanternon du minaret dans un but bien précis, à savoir celui de faciliter la reconnaissance des heures de prières pour les habitants de la ville qui résidaient loin de ce ğāmi', aussi bien que pour les gens qui n'avaient pas l'aptitude physique pour entendre le *āḏān*.

En outre, la plateforme de la tour du minaret servait d'endroit pour sonner la trompe pendant les nuits du mois de ramadan. Au Maġrib al-Aqṣā, cette pratique avait pour objectif d'annoncer l'heure du dernier repas du jour (*ṣuḥūr*) et d'éviter aux fidèles de laisser passer le moment où ils devaient arrêter de manger ; celle-ci paraît avoir été adoptée d'abord en Andalousie où la trompe était sonnée pour indiquer la prière du coucher du soleil (*ṣalāt al-maġrib*) qui marquait la fin du jeûne, et la prière de l'aurore (*al-faǧr*) qui correspondait au début du jeûne[91]. Les jurisconsultes étaient hostiles à cette tradition ancestrale qui ne relevait pas des pratiques du Prophète Muḥammad, et considéraient celle-ci comme une innovation (*bid'a*) qui trouvait son origine dans les coutumes judaïques[92]. Ces mêmes *faqīh-s* réprouvaient également les signaux indiquant les heures des cinq

---

[89] Il faut souligner que les muezzins des mosquées du Maroc ne s'occupaient pas seulement de la fonction du *āḏān*, mais se chargeaient, dans certains cas, du nettoyage de la mosquée et ses annexes, de l'éclairage des lampes et lustres, de la couture des nattes usées, de la surveillance, etc. Pour plus de détails sur les fonctions des muezzins andalou-maghrébins, cf. Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 7, p. 170-171 ; H. Ferhat (1986), « Un nouveau document sur..., p. 10-15 ; E. Lévi-Provençal (2001), *Séville musulmane au début du XII^e siècle*..., p. 46-50.

[90] 'Alī al-Ğaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 52, 94 ; Aḥmad Ibn al-Qāḍī al-Maknāsī, *Ğadwat al-iqtibās*..., p. 54 ; Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 2, p. 465 ; V. Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman*..., p. 49.

[91] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 2, p. 466 ; V. Lagardère, *Histoire et société en Occident* ..., p. 49-50.

[92] *Ibid.*

prières quotidiennes (le drapeau blanc et le fanal) et ne recommandaient que le *ādān* du muezzin ; ils pensaient que la tradition de hisser le drapeau blanc (*al-'alam al-abyaḍ*) au moment de l'appel à la prière était un emprunt aux Sabéens, et, que celle d'allumer le fanal trouvait son origine dans la religion persane antique (*al-furs al-maǧūs*) qui s'appuyait sur l'adoration et la sacralisation du feu[93]. A ces innovations blâmables (*al-bida' al-sayyi'a*) s'ajoutaient celles de réciter les versets du coran vers le quart de la journée (*rub' al-nahār*) et d'annoncer le décès et les funérailles d'un défunt à partir du haut du minaret : le mufti et *faqīh* grenadin du 14e siècle Abū Sa'īd Farağ Ibn Lubb (mort 782 H./1381 J.C.) condamna fermement cette pratique innovatrice et plaida pour son abolition, soulignant que celle-ci s'opposait à la *sunna* du Prophète et au rôle primordial du minaret[94].

C- Le Minaret : élément de surveillance et signe de pouvoir

Destiné essentiellement à l'appel à la prière, le minaret se transforme dans certains cas en un élément architectural servant de point de surveillance de la ville et de la diffusion des informations concernant les affaires des quartiers. Les sources arabes médiévales restent discrètes sur cette question, et ne permettent pas de s'en faire une idée claire et lucide.

Ainsi, le chroniqueur almohade al-Baydaq relate que les Banū Amġār, l'un des groupes opposants au régime almohade[95], s'infiltrèrent un jour dans la ville de Marrakech et tuèrent le gouverneur de Marrakech 'Umar Ibn Tafrāgīn qui refusait de leur donner les clés des portes de la ville ; un muezzin de l'une des mosquées de Marrakech aperçut de loin ce crime, et annonça immédiatement cette nouvelle du haut du minaret, demandant aux gens de fermer toutes les portes de la ville pour arrêter les assassins. Grâce à l'intervention de ce muezzin, ceux-ci furent ainsi capturés et abattus par les habitants de la ville qui exposèrent leurs cadavres à côté de *Bāb* d'al-Šarī'a[96] (fig. 9). Dans le même ordre d'idée, le *faqīh* grenadin du 15e siècle al-Mawwāq (mort 897 H./1492 J.C.) fut questionné dans une *nāzila* sur la possibilité de surmonter le minaret de la grande mosquée de l'une des *qarya-s* (villages) de la région de Ballāš d'un observatoire (*qāmira*) destiné à surveiller l'ennemi ; ce jurisconsulte toléra dans sa fatwa la construction de ce dispositif sur les

---

[93] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 2, p. 466 ; V. Lagardère, *Histoire et société en Occident* ..., p. 49-50.

[94] *Ibid.* (texte arabe, t. 1, p. 317 ; texte français, p. 68.).

[95] Révoltés contre le pouvoir almohade central, les Banū Amġār se composaient des frères d'al-Mahdī Ibn Tūmart ('Abd al-'Azīz et 'Īsā Ibn Tūmart) et leurs partisans de Harġa et de Tinmallal, cf. Al-Baydaq, *Al-Mahdī Ibn Tūmart*..., p. 78.

revenus des biens habous car celui-ci permettait de contrôler les mouvements des assaillants chrétiens et d'intervenir en cas de danger menaçant les habitants de Ballāš, les gens ayant des moulins (*ahl al-arḥā'*) et les marins prenant la mer (*al-nūtiyya al-hābiṭūn ilā al-baḥr*), mais précisa, par contre, que l'installation d'un tel observatoire ne devrait pas changer la fonction initiale du minaret, et empêcher son utilisation éventuelle pour l'appel à la prière[97].

En outre, le minaret jouait d'un rôle capital dans la diffusion de la politique et de la propagande de l'État pendant les périodes de guerres religieuses. L'exemple le plus éloquent à cet égard est celui que cite par l'auteur de la chronique mérinide de la *Ḏaḫīra al-Sāniya* ; cet auteur anonyme nous indique que l'émir nasride 'Abdallāh Ibn al-Aḥmar envoya une lettre au sultan mérinide Abū Yūsuf Ya'qūb vers 673 H./ 1274 J.C., lui demandant d'envoyer son armée en al-Andalus pour pouvoir combattre les Chrétiens qui exerçaient leur domination sur une grande partie du territoire andalou et avaient converti certains édifices religieux de culte musulman en églises[98] ; Abū Yūsuf Ya'qūb, ému et consterné par cette nouvelle, envoya ses soldats vers les terres musulmanes reconquises par l'armée chrétienne, mena une bataille sans merci contre ces Chrétiens et leur causa une défaite cuisante ; cette victoire des Musulmans dans les terres de la chrétienté eut un grand écho sur le territoire d'al-Maġrib al-Aqṣā, et poussa les gouverneurs de Fès et Marrakech à ordonner aux habitants de ces deux villes de hisser les drapeaux de l'armée chrétienne vaincue au sommet des minarets des grandes mosquées de la Qarawiyīn et de la Kutubiya[99] ; il semble donc que les responsables de ces deux *ǧāmi'-s* aient eu la volonté de symboliser et célébrer, à travers cet acte, le triomphe de l'armée du sultan Abū Yūsuf Ya'qūb (656-685 J.C./1258-1286 J.C.) dans les territoires andalous et de montrer aux habitants de ces deux capitales du Maroc la suprématie du pouvoir mérinide et sa réussite dans sa politique de *ǧīhād* contre les Chrétiens d'al-Andalus.

1-8 La salle d'ablutions et les latrines

Les ablutions (*al-wuḍū'*) sont un acte religieux obligatoire pour la validité des cinq prières quotidiennes et exceptionnelles des Musulmans. Face à ce besoin cultuel, la salle

---

[96] *Ibid.*
[97] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār...*, t. 7, p. 148-149 ; V. Lagardère, *Histoire et société...*, p. 288-289.
[98] Anonyme, *Al-Ḏaḫīra al-Sāniya fī tārīḫ al-dawla al-marīniya...*, p. 91.
[99] *Ibid.*, p. 151-154.

d'ablutions-latrines est devenue, dès les premiers temps de l'Islam, une annexe quasi-indispensable dans l'architecture des mosquées. Au Maroc, elle est généralement désignée par deux vocables : *mīḍā* et *dār al-wuḍū'*. Dans les grands édifices, ces locaux se présentent comme un bâtiment indépendant, sis à l'extérieur de la mosquée, qui comporte une cour, le plus souvent de forme rectangulaire, occupée au centre par un bassin et entourée par un ensemble de latrines.

Les renseignements textuels sur les *mīḍā-s* des mosquées du Maġrib al-Aqṣā sont relativement sommaires et laconiques, et portent essentiellement sur celles de quelques mosquée de Fès et de Sabta. Si l'on en croit Ibn Abī Zar' et 'Alī al-Ǧaznā'ī, la salle d'ablutions-latrines de la grande mosquée de la Qarawiyīn fut édifiée dans le mois de *ṣafar* de l'année 576 H./1180 J.C., c'est-à-dire sous le règne du quatrième calife almohade al-Nāṣir (595-613 H./1199-1213 J.C.). Les travaux de sa construction furent financés par un certain Mūsā Ibn 'Abdallāh Ibn Saddāb (ou Ibn Saddān), qui était originaire de la montagne de Banū Yazġā, et dirigés par le célèbre *faqīh* de Fès Abū Muḥammad Yaskar[100]. Elle fut aménagée au voisinage immédiat du *ǧāmi'*, sur l'emplacement de l'ancien fondouk d'Ibn Ḥayyūn qui fut racheté de son propriétaire et démoli par la suite pour permettre l'édification de cette annexe de la mosquée[101].

L'édifice renferme quinze cabinets qui donnent sur une cour dont le centre est occupé par un bassin de forme rectangulaire (20 empans x 5 empans) construit en pierre rouge. Chaque cabinet est muni d'un robinet en bronze, dont l'eau provient de la source de Ǧarnīz, connue également sous le nom de 'Ayn Ǧarmāl, et d'une cuvette de pierre qui fait deux empans de longueur, un empan de largeur et un demi-empan de profondeur. Ces quinze cabinets sont éclairés par des meurtrières qui sont aménagées au-dessus de leurs portes d'accès ; la cour de *dār al-wuḍū'* est couverte d'un dôme de muqarnas de plâtre, sculpté et peint, et éclairée par onze baies creusées dans les murs nord, sud et est[102].

Une salle d'ablutions-latrines presque identique à celle de la Qarawiyīn fut annexée à la grande mosquée des Andalous à Fès (fig.8) dans l'année 604 H./1207 J.C. Sa construction s'inscrivit dans l'ensemble des aménagements hydrauliques entrepris dans le *ǧāmi'* entre 600 et 604 H/1203 et 1207 J.C., sous la direction effective du calife almohade

---

[100] Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās*..., p. 69 ; 'Alī al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 70-71.
[101] *Ibid.*
[102] Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās*..., p. 70 ; 'Alī al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 71-72 ; Ibn al-Qāḍī al-Maknāsī, *Ǧadwat al-iqtibās*..., p. 70-73.

al-Nāṣir[103]. Quant aux *mīḍā-s* de Sabta, al-Anṣārī al-Sabtī relate que cette ville contenait, pendant le 15e siècle, douze salles d'ablutions dont la plus imposante était celle de la grande mosquée qui côtoyait la porte dite *Bāb* al-Zallāqa. Cet auteur note que celle-ci comportait plusieurs cabinets et était munie d'un grand bassin qui occupait le centre de sa cour[104].

1-9 Les bibliothèques (*al-ḫazā'in al-'ilmiya*)

On est très peu renseigné sur les bibliothèques des grandes mosquées marocaines, et les seules indications historiques dont on dispose sur ces institutions scientifiques se caractérisent par leur extrême brièveté et sobriété. Nos connaissances historiques se limitent, sauf erreur de ma part, aux bibliothèques de Fès, Meknès et Sabta[105].

Selon le témoignage de l'auteur de la *Zahrat al-ās*, la bibliothèque de la mosquée de la Qarawiyīn fut construite par le souverain mérinide Abū 'Inān durant le mois de ǧumāda I de l'année 750 H./1350 J.C., et fut munie de plusieurs ouvrages de sciences religieuses et linguistiques[106]. H. Terrasse, qui a étudié sommairement cette bibliothèque, nous a laissé la description suivante : « ...Une longue inscription sculptée sur bois au-dessus de la porte et qui permit au souverain de faire étalage de son titre califien-commémore cette fondation : cette bibliothèque est une vaste qoubba de 5 m 40 de côté à l'intérieur, couverte d'un plafond artesanado protégé par un toit de tuiles à quatre pans. La partie médiane et le haut des murs sont couverts de plâtres sculptés. L'arcade d'entrée de la qoubba est remplie d'un bel ensemble de menuiseries. Dans un grand arc outrepassé garni d'un jeu de fond d'entrelacs ajouré d'octogones et bordé de merlons dentés à remplissage floral, s'insère la porte dont l'arc outrepassé à petits lobes repose sur des motifs serpentiformes. Les écoinçons sont garnis de palmes lisses. Au-dessus de cette porte, dans un haut panneau de même largeur, se trouve l'inscription de fondation : elle comporte quinze lignes d'un très beau cursif qui se détache sur un fond de palmes lisses. »[107]. 'Alī al-Ǧaznā'ī indique également que le même Abū 'Inān dota le mur de *qibla* de cette grande

---

[103] 'Alī al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās...*, p. 92-93 ; Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās...*, p. 76-77.
[104] Muḥammad Ibn Qāsim Al-Anṣārī al-sabtī, *Iḫtiṣār al-aḫbār...*, p. 40-41.
[105] Pour savoir plus sur les bibliothèques du Maroc, cf. L. Benjelloun-Laroui (1990), *Les bibliothèques au Maroc*, éd. Maisonneuve&Larose, Paris ; A. Ch. Binebine (1992), *Histoire des bibliothèques au Maroc*, pub. de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat, série thèses et mémoires n° 17.
[106] 'Alī al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās...*, p. 76 ; cf. aussi Ibn al-Qāḍī al-Maknāsī Aḥmad, *Ǧadwat al-iqtibās...*, t. 1, p. 73-74.
[107] H. Terrasse (1968), *La mosquée de la Qaraouiyin...*, p. 64.

mosquée d'une petite bibliothèque destinée au rangement des corans, et fondée pendant le mois de *šawwāl* de l'année 750 H./1350 J.C.[108].

Concernant la ville de Sabta, l'historiographe du 15e siècle Muḥammad al-Anṣārī al-Sabtī rapporte dans son *Iḫtiṣār al-aḫbār* que Sabta possédait soixante-deux bibliothèques publiques et privées dont cinq étaient annexées à des mosquées de la ville. La grande mosquée (*al-ǧāmi' al-a'ẓam*) disposait de deux bibliothèques qui se situaient dans son voisinage immédiat : la plus imposante était sise dans le côté est du *ṣaḥn*, et faisait face à la porte du Šawwāšīn, l'une des portes orientales de cette grande mosquée[109]. Les trois autres bibliothèques appartiennent aux mosquées d'al-Qaffāl, de Maqbarat de Zaqlū et d'al-rabaḍ al-Asfal[110] ; al-Anṣarī se contente de mentionner les noms de ces bibliothèques, et ne fournit aucun détail susceptible de nous éclairer sur leur aspect architectural et décoratif.

---

[108] 'Alī al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 76 ; cf. aussi Ibn al-Qāḍī al-Maknāsī Aḥmad, *Ǧadwat al-iqtibās*..., t. 1, p. 73-74.
[109] Muḥammad Ibn Qāsim Al-Anṣārī al-Sabtī, *Iḫtiṣār al-aḫbār*..., p. 29-30.
[110] *Ibid.*, p. 30.

2- Le mobilier religieux

Les indications historiques médiévales relatives au mobilier religieux sont relativement abondantes et nous permettent d'enrichir nos connaissances sur les différents éléments qui le composaient. Les mentions contenues dans les textes portent principalement sur les minbars, les *'anza-s*, les chaires d'enseignants, les nattes et le mobilier d'éclairage (lustres, lampes, flambeau, etc.).

2-1 Le minbar

Le minbar est un mobilier quasi-indispensable dans les grandes mosquées où est célébrée la prière du vendredi ; ce terme est issu de la racine N.B.R. qui veut dire en arabe classique être haut, élever et exhausser[111]. Comme pourrait l'indiquer l'étymologie de son nom, le minbar se présente comme une chaire élevée, généralement mobile, à partir de laquelle le prédicateur (*ḫaṭīb*)[112] s'adresse aux fidèles, et prononce le prêche (*ḫuṭba*) du vendredi et les annonces solennelles[113].

Conformément à la tradition maghrébine, les minbars des grandes mosquées marocaines sont tous transportables et faits le plus souvent en bois[114]. Ils sont habituellement rangés dans un réduit aménagé dans le mur de la *qibla*, et n'apparaissent dans la salle de prière que pendant la célébration de la prière hebdomadaire du vendredi. Nos connaissances historiques sur les minbars du Maroc portent essentiellement sur ceux des grandes villes, notamment Marrakech, Sabta et surtout Fès.

Selon les récits de 'Alī al-Ğaznā'ī et d'Ibn Abī Zar' al-Fāsī, la grande mosquée de la Qarawiyīn à Fès fut dotée de trois minbars. Le premier, fait en bois de pin (*ḫašab al-ṣanawbar*), fut fabriqué vers l'année 345 H./956 J.C. : ce fut le *faqīh* 'Abdallāh Ibn 'Alī al-Fārisī qui effectua, comme on l'a déjà signalé plus haut, la première *ḫuṭba* à partir de ce

---

[111] J. Pederson (1990), « Minbar », *E.I.*, VII, p. 74.
[112] Sur le sens et la signification du terme *ḫaṭīb*, cf. J. Pederson (1978), « Khaṭīb », E.I., IV, p. 1141-1142.
[113] Sur les origines historiques du minbar, cf. J. Pederson, « Minbar », *E.I.*, VII, p. 74-76. Pour plus de détails sur l'évolution des minbars en terre d'Islam, cf. L. Golvin (1970), *Essai sur l'architecture religieuse...*, t. 1, p. 211-232.
[114] Les artisans maghrébins ont conservé cette pratique ancestrale et n'ont fabriqué que des minbars en bois tout au long de l'histoire islamique du Maghreb. Contrairement à cette tradition, plusieurs minbars orientaux sont immobiles et construits en fer, pierre et brique ; cf. J. Pederson (1990), « Minbar »..., p. 76.

minbar[115]. Le deuxième, fait en bois d'ébène et de raisin[116], fut réalisé sous le gouvernement du *ḥāǧib* umayyade 'Abd al-Mālik al-Muẓāffar (393-399 H./1002-1008 J.C.)[117], fils et successeur du grand vizir al-Manṣūr Ibn Abī 'Āmir[118]. Ce minbar servit pour la *ḫuṭba* du vendredi pendant une période avoisinant un siècle et demi et subsista jusqu'à l'époque du premier souverain almoravide Yūsuf Ibn Tāšafīn (453-500 H./1061-1107 J.C.), et fut définitivement délaissé et abandonné sous le règne de son successeur l'émir 'Alī Ibn Yūsuf (500-537 H./1107-1143 J.C.)[119]. Le troisième minbar date de l'époque almoravide et fut fabriqué dans le mois de *ša'bān* de l'année 538 H./1143 J.C. ; le premier *ḫaṭīb* à avoir prêché à partir de celui-ci fut le *faqīh* Mahdī Ibn 'Īsā qui assura la *ḫuṭba* du vendredi dans la mosquée de la Qarawiyīn jusqu'à la chute de Fès aux mains des Almohades[120]. Ce minbar fut l'œuvre d'un certain Abū Yaḥyā al-'Attād[121] qui le fabriqua en ivoire et en plusieurs types de bois : santal, ébène, oranger et raisin. Les travaux furent financés par les revenus des biens habous, et furent dirigés, dans un premier temps, par le cadi 'Abd al-Ḥaq Ibn 'Abdallāh Abn Ma'īša al-ġarnāṭī, et, dans un deuxième temps, par son successeur 'Abd al-Mālik Ibn Bayḍā' al-Qaysī[122].

Concernant le minbar de la grande mosquée de Fās al-Ǧadīd[123], l'auteur de la *Ḏaḫīra al-Sāniya* précise que sa fabrication fut commencée durant le mois de *ramadan* de l'année 677 H./1278 J.C., et achevée pendant le mois de ramadan de l'année suivante (678 H./ 1279 J.C.). Les travaux de sa réalisation s'étalèrent donc sur une période de douze mois, et furent entrepris par le *m'allam* al-Ġarnāṭšī al-Raṣṣāṣ ; la première *ḫuṭba* du

---

[115] cf. Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās*..., p. 55. Contrairement à l'auteur du *Rawḍ al-qirṭās*, 'Alī al-Ǧaznā'ī situe la date de fabrication de ce minbar vers 321 H./ 933 J.C., cf. 'Alī al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 46.

[116] 'Alī al-Ǧaznā'ī place la date de fabrication de ce minbar dans l'année 388 H./998 J.C., tandis qu'Ibn Abī Zar' la situe dans le mois *ǧumāda* II de l'année 395 H./1004 J.C. ; cf. 'Alī al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 55 ; Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās* ..., p. 58-59.

[117] Sur la personnalité de 'Abd al-Mālik al-Muẓaffar, E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*..., t. 2, p. 273-290.

[118] *Ibid.* ; cf. aussi Aḥmad Ibn al-Qāḍī al-Maknāsī, *Ǧadwat al-iqtibās*..., t.1, p. 56.

[119] *Ibid.*

[120] Pendant les premiers temps des Almohades, les imams et *ḫaṭībs* ne pouvaient exercer leurs fonctions que s'ils maîtrisaient les paroles de l'unicité de Dieu (*al-tawḥīd*) en berbère. Dès l'arrivée des Almohades à Fès, le *ḫaṭīb* Mahdī Ibn 'Isā fut donc remplacé par un *ḫaṭīb* berbère dénommé 'Alī Ibn 'Aṭiyya ; cf. Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās* ..., p. 62 ; 'Alī al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 55-56.

[121] 'Alī al-Ǧaznā'ī relate qu'Abū Yaḥyā al-Attād fut un maître en littérature et en poésie, et enseigna ces disciplines aux étudiants résidant à Fès, cf. *Ibid.*, p. 55.

[122] Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās*..., p. 62 ; 'Alī al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 55-56. Pour l'étude archéologique du minbar almoravide de la Qarawiyīn, cf. H. Terrasse (1968), *La mosquée de la Qaraouiyine*..., p. 49-53.

[123] Le commencement des travaux de construction de la mosquée de Fās al-Ǧadīd se place dans le mois de *šawwāl* de l'année 674 H./1275 J.C., cf. Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Ḏaḫīra al-sāniya*..., p. 161-162.

vendredi prononcée du haut de ce minbar le fut par le *faqīh* et *ḫaṭīb* Muḥammad Ibn Abī Zar', dans les débuts du mois de *ramadan* de l'année 678 H./1279 J.C.[124].

Quant au minbar de la grande mosquée de la Kutubiya, l'auteur d'*al-Ḥulal al-mūšiya* indique qu'il fut accomplie en al-Andalus à une date imprécise et transféré à ce *ǧāmi'* sur l'ordre du calife almohade 'abd al-Mu'min Ibn 'Alī ; il était de grandes proportions (*manbaran 'aẓīman*), et fut taillé en bois de santal bicolore (rouge et jaune) et couvert d'un revêtement argenté et doré[125]. Dans son article consacré à ce minbar, J. Sauvaget souligne que celui-ci n'était pas destiné, dans un premier temps, à la mosquée de la Kutubiya, mais plutôt, comme on l'a déjà dit, à l'une des mosquées almoravides de Marrakech. Cette œuvre andalouse fut donc transférée à Marrakech pendant l'époque almoravide, c'est-à-dire bien avant l'avènement du calife almohade 'Abd al-Mu'min, contrairement à ce que rapporte l'auteur d'*al-Ḥulal al-mūšiya*[126].

En ce qui concerne le minbar de la grande mosquée de Sabta, al-Anṣārī al-Sabtī nous apprend que celui-ci fut fabriqué dans le mois de *ša'bān* de l'année 408 H./1017 J.C.[127], et continua, semble-t-il, à fonctionner et à servir pour la *ḫuṭba* du vendredi jusqu'à l'époque de la rédaction d'*Iḫtiṣār al-aḫbār* (15e siècle). Ayant des dimensions inhabituelles, le minbar en question se compose de douze marches[128] et dépasse largement la taille de la quasi-totalité des minbars des grandes mosquées du Maġrib al-Aqṣā.

La hauteur imposante des minbars était une tradition très bien répandue, et ancrée dans tout l'Occident musulman méditerranéen. De ce fait, plusieurs jurisconsultes andaluso-maghrébins s'étaient mobilisés contre cette pratique qui est considérée, selon eux, comme l'une des innovations (*bida'*) introduites dans les grandes mosquées[129]. Le minbar exemplaire doit, aux yeux de ces *faqīh-s*, s'apparenter à celui de la mosquée du Prophète à Médine qui se composait seulement de trois degrés[130]. À l'instar des *maqṣūra-s* et des chaires d'enseignants, le minbar colossal (*al-minbar al-'ālī*) risque d'occuper une grande partie de la superficie de la mosquée et de perturber les files des fidèles au moment de la prière[131].

---

[124] Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Ḏaḫīra al-sāniya*..., p. 162.
[125] Anonyme, *Al-Ḥulal al-mūšiya*..., p. 144.
[126] Pour l'étude épigraphique de l'inscription de datation du minbar de la Kutubiya, cf. J. Sauvaget (1949), « Sur le minbar de la Kutubiya de Marrakech », *Hespéris* XXXVI, p. 313-319.
[127] Muḥammad Ibn Qāsim Al-Anṣārī al-Sabtī, *Iḫtiṣār al-aḫbār*..., p. 28.
[128] *Ibid.*
[129] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 2, p. 485-486.
[130] *Ibid.*
[131] *Ibid.*

2-2 La *'anza*

La quasi-totalité des grandes mosquées du Maroc dispose d'une *'anza* qui est un panneau en bois destiné, à l'instar du mihrab, à indiquer l'orientation de la *qibla* pour les fidèles qui font leurs prières dans le *ṣaḥn*, surtout pendant la saison estivale. Ce mobilier de menuiserie ouvragée, généralement placé face à la cour de la mosquée, à l'entrée de la nef médiane de la salle de prière, s'accompagne le plus souvent d'une échancrure qui est taillée sur le seuil reliant le *ṣaḥn* à la nef axiale et embrasse la même forme que la niche du mihrab.

Nos connaissances historiques sur les *'anza-s* médiévales du Maroc sont dérisoires[132], et se limitent à des mentions sommaires éparpillées dans les sources mérinides (*Rawḍ al-qirṭās et Zahrat al-ās*). Ces indications portent essentiellement sur les deux *'anza-s* médiévales de la grande mosquée de la Qarawiyīn à Fès. Si l'on en croit les dires d'Ibn Abī Zar' al-Fāsī, la plus ancienne *'anza* de ce *masǧid al-ǧāmi'* est fabriquée en bois de cèdre (*ḫašab al-'arz*) et date du mois de *ša'bān* de l'année 524 H./1129 J.C.[133], c'est-à-dire sous le règne de l'émir almoravide 'Alī Ibn Yūsuf (500-537 H./1107-1143 J.C.). L'auteur de la *Zahrat al-ās* ne fait pas état de l'existence de cette *'anza* almoravide et reste assez sobre quant à la deuxième *'anza* qui remonte aux premiers temps du règne du souverain mérinide Abū Ya'qūb Yūsuf (685-706 H./1286-1307 J.C.)[134]. Ibn Abī Zar' fournit davantage de précisions chronologiques sur cette *'anza* mérinide, et indique que celle-ci fut fabriquée sous le contrôle du prédicateur et cadi de Fès Muḥammad Ibn Ayyūb Abū al-Ṣabr. Les travaux furent financés par les revenus des biens habous et commencés dans les débuts du mois de *ḏū al-qi'da* de l'année 687 H./1288 J.C. et terminés le jeudi 5 du mois de rabī' I de l'année 689 H./1290 J.C.[135].

2-3 Les chaires d'enseignants

Au Maroc comme dans le reste des pays du monde musulman, la mosquée jouit d'une place capitale et primordiale dans la diffusion et le rayonnement de l'enseignement

---

[132] M. Terrasse mena une étude archéologique sur deux *'anza-s* de Fès, à savoir celles de la grande mosquée de la Qarawiyīn et de la grande mosquée de la ville royale mérinide de Fās al-Ǧadīd, cf. M. Terrasse (1976), « Le mobilier liturgique mérinide », *B.A.M.*, p. 185-188.

[133] Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās* ..., p. 65.

[134] 'Alī al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 73.

[135] Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawd al-qirtās*..., p. 65. L'auteur de la *Zahrat al-ās* place la date de fabrication de la *'anza* mérinide de la Qarawiyīn dans l'année 686 H./1287 J.C., c'est-à-dire trois ans plus tôt que la date proposée par l'auteur du *Rawḍ al-qirṭās*, cf. 'Alī al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 73.

au sein des centres urbains et ruraux. La littérature historiographique médiévale est relativement explicite quant aux cours organisés dans les mosquées marocaines et à la biographie des ulémas et *faqīh-s* qui animaient ces cercles d'études. Le vocable arabe le plus fréquemment employé pour désigner ces cours est *al-karāsī al-'ilmiya* qui veut dire littéralement les chaires scientifiques ; ils sont donc associés aux chaires (*al-karāsī*) des enseignants qui meublent jusqu'à présent une bonne partie des grandes mosquées marocaines. Cependant, les sources demeurent discrètes concernant la morphologie de ces chaires ; seules des études archéologiques sont susceptibles d'établir une typologie exhaustive des chaires appartenant aux mosquées du Maroc.

Par ailleurs, plusieurs fatwas contenues dans le corpus du *Mi'yār* d'al-Wanšarīsī se prononcent sur l'avis de divers *faqīh-s* andaluso-maghrébins quant à la question de poser les chaires des enseignants à l'intérieur de la salle de prière. Ces docteurs musulmans sont unanimes sur le fait que cette pratique est considérée comme une innovation (*bid'a*) blâmable, et pensent que les savants occupant ces chaires ont tort d'enseigner assis sur une chaire (*kursī*)[136]. Le point de vue de ces *faqīh-s* trouve son explication dans le fait que les *kursī-s* ne peuvent pas être déplacés des endroits qui leur sont destinés et occupent, par conséquent, une superficie de la mosquée qui doit normalement être libérée pour que les fidèles puissent effectuer la prière à l'intérieur de la salle de prière[137].

2-4 Les nattes

La prière dans les mosquées médiévales du Maroc se ne faisait pas directement sur le sol, mais plutôt sur des nattes qui couvraient généralement toute la surface de la salle de prière et lambrissaient, dans certains cas, les murs et les piliers de la même salle. Cette tradition trouve son explication dans le fait que le fidèle doit être propre au moment de la prière (*ṭāhir*), et que les nattes permettent d'éviter de salir les vêtements des fidèles par leur contact direct avec le sol et de protéger ces même fidèles contre le froid pendant la saison pluviale. L'utilisation des nattes dans les mosquées est une pratique très ancienne qui remonte à l'époque du Prophète Muḥammad. Si l'on en croit certains traditionnistes, Muḥammad se servait d'une natte pour ses prières quotidiennes, et l'éponyme de l'école malikite Mālik Ibn Anas utilisait également une natte confectionnée en feuilles de palmier

---

[136] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 2, p. 476 ; V. Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman*..., p. 50, 66.
[137] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 2, p. 485-286.

lors de ses prières[138]. Cette coutume date donc des premières années de l'Islam ; elle se propagea ensuite dans une bonne partie du territoire de *Dār al-islām* et s'est maintenue jusqu'à nos jours.

Les sources arabes médiévales sont muettes quant aux ateliers marocains s'occupant de la fabrication des nattes, et ne permettent pas de tirer des conclusions sur les techniques mises en œuvre par les artisans (*ḥṣāyrī*) pour la production de ces *ḥaṣīr-s*. Seules des enquêtes ethnographiques sont susceptibles de nous éclairer sur la question de ces ateliers et des méthodes utilisées pour leur confection. Les mentions historiques portant sur les nattes des mosquées ne nous renseignent que sur les aspects qui concernent leur gestion au sein de ces édifices religieux ; selon deux fatwas du *Mi'yār* énumérant les fonctions du personnel de certaines mosquées, la couture et la réparation des nattes déchirées n'incombaient pas aux artisans spécialistes, mais constituaient plutôt l'une des tâches variées du muezzin[139] et, dans certains cas, de l'imam[140].

Le statut des nattes anciennes et usées fait également l'objet de plusieurs questions juridiques en al-Andalus et au Maghreb. Dans l'une des fatwas contenues dans le corpus du juriste maghrébin al-Wanšarīsī, le *faqīh* andalusi du 9e-10e siècle al-Ṣaraqusṭī se prononce sur cette question et affirme que les nattes anciennes inutilisées restent des biens habous inaliénables, et ne doivent aucunement être vendues à d'autres édifices religieux ou à des particuliers ; ce *faqīh* penche vers l'idée selon laquelle ces mobiliers restent dans la pièce réservée aux débarras de la mosquée qui les détiennent pour leur éventuelle utilisation[141]. Le même *faqīh* propose une autre solution : les nattes peuvent être transférées gratuitement à une autre mosquée qui en a besoin dans le cas où la mosquée à laquelle elles furent originellement destinées est dans un état d'abandon[142]. Dans le même ordre d'idées, Ibn 'Abdūn stipule dans son traité de *ḥisba* consacré à la ville de Séville que les nattes usées appartenant aux mosquées devaient servir à recouvrir le sol des chambres de la prison et des bancs (de maçonnerie) de la salle d'ablutions, et que le surplus de ces vieilles nattes peut être distribué aux gens les plus défavorisés et démunis[143].

---

[138] L. Golvin (1970), *Essai sur l'architecture...*, t. 1, p. 241.
[139] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār...*, t. 7, p. 170-171.
[140] *Ibid.*, p. 265.
[141] *Ibid.*, p. 146.
[142] *Ibid.*
[143] E. Lévi-Provençal (2001), *Séville musulmane au début du XIIe siècle...*, p. 48.

2-5 Le mobilier d'éclairage

On n'est pas très bien renseigné sur le système d'éclairage des mosquées marocaines, et les seules indications historiques dont on dispose portent essentiellement sur les *ǧāmi'-s* de Fès, Taza et de Sabta ; les mentions sont principalement centrées sur les lustres et la gestion d'huile d'éclairage[144].

Selon les dires de 'Alī al-Ǧaznā'ī, la grande mosquée de la Qarawiyīn disposait de 61 lustres dont les plus grands, au nombre de cinq, étaient destinés à éclairer la nef axiale ; elle possédait également 30 lampes irakiennes (*al-ṣubḥiyāt al-'irāqiyāt*) qui étaient réparties dans toute la surface de ce *ǧāmi'* ; cinq de ces lampes étaient placées à côté du mihrab pour mieux éclairer cet élément central de la grande mosquée[145]. Le même auteur nous fournit des informations précieuses sur le plus grand lustre de la Qarawiyīn dont la date de fabrication remonte à l'époque du calife almohade al-Nāṣir (595-613 H./ 1199-1213 J.C.). Ce lustre fut installé dans la nef médiane de la Qarawiyīn à l'initiative du *faqīh* et *ḫaṭīb* 'Abdallāh Ibn Mūsā al-Mu'allim, et se substitua à un ancien lustre abîmé qui avait été affecté par les injures du temps[146] ; il est aujourd'hui dans un bon état de conservation, et se trouve sous la coupole nervée de la nef axiale almoravide[147]. Son coût fut de 117 *dīnār-s* d'argent plus un cinquième de *dinār*, prélevés sur le revenu des habous de la mosquée de la Qarawiyīn ; son poids est de 17 quintaux et quart ; la circonférence de base est de 32 empans ; le nombre de godets des veilleuses de ce lustre est de 520 et il faut cinq réservoirs en céramique (*qulal*) en huile pour remplir toutes ces lampes[148]. H. Terrasse consacre une description détaillée de ce mobilier almohade dont les grandes lignes se présentent comme suit : « Ce lustre est suspendu par une hampe achevée par un anneau tréflé et composé de pièces tournées séparant un prisme hexagonal et deux sphères. Le corps du lustre est fait d'un cône à gradins : chaque gradin étant bordé d'une série continue

---

[144] Il faut signaler que la littérature jurisprudentielle est très prolixe quant à la question de la gestion de l'huile permettant l'allumage des lustres et lampes des mosquées andalou-maghrébines, et au personnel s'occupant de l'éclairage des mosquées. Pour savoir plus de détails sur les fatwas traitant de cette question, cf. Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 2, p. 467 ; t. 7, p. 64-65, 85-86, 170-171, 257-258, 265, 272-273, 294, 426 ; t. 8, p. 441-443.

[145] 'Alī Al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 94.

[146] *Ibid.*, p. 69 ; cf. aussi Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās*..., p. 66, Ibn al-Qāḍī al-Maknāsī, *Ǧadwat al-iqtibās*..., t. 1, p. 69.

[147] H. Terrasse (1968), *La mosquée de la Qaraouiyin*..., p. 57.

[148] 'Alī Al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 69. Les informations relatives au grand lustre almohade de la Qarawiyīn contenues dans le texte du *Rawḍ al-qirṭās* ne sont pas identiques à celles présentées par 'Alī al-Ǧaznā'ī. Dans ce sens, Ibn Abī Zar' note : « le coût total fut de 717 dīnārs et deux dirhāms et demi ; son poids fut estimé à 17 quintaux et demi et le nombre de ses lampes fut fixé à 509 ; l'allumage de toutes ces

de supports de bronze ajourés recevant des godets à huile. Le plateau inférieur de ce cône est bordé d'une couronne de merlons dentés. L'armature intérieure est faite d'une coupole nervée à douze pans. Les angles du polygone de base sont ornés de bobéchons pendants. La base de cette coupole, plus étroite que le plateau à gradins, s'y raccorde par des consoles florales qui enserrent des arcatures formant le décor de base des panneaux ajourés qu'encadrent les nervures. La hampe par laquelle est suspendue le lustre est toute moulurée de tores d'épaisseur variable. Les porte-godets des gradins ont une base triangulaire, ajourée d'un décor de palmes. La coupole intérieure est faite de vint-quatre nervures divergentes, deux par deux, de chaque angle du dodécagone. »[149].

L'auteur du *Rawḍ al-qirṭās* nous apprend, de son côté, que les lampes constituant ce lustre almohade étaient toutes allumées pendant les nuits du mois de *ramadan*, et en particulier celle du 27^{e} jour (*Laylat al-qadr* : la nuit du destin) : on avait besoin de trois quintaux et demi d'huile d'olives pour l'illumination des lampes pendant cette nuit de destin. Cette pratique régna pendant toute l'époque du calife al-Nāṣir (595-613 H./1199-1213 J.C.) et s'arrêta immédiatement après la mort du cadi de Fès Yūsuf Ibn 'Imrān en 617 H./ 1220 J.C[150] ; l'allumage du lustre fut donc limité à la nuit du 27^{e} jour du mois de ramadan, car les moyens financiers de la Qarawiyīn baissèrent brutalement pendant cette époque à cause de la famine et de l'anarchie qui régnaient dans la ville, et on ne pouvait pas, par conséquent, se procurer d'huile d'éclairage[151]. De surcroît, le cadi al-Ḥayyūnī interdit catégoriquement l'illumination des lampes de ce lustre pendant toute l'année et justifia sa position par l'idée selon laquelle les Musulmans ne vénèrent pas le feu d'éclairage, mais doivent concentrer leur intérêt sur l'adoration de Dieu[152]. Cependant, la tradition de l'allumage du grand lustre de la Qarawiyīn pendant toute la nuit du destin réapparut de nouveau sous le règne du souverain mérinide Abū Ya'qūb Yūsuf (685-706 H./ 1286-1307 J.C.) : ce fut son cadi à Fès, Muḥammad Ibn Ayyūb Abū al-Ṣabr, qui s'occupa de cette affaire dès sa nomination en 687 H./ 1288 J.C, et ordonna aux responsables de la mosquée de la Qarawiyīn de relancer cette pratique ancestrale qui devait subsister jusqu'à la période de la rédaction de la chronique du *Rawḍ al-qirṭās* (727 H./ 1326 J.C.)[153].

---

lampes nécessita un quintal et sept réservoirs en céramique (*sab' qulal*) d'huile d'olives. », cf. Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās*..., p. 66-67.

[149] H. Terrasse (1968), *La mosquée de la Qaraouiyin*..., p. 57-58.

[150] Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās*..., 66-67.

[151] *Ibid.*, p. 67.

[152] *Ibid.*

[153] *Ibid.*cf. aussi 'Alī Al-Ğaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 69 ; Ibn al-Qāḍī al-Maknāsī, *Ğadwat al-iqtibās*..., t. 1, p. 69.

Plusieurs jurisconsultes andaluso-maghrébins médiévaux restent hostiles à la consommation excessive de l'huile d'éclairage pendant le mois de *ramadan*, la dénoncèrent fermement et la considérèrent comme une innovation blâmable[154] ; à cet égard, le juriste andalou Ibn al-Ḥāǧǧ (mort 529 H./ 1135 J.C.) se montre opposé à l'usage abusif des luminaires dans les mosquées de Cordoue et conteste le gaspillage d'huile provoqué par leur illumination durant toute la nuit[155].

Sous le règne du sultan mérinide Abū al-Ḥasan (731-752 H./1331-1351 J.C.), la travée faisant face à la porte des libraires (*Bāb al-Kutubiyīn*) de la grande mosquée de la Qarawiyīn, fut munie d'une grande cloche (*al-nāqūṣ al-kabīr*) en bronze qui provint de l'une des églises de Gibraltar et qui fut convertie en lustre dans la moitié du mois de *šawwāl* de l'année 737 H./1336 J.C. Cette cloche fut ramenée des terres andalouses par l'émir al-As'ad 'Abd al-Wāḥid Ibn Mālik, fils d'Abū al-Ḥasan, à l'occasion de sa conquête de Gibraltar dans les débuts du mois de *šawwāl* de l'année 733 H./1332 J.C.[156]. Elle pesait dix quintaux, et était dotée de godets de verre destinés à recevoir l'huile d'éclairage ; le coût de sa réutilisation fut fixé à soixante-dix *dinār-s* d'or, prélevés sur les revenus des biens habous de la mosquée par le régisseur (*nāẓir*) Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-Ašqar al-Ṣanhāǧī[157]. H. Terrasse y consacre une description sommaire dont les grands traits se présentent comme suit : « La cloche de taille moyenne qui a été utilisée ne porte aucune inscription et aucune figure. Son ouverture est entièrement obstruée par un large plateau de cuivre d'un diamètre un peu supérieur. Il se compose de douze segments ajourés et ciselés remplis de palmes sur rinceaux ; la bordure extérieure supporte une frise de merlons dentés. Aux baguettes séparant ces segments s'attachent douze consoles prenant appui sur un tambour dodécagonal dont les faces sont ornées d'arcatures florales ajourées, aux tympans pleins mais ciselés. A chaque angle du polygone est suspendu un bobéchon et à l'intérieur de ce tambours se creuse une coupole lobée. »[158].

Le phénomène de la réutilisation des cloches dans les mosquées et leur conversion en lustre n'est pas une nouveauté spécifique à la grande mosquée de la Qarawiyīn, mais se manifeste également dans d'autres édifices religieux du monde andalou-maghrébin,

---

[154] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār* ..., t. 2, p. 466.
[155] *Ibid.*, p. 467.
[156] 'Alī Al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 75-76 ; Ibn al-Qāḍī al-Maknāsī, *Ǧadwat al-iqtibās*..., t. 1, p. 73.
[157] *Ibid.*
[158] H. Terrasse (1968), *La mosquée de la Qaraouiyin*..., p. 66. Il convient de signaler que la grande mosquée de la Qarawiyīn dispose également de trois petites cloches transformées en lustre qui sont attestées archéologiquement, mais ne sont pas mentionnées par les textes médiévaux. Pour en savoir plus, cf. Ibid., p. 66-67.

notamment dans les grandes mosquées de Taza, Grenade et Cordoue[159]. Dans ce sens, L. Golvin souligne : « On ne sera pas étonné de ce remploi que nous avions déjà remarqué dans un lustre de Grenade. Ils étaient déjà courants à la période califale en Espagne et à la grande mosquée de Cordoue dut s'enorgueillir de tels trophées gagnés sur les infidèles. Les cloches étaient parfois fondues pour servir à d'autres usages, ou bien, comme nous venons de le voir, on les habillait pour les utiliser pour l'éclairage des mosquées. »[160].

En outre, l'auteur de la *Zahrat al-ās* indique que la cour de la salle d'ablutions-latrines de la Qarawiyīn était éclairée par un grand lustre pourvu de godets de verre qui étaient remplis d'huile et illuminés pendant les moments de prières nocturnes. La hampe du lustre était accrochée à la base d'une coupole en plâtre, ciselé en motifs de muqarnas et peints de motifs multi-colores ; les quinze cabinets de cette *dār al-wuḍū'* étaient éclairés pendant la nuit par des flambeaux en verre, aménagés au-dessus des meurtrières surmontant les arcs des portes d'entrée[161].

Par ailleurs, l'auteur de la *Ḏaḫīra al-Sāniya* rapporte que la grande mosquée de Fās al-Ǧadīd[162] fut dotée d'un grand lustre (*al-ṭurayya al-kubrā*) pour l'éclairage de sa nef axiale vers la fin du mois de *rabī'* I de l'année 679 H./1280 J.C., c'est-à-dire sous le règne du souverain mérinide Abū Yūsuf Ya'qūb (656-685 H./1258-1286 J.C.). Il fut fabriqué par un certain *m'allam* al-Ḥiǧāzī, et les travaux de sa réalisation furent financés par les capitations imposées sur les Juifs (*ǧizyat al-yahūd*)[163]. Le même auteur signale que ce mobilier pesait plus de neuf quintaux et possédait 187 godets de verre[164], mais ne nous fournit pas, malheureusement, d'autres détails susceptibles de nous faire une idée globale et complète sur les éléments composant sa structure et les motifs formant ses combinaisons décoratives.

Quant au grand lustre de la grande mosquée de Taza[165], l'auteur du *Rawḍ al-qirṭās* lui consacre une mention très sommaire, et relate que celui-ci fut mis en place en 693

---

[159] L. Golvin (1988), « L'éclairage des mosquées en Occident Musulman », *Quaderni di studi arabi*..., p. 311-312.
[160] *Ibid.*
[161] 'Alī Al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 71.
[162] Il est à signaler que la mosquée de Fās al-Ǧadīd fut édifiée par Abū Yūsuf Ya'qūb dans les débuts du mois de šawwāl de l'année 674 de l'hégire (1275 J.C.) ; les chantier de sa construction furent entrepris sous la direction d'un certain Abū 'Abdallāh 'Abdalkarīm al-Ḥadūdī et du gouverneur à Meknès Abū 'Alī Ibn al-Azraq, et le coût de son édification fut prélevé sur les revenus de l'huilerie de Meknès, cf. Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Ḏaḫīra al-Sāniya*..., p. 161-162.
[163] *Ibid.*, p. 162.
[164] *Ibid.*
[165] Pour l'étude archéologique du grand lustre de la mosquée de Taza, cf. H. Terrasse (1943), *La grande mosquée de Taza*, pub. I.H.E.M., XXXIX, Paris.

H./1293 J.C., c'est-à-dire immédiatement après la fin des travaux d'agrandissements mérinides du *ǧāmi'*. Ces aménagements furent lancés par le sultan Abū Ya'qūb Yūsuf en 690 H./1291 J.C. et s'étendirent donc pour une durée de trois ans. Le coût total de ceux-ci et de la fabrication du lustre fut estimé à huit mille *dīnār-s* d'or[166]. Le même auteur nous indique que ce lustre mérinide de Taza pèse 32 quintaux et dispose de 514 godets de verre[167], et semble être, par conséquent, de dimensions beaucoup plus imposantes que celui de la grande mosquée de la Qarawiyīn. L. Golvin réserve un petit passage de son article intitulé « L'éclairage des mosquées en Occident musulman » à ce mobilier liturgique, et nous laisse la description suivante : « ...Sa hauteur totale avoisine 4 mètres et sa largeur est 2,50 m environ. C'est le plus volumineux connu en Occident musulman. Il affecte la forme d'un immense abat-jour à gradins posé sur une base en couronne bordée extérieurement de merlons en dents de scie. Les manchons superposés en gradins sont ajourés de fines ciselures, une pseudo écriture coufique se détachant sur un fond floral très stylisé. Au sommet, une longue tige traverse divers volumes : boules filigranées, boîte parallélépipédique à faces ciselées, sortes de bras déployés. Là, comme à Fès, cette sorte de carapace dissimule une magnifique coupole nervée dont les fuseaux ajourés forment une véritable dentelle métallique. Cette coupole repose sur un tambour polygonal relié à la base par une série de consoles moulurées et découpées en arcs à lambrequin. Les godets à huile se fixaient dans des alvéoles percées sur le plateau des gradins. »[168].

Concernant la grande mosquée de Sabta, les lustres et les lampes étaient allumés pendant une grande partie de la nuit, surtout au moment des prières nocturnes. L'édifice disposait également d'un flambeau (*miṣbāḥ*) appelé *al-sāmir* qui restait allumé durant toute la nuit, et était généralement placé au niveau de la nef médiane[169]. L'huile d'éclairage était habituellement contrôlée et confiée à une personne honnête (*šāhid mina al-šuhūd 'aw ṯiqa mina al-umanā'*) qui calculait chaque jour la quantité d'huile dont la mosquée avait besoin pour être éclairée. Cette personne était chargée de distribuer équitablement les parts d'huile aux personnels s'occupant de l'allumage de la mosquée (*al-wuqqād*)[170]. Pendant les dix derniers jours du mois de *ramadan*, l'édifice était exceptionnellement éclairé toute la nuit pour pouvoir permettre aux fidèles de célébrer leurs prières et de réciter le Coran. La surveillance de la mosquée incombait aux muezzins qui se servaient, pour ce faire, de

---

[166] Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās*..., p. 408-409.
[167] *Ibid.*, p. 409.
[168] L. Golvin (1988), « L'éclairage des mosquées en Occident Musulman..., p. 310-311.
[169] H. Ferhat (1986), « Un nouveau document sur la grande mosquée..., p. 11

flambeaux et étaient exceptionnellement aidés dans leur tâche par quelques veilleurs de nuit de la ville (*aṣḥāb allayl*) ; les employés s'occupant des flambeaux (*aṣḥāb al-sāmir*) devaient obligatoirement rester au *ǧāmi'* jusqu'à la prière de l'aurore (*ṣalāt al-faǧr*) et nettoyer tout l'édifice immédiatement après la tenue de cette prière[171].

Signalons enfin que l'usage des cierges de cire n'est pas attesté dans les mosquées du Maġrib al-Aqṣā. Dans l'état actuel de nos connaissances, les sources médiévales ne renferment aucune mention de l'utilisation de ce mode d'éclairage dans ces édifices, mais affirment, par contre, son emploi dans quelques mosquées andalouses, surtout pendant le mois de *ramadan*. Ainsi, Ibn 'Iḏārī al-Murrākušī note dans son *Bayān al-Muġrib* que le *ḥāǧib* al-Manṣūr Ibn Abī 'Āmir (règne 366-393 H./ 976-1002 J.C.)[172] ordonna aux responsables de la grande mosquée de Cordoue de faire brûler dans l'édifice des cierges[173], et d'utiliser ce mode d'éclairage simultanément avec les lustres et les lampes en verre[174] ; al-Manṣur lança cette décision, immédiatement après la fin de ses travaux d'agrandissement du *ǧāmi'* cordouan vers 377 H./ 987 J.C. L'emploi des cierges connut sa plus grande ampleur pendant les nuits du mois de *ramadan* ; l'édifice avait besoin de trois quintaux de cire et trois quarts de quintal de lin cotonnier (*al-kattān al-muqaṭṭan*) pour donner corps à cette cire ; le grand cierge qui brûlait à côté de l'imam pesait de 50 à 60 livres, une partie de ce cierge était consommée pendant la totalité du mois de *ramadan* et tout ce qui en restait était brûlé dans la nuit du 27 du même mois qui correspondait à la fin de la récitation du Coran (*laylat al-ḫitma*)[175]. Dans le même sens, l'historien al-Maqqarī signale dans son *Nafḥ al-ṭīb* que « durant ce mois on avait besoin de trois quintaux de bougies, un quintal d'étoffe servait à la confection des cierges, le plus gros, qu'on plaçait à côté de l'imām pesait cinquante ou soixante *raṭl* (25 à 30 kgs). On allumait ce cierge

---

[170] *Ibid.*

[171] *Ibid.*, p. 13. Il convient de signaler que l'allumage des lampes de la grande mosquée de Séville incombait à deux personnes qui avaient pratiquement les mêmes tâches que les *wuqqād* de la grande mosquée de Sabta (éclairage et nettoyage), cf. E. Lévi-Provençal (2001), *Séville musulmane au début du XII^e siècle...*, p. 48.

[172] Pour la biographie et les exploits politiques et militaires d'al-Manṣur Ibn Abī 'Āmir, voir C. Sanchez-Albornoz (1985), *L'Espagne musulmane*, traduit de l'espagnol par Claude Faraggi, Opu/ Publisud, p. 353-383 ; E. Lévi-Provençal (1999), *Histoire de l'Espagne musulmane...*, t. 2, p. 196-272.

[173] Ibn 'Iḏārī al-murrākušī, *Al-Bayān al-muġrib...*, t. 2, p. 287.

[174] *Ibid.* Il convient de signaler que pendant l'époque d'al-Manṣūr Ibn Abī 'Āmir, le nombre des grands et petits lustres de la grande mosquée de Cordoue était fixé à 280, et le nombre des lampes en verre qui les éclairaient était estimé à 7425. Si exagéré soit-il, le chiffre énorme des lustres et lampes proposé par Ibn 'Iḏārī al-Murrākušī dénote de l'importance du budget consacré à l'éclairage de la grande mosquée de Cordoue durant cet épisode de l'histoire andalouse.

[175] *Ibid.* Pour la traduction française du texte d'Ibn 'Iḏārī al-Murrākušī, voir C. Sanchez-Albornoz (1985), *L'Espagne musulmane...*, p. 293.

durant le courant du mois de ramadan et il brûlait toute la nuit de la *khitma* (fin de la récitation du Coran) »[176].

[176] L. Golvin (1988), « L'éclairage des mosquées en Occident Musulman »..., p. 313.

3- Problèmes d'urbanisme

La mosquée ne se détache nullement de son contexte urbain, mais jouit d'un rôle capital dans la vie politico-religieuse et économique de la ville et entretient des relations très étroites avec son voisinage. De ce fait, l'étude archéologique ne doit pas se limiter à l'architecture et au mobilier de la mosquée, mais doit, par contre, tenir compte du contexte urbain qui lui est propre. Le but d'une telle démarche est de bien comprendre la mosquée dans sa globalité, et de dépasser largement l'étude fragmentaire des édifices à caractère religieux, qui consiste à s'intéresser uniquement à l'édifice en lui-même, et à faire abstraction des différents rapports que la mosquée pourrait tisser avec son entourage immédiat. Pour une bonne compréhension des problématiques urbaines relatives à la mosquée marocaine, l'analyse des mentions textuelles intègre, dans bien des cas, des exemples provenant de l'Andalus, du Maġrib central et de l'Ifriqiya, et prend en ligne de compte les résultats des recherches archéologiques menées sur le terrain.

3-1 Le minaret et son voisinage

La préservation de l'espace domestique de l'indiscrétion visuelle est une question récurrente dans la littérature juridique relative à la gestion des villes musulmanes médiévales et post-médiévales. Au Maroc comme dans le reste du monde musulman, les juristes et *faqīh-s* étaient unanimes sur la protection de la vie familiale des regards indiscrets des voisins, et sévèrement hostiles à la transgression de l'intimité des femmes. Le principe d'intimité au sein de la ville musulmane consiste donc en la possibilité de jouir exclusivement de sa maison et de se détacher, dans sa propriété, des demeures avoisinantes du quartier, et de s'abriter, par conséquent, de toute nuisance visuelle et acoustique d'autrui. Pourtant, ces règles émanant des préceptes du droit musulman étaient, dans bien des cas, violées et enfreintes dans les villes andaluso-maghrébines. Dans son analyse du *Kitāb al-'i'lān bi'aḥkām al-bunyān* du célèbre expert-maçon tunisois Ibn al-Rāmī[177], J.-P.

---

[177] Connu sous le surnom d'Ibn al-Rāmī, ce maître-maçon tunisois se nomme Abū 'Abdallāh Muḥmmad al-Laḥmī ; cet auteur du 13e-14e siècles fut désigné expert en matière des questions relatives aux bâtiments et à l'urbanisme, et fut chargé par plusieurs cadis de Tunis de se rendre sur les lieux de litige entre propriétaires voisins et de rédiger des rapports d'expertise. Le traité d'Ibn al-Rāmī intitulé *Al-'ilān bi'aḥkām al-bunyān* est un corpus de lois gérant les litiges et problèmes relatifs aux propriétés immobilières de la ville de Tunis. Dans la rédaction de son traité, Ibn al-Rāmī se fonda sur des sources de natures diverses ; il s'appuya sur les ouvrages de *fiqh* malikite comme la *Mudawwana* de Saḥnūn (mort 240 H./ 854 J.C.) et *Al-nawādir* d'Ibn Zayd al-Qayrawānī (mort 386 H./ 996 J.C.), sur des sources jurisprudentielles (*al-nawāzils wa al-fatāwī*) comme celles d'Ibn Sahl (mort 486 H./ 1093 J.C.), d'Abū al-Walīd Ibn Rušd (mort 520 H./ 1126 J.C.) et

Van Staëvel présente les cas susceptibles de porter atteinte à l'intimité de l'habitat, et signale que les cadis prêtaient une attention particulière à tout type d'infraction des règles de l'urbanisme musulman et contrôlaient scrupuleusement la position des portes d'entrée, des baies, des escaliers, des pièces hautes et des minarets par rapport aux maisons avoisinantes[178].

Comme la position des pièces en surplomb, les minarets des mosquées constituaient, dans certains cas, un élément nuisible perturbant la discrétion de la vie familiale et transgressant ainsi le droit du voisinage. Les muezzins lançaient l'appel à la prière (*ādān*) à partir de la plateforme de la tour et pouvaient, dans l'exercice de leur fonction, agresser l'intimité des maisons se situant aux alentours de la mosquée. Dans les villes du Maġrib al-Aqṣā médiéval, les cas des muezzins épiant et regardant les femmes qui circulaient sur les terrasses et dans les patios de leurs propres demeures, étaient nombreux et multiples[179]. Les exemples les plus éloquents et frappants à cet égard sont ceux fournis par l'auteur de la *Zahrat al-ās* et concernent les villes de Marrakech et Fès. Cet auteur indique, tout d'abord, que l'un des muezzins de la mosquée de la Kutubiya dépassa les limites de sa fonction et porta atteinte à l'intimité de la maison d'un certain Ibn Ǧāmi', mais ne précise pas, malheureusement, la date exacte de cet incident[180]. L'autre exemple est représenté par l'un des muezzins de la mosquée de la Qarawiyīn qui agressait, par ses regards fixés sur les maisons situées aux alentours de ce *ǧāmi'*, l'intimité de certaines femmes ; cet incident se produisit à l'occasion de la célébration de la prière hebdomadaire du vendredi 12 du mois de *rabī'* I de l'année 716 H./1316 J.C.[181], et correspond donc au règne du souverain mérinide Abū Sa'īd 'Uṯmān (709-731 H./ 1310-1331 J.C.).

Face à la nuisance visuelle des muezzins sur les espaces domestiques intimes, les cadis et *muḥtasib-s* se trouvaient contraints d'imposer aux personnes s'occupant de l'appel à la prière une panoplie de règles et mesures leur permettant d'accomplir leurs fonctions sans porter préjudice à autrui. Tout d'abord, les muezzins devaient impérativement être des

---

d'Ibn 'Abd al-Rafī' (mort 733 H./ 1333 J.C.), et enfin sur les ouvrages traitant des actes notariaux comme celui du *faqīh* malikite du Maġrib al-Aqṣā Ibn Qāsim al-Ǧazīrī. Mais la source fondamentale du traité d'Ibn al-Rāmī reste, à n'en pas douter, l'ouvrage intitulé *Kitāb nafy al-ḍarar* du faqīh andalou du 10e siècle 'Īsā Ibn Mūsā qui est originaire de Tudèle et connu sous le nom d'Ibn al-Imām al-Tuṭīllī (329-386 H./ 640-996 J.C.) ; F. Ben Slimane (1992), « Quelques aspects de la ville islamique dans le traité d'Ibn Ar-Rami », *Les Cahiers de Tunisie*, XLV, n° 159-160, p. 107-111.

[178] J. -P. Van Staëvel (2000), *Les usages de la ville...*, p. 495-500.

[179] 'Alī al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās...*, p. 53.

[180] *Ibid.*, p. 54.

hommes honnêtes et respectables, et étaient choisis en fonction de leurs propres comportements et réputations : leur sélection préalable avait pour but de minimiser et réduire les risques du non-respect du droit de voisinage[182]. Les *muḥtasib-s* soucieux d'instaurer et d'enraciner scrupuleusement les règles du droit musulman dans la ville, les obligeaient, dans certains cas, à mettre des bandeaux (*'aṣā'ib*) sur leurs yeux au moment de l'appel aux prières de la journée[183]. Une autre solution consistait à choisir des aveugles pour la fonction du *āḏān* ; cette tradition se répondit dans les mosquées de Fès dont les minarets étaient parfois dotés de rampes se développant autour du noyau intérieur pour faciliter la montée et la descente aux muezzins aveugles[184].

Dans le même ordre d'idées, certains muezzins du Maġrib al-Aqṣā et d'al-Andalus étaient interdits et empêchés de monter au sommet du minaret étant donné que celui-ci offrait un angle de vue nuisant visuellement au quartier résidentiel avoisinant, et étaient, par conséquent, contraints de lancer l'appel à la prière à partir de la porte d'entrée de la mosquée. En s'appuyant sur les propos de Mālik Ibn Anas, le juriste cordouan Abū al-Walīd Ibn Rušd était partisan de cette vision corrective, et ordonnait, en outre, aux responsables de quelques mosquées cordouanes de rehausser les murs de la plateforme des minarets afin de ne pas découvrir et apercevoir les espaces intimes des demeures constituant les quartiers[185]. Suivant la même logique, le célèbre maître-maçon tunisois du 13e-14e siècle Ibn al-Rāmī présente dans son *Kitāb al-'i'lān* un point de vue similaire à celui d'Ibn Rušd quant à l'interdiction de faire le *āḏān* du haut du minaret, et l'adaptation de l'architecture des minarets aux principes relatifs à la discrétion et l'intimité de l'espace domestique, et se base dans son raisonnement et son argumentation sur les avis des juristes malikites Saḥnūn[186] et Abū Zayd Ibn al-Qaṭṭān[187].

Il n'est pas sans intérêt de noter que la nuisance visuelle à autrui dans les villes d'Andalus et du Maghreb médiévales ne se limite pas uniquement au cas des minarets,

---

[181] *Ibid.*
[182] *Ibid.*, p. 53.
[183] 'Alī al-Ğaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 53-54.
[184] Y. Kamil (1991), *Les principes Intimité-Voisinage dans l'habitat islamique*, mémoire pour l'obtention du diplôme d'architecte, E.N.A., Rabat, p. 51.
[185] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 9, p. 23.
[186] Le nom complet de Saḥnūn est Abū Sa'īd 'Abd al-Salām Ibn Sa'īd Ibn Ḥabīb Ibn Ḥasan Ibn Hilāl Ibn Bakkār Ibn Rabī'a al-Tanūḫī. Originaire de Kairouan, ce *faqih* malikite (mort 240 H./ 854 J.C.) était surnommé Saḥnūn en raison de la sagacité de son esprit ; pour plus de détails sur sa biographie, cf. M. Talbi (1995), « Saḥnūn », *E.I.*, VIII, p. 272-875.
[187] Abū 'Abdallāh Al-Laḫmī (Ibn al-Rāmī), *Kitāb al-i'lān bi aḥkām al-bunyān*, annoté par F. Ben Slimane, éd. Al-našr al-ğāmi'ī, Tunis, 1999, p. 79. Sur la même question, voir ' īsā Ibn Mūsa Ibn al-Imām al-Tuṭillī, *Al-Qaḍā' bi al-marfiq fī al-mabānī wa nafy al-ḍarar*..., p. 119.

mais se produit également à partir des pièces et terrasses, élevées en surplomb par rapport aux autres édifices situés dans le même quartier. Ainsi, l'auteur du *Rawḍ al-qirṭās* relate que la maison d'un certain Abū al-Qāsim Ibn Malğūm, située dans le quartier de Lawwāta de Fès, fut dotée d'une pièce surplombant les maisons et la salle de déshabillage du hammam Bint al-Bān qui est implanté dans son voisinage. Les habitants du quartier se plaignaient souvent de la position de la pièce en question qui portait un préjudice visuel aux espaces intimes des femmes et transgressait, donc, les préceptes du droit de voisinage[188]. Averti de ce problème urbain, le souverain almohade Ya'qūb al-Manṣūr (580-595 H./ 1184-1199 J.C.) intervint personnellement dans l'affaire et ordonna à son cadi à Fès Abū Muḥammad al-Tādilī d'écarter cette nuisance par sa démolition se fit dans le 3 du mois de *raǧab* de l'année 588 H./1192 J.C.[189]. Le célèbre *faqīh* malikite Saḥnūn fut consulté sur une question urbaine comparable : il s'agit d'une mosquée tunisoise construite au-dessus de plusieurs échoppes (*ḥawānīt*), qui fut dotée d'une terrasse offrant un angle de vue très large pour épier les endroits intimes des maisons voisines[190]. L'avis de ce *faqīh* kairouanais du 9e siècle fut ferme et intransigeant, en ce sens qu'il interdit aux fidèles de prier dans la mosquée en question jusqu'à ce que sa terrasse soit pourvue d'un grand mur susceptible de former une barrière entre l'édifice religieux et les demeures sises dans son entourage. Le constructeur de cette mosquée en surplomb fut obligé de rehausser les murs entourant la terrasse, et amené, par conséquent, à adapter l'architecture de l'édifice aux principes du droit musulman[191].

Par ailleurs, les minarets et terrasses de plusieurs mosquées andaluso-maghrébines ne servaient pas uniquement pour l'appel aux cinq prières quotidiennes, mais se transformaient quelquefois en un lieu à partir duquel les muezzins récitaient à haute voix quelques versets du Coran, ou annonçaient le décès et les funérailles des défunts. Les cadis et *muḥtasib-s* médiévaux étaient hostiles à ces pratiques innovatrices qui ne relèvent pas, à vrai dire, des traditions musulmanes orthodoxes, en ce sens que celles-ci provoquaient une nuisance sonore aux habitants résidant dans le quartier avoisinant la mosquée. Le volumineux corpus des fatwas du *Mi'yār* d'al-Wanšarīsī fournit des renseignements précieux quant aux préjudices acoustiques causés par les muezzins des mosquées et renferme quelques cas d'espèce relatifs à cette question jurisprudentielle. Les exemples les

---

[188] Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās...*, p. 67-68.
[189] *Ibid.*
[190] ' Īsā Ibn Mūsa Ibn al-Imām al-Tuṭillī, *Al-Qaḍā' bi al-marfiq fī al-mabānī wa nafy al-ḍarar...*, p. 119 ; Abū 'Abdallāh Al-Laḫmī (Ibn al-Rāmī), *Kitāb al-i'lān bi aḥkām al-bunyān...*, p. 79.

plus frappants et probants à cet égard sont représentés par deux fatwas andalouses formulées respectivement par un *faqīh* cordouan anonyme et le *faqīh* grenadin Abū Sa'īd Farağ Ibn Lubb (mort 782 H./1381 J.C.).

Concernant la première fatwa, le *faqīh* cordouan fut questionné sur le cas d'un certain Abū al-Rabī' qui avait l'habitude de réciter des litanies religieuses et des formules en pleine nuit (*ğawf allayl*) et jusqu'à la prière de l'aurore à partir du toit de la mosquée avoisinant sa maison. Informé de ce délit par les habitants du quartier, le *muḥtasib* le déclara au cadi Abū 'Alī Ibn Dakwān qui intervint immédiatement dans cette affaire, et ordonna au muezzin d'arrêter cette pratique qui nuisait à la quiétude et la tranquillité des voisins[192]. Ce *faqīh* de Cordoue se rallie à la décision du cadi Abū 'Alī Ibn Dakwān, et signale que le rôle du juriste consiste à écarter les nuisances et faire régner les principes du droit musulman dans la ville[193].

Dans la deuxième fatwa, le *faqīh* Abū Sa'īd Farağ Ibn Lubb est consulté sur l'affaire d'un muezzin qui, monté en haut de la grande mosquée de Grenade pendant la journée, avait récité des versets coraniques et des paroles prophétiques, et annoncé les dates de la célébration des obsèques des morts. Dans sa réponse, ce *faqīh* grenadin du 14^{e} siècle se montre catégoriquement défavorable à cette pratique insolite et curieuse qui contrarie, à ses yeux, les préceptes et dogmes chers aux orthodoxes de l'Islam sunnite, et porte, par conséquent, atteinte au quartier résidentiel situé aux alentours du *ğāmi'* de Grenade[194].

D'après ce qui précède, il semble que les pratiques inhérentes à la théorie du préjudice et de l'abus du droit aient été foncièrement réprouvées par les juristes du droit musulman malikite ; il s'agit là d'une interdiction totale de nuire et causer à un voisin un tort dont on tire ou dont on ne tire pas profit[195]. Le principe de la non-nuisance à autrui (*lā ḍarar wa lā ḍirār*) trouve sa pleine justification dans les préceptes fondamentaux de l'Islam qui se fondent sur des considérations morales et transcendantes pour interdire tout dommage à l'ordre et au bien de la communauté ; les docteurs de la théologie musulmane ont donc tenté de forger un système juridique souple et non-rigide qui intègre la morale dans la pratique du droit. À cet égard, R Parefentieff pense que les préceptes de l'Islam, en considérant le droit comme une puissance morale dérivée de l'idée de justice, peuvent

---

[191] *Ibid.*
[192] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 9, p. 23-24.
[193] *Ibid.*, p. 24.
[194] *Ibid.*, t. 1, p. 317 ; V. Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman*..., p. 68.

s'accorder avec ceux de Saint Thomas[196]. Dans son article portant sur l'urbanisme médiéval et le droit musulman, R. Brunschvig explique bien et élucide la théorie de l'interdiction de l'abus du droit et la prise en considération des valeurs morales chez les jurisconsultes de l'école malikite. Dans cette perspective, l'auteur développe les propos suivants : « Abuser de son droit au détriment d'autrui est donc chose interdite, et il est des applications juridiques de cette interdiction. Quant à la bienveillance que la religion recommande envers les voisins, même non-musulmans, et qui a sa racine dans de très anciennes conceptions, c'est plutôt, sous sa forme vague, une recommandation morale qu'une règle de droit : les traditions prophétiques qui en dérivent sur certains points peuvent être prises pour des conseils à suivre plutôt que pour des ordres stricts. »[197].

3-2 Mosquée nuisant à sa voisine

La question de la nuisance d'une mosquée à une autre mosquée n'est pas véritablement récurrente dans la littérature historiographique médiévale relative au territoire du Maġrib al-Aqṣā. Les informations historiques liées à cette question sont peu abondantes, et concernent surtout les mosquées des villes andalouses. Seuls les ouvrages de la jurisprudence musulmane renferment des cas d'espèce traitant des préjudices afférents à la coexistence de deux mosquées dans la même rue, et des solutions formulées par quelques juristes pour écarter les torts qui se rattachent à ce problème de voisinage.

Ainsi, le jurisconsulte cordouan Ibn al-Ḥāǧǧ (mort 529 H./ 1135 J.C.) consacre une fatwa à ce phénomène urbain qui est apparu dans la Cordoue médiévale, et se montre très hostile aux gens ayant l'intention d'édifier une nouvelle mosquée pour nuire à un ancien édifice situé dans ses environs ; il propose une solution radicale consistant à détruire la mosquée préjudiciable, dont le terrain devrait être restitué à son propriétaire[198]. Une fatwa quasiment identique à celle-ci fut conçue par le célèbre cadi et *faqīh* de Cordoue Abū al-Walīd Ibn Rušd qui s'opposait absolument aux pratiques provoquant la division de la communauté musulmane, et préconisait de démolir et d'incendier la mosquée causant un dommage à une mosquée voisine, et de convertir son esplanade en un endroit destiné aux

---

[195] R. Brunschvig (1947), « Urbanisme médiéval et droit musulman », *R.E.I.*, p. 130.
[196] B. Parfentieff (1951), « La théorie de l'abus du droit chez les jurisconsultes musulmans de rite malékite », *Hespéris*, 3e et 4e trimestre, p. 408, 412.
[197] R. Brunschvig (1947), « Urbanisme médiéval et droit musulman »..., p. 130.
[198] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 7, p. 229-230.

déchets et aux ordures (*wağaba 'an tuḫraq wa tuhdam wa tutrak maṭraḥan li al-zubūl*)[199]. La décision adoptée par Ibn Rušd paraît avoir été beaucoup plus intransigeante que celle d'Ibn al-Ḥāğğ ; le tort portant atteinte à la religion (*al-dīn*) est considéré par Ibn Rušd, comme étant beaucoup plus grave que celui qui touche à l'âme (*al-nafs*) ou à l'argent (*al-māl*)[200] . Il semble donc que ces deux *faqīh-s* cordouans aient eu la volonté de sacrifier les pertes matérielles résultant de la destruction et de l'incendie de l'édifice au profit de l'union des fidèles fréquentant les mosquées et de la pérennisation des valeurs religieuse de l'orthodoxie musulmane sunnite.

Il n'est pas sans intérêt de noter, en outre, qu'Ibn Rušd et Ibn al-Ḥāğğ sont, à juste titre, deux références emblématiques du malikisme andalou, et s'inspirent, dans leurs décisions, des idées de Mālik Ibn Anas et du *faqīh* malikite kairouanais du 9e siècle Saḥnūn. Les points de vue des deux jurisconsultes andalous ne sont pas tout à fait originaux, ni exceptionnels, mais ressemblent parfaitement à ceux des pionniers de l'école malikite[201]. Soulignons enfin que le cas le plus ancien servant de modèle pour le problème de nuisances évoqué ci-dessus et sur lequel s'appuient tous ces docteurs musulmans, est, à vrai dire, celui de la mosquée de Ḍirār dont la construction remonte aux premières années de l'avènement de l'Islam[202] : celle-ci fut bâtie par un groupe de "séparatistes", dirigé par un certain 'Āmir al-Fāsiq, qui s'opposa à la politique du Prophète Muḥammad et eut l'intention de porter atteinte à sa propre mosquée à Médine et à l'union de ses fidèles[203]. Ainsi, le Prophète Muḥammad décida de démolir cette mosquée, immédiatement après la bataille de Tabūk, pour faire face à cette situation critique et délicate, et délégua l'opération de destruction et d'incendie de cet édifice à deux de ses compagnons : 'Āṣim Ibn 'Uday et Mālik Ibn Al-Daḫšam[204].

---

[199] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 7, p. 483.
[200] *Ibid.*
[201] *Ibid.* ; voir aussi la même référence, t. 9, p. 50-51.
[202] *Ibid.*
[203] M. A. Bachmil (1996), *les compagnes du Prophète*, Dar el Aker, Beyrouth, p. 578-579.
[204] *Ibid.*, p. 580-581. Il faut noter qu'un verset coranique traite de la quetion du préjudice porté par masğid Ḍirār à la mosquée du Prophète Muḥammad à Médine, pour en savoir plus, cf. le Coran, la sourate al-tawba (le repentir), n° 9, versets 107-111.

3-3 Un phénomène particulier : la multiplication des grandes mosquées dans une même ville

Au Maġrib al-Aqṣā comme dans le reste du monde andaluso-maghrébin médiéval, la multiplication des grandes mosquées à *ḫuṭba* dans la même localité n'étaient pas, le plus souvent, facilement tolérée, ni admise, et suscitait des débats et polémiques entre les *faqīh-s* dont les points de vue n'étaient pas unanimes, et donnaient lieu, de ce fait, à une littérature jurisprudentielle extraordinairement abondante. Ainsi, ces docteurs de la théologie musulmane se divisaient en deux courants principaux : les partisans de l'idée selon laquelle la prière du vendredi devait être célébrée dans un seul endroit de la ville, et les protagonistes de la multiplication des grandes mosquées au sein de la même localité. Les premiers étaient très majoritaires par rapport aux seconds, et étaient soutenus et appuyés par le pouvoir central et les autorités de la ville qui n'autorisaient qu'exceptionnellement l'existence de plusieurs *ǧāmi'-s* dans la même entité urbaine. Cette stratégie politico-religieuse visait donc à rassembler tous les fidèles dans une seule grande mosquée, et à éviter, par conséquent, leur éparpillement dans plusieurs *ǧāmi'-s* pendant la prière et la *ḫuṭba* du vendredi[205].

Le but de la présence d'une seule grande mosquée était, comme pourrait l'indiquer son nom, de conserver et maintenir l'union entre les Musulmans, et de créer un lien très étroit entre les représentants du pouvoir et la population (*al-'ammā*). Dans ce sens, l'historien A. Dhina écrit : « Un prince a un souci fondamental : se faire reconnaître comme seul souverain régnant, comme seul maître. Bien entendu, c'est la mosquée qui compte le plus à cet égard ; et le monarque veille à ce que chaque vendredi, à la prière solennelle, soient prononcés son nom et ses titres, par l'imam chargé de diriger cette manifestation religieuse collective. Dans la théorie comme dans la pratique, cette façon de renouveler hebdomadairement l'hommage prêté au sultan, lors de son investiture officielle, revêtait un caractère important. L'histoire médiévale nous fournit à ce sujet de nombreux exemples : un roi ou un calife dont le nom a cessé d'être prononcé à la prière du vendredi, se trouvait ainsi mis aux prises avec une contestation de son pouvoir, une aptitude d'opposition débouchant sur une révolution. C'était là un acte de soulèvement contre lui et même parfois l'intronisation d'un autre prince. En tout cas, il cessait d'être un souverain

---

[205] Pour plus de détails sur cette question, cf. Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 1, p. 267-269, 339-340.

légitime. »[206]. Il semble donc que l'intervention des gouvernants dans ce problème urbain et religieux trouve son explication dans le fait que la *ḫuṭba* prononcée dans la grande mosquée était perçue, à vrai dire, comme un signe emblématique de la propagande de l'État, et jouait, de ce fait, un rôle capital dans la stabilisation de la situation politique et la légitimation du pouvoir sultanien[207].

Ainsi, les données archéologiques et les mentions historiques relatives aux grandes mosquées du Maġrib al-Aqṣā sont tout à fait concordantes sur le constat selon lequel la multiplication de ces édifices religieux dans la même ville n'était pas un phénomène très connu à l'époque antérieure à l'avénement des Almohades au pouvoir. Le seul cas faisant exception à cette règle est celui de la ville de Fès qui fut dotée, comme on l'a déjà signalé, de deux grandes mosquées, à savoir celles d'al-Šurafā' et d'al-Ašyāḫ, durant le règne d'Idrīs II (187-213 H./ 802-828 J.C.) ; celles-ci coexistèrent à la même époque, et servirent de lieu pour la célébration de la prière et la *ḫuṭba* du vendredi. Sous les Zénètes (10e siècle), les deux édifices perdirent beaucoup de leur importance, et devinrent deux simples *masǧid-s* destinés uniquement à la tenue des cinq prières quotidiennes : les deux *ḫuṭba-s* du vendredi de Fès furent alors transférés aux mosquées des Andalous et de la Qarawiyīn qui furent élevées au rang de grandes mosquées vers 321 H./ 933 J.C., par l'émir Ḥāmid Ibn Aḥmad al-Hamadānī, gouverneur du calife fatimide 'Ubayd Allāh al-Šī'ī[208].

L'existence simultanée de deux grandes mosquées à Fès fut l'origine d'un débat acharné et passionné entre les jurisconsultes qui s'impliquèrent profondément dans cette question, et échangèrent leurs opinions sur la célébration de la prière et la *ḫuṭba* du vendredi dans les deux lieux de culte principaux de la ville. Les points de vue de ces *faqīh-s* furent compilés par le célèbre juriste malikite du 15e siècle al-Wanšarīsī, et firent l'objet d'une longue fatwa qui reste, à à juste titre, un exemple typique et sans précédent dans le

---

[206] R. Brunschvig insiste sur le fait que les prérogatives associées de la *ḫuṭba* hebdomadaire du vendredi et de la frappe de la monnaie (*al-sikka*) étaient, dans l'esprit du public et sous la plume des écrivains, les deux seules manifestations indispensables au pouvoir suprême et à l'indépendance absolue ; cf. A. Dhina (1984), *Les Etats de l'Occident musulman au XIIIe, XVIe et XVe siècles*, Office des publications universitaires, Alger, 1984, p. 99.

[207] Sur la question de l'intervention du pouvoir régnant dans la gestion de la grande mosquée de la ville, cf. M. Kably , *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Âge (XIVe-XVe siècle)*, Paris, 1986, p. 271, 290-291 ; N. Coldar (1991), « Ṣalāt al-ǧumu'a wa naḍariyat al-sulṭa 'inda al-fuqahā': namūdaǧ al-Sarḫasī wa al-Šīrāzī wa al-Māwardī », *Maǧallat al-iǧtihād*, 12, p. 145-166.

[208] Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās*..., p. 55 ; Al-Ǧaznā'ī 'Alī, *Zahrat al-ās*..., p. 24-26, 46, 92.

fiqh marocain, et une référence pour les problèmes liés à la multiplication des grandes mosquées dans les villes musulmanes médiévales[209].

Certains *faqīh-s* s'opposaient catégoriquement à la division des fidèles pendant la tenue du prêche du vendredi, et contestaient donc l'existence de deux *ǧami'-s* à Fès ; ils avaient la volonté de déposséder la Qarawiyīn de son titre de grande mosquée, et d'organiser le prêche du vendredi dans la mosquée des Andalous. Le choix de cette mosquée n'était pas fortuit, mais se justifiait par une raison d'ordre historique : elle avait en effet été fondée à une date antérieure à celle du quartier des Kairouanais[210]. Ainsi, la *ḫuṭba* et la prière organisées hebdomadairement à la Qarawiyīn étaient jugées, selon eux, invalides et devaient être abolies pour permettre à la population de Fès de se rencontrer dans un seul espace religieux, et de renforcer les liens de solidarité entre eux[211]. La prière du vendredi devait viser et symboliser l'unité des Musulmans, et avoir, par conséquent, des buts similaires à ceux des deux fêtes qui se tiennent théoriquement dans le seul *muṣallā* de la ville, et du pèlerinage (*al-ḥaǧǧ*) qui s'organise annuellement dans les lieux les plus sacrés de l'Islam (la Mekke et Médine)[212].

En revanche, les représentants de la deuxième tendance toléraient la multiplication des grandes mosquées dans les villes de grande taille (*al-amṣār al-kubrā*), étaient très favorables à la coexistence de deux *ǧāmi'-s* à Fès, et légitimaient, de ce fait, la célébration de la prière hebdomadaire du vendredi dans les mosquées des Andalous et de la Qarawiyīn. Ces *faqīh-s* justifiaient leur position vis-à-vis de ce problème urbain par le fait que le noyau primitif de Fès se constituait à l'origine de deux quartiers distincts, à savoir ceux d'al-Andalus et de la Qarawiyīn[213] (fig. 10): la cité des Andalous avait été peuplée, comme on l'a déjà dit, par des émigrés d'origine andalouse, alors que la cité de la Qarawiyīn, fondée par Idrīs II (188-213 H./803-829 J.C.), avait été fondée par des émigrés originaires de Kairouan. Ces deux localités de la Fès primitive étaient séparées par l'oued Fès, isolées l'une de l'autre par des murailles, et étaient, par conséquent, considérées comme deux entités ethno-urbaines distinctes dont chacune devait avoir un *ǧāmi'* à prône du vendredi[214]. Le cas de Fès paraît être comparable à celui du noyau primitif de quelques

---

[209] Pour le texte complet de cette fatwa, cf. Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār...*, t. 1, p. 237-275.
[210] *Ibid.*, p. 250-258.
[211] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār...*, t. 1, p. 239-240 ; 258.
[212] *Ibid.*, p. 267-269.
[213] *Ibid.*, p. 254. Sur la fondation des deux anciennes cites de Fès, voir aussi 'Alī al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās...*, p. 24-25.
[214] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār...*, t. 1, p. 259-261.

villes importantes de l'Orient musulman médiéval comme Baġdād et Wāsit qui étaient dotées de plusieurs grandes mosquées, car elles se divisaient en deux agglomérations (*ḏā ğānibayn*) distinctes séparées par un fleuve[215]. Il semble donc que le raisonnement de ces *faqīh-s* de Fès se soit inspiré de celui de quelques figures emblématiques du malikisme andalou-maghrébin comme Abū al-Ḥasan al-Laḫmī[216] et d'Ibn al-Qaṣṣār[217] ; si ces deux ulémas étaient hostiles à la multiplication des *ğāmi'-s* dans les petites localités (*al-amṣar al-ṣūġra*), ils autorisaient, par contre, la coexistence de plusieurs grandes mosquées dans les grands centres urbains (*al-amṣār al-'iẓām*), surtout ceux qui s'étaient développés de part et d'autre d'un fleuve ou de tout autre obstacle naturel ou humain.

À ce problème relatif à la topographie urbaine s'ajoute une raison d'ordre démographique ; la population de Fès avait connu une augmentation importante au fil du temps, en raison de la paix et la prospérité qui régnaient dans toute la ville, et de l'afflux massif d'émigrants qui s'étaient installés dans les deux anciens quartiers. La grande mosquée des Andalous ne pouvait, à elle seule, contenir le nombre sans cesse croissant de fidèles[218], d'autant plus que les autorités de la ville n'avaient ni la volonté ni les moyens d'agrandir ce *ğāmi'* au détriment des propriétés immoblières voisines (maisons, boutiques, fontaines publiques, salle d'ablutions-latrines, etc) qui étaient constituées en habous pour les orphelins et les gens les plus démunis de la ville[219]. Dans ce cas, on appliquait la règle chère aux juristes du droit musulman : si deux dommages s'affrontent, on opte pour le préjudice le moins nuisible (*aḫaffu al-ḍararayn*) ; la solution la plus adéquate et la moins nuisible était donc de permettre la célébration de la prière du vendredi dans les deux *ğāmi'-s* sans aucun changement pour ne pas causer tort aux bénéficiaires des revenus provenant de ces biens immobiliers (*al-aḫaffu hunā fī nāzilatina īqā'u al-ğumu'atayni fī al-mawḍai'ayni dūna taġyīrin aw tabdīl*)[220]. Ainsi, les deux grandes mosquées des Andalous et de la Qarawiyīn continuèrent-elles à coexister en dépit de l'unification des deux anciennes cités de Fès et de la destruction des murailles qui les séparaient par l'émir

---

[215] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār...*, t. 1, p. 258.
[216] *Ibid.*
[217] *Ibid.*, p. 236.
[218] Le *faqīh* malikite Abū al-Ḥasan al-Laḫmī est d'un avis très favorable à l'existence de deux grandes mosquées ou plus dans la même ville lorsque le nombre de la population s'accroît, et l'unique *ğāmi'* de la ville ne peut absolument pas recevoir tous les fidèles qui sont parfois contraints à faire la prière à l'extérieur de l'édifice, dans les rues et les souks avoisinants, et n'entendent pas, par conséquent, la voix de l'imam, ni pendant la *ḫuṭba*, ni au moment de la prière ; cf. *Ibid.*, p. 232, 236.
[219] *Ibid.*, p. 238.
[220] *Ibid.*, p. 238-239.

almoravide Yūsuf Ibn Tāšafīn (453-500 H./1061-1107 J.C.)[221]. Il semble donc que les *faqīh-s* plaidant pour la deuxième tendance aient avancé des arguments beaucoup plus probants que ceux proposés par les partisans du premier courant, et aient réussi, par conséquent, à légitimer la concomitance de deux *ḫuṭba-s* à Fès.

Le problème jurisprudentiel afférent à la coexistence de deux grandes mosquées à Fès n'est pas sans présenter des analogies avec les débats soulevés par quelques jurisconsultes andalous relativement à la multiplication des grandes mosquées dans certains centres urbains médiévaux de l'Andalus tels que Cordoue et Baza (fig. 7). Les premiers exemples andalous de concomitance de plusieurs *ǧāmi'-s* à prône du vendredi dans la même localité sont ceux fournis par les mosquées qui furent édifiées pendant le 10e siècle dans les villes palatines cordouanes de Madīnat al-Zahrā'[222] et de Madīnat al-Zāhira[223].

La mosquée de Madīnat al-Zahrā' (fig. 11) fut inaugurée par le calife omeyyade 'Abd al-Raḥmān III (316-350 H./ 929-961 J.C.) dans le mois de *ša'bān* de l'année 329 H./941 J.C.[224], c'est-à-dire cinq ans après le lancement des travaux d'édification de sa ville princière dont l'emplacement fut choisi à cinq kilomètres à vol d'oiseau de Cordoue, à la limite de la plaine du Guadalquivir et des hauteurs qui la bordent au nord, sur la rive droite du fleuve[225]. Selon le plan dressé par B. Pavón Maldonado (fig. 11), l'édifice compte 53,74

---

[221] L'émir almoravide Yūsuf Ibn Tāšafīn construisit six ponts (*qanāṭir*) au-dessus de l'oued Fās pour pouvoir relier les deux anciennes cités des Andalous et de la Qarawiyīn : qanṭarat Abī Ṭūba, qanṭarat Abī Barqūqa, qanṭarat Bāb al-Silsila, qanṭarat al-Ṣabbāġīn, qanṭarat Kahf al-Waqqādīn, qanṭarat al-Ramīla ; cf. 'Alī al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 41-42.

[222] Dans son *Nafḥ al-ṭīb*, l'historien du 15e siècle al-Maqqārī consacre une description assez détaillée à la cité-palais de Madīnat al-Zahrā' ; cet auteur médiéval tardif semble avoir puisé ses renseignements dans les écrits de plusieurs auteurs antérieurs, tels que Ibn Ḥayyān, Ibn Baškuwāl et Ibn Ḫallikān ; pour la traduction française faite par Fagnan du texte d'al-Maqqārī, cf. C. Sanchez-Albornoz (1985), *L'Espagne musulmane*..., p. 249-253.

[223] Le chroniqueur du 13e siècle Ibn 'Iḏārī al-Murrākušī réserve un passage de son *Bayān al-Muġrib* à la cité omeyyade de Madīnat al-Zāhira qui fut l'œuvre du chambellan al-Manṣūr Ibn Abī 'Āmir ; pour des informations sur la fondation de Madīnat al-Zahrā', cf. Ibn 'Iḏārī al-Murrākušī, *Al-Bayān al-muġrib*..., t. 2, p. 231-233 ; C. Sanchez-Albornoz (1985), *L'Espagne musulmane*..., p. 355-357.

[224] Al-Maqqārī indique que les travaux de construction de la grande mosquée de Madīnat al-Zahrā' s'étendèrent sur une période qui ne dépassa pas 48 jours ; le calife 'Abd al-Raḥmān III engagea, pour ce faire, 1000 artisans habiles, dont 200 maçons, 200 charpentiers, les autres 500 étant constitués par des carreleurs et des ouvriers de différentes classes ; cf. *Ibid.*, p. 252 ; pour la date de construction de cette grande mosquée, voir aussi Chr. Mazzoli-Guintard, « Remarques sur le fonctionnement d'une capitale à double polarité : Madīnat al-Zahrā' – Cordoue », *Al-Qantara*, 18, fasc. 1, note 1, p. 43.

[225] Plusieurs campagnes de fouilles ont eu lieu dans la ville califale de Madīnat al-Zahrā' ; les parties fouillées de ce complexe palatin s'étendent sur une surface d'eviron 10 hectares, et se composent des éléments architecturaux suivants : les zones de résidence privée du calife dans la partie supérieure, les espaces administratifs et militaires en dessous, les jardins et espaces de réception (Salón Rico) et la mosquée en dehors de l'ensemble palatin, dans la partie la plus basse. Pour plus de détails historiques et

m de longueur du mur de la *qibla* au mur nord, et 34,03 m de largeur, et se compose d'une salle de prière rectangulaire à cinq nefs perpendiculaires au mur de *qibla*, d'un *ṣaḥn* rectangulaire à deux entrées latérales qui se font vis-à-vis et une troisième creusée dans le mur nord, et d'un minaret oblong qui se dresse dans le côté nord du bâtiment[226]. L'étude archéologique menée sur le terrain montre que la mosquée de Madīnat al-Zahrā' était de dimensions beaucoup moins imposantes que la grande mosquée de la capitale Cordoue (fig. 12), et ne pouvait pas recevoir un nombre élevé de fidèles au moment de la prière. Si modeste soit-il, ce bâtiment religieux califal était destiné à la célébration de la prière hebdomadaire du vendredi, et considéré comme la deuxième grande mosquée de l'agglomération cordouane où était prononcée la *ḫuṭba* du vendredi au nom du pouvoir régnant ; l'édifice fut le théâtre de plusieurs cérémonies religieuses et politiques, et concurrença, par conséquent, la place prépondérante qu'occupait la grande mosquée de la capitale dans la vie politico-religieuse du califat omeyyade de Cordoue. Outre la célébration de la prière et la *ḫuṭba* du vendredi, les deux grandes mosquées de l'agglomération cordouane servirent également de lieux pour l'annonce des événements politiques marquants du califat omeyyade[227], et la célébration de la prière de la fête des sacrifices (*'īd al-aḍḥā*)[228] et de la prière pour la pluie (*ṣalāt al-istisqā'*)[229]. La coexistence de ces deux *ǧāmi'-s* de l'agglomération cordouane peut être expliquée par le fait que Madīnat al-Zahrā' est assez loin de Cordoue (5 kilomètres de distance), et que ces deux localités fonctionnaient éventuellement comme deux entités urbaines indépendantes.

Madīnat al-Zāhira, quant à elle, est une résidence palatine et gouvernementale qui fut édifiée par le *ḥāǧib* al-Manṣur Ibn Abī 'Āmir (règne 366-393 H./ 976-1002 J.C.) à l'est de Cordoue ; les travaux de sa construction furent commencés vers 369 H./ 979 J.C., immédiatement après l'accession de ce chambellan au pouvoir[230]. Al-Manṣūr s'installa

---

archéologiques sur Madīnat al-Zahrā', cf. P. Guichard (2000), *De la conquête arabe à la reconquête : grandeur et fragilité d'Al-Andalus*, Fondation El Legado Andalusí, Grenade, p. 93-101.

[226] Pour quelques données archéologiques relatives à la mosquée de Madīnat al-Zahrā', voir L. Golvin (1979), *Essai sur l'architecture…*, t. 4, p. 96-100.

[227] Les Victoires des troupes musulmanes sur l'armée chrétienne furent simultanément annoncées dans les grandes mosquées de Cordoue et de Madīnat al-Zahrā', comme celles du 31 juillet 947 J.C., du mois de Mars 966 J.C. et du 16 juillet 947 J.C. ; cf. Chr. Mazzoli-Guintard, « Remarques sur le fonctionnement d'une capitale à double polarité : Madīnat al-Zahrā' – Cordoue »…, p. 50-51.

[228] Le 22 septembre 972 J.C., les prédicateurs décidèrent d'organiser la prière de *'īd al-aḍḥā* dans les deux grandes mosquées de Cordoue et de Madīnat al-Zahrā' au lieu des *muṣallā-s* de la capitale, en raison des précipitations qui se sont produites pendant ce jour de fête ; cf. *Ibid.*, p. 51.

[229] Deux prières pour la pluie furent célébrées simultanément dans les grandes mosquées de Cordoue et de Madīnat al-Zahrā' pendant la période s'étalant de fin mars jusqu'au 18 avril 973 J.C. ; cf. *Ibid.*

[230] P. Guichard (2000), *De la conquête arabe à la reconquête : grandeur et fragilité d'Al-Andalus…*, p. 108.

dans cette ville princière en 371 H./ 981 J.C. et y transféra tout l'appareil administratif du califat de Cordoue : l'appellation « Madīnat al-Zāhira »[231] devait être calquée sur celle de la ville califale éphémère de Madīnat al-Zahrā' qui fut marginalisée et dépeuplée pendant son époque[232], et complètement délaissée en 401 H./ 1010 J.C.[233]. Cette nouvelle ville princière d'al-Manṣūr fut dotée d'une grande mosquée destinée, comme c'était le cas pour celle de la ville abandonnée de Madīnat al-Zahrā', à célébrer la prière et la *ḫuṭba* du vendredi. De nouveau, la grande mosquée de Cordoue se trouva concurrencée par cette nouvelle mosquée princière dont la construction suscita des polémiques et controverses entre les ulémas et *faqīh-s* de la ville ; la majorité de ces docteurs de la théologie musulmane fut hostile à l'existence de deux grandes mosquées à Cordoue, et réprouva l'organisation simultanée de deux *ḫuṭba-s* du vendredi dans cette ville. Parmi les opposants à la décision d'al-Manṣūr, on peut citer, entre autres, Ibn Zarb, Ibn Ḏakwān, Ibn Wafīd, Ibn al-Makwī, Ibn al-Faraǧ al-Ṭā'ī et Ibn al-Ṣaffār[234]. Seul le *faqīh* Ibn al-'Aṭṭār fut d'un avis très favorable à la politique religieuse de ce chambellan, et toléra la célébration de la deuxième prêche du vendredi de la ville de Cordoue dans la mosquée princière. Ce *faqīh* justifia son point de vue par deux arguments classiques qui s'appliquent souvent dans le cas des grands centre urbains (*al-amṣār al-'iẓām*), à savoir la distance non-négligeable entre le centre de Cordoue et Madīnat al-Zahrā', et la difficulté à laquelle pouvaient se heurter les habitants de cette fondation princière pour se rendre à la grande mosquée de la capitale pendant le jour du vendredi[235]. Il semble donc que le raisonnement d'Ibn al-'Aṭṭār ne soit pas original, ni novateur, mais se soit inspiré de celui de quelques juristes orientaux qui approuvèrent l'existence de deux *ǧāmi'-s* ou plus dans les villes de grande taille comme Baġdād, Wāsit et le Caire. En s'appuyant sur l'avis d'Ibn al-'Aṭṭār, le grand *ḥāǧib* Al-Manṣūr Ibn Abī 'Āmir put légitimer la présence de deux *ḫuṭba-s* à Cordoue, et limogea, à son tour, tous les ulémas défavorables à sa décision et sa politique religieuse, de leurs postes administratifs[236].

---

[231] Sur la fondation de la ville princière de Madīnat al-Zāhira, cf. Ibn 'Iḏārī al-Murrākušī, *Al-Bayān al-muġrib*..., t. 2, p. 275.
[232] P. Guichard (2000), *De la conquête arabe à la reconquête*..., p. 108.
[233] L. Golvin, *Essai sur l'architecture*..., t. 4, p. 96 ; pour des information précises sur la destruction de la ville princière de Madīnat al-Zahrā', cf. Ibn 'Iḏārī al-Murrākušī, *Al-Bayān al-muġrib*..., t. 3, p. 64-65.
[234] M.I. Calero Secall (2000), « Algunas fetuas sobre la duplicidad de las aljamas andalusíes », *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge, Aspects juridiques*, Casa de Velázquez et C.S.I.C., Madrid..., p. 130.
[235] *Ibid.*
[236] *Ibid.*

La multiplication des grandes mosquées n'était pas un phénomène limité aux grandes localités comme Fès et Cordoue, mais il se manifestait également dans des villes de petite taille et d'importance secondaire, comme Baza (Basṭa) (fig.7) dont le côté est disposait de deux grandes mosquées au cours du 13e-14e siècle, à savoir *ǧāmi'* Marsūla et *ǧāmi'* al-'Arṣ. La distance entre ces deux édifices religieux voisins était estimée à 145 pas ; la plus ancienne mosquée était celle de Marsūla qui était de très faibles dimensions et ne renfermait qu'une seule salle (*bayt wāḥid*) destinée à l'organisation des prières quotidiennes aussi bien qu'à la prière du vendredi ; la nouvelle mosquée d'al-'Arṣ était trois fois plus vaste, et servit, à son tour, pour la tenue de la prière et la *ḫuṭba* du vendredi. La coexistence de ces grandes mosquées dans l'extrémité est de Baza suscita des débats et polémiques entre les habitants de cette petite localité andalouse, et fut l'objet d'une fatwa qui fut émise par le *faqīh* de Malaga Abū 'Abdallāh Muḥmmad Ibn Aḥmad al-Qaṭṭān[237] dont la date de mort est fixée à 750 H./ 1349 J.C.[238]. Conformément aux avis de la quasi-totalité des ulémas andalou-maghrébins malikites, ce *faqīh* était très opposé à l'idée de la célébration de deux prêches dans le faubourg oriental de Baza (*al-wāǧibu 'alā ahli al-rabaḍi liqillatihim iqāmat al-ǧumu'a fī ǧāmi'in wāḥīdin*), et justifia son attitude par deux arguments majeurs ; le premier c'est que ce faubourg était de petites dimensions, et ne se divisait pas en deux entités séparées par un obstacle naturel, comme c'est le cas de certains grands centres urbains ; le deuxième c'est qu'aucune contrainte naturelle ou humaine n'isolait les deux mosquées voisines qui n'étaient séparées l'une de l'autre, comme on l'a dit, que par une distance estimée à 145 pas (*wa lā yastaqīmu iqāmatuha fī ǧāmi'ayni fī miṯli hāḏihi al-qaḍiyya allatī ǧumi'at ma'a ṣiġari al-rabaḍi kullihi, wa ifrāṭi qurbi ahādi al-ǧāmi'ayni mina al-āḫari min ġayri qāṭi'in wa lā māni'in*)[239].

De ce fait, la *ḫuṭba* du vendredi de ce faubourg (*rabaḍ*) de Baza devait théoriquement être célébrée dans la plus ancienne mosquée, à savoir *ǧāmi'* Marsūla, mais le problème qui se posait pour les habitants est que la mosquée de cette localité était de très faibles dimensions et ne pouvait absolument pas contenir le nombre croissant des fidèles au moment de la prière du vendredi. Compte tenu de cette situation, le mufti Ibn Aḥmad al-Qaṭṭān proposa de dépouiller *ǧāmi'* Marsūla de son titre de grande mosquée, et d'organiser

---

[237] Pour le texte arabe complet de cette fatwa, voir Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 1, p. 229-235 ; pour le résumé en français de la même fatwa, voir V. Lagardère (1995), *Histoire et société en Occident musulman*..., p. 71.

[238] M.I. Calero Secall (2000), « Algunas fetuas sobre la duplicidad de las aljamas andalusíes », *L'urbanisme dans l'Occident*..., p. 132.

[239] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 1, p. 229-230.

désormais la prière du vendredi exclusivement dans la mosquée d'al-'Arṣ, étant donné que celle-ci était de proportions beaucoup plus importantes que celles de l'ancienne mosquée de Marsūla, et était assez spacieuse pour pouvoir accueillir la population de ce *rabaḍ* pendant la tenue de cette prière hebdomadaire[240].

Il semble au total que la coexistence de deux grandes mosquées au sein d'une petite localité ait été un phénomène fortement réprouvé par la majorité des jurisconsultes médiévaux qui pensaient que la célébration de deux *ḫuṭba-s* au même endroit pouvait porter atteinte à l'unité de la communauté musulmane, et faciliter l'émergence de conflits entre les fidèles[241]. La multiplication des grandes mosquées n'était tolérée que dans des cas exceptionnels : la présence d'un obstacle naturel ou d'un danger humain entre deux quartiers, ou l'existence d'une distance très importante entre les édifices destinés à l'organisation du prône du vendredi[242]. Ces deux conditions ne concernaient que très rarement les petites villes, et s'appliquaient surtout aux grandes localités qui s'étaient développées de part et d'autre d'un fleuve, et connaissaient une urbanisation remarquablement forte.

Ainsi, l'urbanisme des villes du Maġrib al-Aqṣā se caractérisait-il par l'unicité de la grande mosquée pendant l'époque anté-almohade. Seule la ville de Fès fait exception à ce constat et nous fournit, comme on l'a déjà signalé, le premier modèle marocain relatif à la coexistence de deux grandes mosquées dans la même ville. Sous les Almohades, le premier exemple de la multiplication des *ǧāmi'-s* à *ḫuṭba* dans la même entité urbaine est attesté dans la ville de Marrakech qui fut dotée de sa deuxième grande mosquée sur l'ordre du premier souverain 'Abd al-Mu'min (524-558 H./ 1130-1163 J.C.) ; ce *ǧāmi'* n'est autre que la Kutubiya dont les travaux de construction furent lancés immédiatement après le siège et l'entrée des Almohades à Marrakech, au cours du mois de *muḥarram* de l'année 541 H./1146 J.C.[243]. La grande mosquée de la Kutubiya (fig.9 et 13) s'ajouta donc à l'ancien *ǧāmi'* almoravide de l'émir 'Alī Ibn Yūsuf (fig.9 et 14) qui fut partiellement détruit et fermé au public pendant le règne de 'Abd al-Mu'min : la *ḫuṭba* du vendredi fut donc transférée de cette ancienne mosquée almoravide à la mosquée almohade de la

---

[240] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 1, p. 229-230.

[241] Il convient de signaler que la *ǧumu'a* (le vendredi) tire sa racine du verbe arabe *ǧāma'a* qui se traduit par rassembler, et implique et corrobore donc l'idée d'union et de solidarité entre les Musulmans.

[242] Les jurisconsultes médiévaux ne sont pas unanimes sur la distance exacte qui doit séparer deux grandes mosquées, et autorisent la célébration de deux prêches du vendredi. Certains comme Zayd Ibn Bašīr la fixent à trois miles, d'autres comme Yaḥyā Ibn 'Umar à six miles ; cf. Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 1, p. 262.

Kutubiya[244]. Il semble que ce prêche hebdomadaire ait été exclusivement célébré dans la mosquée de la Kutubiya pendant les premiers temps des Almohades, et qu'une telle politique religieuse ait été adoptée par 'Abd al-Mu'min par le souci de créer des liens étroits entre le pouvoir almohade naissant et la population de cette ville.

Le même phénomène se reproduisit ultérieurement dans la ville de Séville qui fut munie de deux grandes mosquées à l'époque du deuxième sultan almohade Abū Ya'qūb Yūsuf (558-580 H./ 1163-1184 J.C.). L'ancienne mosquée, celle d'Ibn 'Adabbas avait été édifiée, comme l'indique son nom, par le cadi de Séville 'Umar Ibn 'Adabbas, vers 214 H./ 829 J.C.[245]. La deuxième mosquée fut construite à proximité de la *qaṣba* almohade de la même ville sur l'ordre d'Abū Ya'qūb Yūsuf (558-580 H./1163-1184 J.C.) dans le but de recevoir le nombre croissant des fidèles sévillans dont une bonne partie priaient dans le *ṣaḥn*, les rues et les souks avoisinants le *ǧāmi'* de 'Adabbas et n'entendaient pas la voix de l'imam pendant la prière hebdomadaire du vendredi. Les premiers travaux de son édification eurent lieu dans le mois de *ramadan* de l'année 567 H./1171 J.C.[246]. Après l'achèvement des chantiers de construction de cette grande mosquée, le sultan Abū Ya'qūb Yūsuf décida d'enlever le titre de *masǧid ǧāmi'* à l'ancienne mosquée de 'Adabbas et de transférer, par conséquent, la *ḫuṭba* de toute la ville à la nouvelle grande mosquée almohade. Dès lors, le minbar de la mosquée de 'Adabbas fut défitivement inutilisé, déplacé de son lieu originel et rangé contre l'angle du mur ouest de l'édifice[247]. L'historien Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt nous apprend que les représentants du pouvoir almohade à Séville obligèrent toute la population à assister à la prière du vendredi dans le *ǧāmi'* almohade qui se substitua ainsi à la mosquée du cadi Ibn 'Adabbas : la première *ḫuṭba* célébrée dans ce nouvel édifice date du vendredi 24 *ḏu al-ḥiǧǧa* de l'année 577 H./1181 J.C. et fut prononcée par un certain Abū al-Qāsim 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Afīr al-Lablī[248].

À l'instar de ce qui passait à Marrakech, il semble que le sultan Abū Ya'qūb Yūsuf se soit inspiré de son père 'Abd al-Mu'min, et ait empêché la célébration de deux *ḫuṭba-s* dans un objectif bien déterminé, à savoir celui d'unifier les habitants de Séville, de stabiliser la vie politico-religieuse dans cette ville du sud d'al-Andalus, et d'éviter, par conséquent, d'éventuelles tensions entre le pouvoir régnant et la population locale. Il en

---

[243] Anonyme, *Al-Ḥulal al-mūšiya...*, p. 137, 144.
[244] Al-Šarīf al-Idrīsī, *Nuzhat al-muštāq...*, (texte arabe), p. 234.
[245] 'Abd al-Mālik Ibn Ṣāḥib al-Ṣālāt, *Al-Mann bi al-imāma*, éd. Dār al-ġarb al-islāmī, Beyrouth, 1987, p. 389.
[246] *Ibid.*, p. 384-389.
[247] *Ibid.*, p. 389.
[248] *Ibid.*

ressort donc que les deux premiers souverains almohades ('Abd al-Mu'min et Abū Ya'qūb Yūsuf) étaient très réticents vis-à-vis de l'organisation de deux *ḫuṭba-s*, et s'attachaient donc à l'unicité du prêche du vendredi à Marrakech et Séville, en dépit de la coexistence de deux grandes mosquées dans ces deux grandes villes andaluso-maghrébines.

En revanche, le troisième calife almohade Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr (580-595 H./ 1184-1199 J.C.) se détacha de la politique de ses deux prédécesseurs, multiplia les grandes mosquées et toléra la célébration de deux ou parfois trois *ḫuṭba-s* dans les villes importantes du Maġrib al-Aqṣā, telles que Fès, Marrakech et Rabat. Dans la ville de Fès, une troisième grande mosquée fut édifiée dans la *qaṣba* de Būġlūd durant les premiers temps du règne de ce calife, et s'ajouta donc à celles des deux cités anciennes de la même ville[249] ; la célébration d'une troisième *ḫuṭba* pourrait être expliquée par des raisons intimement liées à l'accroissement démographique que connut Fès pendant cette époque, et à la volonté du sultan de fonder son propre espace religieux et de s'isoler de la population locale fréquentant les grandes mosquées de la Qarawiyīn et des Andalous. Un fait comparable à celui-ci s'opéra dans la ville de Marrakech qui fut dotée de sa troisième grande mosquée à une date antérieure à 593 H./ 1196 J.C., c'est-à-dire sous le règne du même Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr ; elle fut incluse dans la *qaṣba* sultanienne qui fut élevée, comme on l'a dit ci-dessus, par ce souverain sur un ensemble de grandes *baḥā'ir*, et fut pourvue, en outre, de plusieurs palais, souks et fondouks[250]. Le *ǧāmi'* de la *Qaṣba* (fig. 9 et 15) paraît avoir été uniquement destiné au calife et à son entourage immédiat qui voulurent célébrer leur propre *ḫuṭba* dans cet édifice spécifiquement sultanien, et se séparer, de ce fait, de la foule priant dans l'ancienne grande mosquée de la Kutubiya. La ville de Rabat, quant à elle, fut dotée d'une deuxième grande mosquée sous le règne du même calife almohade : celle-ci n'est rien autre que l'immense mosquée de Ḥassān (fig.16) dont la construction s'inscrivit, comme on l'a dit, dans le cadre du projet de la fondation de la ville nouvelle de Ribāṭ al-Fatḥ[251]. Ce *ǧāmi'* monumental s'ajouta donc à celui qui avait été édifié par le souverain 'Abd al-Mu'min dans l'ancienne *qaṣba* de Rabat, connue actuellement sous l'appellation des Awdāya (fig. 17).

Il paraît donc que la multiplication des grandes mosquées au sein de la même ville commença dès le règne des deux premiers souverains almohades, mais s'imposa surtout à

---

[249] Anonyme, *Al-Istibṣār fī 'aǧā'ib al-amṣār*..., p. 181; Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī, *Al-Rawḍ al-Mi'ṭār fī ḫabar al-aqṭār*..., p. 434.
[250] Anonyme, *Al-Istibṣār fī 'aǧā'ib al-amṣār*..., p. 210.
[251] 'Abd al-Wāḥid Al-Murrākušī, *Al-Mu'ǧib fī talḫīṣ aḫbār al-maġrib*..., p. 336-345.

partir de l'accession d'Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr au trône almohade. Celui-ci voulut toujours marquer et symboliser son règne par la fondation d'un *ǧāmi'* dans sa propre ville royale, et autorisa, à l'inverse de ses prédécesseurs, la continuité de l'organisation de la *ḫuṭba* hebdomadaire du vendredi dans les anciennes grandes mosquées des villes de grande taille. Le même phénomène s'observe également dans la ville de Málaga dont la *ḫuṭba* fut simultanément célébrée durant l'époque almohade dans l'ancienne grande mosquée et dans le *ǧāmi'* de la *qaṣba* sultanienne[252]. Suivant cette logique, la fondation de grandes mosquées au sein des *qaṣba-s* sultaniennes almohades paraît avoir été un facteur très déterminant dans la dynamisation du processus de la mulitiplication des *ǧāmi'-s* dans les grands centres urbains du Maġrib al-Aqṣā et d'al-Andalus. À ces exemples s'ajoutent d'autres modèles de grandes mosquées typiquement étatiques qui furent fondées au sein de plusieurs *qaṣba-s* royales post-almohades, comme celles de Fās al-Ǧadīd (fig.18), des Manṣūra-s de Sabta et de Tlemcen, et de l'Alhambra de Grenade.

En outre, l'existence simultanée de plusieurs grandes mosquées résultait, dans bien des cas, de l'accroissement démographique qui était, le plus souvent, à l'origine de l'extension des grandes villes médiévales, et de la formation de faubourgs (*arbāḍ al-madīna*) dans les extrémités des noyaux primitifs de ces villes. À l'image du schéma urbain du centre de la ville, les faubourgs renfermaient tous les éléments architecturaux et administratifs nécessaires à la vie urbaine, et comportaient, le plus souvent, une grande mosquée qui permettait à la population locale d'assister à la *ḫuṭba* du vendredi à proximité de son quartier résidentiel, et d'éviter, par conséquent, son déplacement vers le *ǧāmi'* du noyau primitif de la ville.

Nombreux sont les exemples attestant la présence d'une grande mosquée dans les faubourgs des villes andalusi-maghrébines. Al-Anṣārī al-Sabtī souligne dans son *Iḫtiṣār al-Aḫbār* que le faubourg d'al-Rabaḍ al-Asfal à Sabta disposait de sa propre grande mosquée qui était destinée à abriter la prière et le prêche du vendredi et renfermait une bibliothèque située dans son voisinage immédiat[253]. Le faubourg oriental de Málaga dit Funtanālla fut doté d'un *ǧāmi'* à prône du vendredi à partir de la fin du 13^{e} siècle ; la présence de cette grande mosquée dans ce *rabaḍ* pourrait s'expliquer par l'existence d'un fossé séparant le noyau primitif de Málaga et son faubourg oriental, et par l'augmentation, bien

[252] M.I. Calero Secall (2000), « Algunas fetuas sobre la duplicidad de las aljamas andalusíes »..., p. 137.
[253] Muḥammad Ibn Qāsim al-Anṣārī al-sabtī, *Iḫtiṣār al-aḫbār*..., p. 30.

évidemment, du chiffre de la population de cette ville andalouse[254]. À ces exemples s'ajoutent ceux des deux faubourgs de l'Albaicín et d'al-Fahhārīn à Grenade qui furent munis de leurs propres mosquées à prône du vendredi, à une époque bien antérieure au milieu du 14e siècle[255]. Il ressort de tout cela que l'augmentation de la population paraît avoir joué un rôle de premier ordre dans la construction de plusieurs faubourgs qui s'adjoignaient à l'entité urbaine primitive, et exigeaient l'élévation de nouvelles grandes mosquées capables de recevoir les habitants désireux de célébrer la prière du vendredi à côté de leurs demeures, et d'échapper au long trajet que l'on doit parcourir pour se rendre au *ǧāmi'* du centre de la ville.

3-4 Un problème d'expropriation des propriétés immobilières : l'agrandissement des grandes mosquées

L'agrandissement des grandes mosquées est un phénomène très répandu dans les villes du monde musulman médiéval, et est, le plus souvent, occasionné par l'augmentation de la population urbaine. L'apparition d'un tel fait architectural et urbain date des premiers temps de l'Islam et trouve ses origines dans les travaux d'agrandissements et d'embellissement qui ont été effectués dans la grande mosquée de Médine par les deux califes de l'Islam, 'Umar Ibn al-Ḫaṭṭāb (13-23 H./634-644 J.C.) et 'Uṯmān Ibn 'Affān (23-35 H./644-656 J.C.). Les aménagements architecturaux introduits dans la mosquée médinoise du Prophète ont donc servi de modèle et de précédent pour les multiples chantiers d'agrandissement ou de reconstruction menés dans les plus anciennes grandes mosquées de l'Orient et de l'Occident musulmans comme celles de 'Amr Ibn al-'Āṣ (mort 43 H./663 J.C.) à Fusṭāṭ et de 'Uqba Ibn Nāfi' à Kairouan, pour ne citer que les plus célèbres *ǧāmi'-s*. En règle générale, les projets d'agrandissement des mosquées étaient lancés, financés et dirigés par les autorités locales de la ville, sous le contrôle des émirs et sultans ; une telle implication du pouvoir central dans de tels travaux pourrait s'expliquer par le fait que les gouvernants étaient soucieux de maintenir une seule grande mosquée pour toute la ville et voulaient éviter la multiplication des mosquées à *ḫuṭba* et la célébration de plusieurs prêches le vendredi.

Dans le territoire du Maġrib al-Aqṣā, les indices qui témoignent des travaux d'agrandissements entrepris dans les grandes mosquées médiévales sont nombreux, et sont

---

[254] M.I. Calero Secall (2000), « Algunas fetuas sobre la duplicidad de las aljamas andalusíes »..., p. 135-136.
[255] *Ibid.*

attestés aussi bien par les mentions textuelles que par les données de l'archéologie. Dans l'état actuel de nos connaissances, les travaux d'agrandissements les plus anciens au Maroc sont ceux qui furent menés dans la grande mosquée de la Qarawiyīn à Fès sous le règne du gouverneur zénète Aḥmad Ibn Abī Bakr al-Znātī (10^{e} siècle J.C.). Les moyens financiers nécessaires à ces chantiers de construction furent procurés, comme on l'a déjà signalé, par le calife omeyyade 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir (300-350 H./912-961 J.C.)[256]. Il n'est pas question ici de retracer l'évolution historique et architecturale de toutes les grandes mosquées du Maġrib al-Aqṣā, et notre intérêt se concentre surtout sur celles qui furent agrandies au détriment des maisons et boutiques situées dans leur voisinage, et nécessitèrent, par conséquent, l'expropriation de ces propriétés immobilières privées. Les exemples marocains illustrant bien les problèmes posés par cette épineuse question jurisprudentielle d'urbanisme, datent du règne de l'émir almoravide 'Alī Ibn Yūsuf et sont fournis par la grande mosquée de Sabta et la grande mosquée de la Qarawiyīn.

Les premiers travaux d'agrandissement de la grande mosquée de Sabta furent dirigés, comme on l'a déjà signalé, par le cadi de Sabta Abū 'Abdallāh Ibn 'Īsā[257], sur l'ordre de l'émir almoravide Yūsuf Ibn Tāšafīn (453-500 H./ 1061-1107 J.C.), et furent achevés vers 491 H./ 1097 J.C. L'édifice primitif mentionné par Abū 'Ubayd al-Bakrī fut élargi des deux tiers par rapport à sa superficie initiale et sa nef médiane fut agrandie et acquit de proportions beaucoup plus importantes que les nefs latérales[258]. Cependant, la croissance démographique de Sabta pendant le règne de l'émir 'Alī Ibn Yūsuf (500-537 H./ 1107-1143 J.C.), rendit ce premier agrandissement insuffisant et nécessita, une fois de plus, l'ajout de nouvelles parties au monument. Ces réaménagements qui, furent entrepris par le célèbre cadi 'Iyyāḍ[259], concernaient la partie occidentale de l'édifice où se trouvait

---

[256] Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās...*, p. 56 ; 'Alī Al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-āṣ...*, p. 46-47.

[257] Originaire de Tahert, le cadi Abū 'Abdallāh Ibn 'Īsā est né à Fès en 429 H./ 1037-38 J.C. et mort à Sabta vers 505 H./ 1111 J.C. La carrière de ce cadi de Sabta se déroulait à l'échelle du monde andalou-maghrébin : des cadis aussi célèbres qu' Ibn Šibrīn de Séville, Ibn Ḥamdīn de Cordoue ou Ibn Malǧūm de Fès n'hésitent pas à le consulter avant de promulguer leurs fatwas. En 496 H. /1102 J.C. Abū 'Abdallāh Ibn 'Īsā démissionna et n'accepta la charge de cadi de Fès qu'après un séjour en prison. Lorsqu'il mourut à Sabta, ses compatriotes l'élevèrent au rang de saint et honorèrent sa mémoire. Au début du 15^{e} siècle, le quartier résidentiel de darb Ibn 'Īsā porte encore son nom ; cf. H. Ferhat, (1993), *Sabta des origines au XIV^{e} siècle*, Ministère des Affaires Culturelles, Rabat, p. 134.

[258] Muḥammad Ibn 'Iyyāḍ, *Maḏāhib al-ḥukkām fī manāzil al-aḥkām*, Traduit en l'Espagnol et étudié par Delfina Serrano, C.S.I.C. et A.E.C.I., Madrid, 1998, p. 130-131 ; Ibn 'Iḏārī al-murrākušī, *Al-Bayān al-muġrib* ..., t. 4, p. 58 et 144.

[259] Né à Sabta en 476 H./1081 J.C., le cadi Muḥammad Ibn 'Iyyāḍ Ibn Mūsā al-Yaḥṣūbī meurt exilé à Marrakech en 544 H./ 1149 J.C. après avoir dirigé le soulèvement de sa ville contre les Almohades. Sa vie coïncide avec la durée du règne almoravide et l'avènement de la dynastie almohade. *Faqīh*, cadi, historien et

un quartier résidentiel appartenant à des propriétaires privés : une question épineuse se posait donc pour les maîtres-maçons, car il fallait raser tous les édifices avoisinant ce *ğāmi'* pour pouvoir réaliser ce projet.

Ce cas urbain engendra un problème juridique très sérieux, et exigea, de ce fait, l'intervention et la mobilisation des *faqīh-s* et des juristes les plus réputés de la ville[260]. Pour légitimer l'expropriation et la démolition des maisons et boutiques situées dans le voisinage immédiat de la grande mosquée de Sabta, le cadi 'Iyyāḍ se référait aux arguments fournis par son prédécesseur Abū 'Abdallāh Ibn 'Īsā qui avait consulté, lui-même, le célèbre *faqīh* cordouan Abū al-Walīd Ibn Rušd à propos de ce problème juridique très délicat[261]. La décision d'Ibn Rušd consiste en l'expropriation des biens immobiliers entourant la grande mosquée de Sabta et la compensation de leurs propriétaires (*tu'ḫadu minhum bi al-qīma ğabran 'alā mā aḥabbū aw karihū*), afin d'élargir le *ğāmi'* du côté occidental et de répondre aux exigeances déterminées par l'essor démographique de Sabta pendant cette période décisive[262]. Dans son argumentation, Ibn Rušd se base sur un cas ancien d'expropriation et de démolition des biens immobiliers se trouvant aux alentours immédiats du *ğāmi'*, qui s'est produit à l'époque du troisième calife de l'Islam 'Uṯmān Ibn 'Affān (23-35 H./644-656 J.C.) ; les propriétaires des maisons avoisinant la grande mosquée du Prophète à Médine furent contraints de vendre leurs biens pour agrandir ce

---

stratège de la lutte armée contre les Almohades, Muḥammad Ibn 'Iyyāḍ est devenu une figure légendaire et sacralisée ; il figure parmi les sept patrons de la ville de Marrakech et un culte lui est rendu dans plusieurs régions, en particulier dans les montagnes de l'Atlas. *Faqīh*, prédicateur, et mufti, 'Iyyāḍ a consacré sa vie à l'étude, l'élaboration et à l'application du droit. Sa formation, commencée à Sabta, achevée en al-Andalus, l'a mis en contact avec Abū 'Alī Ṣadafī, Ibn Rušd l'Aîné et Abū Bakr Ibn al-'Arabī. Cadi emblématique, 'Iyyāḍ n'a occupé cette charge qu'un temps relativement court, moins de dix ans. Mais son activité et son œuvre l'ont définitivement classé comme le cadi exemplaire. Les multiples fatwas qu'il a rédigées et consignées, ont servi de références pendant des siècles.
Le cadi 'Iyyāḍ rédigea un ouvrage de *fiqh* très célèbre intitulé *Maḏāhib al-Ḥukkām* qui porte sur la vie quotidienne à Sabta au 12e siècle. Ce manuscrit de soixante-dix-huit feuillets est le plus ancien recueil de fatwa marocain. Dans son préambule, l'auteur précise que les cas choisis représentent des exceptions où le *fiqh* traditionnel n'offre pas de solution. C'est l'époque où les *faqīh-s* ont à se prononcer sur des faits concrets et nouveaux, contrairement aux périodes postérieures caractérisées par une spéculation sur des cas théoriques, et parfois même futiles : 'Iyyāḍ utilise les corpus de ses prédécesseurs, Ibn Sahl, Ibn al-Ḥāğ et Ibn Rušd mais ajoute le compte rendu des procès jugés à Sabta par lui-même ou par ses prédécesseurs. Pour plus de détails sur le personnage du cadi 'Iyyāḍ, cf. H. Ferhat, (1993), *Sabta des origines au XIVe siècle*..., p. 146-161.

[260] Muḥammad Ibn 'Iyyāḍ, *Maḏāhib al-ḥukkām fī manāzil al-aḥkām*..., p. 130-131.

[261] *Ibid.*, p. 130-131.

[262] Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rušd, *Fatāwa Ibn Rušd*, commentaire et annotation de al-Muḫtār Ibn al-Ṭāhir al-Talīlī, t. 1, Dār al-ġarb al-islāmī, Beyrouth, 1987, p. 262-268 ; Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 1, p. 244.

ğāmi' et pouvoir recevoir le nombre sans cesse en augmentation des fidèles[263]. Le but d'une telle décision fut de permettre aux fidèles de célébrer la prière du vendredi dans la grande mosquée et d'écarter un préjudice *(ḍarar)* flagrant, à savoir celui de prier dans les alentours et les rues avoisinantes (*riḥāb-s*), surtout pendant les jours pluvieux où le sol est très boueux ; ce juriste cordouan jugea donc utile d'exproprier ces biens immobiliers, et de sacrifier l'intérêt privé (*al-manfa'a al-ḫāṣṣa*) de leurs propriétaires au profit de l'intérêt général (*al-manfa'a al-'āmma*) de la communauté musulmane[264].

D'après ce qui précède, il semble qu'Ibn Rušd se soit inspiré, dans la formulation de sa fatwa, d'une règle très chère aux juristes du droit musulman, à savoir celle qui consiste à choisir la solution la moins nuisible (*aḫaffu al-ḍararayn*) en cas de de la coexistence de deux préjudices (*iğtimā' al-ḍararayn*) : le dommage le moins préjudiable dans ce cas est celui de démolir les maisons et boutiques et en payer la valeur en argent à leurs propriétaires, car les biens immobiliers et l'argent *(ḍarar al-māl)* sont compensables, alors que le tort porté à la pratique de religion (*ḍarar al-dīn*) demeure incompensable (*wa lā akbara min ḍarar al-dīn iḏ lā badala lahu, wa al-māl 'anhu badal wa hiya al-qīma*)[265].

La fatwa d'Ibn Rušd reste, à vrai dire, une référence dans les questions relatives à l'expropriation des biens immobiliers pour des raisons d'utilité publique[266], et ne va pas sans présenter des analogies avec une fatwa contemporaine qui est rendue par le même cadi et traite de l'agrandissement de la grande mosquée de Murcie[267]. Ibn Rušd fut d'un avis très favorable à l'expropriation et l'annexion du terrain attribué au gouverneur Ibn al-

---

[263] Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rušd, *Fatāwa Ibn Rušd*..., p. 264. Il convient de souligner que les propriétaires des maisons situées au voisinage de la grande mosquée du Prophète ont contesté la décision du calife 'Uṯmān Ibn 'Affān et ne voulaient pas renoncer à leurs biens immobiliers. Face à cette situation, 'Uṯmān Ibn 'Affān les emprisonna et les compensa en argent, et préleva la valeur de leurs maisons du trésor de la communauté musulmane (*bayt al-māl*), cf. Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 9, p. 50.
Le cas le plus ancien d'expropriation de propriétés privées en terre d'Islam est, à vrai dire, celui qui s'est opéré à l'époque du deuxième calife de l'Islam 'Umar Ibn al-Ḫattāb : celui-ci procéda à l'agrandissement de la maison-mosquée du Prophète Muḥammad à Médine au détriment de la maison d'un certain al-'Abbās, cf. *Ibid.*, t. 1, p. 244.

[264] Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rušd, *Fatāwa Ibn Rušd*..., p. 267-268.

[265] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 1, p. 244.

[266] Pour des renseignements suplémentaires sur la fatwa d'Ibn Rušd, voir H. Ferhat, (1993), *Sabta des origines au XIV^e siècle*..., p. 359-362 ; H. Ferhat (1993), « Un monument almoravide : la grande-mosquée de Ceuta/Sabta..., p. 82-83 ; González Carmona (2000), « La expropiación forzosa por ampliación de mezquita en tres fetuas medievales », *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge, Aspects juridiques*, Casa de Velázquez et C.S.I.C., Madrid, p. 142-144.

[267] Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rušd, *Fatāwa Ibn Rušd*..., p. 1077-1079.

Ṭāhir[268], à la superficie initiale de ce *ğāmi'* andalou. Une telle attitude pourrait être expliquée par le fait que le cadi cordouan jugeait cet agrandissement indispensable, et prioritaire en ce sens qu'il voulait permettre à la population de Murcie de célébrer la prière et de prononcer la *ḫuṭba* du vendredi dans des conditions convenables ; l'expropriation du terrain appartenant à Ibn al-Ṭāhir trouve donc sa pleine légitimité dans le principe élaboré par Mālik Ibn Anas dans sa *Mudawwana*, qui consiste à concrétiser l'intérêt général de la religion musulmane au détriment de l'intérêt privé des gens (*iḏā iğtama'a ḥaqqu allāh wa ḥaqqu al-'ibād ibda' bi al-ḥaq allaḏī lillāhi iḏ lā 'afwa fīhi*)[269].

Sous le règne du même 'Alī Ibn Yūsuf, la mosquée de la Qarawiyīn à Fès fut agrandie à partir des côtés est, ouest et sud de l'édifice zénète (fig. 3 et 4). Les fonds nécessaires à l'entreprise des chantiers de construction furent estimés à une somme supérieure à 80 mille dinārs d'argent, et prélevés sur les revenus des biens habous qui avaient été détournés par certains hauts administrateurs de Fès ; la récupération de ces biens de mainmorte fut ordonnée et dirigée par le cadi de Fès'Abd al-Ḥaq Ibn 'Abdallāh Ibn Ma'īša al-Ġarnāṭī vers 529 H./1134 J.C. sous la haute supervision de l'émir 'Alī Ibn Yūsuf [270]. Les travaux d'agrandissement almoravides furent commencés dans la même année (529 H./ 1134 J.C.) sous la direction du même cadi, et terminés dans le mois de *ša'bān* de l'année 538 H./ 1143 J.C. par son successeur 'Abd al-Mālik Ibn Bayḍā' al-Qaysī[271], et exigèrent la procuration de nouveaux terrains. Les maîtres-maçons furent gênés par le manque d'espace et l'existence d'un quartier résidentiel dans les alentours immédiats du mur de *qibla* de l'édifice. Ainsi, les dirigeants de ces chantiers de reconstruction se trouvèrent contraints d'acheter les propriétés immobilières avoisinantes qui appartenaient, en grande partie, à des Juifs, et de les démolir pour pouvoir bénéficier de

---

[268] Les Banū Ṭāhir (Aḥmad et Muḥammad) ont gouverné Murcie pendant une période de 50 ans (de 419-471 H./ 1028-1078 J.C.). Aḥmad était gouverneur semi-autonome de cette ville andalouse pendant la période allant de 419 H./ 1028 J.C. à 455 H./ 1063 J.C., alors que Muḥammad se déclara émir indépendant de la même ville en 458 H./ 1065 J.C. et fut capturé et détrôné de son poste par les troupes du gouverneur de Séville al-Mu'tamid Ibn 'Abbād en 471 H./ 1078 J.C. : Muḥammad a pu fuir la prison et s'installer à Valence où il meurt vers 508 H./ 1114 J.C. cf. A. González Carmona (2000), « La expropiación forzosa por ampliación de mezquita en tres fetuas medievales »..., p. 145.

[269] Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 1, p. 246. Pour plus de détails sur la fatwa d'Ibn Rušd concernant l'agrandissement de grande mosquée de Murcie au détriment du terrain d'Ibn al-Ṭāhir, cf. A. González Carmona (2000), « La expropiación forzosa por ampliación..., p. 145-146.

[270] Contrairement à l'auteur de la *Zahrat al-ās*, Ibn Abī Zar' signale dans son *Rawḍ al-qirṭās* que le cadi qui a pu récupérer les biens habous détournés est Muḥammad Ibn Dāwūd comme le pense Ibn Abī Zar', cf. 'Alī al-Ğaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 67-68 ; Ibn Abī Zar'al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās*..., p. 59.

[271] 'Alī Al-Ğaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 67-68 ; cf. Aussi Ibn al-Qaṭṭān al-Murrākušī, *Nuẓum al-ğummān*..., p. 248-252.

plus de terrain libre et élargir le monument du côté sud-est[272] ; les Juifs ne semblent pas être isolés dans des *mallāḥ-s* pendant cette époque, mais cohabitaient bel et bien avec les Musulmans, et résidaient donc en plein centre religieux et économique de Fès : ce fait historique n'est pas particulier à Fès, mais s'observe également dans plusieurs villes de l'Occident musulman médiéval, comme à Cordoue où la juiverie (*juderia*) était située dans le côté nord-ouest de la grande mosquée[273].

L'agrandissement de la grande mosquée de la Qarawiyīn au détriment de ces biens immobiliers paraît avoir été généré par la croissance démographique qu'a connue la cité de la Qarawiyīn pendant l'époque de 'Alī Ibn Yūsuf, et l'augmentation du nombre des fidèles dont une partie fut obligée de prier dans les rues et souks avoisinants[274] (*afniya wa rihāb al-masǧid*), surtout pendant la célébration de la prière hebdomadaire du vendredi. Dans son étude archéologique sur la mosquée de la Qarawiyīn, H. Terrasse souligne que l'agrandissement almoravide consista en l'aménagement de trois nefs qui couvrirent, avec une légère diminution à l'angle sud-ouest, toute la largeur de l'édifice précédent : le rajout de ces trois nefs exigea la destruction du mur de *qibla* et du mihrab du monument zénète. Les arcades ajoutées sont de dimensions quasi-identiques à celles de l'oratoire idrisside et zénète, mais moins trapues que celles du 10^{e} siècle : la hauteur des pieds-droits est supérieure à celle de l'arc. La profondeur des travées est de 3,70 m pour les deux premières, et de 3,90 m pour celle du mur de *qibla* ; les piliers sont de forme carrée et mesurent 0,70 m de côté, et les arcs sont en plein cintre outrepassé[275].

Les exemples almoravides présentés ci-dessus ne semblent pas être les plus anciens cas andalou-maghrébins illustrant le problème d'agrandissement des grandes mosquées au détriment des propriétés immobilières avoisinantes, mais devaient s'apparenter à l'exemple de la grande mosquée de Cordoue dont la dernière phase d'agrandissement nécessita l'achat et la destruction des demeures et boutiques situées dans son entourage immédiat. Les travaux furent lancés vers 377 H./ 988 J.C. sur l'initiative du *ḥāǧib* omeyyade al-Manṣūr Ibn Abī 'Āmir, et consistèrent en l'élargissement de l'édifice du côté est[276], et non pas en direction du fleuve comme ce fut le cas pour les deux premières étapes de son

---

[272] 'Alī Al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās...*, p. 67-68 ; voir aussi Ibn Abī Zar'al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās...*, p. 59-60.
[273] H. Terrasse (1968), *La mosquée al-Qaraouiyin ...*, p. 19.
[274] Ibn Abī Zar'al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās...*, p. 65 ; 'Alī Al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-āṣ...*, p. 67.
[275] H. Terrasse (1968), *La mosquée al-Qaraouiyin ...*, p. 20. Pour plus de détails sur les aménagements architecturaux et décoratifs almoravides dans la mosquée de la Qarawiyīn, cf. L. Golvin (1979), *Essai sur l'architecture...*, t. 4, p. 203-211.
[276] Ibn 'Iḏārī al-Murrākušī, *Al-Bayān al-muġrib...*, t. 2, p. 287.

agrandissement[277]. Le terrain nécessaire fut donc exproprié sur tout le côté oriental du monument qui se trouva agrandie d'environ un tiers ; le mur oriental fut totalement rasé dans la cour et défoncé de larges ouvertures arquées dans la partie qui marquait désormais la transition entre la mosquée d'al-Ḥakam II et celle construite par al-Manṣūr[278] ; huit nouvelles nefs latérales furent édifiées assez rapidement dans la mosquée et ne reçurent qu'une décoration fort sobre[279] (fig. 12) : al-Manṣur ajouta 8596,98 m^2 au monument dont la surface totale et définitive fut estimée à 22423,56 m^2 et passe au troisième rang, après celle de la grande mosquée de Samarra et de la grande mosquée de Ḥassān à Rabat[280] (fig. 16). Suivant le témoignage de ses biographes, al-Manṣūr Ibn Abī 'Āmir participa de ses propres mains aux travaux de construction et engagea des captifs chrétiens ramenés de ses expéditions dans ces chantiers[281]. L'agrandissement 'amiride paraît avoir été déterminé par l'augmentation de la population urbaine suite au recrutement intensif de miliciens berbères dans l'armée d'al-Manṣūr, et par des raisons d'ordre idéologique : al-Manṣūr voulut affirmer son prestige d'homme pieux, rehausser son image auprès de la population cordouane et éradiquer les rumeurs malveillantes qui circulaient à Cordoue sur sa tiédeur religieuse et son orthodoxie suspecte[282].

Concernant les époques almohade et mérinide, les mentions historiques témoignant de l'agrandissement des grandes mosquées marocaines au détriment des maisons et boutiques situées aux alentours sont quasi-inexistantes. Les seuls exemples dont on dispose sur la question de l'expropriation des biens immobiliers pour des raisons d'utilité publique pendant ces deux époques, ne portent pas sur le Maġrib al-Aqṣā, mais sont fournis par la grande mosquée de Séville et la grande mosquée d'al-'Ubbād à Tlemcen.

Si l'on en croit le récit d'Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, le calife almohade Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr (580-595 H./ 1184-1199 J.C.) prit la décision d'exproprier les maisons,

---

[277] Il faut signaler que la grande mosquée de Cordoue fut fondée par le calife omeyyade 'Abd al-Raḥmān I vers 169 H./ 785 J.C. : la salle de prière était profonde de 42,20 m, la cour comptait environ 37,70 m de profondeur et la superficie totale de l'édifice était estimée à environ 4924,74 m^2. Le monument de 'Abd al-Raḥmān I subit trois phases d'agrandissement ; les travaux correspondant aux deux premiers agrandissements furent lancés respectivement par 'Abd al-Raḥmān II en 234 H./ 848 J.C. et al-Ḥakam II en 350 H./ 961 J.C., alors que les chantiers de la troisième phase d'élargissement de l'édifice cordouan fut entrepris, comme on l'a dit, sous les soins d'al-Manṣūr Ibn Abī 'Āmir en 377 H./ 988 J.C. Pour plus de détails sur l'histoire, l'architecture et le décor de la grande mosquée de Cordoue, cf. L. Golvin (1979), *Essai sur l'architecture…*, t. 4, p. 21-92.

[278] *Ibid.*, p. 53.

[279] E. Lévi-Provençal (1999), *Histoire de l'Espagne musulmane…*, t. 1, p. 394.

[280] L. Golvin (1968), *Essai sur l'architecture…*, t. 4, p. 53.

[281] E. Lévi-Provençal (1999), *Histoire de l'Espagne …*, t. 1, p. 394.

[282] *Ibid.*

boutiques et fondouks qui se situaient dans le petit souk (*suwayqa*) d'al-Mismār à Séville pour pouvoir agrandir la grande mosquée. Les travaux de destruction de ces édifices commencèrent le samedi 7 du mois de *rabī'* I de l'année 592 H./1195 J.C., et ne se limitèrent pas au souk d'al-Mismār, mais atteignirent le voisinage immédiat du cimetière situé à proximité de la mosquée d'al-Yatīm[283]. Une fois les décombres de ces démolitions massives dégagés, les maîtres-maçons procédèrent au rajout d'autres parties à l'édifice primitif et à l'élargissement des nefs initiales ; plusieurs boutiques furent construites à proximité de ce *ǧāmi'* agrandi, et furent réservées à des commerces et métiers relativement propres et furent donc à l'origine de la création de plusieurs souks : al-'Aṭṭārīn (les épiciers), al-Bazzāzīn (les vendeurs de tissus), al-Markaṭiyīn (souks des vêtements utilisés) et al-Ḥayyāṭīn (les couturiers)[284]. L'aménagement de ces souks aux alentours de la grande mosquée de Séville n'est pas fortuit, mais montre le soin apporté à la propreté des abords immédiats de l'édifice (*al-afniya wa al-riḥāb*), et l'étroite relation entre le *ǧāmi'* et le souk au sein de la cité musulmane médiévale, et la volonté de réinstaller des activités économiques à côté du centre religieux de la ville. L'agrandissement de la grande mosquée de Séville témoigne de la croissance démographique de la population et témoigne donc de l'extension urbaine de cette ville (*tamṣīr wa taskīn*) pendant le règne du troisième calife almohade Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr (580-595 H./1184-1199 J.C.).

L'édifice agrandi (fig. 171) fut destiné à recevoir tous les fidèles de Séville pendant la prière du vendredi, et la célébration du seul prêche hebdomadaire de la ville ; une telle situation causa le déclin de l'ancienne grande mosquée de 'Adabbas qui devint un simple oratoire du quartier et fut uniquement réservé à l'organisation des cinq prières quotidiennes. Les masses architecturales de cet ancien *ǧāmi'* souffrirent par ailleurs de plusieurs altérations, et se trouvèrent dans un état de délabrement très avancé. Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr fut informé de l'état fragile de ce monument religieux primitif, et décida d'y effectuer des travaux de restauration et de rénovation dans le souci d'éviter son écroulement et de faire face aux injures du temps[285].

En revanche, les traces qui attestent l'agrandissement almohade de la grande mosquée de Séville sont quasi-inexistantes, car le monument fut détruit et remplacé par une grande cathédrale durant le 15^{e} siècle : seuls le minaret de la Giralda et la cour des Orangers (Patio de los Naranjos) subsistent de nos jours et témoignent de la grandeur de

---

[283] 'Abd al-Mālik Ibn Ṣāḥib al-Ṣālāt, *Al-Mann bi al-imāma...*, p. 396.
[284] *Ibid.*

l'édifice du 12e siècle[286]. En s'appuyant sur les données fournies par quelques chroniqueurs chrétiens et sur les mesures prises dans le Patio de los Naranjos, H. Terrasse présente un essai de restitution de l'état définitif du *ǧāmi'* sévillan : « La grande mosquée de Séville était donc, comme la Kotoubîya, une mosquée à dix-sept nefs, avec une nef axiale et des nefs extrêmes plus larges que les autres. La disposition de son chevet semble se déduire aisément de ces caractères : c'était sans doute à la *qibla* une travée-nef aussi large que la nef axiale et jalonnée comme à la Kotoubîya de cinq coupoles, celles du miḥrâb et celle des extrémités sur plan carré ou sensiblement carré, les autres plus ou moins barlongues. »[287].

Quant à la grande mosquée d'al-'Ubbād à Tlemcen, Ibn Marzūq indique dans son *Musnad al-ṣaḥīḥ* que le sultan mérinide Abū al-Ḥasan (731-752 H./ 1331-1351 J.C.) prit la décision d'agrandir ce *ǧāmi'*, situé dans le petit bourg d'al-'Ubbād[288], à côté du mausolée du célèbre saint Abū Madyan[289]. Le projet d'élargissement de l'édifice se heurta à une difficulté urbaine majeure, à savoir l'existence de plusieurs maisons à proximité des parties destinées à être agrandies[290]. Face à cette situation, les autorités urbaines et les jurisconsultes intervinrent dans cette affaire, et décidèrent d'acheter et détruire ces biens immobiliers pour pouvoir se procurer de terrain libre et élargir la superficie de l'édifice initial. Certains propriétaires s'opposèrent à l'expropriation de leurs demeures, mais furent forcés à accepter la décision prise par l'appareil administratif de la ville ; ils imposèrent un prix de vente exorbitant, estimé à deux dinārs en or pour chaque empan (*wa imtana'a āḫarūn illā an yudfa'a lahum biḥisāb dīnārayni mina al-ḏahab likkuli šibrin*)[291], dans le souci de compenser la perte de leurs propriétés immobilières. L'édifice agrandi se compose d'une cour qui est bordée de portiques à une seule nef, et d'une salle de prière, large de 19 m et profonde de 15 m, à cinq nefs perpendiculaires au mur du fond : la nef médiane mesure 3,50 m de largeur, et les nefs latérales sont moins imposantes que celles-ci et ont

---

[285] 'Abd al-Mālik Ibn Ṣāḥib al-Ṣālāt, *Al-Mann bi al-imāma*..., p. 397.
[286] Pour plus de détails sur le minaret de la Giralda et la cour des Orangers, voir H. Terrasse (1928), « La grande mosquée almohade de Séville », pub. *I.H.E.M.*, XVIII, Mémorial Henri Basset, Paris, p. 253-262.
[287] *Ibid.*, p. 262.
[288] Le petit bourg d'al-'Ubbād est situé sur le versant nord de la montagne de Mafrūš, à environ 2 km au sud-ouest de Tlemcen. Il est généralement appelé Sīdī Bū Madyan, du nom du célèbre saint andalou qui y est enterré et lui vaut sa gloire artistique ; cf. W. Marçais et G. Marçais (1903), *Les monuments arabes de Tlemcen*, Paris, p. 223.
[289] Il faut signaler que la grande mosquée d'al-'Ubbād est actuellement connue sous l'appellation *ǧāmi'* Sīdī Bū Madyān. Pour des informations précises sur la biographie d'Abū Madyan Šu'ayb Ibn Ḥusayn al-Anṣārī cf. Al-Tādilī Ibn al-Zayyāt, *Al-Tašawwuf*..., p. 319-326.
[290] Muḥammad Ibn Marzūq al-Tilimsānī, *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ*..., p. 145.
[291] *Ibid.*

une largeur de 3,10 m[292] (fig. 19). La salle funéraire (*ğāmi' al-ğanā'iz*) est construite derrière le mur de la *qibla* comme c'est le cas de celle de la mosquée de la Qarawiyīn, et communique avec la salle de prière par le biais d'une porte située dans le côté est du mihrab[293].

En règle générale, l'aliénation des propriétés immobilières privées ou des biens habous était reconnue comme licite par le droit malikite, lorsqu'il s'agit de l'agrandissement de la grande mosquée de la ville. Cette dérogation juridique ne se limite pas à l'élargissement des édifices religieux, mais s'applique également à tout projet servant pleinement l'utilité publique (*al-manfa'a al-'āmma*). Dans cette perspective, J.P. Van Staëvel présente dans sa thèse de Doctorat un exemple éloquent qui remonte aux temps du *faqīh* kairouanais Saḥnūn ; ce jurisconsulte malikite fut consulté par un certain al-'Utbī qui lui adressa la question suivante : « un chemin fréquenté par les gens qui se rendent sur leurs propriétés *(ṭarīq yaslukuha al-nās ilā marāfiqihim*) passe entre la terre d'un quidam et un cours d'eau ; or voilà qu'un jour le cours d'eau, lors d'une crue, emporte le chemin : Penses-tu, dit alors al-'Utbī, que l'autorité publique doive faire passer le chemin, dans l'intérêt du public, sur une partie de la terre du quidam en question, contre indemnité, et l'obliger à céder son terrain, si le chemin qu'empruntaient les gens pour aller dans leurs villages ou dans leurs propriétés vient à être coupé. »[294]. La réponse du *faqīh* Saḥnūn était la suivante : « Si le maintien du chemin est indispensable, répondit Saḥnūn, alors l'autorité publique doit prendre la terre en indemnisant son propriétaire aux frais du trésor public. »[295]. Il semble donc que l'expropriation des biens immobiliers trouve son explication dans la priorité accordée à l'intérêt public qui rend service à la communauté musulmane, au détriment de l'intérêt privé qui ne sert qu'un petit groupe d'individus : la vente forcée des biens est obligatoirement conditionnée, comme on l'a déjà signalé, par le versement d'une indemnité équitable aux propriétaires des bâtiments en question.

Mis à part les cas présentés ci-dessus, l'expropriation des biens immobiliers est théoriquement condamnée par les *faqīh-s* de la doctrine malikite qui considèrent la propriété individuelle privée comme inviolable ; le droit à la propriété est donc acquis à titre perpétuel ; cette inviolabilité reste absolue et définitive et concerne aussi bien les biens

---

[292] W. Marçais et G. Marçais (1903), *Les monuments arabes* ..., p. 245-246.
[293] Pour plus de détails sur l'architecture et les compositions décoratives de la grande mosquée d'al-'Ubbād à Tlemcen, cf. *Ibid.*, p. 240-265.
[294] J.-P. Van Staëvel (2000), *Les usages de la ville* ..., p. 197.
[295] *Ibid.*, p. 198.

des Musulmans que ceux des tributaires, qu'il s'agisse de rapports entre personnes privées ou entre celles-ci et l'État[296].

La règle juridique appliquée à la propriété privée est valable également pour les biens habous dont le statut crée une nouvelle forme de propriété ; le habous[297] engendre un patrimoine permanent qui est affecté à perpétuité à un but perpétuel : le constituant se dépouille irrévocablement et définitivement de la chose qu'il affecte à un but, à une œuvre ou à un service d'intérêt général[298]. Une fois les biens immeubles sont constitués en habous, ceux-ci deviennent inaliénables[299], imprescriptibles[300], insaisissables[301] et à l'abri de toute entreprise de la part des tiers ou de l'autorité[302]. Il est strictement interdit de vendre, et d'échanger les biens immobiliers même s'ils sont en état de ruine et de dégradation ; la vente du bâtiment habous n'est tolérée et consentie que dans la mesure où celle-ci demeure inéluctable et vise absolument l'utilité publique comme l'agrandissement d'une grande mosquée ou l'élargissement d'une voie publique. Dans ce cas exceptionnel, le prix doit obligatoirement être utilisé à l'achat d'un immeuble destiné à servir d'objet au habous, à la place de l'immeuble aliéné. L'édifice acheté ou offert en échange doit être en bon état et d'une valeur ou moins égale à celle de l'immeuble habous[303]. D'autant plus, l'insaisissabilité des biens constitués en habous est absolue, et s'applique non seulement à l'immeuble lui-même, mais aussi à la somme d'argent qui en représente la valeur[304].

---

[296] Sur la notion et la protection de la propriété privée dans le droit malikite, cf. *Ibid.*, p. 91-97, 137.
[297] Selon J. Luccioni, le sens étymologique du terme habous ou waqf signifie « arrêter, emprisonner, immobiliser » ; ce terme arabe désigne l'acte juridique par lequel une personne affecte à perpétuité, un ou plusieurs de ses biens, généralement immeubles, à un établissement, une œuvre ou un service d'ordre religieux, social ou humanitaire. J. Luccioni (1982), *Les fondations pieuses « Habous » au Maroc, depuis les origines jusqu'à 1956*, Imprimerie Royale, Rabat, p. 14. Pour plus de détails sur la définition du mot habous, voir aussi M. Ouhannou (1994), *Les habous au Maroc depuis Moulay Ismaïl*, 2 tomes, thèse de Doctorat nouveau régime, Université Lyon III, p. 4-6.
[298] J. Luccioni (1982), *Les fondations pieuses « Habous » au Maroc…*, p. 22 ; M. Ouhannou (1994), *Les habous au Maroc depuis Moulay Ismaïl…*, p. 46.
[299] Sur le principe de l'inaliénabilité des biens habous, cf. *Ibid.*, p. 83-87.
[300] Sur la notion de l'imprescribilité des biens habous, cf. *Ibid.*, p. 87-89.
[301] Sur le concept de l'insaisissablité des propriétés habous, cf. *Ibid.*, p. 89-90.
[302] J. Luccioni (1982), *Les fondations pieuses « Habous » au Maroc…*, p. 22-27.
[303] *Ibid.*, p. 23-24.
[304] *Ibid.*, 26 ; M. Ouhannou (1994), *Les habous au Maroc depuis Moulay Ismaïl…*, p. 89.

Chapitre II.

Les mosquées du Maroc : éléments pour un bilan de la recherche

Introduction

Dès l'aube du 20e siècle, les mosquées marocaines ont suscité l'intérêt de plusieurs chercheurs qui ont entrepris des investigations archéologiques, historiques et ethnographiques sur ces édifices religieux ; les résultats de celles-ci ont fait l'objet d'un nombre considérable d'articles, d'ouvrages et de travaux académiques (thèses, mémoires de DEA et de maîtrise). Ces études étaient en grande partie régies par une approche archéologique visant à analyser et examiner les édifices et relever, par conséquent, leurs spécificités architecturales et décoratives. Elles sont donc d'une grande utilité pour les spécialistes de l'archéologie et de l'histoire de l'art marocaines dans la mesure où elles permettent de tracer les divers aspects caractérisant la mosquée marocaine, et de déterminer les grands courants et écoles de ce type d'architecture aussi bien dans le temps que dans l'espace. Les travaux en question s'étendent sur une période d'un siècle et se répartissent irrégulièrement dans le temps : nous allons, de ce fait, les présenter selon un ordre chronologique croissant afin de mieux comprendre leur évolution historique et les tendances générales marquant les différentes décennies du siècle dernier. Le but principal de ce sous-chapitre ne consiste pas à fournir tous les détails concernant les mosquées marocaines, mais il s'agit plutôt de dégager et de mettre le point sur les grands axes de ces recherches.

1- De 1900 à 1950

Les études qui ont été entreprises sur les mosquées du Maroc pendant le 20^{e} siècle n'ont pas été le fait des seuls archéologues. Plusieurs ont été réalisés par des chercheurs appartenant à des domaines variés : des militaires (le lieutenant-colonel Dieulafoy et le capitaine Emonet), des médecins (D. Ferriol), des historiens (E. Lévi-Provençal), des historiens de l'art (H. Terrasse, H. Saladin et G. Deverdun), des arabisants (H. Basset), des berbérisants (E. Laoust) et des architectes (B. Maslow). La nature de ces recherches se caractérise par la prédominance des monographies portant sur des questions relatives à l'histoire de l'art.

1-1 Les années 1900 et 1910

Il est à signaler, tout d'abord, que les premières études remontent à une époque antérieure à l'implantation du Protectorat français. Pour la période concernée, on note la publications de deux articles : celui de E. Doutté sur la mosquée de Tinmel[305] et celui de L. Mercier sur les mosquées et la vie religieuse à Rabat[306].

La période comprise entre 1906 et 1920 a été pauvres en publications, et l'état des recherches en est resté à un stade embryonnaire. La rareté des études durant cette période peut s'expliquer par la jeunesse de l'administration française au Maroc et, surtout, par le déclenchement de la première guerre mondiale (1914-1918). Pendant les débuts du Protectorat français au Maroc, on note la publication par H. Saladin (1917)[307], alors membre de la commission de l'Afrique du Nord, d'un article portant sur la grande mosquée de Meknès rédigé à partir des documents envoyés par le capitaine Emonet ; ce fonctionnaire du service des renseignements du Protectorat français à Meknès, a fourni à H. Saladin de très intéressants documents sur les portes de Meknès[308], un plan de la grande mosquée de Meknès avec la transcription d'un certain nombre d'inscriptions[309]. L'auteur

---

[305] E. Doutté (1901), « Note sur les ruines de Tin Mellal », *Compte Rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, p. 33-55.
[306] L. Mercier (1906), « Les mosquées et la vie religieuse à Rabat », *Archives Marocaines* VIII, p. 99-195.
[307] H. Saladin (1917), « La grande mosquée de Meknès », *Bulletin Archéologique*, p. 168-181.
[308] Il est intéressant de noter que H. Saladin publia en 1915 un article sur quelques portes alaouites de Meknès (*Bāb* al-Ḥmīs, *Bāb* Ğāmi' al-Qaṣaba, *Bāb* al-Dār al-Kabīra, *Bāb* Manṣūr La'laǧ, *Bāb* Ğāma' al-Anwār et *Bāb* al-Mḥanša) à partir de ces documents ; cf. H. Saladin (1915), « Les portes de Meknès » (d'après les documents envoyés par le Capitaine Emonet), *Bulletin Archéologique*, p. 242-268.
[309] R. Canu, alors architecte du gouvernement français à Meknès, envoya, de son côté, à H. Saladin deux photographies de portes de cette grande mosquée.

de cet article essaie, dans un premier temps, de fournir une introduction historique très succincte sur Meknès, et de localiser l'emplacement d'*al-ǧāmi' al-a'ẓam* de Meknès au sein du tissu urbain de la médina. Après quoi, l'auteur étudie très sommairement le plan et l'élévation de l'édifice et tente de le comparer avec quelques mosquées maghrébines comme celles de la Qarawiyīn à Fès, de la *Qal'a* des Banū Ḥammād et de Sīdī 'Uqba à Kairouan, et de quelques mosquées orientales comme celles de Samarra et d'Abū al-Ḍulaf ; l'auteur achève son article par la présentation et la traduction en français de quelques inscriptions de cette même mosquée, qui dénotent les différentes phases de son agrandissement et de sa restauration, en l'occurrence les inscriptions des battants de la *'anza*, du pied du minaret, de la porte de la *maqṣūra* et de la fontaine murale du *ṣaḥn*.

De son côté, A. Bel consacre une partie de son article consacré aux inscriptions de Fès[310] à deux mosquées mérinides de Fās al-Ǧadīd : la grande mosquée et la mosquée de Lālla Ġrība. En ce qui concerne la grande mosquée (*al-ǧāmi' al-a'ẓam*)[311], A. Bel a mis au jour, lors de l'affaissement du parquet de la bibliothèque de cette mosquée (juin 1916), une épitaphe sur marbre commémorant la mort de la princesse mérinide 'Ā'iša, fille du sultan Abū Fāris 'Abd al-'Azīz ; cette stèle funéraire a été trouvée dans la partie du *ǧāmi' al-ǧanā'iz* (la salle des funérailles) qui se trouvait sous la bibliothèque et occupait l'angle sud-ouest de la même mosquée ; l'auteur présente l'inscription de cette épitaphe, la traduit en français et étudie ensuite son style calligraphique, tout en faisant des comparaisons avec d'autres inscriptions provenant d'autres monuments musulmans. Dans la même mission, A. Bel a pu déchiffrer et étudier l'inscription de fondation de la bibliothèque de cette grande mosquée, qui fut édifiée par le sultan alaouite Mūlāy al-Rašīd en 1079/1668. Quant au *masǧid* Lālla Ġrība[312] (810/1408), l'auteur publie et analyse l'inscription des biens habous qui est gravée dans une table de marbre[313] scellée contre la face orientale du minaret, à plus de 2,50 m au-dessus de la chaussée. Les pieuses donations affectées au profit du *masǧid* étaient l'œuvre du cadi Abū Muḥammad 'Abdallāh al-Ṭrīfī qui occupait

---

[310] A. Bel (1917), « Les inscriptions arabes de Fès », *Journal Asiatique*, X, Juillet-Août, p. 81-170.

[311] Comme le noyau primitif de Fās al-Ǧadīd, cette mosquée est bâtie sur l'ordre du souverain mérinide Abū Yūsuf Ya'qūb dans la seconde moitié du 13e siècle (677/ 1278-79). A l'époque alaouite, ce *ǧāmi'* continuait à être le sanctuaire privilégié des sultans quand ils séjournaient à Fès. Depuis l'époque du récent sultan 'Abd al-'Azīz, cette mosquée communique avec le palais du sultan par une porte ouvrant sur la salle principale de prière, à l'est du mihrab, ; cf. A. Bel (1917), *Les inscriptions arabes de Fès* ..., p. 83-84.

[312] Cette mosquée se situe dans le quartier des Zabbāla, à l'est de Fās Ǧdīd, non loin du vieux rempart mérinide.

[313] Cette dalle rectangulaire de marbre mesure 0,60 m de largeur sur 0,85 m de hauteur et donne directement sur la rue.

la charge de chambellan au temps du sultan mérinide Abū Sa'īd 'Uṯmān II (800-823/ 1398-1420)[314].

1-2 Les années 1920

Durant les années 1920, les études sur les mosquées marocaines connaissent un accroissement remarquable grâce à une stratégie culturelle et scientifique bien déterminée, menée par l'Etat français dans le but de bien comprendre la culture marocaine et d'enraciner, par conséquent, son existence politique et militaire au Maroc. La majorité des articles datant des années 1920 ont été publiés dans la revue *Hespéris*, fruit des travaux de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines. Pendant cette décennie, les recherches ne portèrent que sur les mosquées de Marrakech, Rabat, Fès et Tinmel.

La grande mosquée de Tinmel (fig. 20)

Le Docteur Ferriol, alors médecin du groupe sanitaire mobile de Marrakech, est le premier à s'intéresser à la mosquée de Tinmel pendant cette décennie, et écrit un article (1922) sur cet édifice à partir de ses enquêtes archéologiques, ethnographiques et historiques dans cette région[315]. L'auteur commence son article par la situation géographique de Tinmel par rapport aux villes avoisinantes, à savoir Marrakech et Taroudant, et tente de décrire le paysage naturel du terroir où se situent les vestiges du berceau du pouvoir almohade ; et fournit ensuite une description panoramique et succincte des vestiges de Tinmel, tout en mettant l'accent sur l'aspect architectural et décoratif de la mosquée et son enceinte, souvent appelée *Timzgida toumlilt* (la mosquée blanche) par les habitants du village de Tinmel. Le Dr Ferriol puise une bonne partie de ses informations dans la description faite par E. Doutté au début du 20^{e} siècle (1901), et s'appuie également sur les mentions relatives à cette mosquée dans des chroniques médiévales postérieures à sa construction, particulièrement celles du *Mu'ğib* d'al-Murrākuši et du *Nafḥ al-ṭīb* d'al-Maqqarī, et sur les données fournies par la tradition orale de la région, surtout quand il

[314] Sous le règne de ce sultan, les hauts fonctionnaires de l'Etat cumulent toutes les autorités et marginalisent le souverain : Abū Sa' īd n'avait que seize ans lorsqu'il arriva au pouvoir et, pendant son règne, la politique et l'administration étaient entièrement entre les mains du chambellan et des vizirs. Cf. A. Bel (1917), *Les inscriptions* ..., p. 124-125.

[315] D. Ferriol (1922), « Les ruines de Tinmal », *Hespéris* II, p. 161-163.

aborde la question de l'emplacement des sépultures d'al-Mahdī Ibn Tūmart et des princes almohades[316].

Un an plus tard, P. Ricard publie un article intitulé « Note sur la mosquée de Tinmel » (1923)[317] qui complète les idées contenues dans les articles d'E. Doutté et du Dr Ferriol. L'auteur procède, d'abord, à la localisation géographique du site de Tinmel, et étudie, ensuite, soigneusement l'architecture et le décor de ce sanctuaire almohade. L'analyse architecturale se concentre principalement sur les matériaux et techniques de construction et sur les éléments structurels de l'édifice. L'auteur ne se contente pas seulement de fournir des détails sur l'architecture de la mosquée, mais compare ce monument avec d'autres grandes mosquées maghrébines telles que celles de Tlemcen (fig. 21), d'Alger (fig. 22) et de Ḥassān à Rabat (fig. 16). L'étude décorative s'intéresse essentiellement aux motifs floraux, à l'art géométrique et à l'ornementation épigraphique ; P. Ricard essaie de situer les tendances décoratives de l'école de Tinmel dans le contexte de l'art musulman occidental et met l'accent sur les points de ressemblance et de divergence de celle-ci avec l'école omeyyade cordouane (la grande mosquée de Cordoue), et avec le répertoire décoratif de l'art almoravide (la grande mosquée de Tlemcen) et de l'art almohade de Rabat.

Ces deux articles ont été enrichis par une étude très intéressante menée par H. Basset et H. Terrasse (1924) sur la même mosquée[318]. Les deux auteurs ont été accompagnés dans leur mission à Tinmel par J. Hainaut, technicien et artiste, qui s'est chargé de préparer la documentation graphique de l'édifice. Les investigations archéologiques et historiques menées par cette équipe sur le sanctuaire étaient beaucoup plus minutieuses que les recherches antérieures, en dépit du fait que ces deux auteurs n'aient mené aucune fouille archéologique, ni à l'intérieur ni à l'extérieur de l'édifice. La qualité de cette enquête réside dans la description et l'analyse très détaillée des aspects

---

[316] Au sujet du tombeau d'al- Mahdī Ibn Tūmart, Dr Ferriol signale : « Diverses versions circulent au sujet du tombeau du Mahdi. Le plus grand nombre, et parmi eux, surtout, les gens du vulgaire, croient qu'il est enterré à une centaine de mètres en contre-bas de la mosquée. Ce serait lui qui y serait vénéré sous le nom de sidi Bou Iffaden : le père aux genoux, ainsi nommé parce qu'il guérit le mal aux genoux (Yaqoub al-Mansour, par contre, coupe la fièvre)…Les gens plus cultivés, ou doués tout au moins d'un peu de sens critique, disent : le Mahdi est bien ce sidi Bou Iffaden, qui guérit le mal aux genoux, mais nul ne sait où il est enterré. Et ceux qui ont quelques prétentions littéraires ajoutent que le Mahdi repose sous le minaret même, dans un souterrain, en compagnie de douze rois, ses prédécesseurs, dont lui-même, le dernier héritier, fut le plus grand de tout ». cf. *Ibid.*, p. 173-174.

[317] P. Ricard (1923), « Note sur la mosquée de Tinmal », *Hespéris* III, p. 524-534.

[318] H. Basset et H. Terrasse (1924), « Tinmel », *Hespéris* IV, p. 9-91.

BIBLIOTHEQUE UNIVERSITAIRE BRON

architecturaux et décoratifs de tout le bâtiment, et dans la beauté des dessins et relevés pris par J. Hainaut.

Les mosquées de Marrakech

La première recherche archéologique entreprise sur le sanctuaire de la Kutubiya est celle de J. Gallotti (1923) qui réserve toute son attention au lanternon du minaret de cette mosquée almohade[319]. L'auteur consacre 22 pages à cet élément architectural minuscule et fournit une description exhaustive et détaillée de celui-ci. L'intérêt accordé par J. Gallotti à ce lanternon se justifie par le fait que le minaret de la Kutubiya est le seul de tous les minarets almohades bâtis par le sultan Abū Ya'qūb al-Manṣūr qui conserve encore son lanternon ; celui-ci reste, selon l'auteur, dans son état d'achèvement original et permet de donner une idée claire de ce que devait être le lanternon des deux tours almohades qui lui sont contemporaines, à savoir le minaret de la mosquée de Hassān à Rabat et le minaret de la Giralda à Séville. L'auteur met ensuite l'accent sur le fait que le minaret de la Kutubiya ressemble, certes, à ses homologues de Rabat et de Séville, mais il n'est pas tout-à-fait identique à ceux-ci, du fait qu'il se singularise par les enduits recouvrant sa maçonnerie dont la technique est similaire à celles appliquées sur la plupart des monuments de Marrakech, et qui paraissent être une spécialité de cette ville[320]. J. Galloti signale enfin que le lanternon de la Kutubiya avait perdu une partie de son allure originelle et avait subi des remaniements à la seconde moitié du 19^{e} siècle. La reprise de la coupole du premier étage a été effectuée sous le règne du sultan Sīdī Muḥammad Ibn 'Abd al-Raḥmān (1859-1873) et la coupole côtelée a été, en partie, refaite sous du souverain Mūlāy al-Hasan I (1873-1894).

La mosquée de la Kutubiya a fait l'objet d'une recherche détaillée menée par l'équipe de H. Basset, H. Terrasse et J. Hainaut qui, dès le printemps de 1923, ont pu identifier et relever les vestiges de la première Kutubiya, et prendre des notes et des

---

[319] J. Calloti (1923), « Le lanternon du minaret de la Kutubiya à Marrakech », *Hespéris* III, p. 37-68.

[320] À propos de cette technique de construction, J. Galloti signale : « ...Pour les obtenir, le maçon commence par étaler une couche de chaux pure qu'il aplanit soigneusement à la truelle. Ensuite il fait appel au concours d'artisans, formant une corporation spéciale, celle des dellaqa ou polisseurs. Les dellaqa, qui ont pour seul outil un galet très dur, usé sur une de ses faces, en frottent patiemment la surface de l'enduit, de façon à lui donner un premier poli. Après quoi ils délayent du savon noir dans de l'eau et étendent cette solution onctueuse avec un chiffon sur leur ouvrage, tandis qu'ils continuent à le frotter avec leur pierre. Ils arrivent ainsi à réaliser de véritable miroirs. Les colorants, qui servent à faire des teintes plates ou des dessins, sont le plus souvent des ocres. Ils sont mélangés en poudre dans de l'eau et étendus au pinceau par le maçon, sur l'enduit déjà un peu lissé. Puis le dellaq reprend son travail par dessus jusqu'à l'achèvement. Or tout cela constitue un procédé inconnu à Rabat où l'usage est de badigeonner d'un lait de chaux la pierre tendre du pays, appareillée et sculptée... », cf. *Ibid.*, p. 64.

photographies de la Kutubiya actuelle. Cette enquête ne se limite pas à ces deux édifices, mais s'est intéressée par la suite au minaret et au minbar de ce sanctuaire. L'ensemble des investigations ont été publiées en premier lieu dans la revue *Hespéris*[321], et l'ensemble de cette documentation a constitué, par la suite, une grande partie de l'ouvrage intitulé *Forteresses et sanctuaires almohades*[322].

En ce qui concerne la Kutubiya actuelle (fig. 13), H. Basset et H. Terrasse se basent, dans leur analyse du plan, sur un relevé effectué, à la demande du service des biens habous, par un architecte européen dont le nom n'est pas communiqué, qui dut pénétrer dans la mosquée à l'occasion des travaux de restauration entrepris à l'intérieur de la mosquée ; de même que pour l'architecture de l'édifice, l'équipe de H. Basset et H. Terrasse était mal renseignée sur le décor de cette mosquée et s'appuie tout simplement sur quelques photographies prises par le service des Habous à Marrakech.

La recherche proprement archéologique porte sur les ruines de la première Kutubiya qui est considérée comme étant le véritable prototype de la mosquée actuelle. Ces deux édifices présentent quasiment les mêmes dispositifs architecturaux et décoratifs : même superficie, disposition en T, cinq coupoles régulièrement disposées le long de la travée-nef, ouvertures de part et d'autre du mihrab, sous la retombée des arcs, enfin petites fenêtres hautes correspondant à chaque nef. Concernant la question de datation la première Kutubiya, H. Basset et H. Terrasse affirment que celle-ci n'est certainement pas l'ancienne mosquée almoravide de 'Ali Ibn Yusuf, et s'appuient, dans leur argumentation, sur la nature du plan de la mosquée qui est de type nettement almohade, et sur les propos de l'auteur de *Kitāb al-Istibṣār* (12e siècle) : « ...le Khalif et imam ('Abd al-Mou'min) y bâtit une mosquée cathédrale ; à ce jāmi' il ajouta une mosquée de même étendue ou plus grande, vers la qibla, sur l'emplacement d'un palais. Et c'est ainsi que se trouva entre les deux bâtiments le très grand minaret dont le pareil ne fut pas bâti devant l'Islam. Ce fut son khalife Abu Ya'qub qui le compléta. »[323]. Suivant ces indices matériels et textuels, les deux auteurs sont unanimes sur le fait que la première Kutubiya avait été commencée en 541 H./1146 J.C., dès l'entrée des Almohades à Marrakech, sur l'ordre du calife almohade 'Abd al-Mu'min, et que la Kutubiya actuelle est sensiblement contemporaine de la

---

[321] H. Basset et H. Terrasse.:
(1924), « Les deux Kotobiya », *Hespéris* IV, p.181-203 ;
(1925), « Le minaret de la Kotobiya », *Hespéris* V, p. 311-374.
[322] H. Basset et H. Terrasse (2001), *Sanctuaires et forteresses almohades*, éd. Maisonneuve & Larose, Paris.
[323] Le texte a été traduit en français par E. Lévi-Provençal, cf. H. Basset et H. Terrasse, *Sanctuaires et forteresses almohades...*, p. 103-104.

mosquée de Tinmel et date, elle aussi, du règne du même souverain. La construction de la deuxième Kutubiya est dictée, selon les deux archéologues, par des considérations d'ordre démographique ou religieux : d'une part l'accroissement du nombre de la population de Marrakech à l'époque de 'Abd al-Mu'min, d'autre part l'orientation défectueuse du mihrab de la Kutubiya primitive[324]. Si l'on en croit la chronique d'*al-Istibṣār*, la première mosquée ne fut pas abandonnée d'emblée, mais coexiste avec la mosquée actuelle et reste, disent les deux chercheurs, comme une annexe de cette dernière.

Au sujet du minaret de la Kutubiya[325], H. Basset et H. Terrasse notent qu'il est l'œuvre des deux souverains almohades 'Abd al-Mu'min et Abū Ya'qūb, et remonte à une date antérieure à l'édification de la Giralda de la grande mosquée de Séville et de la tour de Ḥassān à Rabat. La chaire de la Kutubiya[326], quant à elle, aurait été fabriquée, selon eux, en al-Andalus sur l'ordre du souverain almohade 'Abd al-Mu'min. La lecture hâtive et insuffisamment vigilante de l'inscription coufique, partiellement délabrée, du dossier de la plate-forme supérieure les a donc conduit à fausser la réalité archéologique, et à authentifier la datation inexacte proposée par l'auteur d'*al-Ḥulal al-mūšiya* quant à la date de sa fabrication[327].

À l'image de la mosquée de la Kutubiya, la grande mosquée de la *Qaṣba* (fig. 15) a fait l'objet d'une étude détaillée par l'équipe de H. Basset, H. Terrasse et J. Hainaut. Les résultats auxquels ces chercheurs sont parvenus ont été publiés, dans un premier temps, dans la revue *Hespéris*[328] et ont constitué, par la suite, un chapitre de l'ouvrage *Sanctuaires et forteresses almohades*[329]. Sur le plan historique, la mosquée de la *Qaṣba* eut pour fondateur Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr, petit-fils de 'Abd al-Mu'min, et subit des restaurations sous les Saâdiens qui en avaient fait leur mosquée officielle. Sous le règne du sultan alaouite Sīdī Muḥammad Ibn 'Abd Abdallāh (milieu du 18^{e} siècle), l'édifice fut le théâtre, une fois de plus, de plusieurs travaux de réparations. Quant à l'architecture,

---

[324] Il convient de signaler que le mihrab de la deuxième Kutubiya est beaucoup plus désaxé par rapport à la bonne direction de la Ka'ba que celui de la Kutubiya ruinée.

[325] Ce minaret mesure 67,50 m de haut, du sommet des boules au sol, et sa largeur à la base est de 12,50 m. Comme une partie des murs de la mosquée, le minaret est fait de moellons dégrossis de très grand appareil renforcé de chaînages d'angles. Mais on n'a pas employé la pierre de taille, comme on fera plus tard au minaret de Hassan à Rabat. Pour plus de détails sur la morphologie externe et interne, et le décor du minaret, cf. H. Basset et H. Terrasse, Sanctuaires..., p. 107-182.

[326] Pour l'étude des techniques de fabrication et de décor du minbar de la Kutubiya, cf. H. Basset et H. Terrasse, *Sanctuaires et forteresses almohades*..., p. 234-273.

[327] Sur la question de la datation de ce minbar, cf. J. Sauvaget (1949), « Sur le minbar de la Kutubiya de Marrakech », *Hespéris* XXXVI, p. 313-319. Pour le contenu de cet article, voir Infra, p. 117-118.

[328] H. Basset et H. Terrasse (1926), « La mosquée de la Qasba », Hespéris,VI, p. 208-270.

[329] H. Basset et H. Terrasse, *Sanctuaires et forteresses almohades*..., p. 274-336.

l'équipe de H. Basset a pu dresser un plan schématique de l'édifice qui renferme un oratoire de petites dimensions et un *ṣaḥn* très vaste ; la salle de prière se compose de onze nefs, perpendiculaires au mur de la *qibla* et de trois travées dont la dernière forme une travée-nef qui constitue un T avec la nef axiale. Par son plan original, la mosquée de la *Qaṣba* ne vaut pas seulement par son rôle local, mais indique en quel sens évoluait l'art almohade : les architectes du 12e siècle firent un effort pour renouveler le plan des mosquées, mais se heurtèrent à des traditions déjà solides et ne purent dépasser dans toutes leurs recherches, la logique expressive du plan de la Kutubiya[330]. Le minaret et le minbar furent, à leur tour, minutieusement étudiés par la même équipe ; le minaret se rapproche davantage des proportions habituelles du minaret maghrébin, mais il n'a ni l'énormité, ni la physionomie originale de la tour de la Kutubiya[331] ; la chaire de la mosquée de la *Qaṣba*, quant à elle, est d'allure moins imposante que celle de la Kutubiya et procède du même esprit décoratif que celle-ci, mais se singularise par un détail qui lui confère un aspect un peu différent : la double arcade du haut, avec ses deux grandes baies brisées[332].

Un an plus tard, les mêmes auteurs rédigent un autre article intitulé « La tradition almohade à Marrakech », publié dans la revue *Hespéris*[333] et repris ensuite dans *Sanctuaires et forteresses almohades*[334]. L'impact de l'art monumental et décoratif almohade se manifeste dans deux ouvrages architecturaux mérinides, à savoir la mosquée d'Ibn Ṣāliḥ et le minaret de Mūlāy al-Qṣūr, ainsi que dans la mosquée saâdienne de Muwasīn. La mosquée d'Ibn Ṣāliḥ ne présente pas, par conséquent, les tendances habituelles de l'art mérinide ; l'étude architecturale et décorative de l'édifice prouve que celui-ci fut plutôt influencé par le style artistique des constructions almohades de Marrakech ; d'autant plus que son minbar reprend la même ordonnance que celle de la chaire à prêcher de la mosquée de la *Qaṣba* dont les dispositions essentielles sont adoptées par la plupart des minbars post-almohade de la ville. Les minarets d'Ibn Ṣāliḥ et de Mūlāy al-Qṣūr s'apparentent, eux aussi, à une école archaïsante perpétuant les spécificités architecturales et décoratives du minaret de la mosquée de la *Qaṣba*, notamment en ce qui concerne l'appareil utilisé, l'entrelacs architectural couvrant ses quatre façades et la polychromie adoptée par les maîtres-artisans. La mosquée saâdienne de Muwasīn, quant à elle, reprend approximativement les mêmes partis architecturaux que ceux des mosquées

---

[330] *Ibid.*, p. 335-336.
[331] Pour plus de détail sur le minaret de la mosquée de la *Qaṣba*, cf. *Ibid.*, p. 294-310.
[332] Pour plus d'informations sur la chaire de la mosquée de la *Qaṣba*, cf. *Ibid*, p. 310-335.
[333] H. Basset et H. Terrasse (1927), « La tradition almohade à Marrakech », *Hespéris*, VI, p.287-346.

almohades ; les maîtres-maçons saâdiens de Marrakech sont retournés, à l'image de leurs prédécesseurs, à la tradition architecturale almohade, tantôt en la copiant, tantôt en l'interprétant avec quelque liberté. À l'instar des sanctuaires almohades, l'édifice est plus long que large, et se caractérise, en outre, par les proportions grandioses de la cour par rapport à la salle de prière comme c'est le cas pour la mosquée almohade de la *Qaṣba*. La salle de prière diminue de profondeur tandis que la cour s'agrandit. Le minbar est une copie fidèle à celui de la mosquée de la *Qaṣba* : mêmes dimensions, même ordonnance et même dessin des plats. Il semble donc que le modèle choisi aussi bien pour les chaires à prêcher que pour les minarets soit celui de la mosquée de la *Qaṣba* qui est considéré, à vrai dire, selon l'équipe de H. Basset, comme le prototype des mosquées post-almohades de Marrakech.

Dans la même année, l'équipe de H. Basset et H. Terrasse publie un article sur le *ribāṭ* de Tīṭ[335] ; une partie de cette étude a été consacrée aux deux minarets anciens de ce *ribāṭ* maritime[336], à savoir ceux de la mosquée disparue d'Abū Isḥāq et de la *zāwiya* actuelle de Mūlāy 'Abdallāh. Découronné de son lanternon, le minaret de l'éventuelle mosquée d'Abū Isḥāq est bâti en pierres de taille et se rattache, selon les deux archéologues français, à deux traditions musulmanes archaïques, celle de Cordoue et celle des Zénètes de Fès. De par sa technique de construction et de décor, ce minaret pourrait dater du 11^{e} siècle et se situe entre les minarets zénètes de Fès et les minarets almohades ; il occupe ainsi une place distincte et un point tournant dans l'évolution du minaret maghrébin. Le minaret de Mūlāy 'Abdallāh est trapu et moins élancé que le premier minaret ; il est également construit en pierres de taille et son lanternon rappelle par ses proportions celui de la Giralda de Séville et annonce les lanternons mérinides. Par son décor, le minaret de Mūlāy 'Abdallāh semble avoir été bâti à une date plus ancienne que les environs de l'an 1200 J.C., d'autant plus que les données textuelles situent la date de sa construction entre la fin du 12^{e} et les débuts du 13^{e} siècle[337] et s'accordent ainsi avec la réalité archéologique du terrain.

---

[334] *Ibid.*, p. 393-451.
[335] H. Basset et H. Terrasse (1927), « Le ribāt du Tit. Le Tasghimout », *Hespéris*, VII, p. 117-171, voir aussi H. Basset et H. Terrasse, *Sanctuaire et forteresses almohades…*, p. 337-376.
[336] Connus sous le nom de Mūlāy 'Abd Allāh, les vestiges du *ribāṭ* de Tīṭ sont situés à une douzaine de kilomètres au sud-ouest de Mazagan. Ce grand *ribāṭ* est édifié vers le milieu du 12^{e} siècle par la famille maraboutique des Amġāriyīn, certainement après l'assujettissement des Barġwāṭa par le souverain almohade 'Abd al-Mu'min. cf. *Ibid.*, p. 337.
[337] *Ibid.*, p. 373.

Loin de Marrakech et de Tīt, E. Pauty mena une enquête archéologique et historique sur l'Université al-Qarawiyīn dont les conclusions ont fait l'objet d'un article intitulé « Le plan de l'université al-Qarawiyīn à Fès »[338]. Cette institution scientifique forme, selon l'auteur, un centre qui comprend, outre la grande mosquée et ses annexes (mosquée des femmes, bibliothèque, maison du cadi, bassin d'ablutions), les madrasas al-Ṣaffārīn, al-'Aṭṭārīn, al-Miṣbāḥiya et al-Šarrāṭīn ; à ces édifices s'ajoutent les madrasas al-Sba'iyīn, al-Ṣahrīǧ, de la cité des andalous, et celle d'Abū 'Inān au quartier d'al-Ṭāl'a, qui, bien qu'assez éloignées du noyau central, sont partie intégrante de la grande université. Après avoir présenté les éléments constitutifs de l'Université d'al-Qarawiyīn, E. Pauty essaya de retracer l'évolution du plan de la grande mosquée, en mentionnant les différents agrandissements de celle-ci au fil du temps ; cette analyse se base sur les données fournies par le travail du terrain et les indications historiques rapportées par les chroniques médiévales, notamment celles du *Rawḍ al-Qirtās* d'Ibn Abī Zar'et de la *Zahrat al-'Ās* de 'Alī al-Ǧaznā'ī. Au sujet de l'enseignement universitaire organisé au sein de la mosquée de la Qarawiyīn, E. Pauty souligne que la formation s'adressa, dans un premier temps, à des étudiants de la ville qui, une fois les cours finis, rentraient dans leur famille, et le même type d'enseignement était organisé dans la mosquée des Andalous. Par la suite, la mosquée de la Qarawiyīn occupa une place de choix parmi les centres d'enseignement de tout l'Occident musulman et se substitua aux autres mosquées de la ville ; il fallut, non seulement agrandir la mosquée, mais songer à abriter les étudiants venus des villes et compagnes avoisinantes, et c'est à l'époque des Mérinides que furent édifiées, par nécessité, les premières madrasas. L'auteur montre ensuite, très succinctement, l'évolution historique des madrasas marocaines et dégage leurs points de ressemblance et de divergence.

E. Laoust, de son côte, rédigé en 1924 un article intitulé « Le taleb et la mosquée en pays berbères », qui est le fruit d'une enquête ethnographique menée dans plusieurs régions berbérophones[339]. Le but principal de cette étude était de montrer le rôle du *taleb*[340] et les événements religieux auxquels il est souvent associé et dont la mosquée berbère se

---

[338] E. Pauty (1923), « Le plan de l'université Qarawiyin à Fès », *Hespéris* III, p. 515-523.
[339] E. Laoust (1924), « Le taleb et la mosquée en pays berbères », *Bulletin de l'Enseignement Public au Maroc*, p. 3-18.
[340] Le *taleb*, connu sous le surnom *bulktub* « l'homme aux bouquins » chez les Berbères, cumule toutes les fonctions qui nécessitent dans les villes le secours d'un personnel nombreux : il est, à la fois, muezzin, imam, mufti, lecteur du Coran (*ḥazzāb*), etc. Pour plus d'informations sur les fonctions du *taleb* dans les contrées berbérophones, cf. E. Laoust (1924), « Le taleb et la mosquée en pays berbères », *Bulletin de l'Enseignement Public au Maroc*, p. 7-8.

trouve être le théâtre quotidien. L'auteur dresse, tout d'abord, une typologie architecturale quasi-exhaustive des mosquées rurales berbères suivant leur répartition géographique. Ainsi, la mosquée des sédentaires du Sud, du Haut et de l'Anti-Atlas est une construction basse, de forme carrée ou rectangulaire, et se compose de plusieurs pièces : la salle de prière *imqṣūrt*, la chambre aux ablutions, la chambre pour l'habitation du *taleb* et une ou deux pièces où l'on emmagasine le bois, la paille, les provisions de grains, de beurre, de graisse destinées aux aumônes ou à l'entretien des hôtes ; elle ne possède, par contre, que très rarement la cour classique des mosquées citadines, et ses murs de terre pressée ou de maçonnerie de pierres, supportent une terrasse bien établie où les fidèles s'installent pour faire leurs prières quotidiennes pendant la saison estivale. Chez les Ayt Tagillā (Ntīfa), le bâtiment est précédé d'une sorte d'appentis nommé *asqīf* identique à celui des maisons de ce pays. À Tamanār (Ḥāḥā), on note, sur la terrasse, une petite construction qui pourrait être, selon l'auteur, un embryon de minaret ou un mihrab ; dans le Sūs, et surtout dans les *iġrmān* du Haut-Dar'a, du Dādis et du Tudġūt, la petite mosquée prend un aspect plus élégant, sans jamais offrir plus de luxe ou de simple confort qu'une demeure ordinaire. Quant à la mosquée des berbères nomades ou semi-nomades du Maroc central, E. Laoust signale que celle-ci se présente sous forme d'une simple tente, analogue à celle destinée à l'habitation, qui les suit dans leurs migrations ; elle se dresse, orientée vers l'Est, au centre ou en dehors du douar, ou au milieu des tentes éparpillées autour des cultures quand le douar se disloque au gré de la fantaisie de chacun, comme c'est le cas chez les habitants de Zammūr. La tente-mosquée se distingue des autres tentes par un signe remarquable : un roseau fiché en terre au bout duquel flotte un drapeau de couleur blanche qui est similaire à celui que l'on voit sur la plupart des marabouts et sur les tas de pierres sacrés (*karkūr-s*).

E. Laoust évoque, dans un deuxième temps, la question de la gestion de la mosquée et des fonctions remplies par cette institution dans les régions berbères rurales ; celle-ci est régie par un administrateur (*mqaddam*) et un taleb, et détient, à l'image de son homologue citadine, des biens habous qui, constitués et entretenus par les fidèles eux-mêmes, font face à ses charges multiples, et jouit, par conséquent, d'un rôle vital et fondamental dans le quotidien des Berbères. Elle est le lieu des prières quotidiennes et exceptionnelles : les jours de fêtes, la 27eme nuit de Ramadan, la prière pour la pluie (*tazallit unzār*) ; elle est un endroit pour se réunir et partager les repas des fêtes, et sert, en outre, aux cérémonies

marquant la fin des moissons, et aux fêtes de mariage[341]. À toutes ces fonctions s'ajoutent des pratiques magico-religieuses célébrées dans cet édifice ; la mosquée se transforme en un lieu où de nombreux gens viennent chercher un remède à leurs maladies, ou tenter de perfectionner leur savoir-faire artisanal et, parfois, on y va pour prêter serment ; et c'est à la mosquée aussi que s'organise le cortège funéraire qui va, presque en courant, selon les rites, déposer le défunt dans sa tombe. L'auteur souligne enfin que la mosquée berbère est, certes, indigente par rapport à sa sœur citadine sur le plan architectural, mais occupe, plus que celle-ci, une place de choix dans la vie religieuse et profane des habitants des villages et des douars berbérophones.

À toutes ces recherches s'ajoutent celles de H. Basset (1923) sur la première mosquée de la Kutubiya[342], de Lt. Colonel Dieulafoy[343] sur la mosquée de Hassan à Rabat ; sans oublier, bien entendu, l'enquête archéologique et historique menée par E. Lévi Provençal et H. Basset sur la nécropole de Šālla : une partie de cete recherche porte sur l'oratoire mérinide du 14^{e} siècle[344].

Signalons, en outre, que la deuxième moitié des années 1920 voit l'apparition d'un grand ouvrage de G. Marçais intitulé *Manuel d'art musulman*[345] qui est, à vrai dire, un document de première main pour les chercheurs qui s'intéressent à l'archéologie et l'histoire de l'Occident musulman. L'auteur consacre plusieurs pages de son manuel d'art musulman à de nombreuses mosquées marocaines, élevées par les différentes dynasties qui se sont succédées au règne du Maġrib al-Aqṣā. Les édifices marocains qui figurent dans le manuel de G. Marçais sont récapitulés dans le tableau suivant :

Nom de l'édifice	Époque de construction	pages
Mosquée al-Qarawiyīn à Fès	Époque idrisside	tome 1, p. 307-313
Kutubiya actuelle (Marrakech)		tome 1, p.321-322
Mosquée de Tinmel		tome 1, p.323-328

[341] Chez les Ayt Saddan, les Ayt Yūsī, les Ayt Wrāyn, l'usage est de promener la fiancée autour de la mosquée du village du mari et de lui en faire trois ou sept fois le tour. cf. E. Laoust (1924), « Le taleb..., p. 13-15.

[342] H. Basset (1923), « Une primitive mosquée de la Koutoubiya à Marrakech », *Compte Rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, p. 248-252.

[343] Lt. Colonel Dieulafoy (1920), « La mosquée de Hassan » *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* XLII, p. 167-315.

[344] Dans cette étude, H. Basset et E. Lévi-Provençal consacrent une description très succincte au sanctuaire mérinide de Chella. cf. .H. Basset et E. Lévi-Provençal (1922), « Chella : une nécropole mérinide », *Hespéris*, II, p. 254-315 (pour l'étude de cette mosquée, cf. p. 257).

[345] Marçais G., (1926-1927), *Manuel d'art musulman*, 2 t., Paris.

Mosquée de Ḥassān à Rabat	Période almohade	tome 1, p. 328-334
Minaret de la Kutubiya (Marrakech)		tome 1, p.334-336
Tour de la mosquée de Ḥassān		tome 1, p. 336-337
Mosquée de la *Qaṣba* de Marrakech		tome 1, p.337-338
Minaret de la Kutubiya (le décor)		tome 1, p.397-399
Tour de la mosquée de Ḥassān à Rabat (le décor)		tome 1, p.399
Minaret de la mosquée de la *Qaṣba* de Marrakech		tome 1, p.399-401
Grande mosquée de Taza	Époques almohade et mérinide	tome 2, p. 476-481
Grande mosquée d'Oujda	Époque mérinide	tome 2, p.481
Mosquées funéraires de Šālla		tome 2, p.497-500
Salle d'ablutions-latrines de la mosquée al-Qarawiyīn à Fès		tome 2, p. 575-576
Grande mosquée de Muwāsīn à Marrakech	Période saâdienne	tome 2, p. 696-697
Mosquée de *Bāb* Dukkāla à Marrakech		tome 2, p.697-698
Mosquée de la *Qaṣba* de Marrakech (restaurations)		tome 2, p.698-699
Pavillons de la mosquée al-Qarawiyīn à Fès		tome 2, p.699-702

1-3 Les années 1930

Il n'est pas sans intérêt de noter, tout d'abord, que le berbérisant français E. Laoust publia dans les débuts des années 1930 un article intitulé « L'habitat chez les transhumants du Maroc Central »[346], dont une petite partie est consacrée à la tente-mosquée chez les transhumants berbères du Maroc Central, et plus particulièrement dans le douar de Ayt 'Arfa du Gīgū. Dénommée *Lğāma'* ou *timzgīda*[347], la tente-mosquée est dédiée à

[346] Laoust E. (1930), « L'habitat chez les transhumants du Maroc Central », Vol. 1, *La tente et le douar*, *Hespéris*, X, 1, p. 11-253.

[347] *Timzgīda* est certainement la berbérisation ancienne du mot arabe *masjid*. cf. *Ibid*, p. 236-237. De même pour le mot *Lğāma'* qui est la forme berbérisée du terme arabe *al-ğāmi'*.

l'archange Gabriel (*sidnā Ğibrīl*) et prend place dans le cercle du douar, et sert, tout à la fois, de petite école, de refuge pour les passagers et de demeure pour le *taleb* ; son transport est pris en charge, à tour de rôle, par les familles habitant le douar.

L'auteur nous fournit, en outre, des détails précis sur la gestion et les fonctions de la tente-mosquée et le rôle qui lui est dévolu dans la vie quotidienne des transhumants du Maroc Central ; il signale à ce propos : «...elle possède des biens, un trésor, *imal n tmezgida*, que gère un moqaddam. Elle a ses troupeaux, ses terres, dont le produit permet de pourvoir à son entretien, à la rétribution du taleb, à la pratique d'œuvres de solidarité : c'est sur ses fonds qu'on rachetait jadis au guerrier le cheval qu'il avait perdu au combat ; qu'on s'équipait et s'armait pour la guerre ; qu'on prélevait le montant de la diya en cas de meurtre, et qu'aujourd'hui encore on fait des avances à l'homme inquiété pour ses dettes, au cultivateur qui manque de semences, au pasteur dont la maladie a décimé le troupeau ; au malheureux qu'une infortune a touché. Le proscrit est encore assuré de trouver, avec un refuge, sa subsistance, et le pauvre, à sa mort, un linceul et des funérailles décentes...certaines mosquées possèdent même leurs animaux de bât, parfois un ou plusieurs chameaux affectés à leur service »[348]. L'auteur met l'accent enfin sur l'image spirituelle et métaphysique forgée par les gens du douar, y compris les moins pratiquants, de la tente-mosquée ; lieu le plus vénéré et sacré du douar, la tente se transforme, aux yeux des transhumants du Maroc Central, en une force qui les prévient de tout danger, et pourrait écarter tous les maux, catastrophes et calamités qui surviennent.

Quatre ans plus tard, H. Terrasse (1934) mena une enquête sur le *ğāmi' al-ğanā'iz* (salle des funérailles) de la mosquée de la Qarawiyīn (fig. 5), qui a fait l'objet d'un article très sommaire publié dans la revue *Hespéris*[349]. Cette recherche complète celle de l'historien de l'art français E. Pauty qui avait dressé et publié le plan de la mosquée d'al-Qarawiyīn ; ce plan montre bien les grandes lignes du *ğāmi' al-ğanā'iz*, qui s'appuie sur le mur de *qibla* et semble bien appartenir, selon l'auteur, à l'agrandissement almoravide de la mosquée. H. Terrasse décrivit cette salle de funérailles comme étant une *qubba* de plan carré, aux murs allégés d'arcades géminées, en plein cintre outrepassé, qui retombent, par l'intermédiaire d'un motif serpentiforme, sur des colonnes et des chapiteaux omeyyades. Ce pavillon carré est couvert d'une coupole à stalactites, soulignée de coupolettes à côtes, et le dôme, qui a la même vigueur que les coupoles à nervures des mosquées almohades,

---

[348] E. Laoust (1930), « L'habitat..., p. 237.
[349] H. Terrasse (1934), « La ğama' al-gnaïz de la mosquée d'Al-Qarawiyin », *Actes du* 8e congrès de l'I.H.E.M., *Hespéris*, XIV, p. 212-213.

est véritablement considéré comme le plus ancien des dômes à stalactites dans l'Occident musulman.

En 1937, B. Maslow publia un ouvrage intitulé *les mosquées de Fès et du Nord du Maroc* qui est le fruit d'un travail mené dans trois villes importantes du Maroc, à savoir Fès, Meknès et Taza[350]. L'introduction historique de ce livre est rédigée par H. Terrasse, qui retrace brièvement les tendances et les courants de l'architecture religieuse marocaine (mosquées, *zāwiya-s* et *qubba-s* funéraires) au fil des siècles, tandis que E. Lévi-Provençal rédige des notes sur six inscriptions de Fès et de Taza. Le corpus étudié par B. Maslow se compose de 39 édifices jusqu'alors inédits dont 35 se situent dans la ville de Fès.

Concernant les mosquées de Fès, l'auteur fournit une riche documentation sur les monuments élevés par les souverains mérinides Abū Yūsuf Ya'qūb et Abū Ya'qūb Yūsuf dès la deuxième moitié du 13e siècle [la grande mosquée de Fās al-Ǧadīd (fig. 23), *Ǧāmī'* al-Ḥamra (fig. 24)][351], et sur quelques mosquées mérinides du 14e siècle comme celles d'Abū al-Ḥasan (fig. 25) et d'al-Zhar (fig. 26)[352], œuvres des souverains Abū al-Ḥasan et Abū 'Inān, ainsi que celle d'al-Šrābliyīn qui a subi des travaux de restauration à l'époque du sultan alaouite Mūlāy Slīmān (1792-1823 J.C.)[353]. L'auteur consacre, en outre, plusieurs pages à certains oratoires de quartiers dont la date de fondation est ignorée, comme ceux d'al-Labbārīn et d'al-Qalqaliyīn, et à des édifices datant de l'époque alaouite, en l'occurrence les mosquées de Mūlāy 'Abdallāh à Fās al-Ǧadīd et de *Bāb* al-Gīsa[354], la première fut agrandie d'une nécropole princière et la deuxième d'une madrasa. En revanche, B. Maslow n'a pas fait figurer dans son livre les deux monuments religieux principaux de Fès, à savoir ceux de la Qarawiyīn et des Andalous. L'auteur se contente seulement de décrire deux annexes de la mosquée de la Qarawiyīn : la bibliothèque et la salle des funérailles (*ǧāmi' al-ǧanā'iz*).

Par ailleurs, les mosquées du Nord du Maroc sont représentées par la grande mosquée et la mosquée des Andalous à Taza, et par la mosquée d'al-Rwā et de Tūta à Meknès. L'auteur consacre 21 pages à la grande mosquée de Taza qui, jusqu'à présent, est la plus ancienne mosquée almohade (1135) (fig. 27) parmi toutes celles qui étaient édifiées

---

[350] B. Maslow (1937), *Les mosquées de Fès et du Nord du Maroc*, Paris

[351] Pour l'étude détaillée de ces deux édifices, cf. *Ibid.*, p. 38-64.

[352] La mosquée d'al-Zhar est située au sud-est de Fās al-Ǧadīd face à la grande muraille qui entoure le palais royal : pour plus d'informations sur cette mosquée, cf. *Ibid.*, p. 65-73 et p. 80-85 ; quant à la mosquée d' Abū al-Ḥasan, elle est sise dans la Ṭāl'a al-Ṣuġra à quelques mètres de la madrasa d'Abū 'Inān.

[353] Cette mosquée est située dans la descente d'al-Ṭaffārīn au milieu du quartier d'al-Šrābliyīn dont elle porte le nom. cf. *Ibid.*, p. 74-79.

[354] Sur les mosquées de Mūlāy 'Abdallāh à Fās al-Ǧadīd et de *Bāb* al-Gīsa, cf. *Ibid.*, p. 86-91 et p. 92-101.

par le calife 'Abd al-Mu'min au Maroc ; ce *ğāmi'* n'a pas gardé son plan proprement almohade, mais a subi des travaux d'agrandissement à l'époque du souverain mérinide Abū Ya'qūb Yūsuf[355] (fig. 28). En ce qui concerne les deux mosquées de Meknès, B. Maslow étudie très succinctement la mosquée médiévale de Tūta (p. 158-160) qui se situe au cœur de la médina dans le quartier portant le même nom, et réserve six pages (p. 152-157) à la mosquée alaouite d'al-Rwā dont le fondateur est le sultan alaouite Sīdī Muḥammad Ibn 'Abdallāh (1757-1790) ; cet édifice, appelé également *ğāmi'* al-Zhar, est adossé au rempart qui contourne le quartier d'al-Ğbābra à Meknès.

H. Terrasse mena, à son tour, une recherche archéologique sur la mosquée de Lālla 'Ūda à Meknès qui a fait l'objet d'un article de douze pages publié dans le cadre des travaux du quatrième congrès de la Fédération des Sociétés Savantes de l'Afrique du Nord[356]. L'auteur commence son article par une petite introduction historique de l'édifice et s'appuie, pour ce faire, sur les mentions de l'historien alaouite Abū al-Qāsim al-Zayānī et sur l'inscription historique de la *maqṣūra* ; ce monument fut l'œuvre du troisième sultan alaouite Mūlāy Ismā'īl qui en a fait la mosquée principale de sa ville impériale. L'auteur étudie ensuite les grandes lignes du plan de l'édifice et compare ce *ğāmi'* avec d'autres monuments religieux marocains remontant à des époques différentes : la mosquée amohade de la *Qaṣba* de Marrakech, la mosquée mérinide de Fās al-Ğdīd (fig. 23) et les mosquées saâdiennes d'al-Muwasīn (fig. 31) et de *Bāb* Dukkāla (fig. 29).

Par ailleurs, l'année 1932 a connu la publication d'un grand ouvrage de H. Terrasse intitulé *L'art hispano-mauresque, des origines aux XIII^e siècle* qui est, à vrai dire, d'une utilité singulière pour les chercheurs s'intéressant à l'histoire de l'art et à l'archéologie du monde musulman occidental[357]. L'auteur de cet ouvrage consacre plusieurs pages aux mosquées almoravides et almohades du Maroc, et tente de compiler et synthétiser les articles mentionnés ci-dessus et les résultats des enquêtes menées par d'autres chercheurs comme G. Marçais sur les mosquées almoravides et almohades les plus célèbres.

Concernant les mosquées almoravides, H. Terrasse étudie sobrement le plan de la mosquée de la Qarawiyīn qui a subi des travaux d'agrandissements durant l'époque almoravide, et le compare, d'une part, avec les grandes mosquées almoravides de Tlemcen et d'Alger, et, d'autre part, avec le plan de la grande mosquée de Cordoue et de quelques

---

[355] Pour plus de détails sur la grande mosquée de Taza, cf. *Ibid.*, p. 17-37.
[356] H. Terrasse (1938), « La mosquée de Lalla Aoûda à Meknès », *4e congrès de la Fédération des Sociétés Savantes de l'Afrique du Nord*, Rabat, p. 595-606.
[357] H. Terrasse (1932), *L'art hispano-mauresque, des origines aux XIII^e siècle*, I.H.E.M., Paris.

mosquées almohades. Le minbar, quant à lui, est succinctement décrit par l'auteur qui montre les techniques de sa fabrication, et les compare avec celles des autres minbars maghrébins, notamment ceux remontant aux temps des Almohades[358].

En ce qui concerne les mosquées almohades, H. Terrasse mentionne, dans un premier lieu, les matériaux de construction et de décor mis en œuvre par les maîtres-maçons et les ornementalistes almohades pour l'édification et la décoration des monuments religieux de cette époque : la pierre (p. 298-300), la brique (p. 300-302), les origines du décor de briques et des revêtements de terre émaillée (p. 302-303) et le béton (p. 304). L'auteur essaie ensuite de retracer et préciser les origines de la mosquée almohade, en montrant l'influence des mosquées orientales et occidentales datant des âges précédents sur les édifices de cette période importante de l'histoire marocaine. L'auteur se montre, en revanche, impressionné par les mosquées almohades, et affirme que ces édifices sont d'une absolue symétrie et apparaissent, à l'intérieur comme à l'extérieur, plus majestueuses et plus régulièrement belles que ceux des âges précédents[359].

Quant aux minarets almohades de Marrakech, Séville et Rabat, l'auteur montre que ceux-ci s'inspirent de l'architecture des minarets antérieurs au 12e siècle, et que le côté novateur et pionnier de ces édifices se manifeste uniquement dans la décoration savante de leurs façades[360]. En outre, l'auteur étudie sommairement les minbars les plus représentatifs de l'art almohade de Marrakech (les chaires de la Kutubiya et de la mosquée de la *Qaṣba*), et les compare avec quelques minbars provenant aussi bien de l'Occident méditerranéen que de l'Orient musulman et les situa enfin dans le contexte général de l'évolution de l'art islamique[361]. Sans oublier de noter, en dernier lieu, que le troisième chapitre de cet ouvrage (p. 327-376) est consacré au décor géométrique, épigraphique et floral de l'art almohade dont les motifs traités et analysés proviennent majoritairement du répertoire décoratif des sanctuaires almohades les plus célèbres du Maroc : Tinmel, la Kutubiya, la mosquée de la *Qaṣba*, Ḥassān, etc.

---

[358] Pour plus de détails sur les mosquées almoravides, cf. *Ibid.*, p. 227-243.
[359] H. Terrasse (1932), *L'art hispano-mauresque…*, p. 304. Pour plus de renseignements sur les mosquées almohades, cf. *Ibid.*, p. 304-321 : Les mosquées de Taza et de Tinmel (p.306-308), la mosquée de la Kutubiya (p. 309-312), la mosquée de la *Qaṣba* à Marrakech (p. 313-315) et la mosquée de Ḥassān (p. 315-321).
[360] *Ibid.*, p. 321-323
[361] Sur les minbars almohades, cf. *Ibid.*, p. 383-395

1-4 Les années 1940

Pendant les années 1940, les études entreprises sur les mosquées marocaines ont connu une stagnation, presque identique à celle des années 1930. La chute énorme du nombre de publications durant les années 1930 et 1940 pourrait être expliqué par les effets indésirables et néfastes de la crise économique mondiale de 1929 et de la deuxième guerre mondiale.

H. Terrasse publia pendant cette décennie deux ouvrages, l'un sur la grande mosquée des Andalous à Fès[362] (fig. 8), tandis que l'autre porte sur la grande mosquée de Taza[363] (fig. 27 et 28). Ce deuxième ouvrage de H. Terrasse fut publié dans le souci de compléter l'étude qui fut entreprise par l'architecte B. Maslow dans les années 1930 sur la grande mosquée de Taza[364] ; H. Terrasse[365] voulait, à travers cette étude, mieux éclaircir et approfondir les connaissances des lecteurs quant à l'histoire de l'édifice, reprendre la restitution du sanctuaire almohade, analyser méticuleusement les aspects décoratifs de ce monument almohado-mérinide et, enfin, étudier en détail son mobilier liturgique. Le contenu du livre respecte les objectifs préliminaires fixés au préalable par l'auteur et se compose de quatre chapitres principaux : le premier (p. 15-22) traite de l'histoire de la ville de Taza et de la grande mosquée ; le deuxième (p. 23-34) porte sur les grandes lignes caractéristiques du plan de la mosquée almohade et de l'agrandissement mérinide ; le troisième (p. 35-53) montre les spécificités du décor almohade, les tendances du décor du 13^{e} siècle et les thèmes géométriques, floraux et épigraphique de l'édifice, alors que le quatrième et dernier chapitre (p. 54-62) dévoile les grands traits distinctifs du mobilier religieux, en l'occurrence la *'anza*, le minbar et les lustres. Les plans et les relevés de la mosquée furent effectués par A. Luquet qui était dessinateur dans l'Inspection des Antiquités, tandis que l'étude de l'épigraphie historique du bâtiment fut confiée à G. S. Colin, alors professeur à l'École des langues orientales vivantes et directeur d'études de linguistique nord-africaine à l'I.H.E.M., qui publia et traduisit en français l'inscription datant des réparations et agrandissements mérinides de la mosquée et l'inscription du grand lustre en bronze.

---

[362] H. Terrasse (1942), *La mosquée des Andalous à Fès*, I.H.E.M., Paris.
[363] H. Terrasse (1943), *La grande mosquée de Taza*, pub. I.H.E.M., XXXIX, Paris.
[364] B. Maslow (1937), *Les mosquées de Fès*..., p. 17-37.
[365] L'auteur avait déjà l'idée, dit-il, de publier cet ouvrage en 1935, c'est-à-dire dans l'année où il occupa le poste d'inspecteur des monuments historiques et intervint, pour le compte des services habous de Taza, dans la restauration de l'ensemble de cette grande mosquée.

J. Caillé publia, à son tour, un ouvrage sur la mosquée de Ḥassān de Rabat (1948) (fig. 16) qui était le fruit d'une recherche détaillée menée dans cet édifice almohade[366] ; l'étude est détaillée et pointilleuse en ce sens qu'elle porte sur les aspects historiques, archéologiques, architecturaux et décoratifs de tout le bâtiment. Cette enquête est, à vrai dire, quasi-exhaustive et complète les données de fouilles entreprises par Lt-Colonel Dieulafoy dans la deuxième moitié des années 1910[367], qui ne permettent de connaître l'édifice qu'assez partiellement ; le relevé de la mosquée effectué par ce militaire n'est pas précis et exact, et ne concorde pas avec les plans relevés respectivement par J. Hainaut[368] et par J. Caillé. L'auteur corrigea donc les erreurs commises lors de ces fouilles peu minutieuses et dépasse largement, dans son analyse de l'édifice, l'étude du Lt-Colonel Dieulafoy.

Un an plus tard (1949), le même auteur publia un autre ouvrage intitulé *la ville de Rabat jusqu'au Protectorat Français* qui porte sur l'histoire, l'archéologie et l'urbanisme de Rabat pendant la période qui s'échelonne entre les origines de la ville et les débuts du Protectorat français au Maroc (1912)[369]. Plusieurs pages de ce grand livre ont été consacrées aux mosquées les plus importantes de Rabat : les mosquées de Ḥassān et des Awdāya, et quelques mosquées alaouites du 18^{e}, 19^{e} et 20^{e} siècles (fig. 17). Concernant les mosquées almohades, l'auteur rédigea quelques pages sur la mosquée de Ḥassān, et sur la mosquée de la *Qaṣba* des Awdāya qui fut édifiée sous le règne du souverain 'Abd al-Mu'min au point culminant de cette *qaṣba* : ce bâtiment religieux est la plus ancienne des mosquées de Rabat et la troisième mosquée almohade au Maroc après celles de Taza et de la Kutubiya ; il renferme une salle de prière composée de sept nefs et trois travées, un *ṣaḥn* barlong, bordé de galeries sur ses quatre faces, un minaret qui se dresse à quelques mètres au sud-est du mur de la *qibla* ainsi que quelques annexes : une salle de funérailles, une pièce réservée à l'imam et une salle d'ablutions-latrines[370].

Concernant les mosquées du sultan alaouite Sīdī Muḥammad Ibn 'Abd Allāh (1757-1790), J. Caillé entreprit des recherches archéologiques et historiques détaillées sur trois édifices remontant à cette époque, à savoir ceux de *ǧāmi'* al-Sunna, *ǧāmi'* Ahl Fās et

---

[366] J. Caillé (1948), *La mosquée de Hassan à Rabat*, Alger.
[367] Les résultats de cette recherche ont fait l'objet d'un article intitulé « La mosquée de Hassan » qui fut publié dans les mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, XLII, 1920, p. 167-315.
[368] Le plan de J. Hainaut figure dans l'ouvrage du chercheur français De la Nézière (1924), *Les monuments mauresques du Maroc*, Paris, p. 9, fig. 25.
[369] J. Caillé (1949), *La ville de Rabat jusqu'au Protectorat Français*, t. I, Paris,
[370] Pour des détails précis sur cette mosquée, cf. J. Caillé (1949), *La ville de Rabat...*, p. 114-117.

ğāmi' Mulīna. Construite en 1785, La mosquée al-Sunna est l'un des plus grands sanctuaires du Maroc, et l'étendue de sa superficie (5565 m^2) dépasse sensiblement celle de la mosquée de la qaṣba de Marrakech (5512), *ğāmi'* al-Rwa à Meknès (4930), la mosquée des Andalous à Fès (4760) et la grande mosquée de Taza (3000). Son plan initial dessine un carré presque parfait de 74,70 m x 74,50 m, et la salle de prières comprend trois nefs transversales, séparées les unes des autres par quinze arcades. Cet édifice a subi, en revanche, des altérations multiples tout au long de son histoire ; le sultan Mūlāy Slīmān (1792-1822 J.C.) en fit enlever les toitures et les utilisa pour couvrir la mosquée de 'Ali Ibn Yūsuf à Marrakech ; l'abandon de ce monument ne cessa qu'à partir du moment où Sīdī Muḥammad Ibn 'Abd al-Raḥmān (1859-1873 J.C.) la restaura et la rendit au culte : ce sultan y ajouta, en outre, une annexe à usage de salle d'ablutions qui a été complètement refaite sous le règne du sultan Mūlāy Yūsuf (1912-1927 J.C.) et un petit enclos rectangulaire a été ajouté au temps du sultan Mūlāy 'Abd al-'Azīz (1894-1908), derrière le mihrab et faisant partie du mur de la *qibla*. Cette mosquée est d'une extrême régularité, car ses côtés sont absolument rectilignes et les nefs ont toutes la même largeur : cette symétrie du plan tient au le fait que l'édifice a été bâti dans un endroit inhabité, et que l'architecte n'a été gêné par aucune construction préexistante et a pu, par conséquent, établir à son gré son plan. L'auteur démontre enfin que cette mosquée est semblable à celle d'al-Rwa à Meknès en ce sens qu'elle présente un plan simple et régulier, des nefs transversales de même largeur et un *ṣaḥn* de grande superficie[371].

La mosquée d'Ahl Fās[372], actuellement appelée *ğāmi'* al-Mišwār, se situe dans l'esplanade d'al-Mišwār al-Sa'īd, non loin du palais royal ; ce *ğāmi'* était à l'origine une mosquée secondaire et n'était ouvert à la prière que pendant les séjours du sultan à Rabat ; avant les modifications subies par l'édifice[373], la salle de prières se composait de deux larges nefs transversales et ressemble, par cette ordonnance, aux mosquées édifiées sous le règne de Sīdī Muḥammad Ibn 'Abd Allāh.

La mosquée de Mulīna forme un carré presque parfait (23,54 m x 23,66 m) ; elle est constituée d'une salle de prières renfermant deux larges nefs transversales de 4, 32 m et

---

[371] Pour plus de détails historiques et archéologiques sur la mosquée alaouite d'al-Sunna, cf. J. Caillé (1949), *La ville de Rabat...*, p. 457-473.

[372] Cette mosquée est appelée ainsi parce que la plus grande partie de son personnel étaient originaires de Fès. cf. *Ibid.*, p. 473.

[373] L'historien al-Nāṣirī relate dans son *Istiqṣā* que la mosquée d'Ahl Fās fut restaurée avec un grand soin et ses plafonds dorés et bariolés par le sultan Sīdī Muḥammad Ibn 'Abd al-Raḥmān ; le même édifice connut, une fois de plus, des altérations profondes et fut complètement refait peu après 1912 ; cf. *Ibid.*, p. 473.

4,35 m de largeur, et d'un *ṣaḥn* de forme barlongue dont la superficie est légèrement supérieure à celle de l'oratoire, et n'occupe pas la largeur entière du sanctuaire. Par ses dispositions architecturales, cette mosquée paraît être analogue aux autres mosquées de Sīdī Muḥammad Ibn 'Abd Allāh et doit dater, selon l'auteur, du règne de ce sultan ; elle possède le même nombre de travées et à peu près les mêmes dimensions que la mosquée d'al-Mišwār, et son plan semble être comme une reproduction réduite de *ǧāmi'* al-Sunna[374].

En outre, J. Caillé consacre le cinquième chapitre de son livre aux mosquées à prône du vendredi des 19e et 20e siècles : *ǧāmi'* Mūlāy Slīmān, *ǧāmi'* al-Ǧazzārīn, *ǧāmi'* al-Nāṣiriya, *ǧāmi'* Mūlāy al-Makkī. La mosquée de Mūlāy Slīmān, dénommée également la mosquée d'al-Sūq, porte le nom de son fondateur et s'élève sur un terrain sensiblement rectangulaire dans le quartier d'al-Swīqa, au sud-est de la médina. Le *ǧāmi'* est de dimensions assez modestes et ne recouvre qu'une superficie de 780 m^2 ; la salle de prière est constituée de trois travées parallèles au mur de la *qibla*, et le *ṣaḥn*, de plan carré, se trouve en contre-bas d'une marche par rapport à la salle de prières et aux galeries voisines. Le décor de l'édifice est médiocre, et le maître-artisan qui l'a conçu « n'a pas su s'inspirer des beaux modèles qu'il pouvait facilement trouver à Rabat même »[375] ; cet édifice ne présente pas, selon l'auteur, la même régularité de plan que les mosquées alaouites de Sīdī Muḥammad Ibn 'Abd Allāh, et ceci est dû au fait que la mosquée a été bâtie sur un terrain limité et non-aéré[376].

La mosquée d'al-Ǧazzārīn, autrefois appelée *ǧāmi'* Lālā Fāṭma Trīda, se compose d'une salle de prières de plan presque barlong qui mesure 16,40 m de longueur et 11,50 m de largeur et comporte cinq nefs transversales de dimensions légèrement différentes : cet édifice se différencie des autres grandes mosquées alaouites qui lui sont antérieures par ses dimensions trop réduites et par l'absence du *ṣaḥn*[377].

La mosquée de la *zāwiya* al-Nāṣiriya[378] est située dans le quartier Buqrūn dans la médina ancienne, et était, avant les travaux de son agrandissement, l'oratoire de la confrérie de Sīdī Aḥmad Ibn Nāṣir. La mosquée actuelle, à l'image de la mosquée d'al-Ǧazzārīn, est dépourvue de *ṣaḥn*, et comprend seulement une salle de prières, un minaret et

---

[374] Sur la mosquée de Mulīna, cf. *Ibid.*, p. 474-481.
[375] J. Caillé (1949), *La ville de Rabat...*, p. 491.
[376] Pour plus d'informations architecturales et décoratives sur ce *ǧāmi'*, cf. *Ibid.*, p.483-493.
[377] Pour des détails précis sur cet édifice, cf. *Ibid.*, p. 493-496
[378] Il est à signaler que le sanctuaire sert de cimetière privé et son aire est en grande partie recouverte de tombes, les unes pavées de zellij et les autres simplement de briques, cf. *Ibid.*, p. 498.

diverses annexes, disposées le long et à l'extérieur du mur de la *qibla*. L'auteur termine ses propos sur le bâtiment en question par le constat que celui-ci est beaucoup plus simple et monotone que les autres mosquées à prône du 19e et 20e siècle, et manque d'unité et de régularité[379].

La mosquée de Mūlāy al-Makkī[380], quant à elle, n'était à l'origine qu'un oratoire de la *zāwiya* al-Tuhāmiya et ne devint mosquée à prône qu'à partir de l'année 1907 ; la mosquée actuelle[381] est un rectangle irrégulier qui a une profondeur de 25,10 m et une largeur moyenne de 36 mètres ; l'oratoire comprend deux mihrabs : le premier consiste en une toute petite niche, sans décor et simplement passée à la chaux, et le second est important et comporte un arc d'ouverture à muqarnas.

J. Sauvaget mena dans la même année (1949) une étude détaillée et critique sur le minbar de la mosquée de la Kutubiya qui a fait l'objet d'un article de sept pages publié dans la revue *Hespéris*[382]. Il concentre particulièrement son intérêt sur l'inscription se déroulant en bordure du dossier de la plateforme supérieure du minbar dont le centre est occupé par deux arcs fortement brisés qui sont chargés d'un décor polylobé et retombent sur trois colonnettes. Cette inscription de datation est marquée par une lacune accidentelle qui nous empêche de connaître la date exacte et précise de la fabrication du minbar et son texte se présente comme suit : « Sur l'imposte de droite :...Allāhumma Ayyid Amīr ; sur l'imposte gauche : ...Ibn Tāšufīn ṯumma waliyya 'ahdihi »[383] ; l'auteur interpréte ainsi le texte : « Ô mon Dieu, assiste l'émir [des Musulmans, X...] fils de Tāšufīn, et après lui son héritier désigné »[384]. En s'appuyant sur ce témoin épigraphique partiellement mutilé, J. Sauvaget atteste que le minbar de la Kutubiya a été fabriquée à Cordoue à une date inconnue et met, par conséquent, en doute l'indication fournie par l'auteur de la chronique *al-Ḥulal al-Mūšiya* qui attribue le minbar au souverain almohade 'Abd al-Mu'min. L'auteur indique que le minbar date incontestablement de l'époque almoravide.

Dans le même ordre d'idées, J. Sauvaget souligne que cette même chaire n'a pas été faite pour la mosquée almohade de la Kutubiya, mais provenait, par contre, de l'une des

---

[379] *Ibid.*, p. 498-499.
[380] Si l'on en croit la tradition, Mulāy al-Makkī est issu d'une famille chérifienne d'Ouezzane ; celui-ci s'installa à Rabat et guérit d'un mal incurable un riche commerçant d'origine andalouse qui, en reconnaissance, lui donna sa maison située à côté d'un petit sanctuaire où Mūlāy al-Makkī pria fréquemment et où il fut inhumé à sa mort (1737), cf. *Ibid.*, p. 499.
[381] À l'instar de la mosquée de la *zāwiya* al-Nāṣiriya, ce sanctuaire est un lieu de sépultures et de nombreuses tombes recouvrent l'aire de son sol.
[382] J. Sauvaget (1949), « Sur le minbar de la Kutubiya de Marrakech », *Hespéris* XXXVI, p. 313-319.
[383] *Ibid.*, p. 313.
[384] *Ibid.*, p. 315.

mosquées almoravides de la ville, d'où elle a été enlevée pour être apportée dans le nouveau lieu de culte. Après cet essai de datation, J. Sauvaget analyse la teneur de cette inscription et affirme que celle-ci est identique aux formules officielles de la *ḫuṭba* ; il note à cet égard : « ...Le fait que le vœu en faveur du souverain est placé justement sur un minbar (du haut duquel le *ḫaṭīb* prononçait le souhait rituel), l'accent mis (en le plaçant le propos délibéré devant le nom) sur le titre d'« émir des Musulmans » qui définissait ce souverain comme le chef de la communauté, la mention de l'héritier désigné, appelé le cas échéant à lui succéder à la tête de cette communauté, ne laissent à cet égard aucun doute »[385]. J. Sauvaget compare enfin cette formule épigraphique avec les inscriptions de quelques minbars de l'Orient musulman médiéval, à savoir celles de la mosquée hanbalite à Damas (610/1213)[386], la grande mosquée de Nūr al-Dīn à Ḥama (559/1163), la mosquée al-Aqṣā à Jérusalem (564/1168) et de la grande mosquée de Raqqa (561/1165). À ces comparaisons s'ajoutent le texte de la première *ḫuṭba* faite au nom de Ṣalāḥ al-Dīn (Saladin) dans Jérusalem reconquise[387] et le texte d'une miniature irakienne datant de du 13^{e} siècle (635/1237)[388]. L'auteur admet à la fin de son article que l'inscription du minbar de la Kutubiya se rattache à une tradition orientale en dépit de la simplicité et de la forme rudimentaire de son contenu.

À tous les travaux cités ci-dessus s'ajoutent un article de G. Deverdun qui porte sur un registre d'inventaire et de prêt de la bibliothèque de la mosquée de 'Alī Ibn Yūsuf à Marrakech[389], et un article de E. Lambert intitulé « Les mosquées de type andalou en Espagne et en Afrique du Nord »[390]. Se basant sur les études entreprises sur les mosquées marocaines, E. Lambert consacre les dernières pages de son article (p. 285-289) aux mosquées marocaines influencées aussi bien par la tradition andalouse que par l'école

---

[385] J. Sauvaget (1949), « Sur le minbar..., p. 316.

[386] Le texte traduit de cette inscription est le suivant : « O mon Dieu, fais durer toujours le pouvoir de notre maître l'imam, fils de l'imam, celui qui détient le manteau, le bâton et le sabre du Prophète, celui en dehors duquel les Musulmans n'ont ni imam ni calife, Abu l-'Abbās Aḥmad : Dieu prolonge ses jours ! Et que Dieu nous conserve sa grâce et son appui en faisant vivre al-Malik al-'Ādil Sayf ad-dunyā wa-d-dīn, l'ami du Prince des Croyants, Abū Bakr fils d'Ayyūb : Dieu prolonge ses jours et déploie ses étendards dans les deux horizons ! », cf. *Ibid.*

[387] Le texte français de l'introduction de cette *ḫuṭba* est le suivant : « O mon Dieu, fais durer toujours le pouvoir de Ton serviteur qui s'humilie dans Ton respect, qui Te remercie de Tes grâces, qui reconnaît Tes dons, Ton glaive tranchant, Ton brandon étincelant... ». cf. *Ibid.*, p. 318

[388] Le texte français de cette miniature irakienne se présente comme suit : « O mon Dieu, fais durer toujours le règne de notre seigneur et maître l'imam al-Mustanṣir billāh, Prince des Croyants : Dieu perpétue son autorité souveraine. ». cf. *Ibid.*

[389] Deverdun G. (1944), « Un registre d'inventaire et de prêt de la bibliothèque de la mosquée de 'Ali Ben Youssef à Marrakech, daté de 1111 H.1700 J. C. », *Hespéris*, XXXI, p. 55-59.

architecturale de Damas. L'auteur signale que l'impact de l'école architecturale andalouse est manifestement attesté dans les premières mosquées almohades qui s'inspirent toutes de la grande mosquée des Omeyyades de Cordoue (fig. 12), et que d'autres variantes de ce même type andalou de mosquée furent appliquées ensuite dans les édifices des deux califes almohades Abū Yūsuf Ya'qūb et Abū Ya'qūb Yūsuf, et dans les mosquées saâdiennes de Marrakech comme celle d'al-Muwasīn. Par ailleurs, la tradition de la grande mosquée de Damas fut reprise par la majorité des mosquées mérinides marocaines. Dans cette perspective, l'auteur note : « ...Et ainsi seront édifiées désormais l'immense majorité des mosquées marocaines, symbolisant par là de façon concrète la définitive séparation politique de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane au lendemain de la défaite des Almohades. »[391]. Il paraît que cette interprétation n'est pas tout à fait valable, car l'auteur ne prend pas en ligne de compte que l'école de la grande mosquée de Damas (fig. 30) était ancrée dans la ville de Fès dès l'époque idrisside, et que ces monuments mérinides étaient peut-être influencés par les premières grandes mosquées de Fès, à savoir celles d'al-Qarawiyīn et d'al-Andalus.

[390] E. Lambert, (1949), « Les mosquées de type andalou en Espagne et en Afrique du Nord », *A.A.*, XIV, p. 273-289.
[391] E. Lambert (1949), « Les mosquées de type andalou ..., p. 287.

2- De 1950 à 2005

La deuxième moitié du 20e siècle a connu un changement dans la nature des recherches, et se caractérise, donc, par la prédominance de l'approche archéologique au détriment des études d'histoire de l'art. Le nombre de publications a connu une légère augmentation pendant les années 1950 grâce aux recherches multiples qui ont été entreprises par J. Meunié, J. Caillé, G. Deverdun et surtout H. Terrasse ; à signaler également qu'aucun article ou livre n'ont vu le jour pendant la période comprise entre 1953 et 1956, ce qui pourrait probablement s'expliquer par les mouvements sans cesse croissants pour l'indépendance du Maroc. Les études sur les mosquées marocaines ont décliné pendant les années 1960 et 1970 à cause de la réorganisation des instituts de recherches marocains après la période du Protectorat français, et ont augmenté, de nouveau, durant les années 1980 et 1990 grâce au développement de l'archéologie et des disciplines historiques pendant ces deux dernières décennies ; cette relance de travaux est essentiellement due à des chercheurs marocains, élèves displômés des grandes universités françaises ainsi qu'à des chercheurs allemands.

2-1 Les années 1950

Il est à signaler, tout d'abord, que J. Meunié et H. Terrasse entreprirent, dès les débuts des années 1950, des investigations archéologiques dans la mosquée de la Kutubiya à Marrakech et ses alentours immédiats, dont les résultats firent l'objet d'un ouvrage intitulé *Recherches archéologiques à Marrakech* (1952)[392]. Ces enquêtes complètent et enrichissent les conclusions auxquels H. Basset et H. Terrasse étaient parvenus à la suite de leurs investigations archéologiques dans cette mosquée pendant les années 1920. Les fouilles menées par cette équipe visaient à déterminer le périmètre des deux Kutubiya et à mettre au jour ses annexes mentionnées, à plusieurs reprises, par les textes médiévaux et post-médiévaux ; elles permirent, dans un premier temps, d'identifier la porte du palais almoravide de 'Alī Ibn Yūsuf avoisinante à la première Kutubiya, devenue par la suite la porte monumentale de la voie donnant sur les quatre portes de cette mosquée, et, dans un deuxième temps, de dégager un quartier de boutiques ouvrant sur cette même rue, qui ne pourrait être que le souk de libraires (*Sūq al-Kutubiyīn*)[393] dont J. Léon l'Africain dit dans

[392] H. Terrasse et J. Meunié (1952), *Recherches archéologiques à Marrakech*, Paris.
[393] La mosquée de la Kutubiya tire son appellation du souk des libraires qui lui était avoisinant.

sa *Description de l'Afrique* : « ...En vérité c'est là un des plus beaux temples qui existent dans le monde. Mais il est abandonné aujourd'hui parce que le vendredi et aussi parce que la ville est très peu peuplée, surtout dans le quartier avoisinant. C'est même à grand peine qu'on peut arriver jusqu'à lui à cause des matériaux de démolition qui encombrent le chemin. Sous le portique de ce temple (la Kutubiya), il y avait autrefois une centaines de boutiques de libraires, mais maintenant il n'y en a plus une seule »[394]. Dans cette rue de libraires, les chercheurs ont découvert deux dallages faits de pierres de différentes tailles, légèrement dégrossies sur leur face externe et posées sur béton ; J. Meunié a pu constater que le dallage le plus bas et le plus ancien était postérieur à la construction de la Kutubiya primitive[395].

Cette équipe entreprit, en outre, des investigations sur le minaret éventuel de la Kutubiya ancienne ; J. Meunié localisa son emplacement dans le bastion sud-est de la *qaṣba* almoravide de 'Alī Ibn Yūsuf, et mit au jour, à l'intérieur de ce bastion, le départ d'une rampe qui va jusqu'au sommet et contourne un noyau central à plan carré. L'entrée à cette rampe se fait par deux accès, l'un permet de faire communiquer la mosquée avec le bastion et l'autre mène vers l'intérieur de la qaṣba ; le premier accès montre le passage que le muezzin pouvait emprunter pour appeler les fidèles à la prière à partir du haut de la porte du palais de 'Alī Ibn Yūsuf qui est transformée en minaret, alors que le deuxième accès pourrait probablement servir d'un logement pour le muezzin[396]. Au sujet de la datation des deux mosquées de la Kutubiya, J. Meunié a mené une réflexion originale, différente des interprétations présentées par H. Basset et H. Terrasse dans les années 1920, qui se base aussi bien sur les dires de l'auteur d'*al-Istibṣār* que sur la réalité du terrain ; à la lecture du texte de cette chronique anonyme, J. Meunié avait la certitude que les deux mosquées avaient coexisté au moins jusqu'à la fin du 12^{e} siècle et qu'on aurait pas mentionné conjointement les deux édifices si la première mosquée avait été vouée à une démolition ultérieure. Cette interprétation textuelle est corroborée par des indices archéologiques que J. Meunié a pu relever sur le terrain ; les maîtres-maçons ont pris en considération la première Kutubiya pendant la construction du minaret qui présente au-dessus du mur de *qibla* une saillie importante devant se fondre avec la coupole de cette première mosquée. L'auteur signale, en dernier lieu, que l'édification de la deuxième Kutubiya et l'abandon ou la destruction de la Kutubiya primitive pourraient être expliqués par des raisons

---

[394] Jean Léon l'Africain, *Description...*, p. 101-102.
[395] G. Deverdun (1959), *Marrakech. Des origines à 1912*, Rabat, p. 178.
[396] *Ibid.*, p. 179.

démographiques : ces deux actes opposés (construction/démolition) auraient éventuellement été liés à l'augmentation ou à la décroissance de la population de Marrakech.

G. Deverdun et M.B. Abdeslem Ghiati ont publié, de leur côté, un article sur deux documents de habous datant de l'époque du sultan almohade Abū Ḥafṣ 'Umar al-Murtaḍā (1248-1266 J.C.)[397]. Ces deux *taḥbīs*[398] ont été écrits respectivement en 1252 et 1258, et ne sont pas très bien conservés. Le deuxième *taḥbīs*[399] nous apporte une indication historique très importante à propos de la mosquée de la Saqqāya qui fut le théâtre d'une reconstruction ou restauration sous le règne du calife almohade 'Umar al-Murtaḍā. La lecture et l'analyse de ce texte et la confrontation de celui-ci avec les mentions de quelques chroniques, ont permis à ces deux auteurs de conclure que la mosquée de la *Saqqāya* ne pouvait être que celle du souverain almoravide 'Alī Ibn Yūsuf ; le calife almohade al-Murtaḍā rendit au culte cette mosquée almoravide dont le mur de *qibla* aurait été démoli, selon les deux auteurs, par le calife almohade 'Abd al-Mu'min pour interdire la prière dans l'édifice[400]. G. Deverdun et M.B. Abdeslem Ghiati s'interrogent ensuite sur les raisons précises de la restauration du bâtiment en question, et notent enfin que sa reprise n'est pas fortuite, mais montre bien la flagrante mutation idéologique chez les derniers califes almohades et leur vision tolérante et conciliante vis-à-vis des monuments religieux almoravides par rapport aux temps de 'Abd al-Mu'min, d'autant plus qu'al-Murtaḍā ne donna pas officiellement son nom à l'édifice, et n'effaça pas non plus celui de 'Alī Ibn Yūsuf, mais préféra la dénommer *ǧāmi' al-Saqqāya* (mosquée de la Fontaine).

J. Meunié et H. Terrasse menèrent, une fois de plus, des recherches à Marrakech ; le fruit de celles-ci fait l'objet d'un autre ouvrage sur cette ville du Sud marocain intitulé *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakech* (1957)[401]. Les fouilles effectuées par l'équipe de J. Meunié ont porté essentiellement sur la zone avoisinante à la mosquée almoravide de'Alī Ibn Yūsuf (fig. 14) dans le souci de mettre au jour les annexes de cet édifice ; elles purent exhumer une *qubba* entourée de latrines, une citerne et une

---

[397] Deverdun G. et M.B. Abdeslem Ghiati (1954), « Deux *taḥbīs* almohades (milieu du XIII[e] siècle J.C.), *Hespéris*, XLI, p. 411-423.

[398] Le premier *taḥbīs* est inscrit sur la première page du tome 6 d'un grand format trouvé dans la bibliothèque de la mosquée de 'Alī Ibn Yūsuf à Marrakech, alors que le deuxième *taḥbīs* se trouve inscrit sur la première page de garde du tome 9 d'un coran de grand format (29 cm x 22 cm) déposé dans le musée de la *qaṣba* des Awdāya à Rabat, *Ibid.*, p. 411 et 414.

[399] Pour le texte arabe de ce document et sa traduction en français, cf. *Ibid.*, p. 415-417.

[400] *Ibid.*, p. 420.

fontaine[402]. La *qubba*[403] dite al-Bārūdiyīn[404] est édifiée au-dessus d'un bassin à ablutions et se situe vers le mur latéral sud de la mosquée d'Ibn Yūsuf ; les accès aussi bien de ce *ǧāmi'* que du complexe *qubba*-fontaine-hammam devaient se trouver de part et d'autre de la même rue. J. Meunié souligne qu'un schéma urbain identique à celui des alentours immédiats de ce *ǧāmi'* se reproduit dans les environs immédiats de la mosquée saâdienne d'al-Muwāsīn qui renferment, eux aussi, des ouvrages hydrauliques nécessaires aux ablutions et à la purification rituelle ; ceux-ci renferment une vaste fontaine, une salle d'ablutions-latrines (*mīḍā*) couverte d'un plafond en bois peint et un hammam, et établissent avec le *ǧāmi'* des liens très étroits formant ainsi un ensemble très homogène.

Les fouilles de J. Meunié ont été complétées et enrichies par les études de H. Terrasse et G. Deverdun sur la *qubba* d'al-Bārūdiyīn ; le premier a étudié en détail le décor de l'édifice, et le deuxième effectué une analyse épigraphique de l'inscription almoravide courant sur le cavet droit de la corniche des quatre murs intérieurs de cette *qubba* et des inscriptions sculptées sur les épitaphes chérifiennes[405] trouvées dans les ordures et remblais couvrant toute sa base. L'étude épigraphique de G. Deverdun est d'une importance historique singulière dans la mesure où elle date l'édifice et identifie son fondateur ; elle permet, en outre, de dégager les traits caractéristiques de l'écriture cursive almoravide et son rôle dans l'évolution de l'art calligraphique de l'Occident musulman. Cette inscription almoravide est difficilement déchiffrable, car elle a été partiellement martelée ; G. Deverdun signale que les auteurs de cette mutilation furent les Almohades qui voulurent, à travers cet acte, anéantir les traces de ses prédécesseurs almoravides. Quant au style calligraphique de cette inscription, l'auteur note que l'écriture cursive avait une influence remarquable sur les inscriptions ornant les monuments de Marrakech, et plus

---

[401] J. Meunié et H. Terrasse (1957), *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakech*, (I.H.E.M.), LXII, Paris.

[402] Cette fontaine (*al-Saqqāya*) pourrait probablement être l'origine de l'appellation que portait la mosquée de 'Alī Ibn Yūsuf à l'époque du douzième calife almohade Abū Ḥafṣ 'Umar al-Murtaḍā ; les mentions relatives au ǧāmi' al-Saqqāya contenues dans le deuxième taḥbīs étudié par G. Deverdun et son collaborateur sont,donc, archéologiquement attestées par l'équipe de J. Meunié et H. Terrasse, et ne laissent aucun doute pour l'identification de la mosquée en question.

[403] On peut signaler que le terme *qubba* ne désigne pas ici un monument funéraire, mais indique un enclos abritant des latrines-salles d'ablutions : un cas similaire est attesté dans la mosquée d'Ibn Ṭulūn en Egypte ; cf. J. Meunié et H. Terrasse (1957), *Nouvelles recherches...*, p. 43.

[404] Cette appellation tire son origine du nom d'une rue située à l'ouest de la mosquée de 'Alī Ibn Yūsuf ; on a parfois appelé cette qubba "al-Bū'diyīn" : cette dénomination désigne, en fait, les échoppes qui se trouvaient à l'est de cette mosquée, vers l'emplacement de l'actuelle bibliothèque et de la madrasa d'Ibn Yūsuf ; mais "al-Bārūdiyīn", est l'appellation la plus connue et utilisée par les gens de Marrakech ; cf. *Ibid.*, p. 44.

[405] G. Deverdun note que ces épitaphes font partie des déblais causés au début du 19e siècle par la fondation du nouveau minaret de 'Alī Ibn Yūsuf ; elles pourraient dater de l'époque sa'dienne ; cf. *Ibid.*, p. 53.

particulièrement sur celles bordant les encadrements des mihrabs des mosquées almohades de la Kutubiya et de la *Qaṣba*[406].

Deux ans plus tard, G. Deverdun publia, une fois de plus, un ouvrage sur la ville de Marrakech qui est, à vrai dire, d'une utilité historique et archéologique considérable[407]. Il couvre toutes les périodes historiques de Marrakech, des origines jusqu'à l'avènement du Protectorat français au Maroc (1912). L'auteur consacre plusieurs passages de son livre aux différentes mosquées bâties par toutes les dynasties qui se sont succédées au pouvoir de cette ville au fil du temps, en commençant par la mosquée almoravide de 'Alī Ibn Yūsuf et en terminant par les mosquées alaouites. Concernant les édifices médiévaux et saâdiens, G. Deverdun reprend, dans la majorité des cas, les résultats auxquels sont parvenus les chercheurs qui l'ont précédé, et se base, en outre, sur les dires des sources médiévales et post-médiévales. L'apport de ce travail réside dans l'esprit de compilation et de synthèse de l'auteur, et dans son sens critique quant à la manière de mener ses réflexions historiques et archéologiques. En ce qui concerne les mosquées alaouites, l'auteur s'appuie uniquement sur ses recherches archéologiques et historiques personnelles, et ses conclusions sont, à juste titre, d'un intérêt particulier pour la compréhension des spécificités architecturales et décoratives des monuments remontant à cette période tardive de l'histoire de Marrakech.

G. Deverdun a étudié, dans un premier temps, la mosquée almoravide de 'Alī Ibn Yūsuf dont la date précise de construction est très difficile à déterminer et se place, selon les sources, immédiatement après la bataille de la Baḥīra (520/1126) ; l'auteur consacre également quelques pages aux dépendances de cet édifice (le minaret, le minbar et les monuments hydrauliques)[408].

Pour les mosquées almohades, l'étude porte essentiellement sur les édifices les plus célèbres de Marrakech, à savoir la Kutubiya primitive[409], la deuxième Kutubiya[410] et la grande mosquée de la *Qaṣba*[411] ; à ces monuments majestueux s'ajoutent le *muṣallā*[412] et les oratoires de quartier qui sont mentionnés très brièvement par l'auteur : *masǧid* al-Ḥurra,

---

[406] J. Meunié et H. Terrasse (1957), *Nouvelles recherches*..., p. 51.
[407] Deverdun G. (1959), *Marrakech. Des origines à 1912*, Rabat.
[408] Pour des détails précis sur cette mosquée, cf. *Ibid.*, p. 98-107.
[409] G. Deverdun (1959), *Marrakech*..., p. 172-181.
[410] *Ibid.*, p. 181-198.
[411] *Ibid.*, p. 232-241.
[412] Le *muṣallā* se trouvait comme au temps des almoravides devant Bāb al-Šarī'a. Entre le muṣallā et Bāb al-Šarī'a, un vaste terrain était réservé à l'hippodrome qui était dominé par le pavillon où le calife surveillait l'exercice et les jeux équestres de sa cavalerie ; cf. *Ibid.*, p. 244.

masǧid al-Ṣaḥrāwī, *masǧid* Bi'r al-Ǧanna, *masǧid* Ibn al-Abkam, *masǧid* Tūrǧīn, *masǧid* al-Ǧazzārīn, etc[413] (fig. 9).

Pour la période mérinide, G. Deverdun a étudié la mosquée d'Ibn Ṣāliḥ[414] et signalé que celle-ci fut l'œuvre du sultan Abū Sa'īd 'Uṯmān ; cet édifice fournit un excellent type de transition entre les grands sanctuaires anciens de Marrakech et ceux qui seraient construits par la suite[415] ; le même Abū Sa'īd 'Uṯmān aurait également construit *masǧid* Rawḍ al-Ǧanna qui est devenu par la suite le *masǧid* Rawḍ al-'Arūs[416].

Quant aux mosquées saâdiennes, le choix de l'auteur porte essentiellement sur la grande mosquée d'al-Muwāsīn (fig. 31) et ses annexes (la bibliothèque, le minaret, la salle d'ablutions-latrines, le hammam et la madrasa) et la mosquée de Bāb Dukkāla (fig. 29) et son ensemble (la salle d'ablutions-latrines, la fontaine et l'école coranique). La mosquée d'al-Muwāsīn[417] fut construite par le sultan saâdien Mūlāy 'Abdallāh entre 1562 et 1572 sur l'ensemble d'un quartier juif[418], alors que la mosquée de *Bāb* Dukkāla[419] fut édifiée sous l'ordre de Mas'ūda, mère vénérée du sultan saâdien al-Manṣūr. L'auteur mentionne, en outre, les noms de quelques mosquées saâdiennes connues à partir des sources, comme ceux de *ǧāmi'* al-Wusṭa, *masǧid* Ḥart al-Sūra et *masǧid* Ibn al-'Abbās.

Concernant les mosquées alaouites, l'auteur mena des investigations archéologiques et des recherches historiques sur trois édifices religieux datant de l'époque du sultan Sīdī Muḥammad Ibn 'Abd Allāh (1757-1790) : la grande mosquée de Barrīma, la mosquée de *Darb* al-Badī' et la mosquée de *Darb* al-Štūka. La grande mosquée de Barrīma est la mosquée officielle du palais, et son plan embrasse la forme d'un polygone très irrégulier qui renferme plusieurs groupes de bâtisses : l'oratoire, la cour, une salle d'ablutions-latrines, une madrasa, une école coraniques et autres commodités[420]. La mosquée de *Darb* al-Badī' portait aussi le nom de *masǧid* al-Būḫāriyīn, et se compose d'une travée devant le mihrab, entourée d'un promenoir ; le minaret est couvert d'un toit pyramidal de tuiles vertes : le muezzin appelle à la prière à partir d'une fenêtre trilobée par

---

[413] Deverdun (1959), *Marrakech...*, p. 276.
[414] L'ensemble religieux prend le nom du saint Sīdī Muḥammad Ibn Ṣāliḥ dont le tombeau se trouve au voisinage de la mosquée ; ce saint aurait été un boucher doué du pouvoir de double vue, cf. *Ibid.*, p.318-319
[415] Pour plus de détails sur cette mosquée, cf. *Ibid.*, p. 318-320.
[416] *Ibid.*, p. 320.
[417] Sur cette mosquée, cf. *Ibid.*, p. 367-373.
[418] Il est à noter que la mosquée d'al-Muwāsīn n'est pas le seul exemple au Maroc : la mosquée d'al-Qarawiyīn à Fès fut également agrandie au détriment d'un terrain appartenant à des Juifs, cf. *Ibid.*, p. 367.
[419] Pour des détails précis sur ce complexe religieux, cf. *Ibid.*, p. 413-416
[420] Sur la mosquée de Barrīma, cf. *Ibid.*, p. 487-489

laquelle il ne voit strictement rien du palais impérial[421]. La mosquée de *Darb* al-Štūka est partiellement détruite et ne conserve que son mihrab, et le minaret est couvert d'un toit pyramidal de tuiles vertes et domine le grand domaine royal.

G. Deverdun consacre également quelques pages aux restaurations et agrandissements subis par quelques monuments médiévaux durant la fin la deuxième moitié du 18e siècle : les mosquées de 'Alī Ibn Yūsuf[422], de la *Qaṣba*[423], de Sīdī Maymūn, de Sīdī Isḥāq, d'al-wusṭā, d'al-Qanāriya et d'Abū Ḥassūn[424]. L'auteur indique aussi que le *muṣallā* qui se trouvait devant *Bāb* al-Rubb jusqu'à 1718, fut déplacé à une date inconnue vers la face est de l'Agdāl, de façon à ce qu'il fut à mi-chemin entre *Bāb* Aġmāt et *Bāb* Aḥmar. Le déplacement de cet oratoire de plein air semble avoir été dicté par des raisons de sécurité ; on a voulu écarter des portes de la ville et de la *qaṣba* les délégations des tribus turbulentes qui venaient célébrer la prière des deux fêtes ; c'est pour ces raisons de violence et d'insécurité que beaucoup de petites mosquées furent construites dans les rues isolées pendant cette période critique. L'objectif principal de cette politique était de permettre aux fidèles de ne pas s'éloigner de chez eux pendant les heures de prières nocturnes[425].

H. Terrasse, quant à lui, rédigea pendant cette décennie deux articles, l'un portant sur la mosquée de la Qarawiyīn et l'art des Almoravides[426], et l'autre sur les minbars anciens du Maroc[427]. Ce dernier article était le fruit d'une enquête menée sur neuf minbars marocains dont la date de fabrication s'intercale entre le 10e et le 16e siècles ; ils proviennent des édifices religieux suivants : la mosquée des Andalous (minbar ziride et minbar almohade), la mosquée de la Kutubiya, la mosquée de la Qarawiyīn, la mosquée de la *qaṣba* almohade à Marrakech, la grande mosquée de Fās al-Ğadīd, la grande mosquée de Taza, la madrasa al-Bu'nāniya à Fès et la mosquée al-Mouassin à Marrakech. L'auteur brosse un tableau détaillé comportant des détails précis sur ces minbars : provenance, date de fabrication, hauteur, profondeur, largeur, nombre de degrés, arc d'entrée, place du

---

[421] Deverdun (1959), *Marrakech…*, p. 490-491.
[422] Cette mosquée fut reconstruite à l'époque de Mūlāy Slīmān et perdit, par conséquent, son allure almoravide ; l'architecte pourrait s'inspirer du plan de la mosquée mérinide toute proche d'Ibn Ṣāliḥ ; les toits de cet édifice reconstruit furent importés, selon J. Caillé, de la mosquée d'al-Sunna à Rabat. cf. Deverdun (1959), *Marrakech…*, p. 516-519.
[423] *Ibid.*, p. 532-533.
[424] Pour la liste de ces mosquées, cf. *Ibid.*, p. 533.
[425] *Ibid.*, p. 576-577.
[426] H. Terrasse (1957), « La mosquée al-Qarawiyin à Fès et l'art des almoravides », *Ars Orientalis* II, p. 135-147.

dossier, rampe, bobéchons et la technique du décor ; le tableau est illustré par des relevés schématiques montrant le profil de ces minbars. H. Terrasse soulève ensuite la question des origines des minbars marocains et insiste sur le fait que ceux-ci s'inspirent, dans leurs formes, de la chaire de la mosquée omeyyade de Médine, et que toutes les chaires de l'Occident musulman restent fidèles au courant artistique des premiers temps de l'Islam. L'auteur affirme que les ateliers de fabrication des minbars du Maġrib al-Aqṣā ont été indiscutablement influencés par les techniques provenant de leurs homologues andalous. Au sujet des caractéristiques générales des minbars marocains, l'auteur indique qu'au Maġrib al-Aqṣā comme dans le reste de l'Occident musulman, les minbars sont des meubles de bois et ne deviennent jamais comme en Orient, des édifices de pierre ou de marbre. Ils sont mobiles, munis généralement de roulettes, et se déplacent sur des glissières. Ainsi, les mosquées à *ḫuṭba* sont toutes pourvues d'une chambre située à droite du mihrab pour la remise du minbar ; la chaire n'apparaît dans la mosquée que pendant la prière solennelle du vendredi et se loge, par conséquent, le reste de la semaine dans cette chambre. Le mécanisme le plus performant quant à la mobilité du minbar est celui que l'on a constaté dans la première Kutubiyya de Marrakech ; il fait avancer le minbar au moment même où sortent du sol les panneaux de la *maqṣūra.*

À tous ces articles s'ajoutent un très court article rédigé par H. Terrasse et J. Caillé[428] sur la mosquée de Ḥassān à Rabat ; sans oublier de noter que la deuxième moitié des années 1950 a vu l'apparition du grand ouvrage de G. Marçais portant sur l'architecture musulmane d'Occident (1954) dont des passages ont été consacrés aux mosquées marocaines les plus célèbres édifiées par les différentes dynasties qui se sont succédées au pouvoir du Maroc au fil du temps. L'intérêt de ce livre réside dans le fait qu'il reprend et synthétise toutes les études entreprises jusqu'alors sur ces édifices, et fournit des conclusions sommaires mais précises sur les aspects architecturaux et décoratifs des monuments en question. Les monuments étudiés se présentent suivant un ordre chronologique croissant comme le montre bien le tableau suivant :

---

[427] H. Terrasse (1957), « Minbars anciens du Maroc », *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman*, Hommage à G. Marçais, II, Alger, p. 159-167.

[428] H. Terrasse et J. Caillé (1951), « Le plan de la mosquée de Hassan à Rabat », *Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, Paris, p. 25-29.

Nom des édifices	Époques	pages
Mosquée de la Qarawiyīn à Fès	Période idrisside	197-200
Grande mosquée de Taza	Période almohade	201
Grande mosquée de Tinmel		201-202
Mosquée de la Kutubiya à Marrakech		202-206
Mosquée de Ḥassān à Rabat		207-209
Grands minarets almohades		209-211
Mosquée de la Qaṣba à Marrakech		211
Mosquée des Andalous à Fès (agrandissement)		211-212
Minaret de la Kutubiya (décor)		244-249
Minaret de la mosquée de la Qaṣba (décor)		249
Grande mosquée de Fās al-Ǧadīd	Période mérinide	268-269
Grande mosquée de Taza (agrandissement)		271
Grande mosquée d'Oujda		271
Mosquée d'al-Ḥamra, d'Abū al-Ḥasan, d'al-Zhar et d'al-Šrabliyīn à Fès		277-281
Mosquées funéraires de Šālla		281-284
Mosquées de Dukkāla et de Muwāsīn à Marrakech	Période saâdienne	385-386
Pavillons de la mosquée de la Qarawiyīn		387-388
Mosquée de Lālla 'Ūda et d'al-Rwā à Meknès	Période alaouite	388-391
Mosquées de Mūlāy 'Abdallāh et de Bāb al-Gīsa à Fès		391
Mosquée d'al-Sunna à Rabat		391-392

2-2 Les années 1960

On peut signaler, tout d'abord, que G. Deverdun et Ch. Allain publièrent dans les débuts des années 1960 un bref article sur le minaret almoravide de la mosquée de 'Alī Ibn Yūsuf à Marrakech, dans lequel ces deux chercheurs présentent les résultats de leurs fouilles archéologiques menées en 1950 sur les vestiges subsistants de ce minaret[429]. Ils purent identifier les limites du minaret almoravide et vérifier que celui-ci occupait le côté ouest, délimitait les quatre faces de la mosquée de 'Alī Ibn Yūsuf, et se prolongeait très

largement à l'extérieur du mur du *ğāmi'* (fig. 14). La présence de plusieurs boutiques vers le côté ouest de la mosquée les empêcha de dégager toutes les structures du minaret[430] et limita leurs recherches aux murs nord-est et sud de l'édifice ; on a pu déceler les couloirs et escaliers intérieurs, mettre au jour la face est qui mesure 12,35 m de longueur, et attester que le minaret embrasse une forme carrée. La porte d'accès à l'édifice est couverte d'un linteau composé de deux dalles jointes et mesure 1 mètre d'embrasure et 2,10 m de hauteur, et son seuil est recouvert de quelques dalles en pierre bleue et donne sur un couloir desservant deux escaliers ; le même couloir d'entrée donne sur deux salles de plan barlong qui, couvertes de voûtes en berceau, communiquent entre elles par une porte s'ouvrant en arc en plein cintre. En ce qui concerne les matériaux et techniques de construction, le minaret a été édifié en blocs de pierre soigneusement taillés, d'assez grandes dimensions et équarris sur une ou deux faces ; les chaînages d'angle sont sensiblement réguliers, les arases sont pratiquement horizontales et les moellons sont liés avec un mortier de chaux ; les faux-joints ont reçu des entailles, certainement destinées à supporter un éventuel enduit. Les auteurs notent, en dernier lieu, que la partie dégagée de l'édifice n'est pas sans analogie avec le minaret de la grande mosquée de Cordoue, et a certainement servi de prototype à tous les minarets de Marrakech, notamment à celui de la Kutubiya dont les dimensions de la base et l'appareil utilisé se rapprochent de celles de ce minaret almoravide.

Trois ans plus tard, H. Terrasse mena, de son côté, une enquête archéologique et historique sur la mosquée de Buğlūd qui a fait l'objet d'un article intitulé « La mosquée almohade de Bou Jeloud à Fès »[431]. L'auteur commence son article par une introduction historique sur la *qaṣba* de Buğlūd à Fès qui fut fondée, dit-il, sur l'ordre du souverain almoravide Yūsuf Ibn Tāšafīn à l'époque même où celui-ci réunit les deux cités situées sur les deux rives de l'oued Fās, à savoir celles des Kairouanais et des Andalous, dans une seule enceinte et rasa les murailles qui les isolaient. Cette *qaṣba* fut bâtie sur la crête d'un plateau situé non loin du quartier des Qairouanais et forme actuellement un quadrilatère irrégulier d'environ 300 m x 200 m[432]. H. Terrasse essaie ensuite de retracer l'évolution

---

[429] G. Deverdun et A. Charles (1961), « Le minaret almoravide de la mosquée Ben Youssef à Marrakech », *Hespéris Tamuda*, II, p. 129-133.

[430] Le minaret de 'Alī Ibn Yūsuf a dû subir des altérations pendant l'époque almohade avant qu'il soit quasiment détruit par le sultan alaouite Mūlāy Slīman au début du 19e siècle, cf. *Ibid.*, p. 131.

[431] Terrasse H. (1964), « La mosquée almohade de Bou Jeloud à Fès », *A.A.*, XXIX, p. 355-363.

[432] La *qaṣba* de Buğlūd joua un rôle défensif vital pendant l'époque almohade ; le quatrième sultan almohade Muḥammad al-Nāṣir dota cette *qaṣba* d'une enceinte qui fut remaniée au fil du temps et subsiste jusqu'aujourd'hui. Le souverain mérinide Abū Yūsuf Ya'qūb la délaissa et fonda la *qaṣba* de Fās al-Ğadīd,

historique de la mosquée de Buğlūd, et signale que celle-ci ne date pas de l'époque où la *qaṣba* fut fondée par Yūsuf Ibn Tāsafīn, car les deux seules mosquées à *ḫuṭba* qui existaient à Fès aux temps des Almoravides sont le *ğāmi'* al-Andalus et le *ğāmi'* al-Qarawiyīn. Il se réfère à l'auteur d'*al-Istibṣār* pour dater l'édifice qui fut érigé, dit-il, sous le règne du calife almohade Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr. La mosquée subit au fil du temps des agrandissements et restaurations, et le plan originel du bâtiment fut, par conséquent, altéré et modifié, et perdit une partie de son allure primitive ; elle fut munie d'un minaret aux temps de l'émir mérinide Abū Yaḥyā, agrandie vers le côté ouest à l'époque wattasside et connut plusieurs travaux de réparations au 19e et 20e siècles[433]. Le plan relevé du monument dessine un quadrilatère régulier de 33,60 m de largeur et de 27,30 m de profondeur. La salle de prière comporte trois travées et neuf nefs inégales dont les arcades et les toitures sont parallèles au mur du fond, et le *ṣaḥn* est bordé de plusieurs galeries sur ses trois faces et affecte une forme presque carrée (11,40 m x 10 m). Le plan en T, caractéristique des mosquées almohades, n'est pas manifeste mais il est simplement marqué par la plus grande largeur de la travée devant le mihrab et de la nef axiale. Quant aux matériaux de construction, les arcades des nefs sont bâties en briques recouvertes d'enduits de chaux et de plâtre, et l'utilisation de la technique du *ṭābiya* se rencontre uniquement dans les murs extérieurs qui ont été réparés tantôt en brique, tantôt en pierre. H. Terrasse étudie ensuite les formes des piliers, les types d'arcs et le décor du mihrab, et affirme enfin que la mosquée de la *qaṣba* de Buğlūd s'inspire, par son style architectural et décoratif, des grandes mosquées almohades remontant au règne du souverain 'Abd al-Mu'min et reste, en dépit des modifications qu'elle a connues, un bon modèle des édifices religieux marocains élevés au 12e siècle.

H. Terrasse entreprit, une fois de plus, à Fès une recherche pointue et détaillée sur la célèbre mosquée de la Qarawiyīn dont les résultats firent l'objet d'un ouvrage en deux tomes intitulé *La grande mosquée Al-Qaraouiyin à Fès*. Le premier tome se compose de 92 pages, consacré à l'étude archéologique, historique et épigraphique du monument, alors que le deuxième tome est réservé à la documentation graphique et photographique des masses architecturales et des éléments décoratifs de l'ensemble de la mosquée[434]. Ce livre

---

dite *al-madīna al-Bayḍā'* (la ville blanche), qui prit de l'ampleur à cette époque et effaça le souvenir glorieux de l'ancienne *qaṣba*. cf. H. Terrasse, « La Qasba de Bou Jeloud..., p. 356-357.

[433] Les restaurations introduites à l'édifice pendant les deux derniers siècles touchent essentiellement le minaret mérinide, les portes extérieures, les arcades et les plafonds ; cf. *Ibid.*, p. 358.

[434] H. Terrasse (1968), *La grande mosquée Al-Qarawiyin à Fès*, Paris.

renferme dix chapitres traitant de l'évolution historique de la mosquée de la Qarawiyīn selon un ordre chronologique croissant, et un appendice de cinq pages présentant l'étude épigraphique établie par G. Deverdun des inscriptions historiques de l'édifice.

L'auteur étudie, dans un premier temps, le noyau primitif de la mosquée d'al-Qarawiyīn fondé par Fāṭima al-Fihriya (857 J.C.), et explique comment elle devint vers 918-920 J.C. la grande mosquée (*al-ǧāmi' al-a'ẓam*) de la cité des Kairouanais, et fit l'objet, par la suite, de plusieurs travaux d'agrandissement et d'aménagement par les Zénètes et les Amirides. Après quoi, H. Terrasse consacre six chapitres de son ouvrage à l'œuvre architecturale et décorative des Almoravides dans cette grande mosquée ; les rajouts almoravides ne sont pas considérables et se limitent à l'agrandissement de l'édifice du côté de la *qibla*, l'aménagement de la nef axiale et de la salle des funérailles (*ǧāmi' al-ǧanā'iz*), et ne déséquilibrent pas, par conséquent, le plan initial de l'édifice. Le décor datant de cette période[144] couvre une grande partie du bâtiment et marque bien la présence effective du pouvoir almoravide dans ce *ǧāmi'*, et montre, en outre, le raffinement du savoir-faire artistique des décorateurs almoravides. Dans ce sens, H. Terrasse : « Si la Qaraouiyin ne doit aux Almoravides qu'une partie de la bâtisse, elle lui est redevable de presque toute sa décoration. Il semble qu'Ali b. Yousof ait voulu compenser par l'abondance et la qualité de ce décor, la modicité relative de son œuvre architecturale dans le grand sanctuaire fassi. La Qaraouiyin nous fournit de loin la plus grande masse d'ornements de la première moitié du 12^{e} siècle que l'art hispano-mauresque nous ait léguée »[145].

L'auteur réserve le huitième chapitre de son ouvrage aux travaux entrepris dans le monument sous le règne du quatrième calife almohade Muḥammad al-Nāṣir : on a aménagé un magazin souterrain (*Mustawda'*) et une salle d'ablutions-latrines (*mīḍā'*), établi des remaniements dans le *ṣaḥn* et doté l'édifice d'un grand lustre d'une qualité remarquable qui se trouve sous la coupole nervée de la nef axiale almoravide[146]. H. Terrasse consacre le neuvième chapitre de son ouvrage aux aménagements mérinides dans

---

[144] H. Terrasse analyse en détail les thèmes géométriques, floraux et épigraphiques attestés dans tout l'édifice, et les grands ensembles décoratifs, en l'occurrence la nef axiale, le mihrab et le *ǧāmi' al-ǧanā'iz* (la salle des funérailles), et étudie, en outre, les motifs décoratifs aussi bien du minbar almoravide que des trois portes en bronze remontant à la même époque (*Bāb* al-Ward, *Bāb* al-Ǧanā'iz et *Bāb* Sbiṭriyīn). Les vantaux de ces portes sont revêtus à l'extérieur de plaques de bronze lisses ou ciselées, délimitées et maintenues par un entrelacs polygonal fait de baguettes moulurées. Pour plus de détails sur la décoration almoravide de la mosquée de la Qarawiyīn, cf. H. Terrasse (1968), *La grande mosquée*..., p. 25-53.

[145] H. Terrasse (1968), *La grande mosquée*..., p. 25.

[146] Pour plus d'informations sur les travaux almohades, cf. *Ibid.*, p. 55-59.

la même mosquée, et affirme que ceux-ci ne modifièrent pas l'aspect des parties anciennes, mais consistèrent en des réparations touchant principalement le minaret du 10e siècle, le côté est de la salle de prière et la galerie du *ṣaḥn* : à ces travaux vinrent s'ajouter la construction à cette époque de la bibliothèque de la mosquée (1350), et l'équipement de l'édifice d'un mobilier liturgique de grande valeur artistique, renfermant une *'anza* et une *maqṣūra* en bois de cèdre, et quatre lustres en bronze suspendus dans la nef axiale de la Qarawiyīn[435]. Le dernier chapitre du livre porte essentiellement sur les modifications et retouches entreprises dans cette grande mosquée pendant le règne des Wattassides, les Saâdiens et les Alaouites. Les Wattassides élevèrent, à l'angle sud-est et en dehors du monument, une petite maison pour le cadi ; la Qarawiyīn doit aux Saâdiens deux pavillons à plan carré sur colonnes couverts de toits de tuiles vertes, qui font saillie sur les petits côtés du *ṣaḥn* et servent de salles de réception ; ces deux kiosques s'apparentent, par leur allure, aux pavillons de la Cour des Lions du palais nasride de l'Alhambra à Grenade[436].

Durant le 18e et 19e siècles, le *ǧāmi'* subit plusieurs travaux de restauration et de consolidation de quelques éléments architectoniques dont les traces sont visibles et se manifestent parfois dans les formes et dimensions irrégulières de quelques piliers et arcs[437]. Dans la conclusion de son ouvrage, H. Terrasse met en valeur le rôle et la place de choix que la grande mosquée de la Qarawiyīn occupe aussi bien dans l'évolution de l'art andalou-maghrébin que dans l'histoire religieuse et politique de Fès. L'importance de cette grand mosquée tient au fait qu'elle représentait tout au long de son histoire le centre des activités urbaines de l'ancienne médina de Fès (*Fās al-Bālī*), et constitue, de ce fait, une référence primordiale pour les spécialistes de l'histoire de l'art de l'Occident méditerranéen.

2-3 Les années 1970

Durant les années 1970, comme dans les années 1960, les études sur les mosquées ne sont pas abondantes et se limitent à quelques publications éparses. La première moitié de cette décennie connut la publication d'un grand ouvrage, rédigé en arabe, par le

---

[435] Sur les restaurations et travaux almohades, cf. *Ibid.*, p. 61-68.
[436] La même influence est attestée dans le plan de la grande cour du palais saâdien d'al-Badī' à Marrakech qui fut édifié sur l'ordre du sultan Aḥmad al-Manṣūr ; pour la description des pavillons saâdiens de la Qarawiyīn, cf. *Ibid.*, p. 70-72.
[437] Pour plus de précisions sur ces travaux alaouites, cf. *Ibid.*, p. 72.

chercheur marocain 'Abd al-Hādī al-Tāzī sur la mosquée de la Qarawiyīn de Fès[438]. Ce livre est considéré, à vrai dire, comme le premier à avoir été écrit par un Marocain après l'Indépendance, et se compose de trois tomes qui sont le fruit d'une étude historique détaillée sur l'évolution et le rôle de la mosquée-université de la Qarawiyīn dans l'histoire de Fès (des origines jusqu'à l'époque alaouite) ; cette enquête porte sur l'architecture, le décor, les ouvrages hydrauliques, le mobilier religieux de la Qarawiyīn (minbar, *maqṣūra* et lustres), et notamment sur l'organisation de l'enseignement au sein de la mosquée et dans les madrasas qui l'avoisinent.

M. Terrasse, quant à lui, a mené une recherche très pointue sur le mobilier religieux de certaines grandes mosquées de Fès et Taza datant de la période mérinide ; les résultats ont fait l'objet d'un article intitulé « Le mobilier liturgique mérinide » qui porte essentiellement sur des œuvres d'art en bois (*'anza-s*[439] et minbars), et en bronze (lustres)[440]. L'auteur consacre la première partie de son article aux *'anza-s*[441] de la grande mosquée de Fās al-Ğadīd et de la mosquée de la Qarawiyīn[442] ; ces deux exemples sont d'une composition savante et d'une valeur artistique extraordinaire, et représentent les tendances de l'art mérinide du dernier quart du 13^{e} siècle ; à celles-ci s'additionnent d'autres *'anza-s* disparues datant de la même période, comme celle de la grande mosquée de Taza qui fut remplacée par une *'anza* moderne. L'auteur étudie ensuite les minbars des grandes mosquées de Fās al-Ğadīd et de Taza[443] qui sont, à l'exemple des *'anza-s* citées ci-dessus, représentatifs de l'art mérinide primitif, malgré les différentes mutilations et altérations qui les touchaient au fil du temps. Ces deux chaires s'inspirent, par leur structure et leur décoration, du minbar de la mosquée de la Kutubiya à Marrakech, et surtout du minbar almoravide de la mosquée de la Qarawiyīn à Fès.

---

[438] A. Al-Tāzī (1973), *Ğāmi' al-Qarawiyīn : al-masğid wa al-ğāmi' a bi madīnat Fās*, 3 vols, éd. Dār al-Kitāb al-lubnānī, Beyrout.

[439] Il convient de signaler que la *'anza* désigne un panneau de bois occupant toute la largeur de l'arc d'entrée de la nef médiane, qui accompagne une échancrure semi-circulaire ou polygonale pratiquée dans le seuil séparant la salle de prière du *ṣaḥn* ; ce dispositif joue le rôle d'un mihrab secondaire et indique la direction de la Mekke pour les fidèles qui font leurs prières dans le *ṣaḥn* , notamment pendant la saison estivale.

[440] M. Terrasse (1976), « Le mobilier liturgique mérinide », *B.A.M.*, X, p. 185-208.

[441] L'auteur de l'article note que la plus ancienne *'anza* marocaine est celle de la mosquée des Andalous à Fès qui date de 1209 J.C., c'est-à-dire pendant la période almohade, cf. *Ibid.*, p. 186.

[442] La *'anza* de la mosquée de la Qarawiyīn est presque une réplique de celle de Fās al-Ğadīd, et présente des dégradations au niveau de sa face extérieure, *Ibid.*, p. 188

[443] Le minbar de Fās al-Ğadīd compte neuf degrés et mesure 3,50 m de hauteur, 3,15 m de profondeur et 0,85 m de largeur, alors que celui de la grande mosquée de Taza, moins imposant que le premier, compte huit degrés et mesure 3,27 m de hauteur, 2,96 m de profondeur et 0,80 m de largeur, cf. M. Terrasse (1976), « Le mobilier..., p. 189.

La dernière partie de cet article traite des lustres en bronze de la grande mosquée de Taza et de la mosquée de Fās al-Ğadīd ; le grand lustre de Taza, œuvre du souverain Abū Ya'qūb Yūsuf (1294 J.C.), est considéré, à vrai dire, comme le plus grand lustre de tout l'Islam[444] et s'apparente au grand lustre almohade de la mosquée de la Qarawiyīn qui fut fabriqué entre 1202 et 1219 J.C. sur l'ordre de Muḥammad al-Nāṣir. L'auteur compare ensuite ce chef-d'œuvre avec celui de la mosquée de Fās al-Ğadīd, et décrit le petit lustre de Taza qui ressemble, de par sa forme, au petit lampadaire de la Qarawiyīn datant du quatrième calife almohade, Muḥammad al-Nāṣir[445].

Par ailleurs, dans les campagnes de fouilles archéologiques menées par une mission américaine sous la direction de Ch. Redman sur le site d'al-Qṣar al-Ṣġīr[446], les chercheurs dégagèrent toutes les structures comprises dans le périmètre de cette ville du Nord marocain[447]. La ville adopte une forme circulaire et son unique mosquée est située non loin de la porte de la mer (*Bāb al-Baḥr*) qui s'ouvre le côté nord-ouest de la muraille[448]. Les fouilles pratiquées en surface dans cet édifice ruiné mirent au jour le pavage en briques du sol du bâtiment, les bases de colonnes supportant jadis les arcades des nefs et des travées ainsi que la niche du mihrab qui embrasse une forme pentagonale et se creuse dans le milieu du mur de la qibla. En se basant sur les mentions des textes et sur les données archéologiques, l'équipe de Ch. Redman affirme que cette mosquée, actuellement abandonnée, semble avoir été construite sous le règne du sultan mérinide Abū Ya'qūb Yūsuf et que sa fondation aurait été contemporaine à celle du hammam et de la muraille de toute la ville ; malheureusement, l'édifice n'a pas pu garder son plan initial et ses aspects décoratifs originels, car il avait subi des mutilations et détériorations durant le 15^{e}-16^{e} siècle par les Portugais qui avaient occupé cette ville et érigé une église sur les ruines de ce monument de culte musulman[449].

---

[444] Ce lustre mesure 4,50 m de hauteur, hampe comprise, et 2,50 m de diamètre, cf *Ibid.*, p. 192.
[445] *Ibid.*, p. 197-198.
[446] Les chantiers de fouilles de cette mission américaine furent entamés en 1972, et furent financés par l'Institut Smithsonian à Washington, cf. Ch. Redman et alii, (1978), « Qsar es-Seghir, three seasons of excavation », *B.A.M.*, XI, p. 151.
[447] La localité du Qṣar al-Ṣġīr est située à mi-chemin entre Tanger et Ceuta (Sabta) sur la côte méditerranéenne du Nord marocain.
[448] Pour les résultats de ces compagnes de fouilles, cf. Ch. Redman et alii, (1978), « Qsar es-Seghir, three seasons of excavation », *B.A.M.*, XI, p. 151-195 ; (1979-80), « Fourth season of excavations at Qsar Es-Seghir », *B.A.M.*, XII, p. 263-284.
[449] Il est intéressant de signaler que la ville d'al-Qṣar al-ṣaġīr a connu un développement économique, politique et social sous les Almohades et les Mérinides et a pu vivre et exister quatre siècles (du 12^{e} au 16^{e} siècles) avant qu'elle soit abandonnée vers la moitié du 16^{e} siècle après son occupation par les Portugais qui, à la même époque, occupèrent les côtes méditerranéennes et atlantiques du Maroc.

La fin des années 1970 connut l'apparition du quatrième et dernier tome du grand ouvrage de L. Golvin intitulé *Essai sur l'architecture religieuse musulmane*. Une bonne partie de ce dernier tome est consacré aux aspects historiques et aux spécificités architecturales et décoratives des mosquées marocaines remontant aux temps des Almoravides et des Almohades ; l'intérêt de cet ouvrage réside dans le fait qu'il reprend et croise toutes les mentions historiques contenues dans les sources sur les édifices en question, donne une bibliographie assez riche des travaux contemporains, et synthétise toutes les études qui furent, jusqu'alors, entreprises sur les mosquées datant de cette époque. L'auteur présente un historique détaillé et analyse le plan, les masses architecturales et les ensembles décoratifs de chaque édifice. Les exemples marocains étudiés par L. Golvin se présentent comme suit :

Édifices	**Contenu**	**pages**
Mosquée al-Qarawiyīn de Fès	La mosquée almoravide, la salle funéraire et les masses architecturales.	p. 190-211
Mosquée al-Qarawiyīn de Fès	Le décor sur plâtre : le mihrab, les coupoles (la coupole devant le mihrab)	p. 225-228
Mosquée al-Qarawiyīn de Fès	Le Minbar almoravide : morphologie et décor	p. 232-233
Mosquée de la Kutubiya à Marrakech	Le minbar : morphologie et le décor	p. 234-235
Mosquée al-Qarawiyīn à Fès	Les portes en bronze : Bāb al-Ward, Bāb al-Ğanā'iz, Bāb Sbiṭriyīn	p. 236-237
Grande mosquée de Taza	Historique et étude du plan	p. 245-248
Grande mosquée de Tinmel	Historique et étude du plan	p. 248-251
Mosquée de la Kutubiya à Marrakech	Historique et étude du plan	p. 251-256
Mosquée de Ḥassān à Rabat	Historique et étude du plan	p. 257-260
Mosquée de la Qaṣba à Marrakech	Historique et étude du plan	p. 261-262
Mosquée des Andalous à Fès	Travaux de restauration sous le règne des Almohades	p. 262
Mosquée de Buğlūd à Fès	Description trop sommaire et renvoi à l'article de H. Terrasse (1964)	p. 262

Minaret de Tinmel	Description architecturale et décorative trop succincte	p. 275-276
Le minaret de la Kutubiya	Description du décor des quatre façades de la tour et du lanternon	p. 279-281
Tour de Ḥassān à Rabat	Morphologie architecturale et étude décoratives des quatre façades	p. 282-287
Mosquée de la *Qaṣba* à Marrakech	Étude du minbar : structure et décor	p. 292-293

2-4 Les années 1980

Il est à noter, tout d'abord, que A. Touri prépara une thèse de troisième cycle portant sur les oratoires de quartiers de Fès ; celle-ci fut dominée par une approche archéologique et historique, et fut soutenue en 1980 à l'Université Sorbonne Paris IV[450]. L'auteur essaie, dans un premier temps, de dresser un inventaire des oratoires de quartiers à partir des mentions contenues dans les chroniques et les registres de biens habous (*ḥawāla-s*), et de ses investigations et enquêtes archéologiques sur le terrain ; il établit une carte des édifices religieux qui montre bien leur répartition dans le tissu urbain de Fès. Cet inventaire englobe les mosquées à minaret, les mosquées sans minaret et les différents types d'oratoires implantés dans les souks et ruelles de Fès. L'auteur consacre ensuite une grande partie de sa thèse à l'étude monographique des édifices les plus typiques et représentatifs du corpus de son inventaire, qui lui permit de relever les caractéristiques architecturales et les spécificités décoratives de ces bâtiments religieux. A. Touri met l'accent aussi sur le rôle social dévolu à l'oratoire dans la vie quotidienne des quartiers, et soulève la question de ses fonctions urbaines ; l'oratoire de quartier ne fut pas uniquement un endroit pour célébrer les cinq prières du jour, mais occupa, en plus, une place de choix dans la diffusion de l'enseignement dans la ville et servit de poste de guet et de surveillance pendant les périodes de troubles et d'instabilité politique. Le dernier chapitre de ce travail est réservé à un essai de typologie morphologique de tous les édifices inventoriés ; l'examen attentif du corpus étudié met au jour des types variés de monuments qui peuvent se regrouper sous cinq catégories : les salles de prière simples, les oratoires à plan élaboré, les oratoires suspendus (*al-masāğid al-mu'allaqa*), les oratoires à étage et les

[450] A. Touri (1980), *Les oratoires de quartiers de Fès: essai d'une typologie*, thèse du 3e cycle en histoire de l'art et archéologie islamique, Paris IV.

oratoires annonçant et évoluant vers la grande mosquée. L'auteur signale, en dernier lieu, que les conditions topographiques avaient une influence patente et manifeste sur le choix des matériaux mis en œuvre et sur le tracé des plans adoptés pour ces constructions fasies, et empêchaient parfois les maîtres-maçons à bâtir selon des modèles bien réguliers.

Loin de Fès, la mosquée de Tinmel suscita de nouveau l'intérêt d'une mission maroco-allemande composée de quatre chercheurs (J. H. Benslimane, Chr. Ewert, A. Touri et J. P. Wisshak) qui dirigèrent des fouilles archéologiques dans cet édifice almohade. Les résultats de cette compagne de fouilles firent l'objet de deux articles, le premier est écrit en allemand et publié dans la revue *Madrider Mitteilungen*, alors que le deuxième est rédigé en français et publié dans le *Bulletin d'Archéologie Marocaine*[451]. Ces fouilles s'inscrivaient dans le cadre d'une série de recherches engagées par le Service de l'archéologie marocaine, l'Institut archéologique allemand et l'Association Allemande pour la Recherche (Deutsche Forschungsgemeinschaft) sur la typologie et le décor de la mosquée almohade. Les enquêtes préliminaires sur le terrain furent entamées par Chr. Ewert qui établit en 1975 un relevé précis et détaillé de l'ensemble de la bâtisse dans le souci de rectifier et corriger les erreurs que présente le plan de l'édifice dessiné par la mission de H. Basset et H. Terrasse dans les années 1920 : cet ancien plan ne fait pas figurer deux piliers d'angle situés au nord du *ṣaḥn* de la mosquée qui pourraient être, selon Chr. Ewert, ceux d'un éventuel *riwāq* (portique) bordant la cour de la mosquée du côté nord. L'objectif éminent des fouilles de 1981 était de vérifier l'hypothèse de l'existence de ce *riwāq*, et de répondre aux différentes questions de type archéologique soulevées lors de l'analyse minutieuse du relevé de Chr. Ewert, comme celles de la dépression circulaire de la cour[452] et du niveau d'origine du sol de la mosquée.

Les données matérielles recueillies sur le terrain prouvent que le projet du *riwāq* nord a été effectivement entamé par l'édification de deux piliers d'angle, mais n'a jamais été achevé et est resté, par conséquent, dans son état de construction primaire ; la restitution de cette galerie de la cour permit aux chercheurs d'avoir une idée claire sur ce que devrait être la mosquée de Tinmel dans son état définitif et de dégager le schéma d'un déambulatoire à trois bras en forme de U. Les nefs latérales externes et leurs

---

[451] J.H. Benslimane, Ch. Ewert , A. Touri et J.P. Wisshak :
(1981), « Tinmal 1981: Tinmal 1981: Grabunger in der almohadischen moschee », *Madrider Mitteilungen* 22, p. 440-466.
(1981-1982), « Tinmal 1981, fouilles de la mosquée almohade », *B.A.M.*, XIV, p. 277-330.

prolongements dans les galeries latérales adoptent la même largeur que celle de la nef axiale, et permettent ainsi à la majestueuse travée-nef de la qibla d'être un déambulatoire à trois bras ; cet agencement architectural est souligné en élévation par des arcs à lambrequins qui visent à unifier le plan et l'élévation. L'examen pointilleux des éléments architectoniques et des aspects décoratifs de la mosquée de Tinmel confirme que ce bâtiment présente des points de ressemblance avec la mosquée de la Kutubiya ; les quatre chercheurs sont unanimes sur le fait que cette fondation religieuse est un chantier extérieur de la capitale Marrakech. Par ailleurs, les fouilles pratiquées sur les différents niveaux de base des piliers nous apprennent également que la mosquée de Tinmel n'a pas été posée sur le terrassement et que le nivellement de la surface du sol est postérieur à la construction de l'édifice.

Chr Ewert et J.P. Wisshak ont été entrepris, une fois de plus, une recherche méticuleuse sur la mosquée de Tinmel, dont les résultats firent l'objet d'un ouvrage rédigé en Allemand, intitulé *Forschungen sur almohadischen moschee, II, Die moschee von Tinmal*[453] . La première partie de celui-ci est rédigée par Chr Ewert, et porte sur les éléments constitutifs et le décor de la grande mosquée de Tinmel. La deuxième partie du livre est écrite par J. -P. Wisshak et traite des tracés régulateurs des masses et des détails architecturaux. L'auteur tente, à partir de ces tracés, de déterminer les mesures et les proportions des éléments architecturaux, et essaaie ensuite d'établir des rapports entre les différents points du bâtiment et élabore des tracés régulateurs sur des épures d'une qualité extraordinaire. Á ces deux parties s'ajoutent un résumé en français et une annexe des inscriptions arabes réalisée par Ocaña Jiménez, ainsi qu'un ensemble de 80 planches de photographies de très haute qualité de précision qui illustre bien le texte des deux auteurs, et porte aussi bien sur les grandes masses et les petits détails de l'édifice que sur d'autres mosquées datant de la même époque. Cette même mosquée fut l'objet, une fois de plus, d'un article de J.P.Wisshak qui fut publié dans la revue de *Madrider Mitteilungen*[454]. Sans

---

[452] Les quatre chercheurs se fixèrent le but d'identifier la fonction de cette dépression et de vérifier si celle-ci était effectivement la trace d'un puits comme ceci était proposée en 1923 par l'équipe de H. Basset et H. Terrasse.

[453] Chr. Ewert et J.-P. Wisshak (1984), « Forschunen sur almohadischen moschee II: die moschee von Tinmal », *Madrider Beiträge* 10.

[454] J.-P. Wisshak (1989), « Ein rekonstruktionmodell der almohadischen moschee von Tinmal (Marroko) », *Madrider Mitteilungen*, 30, p. 498-505.

oublier enfin que ces deux chercheurs allemands consacrent un article de 32 pages à la grande mosquée de la *Qaṣba* à Marrakech[455].

De son côté, M. El Mghari a entrepris une recherche archéologique et historique sur les mosquées à *huṭba* du sultan alaouite Mūlāy Slīmān (1792-1822) qui s'inscrivait dans le cadre de la préparation d'une thèse de troisième cycle de l'Université Paris IV[456] ; celle-ci, dirigée par J. Sourdel-Thomine, a été soutenue en 1986. M. El Mghari essaie, dans un premier temps, de dresser un inventaire exhaustif des mosquées bâties sous le règne Mūlāy Slīmān à partir des différents types de sources écrites, et de montrer leur répartition géographique sur tout le territoire marocain. L'auteur consacre la deuxième partie de son travail à l'étude architecturale et décorative des mosquées les plus représentatives de l'architecture religieuse de cette époque, qui est le fruit de ses investigations archéologiques dans six villes marocaines : Fès, Marrakech, Rabat, Tanger, Tétouan et Sefrou. L'étude monographique porte sur quatre mosquées de Fès (*ǧāmi'* al-Rṣīf, *ǧāmi'* al-Diwān, *ǧāmi'* al-Šrābliyīn et *ǧāmi'* de la *Qaṣba* d'al-Nuwwār), deux mosquées de Marrakech (*ǧāmi'* Ibn Yūsuf, *ǧāmi'* Sīdī Isḥāq), deux mosquées de Rabat (*ǧāmi'* Mūlāy Slīmān, *ǧāmi'* al-'Aṭṭārīn), ainsi que sur les grandes mosquées de Tanger, Tétouan et Sefrou. La troisième partie de cette thèse est consacrée à une étude typologique des mosquées édifiées, agrandies, ou totalement refaites par le sultan Mūlāy Slīmān ; l'auteur dégage, à partir de son corpus, les tendances générales de ces constructions alaouites, et démontre que ces ouvrages architecturaux présentent des plans variées et se regroupent sous trois écoles principales : l'école de Fès et du Maroc du Nord, l'école de la côte atlantique et l'école de Marrakech.

H. Ferhat a étudié, quant à elle, un manuscrit médiéval portant sur la grande mosquée de Sabta, et le publia dans le cadre d'un article intitulé « Un nouveau document sur la grande mosquée de Sabta au Moyen Âge »[457] ; l'auteur a pu obtenir deux copies de ce manuscrit qui sont de format identique (22 cm x 16 cm) et ont le même nombre de pages (11 pages de 15 à 16 lignes)[458] : ces deux traités pourraient probablement dater du milieu du 13^{e} siècle, avant l'installation au pouvoir de Sabta de la famille des Banū al-

---

[455] Chr. Ewert et J.-P. Wisshak (1987), « Forschunen sur almohadischen moschee Lieferung III: Die Qasba-Moschee in Marrakech », *Madrider Mitteilungen* 28, p. 179-210.

[456] M. El Mghari (1986), *Les mosquées à Khotba de Moulay Slimane : 1792-1822*, thèse de 3e cycle, histoire de l'art et archéologie islamique, Paris IV.

[457] H. Ferhat (1986), « Un nouveau document sur la grande mosquée de Sabta au Moyen Âge », *H.T.*, p. 5-15.

[458] La première copie appartient à Mr Abdallāh al-Ragrāgī de la ville de Ouezzane ; la seconde est la propriété de Mr al-'Arā'išī, l'ancien muwaqqit de la grande mosquée de Meknès ; les variantes entre ces deux copies sont infimes et n'altèrent pas le sens général du document.

'Azafī. Ce petit texte traite des fonctions et devoirs dévolus aux responsables de la mosquée, et insiste sur la discipline qu'il faut imposer tant aux employés qu'aux fidèles[459]. La lecture de ce manuel permet de dégager l'aspect général de cette grande mosquée, et de savoir que celle-ci fut munie de plusieurs portes ayant des fonctions distinctes, de plusieurs citernes dans les cours et d'une *maqṣūra*, et de bien comprendre, en outre, son rôle primordial dans la vie sociale et administrative de Sabta. H. Ferhat fournit, dans un dernier lieu, quelques remarques relatives au style adopté par l'auteur du document en question qui semble avoir été un lettré d'une bonne formation religieuse, et signale que son style d'écriture est simple, terne et très compatible avec le contenu des recommandations destinées aux fidèles et aux employés de la mosquée.

Par ailleurs, A. Bazzana , A. Touri , P. Cressier, E. Erbati et Y. Montmessin menèrent des prospections archéologiques dans le Nord du Maroc, précisément dans les régions de Šafšāwan, Wād Lāw et Bū Aḥmad[460], et identifièrent et étudièrent, dans le cadre de cette mission, trois mosquées rurales, à savoir celles de Ġāruzīm[461] (Sīdī Sba' et Mqūba) et de Tārġa[462]. Les mosquées de Sīdī Sba' et de Mqūba furent bâties dans des endroits intermédiaires de façon à ce qu'elles puissent recevoir les habitants des différents groupes de maisons éparpillées.

La mosquée de Sīdī Sba' se situe dans la partie basse du village de Ġāruzīm et abrite actuellement la prière du vendredi ; celle-ci n'a pas pu garder son aspect originel, car elle a été entièrement démolie à une date inconnue, et reconstruite en maçonnerie de briques modernes à une époque très tardive : seul le minaret n'a pas été rebâti et a pu conserver, par conséquent, son allure médiévale. L'édifice reconstruit se compose d'une salle de prière qui affecte une forme rectangulaire (13 m x 6,50 m) et de quelques constructions destinées au logement de l'imam. Le minaret occupe le côté nord de la salle de prière et communique avec celle-ci par une porte mesurant 0,76 m de largeur, et avec la cour par une deuxième porte, aujourd'hui bouchée, qui était creusée dans le mur ouest de

---

[459] Pour avoir plus de détails historiques sur ce traité arabe, cf. *Ibid.*, p. 9-15.

[460] A. Bazzana, A. Touri, P. Cressier, E. Erbati et Y. Montmessin (1983-1984), « Premières prospections d'archéologie médiévale et islamique dans le nord du Maroc (Chefchaouen, Oued Laou, Bou Ahmed) », *B.A.M.*, XV, p. 367-450.

[461] Le village de Ġāruzīm se Situe à 2 km au sud-est de Šafšāwan et pourrait probablement être antérieur à la fondation de cette ville ; il se divise en un quartier haut et un quartier bas et prend l'allure d'une grosse bourgade dont l'habitat domestique est largement dispersé et éparpillé ; cf. *Ibid.*, p. 373-374.

[462] Actuellement appelée Dār al-Ṣulṭān, la forteresse de Tārġa est située sur un éperon rocheux qui s'avance sur la plaine littorale et prend l'aspect d'une petite butte aux versants relativement abrupts, et domine donc le village du même nom qui, contrairement au village de Ġāruzīm, offre l'aspect d'un habitat condensé ; le site

la tour ; il mesure 3,40 m de côté environ et plus de 15 m de hauteur (jusqu'au sommet du parapet), et s'inspire, de par ses dimensions, d'une tradition almohade bien ancrée au Maroc et dans d'autres pays de l'Occident musulman, qui détermine le rapport existant entre la largeur de la base et la hauteur à 1/5[463].

La mosquée de Mqūba est implantée dans la partie haute de Ġāruzīm au milieu de jardins potagers et d'arbres fruitiers, à proximité d'un petit ruisseau ; l'édifice, contrairement à la mosquée de Sīdī Sba', n'a pas été altéré, ni modifié par les injures du temps, et garde encore son aspect proprement médiéval ; le bâtiment est uniquement constitué d'une salle de prière faisant 14,30 m de large sur 6,40 m de profondeur dont la porte d'accès est percée dans le mur ouest et se trouve dans le même axe que le mihrab[464], et la couverture est faite d'un toit à deux pentes (*baršla*) en bon état de conservation. Cette salle de prière est simple dans sa conception architecturale, car elle est uniquement précédée d'une galerie couverte et ne possède aucune annexe. L'édifice en question n'abrite pas la prière du vendredi et se réduit à une mosquée secondaire destinée seulement aux cinq prières du jour, à l'encontre de la mosquée de Sīdī Sba'.

La mosquée de Tārġa (fig. 32), quant à elle, se situe au nord du village actuel du même nom et est entourée de plusieurs tombes funéraires qui sont orientées tantôt vers l'Est tantôt vers le Sud, et sont identifiées par de simples pierres sèches plantées verticalement au sol. L'édifice s'étend sur une superficie d'environ 510 m^2 et se compose de masses architecturales lui conférant le caractère d'une grande mosquée : une salle de prière, deux cours, un minaret, des loges pour les ablutions et des chambres d'habitation pour l'imam et les étudiants. La salle de prière a un plan rectangulaire (15,20 m x 6,10 m) et renferme deux nefs transversales et cinq travées d'inégale largeur, et le mur de la *qibla* est creusé d'un mihrab pentagonal qui s'ouvre en arc brisé et outrepassé ; elle est précédée d'une première cour dont l'angle sud-ouest est occupé par un minaret à section quadrangulaire construit en moellons et briques. La deuxième cour s'étend vers le côté ouest de l'édifice et est séparée de la première cour par un mur qui s'appuie contre le minaret, et contient un puits et des cabinets destinés aux ablutions[465].

---

date des derniers siècles du Moyen Âge et semble avoir été abandonné définitivement dans la première moitié du 16e siècle, *Ibid.*, p. 381.

[463] *Ibid.*, p. 373-374.

[464] La niche du mihrab de cette salle de prière est aménagée au milieu du mur de qibla, et embrasse une forme heptagonale et son arc d'ouverture est brisé outrepassé supporté par deux pieds-droits simples.

[465] Pour plus de détails sur la mosquée de Tārġa, cf. A. Bazzana, A. Touri, P. Cressier, E. Erbati et Y. Montmessin(1983-84), « Premières prospections d'archéologie médiévale…p. 385-388

L. Golvin consacre une partie de son article intitulé « L'éclairage des mosquées en Occident Musulman » aux lustres de la mosquée de la Qarawiyīn à Fès et de la grande mosquée almohado-mérinide de Taza[466]. L'auteur tire la quasi-totalité de ses informations consacrées à ces mobiliers liturgiques des deux chroniques mérinides de la *Zahrat al-Ās* de 'Alī al-Ğaznā'ī et du *Rawḍ al-Qirṭāṣ* d'Ibn Abī Zar', et des deux ouvrages de H. Terrasse portant sur la Qarawiyīn et la grande mosquée de Taza. L'auteur décrit, dans un premier temps, succinctement le grand lustre almohade de la Qarawiyīn et indique que celui-ci est le prototype des lustres marocains postérieurs, et plus particulièrement du grand lustre mérinide en bronze de la grande mosquée de Taza. L. Golvin réserve ensuite un court passage aux grands et petits lustres de la grande mosquée de Taza, et à la cloche transformée en lustre de la même mosquée qui aurait été ramenée d'une des expéditions militaires des Mérinides en al-Andalus, et reçut des retouches et des traitements avant qu'elle soit réutilisée pour l'éclairage d'*al-ğāmi' al-a'ẓam* de Taza ; l'auteur note à cet égard : « On a fixé, au sommet de ce trophée de guerre, une hampe de bronze qui traverse une boule striée de chevrons, puis une seconde sphère piriforme que prolonge une sorte d'ancre renversée, et, enfin, une boucle en fleuron quintulobé. Trois plateaux en couronnes de lumière, très finement ajourés et ciselés, ont été fixés, le plus grand, à la partie évasée de la cloche, le second, à peu près au milieu de sa hauteur et le troisième un peu avant le courbe du fond. »[467]. L. Golvin note, en dernier lieu, que le remploi des objets provenant des édifices religieux chrétiens dans les mosquées n'est pas spécifique à la grande mosquée de Taza, mais il est déjà attesté dans les grandes mosquées de Cordoue et de Grenade.

A. Rhaddioui, à son tour, a rédigé un article trop sommaire composé de trois pages sur le mihrab au Maroc, publié dans les actes du colloque international tenu à Paris en Mai 1980, sur le mihrab dans l'architecture et la religion musulmane[468]. L'auteur commence son article en constatant que le mihrab marque seulement le mur directionnel de *qibla* et n'est pas une direction en soi ; il présente ensuite, en quelques lignes, les caractéristique architecturales et décoratives générales du mihrab marocain et les points essentiels qui le différencient des mihrabs de l'Orient musulman. La dernière page de l'article (p. 146) est réservée à un relevé schématique détaillé du tracé géométrique régulateur des panneaux du

---

[466] L. Golvin (1988), « L'éclairage des mosquées en Occident Musulman », *Quaderni di studi arabi*, 5-6, *Atti del XIII congresso del l'Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants*, Venise, p. 303-322 ; sur les détails concernant les lustres de Fès et de Taza, voir p. 309-312.

[467] L. Golvin (1988), « L'éclairage des mosquées…, p. 311

[468] A. Rhaddioui (1988), « Le mihrab au Maroc », *Le mihrab dans l'architecture et la religion musulmane*, p. 144-146.

mihrab de la mosquée de la Qarawiyīn à Fès dans lequel l'auteur montre comment l'ensemble des encadrements et panneaux de ce mihrab obéit à des principes et règles purement géométriques.

La fin des années 1980 voit l'apparition d'un ouvrage de C. Cambazard-Amahan intitulé *Le décor sur bois dans l'architecture de Fès*, qui est d'un intérêt incontestable pour les spécialistes de l'histoire de l'art marocaine[469]. Plusieurs passages de ce livre traitent des œuvres en bois médiévales provenant des mosquées les plus célèbres de Fès, notamment celles de la Qarawiyīn et des Andalous. Concernant les meubles datant du 10e siècle, l'auteur étudie, dans un premier lieu, le minbar de la mosquée des Andalous qui commémore la présence des pouvoirs fatimides et omeyyades dans la ville de Fès au 10e siècle[470] et témoigne de l'existence d'un atelier déjà confirmé dans le travail du bois dont les sources d'inspiration sont orientales et andalouses ; la même mosquée abritait auparavant un corbelet de bois[471] dont la technique de fabrication montre une étroite parenté avec un type de modillon à copeaux de la grande mosquée de Cordoue. C. Cambazard-Amahan traite ensuite du minbar disparu de la mosquée de la Qarawiyīn, réalisé sur l'ordre des Amirides, et marqué, à l'opposé de celui de la mosquée des Andalous, par un caractère purement andalou. À partir de l'analyse de ces bois, l'auteur affirme que l'influence orientale à Fès durant le 10e siècle était prédominante, malgré la présence constante de traits andalous[472]. L'auteur s'intéresse ensuite à trois œuvres d'art almoravides qui proviennent de la mosquée de la Qarawiyīn et sont actuellement déposées dans le musée d'al-Baṭḥā' à Fès. La première pièce étudiée est un corbelet de bois qui a été découvert en 1935 dans les combles de la grande nef de cette mosquée ; le décor de ce corbelet est similaire à celui des blochets de la grande mosquée almoravide de Tlemcen[473]. L'auteur analyse ensuite la porte à revêtement de bronze de *Bāb* al-Sbiṭriyīn qui donnait jadis sur la salle funéraire (*ğāmi' al-ğanā'iz*) de la Qarawiyīn[474], et le revêtement de bronze de la porte dite *Bāb* al-Ğanā'iz qui fut fabriquée vers 531 H./1136 J.C. et porte le nom de

---

[469] C. Cambazard-Amahan (1989), *Le décor sur bois dans l'architecture de Fès, époques almoravide, almohade et début mérinide*, (C.N.R.S.), Paris.

[470] Ce minbar ziride fut fabriqué en 369 H./980 J.C. et reçut, lors de l'occupation en 375/985-86 de la rive des andalous par un cousin de Ibn Abī 'Āmir 'Amr Ibn 'Abd Allāh, surnommé Asqalağa- un nouveau dossier portant le nom d'Ibn Abī 'Āmir et du calife umayyade Hišām II, cf. *Ibid.*, p. 23-24.

[471] Cette petite pièce de bois (0,80 x 0,08 x 0,05) est entrée au musée d'al-Baṭḥā' à Fès en 1937 et répertoriée sous le numéro d'inventaire : 45.18, cf. *Ibid.*, p. 25.

[472] *Ibid.*, p. 28.

[473] Pour plus de détails sur cette pièce de bois, cf. *Ibid.*, p. 48-49.

[474] Cette porte (3,767 m x 2,395 m x 0,106 m) fut transférée au musée d'al-Baṭḥā' en 1954 ; pour plus d'informations sur celle-ci, cf. *Ibid.*, p. 73-81.

l'artisan qui l'a exécutée ('Alī 'Abdalwāḥid)[475]. C. Combazard-Amahan termine ses propos concernant les œuvres d'art en bois des mosquées médiévales de Fès par l'examen, d'une part, de la *'anza* et du revêtement du minbar almohades de la mosquée des Andalous[476], et, d'autre part, d'une poutre provenant du sanctuaire de Sīdī Idīr qui se situe dans le quartier de Rās al-Tayyālīn à Fās al-Bālī[477].

2-5 De 1990 à 2005

Durant les années 1990, les questions relatives aux mosquées marocaines ont éveillé l'intérêt aussi bien des archéologues allemands que des chercheurs marocains. J. P. Wisshak publie au début de cette décennie (1991) un très court article en allemand sur la mosquée de la Kutubiya à Marrakech[478]. Un an plus tard, A. Touri rédigea un article portant, une fois de plus, sur les oratoires des quartiers, qui est publié dans un ouvrage consacré à la ville de Fès à l'époque médiévale[479]. Les informations contenues dans cet article reposent en grande partie sur les résultats auxquels A. Touri est parvenu lors de la préparation de sa thèse de troisième cycle sur ces édifices religieux. L'auteur traite, dans premier temps, de la répartition urbaine des grandes mosquées, des mausolées et des madrasas, des *zāwiya-s* et des oratoires proprement dits, et signale que les monuments se concentrent surtout dans les zones où la densité de la population est élevée ; les oratoires de la rive gauche de l'oued Fās, celle des Kairouanais, se dispersent à partir de la mosquée de la Qarawiyīn à travers les différentes artères de ce quartier, alors que ceux de la rive droite, celle des Andalous, sont relativement moins denses et se répartissent à partir de l'emplacement de la grand mosquée des Andalous, et le même schéma se reproduit dans la cité mérinide de Fās al-Ǧdīd. A. Touri soulève ensuite la question des fonctions diverses qu'occupe l'oratoire dans la vie quotidienne des habitants de Fès, et note que cet espace religieux se transforme, en dehors des heures de prière, en école pour l'enseignement primaire (*msīd*) et parfois en un endroit universitaire où enseignants et étudiants se réunissaient et organisaient des cercles d'études, complétant ainsi les cours enseignés au

---

[475] Ce revêtement de bronze fut transporté au musée d'al-Baṭḥā' en 1957 et porte le numéro d'inventaire 57.17.1, cf. *Ibid.*, p. 81-88.
[476] Pour ces deux meubles almohades de la mosquée des Andalous, cf. *Ibid.*, p. 101-104.
[477] Cette poutre présente une composition décorative qui s'inscrit dans l'esthétique du décor large almohade. Pour l'étude détaillée de cette poutre qui est actuellement déposée dans le musée d'al-Baṭḥā' à Fès, cf. *Ibid.*, p. 113-118.
[478] J.-P. Wisshak (1991), « Zum teilwiederaufbau und zur kultischen neunutzung der ersten Kutubiya-moschee in Marrakech: ein rekonstruktionsmodell », *Madrider Mitteilungen* 32, p. 208-212.

sein des grandes mosquées de la ville. Ce rôle éducatif s'associe parfois à une activité artisanale qui s'exerce dans une partie de la bâtisse comme c'est le cas de la mosquée almoravide de Ta'ayyašī qui abrite un atelier de tisserands. L'auteur consacre la dernière partie de son article aux oratoires suspendus (*al-masāğid al-mu'allaqa*) qui sont construits au-dessus des *ṣabāṭ-s* surélevant les ruelles : ceux-ci se transforment, par leur emplacement stratégique dans la ville, en postes de gué et de surveillance, surtout pendant les moments d'insécurité et de désordre politique.

Encore à Fès, A. Maghniya mena, à son tour, des réflexions sur les activités scientifiques et le déroulement de l'enseignement universitaire au sein de la grande mosquée de la Qarawiyīn pendant l'époque mérinide, qui firent l'objet d'un article de 14 pages intitulé « La Qarawiyin carrefour du savoir »[480]. L'auteur souligne d'abord que les séminaires occupaient une place de choix dans la vie quotidienne de cette mosquée-université, et portaient principalement sur les disciplines purement religieuses telles que l'exégèse coranique, les traditions prophétiques, la jurisprudence et la grammaire. La formation de base de l'étudiant consiste à maîtriser certaines références du *ḥadīṯ* et du droit musulman comme le *Muwaṭṭa'* de l'imam Mālik Ibn Anas et la *Mudawwana* de Saḥnūn, et de la langue et la littérature arabe comme le *Diwān* du célèbre poète al-Mutanabbī ; à ces disciplines traditionnelles s'ajoutent les sciences rationnelles comme la logique, la mathématique, la philosophie, la médecine et l'astronomie. Cette vieille tradition d'enseignement fut perpétuée dans les madrasas mérinides par l'intermédiaire des maîtres issus de la Qarawiyīn ou par leurs disciples qui furent conviés à animer les chaires scientifiques (*al-karāsī al-'ilmiya*) de ces établissements estudiantins. L'auteur attire ensuite l'attention des lecteurs sur le fait que cette même mosquée joua un rôle capital dans la montée et la diffusion du chérifisme idrisside à cette époque ; les sultans mérinides se voulurent les descendants du Prophète Muḥammad et firent réapparaître, à travers les lieux de culte, le mythe d'Idrīs pour conférer un caractère légitimant à leur pouvoir[481]. A. Maghniya signale, en un dernier lieu, que la mosquée-université de la Qarawiyīn ne perdit pas, par la suite, sa renommée scientifique et son rayonnement culturel, et continue, par

---

[479] A. Touri (1992), « L'oratoire de quartier », *Fès Médiévale*, Série mémoires n° 13, éd. Autrement, Paris, p. 100-108.

[480] A. Maghniya (1992), « La Qarawiyin carrefour du savoir », *Fès Médiévale*, Série mémoire 13, Paris, p. 109-123.

[481] Pour plus de détails sur la question de la réapparition du chérifisme idrisside à l'époque mérinide, cf. H. L. Beck (1989), *L'image d'Idrīs II, ses descendants de Fās et la politique Sharīfienne des sultans marinides (656-869/1258-1465)*, éd. J. Brill, Leiden.

contre, à être le pôle dynamique et mobilisateur des activités culturelles organisées dans la vieille cité de Fās al-Bālī, malgré la disparition d'une part considérable de son élite.

Une équipe marocaine composée de trois chercheurs (J. Hassar-Benslimane, A. Touri et H. Triki) publia la même année (1992) un ouvrage de très grande utilité portant sur la grande mosquée de Tinmel[482]. Celui-ci vit le jour à la suite des grands travaux de restauration et de sauvegarde qui furent entrepris dans cette célèbre mosquée almohade[483]. Ce livre comprend trois parties principales illustrées par une documentation photographique de très haute qualité qui, préparée par Chr. Lignon, ne se limite pas seulement aux photographies des partis architecturaux et des travaux de restauration de Tinmel, mais comporte également celles des manuscrits et des monnaies qui sont en rapport avec l'histoire des Almohades.

La première partie est rédigée par l'historien Hamid Triki qui l'intitule « Genèse d'un empire » et essaye de situer le site de Tinmel dans son contexte historique global[484]. La deuxième partie est écrite par J. Hassar-Benslimane et porte principalement sur l'aspect archéologique, architectural et décoratif de la mosquée de Tinmel. L'auteur note, en premier lieu, que les maîtres-maçons ont bâti cet édifice selon des règles mathématiques précises et rigoureuses, et pris la coudée (0,64 m) comme module de base pour réaliser les compositions géométriques les plus savantes et homogènes ; tout est étudié et rien n'est laissé au hasard pour éviter tout débordement ou excès ; l'harmonie et l'homogénéité du bâtiment se dégagent à travers l'appareil utilisé, l'axialité des lignes maîtresses du plan et la hiérarchisation du décor ; l'organisation spatiale est parfaitement équilibrée et symétrique, et les éléments architecturaux et décoratifs se répartissent dans l'édifice suivant une composition hiérarchisée et axée. J. Hassar-Benslimane affirme enfin que Tinmel est la réalisation la plus parfaitement homogène de toutes les mosquées almohades, et que l'unité de l'édifice relève certainement des principes fondamentaux et purificateurs

---

[482] J. Hassar-Benslimane, A. Touri , H. Triki (1992), *Tinmel, l'épopée almohade*, Rabat.

[483] L'opération de sauvegarde de la mosquée de Tinmel fut organisée dans le cadre d'un partenariat entre la Fondation O.N.A. et le Ministère des Affaires culturelles. Ce projet de restauration nécessita un travail laborieux caractérisé par une approche pluridisciplinaire, et fit appel à plusieurs partenaires : l'Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine à Rabat, l'Institut Allemand d'Archéologie de Madrid, le ministère des travaux publics, de la formation professionnelle et de la formation des cadres, l'entreprise des travaux Bachir Belkhalfi à Marrakech, le Bureau d'études aménagement-design à Marrakech, le laboratoire public d'essai et d'études à Casablanca et Marrakech, la Société Fennie Brossette à Casablanca et les autorités locales de la région de Tinmel.

[484] Pour les détails de cette partie historique, cf. J. Hassar-Benslimane, A. Touri , H. Triki (1992), *Tinmel...*, p. 13-100.

des Almohades qui voulurent symboliser, à travers ce chef-d'œuvre, l'unicité du Créateur[485].

La troisième partie, intitulée « Tinmel ressuscitée », est rédigée par A. Touri qui la consacre à un historique de recherches et de restaurations de la grande mosquée de Tinmel depuis l'époque du Protectorat français au Maroc[486]. L'auteur signale, tout d'abord, que le public scientifique ne s'intéressa à la mosquée de Tinmel qu'à l'aube du 20e siècle, et présente brièvement les missions archéologique et historique de E. Doutté (1901), Dr Ferriol (1922), P. Ricard (1923) et de l'équipe de H. Terrasse, H. Basset (1923). A la suite de ces études, Tinmel fut classé comme monument historique par un premier *ḍahīr* chérifien (décembre 1924) et fut l'objet de trois compagnes de restauration qui furent lancées entre 1927 et 1930, et d'une quatrième mission de sauvegarde dans les débuts des années 1970 ; toutes ces interventions étaient hâtives et dépourvues de toute approche rationnelle et méthodique, d'autant plus que les matériaux utilisés pour la restauration n'étaient pas fidèles aux matériaux originels de l'édifice. L'auteur traite, ensuite, très succinctement des résultats des premières fouilles de la mosquée de Tinmel qui furent menées dans les débuts des années 1980 par une équipe maroco-allemande[487], et présente enfin les détails de l'opération de sauvegarde et de restauration de grande envergure que l'édifice a subie pendant les débuts des années 1990[488]. Les méthodes suivies lors de ces travaux de restaurations furent, à l'encontre de celles des années 1920, 1930 et de 1970, rationnelles et minutieuse, et nécessitèrent un travail de longue haleine ; le projet de restauration parcourut plusieurs étapes[489] et porta essentiellement sur les opérations suivantes : mise à niveau du sol de la cour, de la salle de prière et du mihrab, consolidation

---

[485] Pour cette étude d'archéologie et d'histoire de l'art, cf. J. Hassar-Benslimane, A. Touri , H. Triki (1992), *Tinmel...*, p. 111-172.

[486] Pour cette partie consacrée au déroulement des travaux de restauration dans la mosquée de Tinmel, cf. *Ibid.*, p. 173-259.

[487] Pour le déroulement et les résultats de cette campagne de fouilles, cf. J.H. Benslimane, Chr. Ewert , A. Touri et J.-P. Wisshak :
(1981), « Tinmal 1981: Tinmal 1981: Grabunger in der almohadischen moschee », *Madrider Mitteilungen* 22, p. 440-466.
(1981-1982), « Tinmal 1981, fouilles de la mosquée almohade », *B.A.M.*, XIV, p. 277-330.

[488] Cette mission de sauvegarde et de restauration fut engagée à la suite de la dégradation et détérioration de la mosquée de Tinmel provoquées par les fortes pluies que le Maroc a connues pendant le dernier tiers des années 1980. Les travaux de restauration furent entamés après la signature d'un protocole d'accord (le 31 mai 1990) entre le ministère des affaires culturelles et la fondation O.N.A.

[489] Les chantiers de restauration furent précédés de plusieurs opérations préliminaires qui consistèrent à effectuer des relevés architecturaux de toute la mosquée, à entreprendre des observations de détail sur les structures et les composantes de leurs masses, et à faire soumettre les matériaux prélevés en divers endroits de la bâtisse et sur les lieux des carrières de sable et de terre sélectionnés aux analyses de laboratoire pour pouvoir utiliser des matériaux semblables à ceux de l'édifice.

et reconstruction des piliers de l'oratoire, reconstruction des arcades de la nef axiale, reconstruction de l'arc latéral droit de la travée horizontale, couverture de la nef du mihrab, réfection de la coupole principale et du mihrab, réfection du minaret et réparation du mur de soutènement ouest. La documentation graphique de ces travaux de sauvegarde fut déléguée à Chr. Ewert et J.P. Wisshak qui effectuèrent deux relevés planimétriques montrant respectivement les structures de base, et les systèmes de pavages en briques et des canaux d'évacuation des eaux, deux coupes indiquant l'arcade orientale de la nef centrale reconstituée et les toits reconstitués du transept devant le mur de la qibla, et une maquette de tout l'édifice.

Un an plus tard, H. Ferhat entreprend des réflexions historiques sur la grande mosquée de Sabta, et lui consacre un article de treize pages intitulé « Un monument almoravide : la grande-mosquée de Ceuta/ Sabta (approche textuelle) »[490]. L'auteur introduit son article par une étude critique des mentions relatées par les historiographes sur quelques mosquées de Sabta, et se base, pour ce faire, sur plusieurs écrits médiévaux traitant de ces édifices tels que l'*Iḫtiṣār al-Aḫbār* d'al-Anṣārī, les *Madāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkam* du célèbre al-Qāḍī 'Iyāḍ, la *Fārisiya fī aḫbār al-dawla al-ḥafṣiya* d'Ibn Qunfud et le *Dayl wa al-takmila* d'Ibn 'Abd al-Mālik al-Murrākušī. Elle soulève un problème épineux auquel historiens et archéologues sont confrontés ; les textes sont parfois imprécis et désignent le même édifice sous différents noms, et ne permettent pas, dans certains cas, de situer topographiquement les monuments. H. Ferhat fournit ensuite des précisions textuelles sur la grande mosquée de la ville et tente de retracer son évolution historique et architecturale. Etant le plus ancien édifice religieux de Sabta, cette grande mosquée aurait été construite, selon les dires d'al-Bakrī, sur une ancienne église à la suite de l'islamisation de la cité, et aurait été constituée d'une salle de prière comptant cinq nefs et d'une cour renfermant deux bassins qui étaient alimentés en eau par une conduite reliée à la rivière Awyat. Sa bâtisse fut l'objet de plusieurs retouches et modifications sous les émirs des Banū Ḥammūd et des Barġwāṭa, et subit d'importants travaux d'agrandissement à la suite de l'occupation almoravide de Sabta ; ceux-ci furent entamés sous le règne de Yūsuf Ibn Tāšafīn et terminés par son successeur 'Alī Ibn Yūsuf, et durèrent pendant une période de vingt ans (491-510 H./1097-1116 J.C.). La description faite de l'édifice par al-Anṣārī au début du 15^{e} siècle, correspond à ces travaux almoravides et indique donc que le

[490] H. Ferhat (1993), « Un monument almoravide : la grande-mosquée de Ceuta/Sabta (approche textuelle) », *Anaquel de estudios árabes*, n° 4, Madrid, p. 77-85.

ğāmi' ne fut pas modifié, ni mutilé par les Almohades. Après quoi, l'auteur étudie attentivement un texte datant de la première moitié du 13e siècle, qui concerne la gestion administrative du monument et la discipline imposée aussi bien aux douze fonctionnaires qu'aux fidèles fréquentant cette grande mosquée[491] ; al-Anṣārī note enfin que le bâtiment fut transformé de nouveau en une église par les Portugais qui y célébrèrent une messe solennelle au lendemain de leur conquête de Sabta.

Par ailleurs, R. A. Messier consacre une partie de son article portant sur les résultats de la cinquième compagne de fouilles menées dans le site de Siğilmāsa, à la grande mosquée de cette cité caravanière du sud-est marocain[492] (fig. 33 et 34). La fouille de la mosquée montre que celle-ci connut quatre étapes de construction. Le noyau primitif du sanctuaire date de l'époque almoravide et fut construit sur les ruines d'un complexe résidentiel remontant, selon la technique du Carbone 14 appliquée sur quelques restes, à l'époque de l'émirat hariğite des Banū Midrār. La deuxième phase correspond à l'agrandissement almohade de la mosquée préexistante dont le mihrab fut détruit par les maîtres-maçons almohades sous prétexte qu'il présentait une erreur d'orientation par rapport à la direction de la *qibla* ; ceux-ci désaxèrent l'orientation du nouveau mihrab à l'image de ce qui avait été fait dans la mosquée de la Kutubiya à Marrakech. La troisième étape date de l'époque filalienne[493] ou du début de l'époque saâdienne, et se caractérise par des réfections touchant le sol et les murs de la mosquée, alors que la quatrième phase de construction coïncide avec le règne du sultan alaouite Sīdī Muḥammad Ibn 'Abdallāh : la mosquée conserva le même plan que celui datant de la période précédente, mais subit, par contre, quelques rénovations touchant surtout les panneaux décoratifs sculptés sur le plâtre qui dissimulaient jadis la nudité des murs.

R. A. Messier a rédigea un autre article sur la grande mosquée de Siğilmāsa intitulé « The grande mosque of Sijilmasa : the evolution of a structure from the mosque of Ibn Abd Allah to the restoration of Sidi Mohammed Ben Abd Allah »[494] qui est le fruit d'une série de recherches archéologiques menée dans le secteur de cet édifice religieux. L'auteur

---

[491] Le texte arabe de ce document historique médiéval fut déjà publié et sommairement étudié par le même auteur, cf. H. Ferhat (1986), « Un nouveau document sur la grande mosquée..., p. 5-15.

[492] Ces investigations archéologiques furent entreprises par une équipe américano-marocaine dirigée par l'archéologue américain R. A. Messier, cf. R. A. Messier, (1997), « Sijilmasa. Five seasons of archaeological inquiry », *A.I.*, 7, p. 61-92. Pour le passage réservé à la grande mosquée de Siğilmāsa, voir p. 77-82.

[493] L'époque filalienne correspond au règne de quelques chefs régionaux qui suivit la période d'anarchie que la ville a connu durant les dernières années la période mérinide.

reprend les propos contenus dans son article précédent, mais fournit davantage de détails historiques et de données archéologiques. Il soulève une question archéologique épineuse, celle concernant l'emplacement énigmatique de la mosquée primitive de l'émirat ḥariğite des Banū Midrār qui fut fondée, si l'on en croit le témoignage de l'historien Abū 'Ubayd al-Bakrī, par l'émir Yasa' Abū Manṣūr Ibn Abū al-Qāsim aux alentours de 200 H./815 J.C. Signalons enfin que le même auteur consacre, une fois de plus, un court passage au même *ğāmi'* dans son article consacré aux résultats de la compagne de fouilles de 1992 menée sur le site de Siğilmāsa[495]. Cet article récemment publié (2002) présente en détail les conclusions préliminaires auxquelles l'auteur est parvenues dans ses premières missions : l'équipe de R.A. Messier a mis au jour un mihrab alaouite datant du 17^{e} siècle qui reprend la même orientation que la niche qui lui est antérieure.

À tous ces travaux se sont ajoutés cinq mémoires de fin d'études de 2^{e} cycle de l'Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine (I.N.S.A.P.) à Rabat. Ainsi, A.Kara a effectué une recherche sur l'architecture religieuse de la médina de Safi dont une partie a été consacrée aux mosquées[496]. Pour sa part, H. Rguig a mené une enquête archéologique et architecturale sur la mosquée almohade de Hassan à Rabat[497]. T. Lounis a entrepris, de son côté, une étude sur les minarets de Meknès[498]. M. Driss Sedra a effectué une recherche sur la madrasa et l'oratoire mérinides de Chella à Rabat[499] tandis que Z. Mhaouch a mené une étude architecturale et archéologique sur la mosquée de la *qaṣba* des Awdāya à Rabat (1999). Notons, enfin, A. El Khammar a entrepris une recherche sur les mosquées et les oratoires de Meknès qui s'est inscrite dans le cadre de la préparation d'un mémoire de D.E.A. de l'Université Lumière Lyon II[500].

---

[494] Messier R. (1999), « The grande mosque of Sijilmasa : the evolution of a structure from the mosque of Ibn 'Abd Allah to the restoration of Sidi Mohammed Ben 'Abd Allah », *L'architecture de terre en Méditerranée*, (Faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat), p. 287-296.

[495] Messier et alii (2002), « Sijilmassa : an archaelogical study-1992 », *B.A.M.*, XIX, p. 257-292.

[496] A. Kara (1995), *Recherches sur l'architecture religieuse de Safi*, mémoire de fin d'étude du 2^{e} cycle de l'I.N.S.A.P, Rabat.

[497] H. Rguig (1996), *La mosquée de Hassan*, mémoire de fin d'étude du 2^{e} cycle de l'I.N.S.A.P., Rabat.

[498] T. Lounis (1998), *Les minarets de la ville de Meknès*, mémoire de fin d'étude du 2^{e} cycle de l'I.N.S.A.P., Rabat.

[499] M.D. Sedra (1998), *La nécropole de Chella, étude historique et archéologique de* 2^{e} cycle *deux monuments : la mosquée et la madrasa*, mémoire de fin d'étude du 2e cycle de l'I.N.S.A.P., Rabat.

[500] Soutenu en septembre 1999, ce mémoire de D.E.A. a été dirigé par A. Bazzana et a permis de tirer les éléments de base et de tracer les perspectives de recherche de notre thèse de Doctorat.

3- Étude critique des travaux

Les recherches sur les mosquées marocaines ont été abondantes pendant la période du Protectorat français au Maroc, et ont dépassé en quantité celles entreprises durant la deuxième moitié du 20e siècle ; elles furent en grande partie dirigées par les archéologues et historiens de l'art français. Le foisonnement des missions scientifiques françaises au Maroc s'explique par le fait qu'elles furent encouragées et financées par l'administration coloniale qui voulait maîtriser et comprendre tous les aspects du patrimoine culturel et historique marocain, surtout pendant les premières décennies de son implantation dans ce pays. Le nombre de publications atteint, de ce fait, son point culminant durant les années 1920 qui marquent, à vrai dire, l'apogée des recherches françaises sur les édifices religieux ; ces publications sont au nombre de 12 et représentent presque le tiers de toutes les recherches françaises menées sur les mosquées marocaines depuis les débuts du 20e siècle[501]. Les enquêtes sur les mosquées marocaines ont connu une chute brutale au lendemain de l'Indépendance du Maroc (1956), surtout pendant les années 1960 et 1970 ; cela peut s'expliquer par le fait que les chercheurs français s'intéressaient de moins en moins à l'histoire et à l'archéologie marocaines, et que les revues et les instituts de recherches marocains étaient dans leur état de genèse et subissaient des réformes et des restructurations pendant cette période. Les archéologues et historiens de l'art français semblent donc avoir délaissé presque définitivement le champ d'études que constituent les mosquées marocaines dès le début des années 1970, au profit des équipes marocaines et allemandes. Les investigations archéologiques et historiques ont augmenté de nouveau et connu une relance remarquable pendant les années 1980 et 1990 grâce au développement de l'archéologie marocaine durant ces deux décennies, surtout après la création, à Rabat, de l'I.N.S.A.P.(1986) et de la Direction du Patrimoine Culturel (1988), et, aussi grâce aux efforts déployés par les chercheurs de l'Institut allemand de Madrid (Chr. Ewert et J. P. Wisshak).

Le tableau présenté ci-dessous récapitule l'évolution du nombre de publications portant sur les mosquées marocaines du début du siècle dernier jusqu'à nos jours :

---

[501] Ces statistiques concernent les études qui portent spécialement sur les mosquées marocaines, et ne tiennent pas compte, par conséquent, des ouvrages généraux de l'archéologie marocaine comme ceux de H. Terrasse et H. Basset (1932), J.Caillé (1949) et de G. Deverdun (1959), et de l'architecture de l'Occident musulman comme ceux de G. Marçais (1926-27, 1954), de H. Terrasse (1932), et de L. Golvin (1979), etc.

Années	Nombre de publications				
	Articles	Ouvrages	Thèses	Mémoires de Maîtrise et de D.E.A.	Total
1900-1910	3				3
1910-1920	1				1
1920-1930	13				13
1930-1940	3	1			4
1940-1950	3	2			5
1950-1960	2	3			5
1960-1970	2	1			3
1970-1980	1	1			2
1980-1990	4	3	2		9
1990-2005	3	1		6	10

Les études portent essentiellement sur les grandes mosquées et négligent, par conséquent, les oratoires de quartiers. La quasi-totalité des chercheurs s'intéressent donc aux mosquées les plus célèbres telles que la grande mosquée de Tinmel, la Kutubiya de Marrakech, la Qarawiyīn de Fès et Ḥassān de Rabat. Les enquêtes sur les oratoires restent rares ; seuls B. Maslow (1937), G. Marçais (1926-27, 1954) et A. Touri (1980) ont entamé une réflexion sur ces petits édifices religieux. Dans le même ordre d'idées, les mosquées surmontant les *ṣabāt-s* (*al-masāǧid al-mu'allaqa*) demeurent presque entièrement méconnues en raison de la rareté des études en la matière[502]. On doit noter aussi que les salles de prière des madrasas, des *zāwiya-s* et des mausolées ont été très peu étudiées. Les lacunes bibliographiques touchent également les *muṣallā-s*[503] et les petits oratoires des souks et des ruelles des médinas marocaines.

Remarquons ensuite que les recherches sont mal réparties aussi bien dans le temps que dans l'espace :

---

[502] A. Touri consacra un sous-chapitre de sa thèse de 3e cycle sur les mosquées surmontant les *ṣabāt-s* ; cf. A. Touri (1980), *Les oratoires*..., p. 249-256.

[503] G. Deverdun réserve un petit passage au *muṣallā* de Marrakech dans son ouvrage consacré à cette ville du Sud marocain : « le musalla, vaste emplacement pour la prière publique en plein air, se trouvait comme aux temps des almoravides devant Bab al-Shari'a. Sans doute avait-il été déplacé à la suite de l'agrandissement de Marrakech et de la construction de la qasba. Entre le musalla et Bab al-Shari'a un vaste terrain était réservé à l'hippodrome qui était dominé par le pavillon où le calife surveillait l'exercice et les jeux équestres de sa cavalerie. », cf. G. Deverdun (1959), *Marrakech*..., p. 244.

Sur le plan chronologique, les mosquées almohades sont les mieux connues car les études qui leur ont été consacrées demeurent beaucoup plus abondantes que celles portant sur des mosquées bâties sous les différentes dynasties et les émirats qui se sont succédés au pouvoir du Maroc : Tinmel (sept articles et trois livres), la Kutubiya de Marrakech (quatre articles et un livre) , Ḥassān de Rabat (trois articles, un livre et un mémoire), la *Qaṣba* de Marrakech (un article et un livre), la grande mosquée de Taza (1 livre), Buğlūd de Fès (un article) ; à ces travaux s'ajoutent d'autres livres et articles consacrant des passages aux mosquées bâties ou agrandies par les Almohades comme ceux de B. Maslow (1937) sur la grande mosquée de Taza[504], de J. Caillé (1949) sur les mosquées de la *qaṣba* des Awdāya[505] et de Ḥassān à Rabat, de H. Basset et H. Terrasse sur les minarets du *ribāt* de Tīṭ[506], de H. Terrasse sur les agrandissements almohades des mosquées des Andalous (1942) et de la Qarawiyīn à Fès (1968), de R.A. Messier (1997, 1999) sur l'agrandissement almohade de la mosquée de Siğilmāsa et de G. Deverdun (1959) sur les deux Kutubiya, la mosquée de la Qaṣba et quelques oratoires almohades des quartiers de Marrakech mentionnées par les textes[507]. Sans oublier, bien sûr, les parties traitant de ces édifices almohades dans les ouvrages de synthèse sur l'archéologie et l'architecture de l'Occident musulman tels que ceux de G. Marçais (1926,27 et 1954), H. Terrasse (1932) et de L. Golvin (1979).

Les édifices almoravides ont été beaucoup plus étudiés en Algérie qu'au Maroc, et les grandes lignes caractéristiques de la mosquée almoravide nous sont surtout connues par les recherches entreprises sur les grandes mosquées de Tlemcen (fig. 21), de Nédroma (fig. 35) et d'Alger (fig. 22) : ceci est essentiellement dû au fait que les édifices marocains remontant à cette époque sont très peu conservés et que les recherches qui leur sont consacrées sont infimes. Ainsi, G. Deverdun (1959) a consacré un court passage de son ouvrage portant sur Marrakech (1959) au noyau primitif de la mosquée de 'Alī Ibn Yūsuf, et rédigé en collaboration avec Ch Allain (1961) un article sur le minaret almoravide de la même mosquée ; à ces deux enquêtes s'ajoutent celles de R.A. Messier (1997) sur la mosquée almoravide de Siğilmāsa[508], de A. EL Khammar (1999) sur la mosquée d'al-

---

[504] B. Maslow (1937), *Les mosquées de Fès*..., p. 17-37.
[505] J. Caillé (1949), *La ville de Rabat*..., p. 114-117.
[506] H. Basset et H. Terrasse (1927), « Le ribāt du Tit. Le Tasghimout », *Hespéris*, VII, p. 117-171 ; sur ces minarets, cf. Les même auteurs, *Sanctuaires et forteresses almohades*..., p. 363-373.
[507] Sur ces oratoires de Marrakech, cf. G. Deverdun (1959), *Marrakech* ..., p. 276.
[508] R.A. Messier, « Sijilmasa. Five seasons..., p. 77-82.

Naǧǧārīn à Meknès[509], et de H. Terrasse (1968) sur les travaux d'embellissement et d'agrandissement almoravides de la mosquée de la Qarawiyīn à Fès[510].

Les mosquées mérinides, quant à elles, sont relativement mieux connues que celles des Almoravides, mais les modèles étudiés par les archéologues et les historiens de l'art proviennent surtout de la ville Fès et ne couvrent pas tout le territoire marocain ; les traits généraux de l'architecture et du décor des édifices datant de cette période sont décrits dans les passages qui leur sont consacrés dans quelques études qui portent principalement sur Fès, Taza, Rabat (Šālla) et de Marrakech : B. Maslow (1937) a effectué des recherches sur quelques mosquées mérinides de Fès comme celles de Fās al-Ǧdīd, al-Zhar et d'Abū al-Ḥasan, et traité également de l'agrandissement mérinide de la grande mosquée de Taza[511] ; A. Touri étudia (1980), dans le cadre de sa thèse de troisième cycle, quelques oratoires de quartier à Fès ; H. Basset et H. Terrasse ont consacré une partie de leur article intitulé « la tradition almohade à Marrakech » (1927) à la mosquée mérinide d'Ibn Ṣāliḥ à Marrakech, alors que H. Basset et E. Lévi-Provençal (1922)[512], A. Charpentier[513], U. 'Uṯmān Ismā'īl[514] et M. D. Sedra[515] ont étudié l'oratoire de la nécropole de Chella. Il faut ajouter les descriptions portant sur les salles de prières des madrasas mérinides qui figurent dans les travaux archéologiques portant sur ces institutions estudiantines tels que ceux de L. Golvin[516], A. Ettahiri[517] et de A. El Khammar[518].

Les mosquées saâdiennes sont les moins étudiées parmi tous les édifices religieux marocains. L'architecture saâdienne est surtout marquée par les somptueux mausolées de Marrakech, dénommés *qubūr al-ašrāf*, exclusivement destinés à l'inhumation des membres de la famille des sultans saâdiens. Concernant les monuments religieux de cette époque,

---

[509] A. El Khammar (1999), *Les mosquées et les oratoires de Meknès*..., p. 71-77.
[510] H. Terrasse (1968), *La grande mosquée Al-Qaraouiyin*..., p. 17-54.
[511] Dans sa thèse de Doctorat sur la ville de Taza, S. Mabrouk consacra plusieurs pages à la grande mosquée de Taza. Cf. S. Mabrouk (1992), *La ville de Taza : recherches d'histoire et d'archéologie monumentale et de l'évolution urbaine*, thèse de Doctorat nouveau régime, Université de Sorbonne Paris I.
[512] H. Basset et E. Lévi-Provençal ont consacré une page à l'oratoire de Chella dans leur étude portant sur ce site mérinide, cf. H. Basset et E. Lévi-Provençal (1922), « Chella : une nécopole mérinide..., p. 257.
[513] A. Charpentier a préparé son mémoire de maîtrise, soutenu à l'Université de Paris I, sur la madrasa-*zāwiya* de Chella : elle a étudié l'oratoire de la madrasa (p. 30-32), les stucs de l'oratoire et l'architecture et le décor du minaret (p. 34, 68-76).
[514] cf. U. 'Uṯmān Ismā'īl (1992), *Tārīḫ al-'imāra al-islāmiya wa al-funūn al-taṭbīqiya bi al-Maġrib al-Aqṣā*, t. 4, Rabat.
[515] M.D. Sedra (1998), *La nécropole de Chella, étude historique et archéologique de deux monuments : la mosquée et la madrasa*, mémoire de fin d'étude du 2e cycle de l'I.N.S.A.P., Rabat.
[516] L. Golvin (1995), *La madrasa médiévale*, Paris.
[517] A. Ettahiri (1996), *Les madrasas marinides de Fès*, thèse de Doctorat nouveau régime, Université de Sorbonne Paris IV.
[518] A. EL Khammar (2001), « Les madrasas mérinides de Meknès », *A.I.*, 11, p. 111-140.

seules les mosquées de Muwāsīn (fig. 31) et de Bāb Dukkāla (fig. 29) à Marrakech sont bien connues des spécialistes de l'histoire de l'art et de l'archéologie marocaines. La première fut étudiée par H.Basset et H.Terrasse (1927) dans leur article sur la tradition almohade à Marrakech, alors que la deuxième fut sommairement étudiée par G. Marçais dans ses deux ouvrages intitulés, *Manuel d'art musulman* (1927)[519] et *L'Architecture musulmane d'Occident* (1954)[520], et par G. Deverdun dans son livre portant sur la ville de Marrakech (1959)[521]. À ces enquêtes viennent s'ajouter les passages consacrés à l'agrandissement saâdien de la mosquée almohade de la *Qaṣba* à Marrakech dans l'article de H. Basset et H. Terrasse portant sur l'édifice (1926), et aux pavillons bâtis par les saâdiens dans le *ṣaḥn* de la mosquée de la Qarawiyīn, dans les ouvrages de H. Terrasse (1968)[522] et de G. Marçais (1927, 1954)[523].

Les recherches sur les mosquées alaouites sont beaucoup plus nombreuses que celles sur les mosquées saâdiennes. On connaît les dispositions architecturales et les compositions décoratives de ces édifices marocains tardifs grâce à la thèse de M. Mghari (1986) qui fut consacrée aux mosquées du sultan Mūlāy Slīmān construites dans les villes de Fès, Rabat, Marrakech, Tanger, Tétouan et Sefrou ; les informations contenues dans cette étude sont complétées et enrichies par les pages réservées aux quelques mosquées alaouites de Fès et de Meknès (la mosquée d'al-Rwā) dans l'ouvrage de B. Maslow (1937), de Rabat dans le livre de J. Caillé (1949) et de Marrakech dans l'ouvrage de G. Deverdun (1959) ; sans perdre de vue pour autant les trois pages traitant de quelques mosquées alaouites de Fès, Meknès et Rabat dans l'ouvrage de G. Marçais portant sur l'architecture musulmane d'Occident (1954)[524].

Dans le même ordre d'idées, les mosquées primitives marocaines antérieures à la dynastie almoravide sont quasiment méconnues en raison du manque de travaux sur cette période obscure de l'histoire du Maroc. Dans l'état actuel de nos connaissances, les seuls édifices religieux qui nous renseignent sur l'architecture et le décor des premiers siècles de l'Islam au Maroc sont représentés par le noyau initial des grandes mosquées des deux vieilles cités de Fès, à savoir celles de la Qarawiyīn et des Andalous. Celles-ci sont méticuleusement étudiées par H. Terrasse qui leur a consacré deux ouvrages bien

---

[519] G. Marçais ((1927), *Manuel*..., p. 697-698.
[520] G. Marçais (1954), *Architecture*..., p. 385-386.
[521] G. Deverdun (1959), *Marrakech*..., p. 413-416.
[522] H. Terrasse (1968), *La mosquée de la Qaraouiyine*..., p. 70-72.
[523] G. Marçais (1927), *Manuel*..., p. 699-702, et *L'architecture*..., p. 387-388.
[524] G. Marçais (1954), *L'architecture*..., p. 388-392.

documentés et illustrés (1942, 1968). Ces dernières années, des prospections et des fouilles archéologiques ont été menées sur certaines des premières villes islamiques marocaines, dont les résultats ne sont pas encore dans leur stade définitif : Nakkūr, Aġmāt, Tamdult[525], al-Baṣra[526] et Siğilmāsa[527] ; elles sont susceptibles d'apporter quelques éclaircissement sur les mosquées érigées par les premiers émirats et les états qui précédèrent les Almoravides au pouvoir au Maroc comme les Idrissides, les Zénètes, les *Ḥariğites* Banū Midrār à Siğilmāsa, les Banū Ṣāliḥ à Nakkūr[528], etc.

La répartition géographique des études est extrêmement inégale étant donné que les chercheurs marocains, français et allemands se sont intéressés plutôt aux mosquées des grandes villes, notamment Marrakech, Fès, et Rabat. Les recherches sur les mosquées des régions rurales demeurent rares et très insuffisantes, à l'exception de la mosquée de Tinmel qui a fait l'objet de trois livres et sept articles. D'autres enquêtes très éparpillées s'ajoutent à celles qui ont été menés sur Tinmel. H. Basset et H. Terrasse (1926) ont rédigé un article sur les minarets du *ribāṭ* de Tīṭ. E. Laoust consacra son article « Le taleb et la mosquée en pays berbères » (1924) aux mosquées de quelques régions rurales berbères et un passage de son article intitulé « L'habitation chez les transhumants du Maroc Central » (1934) à la tente-mosquée des nomades berbères du Maroc Central. Une équipe franco-marocaine (A. Bazzana, A. Touri, P. Cressier, E. Erbati et Y. Montmessin) (1983-84), étudié sommairement trois mosquées de deux villages du nord du Maroc, à savoir celles de Ġaruzīm (les mosquée de Sīdī Sba' et de Mqūba) et de Tārġa. Le tableau présenté ci-dessous montre la répartition géographique des recherches entreprises sur les mosquées du Maroc[529] du début du 20^{e} siècle jusqu'à nos jours :

Localités	**Nombre de publications**				
	Articles	**livres**	**Thèses**	**Mémoires de Maîtrise et de D.E.A.**	**Total**
Marrakech	9	3	1		13
Fès	5	4	2		11

[525] Les investigations archéologiques sur les sites de Nakkūr, Aġmāt, Tamdult sont menées par une mission franco-marocaine dirigée par P. Cressier et L. Erbati.
[526] Les fouilles archéologiques de la ville d'al-Baṣra sont entreprises par une mission maroc-américaine dirigée par N. Benco, S. Mabrouk et A. Ettahiri.
[527] La ville de Siğilmāsa est fouillée par une équipe maroco-américaine dirigée par A. R. Messier.
[528] Pour plus de détails historiques sur l'Emirat de Nakkūr, cf. A. Al-Ṭāhirī (1998), *Imārat banī Sāliḥ fī bilād Nakkūr,* maṭba'at al-naǧāḥ al-ǧadīda, Casablanca.
[529] Ce tableau présente les études qui portent exclusivement sur les mosquées et n'intègrent pas, par conséquent, les travaux réservant seulement des passages à ces édifices religieux.

Tinmel	7	3			10
Rabat	3	1	1	3	8
Meknès	2	1		2	5
Taza		2			2
Sabta	2				2
Safi				1	1
Siğilmāsa	1				1
Tanger			1		1
Tétouan			1		1
Sefrou			1		1

Par ailleurs, les travaux archéologiques sur le mobilier des mosquées ne sont pas abondants et le peu d'études qui leur sont consacrées portent essentiellement sur les *'anza-s*, les lustres et surtout sur les minbars. Ainsi, le mobilier religieux le plus étudié est le minbar de la Kutubiya qui a fait l'objet de deux études, la première par H. Basset et H. Terrasse[530], alors que la deuxième par J. Sauvaget (1949). Les minbars des mosquées de la *Qaṣba*, d'Ibn Ṣāliḥ et de Muwāsīn à Marrakech sont décrits par H. Basset et H. Terrasse dans leur ouvrage intitulé *Sanctuaires et forteresses almohades*[531]. H. Terrasse a consacré, en outre, un passage de son ouvrage portant sur la mosquée de la Qarawiyīn (1968) au minbar de cet édifice, et entamé une étude de synthèse sur les minbars anciens du Maroc (1957) ; sans oublier la partie traitant des minbars mérinides des grandes mosquées de Fās al-Ğadīd et de Taza dans l'article de M. Terrasse (1976) portant sur le mobilier liturgique mérinide. Les *'anza-s* et les lustres sont beaucoup moins étudiés que les minbars ; les *'anza-s* n'ont suscité l'intérêt que de très peu de chercheurs. M. Terrasse (1976) a étudié succinctement les deux *'anza-s* mérinides des grandes mosquées de la Qarawiyīn et de Fās al-Ğadīd. Quant aux lustres, H. Terrasse a traité de ces meubles d'éclairage dans ses deux ouvrages portant respectivement sur la grande mosquée de Taza (1943) et la mosquée de la Qarawiyīn (1968). Les informations contenues dans ces deux livres sont reprises et abrégées par M. Terrasse (1976), et par L. Golvin (1988) dans son article intitulé « L'éclairage des mosquées en Occident Musulman ».

---

[530] H. Basset et H. Terrasse, *Sanctuaires et forteresses almohades*..., p. 234-273.

[531] Sur les minbars de la mosquée de la *Qaṣba*, de la mosquée d'Ibn Ṣāliḥ et de la mosquée de Muwāsīn, voir respectivement *Ibid.*, p. 310-335, p. 401, p. 537-549.

Il faut signaler également qu'en dépit de la qualité scientifique des études datant de l'époque du Protectorat français au Maroc, une bonne partie de celles-ci était régie par une approche euro-centriste, notamment quand elles traitaient des origines des partis architecturaux et des thèmes décoratifs. L'idée centrale de cette vision consistait à considérer que les techniques de construction et de décor mises en œuvre par les premiers artisans maghrébins n'étaient pas originales et novatrices, mais étaient, par contre, le plus souvent importées de l'Orient musulman, et surtout de la Péninsule ibérique dont on soulignait l'hégémonie civilisationnelle et l'influence sur le goût artistique dans toute la région du Maghreb. Cette orientation idéologique, marquée de subjectivisme se voit manifestement dans quelques ouvrages classiques de l'archéologie et de l'histoire de l'art de l'Occident musulman. En abordant la question des origines du décor almoravide dans son ouvrage *l'art hispano-mauresque*, H. Terrasse note : « ...Le décor des mosquées almoravides atteste la suprématie absolue de l'Andalousie... le détail du décor est tout espagnol. Les formes des palmes rappellent de très près celles d'Al-Ja'fariya et annoncent aussi celles de Tlemcen ... sous les Reyes de Taifas et sous les Almoravides, l'art hispano-mauresque fait une synthèse originale des éléments hellénistiques et byzantins de son premier âge et des apports de plus en plus nombreux de la Mésopotamie abbasside et de son héritière artistique : l'Egypte fatimide »[532]. De plus, les expressions employées par certains auteurs étaient parfois nourries d'un sentiment de supériorité comme on pourrait le constater dans l'expression suivante de H. Terrasse : « Lorsque ces deux chaires almohades, ainsi que celle de la Qarawiyin, cesseront de se cacher dans l'ombre et la poussière de sanctuaires inaccessibles aux Européens, on reconnaîtra que l'Orient musulman ne nous a révélé aucun meuble qui puisse rivaliser avec elles, en richesse et en perfection »[533].

Dans un autre ordre d'idées, il convient de noter que les études archéologiques menées par Chr. Ewert et J.P.Wisshak sur quelques mosquées marocaines sont, certes, minutieuses et méticuleuses, mais vont parfois trop loin dans l'analyse architecturale et dans la schématisation géométrique rigoureuse des édifices. Ces deux auteurs allemands avaient le souci de trop prouver la régularité des bâtiments et de confirmer, par l'utilisation de tracés régulateurs reliant entre plusieurs éléments architecturaux et décoratifs, l'idée d'une architecture ordonnée, régie par des grilles de lignes, droites, perpendiculaires et équidistantes. Cependant, les constructeurs médiévaux ne disposaient pas d'instruments de

---

[532] H. Terrasse (1932), *L'art hispano-mauresque...*, p. 227-243.

très haute précision et d'ateliers à l'image de ceux qui existent actuellement pour arriver à concevoir les rapports géométriques, parfois microscopiques, que ces deux chercheurs ont pu démontrer sur le terrain, mais se servaient seulement d'instruments géométriques de base composés essentiellement de la grande règle en bois, l'équerre de bois, le fil à plomb et de gros compas. Les tracés régulateurs employés par Chr. Ewert et J.P.Wisshak pour examiner les plans et les élévations des mosquées, sont quelquefois si subtils et recherchés qu'ils dépassent largement et vont au-delà des schémas et croquis originels conçus par les architectes de ces édifices médiévaux. Ils analysent les monuments avec des yeux d'architectes modernes, et risquent, par conséquent, de transformer leur objet d'étude en un objet théorique. L'emploi de tracés régulateurs dans l'analyse architecturale n'est souvent pas porteur de résultats incontestables, car tout organe architectural peut entretenir avec tout autre organe du même édifice un ensemble infini de rapports, et rien ne justifiant que l'on privilégie un tel rapport sur un autre. Dans ce sens, l'architecte Hermite (1822-1901) souligne que « deux longueurs prises au hasard peuvent toujours être reliées par un grand nombre de constructions géométriques de caractère simple »[534]. Bref, le tracé est un objet théorique abstrait et hypothétique qui implique forcément que le mode de composition emploie effectivement, de manière préalable à l'édification, un outil régulateur de même nature. Cette méthode d'analyse est décidément critiquée et contestée par certains chercheurs qui la jugent subjective étant donné que les partisans de ce courant d'architecture sont guidés par des a priori esthétiques dans leur recherche architecturale[535] : « un tracé régulier n'est pas forcément le produit d'un tracé régulateur, et la régularité des édifices ne découle pas souvent de la régulation mise en œuvre par les maîtres-géomètres médiévaux »[536].

D'un autre point de vue, bon nombre d'études sur les mosquées marocaines durant le siècle dernier s'intéressaient à l'aspect architectural de la mosquée et ne tenaient que très rarement compte du contexte urbain spécifique. De ce fait, la mosquée risque d'être considérée comme un édifice se suffisant à lui-même et n'entretenant aucun rapport, ni relation avec les autres éléments constitutifs de la ville islamique. Or, la mosquée ne se détache pas de l'ensemble urbain, mais, par contre, elle a des liens très étroits avec les autres organes de la ville comme les souks et les madrasas. Le souk se transforme lui-

---

[533] *Ibid.*, p. 394.
[534] M. Maïza (1998), « Tracés réguliers. Tracés régulateurs », *Urbanité arabe*, Sindbad, p. 398.
[535] *Ibid.*, p. 385.
[536] *Ibid.*, p. 404.

même en un lieu de prière lorsque la mosquée ne peut pas abriter tous les fidèles, ce qui prouve l'idée selon laquelle le sacré et le profane ne présentent aucune rupture, mais forment une unité indissoluble et un pôle de sociabilité urbaine. Aussi, la mosquée est également liée à l'institution de la madrasa qui a joué, à côté de celle-ci, un rôle très important dans le rayonnement de l'enseignement au sein de la ville islamique, et l'emplacement très proche des madrasas par rapport à la mosquée dans plusieurs médinas marocaines prouve bel et bien comment ces deux édifices étaient indissociables et interdépendants. Bref, la mosquée n'est pas uniquement une structure construite, et la signification spatiale de la mosquée ne peut être comprise que dans la mesure où on tient compte des relations entre l'édifice et le peuplement local qui est à l'origine de sa construction. L'analyse des mentalités urbaines et des comportements, et la lecture savante des recueils de fatwas peuvent nous permettre de mieux comprendre ce que fut "l'urbanité" dans la ville médiévale à travers les modalités de l'application de la Loi religieuse[537].

La question de la *qibla* n'a pas été traitée dans les études ci-dessus avec l'attention qu'elle mérite. Dans l'état actuel de nos connaissances, les informations sur la *qibla* contenues dans les études sur les mosquées marocaines demeurent sommaires et ne permettent pas d'avoir une idée claire des problèmes qui se posaient pour le calcul de l'orientation des édifices religieux par rapport à la bonne direction de la Mekke. Seuls H.P.J.Rénaud, M. Bonine, et surtout M. Rius se sont intéressés à cette question épineuse et ont formulé des réflexions pertinentes susceptibles de nous éclairer sur quelques aspects de ce délicat problème d'orientation des édifices religieux au Maġrib al-Aqṣā.

H.P.J. Rénaud consacre une partie de son article portant sur l'Astronomie et astrologie marocaines[538] à la *qibla* des salles de prières de certains édifices religieux marocains, notamment à Fès, Marrakech et Tinmel. L'auteur y accorde un intérêt particulier à l'orientation du mihrab de la mosquée almohade de Tinmel, et s'appuie, pour ce faire, sur les renseignements contenus dans un manuscrit du début de 18^{e} siècle, intitulé *la Rihla de Tasaft*[539].

M. Bonine a entrepris, à son tour, des enquêtes sur le problème de la qibla dans six villes marocaines, à savoir Rabat, Salé, Meknès, Marrakech, Fès et Taza, principalement prises en charge par l'Institut américain des études maghrébines et l'Université d'Arizona :

---

[537] J. C. Garcin (2000), « Problématiques urbaines », *Etats, sociétés et cultures du monde musulman médiéval X^{e} -XV^{e} siècle*, t. 3, Presse Universitaire de France, p. 104.
[538] H.P.J. Rénaud (1942), « Astronomie et astrologie marocaines », *Hespéris, 29,* p. 41-63.

les résultats préliminaires de ces recherches ont fait l'objet d'un article intitulé « The sacred direction and city structure : a preliminary analysis of the islamic cities of Morocco »[540] dont une version abrégée a été présentée dans le cadre d'un symposium international (*Traditional dwellings and settlements in a comparative perspective*) tenu à l'Université de Californie en Avril 1988. Le choix de ces villes marocaines a été dicté par une raison bien précise ; celles-ci ont toutes été fondées à l'époque islamique et n'ont pas été édifiées, au contraire de la majorité des villes de l'Orient musulman, sur ou à côté d'un noyau antique préexistant qui pourrait avoir influencé et prédéterminé l'orientation des édifices religieux, et présentent ainsi des conditions optimales pour cette recherche. M. Bonine n'a, malheureusement, pas pu accéder à certains édifices étudiés et n'a donc pas pu vérifier directement l'orientation du mihrab, mais l'a fait à partir des portes, des fenêtres et des murs extérieurs, et s'est parfois basé sur les dires de la population locale pour connaître l'emplacement du mihrab et déterminer sa *qibla*. Bien que ces lectures aient été parfois vérifiées sur le plan du bâtiment, et sur les plans urbains et les photographies aériennes, elles demeurent imprécises et augmentent automatiquement les marges d'erreur.

M. Rius, quant à elle, a mené une recherche textuelle très minutieuse sur le problème de la *qibla* en Andalousie et au Maroc au Moyen Âge. Cette recherche s'inscrivait dans le cadre de la préparation de sa thèse de Doctorat intitulée *La alqibla en al-Andalus y al-Maġrib al-Aqṣā*. Celle-ci a été soutenue en 1998 à l'Université de Barcelone et publiée deux ans plus tard par la même Université[541]. L'auteur a publié, dans l'annexe de cet ouvrage, le texte arabe d'un manuscrit du 14e siècle d'un certain Abū 'Alī Ṣāliḥ al-Maṣmūdī, intitulé *Kitāb al-qibla*, qui porte sur la question de la *qibla* dans la région de Sūs au Sud marocain[542] ; R. Rius a étudié méticuleusement ce manuscrit et dégagé ses idées directrices, et tenté ensuite de le situer dans le contexte de la littérature historiographique consacrée à la *qibla* ; elle a confronté, pour ce faire, les dires de celui-ci avec ceux de quelques écrits médiévaux publiés tels que le *Bayān al-muġrib* d'Ibn 'Iḏārī al-Murrākušī, le *Tašawwuf* d'al-Tādilī Ibn al-Zayyāt, la *Zahrat al-ās* d'Abū 'Alī al-Ǧaznā'ī, et de quelques traités manuscrits tels que les *Dalā'il qiblat ahl al-buldān* d'al-Tağūrī al-Ṭarabulsī et l'*Iršād al-sā'il ilā ma'rifat ǧihat al-qibla bi al-dalā'il* de

---

[539] Ce récit de voyage est le fruit d'une incursion menée dans la région de Tinmel en 1171 H./1700 J.C. d'un certain Muhammad al-Zarhūni, fils du célèbre marabout Tasaft.

[540] M. Bonine (1990), « The sacred direction and city structure : a preliminary analysis of the islamic cities of Morocco », *Muqarnas,* 7, p. 50-72.

[541] M. Rius (2000), *La alqibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqsa*, Institut Millas Vallicrosa d'Història da la Ciència Àrab, Barcelone.

Muḥammad Ibn 'Abd al-'Azīz al-Āsafī al-Andalusī. L'auteur s'appuie également, dans cette étude, sur les résultats de certaines recherches archéologiques et géographiques traitant de la question de la *qibla* comme celles de G. Deverdun et Ch. Allain (1961) sur le minaret almoravide de 'Alī Ibn Yūsuf à Marrakech et de M. Bonine (1988) sur la direction sacrée de plusieurs villes marocaines. Le but de cette démarche fut de vérifier et de croiser les mentions de certains textes médiévaux avec la réalité du terrain. Reste à signaler enfin que M. Rius consacre un article à l'étude d'un manuscrit du 12e siècle intitulé *Kitāb dalā'il al-qibla*, œuvre du *faqīh* malikite Abū 'Alī al-Maṭīǧī[543] ; quelques passages de ce document historique[544] traitent sommairement du problème de la *qibla* dans certaines villes du Maġrib al-Aqṣā.

[542] Ce document historique fut traduit en espagnol, annoté et étudié par M. Rius.
[543] M. Rius (1996), « La orientación de las mezquitas según el kitāb dalā'il al-qibla de al-Matīǧī », *De Baghdad a Barcelone*, vol. II, Barcelone, p. 781-827.
[544] Ce manuscrit est conservé dans la Bibliothèque Nationale de Paris sous le numéro 5311, cf. *Ibid.*, p. 781.