

# **Chapitre I.**

**Architecture et décor des mosquées**

## 1- Les matériaux de construction et de décor

Nombreux sont les matériaux utilisés dans la construction et la décoration des édifices religieux de Meknès : la terre, la pierre, le bois, la chaux, le plâtre, le marbre, le fer et le bronze. La terre, le bois, la chaux et le plâtre occupent une place de choix dans les édifices étudiés, alors que le reste des matériaux est d'un emploi très secondaire.

### 1-1 La terre

La terre est le matériau le plus employé dans la construction. Son usage fréquent pourrait s'expliquer par la facilité de son extraction, la rapidité de sa mise en oeuvre et par son moindre coût. Elle n'est pas utilisée seule, mais sert d'élément de base pour la fabrication de la brique, de la tuile, du zellij, des canalisations souterraines (*qanāt-s*), et, bien sûr, pour la construction des murs en *fābiya*<sup>1</sup>.

#### A- La brique

Liée par un mortier à forte teneur de chaux, la brique cuite jouit d'une place primordiale dans la construction à Meknès. Elle est omniprésente dans l'architecture religieuse et intervient dans l'édification des murs, des piliers, des arcs, des piédroits des portes, des quatre façades des minarets, des coupoles, des voûtes, de l'encadrement des portes et des baies, et des marches de l'escalier. La pièce de brique, de forme rectangulaire, compte généralement 25 cm de longueur, 12 cm de largeur et 3 cm d'épaisseur.

Les données livrées par l'archéologie paraissent être quelque peu insuffisantes pour avoir une idée claire et détaillée sur la brique, et les autres types de terre cuite. De ce fait, une enquête ethno-archéologique sur la céramique traditionnelle à Meknès s'est avéré indispensable pour compléter ces données et connaître les techniques et méthodes mises en oeuvre pour la fabrication de la brique cuite. Les ateliers des métiers céramiques se regroupent dans le quartier al-Fahhārīn (fig. 163) qui se situe à proximité de l'oued Boufekrane, à environ deux cents mètres au nord-est de *Bāb al-Brād'iyīn*, la porte septentrionale de l'enceinte de la médina.

Selon le témoignage des artisans céramistes, l'argile servant de base pour la production de la brique cuite, la tuile, le zellij et la poterie est actuellement extraite de la carrière dénommée al-Rmīka qui se trouve au nord de la médina, sur la route reliant

---

<sup>1</sup> Sur la technique du *fābiya*, cf. *Infra*, p. 377-379.

Meknès à Sidi Kacem. Elle est de couleur rouge et de mauvaise qualité par rapport à l'argile blanche qui fut jadis importée de la carrière ancienne de *Bāb* al-Matrab, aux environs du quartier al-Fahhārīn. L'utilisation de cette argile rouge présente un inconvénient majeur qui se manifeste lorsqu'on applique la glaçure sur les carreaux de zellij : les pièces cuites deviennent très dures et s'effritent immédiatement après l'application d'une couche de glaçure.

La préparation de la brique cuite comporte plusieurs opérations. Tout d'abord, les ouvriers brisent les gros blocs d'argile et les découpent en petits morceaux qui sont jetés dans des fosses (*zūba-s*), comptant deux mètres de diamètre et un demi-mètre de profondeur (fig. 164) ; il s'agit ici de cuvettes circulaires qui, creusées à la pioche dans le sol argileux, se caractérisent par des bords incurvés et non maçonnées. Après quoi, on verse l'eau dans la fosse jusqu'à ce que celle-ci soit pleine, et on laisse l'argile se déliter et se désagréger durant un ou deux jours. Ce délai passé, un ouvrier descend dans la fosse et procède au malaxage de la pâte afin qu'il puisse la débarrasser des impuretés, telles que les galets ronds, les cailloux et les particules dures qui ne sont pas absorbées par l'eau pendant le détrempeage. Il dépose ensuite la pâte malaxée à côté de la fosse et l'étale sur une surface plane pour qu'elle soit exposée au soleil pendant une période allant de 12 à 24 heures.

Une fois cette opération terminée, la pâte devient prête à être utilisée. Le modelage de la brique se fait sur un espace plat à ciel ouvert, en terre battue, qui sert également pour le séchage des briques au soleil. Chaque ouvrier se sert d'un moule (*qālab*) en bois qui se présente sous forme d'un cadre-gabarit, composé de deux compartiments égaux dont chacun compte 0,23 m de longueur et 0,11 m de largeur. Le travail de moulage consiste à remplir à la main les deux compartiments du moule par la pâte argileuse ; l'ouvrier racle le niveau supérieur du *qālib* à l'aide d'une planche pour égaliser la pâte, et soulève ensuite le moule. Les deux briques sont donc prêtes pour le séchage et sont mises dans une aire découverte à côté des briques déjà modelées. Les briques sont disposées en plusieurs rangées et sont exposées au soleil (fig. 165) pendant une période de quatre jours.

Les pièces bien séchées sont transférées ensuite à un four (*kūša*) pour la cuisson. Les fours du quartier al-Fahhārīn sont tous bâtis en briques, liées avec un mortier de terre. Ils se composent de deux parties superposées. La partie inférieure est une chambre à feu (*sġan*), destinée à recevoir le combustible : elle est la source de l'allumage du four (fig. 166). Elle est enfoncée dans le sol, à une profondeur qui dépasse un mètre, et s'ouvre par une petite baie arquée qui est fermée au moment de la cuisson des briques. Le *sġan* est

pourvu d'une voûte très épaisse, permettant de supporter les centaines de briques posées au-dessus. La partie supérieure (*frīna*) est de section circulaire et reçoit les briques à cuire. Sa partie inférieure est munie d'une sole (*gurbāl*) de section circulaire qui repose sur la voûte de la chambre à feu (*sġan*) et est creusé d'un ensemble de trous de sections et tailles variables, désignées sous le nom de *swārah* (fig. 167) : ces trous permettent la communication entre le *sġan* et la *frīna*, et la circulation de la chaleur dans la partie supérieure du four.

La disposition des briques est soumise à certaines règles. Les pièces à cuire de la première rangée sont mises entre les trous de la sole, de façon à ce qu'elles ne les obstruent pas ; elles sont disposées de chant et sont légèrement espacées les unes des autres. Les briques de la deuxième rangée sont empilées sur celles du premier lit selon les mêmes principes, mais se disposent dans le sens perpendiculaire. La troisième rangée reprend la même disposition que celle de la première rangée, et ainsi de suite : les lits sont, donc, posés en alternance. Les vides intérieurs entre les briques sont agencés de telle manière que la chaleur puisse circuler dans tout le four. Lorsque la *frīna* est entièrement chargée, on obstrue son ouverture supérieure et on bouche sa porte d'accès par un mur de briques. Après quoi, un ouvrier se charge d'enflammer le combustible dans le *sġan* pour préparer la cuisson qui passe par deux étapes. La première est préliminaire et dure approximativement dix heures ; elle consiste à chauffer les briques à une faible température pour qu'elles soient complètement libérées de l'eau et de l'humidité. Une fois cette opération accomplie, on commence la deuxième étape qui consiste à augmenter graduellement le feu jusqu'à atteindre la température désirée et à obstruer ensuite l'ouverture d'accès au *sġan* par des briques liées à un mortier de terre et de paille. La cuisson proprement dite est lancée à partir de ce moment-là et dure treize heures ; le degré de température du four s'échelonne entre 920° et 950°. Le contrôle de cette opération incombe à un ouvrier spécialiste, qualifié pour cette tâche délicate.

Après l'accomplissement de cette opération, on laisse les briques dans le four pendant dix jours afin qu'elles se refroidissent doucement et ne soient pas cassées par un changement brusque de température. Après quoi, on procède au déchargement de la *frīna* en commençant par les briques posées dans la partie supérieure ; les ouvriers passent les produits de mains en mains jusqu'au sol du terrain avoisinant le four, et les empilent selon les mêmes principes appliqués avant la cuisson. La qualité des pièces est reconnue à partir de leurs couleurs ; les pièces tendant vers le beige sont bien cuites et sont bonnes pour la construction, tandis que les briques ayant une couleur rouge sont mal cuites et risquent de

se casser facilement. Les briques diminuent de volume après la cuisson et mesurent 22 cm de longueur et 10,50 m de largeur. Elles sont donc de petites dimensions par rapport aux briques utilisées dans la construction des édifices religieux médiévaux et ismāʿīliens de Meknès ; les briques anciennes sont de tailles variées : elles s'étendent sur une largeur de 12 cm et une longueur variable allant de 23 à 27 cm.

## **B- La tuile**

La tuile occupe une place de choix dans le système de couverture des édifices religieux de Meknès ; elle intervient dans le revêtement des auvents des portes d'entrée (grande mosquée, mosquée al-Nağğārīn, mosquée de Lālla Sitti Gallīna, la madrasa al-Fīlāliya, etc.), des quatre façades de la cour (grande mosquée, mosquée al-Nağğārīn, la madrasa al-Bū'nāniya, la madrasa al-Fīlāliya, etc.), des toits à deux pentes et à quatre pentes des salles de prières (grande mosquée, ḡāmi' al-Zaytūna, mosquée al-Nağğārīn, ḡāmi' Lāllā 'Ūdā, etc.), ainsi que les toits des plafonds à quatre versants (*barsla-s*) des salles d'ablutions-latrines (grande mosquée, ḡāmi' al-Zaytūna, la madrasa al-Bū'nāniya). La tuile employée dans ces édifices est de forme demi-ronde et mesure 37 cm de longueur, 14 cm de largeur à la grande ouverture et 2 cm d'épaisseur ; sa partie convexe est revêtue d'une couche de glaçure à tonalité verte. Elle se dispose en plusieurs rangées qui sont agencées en forte pente pour éviter la stagnation des eaux pluviales.

La fabrication de la tuile a récemment disparu du quartier d'al-Fahhārīn en raison de la concurrence des produits moins chers provenant des ateliers de Safi. Les anciens tuiliers ont abandonné cette activité et deviennent de nos jours des producteurs de briques ou de zellij. Selon leur témoignage, la préparation du *qarmūd* passe par plusieurs étapes et nécessite l'utilisation d'outils assez spéciaux. La pâte d'argile est faite selon les mêmes conditions que la pâte servant à la production des briques. Elle est étalée dans un espace couvert et humide, et laissé ainsi pour une période qui peut atteindre un mois. Une fois cette étape est terminée, les artisans procèdent au modelage de la tuile. Pour ce faire, ils se servent d'un matériel rudimentaire, composé d'un moule de bois (*mrāya*), d'une moule à manche (*ḥammār*), d'une réglette en bois (*sīf*) et d'un couffin de cendre.

On étale, tout d'abord, la pâte à modeler dans le moule en bois qui est un gabarit plat de forme trapézoïdale ; on se sert ensuite d'une réglette en bois pour aplatir et égaliser le niveau de la pâte dans le moule, et on met une couche de cendre dans le même moule afin que la pâte étalée ne colle pas. Après quoi, on enlève la *mrāya* et on met la pâte modelée dans un moule à manche à dos arrondi (*ḥammār*), ayant la forme d'une tuile.

L'artisan applique les empreintes de ses doigts sur le bord de la partie la plus large de la tuile, et crée un motif polylobé qui devrait servir à empêcher le glissement des tuiles au moment de leur rangement sur les toits. Il enlève ensuite le *ḥammār* et dépose la tuile dans un espace à ciel ouvert pour qu'elle soit séchée pendant un ou deux jours.

Après leur séchage, les tuiles sont transportées au four pour la cuisson. Les fours à tuiles sont quasi-semblables à ceux servant à la cuisson des briques, et sont constitués de deux parties superposées (le *sġan* et la *frīna*), reliées entre elles par une sole, percée d'orifices de forme et tailles variables (*swārah* ou *mnāfas*) (fig. 166 et 167). Les tuiles sont rangées debout l'une contre l'autre et sont posées entre les orifices de la sole. Une fois cette opération accomplie, on ferme l'accès à la *frīna* et on enflamme le combustible. La cuisson dure cinq heures au total et passe par deux étapes : trois heures pour la cuisson à basse température et deux heures pour la cuisson à haute température. Les pièces cuites restent deux jours dans le four après l'achèvement de la cuisson pour éviter le choc thermique. Seules les tuiles bien cuites sont conservées, et sont colorées dans leur partie convexe par une couche d'émail à tonalité verte. Celles-ci sont mises, une fois de plus, dans le four pour recevoir une deuxième cuisson qui passe par les mêmes étapes suivies lors de la première cuisson. La tuile de bonne qualité est reconnue par sa couche d'émail très lisse.

### C- Le zellij

Le zellij est omni-présent dans les édifices étudiés et intervient dans le pavage des sols des vestibules, des couloirs, des salles de prière, des *ṣaḥn-s* et des salles d'ablutions-latrines, ainsi que dans le carrelage des marches d'escaliers de minarets. Son emploi est également attesté dans le revêtement des lambris des murs, des piliers des galeries du *ṣaḥn*, des quatre façades des minarets (grande mosquée et *ġāmi'* Lāllā 'Ūdā), et des piédroits des portes d'entrée. Il sert également de support pour l'excision des inscriptions ismā'īliennes des fontaines murales du *ṣaḥn* de la grande mosquée (fig. 89), et de la façade sud de la madrasa al-Fīlāliya (inscription de la rénovation de la madrasa) (fig. 147), et de l'inscription de la reconstruction du minaret de la grande mosquée (époque du sultan alaouite Sīdī Muḥammad Ibn 'Abdallāh) (fig. 87) ; ces trois inscriptions sont découpées selon la technique du zellij excisé ou champlevé qui consiste à écorcher au burin des carreaux monochromes.

Dans le quartier al-Faḥḥārīn (fig. 163), la pâte servant à la fabrication du zellij est préparée suivant les mêmes méthodes appliquées à celle des briques et des tuiles. Une fois

la pâte est prête, l'artisan (*ma'allam zlayġī*) procède au façonnage des pièces de zellij. Cette opération nécessite l'utilisation d'un matériel rudimentaire, constitué essentiellement d'une *qarṭa*, d'une *ġallāda*, d'un *qāla* et d'une *karrāṭa* (fig. 168). La *qarṭa* est une planche rectangulaire épaisse en bois, servant de support pour l'artisan qui s'assoit et la pose bien plate sur le sol, entre ses jambes allongées. La *ġallāda* est un outil en bois muni d'un manche qui fait corps avec la partie principale ; elle permet au *ma'allam zlayġī* d'aplatir les pièces rectangulaires déjà séchées au soleil. Le *qāla* est un moule en fer ou en bois, ayant la forme d'un tronc de pyramide ; l'artisan s'en sert pour étaler la pâte et obtenir les pièces rectangulaires, dites *baġmāt* (15 cm x 5 cm) ou les pièces carrées (10 cm x 10 cm). La *karrāṭa* est un couteau qui permet au *ma'allam* de rendre lisse les deux faces de la surface de zellij et d'obtenir la forme désirée.

Après leur façonnage, les carreaux de zellij sont de nouveau séchés pendant une période de quatre jours, et transportés ensuite au four pour la cuisson. Les pièces sont rangées dans le four, de façon à ce qu'elles forment des trames triangulaires, et sont cuites selon les mêmes démarches suivies pour la cuisson des tuiles. Les artisans n'appliquent pas la couche d'émail sur le zellij, car les pièces cuites risquent de se casser et s'effriter ; ceci est dû au fait que l'argile extraite de la carrière d'al-Rmīka n'est pas, comme on l'a déjà dit, de très bonne qualité et ne résiste pas, par conséquent, à l'émaillage. De ce fait, les carreaux de zellij produits dans le quartier d'al-Faḥḥārīn servent uniquement au pavage des sols : les *baġmāt*, les pièces carrées (10 cm x 10 cm) et les octogones (*al-kūra*). Actuellement, le zellij émaillé utilisé dans l'architecture de Meknès est importé des ateliers de la céramique architecturale de Fès.

Les émaux de Fès sont fabriqués à partir de quelques minéraux qui sont cuits dans un four à émail (*kūša dyāl al-ḥfīf*), construits selon les mêmes principes que les fours servant à la cuisson des briques, des tuiles et de zellij. Une fois cuite et refroidie, la calcine, mélange de d'oxyde de plomb et d'oxyde d'étain, est broyée dans de l'eau à l'aide d'un galet. On y ajoute du sable fin qui servira de fondant et le tout est délayé dans l'eau d'un grand récipient en terre (*mḥabas*), et sert ensuite de fond aux zellij<sup>2</sup>. Après cette opération, les carreaux déjà cuits sont émaillés par un ouvrier qui s'assoit, jambes allongées de part et d'autre d'une cuve contenant le liquide, destinée à donner la couleur désirée : blanc, noir,

---

<sup>2</sup> J. Revault, L. Golvin et A. Amahan (1985), *Palais et demeures de Fès, époques mérinides et saadienne*, t. 1, C.N.R.S., Paris, p. 62.

bleu, jaune, vert, etc.<sup>3</sup>. Les auteurs de *Palais et demeures de Fès* décrivent minutieusement le déroulement de l'émaillage des pièces de zellij et de leur cuisson dans le four ; ils soulignent à cet égard : « L'ouvrier saisit le carreau entre le pouce et l'index par sa face la plus large, autrement dit, c'est la petite face qu'il plonge dans le liquide. Il passe ensuite le carreau humecté à un aide qui les dépose deux à deux, grandes faces contre grandes faces, et qui les entasse ainsi sans crainte de les voir se coller. Lorsque le tas est trop important, un second aide transporte les carreaux près du four où ils s'empilent en attendant que leur nombre soit suffisant pour permettre une seconde cuisson. Celle-ci ne diffère de la première que par le détail : on ne met jamais de carreaux émaillés dans le *sjen* où l'on ne place que des carreaux ne devant subir qu'une première cuisson...Le temps de la cuisson est le même que pour la première, soit 9 heures environ et les phase de la chauffe ne varient pas non plus. »<sup>4</sup>.

Une fois émaillés et recuits, les carreaux de zellij se refroidissent dans le four pendant quelques jours, et sont ensuite défournés et transportés vers les locaux, destinés au découpage de zellij. Les motifs désirés sont tracés sur un carreau par un ouvrier qui se sert, pour ce faire, de deux récipients, l'un contenant un liquide blanc et l'autre un liquide bleu, et d'un roseau servant de plume. Le traçage des motifs nécessite l'emploi d'un gabarit qui n'est rien autre qu'un tessou déjà émaillé et cuit. L'ouvrier pose cette pièce sur le carreau monochrome et il trace en suivant les bords. Après quoi, un autre ouvrier se charge de la taille des carreaux déjà tracés en petites pièces à l'aide d'une herminette tranchante. Les motifs taillés servent de base pour l'obtention de compositions géométriques polychromes que l'on peut voir dans les édifices religieux de Meknès. Les schémas sont agencés par l'assemblage de pièces de différentes couleurs. Ils sont nombreux et variés dans ces édifices et se présentent comme suit :

- Composition en *Šgal bān* (ouvrage transparent) : elle est constituée par la répétition d'un décor de grands carreaux, dont les quatre côtés sont occupés par de petits carrés étoilés. Son emploi est attesté dans plusieurs monuments, tels que les façades du *ṣaḥn* de la salle de prière de la mosquée d'al-Nağğārīn, les quatre façades du *ṣaḥn* et le sol de la cour de la salle d'ablutions-latrines de la grande mosquée, ainsi que les lambris de la salle de prière, les piliers de la "galerie-narthex" et les pieds-droits de la porte d'entrée de la mosquée de Tūta, etc.

---

<sup>3</sup> J. Revault, L. Golvin et A. Amahan (1985), *Palais et demeures de Fès...*, p. 64.

<sup>4</sup> *Ibid.*



- Schéma en carrés étoilés polychromes : il est désigné sous l'expression générique *mğaddağ 'alā ħarfū* et s'obtient par des carrés ayant les mêmes dimensions (10 cm x 10 cm), disposés sur leurs pointes. Cette composition se retrouve dans les lambris, le sol et les piliers de plusieurs édifices : la mosquée d'al-Nağğārīn, grande mosquée, mosquée de Tibarbārīn, mosquée de Lāllā Sitti Gallīna, mosquée de Tūta, etc.
- Schéma en petits carrés étoilés : il est fait de pièces carrées (5,5 cm x 5,5 cm), disposées sur leurs bordures. Il est attesté dans plusieurs édifices, tels que la mosquée de Tūta et la mosquée al-Ḥaḍḍārīn.
- Combinaison géométrique en *mdawdab balqfīb maqsūm baldrihm* : elle est faite de carrés (10 cm x 10 cm) disposés sur la pointe, alignés et séparés par de petits carrés (5,5 cm x 5,5 cm), disposés également en pointe. Son emploi se rencontre dans la mosquée d'al-Nağğārīn.
- Schéma en *mdawdab balqfīb walhātām* : il correspond à des carrés disposés en ligne, et des étoiles à huit pointes (*hātām al-slīmānī*). Cette composition s'observe dans le sol des *ṣaḥn-s* de la grande mosquée et de *ğāmi'* al-Zaytūna, et dans la fontaine murale du *ṣaḥn* extérieur de *ğāmi'* Lāllā 'Ūdā.
- Composition en pièces losangées : elle est obtenue par des losanges qui se répètent et s'étalent sur tout le mur ; son usage n'est pas fréquent et se limite au mur de la *qibla* de la grande mosquée.
- Schéma à base d'étoiles à 24 branches : son emploi est assez limité et se retrouve dans les piédroits de la porte d'entrée de la mosquée de Tibarbārīn.
- Composition en pièces rectangulaires : les pièces rectangulaires de terre cuite (15 cm x 5 cm) sont désignées par le terme générique *bağmāt* et se disposent en épi. Elle intervient dans le pavage de *ğāmi'* Lāllā 'Ūdā.
- Schéma en carrés (10 cm x 10 cm) : il est utilisé surtout dans le pavage des sols et des marches d'escaliers. Il se rencontre dans un grand nombre d'édifices, comme la mosquée d'al-Ğannān et *ğāmi'* al-Zaytūna.

## 1-2 La pierre

La pierre est un matériau très peu utilisé dans la construction. Son emploi est attesté dans le tronçon sud-est du mur de *qibla* et dans le minbar du *muṣalla* ancien ; les moellons sont de diverses tailles, liaisonnés avec un mortier de terre et de chaux et revêtus d'un enduit à fort pourcentage de chaux. Les moellons devraient également constituer le

soubassement des murs en *fābiya* de *ġāmi'* Lāllā 'Ūdā. Les petits cailloux et galets devaient intervenir dans la composition du mélange des matériaux, destinés à l'élévation des murs en *fābiya*.

### 1-3 Le bois

Le bois jouit d'une place de choix aussi bien dans la construction que dans la décoration. Les blocs de bois nécessaires à la construction des ouvrages architecturaux de Meknès sont travaillés dans les ateliers de menuisiers, situés dans le souk des Naġġārīn, non loin de la mosquée du même nom, au sud-ouest de la médina. L'omniprésence du bois de cèdre (*haṣab al-'arz*) dans les différents types d'édifices médiévaux et post-médiévaux pourrait s'expliquer par la proximité, depuis Meknès des forêts du Moyen Atlas, source d'approvisionnement en ce matériau.

Dans les édifices religieux de Meknès, le bois est un matériau multi-fonctionnel, servant à des usages variés. Il est tout d'abord employé pour les échafaudages et comme gabarit pour la construction des arcs, des voûtes et des coupoles. Il constitue les battants des portes, les vantaux des fenêtres, les linteaux des portes et des baies, les auvents de portes d'accès et les étagères de la salle de prière. Son emploi est également attesté dans les baguettes (*dabla-s*) qui consolident les marches de l'escalier et dans les longrines (*nṭaq-s*) qui s'enfoncent dans la maçonnerie ; mais l'usage le plus remarquable de ce matériau apparaît dans les plafonds à deux ou quatre versants qui couvrent les nefs de la salle de prière des *ġāmi'-s*, les plafonds plats à structures apparentes des *ġāmi'-s* et des oratoires de quartiers, ainsi que dans les plafonds à quatre pentes (*baršla*) de la salle d'ablutions-latrines de la grande mosquée et de la madrasa al-Bū'nāniya. À ces différents usages s'ajoutent son intervention dans la fabrication de quelques éléments du mobilier liturgique, en particulier les minbars, les *'anza-s*, les chaires d'enseignants et les paravents de la *maqšūra* (cas de la *maqšūra* ismā'īlienne de *ġāmi'* Lāllā 'Ūda).

### 1-4 La chaux

Obtenue par la calcination du calcaire, la chaux (*al-ġīr*) tient une place très importante dans l'architecture des édifices religieux de Meknès. Il intervient dans la composition du mortier servant à liasonner les briques et les moellons des murs, des voûtes et des coupoles, etc. Elle contribue fortement à la consolidation des murs, bâtis en

briques ou selon la technique du *tābiya*, et on l'utilise fréquemment dans l'aménagement des sols en *ḍaṣṣ* et dans le badigeonnage des murs et des piliers<sup>5</sup>.

Désignés sous le terme générique de *kūša*, les fours à chaux étaient nombreux dans la médina ancienne de Meknès et devaient approvisionner les différents chantiers en chaux nécessaire à la construction. Les documents de biens habous nous permettent de repérer l'emplacement de cinq fours à chaux dans la médina de Meknès. Ces *kūša-s* sont réparties dans les quartiers suivants : *ḥawmat Ṣabāṭ Ibn Zaġbūš*<sup>6</sup>, *ḥawmat al-Kudya*<sup>7</sup>, *ḥawmat hammam al-Bālī*<sup>8</sup>, *ḥawmat hammam al-Ḥurra*<sup>9</sup>, rue de 'Aqabat al-Zayyādīn<sup>10</sup>. A ces fours à chaux s'en ajoute un autre qui se situe à proximité de la porte d'entrée principale de la *qaṣba* ismā'īlienne de Barrīma, au sud-ouest de la médina<sup>11</sup>.

La préparation de la chaux est faite dans un four spécial, destiné à la calcination du calcaire<sup>12</sup> qui nécessite une température oscillant entre 750° et 850°<sup>13</sup>. Les roches calcaires sont d'abord posées minutieusement dans la *kūša* et couvertes ensuite d'une couche de sable pour qu'elles soient protégées de l'excès de chaleur survenu lors de la cuisson<sup>14</sup>. Après quoi un ouvrier spécialiste dans la cuisson de la chaux procède à la mise à feu du four, et contrôle la calcination du calcaire. Il jette le combustible végétal (palmier nain : *al-dūm*) dans le four par petites quantités et de façon continue, et le remue à l'aide d'une fourche (*madra*) pour attiser la flamme. Lorsque les roches calcaires sont sur le point de se

---

<sup>5</sup> Le célèbre Ibn Haldūn réserve un petit passage de sa *Muqaddima* à la préparation de la chaux destinée au blanchissage des murs ; il note à cet égard : « Une autre technique consiste à revêtir les murs de chaux. Celle-ci est d'abord diluée et laissée à tremper pendant une semaine ou deux, pour atteindre son point d'équilibre, en perdant l'excès de chaux vive qui l'empêcherait de tenir. Quand l'ouvrier juge qu'elle est prête, il l'applique sur le mur, en commençant par le haut, et la frotte jusqu'à ce qu'elle colle. », cf. V. Monteil (2000), *Discours sur l'histoire universelle al-Muqaddima*, Arles, p. 641.

<sup>6</sup> R. Balmqaddam (1993), *Awqāf...*, t. 2, p. 349.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 346.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>12</sup> Les calcaires sont principalement formés de carbonate de calcium (calcite), et sont parmi les roches sédimentaires les plus répandues du globe ; cf. P. De Paepe (1987), « Le marbre. La beauté née de la boue », *Marbres helléniques, de la carrière au chef d'œuvre*, Crédit communal, Bruxelles, p. 12.

<sup>13</sup> O. Aurenche (1981), *La maison orientale, l'architecture du Proche Orient des origines au quatrième millénaire*, Paris, p. 28.

<sup>14</sup> N. Laaboudi et F. Lahsini (1986), *Techniques de réalisation architecturale traditionnelle à Fès, de l'inauguration à l'achèvement du projet*, mémoire de fin d'étude de l'E.N.A., Rabat, p. 40-42.

transformer en chaux, on les couvre d'une couche de cendre. La chaux est prête après trois à quatre jours de cuisson<sup>15</sup>.

## 1-5 Le plâtre

Résultant de la calcination du gypse, le plâtre occupe une place de choix dans les édifices religieux de Meknès. Il sert de support pour le découpage des registres décoratifs garnissant les portes d'entrée (grande mosquée, mosquée d'al-Nağğārīn, *ğāmi'* al-Zaytūna, mosquée de Lāllā Sitti Gallīna, etc.), les façades du *ṣaḥn* (grande mosquée, *ğāmi'* al-Zaytūna, *ğāmi'* Lāllā 'Ūdā), les fontaines murales (grande mosquée), et surtout les murs de la *qibla* des salles de prière (mosquée d'al-Nağğārīn, grande mosquée, mosquée d'al-Ṣabbāğīn, mosquée al-Ḥaḍḍārīn, *ğāmi'* al-Zaytūna, *ğāmi'* Lāllā 'Ūdā, mosquée de Tūta, etc.). Les motifs sont ciselés selon la technique de sculpture au burin (*naqš ḥḍīda*) qui consiste à enduire la surface concernée en plâtre ; après quoi, on trace le dessin et découpe à l'aide d'un ciseau et d'un burin les vides qui viennent s'intercaler entre les motifs déjà dessinés et tracés par le gypsoplaste. L'incision des parties non dessinées crée deux plans hiérarchisés : un plan principal en relief et un plan secondaire en retrait.

À Meknès, les fours à plâtre sont construits en moellons, et sont désignés par le mot générique *kūša* à l'image des fours à chaux. Leur architecture ressemble à celle des fours réservés à la calcination des roches calcaires. La *kūša* se présente sous forme d'un puits de section circulaire, construit dans un talus ; il s'étend généralement sur un diamètre de 3 mètres et une hauteur de 3,50 à 4 mètres. La partie inférieure du four est percée d'un accès de 1,20 m de hauteur et permet l'accès d'une personne pour la disposition des pierres de gypse à l'intérieur, et ensuite le dépôt des bûches pour la cuisson. La disposition architecturale de ces *kūša-s* est relativement comparable à celle attestée dans les fours à chaux et à plâtre d'Alcalá de la Jovada et de Vall de Ebo. Ceux-ci ont été repérés par A. Bazzana lors de ses recherches archéologiques dans la région valencienne (*Šarq al-Andalus*) : « Ces fours sont de plan circulaire, d'un diamètre de 2,50 à 3 m, sommairement maçonnés de blocs irréguliers liés à la chaux ou parfois à l'argile (par exemple dans le cas de réparations des parois internes) ; la hauteur intérieure conservée ne dépasse pas 2 à 3 m, sans traces de toiture puisqu'ils étaient temporairement couverts de blocs divers ou de

---

<sup>15</sup> *Ibid.* Pour les règles de la *ḥisba* relatives au commerce de la chaux à Séville médiévale, cf. E. Lévi-Provençal (2001), *Séville musulmane au début du XII<sup>e</sup> siècle, le traité d'Ibn 'Abdūn sur la vie urbaine et les corps de métiers...*, p. 80-81.

terre. »<sup>16</sup>. La calcination des blocs de gypse se fait par la combustion des bûches disposées à l'intérieur du four et s'étale sur une période allant de 12 à 24 heures. Le four est approvisionné en combustible au fur et à mesure de la cuisson jusqu'à ce que le gypse acquière une couleur blanche et se transforme en plâtre<sup>17</sup>.

## 1-6 Le marbre

Selon les géologues, le marbre se développe généralement à partir des roches carbonatées qui subissent une recristallisation sous l'influence d'agents d'origine interne. Connue sous le terme métamorphisme, Cette transformation exige soit un apport de chaleur, soit l'action de pressions ou de tensions<sup>18</sup>. Ainsi, Les boues carbonatées sont lapidifiées et se transforment en calcaire ; seul le vrai marbre requiert une intervention naturelle supplémentaire sous la forme de recristallisation de la roche calcaire préexistante<sup>19</sup>. Les carrières d'extraction du marbre sont rares au Maroc, et abondent surtout dans les pays de la rive nord du bassin méditerranéen, notamment en Italie. Ceci explique pourquoi ce matériau occupait une place de choix dans l'architecture et la sculpture de l'Antiquité romaine.

Compte tenu de sa rareté et sa cherté au Mağrib al-Aqṣā, le marbre reste d'un emploi extrêmement limité dans les édifices religieux médiévaux et post-médiévaux de Meknès. Seule la mosquée ismā'īlienne d'al-Ruḥām<sup>20</sup>, actuellement disparue, fait, comme pourrait l'indiquer son nom, un grand usage de ce matériau. Si l'on en croit A. Ibn Zaydān, la salle de prière du *ḡāmi'* dessine un rectangle et renferme neuf nefs dont les arcs sont supportés par des colonnes bâties en marbre ; le bassin du *ṣaḥn* est fait du même matériau et offre une allure somptueuse<sup>21</sup>. Dans les autres bâtiments religieux, le marbre est très peu utilisé et n'est attesté que dans quelques-uns d'entre eux. On note son emploi dans les vasques des cours de la grande mosquée, de *ḡāmi'* al-Zaytūna, de *ḡāmi'* Lāllā 'ūdā et des trois madrasas mérinides (al-Fīlāliya, al-Bū'nāniya et al-'Udūl), et dans les vasques des salles d'ablutions des mosquées d'al-Naḡḡārīn et de Tūta. On le trouve également dans les colonnes engagées qui soutiennent l'arc du mihrab de la grande mosquée et de *ḡāmi'* Lāllā

---

<sup>16</sup> A. Bazzana (1992), *Maisons d'al-Andalus*, (Collection de la Casa de Velazquez), Madrid, p. 87.

<sup>17</sup> Pour savoir plus sur les fours à plâtre et la préparation du plâtre à Fès et à Meknès, cf. N. Laaboudi et F. Lahsini (1986), *Techniques de réalisation...*, p. 47-52.

<sup>18</sup> P. De Paepe (1987), « Le marbre. La beauté née de la boue », *Marbres helléniques, de la carrière au chef d'œuvre...*, p. 12.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Pour plus de détails sur la mosquée al-Ruḥām, cf. supra, p. 259-261.

‘Udā. Son emploi est également attesté dans les quatre cadrans solaires de la grande mosquée.

### 1-7 Le fer et le bronze

À Meknès, le travail du fer est effectué dans les ateliers des forgerons, situés dans le souk al-Ḥaddādīn qui s’étend à la périphérie sud-ouest de la médina. Les locaux sont de petites dimensions, et se déploient généralement selon un plan carré, mesurant 2,50 à 3 mètres de chaque côté. Le travail du forgeron ne s’effectue pas dans l’atelier, mais se réalise le plus souvent dans l’espace à ciel ouvert qui lui fait face. Ces ateliers devaient ravitailler les ouvrages architecturaux de Meknès en produits ferromniers nécessaires à la construction et au décor.

Dans les édifices religieux, le fer n’occupe qu’une place secondaire dans la construction et intervient dans la fabrication des clous, des heurtoirs et des serrures (*zagrūm-s*) des portes, des grillages de fenêtres, de la potence dans laquelle sont enfilées les boules sphériques en bronze qui surmontent le lanternon des minarets, ainsi que dans la fabrication de la barre incurvée des minarets, destinée à porter le drapeau indiquant l’appel à la prière. L’emploi le plus fréquent de ce matériau est attesté dans le fort cloutage à tête ronde des vantaux en bois des portes d’entrée des *ḡāmi-s*. Ce cloutage est d’un aspect décoratif très sobre qui est atténué par la présence de grandes serrures et de deux ou trois heurtoirs en fer. Les grillages de fenêtres sont d’un usage très limité et se manifestent surtout dans la mosquée d’al-Ḡannān, et dans les madrasas al-Fīlāliya et al-Bū’nāniya. Ils sont faits de barreaux entrecroisés reliés entre eux par des éléments décoratifs et des colliers. Les auteurs des *Palais et demeures de Fès* retracent en détail le processus de fabrication de ces grillages à Fès, et signalent à cet égard : « Sélectionnées à la longueur voulue, les tiges de fer rond sont destinées à être assemblées selon un quadrillage régulier ; à cet effet, les barreaux horizontaux sont rougis au fer et percés à coups de marteau sur l’enclume pour permettre le passage et la fixation des barreaux verticaux, ceux-ci étant également percés pour les mêmes raisons d’assemblage aux deux extrémités latérales de la grille. De même, sont préparés à l’avance les éléments décoratifs et les colliers appelés à être attachés dans l’entrecroisement des barreaux... Après avoir procédé à l’assemblage des barreaux "mâles" (*deker*) et de "femelles" (*enta*) pour en former une solide armature, il dispose successivement les motifs décoratifs dans chacune des cases du quadrillage de la

---

<sup>21</sup> A. Ibn Zaydān, *Iṭḥāf...*, t. 1, p. 128.

grille, puis il les fixe à l'aide de colliers de fer plat (*lawāya*) encore ouverts, en les refermant à coups de marteau. »<sup>22</sup>.

Obtenu par l'alliage du cuivre et de l'étain, le bronze reste un matériau très peu employé dans les édifices religieux de Meknès. Son usage se limite aux lustres des salles de prière des *ḡāmi*'-s, notamment ceux de la nef axiale de la grande mosquée, fabriqués sous le règne du sultan almohade Muḡammad al-Nāṣir, et aux boules sphériques (*tuffāḡāt*) du *ḡāmūr* qui surmonte le lanternon des minarets.

---

<sup>22</sup> J. Revault, L. Golvin et A. Amahan (1985), *Palais et demeures de Fès...*, t. 1, p. 32. Pour en savoir plus sur les différents types de grilles en fer, cf. J. Revault (1978), *L'habitation tunisoise. Pierre, marbre et fer dans la construction et le décor*, C.N.R.S., Paris, p. 300-304.

## 2- Les éléments structurels

L'étude des éléments structurels paraît d'une utilité non-négligeable pour la bonne compréhension des techniques de construction mises en œuvre dans les édifices religieux de Meknès. Elle nous permet d'avoir une idée claire sur les différentes étapes suivies par les maîtres-maçons pour l'élévation d'un bâtiment, c'est-à-dire depuis le creusement des fondations jusqu'à l'aménagement des différents modes de couverture. Ces éléments architecturaux sont présentés selon l'ordre suivant : les fondations, les murs, les sols, les éléments de support et le mode de couverture.

### 2-1 Les fondations

Un édifice solide et bien construit devait comporter des fondations (*al-sās*) profondes reposant sur un sous-sol rocheux. La mise en œuvre de ces fondations nécessite le passage par plusieurs étapes. Les ouvriers procèdent, tout d'abord, à délimiter, tracer et piqueter le terrain à construire. Après quoi, ils creusent les tranchées jusqu'à ce qu'ils arrivent au sol naturel ; le bon sol se présente sous forme d'une couche unique de roches dites *ġbal* ou de cailloux résistants dénommés *fakrūn* ; la hauteur du ras de sol jusqu'au bon sol varie en fonction de la nature géologique du terrain, et s'échelonne généralement entre 3 à 7 mètres. Ensuite, ils aménagent une couche de moellons, de 30 à 50 cm, au-dessus du sol naturel. Celle-ci supporte, à son tour, une couche ayant 30 cm de hauteur, qui contient un mélange de sable et de chaux vive, et reçoit une grande quantité d'eau. Cette opération terminée, les ouvriers placent une dernière couche qui se compose de cailloux de différentes tailles et de la terre sèche ; elle fait 30 cm de hauteur et absorbe l'eau de la couche inférieure. Puis, ils la dament à l'aide de pilons en bois (*mrākaz*) pour la rendre compacte et résistante. L'intérêt de ces différents aménagements vise à donner plus de solidité à la construction et à faire face aux effets indésirables de l'humidité<sup>23</sup>.

### 2-2- Les murs

Les murs des édifices religieux de Meknès sont généralement bâtis en pièces rectangulaires de briques dont les dimensions sont variables, et font le plus souvent 25 cm de longueur, 12 cm de largeur et 3 cm d'épaisseur. Les briques sont disposées suivant



plusieurs types d'appareillage qui alternent parfois dans le même mur : lits en isodome régulier, lits en arêtes de poisson et lits obliques. L'appareillage le plus fréquemment utilisé dans les constructions est celui des lits en isodome régulier, qui s'obtient par l'alternance des briques mises en boutisses avec des briques disposées sur leur chant. Les assises sont liaisonnées par un mortier de sable et de chaux, et sont consolidées par des baguettes de bois (*ntaq*) qui s'enfoncent dans la maçonnerie ; celles-ci ne dépassent pas un mètre de longueur et 10 cm d'épaisseur. Pendant l'élévation d'un mur, les maîtres-maçons étalent à la truelle sur l'assise inférieure une épaisse couche de mortier, bien régulière ; ils posent ensuite la brique à plat sur son emplacement en la tassant à la main, et en la fixant par quelques coups de manche de truelle<sup>24</sup>. Ils veillent à ce que les murs soient parfaitement verticaux et ne présentent aucune maladresse, au moyen d'un fil à plomb rudimentaire, fait d'un fil auquel est suspendu un petit caillou. Ils prêtent également une attention particulière à l'horizontalité des assises, et se servent, pour ce faire, d'une planche horizontale<sup>25</sup>. Une fois les murs sont construits, les maîtres-maçons appliquent sur ceux-ci deux couches d'enduit : une couche rugueuse dite *Laḥraš* et une autre lisse dénommée *marṭūb*. La pâte de ces deux couches d'enduit est faite à base de sable et de chaux, et n'est utilisé qu'après sa fermentation pour une durée d'un à deux mois.

L'emploi de la pierre et du *ṭābiya* dans la construction des murs reste très minime et n'est attesté que dans le *muṣallā* (Sīdī Bābā) et dans le *ḡāmi'* de Lāllā 'Ūdā. Les murailles ismā'īliennes délimitant le *muṣallā* sur ses côtés est et ouest sont bâties en *ṭābiya*. Le mur de *qibla* de cet espace religieux est bâti par des matériaux hétérogènes, faisant appel aux moellons et aux briques. Le tronçon sud-est de ce mur de *qibla* est rectiligne, et construit en moellons, liaisonnés avec un mortier de sable et de chaux et revêtus d'un enduit à fort pourcentage de chaux ; la maçonnerie du minbar est bâtie en briques (0,24 m x 0,11 m) et en moellons : les lits de briques se disposent tantôt en isodome régulier, tantôt en épi, et alternent au niveau du soubassement avec des arases de moellons. Les murs de *ḡāmi'* Lāllā 'Ūdā sont, quant à eux, construits selon la technique du *ṭābiya*<sup>26</sup> qui nécessite la

<sup>23</sup> Pour plus de détails sur l'aménagement des fondations, cf. N. Laaboudi et F. Lahsini (1986), *Techniques de réalisation...*, p. 101-108.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 115-116.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>26</sup> Sur l'origine du terme *ṭābiya*, A. Bazzana souligne : « L'origine du terme paraît claire : *tapial* ou *tabia* est la transcription hispanique directe du mot berbère *ṭābiya*, attesté au Maghreb al-Aqsa, et qui semble voisin de la forme « toub » utilisée en Ifriqiya pour désigner l'adobe ; c'est le même mot que connaissent les pays occitans (*tapia*) pour désigner une même réalité. Pour ce qui concerne le monde andalou et maghrébin, je soulignerai dès maintenant que le terme fait moins référence au matériau qu'à sa technique de mise en

préparation d'un mélange, constitué essentiellement de terre, de sable, de chaux et d'autres dégraissants (bois, paille, herbes de touffes). Une fois cette opération est terminée, on installe un coffrage de planches (*lūh*) dans lequel est versé le matériau ; après quoi, on le dame au pilon pour le rendre plus compact et plus résistant aux infiltrations. L'édification du mur exige le déplacement du coffrage, banchée par banchée, pour éviter l'irrégularité de son épaisseur, de sa hauteur et de sa longueur<sup>27</sup>. Le soubassement des murs en *tābiya* de *ḡāmi* 'Lāllā 'Ūdā aurait été aménagé en moellons.

En al-Andalus, l'emploi de la technique du *tābiya* est attesté dès le 11<sup>e</sup> siècle dans le mur qui circonscrit le *muṣallā* d'Almería, dans l'enceinte basse de Huesca et dans la muraille de Séville<sup>28</sup>. En observant les murs en *tābiya* partiellement conservés à la Magdalena, A. Bazzana retrace les différentes étapes parcourues lors de la construction de ces murs, et note à cet égard : « On constate une correspondance étroite entre l'épaisseur des couches de *tābiya* et la hauteur séparant deux indentations successives ; on peut, en conséquence, décomposer ainsi les étapes de mise en place du matériau :

- Installation du coffrage de planches, dont la trace subsiste sur le mur après séchage et décoffrage.
- Placage, à l'intérieur des banches, contre la paroi du bois, d'une bande de mortier, haute de 40 à 50 mm et large de 50 à 80 mm.
- Dépôt du mélange de *tābiya*, en une couche de 30 à 50 mm d'épaisseur, s'étalant entre les deux boudins latéraux de mortier.
- Damage du matériau, afin de chasser l'eau excédentaire et de compacter au mieux le mélange.

---

œuvre », cf. A. Bazzana, *Maisons d'al-Andalus*, t. I, Madrid (Collection de la Casa de Velazquez), 1992, t. 1, p. 76. Pour plus de détails sur l'analyse terminologique du mot *tābiya*, cf. N. Laaboudi et F. Lahsini (1986), *Techniques de réalisation...*, p. Van Staëvel J-P. (1999), « Réflexions à propos de la nomenclature médiévale de l'architecture de terre en Occident musulman : l'exemple du *Tābiya* », *L'architecture de terre en Méditerranée*, (Faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat), p. 95-109 ; A. Bazzana (1999), « L'architecture de terre au Moyen Âge : considérations générales et exemples andalous », *Ibid.*, p. 170-178.

<sup>27</sup> Pour plus de détails sur la technique du *tābiya*, cf. A. Bazzana, *Maisons d'al-Andalus*, t. I, Madrid (Collection de la Casa de Velazquez), 1992, t. I, p. 76-81 ; A. Bazzana (1999), « L'architecture de terre au Moyen Âge : considérations générales et exemples andalous », *L'architecture de terre en Méditerranée...*, p. 198-201 ; L. Torres Balbas, *Ciudades hispano-musulmanas*, vol. 2, Madrid (Instituto Hispano Arabe de Cultura), sélection d'articles publiés par H. Terrasse, 2e édition, 1985 ; O. Aurenche (1977), *Dictionnaire multilingue de l'architecture du Proche Orient ancien*, (Collection de la Maison de l'Orient Méditerranéen, n° 3), Lyon, p. 138-139 ; H. Terrasse, (1932), *L'art hispano-mauresque, des origines aux XIII<sup>e</sup> siècle*, (Institut des Hautes Etudes Marocaines), Paris, p. 158-160.

<sup>28</sup> A. Bazzana (1992), *Maisons d'al-Andalus...*, p. 76. Pour des renseignements relatifs à la granulométrie des *tābiya*-s, cf. A. Bazzana (1999), « L'architecture de terre au Moyen Âge : considérations générales et exemples andalous », *L'architecture de terre en Méditerranée...*, p. 188-192.

Placage d'une nouvelle bande de mortier qui, à sa partie inférieure, déborde sur la couche précédente de *tābiya*, constituant ainsi les indentations caractéristiques du parement interne du mortier.

L'emploi d'un coffrage réutilisable, que l'on déplace, banchée après banchée, pour édifier le mur, implique par sa réutilisation permanente (pour la même construction, mais aussi pour des constructions voisines) une assez grande régularité des épaisseurs, des longueurs de caissons et des hauteurs de banchées. En somme, l'outil impose le respect de modules de construction. »<sup>29</sup>.

## 2-3 Les sols

Le sol du rez-de-chaussée est revêtu de *ḍaṣ* (mélange de sable et de chaux) ou pavé de pièces carrées ou rectangulaires de *zellij* ; il repose directement sur la couche supérieure des fondations. Le traitement du sol de la terrasse repose sur le plancher du plafond ; le voligeage reçoit une couche de mortier et de sable, sur laquelle s'étale une couche de tout-venant. Au-dessus de toutes ces couches, les ouvriers mettent la couche correspondant au *ḍaṣ* et la dament avec des pilons (*mrākaz*), tout en y versant de l'eau. L'opération de damage et de versement de l'eau s'étend sur une période de trois à quatre jours jusqu'à ce que le *ḍaṣ* devienne entièrement imperméable et étanche. Les ouvriers y aménagent, en outre, des inclinaisons pour faciliter l'écoulement des eaux vers les canalisations inférieures<sup>30</sup>.

## 2-4 Les éléments de support

Nombreux sont les éléments de support utilisés dans les constructions. Ceux-ci sont au nombre de six et se présentent comme suit : les piliers, les colonnes, les arcs, les linteaux, les consoles et les pseudo-chapiteaux.

### A- Les piliers

Les piliers occupent une place centrale dans les constructions étudiées. Destinés à supporter les arcs, ils divisent les salles de prières des *masġid-s* et *ġāmi'-s* en nefs et travées et interviennent dans la constitution des galeries entourant les *ṣaḥn-s* des grandes mosquées. Ils sont bâtis en pièces rectangulaires de brique cuite qui, analogues à celles des

---

<sup>29</sup> A. Bazzana (1992), *Maisons d'al-Andalus...*, t. 1, p. 81.

murs, se disposent en lits réguliers ; celles-ci sont liaisonnées par un mortier de chaux et de sable, suivant les mêmes règles appliquées à la construction des murs. Une fois les piliers sont édifiés, ils reçoivent deux couches d'enduit, l'une rugueuse et l'autre lisse, faites à base d'un mélange de sable et de chaux.

Badigeonnés d'une couche de chaux, les piliers des nefs de la salle de prière sont, le plus souvent, de plan quadrangulaire. Seuls ceux de la nef axiale des grandes mosquées (al-*Ġāmi' al-Kabīr*, *Ġāmi' Lāllā 'Ūdā*, *Ġāmi' al-Zaytūna*, etc) sont munis de quatre dossierets qui leur donnent une section cruciforme. Ces dossierets permettent de créer des travées, dessinant des quadrilatères réguliers ; ils présentent sur leurs faces est et ouest un épaulement qui sert de retombée aux grands arcs des nefs transversales, et servent dans leurs faces nord et sud d'éléments de soutènement sur lesquels reposent les arcs des travées. Les piliers des galeries des *ṣāḥn-s* sont de sections variées ; ils présentent parfois un seul décrochement et dessinent, de ce fait, un plan en forme de T (cas de *Ġāmi' al-Zaytūna*) ; ils se disposent parfois en plan cruciforme comme ceux de la nef axiale (cas de *Ġāmi' Lāllā 'Ūdā*). Les piliers des angles du *ṣāḥn* et du registre central de la « galerie-nartex » sont pourvus de plusieurs décrochements dont le nombre varie selon les cas.

L'emploi des piliers dans les salles de prière et les galeries des *ṣāḥn-s* ne se limite pas aux mosquées de Meknès, mais se manifeste dans la quasi-totalité des *masġid-s* et *Ġāmi'-s* du Maroc. Il perpétue une tradition architecturale qui apparaît en Occident musulman dès le 9<sup>e</sup> siècle ; les exemples plus éloquents à cet égard sont ceux de la grande mosquée de Sousse et de la mosquée de la Qarawiyīn à Fès. Les maîtres-maçons almoravides, s'inspirant de cette tradition, utilisent les piliers dans les mosquées, comme on le constate dans les *Ġāmi'-s* d'Alger, de Nédroma, de Tlemcen et dans l'agrandissement almoravide de la mosquée de la Qarawiyīn. Les Almohades, quant à eux, font usage de ces éléments de support dans leurs mosquées, comme on le voit dans les grandes mosquées de Taza, de Tinnel et de la Kutubiya de Marrakech. Les Mérinides et les dynasties post-médiévales restent fidèles à l'emploi des piliers et contribuent amplement à l'ancrage de cette tradition dans les édifices religieux du Maroc.

---

<sup>30</sup> Pour plus de détails sur le système d'étanchéité, cf. N. Laaboudi et F. Lahsini (1986), *Techniques de réalisation ...*, p. 131-132.

## B- Les colonnes

Les colonnes restent d'un emploi très limité dans les mosquées de Meknès. Taillées dans du marbre, elles sont engagées dans les murs et supportent les arcs des mihrabs de la grande mosquée (colonnes d'époque tardive), de la mosquée d'al-Zaytūna, de la mosquée de Lāllā 'Ūdā et de la salle de prière de la madrasa al-Bū'nāniya. L'usage des colonnes était également attesté dans les nefs et les travées de la salle de prière de la mosquée ismā'īlienne, dénommée *Ġāmi' al-Anwār* (*Ġāmi' al-Qubba al-Ḥaḍrā'*), qui, actuellement disparue, était incluse dans la muraille de la *qaṣba* royale.

Dans le reste du Maroc, ces éléments de support ne sont qu'exceptionnellement utilisés dans les édifices religieux. La grande mosquée almohade de Ḥassān à Rabat fait dérogation à cette règle ; des colonnes en pierres divisent la salle de prière en nefs et travées, et se substituent donc aux piliers dont l'usage reste très répandu dans les mosquées du Magrib al-Aqṣā. Dans les salles de prières des madrasas mérinides, les colonnes à chapiteaux servent à soutenir les arcs des mihrabs. Dans les grandes mosquées de Tinnel, de Taza et de la Kutubiya à Marrakech, plusieurs piliers de section rectangulaire sont renforcés par des colonnes engagées qui sont couronnées de chapiteaux, destinés à supporter les arcs des nefs<sup>31</sup>. Ainsi à la Kutubiya, les arcades normales qui bordent la plupart des nefs comportent des piliers quadrangulaires portant sur leurs petits côtés des colonnes engagées correspondant aux arcs orientés perpendiculairement au mur de *qibla*. Les piliers de la nef longeant le mur de *qibla* ont un dossier et comptent trois colonnes, ceux de la nef axiale sont dotés de deux colonnes, ceux qui marquent le début de la nef axiale comptent sept colonnes engagées<sup>32</sup>.

## C- Les arcs

Construits en briques, les arcs sont omni-présents dans les édifices étudiés. Ils constituent les arcades des nefs et des travées des salles de prières, et les arcades des galeries bordant les *ṣaḥn-s*. Leur emploi est également attesté dans l'ouverture des mihrabs, des portes d'entrée, des portes d'accès aux salles de l'imam et du minbar, et aux cabinets des latrines. Les arcs les plus fréquemment mis en œuvre dans les mosquées sont de deux types : l'arc en plein cintre outrepassé<sup>33</sup> et l'arc brisé outrepassé. Les arcs

---

<sup>31</sup> L. Golvin (1970), *Essai sur l'architecture religieuse...*, t. 1, p. 67.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 67-68.

<sup>33</sup> Pour la technique d'obtention de l'arc en plein cintre, cf. N. Laaboudi et F. Lahsini (1986), *Techniques de réalisation...*, p. 137 ; L. Golvin (1970), *Essai sur l'architecture religieuse...*, t. 1, p. 93-94.

d'ouverture des mihrabs sont généralement en plein cintre outrepassés : la courbure de l'arc est plus grande que le demi-cercle, et continue au-delà du diamètre horizontal. Les arcs des nefs, travées et portes sont, le plus souvent, brisés outrepassés : la courbure de l'arc dépasse également le diamètre horizontal ; à ces deux types d'arcs s'ajoutent les arcs décoratifs, tels que l'arc festonné et l'arc à lambrequins, qui se manifestent surtout dans les mihrabs, le registre central de la façade centrale du *ṣaḥn*, ainsi que dans les registres des minarets.

Les origines de l'arc en plein cintre sont très difficiles à déterminer avec précision, mais on sait bien que celui-ci était déjà utilisé dans l'architecture romaine et byzantine. En Occident musulman, l'emploi de cet arc est attesté dès la deuxième moitié du 8<sup>e</sup> siècle, dans la grande mosquée de Cordoue. Dans les premières grandes mosquées tunisiennes, à savoir celles de Kairouan et de Tunis (la Zaytūna), l'arc en plein cintre outrepassé reste l'élément de support le plus employé. Les mosquées aghlabides de Sousse (Bū Faṭāṭa et la grande mosquée) ne font pas usage d'autres types d'arcs et utilisent exclusivement l'arc en plein cintre outrepassé<sup>34</sup>. Celui-ci s'observe aussi dans la grande mosquée de Tlemcen et dans l'agrandissement almoravide de la mosquée de la Qarawiyīn à Fès<sup>35</sup>.

Les origines de l'arc brisé outrepassé demeurent, comme celle de l'arc en plein cintre outrepassé, imprécises ; son emploi se trouve déjà dans le palais omeyyade d'Uḥayḍīr<sup>36</sup>. En Occident musulman, il se manifeste dans l'art des Aghlabides de l'Ifriqiya, notamment dans la grande mosquée de Kairouan. Il constitue, selon L. Golvin, l'arc de prédilection des architectes ifriqiyens aux époques fatimide et ziride, et restera la forme la plus courante de tracé au Maghreb au cours des siècles postérieurs. Il est l'arc le plus fréquemment adopté dans les mosquées médiévales et post-médiévales du Maghrib al-Aqṣā et du reste du territoire maghrébin. Dans ce sens, L. Golvin souligne : « En résumé, on croit pouvoir constater que cette forme d'arc (l'arc brisé outrepassé), peut-être apparue pour la première fois au Moyen Orient, est devenue typiquement maghrébine ; elle s'est ensuite tellement répandue dans le monde islamique qu'elle a pu être considérée comme spécifiquement musulmane. »<sup>37</sup>.

Le procédé de construction de l'arc brisé outrepassé consiste tout d'abord à élever les culées, c'est-à-dire le massif en brique destiné à recevoir les poussées de l'arc. Dès

---

<sup>34</sup> L. Golvin (1970), *Essai sur l'architecture...*, t. 1, p. 85.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 93.

que les deux culées de l'arc sont mises au même niveau, on construit de part et d'autre une succession d'assises horizontales qui sont en saillie par rapport au champ du mur, et on aménage le sommier dont les assises de brique sont placées horizontalement. Sur le sommier, c'est-à-dire au point correspondant à la naissance de l'arc sur lequel s'appuie le premier voussoir, le *m'allam* interpose une planche de bois droite reliant les deux culées. ; il détermine ensuite le nombre exact de subdivisions correspondant au type d'arc recherché, et procède à la réalisation des voussoirs ; les briques sont posées à plat et se disposent tantôt en panneresse, tantôt en boutisse. Pour la fermeture de l'arc, on se sert d'un coffrage qui se fait sur place ; l'opération consiste à régler le niveau horizontal entre les deux voussoirs et déposer des planches de bois reliant les deux parties, qui sont supportées au milieu par un étau vertical sur le sol. Après la réalisation de la forme supérieure de l'arc, on remplit le vide entre les contre-clefs avec du mortier que l'on tasse à la truelle, et on pose ensuite la brique de la clef qui est ensuite serrée par les briques des contre-clefs afin de solidifier l'ouvrage. Quand on atteint la fermeture de l'arc, il est laissé pendant une demi-journée jusqu'au durcissement du mortier. Le coffrage reste maintenu jusqu'à la fin du chantier et retiré ensuite pour pouvoir passer une couche d'enduit sur les parois de l'arc<sup>38</sup>.

#### D- Les linteaux

Les linteaux sont d'un usage très limité dans l'architecture des mosquées de Meknès, et occupent une place marginale par rapport aux arcs. Ils surmontent certaines portes et fenêtres ; ils sont destinés, comme les arcs, à soutenir la maçonnerie qui les surélève. La fonction du linteau, souligne O. Aurenche, réside dans le fait qu'il reporte intégralement la charge sur les deux points d'appui, contrairement à l'arc, qui transforme ces charges en forces obliques réparties dans la masse du mur<sup>39</sup>. Deux portes de la grande mosquée (*Bāb al-Ġanā'iz et Bāb al-Ḥfā*) sont pourvues de deux linteaux superposés, assemblés entre eux par la technique d'assemblage à tenons (*lsān*) et mortaises (*ḥafra*). Leur emploi est attesté également dans les portes donnant accès aux minarets de la grande mosquée (*al-ġāmi' al-kabīr*), de la mosquée al-Naġġārīn, de *ġāmi' Lāllā 'Ūdā* et de *ġāmi' al-Zaytūna*, etc.

<sup>38</sup> Pour plus de détails sur les techniques de construction de l'arc brisé outrepassé, cf. N. Laaboudi et F. Lahsini (1986), *Techniques de réalisation ...*, p. 148-156.

<sup>39</sup> O. Aurenche (1977), *Dictionnaire illustré multilingue de l'architecture du Proche Orient ancien...*, p. 111.

## E- Les consoles

Les consoles n'occupent qu'une place secondaire dans la construction, et sont, le plus souvent, faits en bois de cèdre. Ceux-ci supportent les auvents en bois de trois portes d'entrée de la grande mosquée (*Bāb al-Kutub*, *Bāb al-Ḥaḡar* et *Bāb al-Ġanā'iz*), des portes d'accès aux mosquées de Tūta et de Tibarbārīn. L'emploi de ces éléments d'encorbellement est attesté également au-dessous des auvents en maçonnerie des quatre façades des *ṣaḥn-s* de la grande mosquée, de la mosquée al-Naġġārīn et de *ġāmi' al-Zaytūna*.

## F- Les pseudo-chapiteaux

Les pseudo-chapiteaux sont, le plus souvent, découpés en bois et sont destinés à supporter les toits des auvents de plusieurs portes d'entrée. Reposant sur des pilastres en maçonnerie, ils se rencontrent dans deux portes de la grande mosquée (*Bāb al-Kutub* et *Bāb al-Ḥaḡar*), et dans les portes d'entrée des mosquées de Sitti Gallīna, de Tūta, de Tibarbārīn et de *ġāmi' al-Naġġārīn*. Les pseudo-chapiteaux de la mosquée al-Naġġārīn sont découpés en plâtre et en stuc, et interviennent dans le soutènement des auvents en maçonnerie de la porte d'entrée et du registre central de la façade sud du *ṣaḥn*.

## 2-6- Le mode de couverture

Le mode de couverture tient une place centrale dans les édifices religieux de Meknès. Une telle importance s'explique par le fait que celui-ci les protège contre le soleil, la pluie et le vent. Seul le *ṣaḥn* des grands bâtiments est à ciel ouvert et fait exception à cette règle. Ce système de couverture se compose de trois éléments principaux, à savoir les plafonds en bois, les coupoles en briques et les voûtes en briques.

### A- Les plafonds

Les plafonds en bois de cèdre sont le mode de couverture le plus fréquemment employé dans la construction. Ils sont de trois types : plafond plat à structures apparentes, plafond à deux pentes et à pignons triangulaires, et plafond à quatre versants.

- Les plafonds plats à structures apparentes : Ils interviennent dans la couverture des salles de prière des mosquées de plusieurs mosquées de quartier (Tibarbārīn, Sīdī al-Ṣabbāġ, al-Ġannān, al-Ḥaḏḏārīn, etc.) et de la salle de prière d'époque tardive de *ġāmi' Lāllā 'Ūdā*. Il est aménagé en solives (*gāyza-s*) et voliges (*warqa-s*) ; celles-ci sont soutenues à la base par des poutres maîtresses. Supportant les voliges, les solives sont



minces, et sont posées perpendiculairement à ces poutres. Sur les bords de ces plafonds, des fentes étroites, de la hauteur des solives, sont mises entre ceux-ci, les sablières et le voligeage ; elles sont fermées, note M. Barrucand, par un lattis posé de biais, de sorte qu'un pan coupé au sommet des parois aménage le passage entre la verticalité des murs et l'horizontalité de la couverture<sup>40</sup>. Ce type de couverture est d'un usage très répandu dans l'architecture islamique marocaine. On le retrouve, à titre d'exemple, dans les portiques, les vestibules et les chambres d'étudiants des madrasas mérinides de Meknès, Fès et Salé, et dans le mausolée de Mūlāy Ismā'īl à Meknès.

- Les plafonds à deux pentes et pignons triangulaires (fig. 99) : ils interviennent dans la couverture des nefs transversales des salles de prières, entre autres, de la grande mosquée, de la mosquée al-Nağğārīn, de *ğāmi'* Lāllā 'Ūdā et de *ğāmi'* al-Zaytūna. Les solives et voliges (*warqa wa gāyza*) sont à structures apparentes et soutenues à la base par des tirants symétriquement espacés, renforcés, parfois, à la base par des blochets en forme de pseudo-chapiteaux. M. Barrucand décrit les plafonds à deux pentes dans son article consacré aux charpentes alaouites de Meknès, et signale à cet égard : « Ce type de charpente est classique et a des prédécesseurs nombreux dans les nefs des mosquées marocaines, depuis la Qarawiyin, en passant par la grande mosquée de Tlemcen. Les fermettes, très rapprochées, y sont apparentes ; elles retombent sur des pannes sablières engagées dans la maçonnerie. Les entrails sont robustes et espacés de plusieurs mètres. Ils reposent souvent, mais pas toujours, sur des blochets très simples qui, eux, peuvent, exceptionnellement, être soutenus par des consoles d'un profil et d'une structure plus élaborés. Toutes les fermettes ont des entrails retroussés qui peuvent être apparents, mais qui portent parfois un habillage décoratif avec de grandes étoiles entrelacées. »<sup>41</sup>. Le voligeage est recouvert de briques qui sont posées à plat et noyées dans le mortier, et revêtues, à leur tour, d'un toit de tuiles vertes de forme demi-ronde. Dans le même ordre d'idées, G. Marçais consacre une description très intéressante aux charpentes couvrant les nefs de la grande mosquée de Tlemcen, qui nous permet d'avoir une idée claire sur les plafonds en bois utilisés au Maghreb central ; il signale à cet égard : « La grande mosquée de Tlemcen nous fournit un exemple de charpentes assez bien conservé. Il semble utile d'en donner une description. Les fermes, distantes seulement d'environ 25 centimètres 25

---

<sup>40</sup> N. Laaboudi et F. Lahsini (1986), *Techniques de réalisation architecturale traditionnelle à Fès, B.A.M.*, XI, p.118.

centimètres d'axe en axe, sont formées de chevrons assemblés au sommet et reliés par un clou. Ils portent, soit directement de pièces qui les doublent, la volige qui reçoit les tuiles. Les chevrons reposent sur une sablière et parfois sont soulagés par une panne basse s'appuyant sur les entrails. Ceux-ci sont eux-mêmes établis sur de longs blochets sculptés que soutiennent des corbelets de bois engagés dans le mur au niveau de la corniche. Ces fermes n'ont pas de poinçons. »<sup>42</sup>.

- Les plafonds à quatre versants (*baršla*) : (fig. 80) l'emploi de ce plafond est attesté dans les salles de prière des madrasas mérinide (al-Fīlāliya, al-Bū'nāniya et al-'Udūl), et les salles d'ablutions-latrines de la grande mosquée, de la madrasa al-Bū'nāniya et de *ḡāmi'* al-Zaytūna. Ce type de plafond est attesté dans d'autres édifices religieux du Magrib al-Aqṣa, tels que les *mīḍā-s* des mosquées de la Qarawiyīn et des Andalous à Fès, et de plusieurs madrasas mérinides de Fès (al-Šaffārīn, al-Šahrīḡ et al-Bū'nāniya). Il se manifeste dans plusieurs salles de prière des madrasas comme celles d'al-Šaffārīn à Fès et d'al-'Ubbād à Tlemcen. Son aménagement est fait selon des procédés techniques comparables à ceux des plafonds à deux pentes. Ainsi, la base de la charpente est munie de nombreux tirants parallèles et espacés les uns aux autres ; les angles sont consolidés par quatre entretoises qui sont posées horizontalement. Les chevrons des plans inclinés sont reliés au sommet par des entrails retroussés qui forment une surface horizontale, dite *al-bṣāṭ*. Le lattis jointif du voligeage recouvre les solives à partir des entrails jusqu'au sommet. L'aménagement du toit de la charpente nécessite plusieurs manipulations. Le *m'allam* tend un cordeau reliant le sommet de la charpente à la base de la toiture, et étale au-dessus du voligeage des briques, posées à plat et noyées dans un bain de mortier. Après quoi, il passe, au-dessus des briques, une autre couche de mortier jusqu'à atteindre l'épaisseur désirée, et procède à la pose des tuiles. Celles-ci sont mises selon des rangées parallèles à la ligne des pentes, et sont fixées sur un lit de mortier. La pose de ces tuiles se fait du faîtage à la base de la couverture en servant d'une ligne de guidage<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 125 ; voir aussi M. Barrucand (1985), *Urbanisme princier en Islam...*, p. 63. B. Maslow consacre une description très détaillée aux plafonds en charpente à deux versants, fréquemment utilisés dans les salles de prière des mosquées marocaines, cf. B. Maslow (1937), *Les mosquées de Fès...*, p. 10-14.

<sup>42</sup> G. Marçais (1954), *L'architecture musulmane d'Occident...*, p. 195.

<sup>43</sup> Pour en savoir plus sur les toits des plafonds à quatre pentes, cf. N. Laaboudi et F. Lahsini (1986), *Techniques de réalisation...*, p. 167-168.

## B- Les Coupoles

Les coupoles sont d'un emploi limité dans les bâtiments religieux étudiés. Elles interviennent surtout dans la couverture des paliers de repos des escaliers des minarets. Leur usage est également attesté dans le couloir permettant l'accès aux vestibules de la salle d'ablutions-latrines de *ġāmi' Lällā 'Ūdā*. Les types de coupoles attestés dans ces ouvrages architecturaux sont les suivants : coupoles octogonales (minarets de la grande mosquée, de la mosquée de Tūta et de *ġāmi' al-Zaytūna*, etc.), coupoles à douze pans (minarets de la grande mosquée et de la mosquée *al-Zaytūna*, etc.), coupoles nervées<sup>44</sup> (minaret de la grande mosquée). Elles sont soutenues aux angles, tantôt par des trompes d'angle, tantôt par des pendentifs (*buhāriyāt*) ; ces dispositifs assurent la liaison entre la base carrée et la calotte hémisphérique de la coupole.

Bâties en briques, les coupoles<sup>45</sup> sont construites selon des procédés techniques, comparables à ceux suivis pour l'élévation des arcs. Les maîtres-maçons procèdent, tout d'abord, à l'édification de la base carrée sur laquelle va se reposer la coupole. Ils aménagent ensuite les trompes ou les pendentifs sur les angles des quatre murs, qui permettent le passage du carré au demi-cercle de la coupole. La construction de ces éléments de liaison nécessite de travailler sur un échafaudage constitué de simples planches de bois reposant sur les angles des murs. Après quoi, ils passent à l'aménagement de la coupole proprement dite ; cette opération ne nécessite pas au début un échafaudage. Les *m'allam-s* se servent uniquement d'une planche en bois déposée sur deux murs de la coupole ; sur cette planche, ils font les subdivisions correspondant à la hauteur désirée, puis ils plantent des clous au niveau des deux centres équidistants sur cette planche et se servent d'une ficelle pour vérifier l'allure de la courbe. Une fois cela est mis en place, les *m'allam-s* élèvent la coupole assise par assise jusqu'à ce que les briques ne puissent pas tenir toutes seules ; ils installent ensuite un gabarit et bouclent la coupole de l'extérieur ; enfin, ils passent une couche d'enduit sur la coupole, la badigeonnent, et enlèvent les échafaudages<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Selon L. Golvin, la coupole nervée a été utilisée pour la fois en Occident musulman à la grande mosquée de Cordoue, lors des travaux d'agrandissement de ce *ġāmi'* entrepris sur l'ordre du calife omeyyade al-Hakam II (350 H./961 J.C.) ; cf. L. Golvin (1970), *Essai sur l'architecture...*, t. 1, p. 142-143.

<sup>45</sup> Sur la question des origines historiques des coupoles, et de leur usage dans l'architecture du monde musulman, cf. *Ibid.*, p. 122-159.

<sup>46</sup> Pour savoir plus sur les techniques relatives à la construction des coupoles, cf. N. Laaboudi et F. Lahsini (1986), *Techniques de réalisation...*, p. 160-163.

### C- Les voûtes

Les voûtes sont beaucoup plus utilisées dans la construction que les coupoles ; elles sont de deux types : voûtes en berceau (fig. 56) et voûtes d'arêtes<sup>47</sup> (fig. 55). Elles interviennent surtout dans la couverture des volets des escaliers des minarets (grande mosquée, mosquée al-Nağğārīn, mosquée de Tūta, mosquée al-Zaytūna, mosquée de Lāllā 'Ūdā, etc.), et des cabinets des salles d'ablutions-latrines de la grande mosquée, de la madrasa al-Bū'nāniya, de la mosquée al-Zaytūna et de ġami' Lāllā 'Ūdā, etc. Son emploi se manifeste également dans les vestibules communiquant avec les *mīdā-s* des mosquées d'al-Zaytūna et de Lāllā 'Ūdā, et de la madrasa al-Bū'nāniya.

Les voûtes sont construites en briques, liaisonnées avec un mortier de chaux et de sable, et sont réalisées suivant le même processus d'exécution que les arcs. Le *m'allam* élève la voûte assise par assise et ne se sert pas au début, ni de coffrage, ni de gabarit ; ceux-ci ne sont installés qu'à partir du moment où la stabilité de la voûte n'est plus assurée : les briques sont mises inclinées sur leur champ. Une fois les contre-clefs atteintes, le *m'allam* saisit une brique dans ses mains, la graisse avec le mortier à l'extrémité de la plus petite arête et la pose debout sur cette extrémité au sommet du cintre pour rester fixe ; il remplit ensuite les derniers joints de contre-clef au mortier et plonge deux briques de part et d'autre afin de donner plus de solidité à l'ouvrage. Après quoi, il applique une couche d'enduit sur la voûte et la badigeonne avec une couche de chaux<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> La voûte d'arêtes est formée par la compénétration de deux ou plusieurs berceaux de même hauteur dont la rentrée détermine des arêtes saillantes ; cf. O. Aurenche (1977), *Dictionnaire illustré multilingue de l'architecture du Proche Orient ancien...*, p. 22.

<sup>48</sup> Pour la technique d'exécution des voûtes, cf. N. Laaboudi et F. Lahsini (1986), *Techniques de réalisation...*, p. 189-198

### 3- Les plans

Les lieux réservés à la prière sont conçus suivant des plans variés et présentent des dispositions architecturales diverses. L'analyse détaillée de ces plans confirme ce postulat et permet de tracer les grands traits caractéristiques des édifices en question. Elle nous autorise également à relever leurs points de ressemblance et de divergence, et à dresser une typologie quasi-exhaustive de ces bâtiments religieux.

#### 3-1 Les mosquées à prône du vendredi

Il n'est point question ici de faire une synthèse sur toutes les grandes mosquées de Meknès, mais nous allons plutôt concentrer notre intérêt sur celles qui remontent aux époques médiévale et ismā'īlienne. Notre analyse se base sur l'étude des plans des quatre plus anciens *ḡāmi'*-s de la ville, à savoir la mosquée almoravide d'al-Naḡḡārīn (fig. 53), la grande mosquée almohade (l'actuel *ḡāmi' al-kabīr*) (fig. 71), la mosquée mérinido-ismā'īlienne de Lāllā 'Ūda (fig. 95) et la mosquée d'al-Zaytūna (fig. 110). Cette étude de synthèse est animée par un souci comparatif visant à situer les *ḡāmi'*-s de Meknès dans le contexte de l'architecture religieuse islamique.

Il faut signaler, tout d'abord, que les édifices en question dessinent des rectangles, plus profonds que larges, à l'image des grandes mosquées d'al-Aqṣā à Jérusalem (fig. 169), de Kairouan (fig. 170), de Cordoue (fig. 12) et de Madīnat al-Zahrā' (fig. 11), et d'une bonne partie des mosquées mérinides, tels que ceux de Fās Ḡdīd (fig. 23) et d'al-Ḥamrā à Fès (fig. 24), et de Sīdī al-Ḥalwī (fig. 172) et d'al-'Ubbād à Tlemcen (fig. 19). Ils sont essentiellement constitués de plusieurs éléments que l'on retrouve dans plusieurs mosquées de quartiers : la salle de prière, le *ṣaḥm*, la salle d'ablutions-latrines, le minaret. L'architecture des *ḡāmi'*-s se distingue de celle des oratoires par les dimensions imposantes des bâtiments, et par la présence de la salle funéraire (*ḡāmi' al-ḡanā'iz*), de la salle de remise du minbar, de la salle de l'imam, de la salle du *muwaqqit*, et, dans certains cas, de la *maqṣūra*. Elle se caractérise également par l'existence de plusieurs portes d'entrée : trois pour *ḡāmi' Lāllā 'Ūda* (fig. 95), quatre pour les mosquées d'al-Naḡḡārīn (fig. 53) et d'al-Zaytūna (fig. 110) et dix pour la grande mosquée (fig. 71). Les portes de celle-ci sont précédées par des avants-corps, à l'instar des autres grandes mosquées almohades [Tinmel (fig. 20), Taza (fig. 27), la Kutubiya à Marrakech (fig. 13), et Ḥassān à Rabat (fig. 16)] et de la grande mosquée mérinide de la Maṣṣūra à Tlemcen.

Les salles de prière des *ḡāmi'-s* de Meknès se déploient sur des rectangles plus larges que profonds, et s'apparentent, par leurs formes, à celle de la mosquée de la Qarawiyīn à Fès (fig. 2, 3 et 4) qui s'inspire, elle-même, de la salle de prière de la grande mosquée omeyyade de Damas (fig. 30). Elles renferment des nefs transversales, parallèles au mur de *qibla*, dont le nombre varie d'un édifice à l'autre : al-Naḡḡārīn et Lāllā 'Ūda (quatre nefs), al-Zaytūna (six nefs) et la grande mosquée (neuf nefs). Par la disposition de leurs nefs, ces salles de prière perpétuent la tradition des plus anciennes grandes mosquées de Fès, en l'occurrence *ḡāmi'* al-Andalus (fig. 8) et *ḡāmi'* al-Qarawiyīn. Ces nefs s'étendent en largeur à l'exemple de celles de la quasi-totalité des grandes mosquées édifiées par les Omeyyades de l'Orient (Damas, Ruṣāfa, Ḥama et Alep). Elles sont couvertes de plafonds en bois à deux pentes, et sont recoupées au centre, hormis celles de la mosquée d'al-Naḡḡārīn, par une nef médiane à plusieurs travées qui sont délimitées par des piliers à quatre dossierets et couvertes par des toits à quatre versants ; la nef qui longe le mur de *qibla* est de proportions beaucoup plus imposantes que les autres nefs. Les quatre nefs transversales de la mosquée d'al-Naḡḡārīn font exception à cette règle et sont bordées aux extrémités par deux nefs longitudinales. Une telle ordonnance n'est pas analogue à celle des nefs des autres grandes mosquées almoravides [Nédroma (fig. 35), Tlemcen (fig. 21) et Alger (fig. 22)] qui sont toutes perpendiculaires au mur de *qibla*. La disposition des nefs de la grande mosquée almohade de Meknès (*al-ḡāmi' al-kabīr*) se détache, à son tour, de la tradition des autres mosquées almohades (Tinmel, Taza, la Kutubiya de Marrakech, Ḥassān de Rabat), car les nefs de celles-ci se dirigent, à l'image des mosquées almoravides de Nédroma, de Tlemcen et d'Alger, perpendiculairement au mur de *qibla*. Les nefs des salles de prières de ces deux *ḡāmi'-s* médiévaux de Meknès échappent donc, par leur sens, à l'influence des célèbres mosquées almoravides et almohades, et semblent s'apparenter, comme on l'a signalé, aux mosquées idrissides de Fès. Grâce à l'héritage architectural de la mosquée almoravide d'al-Naḡḡārīn et de la grande mosquée almohade, la disposition transversale des nefs prédomine à Meknès, et règne dans les salles de prière des autres *ḡāmi'-s* et des oratoires de quartiers de la ville.

Le mur de *qibla* est creusé d'un mihrab à plan pentagonal (al-Naḡḡārīn, grande mosquée et Lāllā 'Ūdā) ou heptagonal (al-Zaytūna), servant à indiquer la direction de la Ka'ba. La niche polygonale est un trait caractéristique des mihrabs de la quasi-totalité des édifices religieux de Meknès, et du Maḡrib al-Aqṣā en général. De part et d'autre de la niche du mihrab s'ouvrent deux portes, l'une donne sur la salle de l'imam et l'autre dessert la salle de remise du minbar. Dans l'épaisseur du même mur sont établies des armoires

pour le rangement des Corans et des livres. Derrière celui-ci se dresse une salle funéraire non-hypostyle, généralement de forme rectangulaire, que l'on appelle souvent *ġāmi' al-ġanā'iz*, destinée à recevoir le cercueil du défunt<sup>49</sup>. La salle des morts de la mosquée de la Qarawiyīn remonte à la période almoravide. H. Terrasse la considère comme le plus ancien exemple des *ġāmi'-s al-ġanā'iz* au Maroc<sup>50</sup> ; elle est donc le prototype de toutes les salles funéraires que l'on rencontre dans les mosquées marocaines<sup>51</sup>. Celle-ci présente un plan assez particulier (fig. 5) qui n'est pas comparable à celui des salles des mosquées de Meknès. Elle renferme deux nefs transversales et une salle ayant trois mètres de profondeur au fond de laquelle se trouvent deux autres réduits étroits communiquant par une porte de 2,55 m de large et s'ouvrant sur la salle par un portique à deux arcades<sup>52</sup>. Dans la mosquée de *Bāb al-Ġīsa* à Fès, la salle des morts est hypostyle à l'image de celle de la Qarawiyīn ; elle est, elle aussi, aménagée derrière le mur de *qibla*, et se compose de deux nefs transversales qui sont délimitées par trois arcs brisés outrepassés reposant sur des piliers quadrangulaires<sup>53</sup>. La salle funéraire n'est pas spécifique à l'architecture des grandes mosquées marocaines, mais se voit dans d'autres mosquées maghrébines comme celle d'al-'Ubbād à Tlemcen (fig. 19) ; le *ġāmi' al-ġanā'iz* de cette mosquée communique avec la salle de prière par le biais d'une porte située dans le côté est du mihrab<sup>54</sup>.

Ouvert au ciel, le *ṣaḥn*, de forme barlongue, est plus large que profond, à l'image de celui de la majorité des mosquées du Magrib al-Aqṣa, telles que la grande mosquée de Tinmel, la Kutubiya de Marrakech, la Qarawiyīn de Fès, pour ne citer que les plus célèbres. Il précède la salle de prière, et est occupé au centre par un bassin octogonal (la grande mosquée et *ġāmi' al-Zaytūna*) ou carré (*ġāmi' Lāllā 'Ūda*) dans lequel se dresse une vasque en marbre. Celui-ci se trouve dans le même axe de symétrie que la nef axiale de la salle de prière et la niche du mihrab. Le même dispositif se retrouve dans d'autres édifices religieux du Maroc et de l'Algérie, comme la Kutubiya de Marrakech (fig. 13), la mosquée d'al-Ḥamra à Fès (fig. 24), les mosquées d'al-Manṣūra, d'al-'Ubbād (fig. 19) et de Sīdī al-Ḥalwī (fig. 172) à Tlemcen. Seul le centre du *ṣaḥn* de la mosquée d'al-Naġġārīn est dépourvu de bassin à vasque, et fait exception à cette règle. Le même *ṣaḥn* n'est pas

<sup>49</sup> Le mort est tout d'abord lavé, puis mis dans un cercueil et amené par un cortège à la mosquée pour célébrer une prière spéciale « *ṣalāt al-ġanāza* » à son profit avant d'être inhumé dans le cimetière.

<sup>50</sup> H. Terrasse (1968), *La mosquée al-Qaraouiyin à Fès...*, p. 22.

<sup>51</sup> Pour des données textuelles sur les salles funéraires du Magrib al-Aqṣā, cf. supra, p. 35-37.

<sup>52</sup> L. Golvin (1979), *Essai sur l'architecture religieuse...*, t.4, p. 206.

<sup>53</sup> B. Maslow (1937), *Les mosquées de Fès et du Nord du Maroc...*, p. 95.

<sup>54</sup> Pour plus de détails sur l'architecture et les compositions décoratives de la grande mosquée d'al-'Ubbād à Tlemcen, cf. W. Marçais et G. Marçais (1903), *Les monuments arabes...*, p. 240-265.

entouré de galeries à l'inverse des cours des trois autres *ḡāmi'*-s. La cour de la grande mosquée (*al-ḡāmi' al-kabīr*) est bordée, sur ses côtés est et ouest, par deux galeries à multiples nefs longitudinales qui sont couvertes par des toits à deux pentes. Une telle ordonnance est comparable à celle de la mosquée de la Qarawiyīn à Fès, et ne va pas sans présenter des analogies avec les mosquées almoravides d'Alger, de Tlemcen et de Nédroma, et avec les grandes mosquées almohades de Tinnel, de la Kutubiya à Marrakech et de Taza. Le *ṣaḥn* de *ḡāmi'* ismā'īlien d'al-Zaytūna est délimité, dans ses côtés nord, est et ouest, par trois galeries qui se trouvent à un niveau supérieur (0,15 m) par rapport au sol de la cour. Ce dispositif évoque le souvenir des galeries entourant les *ṣaḥn*-s des mosquées mérinides de Fās Ḡdīd (fig. 23) et d'al-Ḥamrā (fig. 24) à Fès. Les galeries latérales de la cour de *ḡāmi'* Lāllā 'Ūda offrent un aspect très original ; elles sont dotées, comme on l'a dit, de deux salles de dimensions inégales dont l'accès se fait par une porte imposante qui s'ouvre en arc brisé outrepassé. Donnant sur le *ṣaḥn*, ces deux pièces présentent, par leur emplacement, des analogies avec les deux salles latérales qui s'ouvrent sur la cour de la madrasa al-Bū'nāniya à Fès. Cet agencement semble résulter d'une influence orientale, et paraît s'inspirer de la disposition des *iwān*-s caractérisant l'architecture iranienne.

En outre, La mosquée de Lāllā 'Ūda se singularise par la présence d'un deuxième *ṣaḥn* à ciel ouvert qui est desservi par les deux portes d'entrée du côté nord-ouest de l'édifice. La présence de deux *ṣaḥn*-s dans le même bâtiment n'est pas spécifique à cette mosquée, mais se rencontre dans trois grandes mosquées médiévales du Nord du Magrib al-Aqṣā, à savoir celles de Sabta<sup>55</sup>, de Balyūnaš<sup>56</sup> et de Tārga<sup>57</sup> (fig. 32). La multiplication des *ṣaḥn*-s se manifeste aussi dans la grande mosquée almohade de Ḥassān à Rabat qui dispose de trois cours à ciel ouvert. La salle de prière de celle-ci est munie de deux cours latérales symétriques de forme oblongue qui se déploient sur la largeur de trois nefs et sur la longueur de huit travées. Ces deux *ṣaḥn*-s sont sans doute aménagés dans le but d'assurer davantage d'éclairage et de ventilation au *ḡāmi'* ; ils évoquent, par leur ordonnance, le souvenir de la mosquée fatimide de Mahdiya<sup>58</sup>. Le *ṣaḥn* principal de la mosquée est de forme barlongue et s'étend sur la largeur de onze nefs et sur une profondeur de cinq travées ; la nef médiane sert d'axe de symétrie pour cette cour qui est

<sup>55</sup> Muḥammad Ibn Qāsim Al-Anṣārī al-Sabṭī, *Iḥtiṣār al-aḥbār*..., p. 28.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 52

<sup>57</sup> Pour l'étude archéologique de la grande mosquée de Tārga, cf. 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) »..., p. 385-388.

<sup>58</sup> G. Marçais (1954), *L'architecture musulmane d'Occident*..., p. 207.



encadrée par deux *riwāq*-s latéraux. De surcroît, la grande mosquée almohade de la *Qaṣba* (fig. 15) à Marrakech est pourvu de cinq *ṣaḥn*-s. De forme oblongue, le *ṣaḥn* central est bordé de quatre petites cours latérales dont la disposition rappelle les deux cours de la salle de prière de la mosquée de Ḥassān. Par son plan étrange, la mosquée de la *Qaṣba* à Marrakech ressemble aux grandes mosquées-portiques de l'Orient et s'écarte un peu de la forme traditionnelle des mosquées du Maghreb extrême<sup>59</sup>.

Les minarets des grandes mosquées médiévales et ismā'īliennes de Meknès sont tous de plan carré et se composent d'une tour et d'un lanternon qui sont couronnés de merlons en dents de scie. Le lanternon (*al-'azrī*) affecte une forme carrée à l'instar de la tour est généralement coiffé généralement d'une coupole goudronée, surmontée de plusieurs boules sphériques, généralement en métal, comme c'est le cas du minaret almohade de la Kutubiya à Marrakech. La forme carrée des minarets règne dans la quasi-totalité des mosquées du Mağrib al-Aqṣā et d'al-Andalus. Les tours de cette partie de l'Occident musulman semblent s'inspirer des premières tours syriennes, en l'occurrence celles de la mosquée d'Al-'Arūs et de la grande mosquée de Damas<sup>60</sup>. Le prototype nord-africain qui a servi de modèle pour les minarets maghrébins à section carrée est fourni par le minaret de la grande mosquée de Kairouan<sup>61</sup>. L'accès aux minarets des *ḡāmi*'-s de Meknès se fait par une porte très simple non-arquée qui s'ouvre sur le *ṣaḥn* (*ḡāmi*' al-Nağḡārīn et la grande mosquée) ou sur la galerie nord (*ḡāmi*'-s Lāllā 'Ūda et al-Zaytūna) ; celle-ci dessert un escalier à volets droits qui tourne autour d'un noyau central, et permet l'accès à la plateforme de la tour. La présence de l'escalier dans les minarets marocains n'est pas systématique. La preuve en est que les grands minarets almohades (la Kutubiya, la Giralda et Ḥassān) en sont dépourvus ; une rampe sans gradins se substitue à celui-ci et tourne en spirale autour d'un noyau qui renferme plusieurs chambres superposées.

Les *ḡāmi*'-s de Meknès, excepté la mosquée d'al-Nağḡārīn, sont dotés de salles rectangulaires qui sont destinées au *muwaqqit*. Celles-ci sont attenantes au minaret et présentent un aspect très simple : les murs sont badigeonnés de chaux et sont dénués de

<sup>59</sup> H. Basset et H. Terrasse (1926), « La mosquée de la qasba »..., p. 212.

<sup>60</sup> G. Marçais (1954), *L'architecture musulmane d'Occident...*, 1954.

<sup>61</sup> En Orient musulman dominant les minarets à section cylindrique et polygonale et les minarets ronds à escaliers extérieurs qui se développent en rampes hélicoïdales (*malwiya*), comme c'est le cas de celui de la grande mosquée de Samarra. Le minaret polygonal ne fut introduit au Maghreb, excepté le Maroc, qu'au 17<sup>e</sup> siècle, par l'influence de l'Empire ottoman. Le plus ancien de ces minarets est celui qu'a bâti Yūsuf Bāy à Tunis (1025 H./1616 J.C.). Ces minarets d'origine turque sont généralement coiffés d'un pavillon en encorbellement et couvert d'un toit de bois de forme conique ; cf. L. Golvin (1970), *Essai sur l'architecture religieuse...*, t. 1, p. 59.

toute sorte de décoration. La salle du *muwaqqit* de la grande mosquée est couverte en terrasse, alors que celles des mosquées de Lällā ‘Ūda et d’al-Zaytūna sont couvertes en toits de tuiles vertes à quatre pentes. Elles sont des annexes réservées à abriter les instruments nécessaires à la détermination des heures de prière, comme les astrolabes, les quadrants, les sabliers et les horloges. L’aménagement de la salle du *muwaqqit* n’est pas spécifique aux grandes mosquées de Meknès, mais s’observe dans d’autres *ḡāmi’-s* marocains, comme la Qarawiyīn et la grande mosquée de Fās Ġdīd<sup>62</sup>. Celle de la mosquée de la Qarawiyīn nous est connue grâce à une description fournie par H. Terrasse : « On imita à la Qaraouiyn la chambre qui avait été bâtie à la grande mosquée de Fès Jdid. C’est, comme dans (ce) dernier sanctuaire, une pièce de petites dimensions couvertes d’un pavillon de charpente à quatre pans. On y accède par l’escalier du minaret et elle prend jour sur le sahn par une baie géminée dont le double arc, orné de sculptures sur plâtre, retombe sur un chapiteau et une colonnette de marbre. Une balustrade de moucharabiehs garnit le bas de cette baie que protège un auvent de bois. »<sup>63</sup>.

Les salles d’ablutions-latrines sont généralement incluses dans les édifices. Seule celle de la grande mosquée (fig. 78) est implantée en dehors du bâtiment, dans la rue de Qarṣṭūn. La mosquée d’al-Naḡḡārīn est munie de deux petites salles d’ablutions qui donnent sur le *ṣaḥn*, l’une se dresse dans le côté ouest alors que l’autre se situe dans l’angle nord-ouest. Les *mīḏā-s* des *ḡāmi’-s* de Lällā ‘Ūda (fig. 95) et d’al-Zaytūna (fig. 110) constituent des entités relativement isolées par rapport aux autres masses architecturales. De forme rectangulaire, ces *dār-s al-wuḏū’* sont dotés au centre d’un bassin rectangulaire qui occupe une grande partie de la salle d’ablution. Celle-ci est entourée de plusieurs latrines de petites dimensions dont l’accès se fait par des petites portes qui s’ouvrent, le plus souvent, en arc brisé. Le plan de ces deux salles d’ablutions-latrines semble s’inspirer de celui de la grande mosquée (*al-ḡāmi’ al-kabīr*). Cette ordonnance architecturale est similaire à celle des *dār-s al-wuḏū’* des madrasas al-Bū’nāniya de Meknès (fig. 152) et de Fès (fig. 173), et des grandes mosquées de la Qarawiyīn et d’al-Andalus (fig. 8) à Fès. Toutes ces salles, hormis celle de Lällā ‘Ūda (fig. 97), sont couvertes de plafonds *artesonados* à quatre versants (*barsla*), revêtus de toits de tuiles vertes.

Signalons enfin que la mosquée royale de Lällā ‘Ūda se distingue des *ḡāmi’-s* à *huṭba* de la médina par l’existence d’une *maqṣūra*, d’une madrasa et d’un passage voûté

<sup>62</sup> Pour des données textuelles sur les salles du *muwaqqit* des mosquées du Magrib al-Aqṣā, voir supra, p. 37-39.

relié au palais de Mūlāy Ismā‘īl. Réservée au souverain et à son entourage immédiat, la *maqṣūra* n'existe pas dans l'édifice actuel, et se présentait sous forme d'une pièce isolée qui était encadrée de panneaux de bois, et occupait toute la travée faisant face au mihrab. Elle fut aménagée dans le *ḡāmi'* sur l'initiative du sultan Mūlāy Ismā‘īl (1088 H./1677 J.C.) qui voulait, à travers ce dispositif, se séparer de la foule des fidèles pendant la prière et se protéger de toute tentative d'attentat<sup>64</sup>. La madrasa n'est pas conservée aujourd'hui : elle donnait sur le *ṣaḥn* ismā‘īlien, desservi par les deux portes principales de l'édifice ; son emplacement est actuellement occupé par une salle de prière moderne non-hypostyle qui se déploie sur un rectangle de 11,09 m de profondeur sur 8,19 m de largeur. Le même *ḡāmi'* se caractérise également par la présence d'un passage voûté relié au palais du sultan. Un tel dispositif devait s'apparenter à celui qui fut aménagé, selon les textes, dans la première kutubiya à Marrakech sur l'ordre du calife almohade ‘Abd al-Mu‘min ; ce passage voûté reliait la *maqṣūra* de la mosquée primitive au palais de ce calife almohade<sup>65</sup>. Cette mosquée de Marrakech semble, elle même, s'inspirer, par cet aménagement architectural, d'une vieille tradition cordouane, attestée dans la grande mosquée de la ville sous le règne de l'Omeyyade al-Ḥakam II : un *ṣabāṭ*, actuellement disparu<sup>66</sup>, permettait la communication entre le *ḡāmi'* de Cordoue et le palais du calife<sup>67</sup>.

### 3-2 Les mosquées de quartiers

Les oratoires sont les édifices religieux les plus abondants à Meknès. Chaque *ḥawma* est pourvu de son propre *masḡid*, parfois de deux à trois *masḡid-s*, destinés à la célébration des prières quotidiennes. Les édifices sont construits selon des plans variés et présentent des dispositions architecturales très nuancées. Cinq types d'oratoires sont repérés dans la médina : les salles de prières sans nefs, les oratoires construits au-dessus des *ṣabāṭ-s* (*masḡid-s mu‘allaq*), les oratoires contenant une salle de prière hypostyle et une salle d'ablutions, les oratoires contenant une salle de prière hypostyle, une salle d'ablutions et un *ṣaḥn*, ainsi que les oratoires se rapprochant des grandes mosquées.

<sup>63</sup> H. Terrasse, *La mosquée de la Qaraouiyyin...*, p. 62.

<sup>64</sup> Pour plus de détails sur la *maqṣūra* de *ḡāmi'* Lāllā ‘Ūdā, cf. supra, p. 290-304.

<sup>65</sup> G. Deverdun (1959), *Marrakech, des origines à 1912...*, p. 177.

<sup>66</sup> Le *ṣabāṭ* d'al-Ḥakam fut détruit sur l'ordre de l'évêque Diego de Mardones vers 1610 J.C., cf. L. Golvin (1979), *Essai sur l'architecture religieuse...*, t. 4, p. 66.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 65-66.

## A- Salles de prière sans nef

D'une simplicité extrême, les salles de prière sont de petites dimensions et embrassent, le plus souvent, une forme rectangulaire. Dépourvues de nef et travées, celles-ci sont couvertes par des plafonds plats en solives et voliges à structures apparentes. On y accède par une entrée unique qui fait face au mihrab ; celui-ci occupe le centre du mur de la *qibla* et présente un plan polygonal. Les murs sont lisses et badigeonnés d'une couche de chaux : seul le mur de la *qibla* est garni de registres décoratifs. Les exemples de ce type d'oratoires sont nombreux et nous sont fournis, entre autres, par les mosquées de Sitti Gallīna (32 m<sup>2</sup>) (fig. fig. 140), de Sīdī al-Şifir (47,84 m<sup>2</sup>), de Sīdī al-Şabbāg (72 m<sup>2</sup>) (fig. 134) et d'al-Ḥaššāyīn (72 m<sup>2</sup>). Les portes d'entrée de ces édifices sont très sobres et s'ouvrent par des arcs en plein cintre outrepassé ou des arcs brisés outrepassés lisses ; celle de la mosquée de Sitti Gallīna s'en distingue par les registres décoratifs surmontant l'arc d'ouverture, et par l'auvent de bois qui l'ombrage.

La disposition architecturale de ces bâtiments religieux est donc des plus ordinaires, et ne va pas sans présenter des similitudes avec certaines mosquées des quartiers de Fès, telles que celles de Sīdī al-Fallās et de Sīdī Fraġ. La mosquée de Sīdī al-Fallās est couverte en terrasse, et se déploie sur un rectangle qui compte 9,40 m de longueur sur 3,35 m de largeur ; la présence d'arcs n'est attestée que dans la porte d'entrée et dans le mihrab<sup>68</sup>. La mosquée de Sīdī Fraġ, quant à elle, est construite selon la même ordonnance architecturale que celle de Sīdī al-Fallās et s'en singularise par le décor qui enjolive l'encadrement de son mihrab<sup>69</sup>.

## B- Oratoires construits au-dessus des *şabāṭ-s* (*masġid-s mu'allaq*)

Trois mosquées de la médina de Meknès sont édifiées au-dessus de *şabāṭ-s*. Il s'agit des *masġid-s* de Mūlāy Yahyā, de Sīdī al-Zrār et de *Bāb* 'Īsī. La mosquée de Sīdī Yahyā est élevée au-dessus du *şabāṭ* 'Aqqa (fig. 143 et 144) qui se situe dans le quartier de Ġnāḥ Lamān, non loin de *Bāb* al-Ġdīd. La mosquée de Sīdī al-Zrār est implantée dans le *darb* al-Slāwī, à proximité du mausolée de Sīdī 'Abd al-Raḥmān al-Qarmūnī et de l'école primaire d'al-Rašād. La mosquée de *Bāb* 'Īsī se dresse, comme pourrait l'indiquer son nom, dans le quartier du même nom. Malgré leur état de remaniement, ces trois mosquées gardent encore les grandes lignes de leur plan initial. Construites selon des plans très simples, elles

<sup>68</sup> A. Touri (1980), *Les oratoires de quartiers de Fès...*, p. 237.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 238.

se composent, à l'origine, d'une salle de prière non hypostyle de plan rectangulaire, et d'une petite salle d'ablutions-latrines. La mosquée de Mūlāy Yaḥyā renferme en plus une salle, servant actuellement de crèche coranique (fig. 145). L'aménagement de *masġid-s* au-dessus des *ṣabāṭ-s* est principalement dû au manque d'espace dans la ville. La saturation de certains quartiers de la médina est compensée par l'utilisation de l'espace public à partir d'une certaine hauteur ; la solution la plus adéquate pour les experts en construction était donc d'élever certaines édifices sur les plafonds des passages couverts. Le *ṣabāṭ*<sup>70</sup> a une autre fonction architecturale et urbaine : il permet la liaison entre les maisons contiguës et consolide leurs bâtisses, et assure, en outre, une résistance efficace face aux secousses sismiques<sup>71</sup>.

Nos connaissances archéologiques sur les *masġid-s mu'allaq* des autres villes marocaines restent très parcimonieuses. Seul A. Touri consacre des passages de sa thèse de troisième cycle à six édifices de Fès ; il s'agit des mosquées de Ṭaryāna, de Sīdī Ṣāfī, de Tā'ayyāšt, de Ḥakīm al-Rays, de Garnīz al-mu'allaq et de Sīdī Darrās. À l'image des trois *masġid-s* de Meknès, celles-ci sont d'une extrême simplicité ; elles se composent seulement d'une salle de prière et d'une salle d'ablutions<sup>72</sup>. Les mihrabs sont pratiqués dans le mur de la *qibla* et sont, mis à part celui de la mosquée de Ṭaryāna, très sobres et ne contiennent aucun élément décoratif : l'arc d'ouverture est inscrit dans un encadrement lisse, dépourvu de toute sorte d'ornementation<sup>73</sup>.

Les origines des *masġid-s mu'allaq* au Magrib al-Aqṣā sont difficiles à déterminer en raison de l'insuffisance des études archéologiques sur ce type d'édifices. Dans l'état actuel de nos connaissances, la plus ancienne mosquée connue jusqu'à présent est celle de Sīdī Darrās à Fès. Selon l'auteur de la *Zahrat al-ās*, ce bâtiment religieux doit son nom à celui de son fondateur, le *faqīh* malikite du 10<sup>e</sup> siècle Darrās Ibn Ismā'īl (mort 357 H./ 967 J.C.)<sup>74</sup>. Cette mention textuelle implique que l'édifice a été construit à une date bien

---

<sup>70</sup> Sur les règles juridiques relatives à l'aménagement des *ṣabāṭ-s* dans la ville islamique, cf. Y. Kamil (1991), *Les principes Intimité-Voisinage dans l'habitat islamique*, mémoire pour l'obtention du diplôme d'architecte, E.N.A., Rabat, p. 34-35.

<sup>71</sup> S. Missoum (2001), « La medina de Argel en la época otomana : ensayo de clasificación tipológica de las casas », *La ciudad medieval de la casa al tejido urbano*, Cuenca, p. 148.; pour le rôle défensif des *masġid-s mu'allaq* dans la ville, cf. *Infra*, p. 451-452.

<sup>72</sup> A. Touri (1980), *Les oratoires de quartiers de Fès...*, p. 249.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>74</sup> 'Alī al-Ġaznā'ī, *Zahrat al-ās...*, p. 20-21 ; cf. aussi Aḥmad Ibn al-Qāḍī al-Maknāsī, *Ġadwat al-iqtibās ...*, t. 1, p. 194-196.

antérieure à 357 H./ 967 J.C., date de mort de ce *'ālim*<sup>75</sup>. La mosquée de Ṭaryāna à Fès, quant à elle, est l'un des plus anciens *masğid-s mu'allaq* au Maroc. La date précise de sa fondation reste indéterminée, mais on sait bien, à travers le récit d'al-Baydaq, qu'elle existait déjà à l'époque almoravide. Ce chroniqueur indique que l'édifice fut constamment fréquenté par le Mahdī Ibn Tūmart qui y enseigne les sciences religieuses lors de son séjour à Fès, et logea, pendant quelques jours, dans une pièce creusée dans la bâtisse de son minaret<sup>76</sup>; cette indication prouve que l'édification du *masğid* en question remonte, au moins, à une époque bien antérieure à 522 H./ 1128 J.C.

Semblables aux *masğid-s mu'allaq*, les oratoires aménagés dans les étages de certaines constructions sont très rares à Meknès. On n'a pu en repérer qu'un seul, apparemment d'époque relativement tardive, dans le voisinage de *Bāb Ġdīd*. Par son emplacement, cette salle de prière non-hypostyle est comparable à celle de l'étage de la mosquée de 'Ayn al-Ḥayl qui se trouve dans la cité des Kairouanais à Fès, non loin des quartiers de Zqāq al-Rummān et d'al-'Aṭṭārīn<sup>77</sup>. Les cas de Meknès et de Fès sont enrichis par d'autres exemples attestés dans d'autres pays du monde musulman, notamment à Sousse et à Damas. Les mosquées des *Ribāṭ-s* de Sousse et de Monastir sont deux exemples très significatifs à cet égard, et témoignent de l'ancienneté de cette tradition architecturale<sup>78</sup>. À Damas, plusieurs mosquées appartenant à cette catégorie sont énumérées par Ibn 'Asākir (mort 571H/1176 J.C.) dans sa description de la ville. On cite, entre autres, la mosquée d'al-Ṣaqqāṭiyīn (marchands des bric à brac)<sup>79</sup>, la mosquée d'al-Ġallādīn (les peaussiers)<sup>80</sup>, la mosquée de *Sūq al-lu'lu'* (marché aux perles)<sup>81</sup>, la mosquée de Ṣadaqa (voisinage de l'église de Marie)<sup>82</sup>, et deux autres mosquées, l'une située dans le marché des fabricants des bonnets<sup>83</sup>, et l'autre dans la rue du marché aux cordiers<sup>84</sup>.

<sup>75</sup> Le mausolée de Darrās Ibn Ismā'īl se dresse à proximité de *Bāb al-Ġīziyīn*, l'une des portes monumentales de la muraille de Fès, qui est actuellement connue sous le nom de *Bāb al-Ḥamrā'*; il fut vénéré par le sultan mérinide Abū 'Inān qui le rénova (*ġaddada qabrahū*) dans les premiers mois de l'année 754 H./ 1353 J.C. Pour plus de détails sur la biographie de ce *faqīh* malikite du 10<sup>e</sup> siècle, cf. *Ibid.*

<sup>76</sup> Abū Bakr Ibn 'Alī Al-Sanhāgī (Al-Baydaq), *Al-Mahdī Ibn Tūmart wa bidāyat...*, p. 23.

<sup>77</sup> A. Touri (1980), *Les oratoires de quartiers de Fès...*, p. 257-258.

<sup>78</sup> A. Lézine (1971), *Deux villes d'Ifriqiya*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, p. 37.

<sup>79</sup> N. Elisséeff (1959), *La description de Damas d'Ibn 'Asakir*, I.F.D., Damas, p. 84.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 99.

### C- Oratoires contenant une salle de prière hypostyle et une salle d'ablutions

Trois oratoires de Meknès se composent d'une salle de prière hypostyle et d'une salle d'ablutions. Il s'agit des *masğid-s* d'al-Ğannān (fig. 131), de Tibarbārīn (fig. 126) et d'al-Ḥaḍḍārīn (fig. 137). L'accès à ces édifices se fait par une seule porte qui fait face au mur de *qibla* pour les mosquées d'al-Ğannān et d'al-Ḥaḍḍārīn, et se trouve derrière le même mur pour la mosquée de Tibarbārīn. L'emplacement de la porte d'entrée de celle-ci n'est fréquent à Meknès et ne se rencontre que dans les *ğāmi* '-s de Lāllā 'Ūdā (fig. 95) et d'al-Zaytūna (fig. 110). Les portes des mosquées de Tibarbārīn et d'al-Ḥaḍḍārīn se signalent par des auvents et s'ouvrent respectivement en arc brisé, légèrement outrepassé et en arc en plein cintre, légèrement outrepassé ; celle de la mosquée d'al-Ğannān est d'une allure très sobre et s'ouvre en arc en plein cintre non-outrepassé.

Les salles de prière des mosquées d'al-Ğannān et d'al-Ḥaḍḍārīn comprennent deux nefs transversales, alors que celle de la mosquée de Tibarbārīn compte trois nefs qui sont, elles aussi, parallèles au mur de la *qibla*. Ces nefs sont délimitées par des arcades brisées qui reposent sur des piliers, le plus souvent, de forme quadrangulaire. Ces salles sont couvertes de plafonds plats en solives et voliges à structures apparentes. La direction de la Ka'ba est indiquée par un mihrab à plan polygonal qui est creusé dans le mur de *qibla*. Les murs, les piliers et les arcs sont lisses et ne comportent aucune décoration ; seul le mur du fond de la mosquée al-Ḥaḍḍārīn est garni de registres décoratifs en plâtre. Par la disposition de leurs nefs, les salles de prière des édifices en question sont analogues à celles de la quasi-totalité des *masğid-s* et *ğāmi* '-s de Meknès, et à celles de plusieurs édifices religieux de Fès, tels que les mosquées mérinides d'al-Zhar<sup>85</sup> (fig. 26) et d'al-Šrābiliyīn<sup>86</sup>, et la mosquée alaouite de Mūlāy 'Abdallāh<sup>87</sup>.

Les salles d'ablutions sont, quant à elles, de petites dimensions, et sont incluses dans les édifices. Elles sont dotées de bassins rectangulaires et desservent des latrines : un cabinet pour les mosquées de Tibarbārīn et d'al-Ğannān et deux cabinets pour la mosquée al-Ḥaḍḍārīn. Celle de la mosquée de Tibarbārīn est assez originale : elle est la seule à être ouverte au ciel, et présente un plan triangulaire.

---

<sup>85</sup> Pour l'étude archéologique de la mosquée d'al-Zhar, cf. B. Maslow (1937), *Les mosquées de Fès et du Nord du Maroc...*, p. 65-73.

<sup>86</sup> Pour plus d'informations sur cette mosquée, cf. *Ibid.*, p. 74-76.

<sup>87</sup> Pour plus de détails sur cette mosquée alaouite, cf. *Ibid.*, p. 86-89.

#### D- Oratoires contenant une salle de prière hypostyle, un *ṣaḥn* et une salle d'ablutions

Le plan de ce type d'oratoires se différencie des trois mosquées signalées plus haut par la présence du *ṣaḥn*. Les mosquées d'al-Ṣabbāgīn (120,96 m<sup>2</sup>) et de Sūq al-Ṣabbāṭ (214,70 m<sup>2</sup>) sont les exemples les plus éloquents à cet égard (fig. 44). On y accède par une porte d'entrée unique qui est ombragée par un auvent de bois, finement décoré. Celle-ci débouche sur un petit vestibule qui dessert un *ṣaḥn* rectangulaire, précédant la salle de prière. Elles renferment, à l'instar des mosquées de Tibarbārīn, d'al-Ġannān et d'al-Ḥaḍḍārīn, des nefs transversales qui sont délimitées par des piliers quadrangulaires, servant de reposoir pour un ensemble d'arcades lisses : la salle de prière de la mosquée al-Ṣabbāgīn offre un plan rectangulaire, alors que celle de la mosquée de Sūq al-Ṣabbāṭ se déploie sur un trapèze très irrégulier. La direction de la Mekke est indiquée par un mihrab à plan polygonal qui est aménagé dans le mur de *qibla*.

La salle d'ablutions-latrines de la mosquée d'al-Ṣabbāgīn se dresse dans le côté nord de l'édifice et se trouve dans le même axe que le *ṣaḥn* et la salle de prière. La *mīḍā* de la mosquée de Sūq al-Ṣabbāṭ occupe le côté ouest du bâtiment et se sépare de la cour par un double vestibule disposé en chicane. Elle est de proportions beaucoup plus importantes que celle de la mosquée d'al-Ṣabbāgīn ; elle comporte quatre latrines qui donnent sur une courette dont le mur nord est pourvu d'un bassin rectangulaire revêtu de pièces étoilées de zellij, et d'un répartiteur hydraulique (*ma'da*).

#### E- Oratoires se rapprochant des grandes mosquées

Nombreux sont les oratoires qui présentent un plan relativement semblable à celui des grandes mosquées. Les exemples les plus représentatifs de ce type de mosquées sont fournis par les mosquées de Tūta (fig. 118), de Sīdī Aḥmad Ibn Ḥaḍrā (ou *masġid* Sīdī al-Bazzāz) et de Saḥb al-Malḥ (ou *masġid* Ibn 'Azzū) (fig. 44). Ces édifices comportent les mêmes éléments que les mosquées d'al-Ṣabbāgīn et de Sūq al-Ṣabbāṭ, mais se singularisent par l'existence d'un minaret à plan carré dont l'accès se fait par une petite porte qui donne sur un escalier, tournant autour d'un noyau central.

L'entrée à ces édifices se fait par une porte monumentale qui se signale par un auvent en bois de cèdre, revêtu d'un toit de tuiles vertes. Cette porte donne sur un *ṣaḥn* plus large que profond, à ciel ouvert ; seule la cour de la mosquée de Tūta est couverte d'un plafond à quatre versants (*baršla*). Le seuil séparant la cour de la salle de prière est percé d'une échancrure pentagonale, servant de mihrab secondaire. Les salles de prière des



trois mosquées sont précédées par les *ṣaḥn-s*, et comptent trois (mosquées de Tūta et de Sahb al-Malḥ) à quatre (mosquée de Sīdī Aḥmad Ibn Ḥaḍrā') nefs transversales, parallèles au mur de *qibla*, à l'image de la quasi-totalité des autres mosquées hypostyles de Meknès. Cette disposition des nefs fait école à Meknès et semble s'inspirer, comme on l'a dit, des plans des mosquées des Andalous et de la Qarawiyīn à Fès. Desservies par le *ṣaḥn*, les *mīḍā-s* sont de petites dimensions par rapport à celles des grandes mosquées et ne renferment que deux à trois cabinets.

### 3-3 Les salles de prière des madrasas

La salle de prière est l'élément architectural principal qui différencie l'architecture de la madrasa de celle du fondouk. Elle donne un aspect sacré et religieux à la madrasa et supplante, par conséquent, le caractère profane et impur du fondouk ; elle nous rappelle par ses dimensions réduites les oratoires de quartier de la médina. L'accès à la salle de prière des madrasas al-Fīlāliya (fig. 148) et al-Bū'nāniya (fig. 152) est assuré par trois entrées ; la porte principale est bordée de part et d'autre de deux portes moins imposantes, et se trouve dans le même axe de symétrie que la vasque de la cour et le mihrab. Le même dispositif se rencontre dans la madrasa mérinide d'al-Ṣahrīg à Fès (fig. 174), la madrasa saādienne d'Ibn Yūsuf à Marrakech et la madrasa alaouite d'al-Ṣarrāṭīn à Fès. L'entrée à la salle de la madrasa al-'Uḍūl (fig. 155) se fait par une seule porte qui fait face au mihrab et à la vasque de la cour, comme c'est le cas de la madrasa de Ṣālla et de la madrasa al-'Ubbād à Tlemcen (fig. 175).

La salle de prière de la madrasa al-Fīlāliya se déploie sur un rectangle plus large que profond, comptant 4,15 m de profondeur sur 9,20 m de largeur. La niche du mihrab fait saillie sur le mur et affecte une forme hémisphérique, ce qui n'est pas courant dans les madrasas et les mosquées du Maroc : les mihrabs de la plupart des madrasas mérinides s'ouvrent en niches polygonales. Cette niche ressemble, par sa forme, à celle des madrasas tunisiennes d'al-Ṣammā'īya (fig. 176), d'al-'Unqiya (fig. 177) et d'al-Mustanṣiriya (fig. 178). La salle de prière dessine la même forme que celle de la madrasa al-Bū'nāniya qui présente un plan rectangulaire et mesure 4,75 m de profondeur sur 12,30 m de largeur ; la niche du mihrab de la salle de prière de cette madrasa adopte une forme pentagonale, et ne va pas sans présenter des analogies avec celles des madrasas al-Ṣaffārīn (fig. 179), Dār al-Maḥzan (fig. 180) et al-Bū'nāniya à Fès (fig. 181). Couvertes par un plafond à quatre pentes (*baršla*), les salles de prière des deux madrasas de Meknès (al-Fīlāliya et al-

Bū'nāniya) dessinent un plan quasiment semblable à celui de plusieurs madrasas du 14<sup>e</sup> siècle : al-Tāšfīniya à Tlemcen, al-Šahrīġ (fig. 174) et al-Bū'nāniya à Fès (fig. 181), Abū al-Ḥasan à Salé (fig. 182), et la madrasa de Šālla. Le tableau dressé ci-dessous montre les proportions des oratoires à plan rectangulaire des madrasas de Meknès et des autres madrasas mérinides :

Madrasas	Dimensions	Superficie	Rapport largeur/profondeur
1- Al-Bū'nāniya (Fès)	17,25 m x 13 m	224,25 m <sup>2</sup>	1,32
2- Šālla (Rabat)	15,75 m x 5,80 m	91,35 m <sup>2</sup>	2,72
3- Al-Šahrīġ (Fès)	14,20 m x 4,30 m	61,06 m <sup>2</sup>	3,3
4-Al-Bū'nāniya (Meknès)	12,30 m x 4,75 m	58,43 m <sup>2</sup>	2,59
5-Al-Fīlāliya (Meknès)	9,20 m x 4,15 m	38,18 m <sup>2</sup>	2,22
6- Abū al-Ḥasan (Salé)	8,50 m x 4,25 m	36,12 m <sup>2</sup>	2

La salle de prière de la madrasa al-Bū'naniya de Fès est de dimensions beaucoup plus importantes (224,25 m<sup>2</sup>) que celle des autres madrasas du Maroc. L'oratoire de la madrasa d'Abū al-Ḥasan à Salé présente, en revanche, la plus petite superficie (36,12 m<sup>2</sup>). Les salles de prières des madrasas al-Fīlāliya (38,18 m<sup>2</sup>) et al-Bū'nāniya (58,43 m<sup>2</sup>) à Meknès sont donc d'une superficie supérieure à celle de la madrasa d'Abū al-Ḥasan à Salé, mais offrent des dimensions moins grandioses que celles des madrasas al-Šahrīġ (61,06 m<sup>2</sup>) et al-Bū'nāniya à Fès, et de la madrasa de Šālla (91,35 m<sup>2</sup>). Le rapport largeur/profondeur le plus important se manifeste dans la salle de prière de la madrasa al-Šahrīġ à Fès (3,3), et le plus faible s'observe dans celle de la madrasa al-Bū'nāniya à Fès.

Les salles de prière des madrasas al-Fīlāliya et al-Bū'nāniya à Meknès sont dépourvues de nefs et de travées à l'image de celle de la madrasa al-Šahrīġ. En revanche, celles des madrasas de Šālla, d'Abū al-Ḥasan à Salé et d'al-Bū'nāniya à Fès se divisent en plusieurs sections. La salle de prière de la madrasa de Šālla renferme trois nefs longitudinales, séparées par deux arcs brisés qui reposent sur des piliers quadrangulaires en brique ; la nef médiane est plus large que les nefs latérales, et mesure 5,90 m de largeur

sur 5,85 m de longueur<sup>88</sup>. L'oratoire de la madrasa al-Bū'nāniya de Fès se compose de deux nefs égales, parallèles au mur de *qibla* ; celles-ci sont délimitées par quatre colonnes et deux semi-colonnes engagées. L'oratoire de la madrasa d'Abū al-Ḥasan à Salé comporte trois sections que marquent deux grands arcs transversaux ; la section centrale, plus large que les sections latérales, est couverte d'une coupole de charpente à quatre pans<sup>89</sup>.

Couverte par un plafond en bois à quatre pentes, la salle de prière de la madrasa al-'Udūl à Meknès (fig. 155) est de forme carrée (4,15 m x 4,15 m). Son mihrab, large de 0,70 m, dessine un plan pentagonal à l'instar de ceux de la Bū'nāniya de Meknès (fig. 152) et de Fès (fig. 181), d'al-Ṣaffārīn (fig. 179) et de Dār al-Maḥzan (fig. 180). Elle ressemble, par son plan, aux oratoires des madrasas al-Ṣaffārīn, al-Miṣbāḥiya (fig. 183) à Fès et al-'Ubbād à Tlemcen (fig. 175). Les dimensions de ces salles carrées sont présentées dans le tableau suivant :

Madrasas	Dimensions	Superficie
Al-Ṣaffārīn (Fès)	7,5 m	56,25 m <sup>2</sup>
Al-Miṣbāḥiya (Fès)	7,25 m	52,56 m <sup>2</sup>
Al-'Ubbād (Tlemcen)	5,6 m	31,36 m <sup>2</sup>
Al-'Udūl (Meknès)	4,15 m	17,22 m <sup>2</sup>

Il en ressort donc que la salle de prière de la madrasa al-Ṣaffārīn est la plus grande par rapport à tous les oratoires carrés présentés ci-dessus. La salle de prière la plus petite est celle de la madrasa al-'Udūl à Meknès qui n'a que 17,22 m<sup>2</sup> de superficie. Elle n'atteint pas le tiers de la superficie totale de la salle de prière de la Ṣaffārīn de Fès.

### 3-4 Le *muṣallā*

À Meknès comme dans le reste du monde musulman, le *muṣallā* ou *ṣarī'a* est, comme on l'a déjà dit, une esplanade en plein air, destinée à la célébration des prières des deux fêtes majeures de l'Islam (*'īd al-fiṭr* et *'īd al-aḍḥā*) et à l'organisation de certaines "rogations" extraordinaires, notamment celle de la pluie (*ṣalāt al-istisqā'*). Le *muṣallā* ancien de Meknès est situé extra-muros de la médina, sur l'emplacement de l'actuel cimetière de Sīdī Bābā, non loin de la localité médiévale de Tāwrā et du cimetière

<sup>88</sup> 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 2<sup>e</sup> cycle, I.N.S.A.P., Rabat, p. 33.

<sup>89</sup> L. Golvin (1995), *La madrasa médiévale...*, p. 254.

almoravido-almohade dénommé Maqābir al-Šuhadā' (fig. 37 et 156). L'emplacement du *muṣallā* à côté d'un cimetière est assez fréquent dans le monde musulman occidental, comme on le rencontre à Almería<sup>90</sup>, à Valence<sup>91</sup> et au faubourg (*al-rabaḍ*) de la Cordoue médiévale<sup>92</sup>.

L'architecture de ce *muṣalla* est des plus simples (fig. 159) ; l'espace réservé à la prière est délimité de l'est à l'ouest par deux murailles en *tābiya*, et se caractérise par la présence d'un mur de *qibla* en mauvais état de conservation ; celui-ci est doté d'un minbar en maçonnerie à cinq marches inégales, et garde les traces d'un mihrab qui indiquait la direction de la Ka'ba. Le *muṣallā* actuel d'al-Rwā est aménagé suivant le même principe, et devait s'inspirer de celui de Sīdī Bābā : il est marqué par l'existence d'un mur de *qibla* muni d'un mihrab et d'un minbar (fig. 158). Il en ressort donc que l'architecture du *muṣallā* est très sobre et ne prend qu'un seul élément de l'architecture de la mosquée, à savoir le mur de *qibla*. Celui-ci se singularise par la présence d'un minbar immobile en maçonnerie (fig. 160) : les minbars des *ḡāmi*'-s marocains sont mobiles et généralement fabriqués en bois.

Les données matérielles relatives aux *muṣallā*-s du Maghreb sont minimales et ne permettent pas d'avoir une idée claire sur leur aspect architectural. Dans l'état actuel de nos connaissances, les renseignements archéologiques dont on dispose portent surtout sur le *muṣallā* de la Manṣūra de Tlemcen. Il est implanté à 550 m, à vol d'oiseau, de l'angle sud-est des remparts de la ville mérinide de Manṣūra<sup>93</sup> (fig. 184). Il se déploie sur un rectangle, mesurant intérieurement 104 m à 105 m du nord-ouest au sud-est et 91,50 m du sud-ouest au nord-est. Les murs de clôture sont bâtis en pisé, et sont percés de six portes imposantes qui donnaient accès à l'intérieur du *muṣalla* : deux au sud-ouest, deux au nord-ouest et deux autres au nord-est (fig. 185). Celles-ci sont précédées de porches comparables à ceux des douze portes de la grande mosquée de la Manṣūra<sup>94</sup>. Le mihrab ne subsiste pas actuellement ; il était creusé dans le côté sud-est du rempart : les parois de celui-ci étaient dépourvues de décoration, et étaient blanchies à la chaux<sup>95</sup>. Dans la Marrakech médiévale, le *muṣallā* se trouvait en dehors de l'enceinte de la ville, entre *Bāb al-Šarī'a* et

<sup>90</sup> L. Torres Balbas (1948), « Muṣallā y šarī'a en las ciudades hispanomusulmanes », *A.A.*, 13, p. 175.

<sup>91</sup> A. Bazzana (1992), *Maisons d'al-Andalus*..., t. 1, p. 244.

<sup>92</sup> L. Torres Balbas (1948), « Muṣallā y šarī'a en las ciudades hispanomusulmanes »..., p. 170-171.

<sup>93</sup> A. Lézine (1962-1965), « Notes d'archéologie tlemcenienne », *B.A.A.*, I, p. 263.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>95</sup> Pour plus de détails sur le *muṣallā* de la Manṣūra de Tlemcen, cf. *Ibid.*, p. 263-268 ; W et G. Marçais, (1903), *Les monuments arabes de Tlemcen*, Paris, p. 214.

un vaste terrain qui était réservé à l'hippodrome ; ce dernier était dominé par le pavillon d'où le calife surveillait l'exercice et les jeux équestres de sa cavalerie<sup>96</sup>. La disposition architecturale de cet espace religieux nous échappe, car on ne dispose pas de vestiges sur le terrain. Elle devait être analogue à celle des *muṣallā-s* de Meknès et de la Mansūra ; elle devait comporter un mihrab pour indiquer la direction de la *qibla* et un minbar pour les prêches des deux fêtes<sup>97</sup>. Le style architectural de ces *muṣallā-s* maghrébins est très simple dans sa conception, et pourrait s'apparenter à la sobriété du *muṣallā* du Prophète Muḥammad à Médine, qui se situait au sud-ouest de la ville, sur le territoire des Banū Salāma, à l'extérieur du rempart<sup>98</sup> ; ce *muṣallā* médinois se présentait sous forme d'une vaste esplanade qui ne renfermait aucun bâtiment (*ṣaḥrā' lā binā'a bihā*) : le Prophète interdisait toute construction sur cette esplanade<sup>99</sup>.

Les informations archéologiques relatives aux *muṣallā-s* d'al-Andalus sont indigentes et n'autorisent pas de dresser une typologie de ces lieux de prière. Les données disponibles sont textuelles et nous éclairent surtout sur leur emplacement dans la ville. La majorité de ces *muṣallā-s* ne sont pas inclus à l'intérieur des remparts de la ville, mais sont aménagés en dehors des portes, dans des zones périphériques, comme c'est le cas à Meknès, Marrakech, Tlemcen, etc. La Cordoue médiévale disposait de deux *muṣallā-s*, le premier était implanté dans la *muṣāra*, esplanade sur la rive droite de Guadalquivir, en communication avec la porte du pont (*raṣīf*) qui borde la rivière, et le deuxième, dit *muṣallā* al-Rabaḍ, se situait sur la rive gauche de Guadalquivir dans le sud de la ville, non loin du cimetière du faubourg de Cordoue<sup>100</sup>. Le *muṣallā* de Tortosa était localisé à l'est de la Qaṣaba, alors que celui de Séville se trouvait au sud de la ville<sup>101</sup>. À Málaga, le *muṣallā* se situait en dehors de la porte de Funtanalla<sup>102</sup>. Le *muṣallā* d'Almería se dressait à l'est de la ville, dans le voisinage du cimetière, dénommé al-Šarī'a al-qadīma, et celui de Grenade était implanté au nord de l'ancienne *qaṣba*<sup>103</sup>. Le *muṣallā* de Valence, quant à lui, se situait à côté de la porte dite *Bāb al-Šarī'a*, comme celui de Marrakech. A. Bazzana nous fournit

<sup>96</sup> Deverdun G. (1959), *Marrakech. Des origines à 1912...*, p. 244.

<sup>97</sup> Pour des données textuelles sur les *muṣallā-s* médiévaux de Fès, cf. Anonyme, *Al-Istibṣār fī 'aḡā'ib al-amṣār...*, p. 181 ; Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyārī, *Al-Rawḍ al-Mi'ṯār...*, p. 434. Pour les *muṣallā-s* de Sabta, cf. Muḥammad Ibn Qāsim al-Anṣārī al-sabtī, *Iḥtiṣār al-aḥbār...*, p. 46-47. pour le *muṣallā* de Tinmel, cf. Ibn al-Qaṭṭān al-Murrākūšī, *Nuzum al-ḡummān...*, p. 139.

<sup>98</sup> Wensinck A.J. et R. Hillenbrand (1990), « Musalla », *E.I.*, VII, p. 658.

<sup>99</sup> M. Lecker (1986), « The markets of Medina », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* n° 8, p. 140-142.

<sup>100</sup> L. Torres Balbas (1948), « Muṣallā y šarī'a en las ciudades hispanomusulmanes »..., p. 170-171.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>102</sup> *Ibid.*

des données textuelles très intéressantes sur ce lieu de prière valencien : « Pour Valence, plusieurs documents soulignent l'existence d'une *musalla* : la *Primera crónica general* indique que le Mūndir, prince de Denia, s'arrêta en 1086 dans un lieu qui était un oratoire où les Maures priaient les jours de fêtes et qu'il appelle dans son arabe, *axerea* ; le cimetière de la *musalla* est cité à plusieurs reprises et l'on a mention d'une mosquée située en la *Xarea* de Valencia ; enfin, le *Repartiment* signale l'existence d'une porte de la *musalla* (*Bāb al-šarī'a*) et du terrain de la *Xarea* (*campo exarce*), voire -peu après la Reconquête- de maison (*domos Mussaalla*) situées en ce lieu sacré. La chronique de Beuter, au début du XVI<sup>e</sup> siècle, nous donne des précisions intéressantes : située à la manière d'un arrabal en avant d'une porte de la ville, en un lieu appelé Les Santets, la *musalla* de Valence comportait une construction (oratoire, c'est-à-dire sans doute *miḥrāb*) et était enclose d'une muraille, tout comme celle d'Almería. Enfin, au XVIII<sup>e</sup> siècle, Josef Teixidor indique que pour construire la nouvelle église dite de la Congrégation, on dut abattre des arcs appareillés : ce passage permettait de sortir vers cet endroit où les Maures rendaient la justice et qu'ils appelaient dans leur langue *Xara*. »<sup>104</sup>.

Dans le même territoire d'al-Andalus, le *muṣallā* peut se confondre parfois, comme le note Chr. Mazzoli-Guintard, avec la *muṣāra* qui est une esplanade en plein air destinée aux exercices équestres, aux défilés militaires ; on la retrouve à Cordoue, Grenade, Saragosse, Madrid et Lorca. Ces deux entités sont marquées donc par le besoin de disposer d'un vaste terrain où l'on puisse réunir la population urbaine, et se trouvent en dehors de l'enceinte de la ville<sup>105</sup>. L'exemple le plus éloquent attestant le lien entre le *muṣallā* et la *muṣāra* est fourni par la ville de Cordoue où le *muṣallā* califal se situait, comme on l'a signalé, dans la *muṣāra*, sur la rive droite du Guadalquivir. Un schéma urbain semblable à celui-ci se rencontre à Marrakech où l'espace réservé aux exercices équestres, équivalent de la *muṣāra*, se dressait, comme on l'a dit, à proximité du *muṣallā* médiéval, non loin de *Bāb al-Šarī'a*.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>104</sup> A. Bazzana (1992), *Maisons d'al-Andalus...*, t. 1, p. 244.

<sup>105</sup> Chr Mazzoli-Guintard (1996), *Villes d'Al-Andalus...*, p. 148.

## 4- Les décors

Le décor est attesté dans la quasi-totalité des édifices religieux de Meknès. Il est sculpté surtout sur le plâtre et le bois, et présente trois variantes : le décor géométrique, le décor floral et le décor épigraphique. Une partie des registres décoratifs de ces édifices subissent plusieurs altérations au fil du temps, et ne gardent pas, malheureusement, leur aspect originel.

### 4-1 Le décor géométrique

Le décor géométrique jouit d'une place de choix dans l'ornementation des édifices. Les droites rectilignes créent des encadrements rectangulaires et carrés, qui circonscrivent les portes et les fenêtres, et divisent les espaces à décorer en panneaux, registres, frises et bandeaux décoratifs. Les combinaisons géométriques sont obtenues par le chevauchement de plusieurs motifs de base, tels que le carré, le rectangle, le cercle, le triangle, le losange et le polygone. Les arcs et les arcatures sont réalisés grâce à des tracés purement géométriques. Les entrelacs résultent de la répétition des formes losangées ou des étoiles polygonales, qui alternent, parfois, dans le même panneau décoratif. Le décor sur zellij est quasiment géométrique et fait appel à des motifs qui se répètent à l'infini : le carré étoilé (*mğaddağ 'alā ħarfū*), l'étoile à six ou à huit pointes, l'hexagone (*msaddas*), l'octogone (*mṭamman*), etc.<sup>106</sup>.

Les arcs et arcatures décoratifs attestés aux édifices étudiés, sont variés et se présentent comme suit : arcs et arcatures festonnés, arcs et arcatures polylobés, arcs à lambrequin et arcatures recti-curvilignes.

- Arcs et arcatures festonnés : L'emploi d'arcs festonnés s'observe dans les mihrabs des mosquées d'al-Nağğārīn (fig. 62) et de Lāllā 'Ūdā (fig.104) et dans *Bāb al-Ḥağar*, l'une des trois portes du côté est de la grande mosquée. Les arcatures festonnées, quant à elles, interviennent dans la décoration du minbar ancien de la mosquée al-Nağğārīn, des fontaines murales de la grande mosquée, et, enfin, de la porte d'entrée et du minaret de la mosquée de Tūta (fig. 123 et 124).

- Arcs et arcatures polylobés : les arcs polylobés sont d'un usage très limité, et se rencontrent seulement dans le registre central de la façade sud du *ṣaḥm* de la mosquée d'al-Zaytūna et dans le mihrab de *ğāmi'* Lāllā 'Ūdā. Les arcatures polylobées sont, quant à

elles, très utilisées dans les constructions ; elles garnissent les façades des tours des minarets des mosquées d'al-Nağğārīn (fig. 63, 64 et 65), de Tūta (fig. 124), de Barrāka (fig. 46), de Sīdī Aḥmad Ibn Ḥaḍrā' (fig. 48) et d'al-Şāba (fig. 47), et les faces des lanternons des minarets des mosquées d'al-Nağğārīn et de Tūta. Elles se manifestent également à la porte dite Sīdī al-Ḥaḍīr de la grande mosquée, la porte d'entrée de la mosquée de Tūta, ainsi que sur les faces latérales des pseudo-chapiteaux qui supportent l'auvent de la mosquée al-Ḥaḍḍārīn (fig. 136). Dans l'état actuel de nos connaissances, le premier usage de l'arc polylobé dans l'architecture islamique est attesté dans le palais abbasside d'Uḥayḍīr<sup>107</sup>. En Occident musulman, les plus anciens exemples de ce type d'arcs se retrouvent dans les grandes mosquées de Kairouan et de Cordoue, et dans la mosquée de *Bāb* Mardūm à Tolède. Au Maroc, l'arc polylobé semble apparaître sous les Almoravides, et occupe une place de choix dans la mosquée de la Qarawiyīn à Fès<sup>108</sup>. Son emploi est assez fréquent pendant l'époque almohade, et il se rencontre dans la quasi-totalité des portes monumentales, tels que *Bāb* Agnāw à Marrakech, *Bāb* al-Rwāḥ et la porte de la *qaṣba* des Awdāya à Rabat<sup>109</sup>.

- Arcs à lambrequins : ils sont très peu utilisés dans les mosquées de Meknès et ne sont attestés qu'au mihrab du *ğāmi'* ismā'īlien d'al-Zaytūna (fig. 114). Celui-ci ne va pas sans rappeler le souvenir lointain des arcs à lambrequin attestés dans l'agrandissement almoravide de la mosquée de la Qarawiyīn à Fès<sup>110</sup>, et dans les grandes mosquées almohades de Tinmel et de la Kutubiya.

- Arcatures recti-curvilignes : elles sont omni-présentes dans les registres décoratifs des mosquées de Meknès. Elles sont attestées sur les façades des minarets des mosquées d'al-Nağğārīn, d'al-Şāba, de Tūta, de Sīdī al-Yābūrī (fig. 49), de Sīdī Aḥmad Ibn Ḥaḍrā' et d'al-Zaytūna (fig. 115 et 116). On les rencontre également dans le minbar de la mosquée d'al-Nağğārīn et dans la porte orientale de la grande mosquée, dite *Bāb* al-Ḥaḡar. Leur usage se retrouve aussi sur les pilastres supportant les pseudo-chapiteaux de l'auvent de la porte d'entrée de la mosquée de Tibarbārīn et sur la face médiane de l'extrados des deux pseudo-chapiteaux soutenant l'auvent de la mosquée d'al-Ḥaḍḍārīn. Ce type d'arcatures est

<sup>106</sup> Pour les différentes compositions géométriques découpées sur le zellij, voir supra, p. 368-369.

<sup>107</sup> L. Golvin (1970), *Essai sur l'architecture...*, t. 1, p. 94.

<sup>108</sup> Pour plus de détails sur les arcs lobés mis en œuvre dans la mosquée de la Qarawiyīn à Fès (agrandissement almoravide), cf. H. Terrasse (1968), *La mosquée Al-Qarawiyin à Fès...*, p. 27-28.

<sup>109</sup> Pour savoir plus sur les arcs lobés des portes almohades du Magrib al-Aqṣā, cf. H. Terrasse (1923), « Le décor des portes anciennes du Maroc », *Hespéris*, III, p. 151-152.



très répandu dans le territoire du Magrib al-Aqṣā et semble apparaître durant la période almoravide. Son emploi est déjà attesté dans la *qubba*, dite al-Bārūdiyyīn, qui fut élevée par l'émir 'Alī Ibn Yūsuf à Marrakech<sup>111</sup>.

L'entrelacs géométrique reste la composition géométrique la plus employée par les ornementalistes. Servant de cadre à des motifs floraux, il présente plusieurs variantes : entrelacs à base d'étoile à huit pointes et d'étoile à six pointes, entrelacs losangé recti-curviligne, entrelacs à base d'étoiles à huit pointes (sceau de Salomon), entrelacs d'hexagones et d'étoiles à six pointes, entrelacs d'étoiles à huit pointes et de carrés étoilés, entrelacs à base de polygones à six pointes, de cercles et de losanges.

- Entrelacs à base d'étoile à huit pointes et d'étoile à douze pointes : les étoiles à huit pointes et les étoiles à douze pointes alternent et sont liées les unes aux autres par des nœuds en forme de carrés étoilés. Ces motifs entrelacés interviennent dans la décoration des deux portes d'entrée et des plats du minbar de la mosquée d'al-Naḡḡārīn (fig. 67), et des plats du minbar de ḡāmi' Lāllā 'Ūdā (fig. 106). Il se retrouve également sur les deux faces de la 'anza de la grande mosquée et dans le mur de *qibla* de la salle de prière de la madrasa al-Fīlāliya. Ce type d'entrelacs est identique à celui qui garnit le revêtement en bronze de la porte principale de la madrasa al-Bū'nāniya à Meknès, et les plats des minbars de la Kutubiya à Marrakech<sup>112</sup>, de la grande mosquée de la *Qaṣba* de Marrakech<sup>113</sup> et de la grande mosquée de Taza<sup>114</sup>. Son usage est également attesté dans la face intérieure du portique du fondouk mérinide d'al-Šammā'in à Fès<sup>115</sup>.

- Entrelacs losangé recti-curviligne : il est attesté sur le mur de *qibla* et les côtés latéraux externes des arcades inférieures du minbar de la mosquée d'al-Naḡḡārīn, l'auvent de la porte d'entrée de la mosquée d'al-Ḥaḍḍārīn (fig. 136), ainsi que dans les écoinçons du mihrab (fig. 114) et le registre central de la façade sud du *ṣaḥn* (fig. 117) de ḡāmi' al-Zaytūna. Ce type d'entrelacs est comparable à celui des tours des minarets des mosquées

---

<sup>110</sup> Pour plus de détails sur les arcs à lambrequin de la mosquée de la Qarawiyīn à Fès (agrandissement almoravide), cf. H. Terrasse (1968), *La mosquée Al-Qarawiyīn à Fès...*, p. 29.

<sup>111</sup> Pour l'étude détaillée de cette *qubba* almoravide de Marrakech, cf. J. Meunié, H. Terrasse et G. Deverdun (1957), *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakech*, Arts et Métiers Graphiques, Paris.

<sup>112</sup> Pour en savoir plus sur le minbar de la mosquée de la Kutubiya, cf. H. Basset et H. Terrasse, *Sanctuaires et forteresses almohades...*, p. 234-273.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 310-335.

<sup>114</sup> Pour l'étude archéologique du minbar de la grande mosquée de Taza, cf. H. Terrasse (1943), *La grande mosquée de Taza*, pub. I.H.E.M., XXXIX, Paris.

<sup>115</sup> C. Cambazard-Amahan (1989), *Le décor sur bois dans l'architecture de Fès...*, p. 167.

almohades de Ḥassān à Rabat<sup>116</sup>, de la Giralda à Séville<sup>117</sup> et de la *Qaṣba* à Marrakech<sup>118</sup>, ainsi qu'à celui des quatre faces du lanternon du minaret de la Kutubiya à Marrakech<sup>119</sup>. L'entrelacs losangé figure également dans deux portes monumentales almohades de Rabat (*Bāb al-Rwāḥ* et *Bāb* de la *qaṣba* des Awdāya), et aux portes mérinides de Mrīsa et de la *zāwiya* des Nussāk à Salé<sup>120</sup>. Il se manifeste aussi dans la 'anza de la mosquée des Andalous à Fès, dans le décor extérieur en zellij des minarets d'édifices religieux mérinides<sup>121</sup>, ainsi que sur les façades de la cour de la madrasa al-'Aṭṭārīn à Fès.

- Entrelacs à base d'étoile à huit pointes : il est d'un usage très limité dans les mosquées de Meknès, et se rencontre seulement à la porte d'entrée de la mosquée de Sitti Gallīna (fig. 141) et aux contre-marches du minbar de *ḡāmi'* Lāllā 'Ūdā (fig. 105). L'utilisation de l'étoile à huit pointes (sceau de Salomon) est très ancienne au Maḡrib al-Aqṣā et semble apparaître sous les Almoravides ; celle-ci intervient déjà dans la décoration du revêtement en bronze de *Bāb al-Ṣbiṭriyīn*, l'une des portes de la grande mosquée de la Qarawiyīn à Fès : elle donnait sur la salle funèbre dite *ḡāmi' al-Ḡanā'iz*<sup>122</sup>.

- Entrelacs à base d'hexagones et d'étoile à six pointes : il se retrouve uniquement dans la face sud de la 'anza de la grande mosquée (fig. 91).

- Entrelacs géométrique à base d'étoiles à huit pointes et de carrés étoilés : son emploi n'est attesté que dans la face nord de la 'anza de la grande mosquée (*al-ḡāmi' al-kabīr*) (fig. 92).

- Entrelacs géométrique à base de polygones à six pointes, cercles et losanges : l'usage de ce type d'entrelacs se limite aux registres surmontant le mihrab de *ḡāmi' al-Zaytūna* (fig. 114).

Découpés en bois ou en plâtre, les encorbellements à muqarnas sont formés par des éléments géométriques variés, constitués essentiellement de longs rectangles ou prismes taillés en consoles à leur base, en niche dans une arête du prisme, en niche et appendice, en

<sup>116</sup> Pour l'étude architecturale de la mosquée de Ḥassān à Rabat, cf. J. Caillé (1947-1948), *La mosquée de Hassan à Rabat*, Alger.

<sup>117</sup> Pour l'étude archéologique de la grande mosquée de Séville, cf. H. Terrasse (1928), « La grande mosquée almohade de Séville », *Mémorial Henri Basset, pub. I.H.E.M.*, XVIII, Paris, p. 249-266.

<sup>118</sup> Pour plus de détail sur le minaret de la mosquée de la Qaṣba à Marrakech, cf. H. Basset et H. Terrasse, *Sanctuaires et forteresses almohades...*, p. 294-310.

<sup>119</sup> Pour savoir plus sur le lanternon de la mosquée de ma Kutubiya à Marrakech, cf. J. Calloti (1923), « Le lanternon du minaret de la Kutubiya à Marrakech »..., p. 37-68.

<sup>120</sup> H. Terrasse (1923), « Le décor des portes anciennes du Maroc »..., p. 152-153.

<sup>121</sup> C. Cambazard-Amahan (1989), *Le décor sur bois dans l'architecture de Fès...*, p. 40.

<sup>122</sup> Pour l'étude décorative du revêtement en bronze de *Bāb al-Ṣbiṭriyīn*, cf. *Ibid.*, p. 73-81.

plan incurvé, en biseau<sup>123</sup>. Ce type de décor s'observe dans les auvents des portes d'entrée des mosquées d'al-Nağğārīn (fig. 57 et 58), d'al-Zaytūna (fig. 111), de Tūta (fig. 123), de Tibarbārīn (fig. 125) et de Sitti Gallīna (fig. 141). Il est également attesté dans l'auvent de la porte dite al-Ḥağar de la grande mosquée, et dans l'arc décoratif surmontant l'arc d'ouverture du mihrab de ḡāmi' al-Zaytūna. Les encorbellements de muqarnas se manifestent aussi dans la façade sud, attenante à la salle de prière de la madrasa al-Bū'nāniya à Meknès (fig. 153). L'emploi du muqarnas au Maroc est attesté dans plusieurs édifices religieux. On en note l'emploi dans le cul-de-four de la coupole du mihrab de la madrasa al-Bū'nāniya de Fès<sup>124</sup>, et sur les façades des madrasas al-Şahrīğ, al-'Aṭṭārīn et al-Bū'nāniya à Fès. Ceux-ci semblent s'apparenter aux muqarnas almoravides qui garnissent les trompes de la coupole nervée précédant le mihrab de la grande mosquée de Tlemcen<sup>125</sup>, les cinq dômes de la nef axiale de la mosquée de la Qarawiyīn<sup>126</sup> et la coupole de la salle funéraire de ce ḡāmi' de Fès<sup>127</sup>. Dans l'état actuel de nos connaissances, le plus ancien usage des motifs à muqarnas en Occident musulman semble dater des débuts du 11<sup>e</sup> siècle, et se rencontre dans les ruines du palais de la *Qal'a* des Banū Ḥammād. Dans ce sens, H. Terrasse souligne : « Mais les mouqarnas siciliens et hispano-mauresques ont de communes origines. Dans les fouilles de la Qal'a des Beni-Hammad, M. Lucien Golvin a trouvé les éléments de stalactites en plâtre, de grandes taille, qui appartenaient à la couverture de niches d'assez grandes dimensions. Mais on ne sait encore s'il existait à la Qal'a des salles entièrement couvertes de stalactites. Les mouqarnas ainsi retrouvés remontent au XI<sup>e</sup> siècle, entre 1007-08, date de la fondation de la Qal'a et 1090, date de l'émigration des Hammadides à Bougie. »<sup>128</sup>.

À toutes ces compositions géométriques savantes s'ajoutent d'autres motifs utilisés séparément. On note l'emploi de l'étoile à cinq pointes dans la chaire d'enseignant de la mosquée d'al-Nağğārīn, de l'étoile à seize pointes dans les registres en plâtre du mur de *qibla* de ḡāmi' al-Zaytūna, et de l'étoile à quarante-huit branches dans les registres

<sup>123</sup> Pour la technique d'obtention des encorbellements à muqarnas, cf. L. Golvin (1970), *Essai sur l'architecture religieuse musulmane...*, t. 1, p. 159.

<sup>124</sup> L. Golvin (1995), *La madrasa médiévale*, Edisud, Paris, p. 286.

<sup>125</sup> Pour l'étude de la coupole nervée de la grande mosquée de Tlemcen, cf. G. Marçais (1954), *L'architecture musulmane d'Occident...*, p. 195-196 ; L. Golvin (1970), *Essai sur l'architecture religieuse musulmane...*, t. 1, p. 156-157.

<sup>126</sup> Pour plus de détails sur les dômes à stalactites de la mosquée de la Qarawiyīn à Fès, cf. H. Terrasse (1968), *La mosquée Al-Qaraouiyn à Fès...*, p. 31-34.

<sup>127</sup> H. Terrasse (1932), *L'art hispano-mauresque, des origines aux XIII<sup>e</sup> siècle...*, p. 235.

<sup>128</sup> H. Terrasse (1968), *La mosquée Al-Qaraouiyn à Fès...*, p. 32.

décoratifs surmontant le mihrab de *ġāmi'* al-Zaytūna. Le répertoire du décor géométrique des mosquées de Meknès englobe également la rosace à quatre pétales (les faux claustra du mihrab de *ġāmi'* al-Zaytūna), la rosace à seize branches (les faux claustra latéraux surmontant le mihrab de Sīdī al-Ṣabbāġ) et la rosace à vingt-quatre branches (les faux claustra surmontant le mihrab de *ġāmi'* al-Zaytūna).

## 4-2 Le décor floral

Le décor floral règne dans les panneaux décoratifs, et marque son hégémonie par rapport au décor géométrique et épigraphique. Le répertoire végétal est marqué par la richesse et la variété des formes et des combinaisons et échappe, par conséquent, à la monotonie et à la répétition des styles.

- La palme simple : elle se rencontre dans la quasi-totalité des édifices étudiés. Elle est traitée suivant deux variantes : la palme lisse et la palme digitée. La palme simple lisse s'étire et s'allonge avec souplesse et se détache tantôt d'un seul calice, tantôt d'un double culot. Son usage ne se limite pas aux registres décoratifs des lieux de prières, mais s'observe aussi dans la madrasa al-Bu'nāniya à Meknès, précisément au linteau de la porte principale, les frises épigraphiques en bois courant sur les quatre façades de la cour et la frise floro-épigraphique excisée en zellij noir, qui couronne les lambris de zellij de la cour. Le même type de palme concourt à la décoration des écoinçons de Bāb Mrīsa à Salé (époque mérinide)<sup>129</sup> et du palais du souverain nasride Muḥammad V à l'Alhambra<sup>130</sup>. La palme simple à digitations est molle et svelte et munie, le plus souvent, d'un culot digité à œillets. Son emploi est attesté à la façade sud de la cour de la madrasa al-Bū'nāniya à Meknès. Elle rappelle par sa forme la palme digitée almoravide que l'on retrouve dans les minbars de la grande mosquée d'Alger, de la mosquée de la Kutubiya à Marrakech, de la mosquée de la Qarawiyīn à Fès et dans la *maqṣūra* de la grande mosquée de Tlemcen<sup>131</sup>. Le même type de palme s'observe dans la flore de la qubba almoravide de Marrakech et dans les claustra de la mosquée de la Qarawiyīn à Fès<sup>132</sup>.

- La palme double : elle est le motif floral le plus fréquemment utilisée dans les bâtiments étudiés. Ses limbes sont souples et s'enroulent tantôt vers la partie concave tantôt vers la partie convexe ; Les enroulements sont, le plus souvent, divergents ; elle est

---

<sup>129</sup> H. Terrasse et J. Hainaut (1925), *Les arts décoratifs au Maroc*, Paris, fig. 13.

<sup>130</sup> G. Marçais (1954), *L'architecture musulmane d'Occident...*, fig. 229, p. 356.

<sup>131</sup> C. Cambazard-Amahan (1989), *Le décor sur bois dans l'architecture de Fès...*, p. 54.

<sup>132</sup> *Ibid.*

généralement dissymétrique et se caractérise par deux lobes inégaux. Ce type de palme est d'apparition très ancienne dans l'architecture islamique, et figure déjà dans le répertoire végétal utilisé par les ornementalistes de l'Aljafería. Dans ce sens, H. Terrasse signale : « La palme double garde parfois comme à l'Aljafería deux lobes inégaux, mais de plus en plus, ses deux folioles, presque semblables par leur longueur, s'enroulent inégalement et en des sens différents. Ainsi se concilient le sens de l'équilibre et le goût de la variété. »<sup>133</sup>. Elle présente, à l'image de la palme simple, deux variantes : la palme double lisse et la palme double digitée. La palme lisse est beaucoup moins utilisée que la palme digitée qui rappelle, par sa découpe en digitations, le souvenir lointain de la palme almoravide à nervures ; celle-ci puisait, elle-même, ce procédé ornemental de la feuille d'acanthé romaine et byzantine. La palme à digitations est attestée non seulement dans les lieux de prière, mais également dans les compositions florales des quatre façades de la cour de la madrasa al-Bu'nāniya. Elle est le motif floral le plus employé dans l'architecture et le mobilier d'époques almoravide et mérinide.

- La pomme de pin : elle est à écailles et offre une allure allongée et pointue. Son utilisation reste assez limitée par rapport aux palmes. Elle s'observe dans les claustra du mur de la *qibla* des mosquées de Sitti Gallīna et de Sīdī al-Ṣabbāg, le registre central de la façade sud du *ṣaḥn* de ḡāmi' al-Zaytūna et les panneaux décoratifs des façades des madrasas al-Fīlāliya et al-Bū'nāniya. Au Maroc, ce motif floral est déjà utilisé au 10<sup>e</sup> siècle dans le premier art de Fès avec le minbar de la mosquée des Andalous<sup>134</sup> ; elle est reprise ensuite par les ornementalistes almoravides qui l'emploient dans le décor architectural de la *Qubba* de 'Alī Ibn Yūsuf à Marrakech et de la mosquée de la Qarawiyīn, ainsi que dans les minbars de celle-ci et de la mosquée de la Kutubiya à Marrakech<sup>135</sup>.

- La palmette : elle est, à l'image de la pomme de pin, d'un emploi assez limité dans les édifices religieux de Meknès. Elle se présente sous forme d'une coquille multi-pétales et se caractérise par la présence de spirales et de cannelures creuses. Elle meuble les écoinçons de l'arc des mihrabs des mosquées de Sīdī al-Ṣabbāg et d'al-Ḥaḍḍārīn, et de l'arc d'ouverture des fontaines murales de la grande mosquée. Elle intervient, en outre, dans la décoration du registre central de la façade sud du *ṣaḥn* de ḡāmi' al-Zaytūna et des plats du minbar de ḡāmi' Lāllā 'Ūdā. En Occident musulman, le premier usage de la palmette remonte, semble-t-il, au 11<sup>e</sup> siècle, et se rencontre déjà dans l'Aljafería de

<sup>133</sup> H. Terrasse (1932), *L'art hispano-mauresque, des origines aux XIII<sup>e</sup> siècle...*, p. 237.

<sup>134</sup> C. Cambazard-Amahan (1989), *Le décor sur bois dans l'architecture de Fès...*, p. 54.

Saragosse<sup>136</sup>. L'emploi le plus fréquent de ce motif floral dans l'architecture marocaine est attesté dans les ouvrages prestigieux almohades, notamment dans les écoinçons de *Bāb Agnāw* à Marrakech, de *Bāb al-Rwāḥ*, de *Bāb al-Ḥad* et de la porte de la *qaṣba* des Awdāya à Rabat<sup>137</sup>. Dans la porte mérinide de *Bāb Mrīsa* à Salé, la palmette s'entoure d'un cordon de petites palmes ; elle reprend donc un procédé ancien déjà employé dans la mosquée almohade de Tinmel<sup>138</sup>.

- L'entrelacs floral : cette combinaison florale s'obtient par la répétition de palmettes à limbes digités et à œillets sur une surface plane. Son emploi demeure très limité et ne s'observe que dans les écoinçons de la porte d'entrée principale de la mosquée al-Naḡḡarīn, dans le claustrum médian du mur de la *qibla* de la mosquée de Sitti Gallīna, ainsi que dans les registres décoratifs des façades est et ouest du *ṣaḥm* de *ḡāmi' Lāllā 'Ūdā*. L'emploi de ce type d'entrelacs est, à l'image des édifices religieux de Meknès, n'est pas très répandu dans l'architecture islamique du Maroc. On en note l'usage dans la porte monumentale almohade d'Agnāw à Marrakech : il forme les arcades de la corniche<sup>139</sup>.

- Les formes florales secondaires : elles sont constituées de rinceaux, bourgeons et fleurons. Les rinceaux sont fréquemment mis en œuvre par les ornementalistes, et marquent leur présence en arrière plan des combinaisons florales, et, dans certains cas, des inscriptions épigraphiques. Ils sont donc modelés au fond des motifs décoratifs principaux, et concourent à la création des schémas décoratifs, caractérisés par leur hiérarchisation en plans successifs. Par leur allure svelte, ils s'enchevêtrent, s'entrelacent et se superposent pour créer des compositions délicates. Les fleurons et les bourgeons, quant à eux, comblent les vides entre les motifs floraux principaux et garnissent le champ épigraphique des inscriptions de certains édifices, tels que la grande mosquée et la salle de prière de la madrasa al-Bū'nāniya.

#### 4-3 Le décor épigraphique

Le décor épigraphique est abondamment employé dans les édifices religieux les plus prestigieux de la ville, notamment la grande mosquée, la madrasa al-Bū'nāniya et *ḡāmi' Lāllā 'Ūdā*. Il est sculpté sur quatre matériaux servant au décor : le plâtre, le bois, le

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>136</sup> H. Terrasse (1923), « Le décor des portes anciennes du Maroc »..., p. 155.

<sup>137</sup> Pour plus de détails sur l'utilisation de la palmette dans l'architecture almohade, cf. *Ibid.*, p. 155-157.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>139</sup> H. Terrasse (1923), « Le décor des portes anciennes du Maroc »..., p. 153.

zellij et le marbre. Les inscriptions sont taillées suivant deux types d'écriture : le style coufique et le style cursif.

### A- Le style coufique

Les textes épigraphiques découpés selon le style coufique sont beaucoup moins nombreux que les inscriptions sculptées en cursif. Ils se limitent, le plus souvent, à de courtes eulogies, telles que *al-mulku lillāh* (la royauté est à Dieu), *barakat Muḥammad* (bénédiction de Muḥammad), *Allāh* (Allah) et *al-‘Āfiya* (santé). Ce phénomène n'est pas spécifique aux édifices religieux de Meknès, mais est une constante de l'architecture de l'Occident musulman, comme le souligne bien G. Marçais : « Il est de plus en plus rare que les textes d'intérêt historique empruntent l'écriture coufique devenue sans doute morte pour la plupart des gens »<sup>140</sup>. Cependant, trois types de style coufique sont attestés dans les bâtiments étudiés : le coufique rectangulaire, le coufique tressé et fleuri, et le coufique architectural.

- Le coufique rectangulaire : certains auteurs l'appellent coufique carré<sup>141</sup>, d'autres le dénomment coufique orthogonal ou quadrangulaire<sup>142</sup>. Comme pourraient le dénoter ces différentes appellations, ce type de coufique comporte des formes géométriques extrêmement rigides et rectilignes. Les caractères, épais et robustes, sont exécutés avec des baguettes rectilignes à angles droits, et les points diacritiques sont de forme carrée.

Il est attesté sur plusieurs panneaux décoratifs en plâtre. On en note l'emploi dans les écoinçons du mihrab (courte eulogie : *Allāh*) de la mosquée al-Naḡḡārīn, la porte d'entrée de la mosquée de Tibarbārīn (*al-mulku lillāh* : la royauté est à Dieu), l'encadrement des registres supérieurs surmontant le mihrab de la mosquée de Sitti Gallīna, les frises épigraphique de *Bāb al-Ḥaḡar* (*al-‘Āfiya* : la santé) et la fontaine murale du *ṣāḥn* de la grande mosquée (*al-mulku lillāh*), ainsi que dans l'encadrement supérieur des claustra surmontant le mihrab la mosquée de Sīdī al-Ṣabbāḡ. Il intervient, en outre, dans la décoration du mobilier religieux en bois de plusieurs édifices étudiés ; on l'observe donc au sommet de la face principale du minbar de la mosquée al-Naḡḡārīn « *Barakat Muḥammad* : bénédiction de Muḥammad », les faces nord et sud de la *'anza* de la grande mosquée (courtes eulogies) (fig. 92 et 93), l'inscription historico-coranique de la *maqṣūra* de ḡāmi' Lāllā 'Ūdā (fig. 109). Ce style d'écriture est comparable à celui qui garnit le

<sup>140</sup> G. Marçais (1954), *L'architecture musulmane d'Occident...*, p. 352.

<sup>141</sup> L. M. Aouni (1991), *Étude des inscriptions mérinides de Fès...*, p. 356.

<sup>142</sup> G. Marçais (1954), *L'architecture musulmane d'Occident...*, p. 419.

tympan des parapets en bois de la façade ouest de la madrasa al-Bu'nāniya de Meknès, et le tympan de bois de la porte d'accès à la cour des madrasas al-Şahrīġ et al-Bū'nāniya à Fès. Il ne va pas sans présenter des analogies avec le coufique rectangulaire attesté au minaret de la mosquée d'al-'Ubbād à Tlemcen et dans la 'anza de la mosquée des Andalous à Fès<sup>143</sup>.

- Le coufique tressé et fleuri : l'usage de ce type de coufique reste très minime et se limite à l'inscription coranique de la façade sud de la 'anza de la grande mosquée. Les caractères se tressent et juxtaposent des motifs floraux ; les hampes sont épaisses et se terminent en biseau au niveau de leur partie supérieure.

- Le coufique architectural : il se caractérise par des hampes très élancées, couronnées dans leur partie supérieure par des arcs lobés. Il se présente, en principe, le point d'intersection et de convergence de trois types de coufique : le coufique biseauté, le coufique à terminaisons lobées et le coufique à hampes et appendices tressés. Les origines de ce style d'écriture remontent, selon L.M. Aouni, à la période almoravide<sup>144</sup>.

Le coufique architectural reste d'un emploi très limité dans les édifices religieux de Meknès. On le rencontre seulement sur la face nord de la 'anza de la grande mosquée (fig. 92), sur les vantaux en bois couvrant la bibliothèque de la mosquée al-Naġġārīn, et sur la façade sud de la madrasa al-Bū'nāniya. Les deux inscriptions sont analogues, et reprennent une courte eulogie (*al-mulku lillāh*), très utilisée dans l'architecture islamique marocaine. Les caractères s'enlèvent sur un fond troué d'un entrelacs de petits carrés étoilés. Les hampes (le *alif* du premier mot et le deuxième *lām* du deuxième mot) dessine un encadrement rectangulaire qui circonscrit les deux mots de la courte eulogie : seul le *hā'* du mot *lillāh* n'est pas enveloppé par cet encadrement. Les premiers *lām-s* des deux mots soutiennent une arcature polylobée dont la clef est garnie d'un petit cercle ; le *hā'* est munie d'une petite cavité et se termine en biseau. Ce style d'écriture est quasiment semblable à celui que l'on rencontre dans les ouvrages architecturaux mérinides de Fès, de Šālla, de Taza et de Tlemcen<sup>145</sup>.

---

<sup>143</sup> L.M. Aouni (1991), *Étude des inscriptions mérinides de Fès...*, p. 356.

<sup>144</sup> *Ibid.*

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 355.



## B- Le style cursif

Dans l'état actuel de nos connaissances, les origines de l'écriture cursive (*al-ḥaṭṭ al-nashī*) sont difficiles à préciser ; G. Marçais qualifie ce style d'africain ou andalou<sup>146</sup>. Ce type d'écriture est, comme on l'a dit, beaucoup plus utilisé dans les édifices religieux de Meknès que le style coufique. Un tel phénomène s'explique par le fait que cette écriture est facile à exécuter et s'adapte à la plupart des matériaux de décor : le plâtre, le bois, le zellij et le marbre.

- Le cursif sur plâtre : le plâtre est un matériau tendre qui sert de support pour la gravure des inscriptions à but purement décoratif, notamment les textes coraniques, les formules victorieuses et les courtes eulogies. Le *nashī* sur plâtre se rencontre avec abondance dans les édifices étudiés. Il est attesté dans plusieurs frises épigraphiques de la grande mosquée, précisément à *Bāb al-Kutub*, à *Bāb al-Mawtā*, au registre principal de la façade sud du *ṣaḥn* et au mur de *qibla*. On le rencontre également sur les encadrements et les frises garnissant les murs de *qibla* des mosquées de *Sīdī al-Ṣabbāg*, d'*al-Ḥaḍḍārīn*, de *Lāllā 'Ūdā* et de *Zaytūna*, et des madrasas *al-Fīlāliya* et *al-Bū'nāniya*. Son usage s'observe, en outre, à la porte d'entrée principale de *ḡāmi' al-Zaytūna*, sur les façades est et ouest du *ṣaḥn* de *ḡāmi' Lāllā 'Ūdā* et les quatre façades de la madrasa *al-Bū'nāniya*. Bien que ces inscriptions ne remontent pas toutes à la même époque, leurs caractères sont taillés suivant des styles quasi-semblables et présentent, donc, plusieurs similitudes. Les hampes (*alif* et *lām*) sont allongées et souples, s'amenuisent du haut vers le bas et se chevauchent parfois avec le corps des caractères ; la terminaison supérieure du *alif* se développe en biseau à pointe renflée qui s'oriente à droite de la hampe, et sa terminaison inférieure présente une légère incurvation concave. Les appendices des *lām-s*, des *wāw-s* et des *nūn-s* sont allongés et larges, et s'entrecroisent souvent avec les lettres qui les suivent ; ils s'incurvent le plus souvent en crochet, et s'étalent sur le niveau inférieur de la ligne de base. Le champ d'écriture est rempli par des points diacritiques et des signes indiquant les voyelles (*al-ṣakl*), ainsi que par des motifs floraux variés.

- Le cursif sur bois : le bois est, comme le plâtre, un matériau tendre servant à des inscriptions à but décoratif. Le *nashī* sculpté sur ce matériau est beaucoup moins utilisé que celui découpé sur le plâtre. On le retrouve dans les inscriptions ismā'īliennes du vantail de la porte de l'imam et des deux faces de la *'anza* de la grande mosquée (fig. 92 et 93), et dans les frises épigraphiques mérinides des quatre façades de la madrasa *al-*

Bū'nāniya. Les caractères s'enlèvent sur un arrière plan de rinceaux et juxtaposent des motifs végétaux divers, constitués essentiellement de palmes simples, palmes doubles, fleurons et bourgeons.

- Le cursif sur zellij : les inscriptions champlevées dans les plaques de zellij sont moins abondantes que celles ciselées sur le plâtre. Elles ne sont pas uniquement destinées à des buts décoratifs, mais également à des fins historiques. Ce type de cursif se rencontre dans trois inscriptions ismā'īliennes, à savoir celles de la fontaine murale de la grande mosquée (fig. 89), de la porte d'entrée de ḡāmi' Lāllā 'Ūda (fig. 102) et de la façade sud attenante à la salle de prière de la madrasa al-Fīlāliya (fig. 147). On en note, en outre, l'usage dans l'inscription, située à la base du minaret de la grande mosquée (fig. 87) : elle date du règne du sultan alaouite Sīdī Muḥammad Ibn 'Abdallāh (1757-1790 J.C). À tous ces textes historiques s'ajoute une inscription décorative qui, excisée dans une bande de zellij noir, court sur les quatre façades de la madrasa al-Bū'nāniya à Meknès.

Les caractères des inscriptions historiques de la grande mosquée, de ḡāmi' Lāllā 'Ūdā et de la madrasa al-Bū'nāniya sont excisés dans un zellij à tonalité noire, alors que ceux de l'inscription épigraphique de la madrasa al-Fīlāliya sont champlevés dans une plaque verte de zellij. Le champ épigraphique se caractérise par l'abondance des signes diacritiques et par la rareté du décor floral. Seule la frise épigraphique surmontant la porte d'entrée de ḡāmi' Lāllā 'Ūdā est marquée par la présence d'un bon nombre de motifs végétaux : les palme simples, les palmes doubles dissymétriques, les bourgeons, les fleurons et les rinceaux.

- Le cursif sur marbre : le marbre sert de support pour le cursif à intérêt historique étant donné que ce matériau est de nature dure et résiste aux injures du temps. Le *nashī* sur marbre est d'un emploi assez restreint dans les édifices étudiés. On en souligne l'usage dans l'inscription historique inscrite dans les deux niches qui bordent le mihrab de la madrasa al-Bū'nāniya (fig. 151) et dans la table des biens habous, scellée contre le mur ouest de la même madrasa (fig. 150). Il est également attesté dans l'inscription ismā'īlienne témoignant de l'orientation du mihrab de la mosquée de Sūq al-Ṣabbāṭ selon des procédés mathématiques : la dalle de marbre, de forme rectangulaire, est scellée contre le mur nord de ce *masḡid*. Ces trois inscriptions sont gravées sur un fond nu, marqué par la rareté des motifs floraux, à l'image de celles excisées sur le zellij. Une telle caractéristique s'explique par le fait que le but de ces textes épigraphiques n'est pas décoratif, mais avant

---

<sup>146</sup> G. Marçais (1954), *L'architecture musulmane d'Occident...*, p. 351.

tout déclaratif ; les calligraphes semblent avoir voulu, derrière cette ordonnance, rendre le texte clair et lisible. Les caractères, de tailles variées, se prolongent et se rétrécissent en fonction de la nature des lignes. Les hampes (*alif-s* et *lam-s*), molles et souples, s'étirent et s'allongent vers le haut pour se terminer par des biseaux à pointes renflées, orientées vers la droite de la hampe. Elles se s'amenuisent vers la base, s'enroulent en crochets pointus et se prolongent parfois sous la ligne de base ; elles se chevauchent, dans certains cas, avec le corps des caractères. Les appendices se prolongent sous la ligne de base et s'achèvent, le plus souvent, en pointes effilées. Ces caractéristiques ne vont pas sans présenter des analogies avec les inscriptions sculptées sur marbre des madrasas mérinides de Fès et des inscriptions de Grenade datant du 14<sup>e</sup> siècle<sup>147</sup>.

---

<sup>147</sup> L. M. Aouni (1991), *Étude des inscriptions mérinides de Fès...*, p. 363.

# **Chapitre II.**

**La mosquée dans la ville**

## 1- Questions urbaines relatives à la grande mosquée

La grande mosquée (*al-ġāmi' al-kabīr*) occupait une place capitale dans la vie religieuse, culturelle, scientifique de la médina. Par ses diverses fonctions, elle est, à juste titre, le pôle de sociabilité urbaine par excellence. Cela étant dit, l'étude architecturale et décorative s'avère quasiment insuffisante pour la bonne compréhension de cet édifice cultuel. Cette étude doit être complétée par une analyse urbaine de son voisinage pour pouvoir dégager les relations que ce *ġāmi'* pourrait tisser avec les autres organes de la ville. Une telle démarche permet de soulever plusieurs questions, aptes à mieux nous éclairer sur l'édifice lui-même et sur son contexte urbain.

### 1-1 L'unicité de la *ḥuṭba* du vendredi dans la ville

La multiplication des grandes mosquées à *ḥuṭba* n'a pas existé à la médina de Meknès durant la période pré-mérinide. Sous les Almoravides, la médina était dotée d'une seule grande mosquée, à savoir le *ġāmi'* al-Naġġārīn ; la prière et la *ḥuṭba* du vendredi étaient uniquement célébrées dans cet édifice dont la date exacte de fondation reste imprécise, mais pourrait se situer, comme on l'a dit, à une période peu postérieure à l'aménagement du *ḥiṣn* Tāgrārt, certainement bien avant 540 H./1145 J.C.

Le même constat se manifeste dans la quasi-totalité des villes médiévales du Magrib al-Aqṣā qui étaient gouvernées par le pouvoir almoravide, telles que Marrakech et Sabta<sup>1</sup>. À Marrakech, la *ḥuṭba* du vendredi de toute la ville était organisée dans le *ġāmi'* qui fut édifié par l'émir 'Alī Ibn Yūsuf (500-537 H./ 1107-1143 J.C.) en plein centre de la médina<sup>2</sup>. À Sabta, la seule grande mosquée à prône du vendredi était celle qui fut bâtie, selon Abū 'Ubayd al-Bakrī, sur l'emplacement d'une ancienne église, au lendemain de

---

<sup>1</sup> Seule la ville de Fès fait exception à cette règle ; celle-ci fut dotée de deux mosquées à prône du vendredi durant l'époque idrisside : *ġāmi'* al-Ašyāḥ et *ġāmi'* al-Šurafā'. La coexistence de deux *ḥuṭba-s* à Fès pourrait être expliquée par le fait que cette ville était constituée à l'origine de deux quartiers distincts (al-Andalus et al-Qarawiyīn) qui sont séparés l'un de l'autre par l'oued Fās et par des murailles ; pour plus d'informations sur ce cas urbain particulier, cf. supra, p. 72-75.

<sup>2</sup> Les chroniqueurs médiévaux ne sont pas unanimes sur la date exacte de la fondation de la grande mosquée de l'émir almoravide 'Alī Ibn Yūsuf. Selon le récit d'Ibn al-Qaṭṭān al-Murrākušī, l'édifice fut érigé peu après la fin de la bataille d'al-Baḥīra : le minaret de cette mosquée ne fut pas construit d'un seul jet, car les maîtres-maçons élevèrent, dans un premier temps, le 1/3 de cet ouvrage et ne purent l'achever que dans l'année 527 H./ 1132 J.C. L'auteur d'*al-Ḥulal al-mūšiya*, quant à lui, place la date de sa construction dans l'année 520 H./ 1126 J.C. Voir Ibn al-Qaṭṭān al-Murrākušī, *Nuẓum al-ġummān litartīb mā salaf min aḥbār al-zamān...*, p. 166 ; Anonyme, *Al-Ḥulal al-mūšiya fi dīkr al-aḥbār al-murrākīšiya...*, p. 90. Pour plus d'informations historiques sur ce *ġāmi'* almoravide, cf. infra, p. 545-549.

l'occupation musulmane de Sabta : l'édifice se situait en bordure de la mer septentrionale, vers l'endroit appelé Baḥr Basūl<sup>3</sup>.

Il semble que la politique religieuse adoptée par le pouvoir almoravide à Meknès et dans la plupart des autres villes andalou-maghrébines ait visé à réunir et rassembler tous les fidèles dans une seule grande mosquée, et à éviter, par conséquent, leur dispersion dans plusieurs lieux de culte pendant la prière et la *ḥuṭba* du vendredi<sup>4</sup>. L'objectif de cette démarche est de créer un lien très étroit entre les représentants du pouvoir régnant et la population (*al-'ammā*). L'intervention des gouvernants dans ce problème urbain et religieux pourrait se justifier par le fait que le prêche prononcé dans la grande mosquée véhicule le discours officiel de la dynastie, et jouit, ainsi, d'un rôle central dans le maintien de la stabilité politique et la légitimation du pouvoir almoravide.

Durant les débuts de la dynastie almohade, Meknès fut dotée de l'actuelle grande mosquée de (*al-ḡami' al-kabīr*) qui donne sur l'artère principale de la médina, à environ 250 mètres à l'est du *ḡami'* almoravide d'al-Naḡḡārīn. Les sources restent, malheureusement, muettes quant à la date précise de son élévation, mais il est bien certain que l'édifice a fonctionné pendant l'époque almohade et a subi des travaux d'agrandissement vers 600 H./1203 J.C., c'est-à-dire sous le règne du quatrième souverain almohade Muḥammad al-Nāṣir (595-613 H./1199-1213 J.C.)<sup>5</sup>. Cela étant dit, le *ḡami'* fut construit bien avant l'accession d'al-Nāṣir au pouvoir du Maroc, probablement sous le règne du premier sultan almohade 'Abd al-Mu'min (524-558 H./1130-1163 J.C.). Ce calife n'aurait pas songé à agrandir l'édifice almoravide et à l'adopter comme la grande mosquée de toute la ville, mais aurait ordonné la construction de son propre *ḡami'*, immédiatement après l'entrée des Almohades à Meknès. 'Abd al-Mu'min aurait voulu, à travers cet acte de fondation, détrôner et éclipser le *ḡami'* al-Naḡḡārīn qui était le pôle religieux officiel de la dynastie déchue des Almoravides, et instaurer, par conséquent, sa politique religieuse fervente à Meknès.

Une telle hypothèse se justifie par le fait que les premiers Almohades étaient en désaccord radical avec la stratégie politico-religieuse des Voilés de Ṣanhāḡa ; 'Abd al-Mu'min ne pouvait aucunement reprendre un édifice qui symbolisait le souvenir de leur pouvoir, surtout dans une ville très résistante comme Meknès qui n'est tombée aux mains

---

<sup>3</sup> Abū 'Ubayd al-Bakrī, *Description...*, (texte arabe), p. 103. Pour en savoir plus sur le phénomène de la non-multiplication des grandes mosquées à Sabta, cf. supra, p. 84-86.

<sup>4</sup> Pour plus d'informations sur cette question, cf. Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanṣarīsī, *Al-Mi'yār...*, t. 1, p. 267-269, 339-340.

des Almohades, comme on l'a dit, qu'après un siège long et pénible, dont la durée est imprécise, mais fixée, selon Ibn Haldūn et Ibn Ġāzī, à quatre ans et quelques mois ou sept ans et quelques mois<sup>6</sup>. En outre, les lieux d'expression religieuse du pouvoir almoravide et des émirats anté-almohades étaient considérés par les premiers Almohades comme des espaces pleins de souillures et d'impureté, et devaient être purifiés de ces traces comme ce fut le cas des mosquées de Marrakech<sup>7</sup> et de la grande mosquée andalouse de Carmona<sup>8</sup>, et même détruits et abandonnés comme c'est le cas de la grande mosquée de l'émir almoravide 'Alī Ibn Yūsuf à Marrakech<sup>9</sup>. À toutes ces raisons idéologiques s'ajoute un facteur d'ordre démographique : le *ḡami'* al-Naḡḡārīn était de faibles dimensions et ne pouvait pas, à lui seul, abriter le nombre croissant des fidèles pendant les premiers temps du régime almohade à Meknès ; d'autant plus que les mentions textuelles et les données archéologiques s'accordent sur le fait que cet édifice almoravide n'a pas fait l'objet de chantiers d'agrandissement durant la période médiévale, et laissent supposer qu'il serait marginalisé et tombé en désuétude au lendemain de l'occupation de Meknès par les Almohades.

La grande mosquée de Meknès paraît avoir été le seul lieu de culte qui ait célébré la *huṭba* hebdomadaire du vendredi pendant toute la période almohade. En dépit de l'accroissement démographique qu'a connu Meknès sous le règne de Muḥammad al-Nāṣir, le pouvoir central n'avait pas l'intention de bâtir un autre *ḡami'*, mais décida plutôt d'agrandir le bâtiment en question pour pouvoir recevoir le nombre sans cesse en augmentation des fidèles. Une telle stratégie politico-religieuse était animée par des motivations idéologiques quasiment similaires à celles élaborées par les dirigeants almoravides : le but des autorités almohades était d'organiser la *huṭba* officielle dans une seule grande mosquée, et d'éviter, par conséquent, la dislocation de la communauté musulmane et la désolidarisation des fidèles vis-à-vis du pouvoir sultanien.

<sup>5</sup> Ibn Ġāzī, *Al-Rawḍ al-hatūn*..., p. 28.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 20-21.

<sup>7</sup> Al-Baydaq, *Al-Mahdī Ibn Tūmart*..., p. 66 ; Lévi-Provençal E. (1928), *Documents inédits d'histoire almohade*, fragments manuscrits du Legajo 1919 du fonds arabe de l'Escorial, Paris, p. 173-174.

<sup>8</sup> Si l'on en croit Ibn Šāhib al-Šalāt, l'entrée des Almohades à Carmona se situe dans le mois de *muḥarram* de l'année 557 H./1161 J.C. ; c'était le gouverneur Abū Muḥammad Ibn Abī Ḥafṣ Ibn 'Alī qui chargea ses sujets à purifier et laver la grande mosquée de cette ville andalouse : Ibn Šāhib al-Šalāt indique que celui-ci était assis vers le mur est du *ḡami'* et contrôla cette opération. Après avoir embelli et sécurisé la ville de Carmona, ce gouverneur se déplaça à Séville et annonça cette nouvelle au calife almohade 'Abd al-Mu'min ; cf. Ibn Šāhib al-Šalāt, *Al-Mann bi al-imāma*..., p. 122-123.

<sup>9</sup> Al-Baydaq, *Al-Mahdī Ibn Tūmart*..., p. 66 ; Anonyme, *Al-Ḥulal al-mūšīya*, p. 144 ; al-Šarīf al-Idrīsī, *Nuzhat al-muštāq fī iḥtirāq al-āfāq*, Imp. Brill, Leiden, 1963, p. 234 ; Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī, *Al-Rawḍ al-mi'fār*..., p. 540.

Le cas de Meknès ne semble pas être unique, mais s'inscrit dans le cadre d'une politique almohade globale qui était adoptée aussi bien au Maghreb al-Aqṣā qu'en al-Andalus : la multiplication des *ḡāmi'*-s n'était pas tolérée et consentie dans la même ville, notamment sous 'Abd al-Mūmin (524-558 H./1130-1163 J.C.) et Abū Ya'qūb Yūsuf (558-580 H./1163-1184 J.C.). À Marrakech, la grande mosquée de la Kutubiya se substitua à l'ancien *ḡāmi'* almoravide de l'émir 'Alī Ibn Yūsuf, peu après l'occupation de la ville par les Almohades : la *ḥuṭba* du vendredi fut donc transférée, comme on l'a dit, du *ḡāmi'* de 'Alī Ibn Yūsuf à la grande mosquée de la Kutubiya. Les exemples de Meknès et de Marrakech sont comparables à celui de Séville. Ainsi, l'ancien *ḡāmi'* d'Ibn 'Adabbas<sup>10</sup> fut relégué au rang d'un simple *masḡid* de quartier au lendemain de l'édification de la grande mosquée almohade de Séville par le calife Abū Ya'qūb Yūsuf<sup>11</sup>.

La multiplication des prêches du vendredi n'a fait son apparition à Meknès qu'à partir du règne du souverain mérinide Abū Yūsuf Ya'qūb (656-685 H./1258-1286). Celui-ci fonda une seconde grande mosquée dans la ville qui n'est rien autre que celle de la *Qaṣba*, dénommée actuellement *Ḡāmi' Lāllā 'Ūdā*. Celle-ci fut implantée, comme on l'a déjà signalé, au sud de la médina, au sein de la *qaṣba* mérinide qui fut aménagée sur l'ordre du même Abū Yūsuf Ya'qūb en 674 H./1276 J.C.<sup>12</sup>. L'édifice était donc considéré comme la grande mosquée officielle de la cité royale mérinide, et était réservé au sultan et à son entourage immédiat. Une telle politique religieuse semble être intentionnellement adoptée par Abū Yūsuf Ya'qūb qui visait, à travers cet acte, à s'isoler de la foule tumultueuse fréquentant la grande mosquée de la médina et à éviter tout contact avec la population locale lors de la tenue de la prière et la *ḥuṭba* du vendredi. Ces faits sont pratiquement identiques à ceux qui se produisent à Fès durant la même période. Le sultan y fonde en effet sa propre ville royale (*al-madīna al-bayḍā'*), actuellement dénommée Fās Ḡdīd, et la dote d'une grande mosquée dont la date de construction est contemporaine de celle du *ḡāmi'* al-Qaṣaba à Meknès<sup>13</sup>. La première *ḥuṭba* du vendredi fut ainsi célébrée dans ce *ḡāmi'* sultanien dans le mois de *ramadan* de l'année 678 H./ 1279 J.C., date qui correspond à l'achèvement des travaux de fabrication de son minbar par le *m'allam* al-

<sup>10</sup> Comme pourrait l'indiquer son appellation, le *ḡāmi'* d'Ibn 'Adabbas fut élevé par le cadī de Séville 'Umar Ibn 'Adabbas vers 214 H./ 829 J.C. ; cf. 'Abd al-Mālik Ibn Ṣāhib al-Ṣālāt, *Al-Mann bi al-imāma...*, p. 389.

<sup>11</sup> Pour plus de détails sur le phénomène de la non-multiplication des grandes mosquées à Marrakech et Séville, cf. supra, p. 79-81.

<sup>12</sup> Cette ville royale aurait été détruite sous l'ordre du sultan Mūlāy Ismā'īl : l'emplacement de la *qaṣba* servit de terrain pour la fondation de la cité impériale de ce souverain alaouite.



Ġarnātšī al-Raṣṣāṣ : ce fut le célèbre *faqīh* mérinide Muḥammad Ibn Abī Zar‘ qui inaugura et prononça la première *huṭba* dans cette grande mosquée<sup>14</sup>.

Les grandes mosquées de la *qaṣba* mérinide à Meknès et de la ville royale de Fās Ġdīd ne sont pas les plus anciens exemples de mosquées sultaniennes dans le territoire du Magrib al-Aqṣā. Ce phénomène est déjà attesté à Fès, à Marrakech et à Rabat, sous le règne du troisième calife almohade Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Manṣūr (580-595 H./ 1184-1199 J.C.). Celui-ci autorisa la célébration de la prière et la *huṭba* du vendredi aussi bien dans les anciennes grandes mosquées de ces centres urbains que dans ses propres *ġāmi’-s*. Il en ressort que le processus de la multiplication des mosquées à prône du vendredi dans la même entité urbaine s’est accentué dans le territoire marocain à partir du règne du troisième calife de la dynastie almohade<sup>15</sup>.

Sous le règne du sultan alaouite Mūlāy Ismā‘īl, la multiplication des mosquées à *huṭba* à Meknès est devenue un phénomène répandu dans la ville et appuyé par le pouvoir central. La ville fut dotée de plusieurs grandes mosquées, à savoir celles d’al-Zaytūna, de *Bāb al-Brād’iyīn*, d’al-Anwār (*al-Ġāmi’ al-Aḥḍar*), de la *qaṣba* de Hadrāš (*ġāmi’ Lāllā Ḥaḍrā*) et de la *madīna* détruite de Riyāḍ al-‘Anbarī. Le *ġāmi’ al-Zaytūna* se situe dans la rue du même nom, à côté du *darb* ‘Aqabat al-Zayyādīn et du quartier Laḥbūl ; son édification fut ordonnée par Mūlāy Ismā‘īl, à une date antérieure à l’année 1099 H./1687 J.C.<sup>16</sup>. Le *ġāmi’* de *Bāb al-Brād’iyīn* est implanté, comme l’indique son nom, à proximité de la porte monumentale du même nom qui se situe au nord de la médina (fig. 44) ; les travaux furent ordonnés par Mūlāy Ismā‘īl et dirigés, comme on l’a déjà signalé, par le vizir, ‘Alī Ibn Yaššū al-Yazġī, et furent définitivement terminés vers l’année 1121 H./ 1709 J.C.<sup>17</sup>. La grande mosquée d’al-Anwār fut implantée au nord de la *qaṣba* royale de Mūlāy Ismā‘īl, à proximité de la célèbre porte monumentale de *Bāb Manṣūr La‘laġ* (fig. 52) ; sa construction date de l’année 1110 H./ 1698 J.C. ; le *ġāmi’* de Lāllā Ḥaḍrā’ est inclus dans la *qaṣba* ismā‘īlienne de Hadrāš qui se dresse à proximité du quartier d’Aġdāl, au sud-est de la *qaṣba* royale de Mūlāy Ismā‘īl (fig. 40). La grande mosquée de Riyāḍ al-‘Anbarī était implanté en plein centre de la cité du même nom, actuellement disparue, qui

---

<sup>13</sup> Ibn Abī Zar‘ al-Fāsī, *Al-Rawḍ al-qirṭās*, p. 322. Voir aussi Ibn Abī Zar‘ al-Fāsī, *Al-Daḥīra al-sāniya...*, p. 162.

<sup>14</sup> *Ibid.* Pour plus de détails sur la grande mosquée de Fās Ġdīd, cf. infra, p. 525-527.

<sup>15</sup> Pour plus de détails sur la question de la multiplication des grandes mosquées sous le règne du sultan almohade Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Manṣūr, cf. supra, p. 81-82.

<sup>16</sup> Pour plus d’informations historiques et archéologiques sur la grande mosquée d’al-Zaytūna, cf. supra, p. 305-313

se trouvait au sud-ouest de la médina<sup>18</sup> (fig. 41) ; l'édifice fut élevé sur l'ordre de Mūlāy Ismā'īl dans l'année 1088 H./ 1668 J.C.<sup>19</sup>, et doté d'une école coranique et d'une fontaine publique<sup>20</sup>. Ces quatre grandes mosquées ismā'īliennes s'ajoutent donc aux anciens *ḡāmi'*-s médiévaux de Meknès : al-Nāḡḡārīn, la grande mosquée (*al-ḡāmi' al-kabīr*) et *ḡāmi'* al-Qaṣaba (l'actuelle mosquée de Lāllā 'Ūdā). Ainsi, la *ḥuṭba* du vendredi semble avoir été célébrée dans sept grandes mosquées à Meknès du vivant du sultan alaouite Mūlāy Ismā'īl. Un tel phénomène trouve son explication dans le fait que Meknès, par son emplacement stratégique et son rôle de capitale, s'est largement agrandie et étendue et a connu un accroissement démographique remarquable pendant cette époque.

## 1-2 Au voisinage de la grande mosquée : maintenir un espace "propre"

Les autorités urbaines veillent à la propreté de la grande mosquée et de son environnement immédiat. Elles essaient d'écarter tout préjudice portant atteinte à la sacralité du *ḡāmi'* et à l'inconfort des fidèles qui le fréquentent. Les règles relatives à la gestion urbaine agissent fortement sur l'emplacement de la salle d'ablutions-latrines et sur la nature des souks situés dans les alentours de la grande mosquée.

### A- situation urbaine de la salle d'ablutions-latrines

Bâtie sous le règne du quatrième calife almohade Muḥammad al-Nāṣir, la salle d'ablutions-latrines de la grande mosquée de Meknès se dresse, comme on l'a déjà dit, en dehors de la mosquée et donne sur la rue de Qarṣūn par le biais d'une porte mesurant 0,85 m de largeur<sup>21</sup>. L'indépendance de cette salle par rapport au *ḡāmi'* pourrait s'expliquer par des raisons relatives à la propreté et à l'hygiène de cet espace religieux ; un tel aménagement avait pour but d'éviter à la grande mosquée les odeurs désagréables dégagées par les latrines, et de préserver, par conséquent, sa pureté et sa sacralité. Le passage de la salle d'ablutions au *ḡāmi'* était assuré par la porte des pieds-nus (*bāb al-ḥfā*) : une rigole d'eau reliait les deux édifices et permettait aux fidèles d'entrer à la mosquée pieds nus sans aucun risque de salir et de souiller le sol. Par sa situation dans la ville, cette *dār al-wuḍū'* ne va pas sans présenter des analogies avec les *mīdā'*-s des

<sup>17</sup> A. Ibn Zaydān, *Iḥāf...*, t. 1, p. 159 ; A. Ibn Zaydan, *al-Manza'...*, p. 306.

<sup>18</sup> A. Ibn Zaydān, *al-Manza'...*, p. 307-311.

<sup>19</sup> R. Balmaqaddam, *Awqāf...*, p. 208.

<sup>20</sup> A. Ibn Zaydān, *Iḥāf...*, p. 153-155.

<sup>21</sup> Pour l'étude archéologique de la *mīdā'* de la grande mosquée de Meknès, cf. Supra, p. 277-278.

grandes mosquées de Fès (al-Qarawiyīn<sup>22</sup> et al-Andalus<sup>23</sup>), de Sabta<sup>24</sup>, de Séville<sup>25</sup> et de Cordoue<sup>26</sup>, et des madrasas mérinides d'al-Ġadīda à Meknès (l'actuelle madrasa al-Bū'nāniya)<sup>27</sup> et d'al-Bū'nāniya à Fès<sup>28</sup>.

Le souci de ne pas porter atteinte à la propreté de la mosquée et de ses abords immédiats (*afniya* et *riḥāb*) est une question quasi-récurrente dans la littérature juridique du monde andalou-maghrébin médiéval. Ce problème épineux donc fait l'objet de plusieurs fatwas portant essentiellement sur la proximité des latrines par rapport à la mosquée, et le risque de porter atteinte à la propreté de l'espace consacré à la prière. Dans ce sens, le *faqīh* du 14<sup>e</sup> siècle Abū 'Imrān Mūsā al-'Abdūsī (mort 776 H./ 1374 J.C.) fut interrogé sur la possibilité de convertir des salles d'ablutions nuisant à la grande mosquée de Fès en boutiques qui seraient rattachées à ses biens habous immobiliers ; ce *faqīh* était d'un avis très favorable à cette conversion, étant donnée que ces *mīdā*-s provoquaient la souillure de ce *masġid al-ġāmi'* qui, selon les principes de la religion musulmane, devait

---

<sup>22</sup> La salle d'ablutions-latrines de la grande mosquée de la Qarawiyīn est contemporaine de celle de la grande mosquée de Meknès. Les travaux de sa construction furent aménagés sous la direction de l'imam Abū Muḥammad Yaskar, et financés par un certain Mūsā Ibn 'Abdallāh Ibn Saddāb (ou Ibn Saddān) qui est originaire de la montagne de Banū Yazgā. L'eau fut amenée de la lointaine source de Ḥumāl qui procure une eau propre destinée aux ablutions ; un tel choix pourrait s'expliquer par le fait que la source la plus proche de la Qarawiyīn présente un inconvénient majeur, celui de son emplacement à proximité d'une maison de tannerie. Le captage de l'eau était fait dans une chambre souterraine qui est pourvue d'un bassin carré (2,60 m x 2,60 m) doublé en plomb. Pour plus d'informations sur cette *mīdā'*, cf. H. Terrasse (1968), *La mosquée al-Qarawiyīn à Fès...*, p. 56 ; T. Madani (2000), « Évolution urbaine et réseau hydraulique de la ville de Fès », *Ciudad y territorio en al-Andalus*, Grenade, p. 445-446.

<sup>23</sup> À l'instar des salles d'ablutions-latrines de la grande mosquée de Meknès et de la mosquée de la Qarawiyīn, la *dār al-wuḍū'* de la grande mosquée des Andalous à Fès fut érigée sous le règne du calife almohade Muḥammad al-Nāṣir dans l'année 604 H./1207 J.C. : sa construction s'inscrit dans l'ensemble des aménagements hydrauliques qui s'est produit dans ce *ġāmi'* entre 600 et 604 H./1203 et 1207 J.C. ; cf. 'Alī al-Ġaznā'ī, *Zahrat al-ās...*, p. 92-93 ; Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās...*, p. 76-77.

<sup>24</sup> H. Ferhat (1986), « Un nouveau document... », p. 14 ; Muḥammad Ibn Qāsim Al-Anṣārī al-sabtī, *Ihtisār al-aḥbār...*, p. 40-41.

<sup>25</sup> La *mīdā'* de la grande mosquée almohade de Séville est adossée à la muraille qui unit l'*Alcázar* au *ġāmi'*. Découvert en 1994, le bâtiment est bâti en brique et se déploie selon un plan rectangulaire (10 m x 20 m) ; cf. Chr. Mazzoli-Guintard (2003), *Vivre à Cordoue au Moyen Âge...*, p. 114.

<sup>26</sup> Découverte en 1998, la salle d'ablutions-latrines de la grande mosquée de Cordoue se situe en face de la partie de l'édifice qui correspond à l'agrandissement d'al-Manṣūr Ibn Abī 'Āmir, et donne sur la rue qui longe la façade orientale du *ġāmi'* ; cette *dār al-wuḍū'* embrasse une forme rectangulaire (16 m x 28 m) et est munie d'une canalisation qui parcourt son périmètre intérieur : les latrines sont desservies par une cour comme c'est le cas de celles des *mīdā*'-s des grandes mosquées de Meknès et de Fès (la Qarawiyīn et al-Andalus) ; cf. *Ibid.*, p. 114-115.

<sup>27</sup> Pour l'étude archéologique de la *mīdā'* de la madrasa al-Bū'nāniya à Meknès, cf. *supra*, p. 351-352.

<sup>28</sup> La *dār al-wuḍū'* est relié à la madrasa al-Bū'nāniya de Fès par un *ṣabāṭ* enjambant la rue. Auparavant, on n'y pénétrait pas directement, mais il fallait emprunter un couloir sur la gauche, parallèle à la rue, et tourner ensuite sur la droite dans une sorte de venelle séparant la *mīdā'* de la maison aux horloges. Après quoi, on tourne encore sur la droite et on emprunte un dernier couloir qui débouche sur l'intérieur de la *mīdā'* ; cf. L. Golvin (1995), *La madrasa médiévale...*, p. 247.

être un endroit pur et propre. La solution proposée par Abū ‘Imrān Mūsā al-‘Abdūsī consistait donc à mettre fin aux odeurs nauséabondes incommodant les fidèles qui accomplissaient la prière dans le *ṣaḥn* pendant la prière hebdomadaire du vendredi<sup>29</sup>. Un cas juridique presque identique fait l’objet d’une autre fatwa du jurisconsulte du 15<sup>e</sup> siècle Abū Muḥammad ‘Abdallāh Ibn Muḥammad al-‘Abdūsī ; elle portait sur la possibilité de convertir une *dār al-wuḍū’* ancienne avoisinant l’une des mosquées de Fès en un fondouk ; ce *faqīh* proposait de démolir la *mīḍā* délabrée et de se servir de son terrain pour l’édification d’un fondouk dont l’intérêt consistait à arrêter la nuisance de cette salle d’ablutions-latrines et à augmenter les revenus habous de la mosquée en question (*daf’ al-dārar wa ḡalb al-manfa’a*)<sup>30</sup>.

À ces deux exemples juridiques marocains s’ajoute une fatwa andalouse portant sur la position de la porte donnant sur la *mīḍā* de la mosquée de ‘Aḡab qui se situe dans le faubourg occidental de Cordoue. Les habitants de quartier où se trouvait cette mosquée s’adressent au jurisconsulte du 9<sup>e</sup>-10<sup>e</sup> siècle Ibn Lubāba (mort avant 309 H./921 J.C.) et contestent l’emplacement de la porte donnant sur cette *mīḍā*. Le problème qui se posait pour ces habitants est le suivant : la porte d’accès aux latrines, donnant autrefois sur la rue, avait été déplacée vers l’intérieur de la mosquée, de telle sorte que les enfants et les gens insensés qui ne devaient pas entrer dans la mosquée s’y faufilaient en direction de ladite salle<sup>31</sup>. Ibn Lubāba, du même avis que ces habitants, se prononça pour le rétablissement de l’emplacement initial de la porte ; le but d’une telle décision était de faire cesser le préjudice (*al-dārar*) causé par les enfants entrant à l’intérieur de la mosquée de ‘Aḡab, et donc d’éviter la souillure éventuelles du *ṣaḥn*, de la salle de prière et de l’entourage immédiat (*riḥāb*) du bâtiment en question<sup>32</sup>. Dans le même ordre d’idée, les muezzins de la grande mosquée de Sabta se plaçaient chaque vendredi du côté de la porte des pieds-nus (*bāb al-ḥufāt*) pour contrôler la propreté des chaussures et des pieds des fidèles voulant passer de *dār al-wuḍū’* au *ḡāmi*<sup>33</sup>. Quant à la grande mosquée almohade de Séville, le

<sup>29</sup> Pour plus de détails sur cette fatwa, cf. Abū al-‘Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanṣarīsī, *Al-Mi’yār...*, t. 7, p. 13-14 ; Pour la traduction française de cette fatwa, cf. V. Lagardère (1995), *Histoire et société en Occident musulman...*, p. 231.

<sup>30</sup> *Ibid.* (texte arabe, t. 7, p. 57 ; texte français, p. 245.)

<sup>31</sup> *Ibid.* (texte arabe, t. 8, p. 443-444 ; texte français, p. 347) ; cf. aussi Ibn Sahl Abū al-Aṣḥbug ‘Īsā al-Andalusī, *watā’iq fī šu’ūn al-‘umrān fī al-andalus...*, p. 20 ; pour le texte français d’Ibn Sahl, cf. Chr. Mazzoli-Guintard (2003), *Vivre à Cordoue au Moyen Âge...*, p. 224.

<sup>32</sup> *Ibid.* Une nāzila analogue à celle d’Ibn Lubāba fut posée au *faqīh* Ibn Abī Zayd, pour plus de détails sur celle-ci, cf. Abū al-‘Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanṣarīsī, *Al-Mi’yār...*, t. 8, p. 445.

<sup>33</sup> Ferhat H. (1986), « Un nouveau document... », p. 14.

*muḥtasib* Ibn ‘Abdūn précise que le maître-maçon permanent de ce *ḡāmi* ‘ devait visiter régulièrement la salle d’ablutions-latrines et s’assurer de l’état de la bâtisse et la réparer en cas de besoin<sup>34</sup> ; un vidangeur fut engagé dans le même édifice dans le but d’examiner chaque jour la salle en question, de la nettoyer et d’enlever toutes les traces d’impureté<sup>35</sup>.

## B- Souks avoisinant la grande mosquée

Les informations contenues dans les *ḥawāla-s* des biens habous<sup>36</sup> de la grande mosquée et des autres édifices religieux de Meknès sont, en effet, d’un intérêt incontestable pour la localisation des activités commerciales et artisanales qui gravitaient et gravitent encore autour de ces bâtiments de culte musulman. La confrontation de ces indications textuelles avec les données archéologiques relevées sur le terrain nous a permis d’établir une carte de localisation des métiers et commerces exercés jadis dans la médina de Meknès, particulièrement sous le règne du sultan Mūlāy Ismā‘īl (fig. 186).

À la lecture attentive de cette carte, on constate que les activités économiques qui se situaient aux alentours de la grande mosquée se caractérisent par leur extrême propreté, et ne présentent par conséquent aucune nuisance hygiénique ou acoustique pour ce pôle religieux de la ville : al-‘Atṭārīn (les épiciers), Simāṭ al-Šhūd (les notaires), al-Ḥabbāzīn (les vendeurs de pains), al-Daqqāqīn (les vendeurs de semoules), al-Ḥaddārīn (les vendeurs de légumes), al-Ṭrāyfiyīn (les savetiers), al-Šarrāfīn (les fabricants de cordes), al-Saffāḡīn (vendeurs de beignets). En revanche, les métiers salissants qui produisent des fumées, des

<sup>34</sup> E. Lévi-Provençal (2001), *Séville musulmane au début du XII<sup>e</sup> siècle...*, p. 46.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>36</sup> Littéralement parlant, le terme *ḥawāla* signifie transfert de habous : il s’agit là d’une opération qui consiste à transférer (*taḥwīl*) tout acte de habous dans un registre contenant l’ensemble du patrimoine habous. La *ḥawāla* apparaît comme un registre tenu par le *nāzīr* ou devrait figurer l’ensemble des habous de la ville et de la région ainsi que tous les actes à venir concernant les transactions touchant aux biens habous ; elle permet la mise à jour du recensement des biens waqf : la consignation par écrit des actes de habous vise à contrôler la masse des biens habous et éviter, de ce fait, leur dilapidation et détournement. Ceci ressort bien des textes (lettres ou dahīrs) qui sont souvent transcrits au début de chaque *ḥawāla*. La décision du sultan est prise en la forme d’un dahīr qui est transcrit et portée, avec beaucoup de soin et élégance dans l’écriture, à la tête des *ḥawāla-s*. Elle constitue un véritable préambule du registre (*addibāḡa*), et contient souvent, soit la nomination d’un nouveau *nāzīr* capable de recenser et redresser la situation du waqf, soit le maintien de l’ancien *nāzīr* dans sa fonction en élargissant ses pouvoirs, afin de mener à bien sa tâche. Bref, la *ḥawāla* est conçue pour transcrire tous les biens habous ainsi que toutes les transactions qui s’y réfèrent. Pour ce, deux *‘adūl-s* désignés par le cadī ont pour tâche de transcrire en la forme authentique tous les actes existants dans les archives de la *niḡāra* en classant les immeubles suivant leur nature ou parfois suivant l’importance des affectations d’une institution

La forme des *ḥawāla-s* est variable. Elle se présente en un très gros volume qui peut avoir pour longueur entre 30 et 40 cm, et pour largeur entre 21 et 28 cm. La hauteur peut atteindre 5,5 cm et le nombre de feuilles est variable. Certains de ces *ḥawāla-s* sont protégés par une reliure de cuir réalisée par les meilleurs artisans de la ville, ornés d’enluminures dorés, et rédigés par des calligraphes de qualité. Ils constituent de véritables

souillures ou des odeurs nauséabondes sont refoulés à la périphérie de la médina comme c'est le cas des ateliers d'al-Ḥaddādīn (les forgerons) et d'al-Srāyriya (les armuriers), ou à l'extérieur de la zone destinée à l'habitat comme c'est le cas d'al-Sallāīn (les vanniers), d'al-Dabbāgīn (les tanneries) et d'al-Fahhārīn (les ateliers de potiers) (fig. 186). Les grands traits de ce schéma urbain semblent être relativement comparables à ceux de plusieurs villes du Magrib al-Aqṣā, telles que Fès, Marrakech, Salé, Tanger. L'exemple le plus éloquent à cet égard est celui de la ville de Fès. Le panorama de la répartition des souks par rapport à l'emplacement de la grande mosquée de la Qarawiyīn est décrit en détail par Jean Léon l'Africain dans sa *Description de l'Afrique* : « Les corps de métiers, à Fès sont séparés les uns des autres. Les plus estimés se trouvent dans le circuit du temple et à proximité. C'est ainsi que les notaires occupent dans les quatre-vingts boutiques, en partie mitoyennes avec le mur du temple, en partie situées en face. Plus à l'ouest il y a une trentaine de boutiques de libraires. Vers le sud on trouve les marchands des chaussures qui ont dans les cent cinquante boutiques. Ces marchands achètent les souliers et brodequins aux cordonniers en gros et les revendent en détail. Un peu plus loin sont les cordonniers qui font les chaussures d'enfants et qui peuvent avoir cinquante boutiques. A l'Est du temple se trouve l'emplacement des marchands d'ustensiles du cuivre et de laiton. Juste en face de la porte principale du temple, à l'ouest, sont établis les fruitiers qui ont une cinquantaine de boutiques où ils vendent leurs fruits, etc. »<sup>37</sup>.

D'après ce qui précède, il semble qu'une telle gestion et conception de l'espace avoisinant le *ḡāmi'* de la ville ne soient pas le fait du hasard, mais paraissent être régies par des règles urbanistiques émanant des hautes autorités urbaines (le *cadi* et le *muḥtasib*). L'éloignement des métiers salissants des alentours immédiats de la grande mosquée trouve sa pleine justification dans le fait que les *afniya* et les souks avoisinants se transforment en lieux de prière lorsque le *ḡāmi'* ne peut abriter tous les fidèles, surtout pendant la tenue de la *ḥuṭba* hebdomadaire du vendredi. Les rues desservant les boutiques deviennent, donc, une partie intégrante de l'édifice religieux, de telle sorte qu'il est impossible de parler d'espace sacré pour la mosquée, et d'espace profane pour le souk. Les limites du sacré et du profane au sein de la médina de Meknès, et de la ville islamique en général, ne sont pas rigoureusement tracées ; les centres religieux et les structures économiques de la ville ne

---

d'œuvres d'art. Voir M. Ouhannou (1994), *Les habous au Maroc depuis Moulay Ismail*, t. 1, thèse de Doctorat nouveau régime, Université Lyon III, p. 157-159.

<sup>37</sup> Jean Léon l'Africain, *Description de l'Afrique...*, p. 192.

présentent aucune rupture, mais forment, au contraire, une unité indissoluble et un pôle de sociabilité urbaine.

Ces principes urbains ne sont pas uniquement spécifiques à Meknès et aux villes du Magrib al-Aqṣā, mais s'appliquent également aux autres villes islamiques du monde andalou-maghrébin médiéval. À Tunis, les souks qui se développaient autour de la grande mosquée de la Zaytūna comportaient des commerces et métiers propres, et étaient essentiellement constitués de boutiques appartenant à des marchands d'épices (*'Attārīn*) et à des marchands de tissus (*sūq al-qumās*)<sup>38</sup>. À partir de ce centre, les activités se répartissaient selon une hiérarchie qui reléguait à une distance de plus en plus grande les métiers insalubres et moins nobles. Les activités artisanales liées à la campagne ou nécessitant un vaste espace, et les métiers entraînant une gêne sensible pour le voisinage étaient, le plus souvent, éloignés des alentours de la zone centrale où se trouvait la grande mosquée, et relégués à la périphérie ou même à l'extérieur de la ville<sup>39</sup>.

Les renseignements livrés par les ouvrages de *ḥisba* et les *nawāzils* authentifient et confirment cette réalité urbaine, et collent parfaitement avec les indices matériels attestés sur le terrain. Dans son traité consacré à la pratique de la *ḥisba* à Séville, Ibn 'Abdūn réserve un passage aux règles disciplinaires que les commerçants devraient respecter pour procurer la propreté au voisinage de la grande mosquée, et blâme fermement tout acte portant préjudice à ce pôle religieux de la ville ; il signale à ce propos : « Il faut ordonner aux marchands de balayer le parvis de la grande mosquée au cours de la matinée de chaque vendredi et de ne pas encombrer ce parvis de leurs marchandises avant la fin de la prière en commun de midi... On doit niveler avec du gravier les creux qui se forment dans le sol du parvis de la mosquée, afin d'éviter que l'eau et la boue s'y séjournent : le soin en incombera à l'inspecteur des biens mainmorte de la mosquée, et les frais engagés seront prélevés sur ces biens. Certaines personnes installent sur les banquettes du mur extérieur de la mosquée des éventaires et des boutiques, sur lesquels finit par s'exercer comme un droit de propriété : cela doit être interdit par le cadī, pareilles installations empêchant des fidèles de faire leur prière sur ces banquettes... Le muḥtasib doit interdire qu'on laisse stationner quelque bête de somme sur le parvis de la mosquée, car sa fiente ou son urine pourraient mettre les gens en état d'impureté légale. On doit faire sortir les animaux hors des bazars

---

<sup>38</sup> A. Raymond (1997), « La structure spatiale de la ville », *Sciences Sociales et Phénomènes Urbains dans le Monde Arabe*, Casablanca, p. 78.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 78-79.

jusqu'à ce que la prière soit terminée : le même magistrat devra s'appliquer avec soin à faire respecter cette consigne, car c'est là chose d'importance. »<sup>40</sup>.

La littérature juridique malikite enrichit ce panorama et témoigne de l'intervention des institutions urbaines dans les affaires qui concernent les métiers exercés au voisinage de la mosquée. Le juriste Ibn Zaytūn fut interrogé sur la réimplantation de tanneries aux alentours immédiats d'une mosquée ; celles-ci se substituaient à d'anciennes maisons qui avaient été complètement démolies. Bien que le *muḥtasib* ait déplacé ces tanneries à l'extérieur de l'agglomération urbaine<sup>41</sup>, des gens ne respectaient pas cette décision et voulaient les réinstaller à l'emplacement des maisons détruites avoisinant la mosquée. Ce juriste eût un avis très défavorable à une telle situation urbaine de tanneries, et confirma, par conséquent, la décision prise par le *muḥtasib*. Cette activité artisanale était une source de saleté et d'impureté par excellence, et dégageait des immondices et de mauvaises odeurs qui apportaient une nuisance incontestable (*ḍarar*) à la mosquée et ses *afniya*<sup>42</sup>. Dans le même ordre d'idées, le juriste cordouan du 9<sup>e</sup>-10<sup>e</sup> siècle Ibn Lubāba (mort 314 H./926 J.C.) émit une fatwa sur le déchargement du grain, du bois de chauffage, des légumes et d'autres denrées dans les éventaires de la mosquée de Šifā'. Ce juriste s'opposait catégoriquement à ces pratiques abusives, jugées très préjudiciables à la sacralité de la mosquée ; il condamnait, en outre, les gens qui amenaient des brebis pour les traire sur la place située du côté de la *qibla*, car les urines qu'elles dégagaient et la poussière qu'elles soulevaient nuisait gravement à cet espace religieux<sup>43</sup>. Il en ressort donc que les autorités de la ville paraissent avoir joui d'une place centrale dans le contrôle des activités commerciales et artisanales qui étaient pratiquées à proximités des *afniya* et *rihāb* des mosquées. Cette

---

<sup>40</sup> E. Lévi-Provençal, (2001), *Séville musulmane au début du XI<sup>e</sup> siècle...*, p. 49-53.

<sup>41</sup> Le déplacement des tanneries à l'extérieur des enceintes de la ville est un phénomène quasi-récurrent dans le monde musulman. Les exemples les plus frappants à cet égard sont fournis par les villes d'Alep (1570), le Caire (1600) et Tunis (1770). Un tel phénomène urbain s'explique par les préjudices causés par les tanneries aux nouveaux quartiers résidentiels qui s'installaient dans leurs alentours ; les phases d'extension de ces trois villes ont poussé les hautes autorités urbaines de faire déplacer les activités artisanales devenues particulièrement gênantes dans les régions désormais centrales, vers la périphérie, à l'écart de la zone destinée à l'habitation. Exception faite, la ville de Fès dispose de trois tanneries qui se situent à proximité des quartiers résidentiels : celle de Sīdī Mūsā se trouve en plein centre de la rive d'al-Qarawiyīn. Un tel emplacement était conditionné par des raisons d'ordre historique et juridique, et par la présence d'une source d'eau propre et d'un réseau d'égouts pour l'évacuation des eaux usées et des immondices. Voir A. Raymond (1997), « La structure spatiale de la ville »..., p. 79 ; T. Madani (2000), « Evolution urbaine et réseau hydraulique de la ville de Fès », *Ciudad y territorio* ..., p. 460.

<sup>42</sup> Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšārīsī, *Al-Mi'yār*..., texte arabe, t. 8, p. 446.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 443, t. 7, p. 482. Pour le texte français de cette fatwa, voir V. Lagardère, (1995), *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge*..., p. 255 ; Chr. Mazzoli-Guintard (2003), *Vivre à Cordoue au Moyen Âge*..., p. 223. Sur la question de l'interdiction des pratiques qui salissent l'entourage de la mosquée, voir aussi la fatwa rendue par le faqīh al-Bargīnī, dans le *Mi'yār* d'al-Wanšārīsī, texte arabe, t. 7, p. 231.



implication ferme du pouvoir local dans ce type de problèmes urbains se justifie par le souci d'écartier toute sorte de préjudice portant atteinte au voisinage du *ḡāmi'* (*nafy al-darar*).

### 1-3 La grande mosquée et le pôle économique de la médina

Lorsqu'on analyse la carte de l'implantation des souks dans la médina de Meknès (fig. 186), on se rend très vite compte que les métiers et commerces se concentrent surtout dans l'artère principale est-ouest qui dessert la mosquée al-Naḡḡārīn, la grande mosquée (*al-ḡāmi' al-kabīr*) et la madrasa al-Bū'nāniya, et dans les rues perpendiculaires. Le rayonnement des activités économiques dans ce secteur très dynamique de la médina pourrait s'expliquer par le rôle capital qu'a joué l'institution des habous dans le façonnement d'un tel schéma urbain. La majorité des boutiques, ateliers, *ḡirāz-s* et fondouks sont gérés par cette institution et constitués en habous au profit des fondations pieuses. L'entretien des *ḡāmi'-s* et madrasas, et les rétributions du personnel qui y travaillent sont subventionnés par les revenus tirés de ces établissements de rapport.

Selon les registres des biens habous des petites mosquées de Meknès « *Ḥawālat al-masāḡid al-ṣiḡār* », le financement de l'ancienne grande mosquée d'al-Naḡḡārīn est assuré, entre autres, par des propriétés immobilières diverses : 53 boutiques, un hammam, un fondouk, un four à chaux, un *ḡirāz*, une écurie, cinq maisons et deux pièces d'habitation (*buyūt*). La plupart de ces biens, immobilisés à titre perpétuel en faveur de l'édifice, sont implantés dans les souks et *darb-s* qui l'avoisinent : souk Sīdī 'Iyyād ( trente boutiques et deux maisons et une écurie), souk *Bāb* al-Mašāwriyīn (huit boutiques, un fondouk, deux maisons et deux pièces d'habitation), *darb* Tirbi'īn et rues non-définies (un hammam, un *ḡirāz* et une maison).

Les biens habous affectés au profit de la grande mosquée (*al-Ḡāmi' al-Kabīr*) sont inventoriés dans des registres réservés spécialement à ce *ḡāmi'*, dénommés « *Ḥawālat al-aḡbās al-kubrā* ». Suivant les informations contenues dans ces documents archivistiques, l'édifice en question est subventionné, entre autres, par les revenus provenant de propriétés économiques très nombreuses et variées : 156 boutiques, sept *ḡirāz-s*, cinq fondouks, huit maisons, deux hammams, six pressoirs à huile d'olive, une *maṣriya*, un four à chaux, deux ateliers de savons, un atelier dans une tannerie et un moulin. Une grande partie de ces biens immobiliers se dressent aux alentours de ce pôle religieux : *qayṣariya* de Qarṣṭun (dix-neuf boutiques), souk al-Tayyālīn (cinq boutiques et une maison), souk al-Ḥarrāzīn (quatre

boutiques et un fondouk), *simāt al-Šhūd* (vingt boutiques), souk al-*Ḥaḍḍārīn* (un *ṭirāz*), souk al-*Habbāzīn* (quatre boutiques), souk al-*Daqīq* (sept boutiques), rue de *Qarstūn* (un *ṭirāz* et une maison), souk al-*Ṭrāyfiyīn* (dix-huit boutiques), souk al-*‘Aṭṭārīn* (vingt-une boutiques), souks al-*Šarrāṭīn* et al-*Harrāṭīn* (trente boutiques), rues à côté de la grande mosquée, non définies par la *ḥawāla* (un *ṭirāz*, deux fondouks et une maison).

La madrasa al-Bū‘nāniya est subventionnée par des établissements de rapport de nature diverse. Bornons-nous aux biens urbains, la madrasa tire ses revenus de 17 boutiques, une *tarbī‘a* (espace commercial), une maison et une pièce d’habitation ; la plupart de ces propriétés immobilières se trouvent dans le voisinage immédiat du bâtiment en question : le sud de la madrasa (neuf boutiques), l’est de la madrasa (trois boutiques et une pièce d’habitation), souk al-*‘Aṭṭārīn* (*tarbī‘a* qui renferme plusieurs échoppes). En revanche, on ne dispose pas de documents d’archives énumérant les biens habous des madrasas al-*Filāliya* et al-*‘Udūl* ; mais il y a tout lieu de croire que les propriétés immobilières affectées à leur profit devraient, en grande partie, se situer dans les alentours de ces édifices comme c’est le cas des établissements de rapport immobilisés en faveur des fondations pieuses citées ci-dessus.

Ainsi, les deux anciennes grandes mosquées médiévales (al-*Naḡḡārīn* et al-*Ġāmi‘ al-Kabīr*) et les trois madrasas de la médina semblent servir de noyau à un important complexe économique très diversifié, qui ne fut pas aménagé, bien évidemment, d’un seul jet, mais agencé dans différentes périodes de l’histoire de la ville. Les bâtiments religieux en question furent, par le biais des biens habous constitués à leur profit, à l’origine de la naissance et de l’essor de plusieurs métiers et commerces dans leur voisinage. Ceci dit, les établissements de rapport couvrent une zone très vaste et forment des entreprises de grande envergure. Ils ont contribué fortement à modeler l’espace urbain et à rendre la zone concernée très dense et saturée. Il y a donc ici une disproportion claire et nette entre les fondations pieuses et les édifices économiques : les *ḡāmi‘-s* et madrasas, bénéficiaires des revenus habous, restent de taille très modeste par rapport aux structures artisanales et commerciales qui occupent une surface d’une ampleur remarquable. Les deux types d’édifices paraissent être aménagés, dans la majorité des cas, comme un seul ensemble architectural, et constituent, de ce fait, de grandes opérations d’urbanisme.

En outre, la zone en question se caractérise par l’existence de rues et voies beaucoup plus larges et régulières que celles des quartiers voués principalement à la résidence. Elles sont des espaces publics, des lieux de communication et d’échange, et

peuvent être considérées comme le pôle de sociabilité urbaine par excellence de Meknès médiévale et post-médiévale. La grande mosquée et les souks avoisinants servent, donc, de lieux de rencontre et de contact pour les habitants de la ville : on prie et on assiste à la *ḥuṭba* dans le *ḡāmi'*, et on fait les transactions commerciales dans les rues avoisinantes. De par leurs fonctions urbaines, ces deux entités inséparables constituent le centre névralgique des infrastructures économiques et des activités religieuses de toute la médina. Lieu d'échange, de culture et de prière, ce centre est, à vrai dire, l'expression de l'unité de la ville.

Le schéma urbain de cette zone publique centrale ne va pas sans présenter des similitudes avec celui de la majorité des villes musulmanes du Maghreb et d'al-Andalus. À Fès, une bonne partie des structures économiques de la ville se développent autour de la grande mosquée de la Qarawiyīn et s'étendent sur trois hectares<sup>44</sup> : les libraires, les notaires, les marchands de chaussures, les marchands d'ustensiles de cuivre, etc.<sup>45</sup>. À Tanger, l'artère principale (*al-Ṣiyyāḡīn*) qui dessert la grande mosquée est la zone la plus marchande de toute la ville, et se caractérise, comme l'indique son nom, par la prépondérance des orfèvreries (*al-Ṣiyyāḡīn*) ; elle s'est substituée au *décumanus maximus* de la cité antique et traverse entièrement la médina en suivant une pente douce d'est en ouest : elle est d'un tracé relativement rectiligne, et compte 350 mètres de longueur sur trois à dix mètres de largeur<sup>46</sup>. A Tunis, les activités économiques de la ville se répartissent et sont hiérarchisées, comme on l'a dit, à partir de la grande mosquée de la Zaytūna : les souks des *'Aṭṭārīn* (les marchands d'épices) et des *Qumās* (les marchands de tissus) se concentrent surtout dans les rues qui avoisinent ce centre religieux<sup>47</sup>.

L'étroite relation entre la grande mosquée et les structures économiques se manifeste également dans la ville médiévale de Séville. Les alentours immédiats du *ḡāmi'* almohade étaient occupés par un souk, dénommé *al-Mismār*, qui se composait de plusieurs boutiques et fondouks<sup>48</sup>. Sous le règne Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr (580-595 H./ 1184-1199 J.C.), ce souk a été exproprié et démoli, indique Ibn Ṣāḡib al-Ṣalāt, lors des travaux d'élargissement de la grande mosquée. Cette opération de reconstruction ne se limitait pas

<sup>44</sup> A. Raymond (1997), « La structure spatiale de la ville »..., p. 76.

<sup>45</sup> Pour plus de détails sur la répartition des anciens souks par rapport à la grande mosquée de la Qarawiyīn à Fès, voir Jean Léon l'Africain, *Description de l'Afrique...*, p. 192-193.

<sup>46</sup> M. Métalsi (1993), *Formes architecturales et organisation de l'espace d'une cité musulmane : l'exemple de la médina de Tanger*, Université Paris VIII, p. 160.

<sup>47</sup> A. Raymond (1997), « La structure spatiale de la ville »..., p. 78.

<sup>48</sup> 'Abd al-Mālik Ibn Ṣāḡib al-Ṣalāt, *Al-mann bi al-imāma...*, p. 396.

à l'édifice cultuel, mais tint également compte de son entourage. Plusieurs souks furent créés de toutes pièces à proximité de ce pôle religieux : *al-'Aṭṭārīn* (les épiciers), *al-Bazzāzīn* (les vendeurs de tissus), *al-Markaṭīyīn* (souks des vêtements utilisés) et *al-Hayyāfīn* (les couturiers)<sup>49</sup>. Les boutiques qui constituaient ces différents marchés semblent avoir été liées à l'institution du waqf. Un tel aménagement visait à assurer le fonctionnement et l'entretien du *ḡāmi'*, et à garantir les rétributions du personnel. Ce remodelage de la zone commerçante n'est pas unique à Séville, mais s'opère également dans la Cordoue médiévale. Suite aux séquelles des années de la *fitna* (la discorde) qui s'est déclenchée au cours du 11<sup>e</sup> siècle, les souks et la *qayṣariya* qui se situaient auparavant à l'ouest du palais ont été déplacés à proximité du côté est de la grande mosquée<sup>50</sup>.

La concentration de l'outillage économique à proximité du *masḡid al-ḡāmi'* et des autres édifices religieux est un phénomène urbain qui ne se limite pas aux villes d'Occident musulman, mais s'impose puissamment dans les villes médiévales et post-médiévales d'Orient musulman. Au Caire, la zone centrale qui se développait à partir de la grande mosquée d'al-Azhar était d'une taille très imposante et s'étendait, au 18<sup>e</sup> siècle, sur 58 hectares (sur 660 hectares) : elle disposait de 58 souks sur 144 localisés, et de 229 caravansérails sur un total de 348 localisés<sup>51</sup> ; c'est dans cette zone que l'on trouve les marchés spécialisés où se déroule le commerce international et le commerce de gros<sup>52</sup>. À Alep, le secteur économique central, la *madīna*, est situé de part et d'autre de la grande mosquée, le long de la rue qui joint *Bāb Anṭākiyya* à la citadelle<sup>53</sup> ; il s'étalait sur une grande superficie qui est estimée à 10,6 hectares, et représentait, donc, presque la moitié de la superficie totale du centre urbain : on y trouvait 31 marchés (sur les 56 que comptait la

<sup>49</sup> 'Abd al-Mālik Ibn Ṣāhib al-Ṣālāt, *Al-mann bi al-imāma...*, p. 396.

<sup>50</sup> Chr. Mazzoli-Guintard (2003), *Vivre à Cordoue au Moyen Âge...*, p. 75.

<sup>51</sup> A. Raymond, « Espaces publics et espaces privés dans les villes arabes traditionnelles », *Maghreb-Machrek*, numéro 123, p. 194.

<sup>52</sup> A. Raymond (1997), « La structure spatiale... », p. 76. Pour plus de détails sur cette zone économique très dynamique du Caire, voir S. Denoix (1999), « Topographie de l'intervention du personnel politique à l'époque mamelouke », *Le Khan al-Khalili et ses environs*, I.F.A.O., Le Caire, p. 33-49 ; M. Tuschcherer, (1999), « Toponymie et perception de l'espace à l'époque mamelouke », *Le Khan al-Khalili et ses environs*, I.F.A.O., Le Caire, p. 51-63. ; S. Denoix (1999), « Recompositions urbaines dans al-Qāhira à l'époque mamelouke », *Le Khan al-Khalili et ses environs*, I.F.A.O., Le Caire, p. 201-205 ; M. Tuschcherer, (1999), « Evolution du bâti et des fonctions à l'époque ottomane », *Le Khan al-Khalili et ses environs*, I.F.A.O., Le Caire, p. 67-96.

<sup>53</sup> A. Raymond (1980), « Les grands waqfs et l'organisation de l'espace urbain à Alep et au Caire à l'époque ottomane (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) », *B.E.O.*, XXXI, p. 114.

ville) et 19 caravansérails (sur les 53 qui se localisent dans la ville)<sup>54</sup>. Le rayonnement économique de cette zone centrale tient au fait que la ville a connu une croissance démographique considérable pendant le premier siècle de la domination ottomane. De vastes opérations d'urbanisme ont eu lieu entre 1544 J.C. et 1583 J.C. sur l'ordre des gouverneurs ottomans<sup>55</sup>, et ont contribué puissamment à l'extension de la *madīna* et au remodelage de la cité<sup>56</sup>. Les édifices d'intérêt économique jouxtaient, le plus souvent, les bâtiments à caractère religieux et étaient immobilisés à leur profit. Le principe de base était d'élever de toutes pièces, non seulement les fondations pieuses, mais aussi les établissements de rapport qui assurent son fonctionnement et son entretien ; à travers l'édification des bâtiments religieux et de bienfaisance, les gouverneurs ottomans paraissent avoir voulu légitimer leur pouvoir et gagner la sympathie de la population locale<sup>57</sup>.

#### 1-4 La situation urbaine des madrasas par rapport à la grande mosquée

Bâties durant la période mérinide, les trois madrasas de Meknès (al-Fīlāliya, al-Bū'nāniya et al-'Udūl) sont implantées dans le voisinage immédiat de la grande mosquée de la médina (fig. 45) dont la date de fondation remonte, comme on l'a dit, aux premiers temps de la période almohade. La madrasa al-Fīlāliya fut érigée sous le règne du souverain Abū Yūsuf Ya'qūb (656-685 H./1258-1286 J.C.), et se dresse dans la rue de Qarstūn : l'entrée unique de l'édifice fait face à *Bāb al-Ḥaḡar*, l'une des trois portes orientales du

<sup>54</sup> A. Raymond, « Espaces publics et espaces privés dans les villes arabes traditionnelles »..., p. 194 ; A. Raymond (1997), « La structure spatiale de la ville »..., p. 76.

<sup>55</sup> La première opération de construction porte sur la zone située au sud de la citadelle, au sud-est de la *madīna* de l'époque mamelouke. Le gouverneur (*wālī*) Hursrū Pacha constitua en faveur de sa propre mosquée, bâtie en 1544, des immeubles commerciaux et artisanaux qui étaient construits dans son voisinage. Ces bâtiments couvrent une zone très vaste (quatre à cinq hectares) et englobent notamment une *qaysāriya* de 50 magasins, un *ḥān* de 95 magasins, un souk et un grand nombre de boutiques. Vers 1555, Muḥammad Pacha Dūqakīn Zāda, fit construire, à l'ouest de la *Husrawiyya*, un ensemble de monuments autour de la mosquée al-'Ādiliyya (1555), sur l'emplacement d'un hippodrome (*mīdān*) pour l'entraînement des Mamelouks : ces constructions forment un ensemble architectural très homogène qui s'étend sur trois hectares. Les biens constitués en waqf au profit de cette mosquée renfermaient quatre souks (de 157 boutiques) qui bordaient la mosquée sur les côtés ouest, nord et est (souks al-naḥḥāsīn, al-ḡūh, al-'ulabiyya, al-farrā'in). En 1583, Bahrām Pacha, gouverneur d'Alep en 1580, avait construit une autre grande mosquée, la *Bahrāmiyya* qui se situe à l'ouest de la mosquée al-'Ādiliyya ; plusieurs bâtiments de rapport sont constitués en waqf en faveur de ce bâtiment religieux, et s'étendent sur une superficie d'environ un demi-hectare : deux souks (de 29 boutiques) et une *qaysāriya* (35 pièces) jouxtaient la mosquée au nord. D'autres édifices à caractère économique ont été édifiés dans d'autres quartiers de la ville, notamment dans celui de Ḡūdaida (un hammam). Voir A. Raymond (1980), « Les grands waqfs et l'organisation de l'espace urbain à Alep et au Caire à l'époque ottomane (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) »..., p. 115-116.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 114.

*ḡāmi*, et donne sur le *Sabāṭ* al-Sbū<sup>58</sup>. La madrasa al-Bū'nāniya, œuvre du sultan Abū al-Ḥasan (731-752 H./1331-1351), se situe dans l'ancienne rue de souk al-'Aṭṭārīn qui est actuellement connue sous le nom de Qubbat al-Sūq, et dessert la porte unique du côté nord du *ḡāmi* (*Bāb al-Ḥufāt*)<sup>59</sup>. La madrasa al-'Udūl pourrait dater de l'époque d'Abū 'Inān (749-760 H./1348-1358 J.C.) ; elle est sise dans la rue du même nom, en face de *Bāb al-Ḥaḍḍārīn*, l'une des trois portes occidentales de la grande mosquée de Meknès<sup>60</sup>.

La concentration des édifices à caractère universitaire à proximité de la grande mosquée de la ville n'est pas spécifique à la médina de Meknès, mais elle est un phénomène quasi-récurrent dans les villes du Maḡrib al-Aqṣā, du Maḡrib Central et de l'Ifriqiya. Dans la ville de Fès, les madrasas al-Ṣaffārīn<sup>61</sup>, al-'Aṭṭārīn<sup>62</sup> et al-Miṣbāḥiya<sup>63</sup> sont situées aux alentours immédiats de la grande mosquée de la Qarawiyīn (fig. 187). Les madrasas al-Ṣahrīḡ et al-Sbī'iyīn (fig. 174) constituent un complexe architectural homogène, contigu à la grande mosquée des Andalous (fig. 188) ; elles furent édifiées par le souverain mérinide Abū al-Ḥasan du vivant de son père Abū Sa'īd 'Uṭmān en 721 H./1321 J.C.<sup>64</sup>. La madrasa de Dār al-Maḥzan (fig. 180) fut construite par le souverain Abū Sa'īd 'Uṭmān en 720 H./ 1320 J.C., à proximité de la grande mosquée de la cité mérinide de Fās al-Ġdīd, au sud-est de la vieille médina (Fās al-Bālī) ; elle est actuellement comprise dans l'enceinte du palais royal<sup>65</sup> (fig. 18). À Salé, la madrasa d'Abū al-Ḥasan (fig. 182) est sise à côté de la grande mosquée qui se trouve non loin de *Bāb Malka*, l'une des portes ouvertes dans le rempart de la ville ; l'édifice fut érigé, comme l'indique son

<sup>57</sup> M. Hreitani et J.C. David (1984), « Souks traditionnels et centre moderne: espaces et pratiques à Alep », B.E.O., XXXVI, p.15.

<sup>58</sup> Pour en plus de détails sur la madrasa al-Fīlāliya, A. EL Khammar, « Les madrasas mérinides de Meknès », *A.I.*, 11, p. 112-120.

<sup>59</sup> Pour en savoir plus sur la madrasa al-Bū'nāniya, cf. *Ibid.*, p. 120-127.

<sup>60</sup> Pour plus d'informations historiques et archéologiques sur la madrasa al-'Udūl, cf. *Ibid.*, p. 127-132.

<sup>61</sup> La madrasa al-Ṣaffārīn tire son nom du souk où elle se trouve implantée (al-Ṣaffārīn : souk des travailleurs du cuivre) ; l'édifice a été élevée en 670 H./1271 J.C. sur l'initiative du sultan mérinide Abū Yūsuf Ya'qūb, ce qui dénote qu'il est la plus ancienne madrasa mérinide connue au Maroc. Pour plus de détails sur cette madrasa, cf. L. Golvin (1995), *La madrasa médiévale...*, p. 215-219.

<sup>62</sup> Érigée sous le règne du sultan mérinide Abū Sa'īd 'Uṭmān en 723 H./1323 J.C., la madrasa al-'Aṭṭārīn se trouve dans le souk du même nom (*al-'Aṭṭārīn* : le souk des épiciers) qui se situe dans la zone nord-nord-est de Fās al-Bālī ; pour savoir plus sur cette madrasa, voir *Ibid.*, p. 229-232 ; A. Ettahiri (1996), *Les madrasas marines de Fès*, thèse de doctorat de l'université Paris IV sorbonne, p. 158-220.

<sup>63</sup> À l'instar de la Ṣaffārīn et de la 'Aṭṭārīn, la madrasa al-Miṣbāḥiya se dresse dans le secteur nord-nord-est de Fās al-Bālī, à proximité de la grande mosquée de la Qarawiyīn. Cette madrasa a été inaugurée par le sultan Abū al-Ḥasan dans l'année 749 H./1348 J.C. Pour des informations historiques et archéologiques sur l'édifice, cf. *Ibid.*, p. 222-246 ; L. Golvin (1995), *La madrasa médiévale...*, p. 232-236.

<sup>64</sup> Pour en savoir plus sur ces deux madrasas, voir *Ibid.*, p. 221-225 ; A. Ettahiri (1996), *Les madrasas marines de Fès...*, p. 114-156.

nom, par le sultan Abū al-Ḥasan en 742 H./1341 J.C.<sup>66</sup>. Dans la ville de Tlemcen, la madrasa al-Tašfīniya est bâtie, comme l'indique son nom, par l'émir Abū Tāšafīn (m. 738 H./1337 J.C.), à environ 25 m au sud de la grande mosquée almoravide ; la date exacte de sa fondation reste imprécise, mais pourrait se situer, selon L. Golvin, dans l'année 728 H./1327 J.C.<sup>67</sup>. La madrasa al-'Ubbād est, quant à elle, voisine de la grande mosquée de Sīdī Abū Madyan ; elle fut élevée sur l'ordre du sultan mérinide Abū al-Ḥasan durant la première occupation de Tlemcen par les Mérinides (738-749 H./1338-1348 J.C.)<sup>68</sup>. À Tunis, la madrasa al-Šammā'iya se dresse dans les environs immédiats de la grande mosquée de Zaytūna, à proximité du souk des savetiers ; elle fut fondée par le sultan hafside Abū Zakariyā' vers 636 H./1238 J.C., et doit son appellation au souk des fabricants de chandelles où elle se trouve<sup>69</sup>.

Pendant la période mérinide, la madrasa correspond à une institution étatique destinée principalement à diffuser l'enseignement au sein de la ville, et surtout à procurer le gîte et le couvert aux étudiants étrangers à la ville<sup>70</sup>. Une telle fonction explique bien pourquoi elle est, le plus souvent, située à proximité de la grande mosquée qui occupait une place centrale dans la promotion de l'enseignement et la formation universitaire. Les deux édifices sont donc interdépendants et forment le pôle d'enseignement de toute la ville. Le *ḡāmi'* servait de cadre pour l'organisation des séminaires, et la madrasa était essentiellement vouée à l'hébergement des étudiants poursuivant leurs études dans la grande mosquée voisine. Les étudiants y étaient admis à l'âge de vingt ans et passaient d'abord dix années d'essai ; en cas de réussite, ils étaient autorisés à y passer dix autres années ; dans le cas inverse, ils étaient expulsés définitivement de la madrasa<sup>71</sup>.

---

<sup>65</sup> Sur cette madrasa, voir L. Golvin (1995), *La madrasa médiévale...*, p. 225-228 ; A. Ettahiri (1996), *Les madrasas marinides...*, p. 101-112.

<sup>66</sup> Pour en savoir plus sur la madrasa d'Abū al-Ḥasan à Salé, voir Ch. Terrasse (s.d.), *Médersas du Maroc*, éd. Albert Morancée, Paris, p. 15-17 ; L. Golvin (1995), *La madrasa médiévale...*, p. 253-256.

<sup>67</sup> Pour l'étude de la madrasa al-Tašfīniya, cf. *Ibid.*, p. 199-202.

<sup>68</sup> Sur la madrasa al-'Ubbād à Tlemcen, cf. *Ibid.*, p. 202-205 ; W et G. Marçais (1901), *Les monuments arabes de Tlemcen...*, p. 270-278.

<sup>69</sup> Pour des informations historiques et archéologiques sur la madrasa al-Šammā'iya à Tunis, voir L. Golvin (1995), *La madrasa médiévale...*, p.175-179.

<sup>70</sup> Étymologiquement parlant, le terme madrasa est un nom dérivé des verbes « *darasa* » et « *darrasa* » qui désignent respectivement étudier et enseigner. Selon son sens étymologique et son usage courant, la madrasa signifie un établissement servant de lieu pour l'enseignement : cette définition ne colle pas, donc, parfaitement avec le sens mérinide du terme.

<sup>71</sup> Abū al-'Abbās Aḥmad al-Wanšārīsī, *Al-Mi'yār...*, t. 7, p. 7-8.

À l'inverse de la madrasa privée ou semi-officielle de l'Orient musulman<sup>72</sup>, la madrasa mérinide est un établissement étudiantin purement étatique et officiel, subventionné par les souverains eux-mêmes<sup>73</sup>. Cette politique de mécénat semble avoir été adoptée par les sultans dans le souci d'exercer leur contrôle sur les programmes d'enseignement, et leur mainmise sur la vie religieuse du pays. Autrement dit, le parrainage de la madrasa permettait aux Mérinides de domestiquer et d'institutionnaliser l'enseignement supérieur, et de superviser les enseignants et les étudiants : le but était donc de préparer des cadres destinés à servir loyalement l'Etat, et de s'assurer de leur docilité à l'égard du régime mérinide<sup>74</sup>. Les séminaires dispensés dans le *ḡāmi'* et la madrasa servaient pleinement la propagande de la dynastie mérinide, et combattaient fermement la pensée religieuse almohade, jugée très hétérodoxe. Champions fervents de l'école malikite, les Mérinides ne pouvaient aucunement tolérer la présence d'ouvrages contraires à leur politique et à leur idéologie. Ainsi, le malikisme était revenu en faveur au détriment de l'hétérodoxie almohade, et était-t-il publiquement enseigné dans les grands centres urbains du Magrib al-Aqṣā : Meknès, Fès, Sabta, Safī, Salé, etc. Les sciences religieuses et littéraires jouissaient d'une place primordiale dans les programmes d'enseignement, et étaient principalement basées sur la mémoire et l'apprentissage par cœur<sup>75</sup>.

L'enseignement reposait surtout sur la science des *furū'*, c'est-à-dire le *fiqh* comme pratique et non comme théorie (*uṣūl*), en consolidant ainsi les principes chers aux docteurs malikites et en s'opposant aux préceptes de l'almohadisme. Dans ce sens, M. Benjelloun note : « Le *fiqh* devait constituer la base essentielle de la formation des jeunes et des vieux. Tous les lettrés étaient avant tout des *fuqaha'*. Tous les professeurs devaient, en plus de leur spécialité, avoir une formation juridico-religieuse très solide. Les *madāris* ont été fondées par les souverains mérinides dans le but d'assurer à la jeunesse du pays un enseignement basé presque exclusivement sur le droit malikite. Toutes les autres connaissances qui devaient s'y ajouter venaient, en second lieu... La science des *usul* a été délaissée une fois pour toutes. Seule la science des *furū'* a été cultivée avec beaucoup

---

<sup>72</sup> En Orient musulman, l'institution de la madrasa est apparue dès les débuts du 11<sup>e</sup> siècle ; ce fut le principe seljoukide Nizām al-Mulk qui fonda en 1065 J.C. la première madrasa connue jusqu'à présent en terre d'Islam : il s'agit de la madrasa al-Nizāmiya de Baghdad. Les Seljoukides voulaient, à travers cet acte, diffuser un enseignement basé sur les principes de l'Islam sunnite et faire face, par conséquent, à l'étendue de l'Islam ši'ite. Cf A. Bel (1938), *La religion musulmane en Berbérie*, t. 1, Paris, p. 317 ; J. Sourdel-Thomine (1976), « Locaux d'enseignement et madrasas dans l'Islam médiéval », R.E.I., XLIV, p. 195.

<sup>73</sup> M. Kably (1986), *Société, pouvoir et religion au Maroc...*, p. 280.

<sup>74</sup> Cf. *Ibid.*, p. 283 ; M. Shatzmiller (1976), « Les premiers mérinides et le milieu religieux de Fès : introduction des médersas », S.I., XLIII, p. 115-116.



d'enthousiasme et d'application. Tous les efforts déployés par les juristes, les docteurs en droit malikite ont été concentrés sur cette partie pratique qui a, selon l'expression de M. al-Fasi, accaparé tous les esprits, toutes les énergies. »<sup>76</sup>. On devait, donc, apprendre les ouvrages principaux de la doctrine tels que la *Mudawwana* de Saḥnūn, la *Risāla* d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, et certains compendiums tels que le *Muḥtaṣar* de l'Égyptien al-Ḥalīl (m. 776/1374), la *Tuḥfa* d'Ibn 'Aṣim de Grenade (m. 830/1426)<sup>77</sup>. Ces ouvrages et recueils mnémotechniques étaient en plein essor pendant cette période et constituaient la source fondamentale dans laquelle puisaient étudiants et professeurs : le produit fini sera, selon l'expression de M. Kably, « reconnaissable à son hypertrophie de mémoire et à l'absence quasi totale de tout esprit de recherche et de débat. »<sup>78</sup>.

En revanche, certains sommités intellectuelles de l'époque comme al-Ābilī<sup>79</sup>, al-Maqqārī et Ibn Ḥaldūn<sup>80</sup> étaient très hostiles à la madrasa, et aux méthodes mises en œuvre par les enseignants. Le savant al-Ābilī, disciple du célèbre mathématicien de Marrakech Ibn al-Bannā<sup>81</sup>, considérait cette institution comme un élément nuisible au libre développement des études, car elle attirait les étudiants par les pensions et les avantages qu'ils y recevaient, et empêchait les étudiants d'aller quérir la science auprès des maîtres les

<sup>75</sup> M. Bencheikroun (1970), *Le milieu marocain et ses aspects culturels*, Rabat, p. 186.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 206-207.

<sup>77</sup> M. Kably (1986), *Société, pouvoir et religion...*, p. 284.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> Le nom complet du 'ālim al-Ābilī est Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn Aḥmad al-'Abdarī al-Tilimsānī (m. 757 H./1356 J.C.). Selon le témoignage du célèbre Ibn Ḥaldūn, al-Ābilī est originaire, comme l'indique son nom, d'Ābila qui se situe dans le nord d'al-Andalus. Il est né à Tlemcen en 681 H./1282 J.C., c'est-à-dire sous le règne de la dynastie de Banū Zayyān ; il a foui l'émir zayyanide Abū Ḥammū et se rendit à Fès, puis à Marrakech vers 710 H./1310 J.C. et s'installa chez le grand savant de cette ville Ibn al-Bannā'. Spécialiste des sciences rationnelles et de la logique, al-Ābilī se rendit de nouveau à Fès où il enseigna pendant une longue période ; il attira l'attention des sultans mérinides Abū al-Ḥasan et Abū 'Inān. Pour plus de détails sur la biographie d'al-Ābilī, cf. Ibn al-Qāḍī al-Maknāsī, *Ġadwat al-iqtibās...*, t. 1, p. 304 ; 'Abd al-Rahmān Ibn Ḥaldūn, *Kitāb al-'Ibar wa diwān al-mubtada' wa al-ḥabar...*, t. 7, p. 385-395 ; Abd el-Ghani Maghnia, « La Qarawiyine, carrefour du savoir »..., p. 120 ; M. Aballagh (1992), « La tradition du savoir », Fès médiévale, éd. Autrement, série de mémoires n° 13, Paris, p. 74-75.

<sup>80</sup> Pour en savoir plus sur Ibn Ḥaldūn et ses écrits, cf. A. Oumlil (1982), *L'histoire et son discours, essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldoun*, pub. de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat ; Y. Lacoste (1998), *Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du tiers monde*, éd. La Découverte, Paris ; A. Cheddadi (1995), *Ibn Khaldūn, le voyage d'Occident et d'Orient*, éd. Sidbad, France.

<sup>81</sup> Le maître Ibn al-Bannā' est né à Marrakech le 9 *Du al-ḥiġga* de l'année 654 H./1256 J.C. et mort dans la même ville le six *raġab* 721 H./ 1321 J.C., et fut inhumé dans le voisinage de *Bāb Aġmāt*. Son nom complet est Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn 'Utmān al-Azadī, connu sous le nom d'Ibn al-Bannā' al-Murrākuṣī. La notoriété de ce 'ālim est due surtout à ses ouvrages des sciences mathématiques et astronomiques qui ont fait de lui le mathématicien le plus étudié et le plus commenté au Maghreb et en al-Andalus. Pour en savoir plus sur ce savant, voir Ibn al-Qāḍī al-Maknāsī, *Ġadwat al-iqtibās...*, t. 1, p. 148-152 ; Abd el-Ghani Maghnia, « La Qarawiyine, carrefour du savoir »..., p. 113 ; M. Aballagh (1992), « La tradition du savoir »..., p. 66-70 ; M. Aballāg et Ġabbār A. (2001), *Ḥayāt et mu'allafāt Ibn al-Bannā' al-murrākuṣī*, éd. Faculté des lettres et des sciences humaines à Rabat, série n° 29, Rabat.

plus réputés du monde musulman<sup>82</sup>. Ces établissements n'invitaient guère à éviter la sclérose ni l'esprit de caste, mais visaient surtout à former des cadres dévoués à la cause de la légitimité souveraine des Mérinides<sup>83</sup>. Cette condamnation incisive d'al-Ābilī est reprise par son disciple al-Maqqarī, sous le règne d'Abū 'Inān (749-760 H./1348-1358 J.C.) : « Etant associées à l'octroi de prébendes, dit ce savant renvoyant à son maître, les médersas, en drainant les étudiants, les conduisent à fréquenter les cours de professeurs désignés par les puissants parmi les leurs ou choisis parmi les gens qui s'abaissent à passer par leur loi. De telle sorte que l'étudiant est détourné des savants authentiques, ceux qu'on n'invite pas (à cette besogne) ou qui refusent, en cas d'invitation, de répondre à l'appel, qui à l'inverse des précédents ne se plient pas, en cas de réponse, aux directives. »<sup>84</sup>.

Le célèbre Ibn Haldūn, quant à lui, n'était pas favorable aux matières enseignées et aux méthodes pédagogiques véhiculées par les professeurs nommés par le pouvoir central. Le nombre trop élevé d'ouvrages, les terminologies trop différentes (*iṣṭilāḥāt*) à usage scolaire et la diversité des méthodes, nuisaient gravement à la formation universitaire : l'étudiant devait les apprendre par cœur, sinon on ne le tiendrait jamais pour capable de donner des consultations juridiques (*fatwas*)<sup>85</sup>. Les compendiums (*muḥtaṣarāt*) enseignés dans les *ḡāmi'-s* et madrasas sont largement critiqués et dévalorisés par le même Ibn Haldūn qui signale à cet égard : « De nombreux savants contemporains ont entrepris d'abrégé les méthodes et la matière même des sciences. Ils les présentent de façon systématique, sous forme de programmes concis pour chaque discipline. Ces brefs manuels exposent tous les problèmes d'une science donnée et les démonstrations qu'on y emploie, en un condensé (trop) riche. Or, ce procédé nuit à la clarté de difficultés pour l'intelligence des textes. Souvent aussi les spécialistes originaux (*ummahāt*) trop détaillés. Ils les résumant, sous prétexte de les rendre faciles à retenir par les étudiants. C'est le cas, entre autres, des travaux d'Ibn al-Ḥāḥib sur la jurisprudence et ses sources, d'Ibn Mālik sur la philologie arabe ou d'Ibn Khūnajī sur la logique. Mais cette méthode est préjudiciable au progrès de l'instruction et à l'acquisition des connaissances. En effet, elle jette le débutant dans la confusion, en lui présentant des résultats, avant de l'avoir préparé à les recevoir. C'est une mauvaise méthode d'enseignement. Ajoutez à cela la somme de travail à fournir par l'élève. Il lui faut scruter mot par mot un abrégé, obscur à force d'idées accumulées, et

<sup>82</sup> Abd el-Ghani Maghnia (1992), « La Qarawiyine, carrefour du savoir »..., p. 111.

<sup>83</sup> M. Kably (1986), *Société, pouvoir et religion*..., p. 283.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>85</sup> Ibn Khaldūn, *Discours sur l'histoire universelle al-Maqqadima*..., p. 936.

tâcher d'en déduire les problèmes de la discipline qui l'intéresse. Les textes de ces manuels sont donc difficiles et compliqués et il faut passer beaucoup de temps pour les comprendre...Ceux-ci abondent en répétitions et en redites...On le voit avec les résumés, qui se proposaient de faciliter la tâche des élèves, mais qui l'ont rendue plus difficile, en les empêchant de prendre de solides, d'utiles habitudes. »<sup>86</sup>.

Pour ces trois ulémas, le meilleur moyen permettant aux étudiants d'apprendre la vraie science est le voyage (la *riḥla*) dans les différentes villes musulmanes. Par la *riḥla*, les étudiants ont l'occasion de rencontrer les enseignants les plus authentiques et compétents en terre d'Islam, et d'éviter, par conséquent, les cours dispensés par des maîtres dociles et assujettis au pouvoir mérinide qui participaient à la diffusion d'un enseignement sclérosé et archaïque. Le voyage pour l'apprentissage de la science (*al-riḥla min aḡli al-'ilm*) est donc nécessaire pour l'éducation et la formation universitaire, car il permet à l'étudiant de connaître plusieurs maîtres et relever leurs différentes terminologies ; d'autant plus que cette formation est renforcée et enrichie par les contacts personnels prolongés avec ses maîtres, si ceux-ci sont nombreux et différents<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 938-939.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 948.

## 2- Les mosquées de quartiers

Destiné principalement au culte, la mosquée est un organe indispensable au déroulement de la vie quotidienne des quartiers. Elle jouit d'une place centrale parmi tous les autres équipements de la *ḥawma*<sup>88</sup> : le hammam, le four public, la fontaine publique, l'école coranique, etc. Une grande partie des *ḥawma-s* de Meknès sont munies d'oratoires qui ont contribué grandement au rayonnement des activités religieuses et scientifiques au sein des quartiers, et à la consolidation des liens sociaux entre les riverains.

### 2-1 La répartition urbaine des mosquées

À la lecture de la carte de l'implantation des mosquées de Meknès (fig. 44), on dégage très vite le caractère très religieux de la médina qui est dotée d'un nombre considérable de mosquées (39 édifices) dont la plus grande majorité est constituée d'oratoires de quartiers (35 édifices). Les chiffres fournis ne tiennent pas compte, toutefois, des mosquées détruites et des salles de prières situées dans les madrasas mérinides (al-Bū'nāniya, al-Fīlāliya et al-'Udūl), dans les mausolées ismā'īliennes de Mūlāy Aḥmad al-Šablī et de Sīdī 'Abdallāh al-Qaṣrī, et dans la *zāwiya* post-ismā'īlienne de Sīdī Qaddūr al-'Alamī.

Les oratoires couvrent la majeure partie des quartiers résidentiels (*ḥawma-s*) qui s'organisent, le plus souvent, suivant une structure radio-concentrique et se caractérisent par la forte présence des rues à tracé sinueux et irrégulier, et des impasses. Ils sont répartis selon un schéma qui paraît s'adapter à l'organisation spatiale de la médina, mais ne semble pas avoir été sujet à un calcul préalable, ni à une règle géométrique. Les édifices se concentrent surtout dans les *ḥawma-s* et les souks qui s'étendent au nord de la grande mosquée de la médina : Raḥbat al-Zra' al-Qdīma, Dhar al-Sḡān, Swīqat al-Malḥa, Barrāka, 'Aqabat al-Zarqā', etc. L'artère principale où se situent le *ḡāmi'* almoravide d'al-Naḡḡārīn et la grande mosquée (*al-masḡid al-ḡāmi'*) est moins bien fournie ; un seul masḡid s'y trouve : il s'agit de la mosquée ismā'īlienne d'al-Anwār qui porte actuellement le nom du souk où elle se dresse (*sūq al-sabbāṭ* : marché des chaussures). Ceci pourrait s'expliquer par la présence de ces deux *ḡāmi'-s* qui ont contribué au refoulement des oratoires de leur

---

<sup>88</sup> Le quartier est désigné par *ḥawma* au Maroc, par *ḥāra* en Egypte et Damas, et par *maḥalla* à Alep et en Irak ; cf. A. Raymond, « Espaces publics et espaces privés... », p. 194-195.

entourage immédiat, et par le fait que cette artère, jugée publique, est très saturée et marquée par la forte dominance des infrastructures économiques.

Aussi, le réseau est lâche et moins dense au sud-ouest et au nord-ouest de la mosquée al-Nağğārīn. Dans cette zone, on note la présence de cinq oratoires de quartiers qui sont relativement espacés : *masğid Darb al-Fityān* (côté sud-ouest), *masğid Sīdī Slāma*, *masğid Sīdī al-Yābūrī*, *masğid Sīdī al-Bandūrī*, et *masğid Sīdī Yaḥyā* (côté nord-ouest). L'extrémité est de la médina est presque dépourvue d'oratoire : seul la mosquée de Sīdī 'Alī Ḥmāmūš s'y est localisée, à proximité du quartier ismā'īlien de Qā' Warda. Le même constat s'observe également dans le nord de la médina, secteur qui correspond aux quartiers de Ğnāḥ al-Amān et de Tizimī dont l'aménagement remonte à l'époque du sultan Mūlāy Ismā'īl. Le tracé des trames urbaines de ces deux quartiers et de la *ḥawma* de Qā' Warda est relativement rectiligne, droit et régulier par rapport aux trames médiévales. En l'absence d'oratoires de quartier dans cette zone septentrionale de la médina, la grande mosquée ismā'īlienne de *Bāb al-Brād'iyīn* servent à la fois de *ğāmi'* à *ḥutba* et de *masğid* pour l'accomplissement des cinq prières du jour.

À l'examen de la carte de localisation des oratoires, on constate qu'une bonne partie des oratoires se situent dans les différents souks et *suwayqa-s* (petit marché) de la médina, et étaient destinés, en premier lieu, aux commerçants et artisans. Ces édifices sont donc multiples et se présentent comme suit : mosquée al-Ḥaḍḍārīn (Raḥbat al-Zra' al-Qdīma), mosquée al-Şabbāğīn (*souk al-Şabbāğīn* : marché des teinturiers), la mosquée d'Ibn 'Azzū (*Saḥb al-Malḥ* : marché du sel), mosquée de Sīdī al-Ḥārī (*souk al-Qabbābin* : marché de fabricants de seaux et de tonneaux), mosquée al-Anwār (*sūq al-şabbāt* : marché des chaussures), le *ğāmi'-masğid* de *Bāb al-Brād'iyīn* (*al-Brād'iyīn* : les bâtiers), mosquée al-Ḥayyāfīn (*al-Ḥayyāfīn* : marché des couturiers), mosquée al-Şāğa (*sūq al-Şāğa* : les orfèvreries). Les alentours immédiats (*afinya*) de ces *masğid-s* servent d'espaces pour le déroulement des transactions commerciales et des activités artisanales, et constituent le pôle économique des *ḥawma-s* : une partie des boutiques est affectée au profit des *masğid-s* pour assurer leur entretien et leur fonctionnement. Cette association topographique entre *masğid* et souks est attestée à Cordoue musulmane durant le 10<sup>e</sup> siècle : c'est autour de l'oratoire de quartier que se trouvent des espaces destinés au commerce de détail des produits d'usage courant<sup>89</sup>. Deux exemples illustrent bien ce schéma urbain ; le premier est celui de la mosquée dite *masğid al-Sīra* qui se trouvait dans le voisinage de la *suwayqat* al-

Yarbū' (petit marché de la gerboise) ; le deuxième exemple est fourni par la mosquée d'al-Šifā' qui était pourvue d'éventaires (*dakākīn*) pour le commerce des céréales, du bois de chauffage et de légumes : ces *dakākīn* sont des banquettes aménagées sur les faces extérieures des murs de la mosquée<sup>90</sup>.

En outre, plusieurs mosquées se dressent dans des *darb-s* qui sont des structures urbaines de tailles variables, fermées sur elles-mêmes<sup>91</sup>. Ces *masğid-s* sont les suivants : mosquée de *darb* al-Fityan, mosquée de *darb* al-Ğannān, mosquée de *darb* al-Şāba, mosquées de Sīdī 'Abdallāh al-Gazzār et de Sīdī al-Şfifr (*darb* Sīdī 'Abdallāh al-Gazzār) et mosquée de *darb* Sīdī 'Abd al-Raḥīm. D'autres édifices se situent dans des rues relativement régulières, perpendiculaires à l'artère principale de la médina, comme c'est le cas des *masğid-s* Sīdī al-Nağğār, al-Ḥuğğāğ, *Bāb* 'Īsī et al-Şabbāğīn, ou dans des rues sinueuses et tortueuses à l'image des mosquées de Tūta et de Barrāka. Sans oublier, bien sûr, les mosquées qui sont implantées dans des petites impasses<sup>92</sup>. Deux exemples témoignent de cet emplacement particulier ; le premier est celui du *masğid* Sīdī al-Şabbāğ qui se situe dans l'impasse de Sīdī Haddī, alors que le deuxième est celui du *masğid* Sīdī al-Bandūrī qui est implanté dans une impasse perpendiculaire à la grande rue de Sīdī Muḥammad La'nāya, à proximité du quartier de *Bāb* al-Ğīd.

La répartition urbaine des oratoires de quartiers dans la médina de Meknès reste donc irrégulière, et ne va pas sans présenter quelques similitudes avec celle de plusieurs villes islamiques maghrébines, en l'occurrence Fès et Tunis. À Fès, une bonne partie des oratoires de la ville se concentrent dans le centre de la rive des Kairouanais qui est marquée par la densité de la population, et par le rayonnement des activités commerciales, artisanales et scientifiques. Les édifices se répartissent dans les différentes artères et rues

---

<sup>89</sup> Chr. Mazzoli-Guintard (2003), *Vivre à Cordoue au Moyen Âge...*, p. 107.

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> Outre cette définition, le *darb* peut désigner une rue, une impasse, ou la porte fermant l'une ou l'autre ; cf. J.-P. Van Staëvel (2000), « Le qāḍī au bout du labyrinthe : l'impasse dans la littérature jurisprudentielle mālikite (al-Andalus et Maghreb, 3e/IXe-9e/XVe S.) », *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge, Aspects juridiques*, Casa de Velázquez et C.S.I.C., Madrid, p. 46-47.

<sup>92</sup> Selon J.-P. Van Staëvel, l'impasse est désignée, dans la littérature juridique malikite médiévale, par le qualificatif *ğāyr nāfiḍ*, c'est-à-dire n'ouvrant pas et n'offrant pas un passage vers une autre rue ; elle s'oppose donc à la rue qui est qualifiée de *nāfiḍ*, c'est-à-dire ouverte sur ses deux extrémités, menant à, desservant, assurant la communication vers une autre rue. Ces deux entités urbaines sont un bien commun et ne sont pas sujets à l'appropriation individuelle. Dans la pratique, la rue est une voie publique, mise à la disposition de toute la communauté musulmane (*'āmmat al-musulimīn*, *'āmmat al-nās*, *al-mārra*), alors que l'impasse est destinée à l'usage plus restreint de la communauté de ses riverains (*ahl al-darb*, *ahl al-zanqa*), et réservée surtout à la desserte des habitations ; cf. *Ibid.*, p. 41.

de cette rive à partir de la grande mosquée de la Qarawiyīn<sup>93</sup>. Le réseau est dense, surtout dans les places commerçantes (al-'Aṭṭārīn, al-Şāga, al-Rşīf, al-Qaṭṭānīn, etc), dans les artères principales qui relient le centre de la ville aux portes de la ville (les deux Ṭāl'a et Zuqāq al-Rummān, etc) et dans les quartiers périphériques ou excentriques par rapport au ḡāmi' al-Qarawiyīn, tels que al-Qalqliyīn, Garnīz (le chardon) et Şrābliyīn (les fabricants d'escarpins)<sup>94</sup>. La rive des Andalous, quant à elle, semble être beaucoup moins fournie que celle des Kairouanais ; les oratoires se répartissent à partir de la grande mosquée des Andalous et se concentrent surtout sur le côté occidental de la rive<sup>95</sup>. Le réseau est donc lâche et comparable à celui de la cité mérinide de Fās Ġdīd qui dispose d'un nombre beaucoup moins important d'oratoires ; les édifices se concentrent surtout au long de la rue principale qui divise la cité en deux parties, et aux environs de la grande mosquée et de la mosquée Mūlāy 'Abdallāh, ainsi qu'au quartier nord-est de Lāllā Ġrība<sup>96</sup>.

À l'image des oratoires de quartiers de Meknès et de Fès, ceux de Tunis ne sont pas répartis suivant un schéma régulier et géométrique, et sont disséminés dans la plupart des quartiers de la ville. La quasi-totalité des édifices se situent sur les voies de passage des grands axes et des parcours secondaires<sup>97</sup>. Les alentours immédiats de la grande mosquée de la Zaytūna sont quasiment dépourvus d'oratoires de quartiers, qui se distribuent loin de cette zone publique de la ville ; les souks qui se développent en déambulatoires tout autour du ḡāmi' ne renferment aucun *masġid* pour la tenue des cinq prières canoniques du jour<sup>98</sup>. Les oratoires les plus proches de la grande mosquée dessinent une ceinture qui marque le passage entre les places commerçantes et les zones vouées essentiellement à la résidence. Dans le quartier dénommé *hāra*, aucun oratoire de quartier n'est repéré ; une telle absence de ce type d'édifices religieux s'explique par le fait que ce secteur de la médina de Tunis était majoritairement peuplé par des Juifs<sup>99</sup>.

<sup>93</sup> A. Touri (1980), *Les oratoires de quartiers de Fès: essai d'une typologie...*, p. 28 ; A. Touri (1992), « L'oratoire de quartier », *Fès Médiévale*, Série mémoires n° 13..., p. 103.

<sup>94</sup> A. Touri (1980), *Les oratoires de quartiers de Fès: essai d'une typologie...*, p. 28.

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 28-29.

<sup>97</sup> S. Darghout (1983), *Les oratoires de quartiers de la médina de Tunis*, Thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Université Paris IV, p. 202.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 197.

## 2-2 Fonctions urbaines des oratoires

Les mosquées jouent un rôle capital dans la vie d'un quartier. Leurs fonctions urbaines sont multiples et variées, et pourraient expliquer pourquoi ces bâtiments religieux sont foisonnants et abondants dans la ville. Ils ne sont pas uniquement réservés à la prière, mais servent également de lieux pour la diffusion de l'enseignement, le renforcement des solidarités urbaines entre les gens habitant le même quartier, et, parfois, la surveillance de la *ḥawma*.

Répandus dans toute la ville, les *masğid-s* sont des édifices religieux, destinés essentiellement à la célébration des cinq prières du jour : *ṣalāt al-fağr* (prière de l'aube), *ṣalāt al-zuhr* (prière de midi), *ṣalāt al-'aṣr* (prière de l'après-midi), *ṣalāt al-mağrib* (prière du coucher du soleil) et *ṣalāt al-'iṣā'* (la prière du soir). Les prières quotidiennes prennent une valeur particulière et revêtent le plus grand mérite lorsqu'elles sont célébrées dans la mosquée : la prière en commun (*ṣalāt al-ğamā'a*) vaut 25 à 27 fois plus que la prière individuelle accomplie par le Musulman dans sa maison. Certains juristes comme Ibn al-'Attāb, blâment fermement la prière en dehors de la mosquée et la considèrent comme illicite<sup>100</sup>. La prière en commun donne aux riverains d'un même quartier l'occasion de se réunir dans le *masğid* cinq fois par jour, de se connaître et de ressentir leur adhésion à une même communauté. Le rôle religieux de l'oratoire du quartier ne se limite cependant pas à la tenue des prières quotidiennes, mais il abrite, en outre, d'autres activités secondaires comme la lecture du Coran et du *ḥadīṭ*.

Dans un autre ordre d'idées, les oratoires de quartiers de Meknès semblent jouir d'une place prépondérante dans le rayonnement des activités scientifiques et culturelles, et la diffusion de l'enseignement au sein des *ḥawma-s*. Outre leur rôle initial de lieu de culte, ils étaient, le plus souvent, dévolus à l'organisation de telles activités, et rivalisaient, donc, avec la grande mosquée et les madrasas. Les noms des *masğid-s* gardent le souvenir de grands savants qui auraient dispensé des cours et des séminaires dans ces édifices religieux, et sont, donc, des indices révélateurs du rôle pédagogique et instructif de l'oratoire. Neuf mosquées portent les noms de célèbres ulémas mérinides qui paraissent avoir joué, à partir des *masğid-s*, un rôle de premier ordre dans la dynamisation des activités scientifiques dans les différents quartiers de la médina. Les édifices en question

---

<sup>100</sup> Chr. Mazzoli-Guintard (2003), *Vivre à Cordoue au Moyen Âge...*, p. 107.



sont les suivants : mosquée al-Ġannān<sup>101</sup>, mosquée de Mūlāy ‘Abdallāh Ibn Aḥmad<sup>102</sup>, mosquée de Sīdī al-Ḥrīšī<sup>103</sup>, mosquée d’Ibn Mu‘ī<sup>104</sup>, mosquée de Sīdī al-Naġġār<sup>105</sup>, mosquée de Sīdī al-Ṣabbāġ<sup>106</sup>, mosquée de Sīdī Zarrūq<sup>107</sup>, mosquée de Sīdī al-Yābūrī<sup>108</sup> et mosquée de Sīdī Ibn ‘Āšir<sup>109</sup>. Les biographies de ces ulémas donnent à penser que les édifices auxquels ils sont attribués furent le théâtre de séminaires portant sur des sujets variés et multiples. Les disciplines enseignées paraissent avoir été centrées sur les branches littéraires, les sciences religieuses, le soufisme, la logique, la mathématique et l’astronomie.

De ce fait, l’oratoire de quartier semble être une institution qui n’est pas uniquement réservé à la prière (*al-ṣalāt*), mais est également consacré à la transmission du

<sup>101</sup> Auteur d’un grand ouvrage littéraire, intitulé *al-Manhal al-mawrūd fī šarḥ al-maqṣad al-maḥmūd*, al-Ġannān est un grand *faqīh* et notaire mérinide ; son nom complet est Abū Ġa‘far Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Awsī al-Ġannān. Pour plus de renseignements sur la biographie de ce *faqīh* de Meknès, voir Ibn Ġāzī al-‘Uṭmānī, *Al-Rawḍ al-hatūn...*, p. 47-50 ; Lisān al-Dīn Ibn al-Ḥaḥīb, *Nuṣāḍat al-ġirāb...*, p. 376 ; A. Ibn Zaydān, *Iṭḥāf...*, t. 1, p. 322-324.

<sup>102</sup> ‘Abdallāh Ibn Ḥamad est un grand *faqīh* du 14<sup>e</sup>-15<sup>e</sup> siècle (m. 833 H./1429 J.C.). Il est originaire, comme le prouve son nom, de la famille de Ḥamad à Fès. Pour plus de détails sur ce *faqīh*, voir Ibn al-Qāḍī al-Maknāsī, *Ġadwat al-iqtibās...*, t. 2, p. 424-425 ; A. Ibn Zaydān, *Iṭḥāf...*, t. 4, p. 498 ; R. Balmqaddam, *Awqāf...*, p. 287-288.

<sup>103</sup> Le nom complet de Sīdī al-Ḥrīšī est Abū al-Qāsim Ibn Ḥabīb al-Ḥrīšī al-Maknāsī. Les dates de naissance et de mort de ce grand savant du 15<sup>e</sup> siècle ne sont précisées par Ibn Ġāzī ; voir Ibn Ġāzī, *Al-Rawḍ al-hatūn...*, p. 64.

<sup>104</sup> Ibn Mu‘ī ne pourrait être que le grand *faqīh* mérinide de Meknès Mūsā Ibn Mu‘ī al-‘Abdūsī dont la date de mort se situe dans l’année 776 H./1374 J.C ; ce ‘*ālim* est le grand-père du célèbre *faqīh* et prédicateur de la grande mosquée de la Qarawiyīn à Fès ‘Abdallāh Ibn Muḥammad Ibn Mūsā Ibn Muḥammad Ibn Mu‘ī al-‘Abdūsī (mort 1444-45 J.C.). Pour la biographie d’Ibn Mu‘ī, cf. *Ibid.*, p. 34-35.

<sup>105</sup> Sīdī al-Naġġār est le nom abrégé du célèbre savant de Tlemcen Muḥammad Ibn Yaḥyā Ibn al-Naġġār al-Tilimsānī (m. 749 H./1348 J.C.). Il est le disciple des grands maîtres de la logique et des sciences astronomiques et mathématiques Muḥammad al-‘Ābilī al-Tilimsānī et Ibn al-Bannā’ al-Murrākūšī ; pour plus de détails sur sa biographie, voir Ibn al-Qāḍī al-Maknāsī, *Ġadwat al-iqtibās...*, t. 1, p. 302.

<sup>106</sup> Sīdī al-Ṣabbāġ est un *faqīh* mérinide (m. 749 H./1348 J.C.) qui vivait à l’époque d’Abū ‘Inān. Son nom complet est Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn al-Ṣabbāġ al-Ḥazraġī al-Maknāsī ; pour plus d’informations sur ce ‘*ālim*, cf. *Ibid.*, p. 301.

<sup>107</sup> Sīdī Zarrūq correspond au surnom du grand savant Aḥmad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ‘Īsā al-Baransī. Ce savant est né à Fès le 28 *Muḥarram* de l’année 846 H./1442 J.C. et mort en 899 H./1493 J.C. dans la localité d’Azlītan qui se trouve dans le territoire de la Libye actuelle, à proximité de la ville de Tripoli ; pour plus de détails sur la biographie de Sīdī Zarrūq, cf. *Ibid.*, p. 129-131.

<sup>108</sup> Originaire de la localité de Yābūra (Evora) au sud-ouest d’al-Andalus (Algarve), Sīdī ‘Abdallāh al-Yābūra est un *faqīh* soufi du 13<sup>e</sup>-14<sup>e</sup> siècle. L’auteur du *Salsal al-‘adb* indique celui-ci fonda une *zāwiya* dans la ville de Ribāṭ al-Faṭḥ qui porte jusqu’à maintenant son nom, et meurt dans la même ville vers les débuts du 14<sup>e</sup> siècle ; voir Muḥammad Ibn Abī Bakr Al-Ḥaḍramī, *Al-Salsal al-‘adb...*, p. 20.

<sup>109</sup> Le nom complet de sīdī Ibn ‘Āšir est Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ‘Umar al-Anṣārī (m. 764 H./1362 J.C.). Originaire de la localité andalouse de Jimena (Šamīna), ce *faqīh* ascète et soufi du 14<sup>e</sup> siècles s’installa à Fès, à Meknès, puis à Ribāṭ al-Faṭḥ (Rabat) et enfin à Salé. Il fut inhumé à Salé dans l’endroit dit *Warā’ al-Ġāmi’*, et son tombeau fut vénéré par la population locale durant l’époque médiévale et post-médiévale. Pour plus d’informations sur la biographie de Sīdī Aḥmad Ibn ‘Āšir, cf. *Ibid.*, p. 19-30 ; Ibn Ġāzī, *Al-Rawḍ al-hatūn...*, p. 56 ; Ibn al-Qāḍī al-Maknāsī, *Ġadwat al-Iqtibās...*, t. 1, p. 153 ; A. Ibn Zaydān, *Iṭḥāf...*, t. 1, p. 304-311.

savoir dans la *ḥawma*. À l'instar du *ḡāmi'* et des madrasas, il est un édifice qui a contribué puissamment à la diffusion de l'enseignement au sein des différents quartiers de la ville, et au progrès aussi bien des sciences religieuses que des sciences profanes. Cette situation est assez comparable à celle de bon nombre de villes médiévales du Magrib al-Aqṣā où les oratoires de quartiers servirent de cadre au développement des activités scientifiques et culturelles. Dans la ville de Fès, plusieurs *masḡid-s* remplirent cette fonction. La mosquée de Ḥārat Lawwāta était le théâtre, nous informe l'auteur du *Dayl wa al-takmila*, de plusieurs séminaires de l'exégèse coranique (*'ilm al-tafsīr*) qui étaient dirigés par le *faqīh* du 12<sup>e</sup>-13<sup>e</sup> siècle Muhammad Ibn 'Abdallāh Ibn Musāla al-Fazāzī al-Raklāwī, surnommé Ibn 'Abbū<sup>110</sup>. La mosquée de Ṭaryāna, quant à elle, se transforma en un lieu d'enseignement religieux lors du séjour du Mahdī Ibn Tūmart dans la ville<sup>111</sup>. La mosquée de Zuqāq al-Rwāḥ servit de lieu pour l'organisation de séminaires portant essentiellement sur les sciences religieuses, durant la période almohade ; l'auteur du *Dayl wa al-takmila* indique que ces séminaires étaient animés par le célèbre savant de Fès Yūsuf Ibn 'Abd al-Ṣamaḍ Ibn Yūsuf Ibn 'Alī Ibn 'Abd al-Raḥmān Ibn Muḥammad Ibn Namawī, surnommé Abū al-Ḥaḡāḡ (m. 614 H./ 1217 J.C.)<sup>112</sup>. Dans la ville de Marrakech, les sciences linguistiques et religieuses étaient enseignées, dans bien des cas, dans certaines mosquées de quartiers durant l'époque médiévale. Dans ce sens, Ibn 'Abd al-Mālik al-Murrākuṣī indique dans son *Dayl wa al-takmila* que le grammairien almohade Abū Mūsa tenait des séminaires sur la langue arabe dans le *masḡid* d'Ibn al-Abkam qui se situe dans le quartier d'al-'Awwādīn à Marrakech, non loin de *Bāb Aḡmāt*<sup>113</sup>, et dans un autre *masḡid*, situé à proximité de *Bāb Dukkāla*, l'une des portes orientales de Marrakech<sup>114</sup> : l'auteur signale, en outre, que le célèbre linguiste et grammairien sévillan Abū 'Alī Ibn al-Ṣalūbīn fut impressionné par la qualité de ces séminaires lors de son séjour à Marrakech<sup>115</sup>.

À Meknès comme dans la majorité des villes musulmanes, la mosquée de quartier et son voisinage immédiat (*afniya*) servent de lieu de rencontre pour les habitants, les commerçants et les artisans de la *ḥawma*, et occupent, donc, une place de choix dans le renforcement des liens sociaux et des solidarités de voisinage. Cet espace à la fois religieux (le *masḡid*) et économique (les *afniya*) représente un endroit de sociabilité urbaine par

<sup>110</sup> Ibn 'Abd al-Mālik al-Murrākuṣī, *Al-Dayl wa al-takmila...*, al-sifr al-tāmin, t. 2, p. 506-507.

<sup>111</sup> Abū Bakr Ibn 'Alī Al-Sanhāḡī (Al-Baydaḡ), *Al-Mahdī Ibn Tūmart wa bidāyat...*, p. 23.

<sup>112</sup> Ibn 'Abd al-Mālik al-Murrākuṣī Ab, *Al-Dayl wa al-takmila...*, al-sifr al-tāmin, t. 2, p. 564.

<sup>113</sup> *Ibid.*, t. 1, p. 249.

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> Pour la biographie du savant sévillan Abū 'Alī Ibn al-Ṣalūbīn, cf. *Ibid.*

excellence, car c'est dans ces équipements de la *ḥawma* où se nouent et se tissent les relations entre les gens du même quartier. Ainsi, la gestion des *masğid-s* n'était pas l'affaire du pouvoir central et des autorités urbaines, contrairement à celle de la grande mosquée, mais incombait plutôt aux fidèles qui les fréquentaient ; les revenus, les dépenses et les réparations des édifices étaient, donc, gérés par les représentants de la *ḥawma*. Dans cet ordre d'idées, le célèbre historien maghrébin Ibn Haldūn souligne dans sa *Muqaddima* : « Les mosquées réservées à une communauté ou à un quartier citadin sont administrées par ceux qui vivent dans leur voisinage. Elles n'ont pas besoin d'être surveillées par le calife ou le sultan. »<sup>116</sup>. Les riverains pouvaient agrandir ou modifier l'architecture des *masğid-s* qui étaient adaptés à leurs besoins. La preuve matérielle évidente de ces interventions urbaines est les différentes restaurations et remaniements que subirent une bonne partie des oratoires de quartiers de Meknès. Un cas cordouan témoigne bien de l'implication des habitants de quartiers dans la gestion des affaires des oratoires. Il s'agit ici de la salle aux ablutions de la mosquée de 'Ağab ; le problème hygiénique que soulevait, comme on l'a déjà dit, l'emplacement de la porte d'accès à *dār al-wuḍū'* était rigoureusement débattu par les gens du quartier ; après un désaccord entre les riverains, le cas était portée devant les autorités urbaines qui tranchaient dans cette affaire et décidaient de déplacer la porte de cette *mīdā'* qui donnait jadis sur la mosquée<sup>117</sup>.

En outre, les mosquées construites au-dessus des *ṣabāṭ-s* (*al-masāğid al-mu'allaqa*) servent de lieu de surveillance de tout le quartier pendant les périodes de troubles et d'insécurité. Cette fonction défensive est favorisée par l'emplacement stratégique de ces bâtiments dans la *ḥawma* ; ils se dressent dans les entrées principales des quartiers et surplombent ces espaces urbains communautaires. La médina de Meknès dispose de trois mosquées ainsi localisées dans la ville : le *masğid* de Mūlāy Yaḥyā est localisé dans l'entrée du quartier ismā'ilien de Ğnāḥ al-Amān (fig. 143 et 144), le *masğid* de Sīdī al-Zrār commande l'accès à *darb al-Slāwī* et enfin le *masğid* de Bāb 'Īsī domine la *ḥawma* du même nom. Un tel emplacement est comparable à celui de quelques mosquées de quartiers de Fès, notamment celle de Ṭaryāna qui jouissait d'un rôle capital dans la surveillance et la défense de l'accès du quartier où elle se trouve, non loin de la madrasa al-Bū'nāniya<sup>118</sup>. La salle de prière de ce *masğid* est pourvue d'une ouverture qui « domine le passage sur lequel est bâtie la mosquée et servait à intercepter les agresseurs si ceux-ci venaient à défoncer la

<sup>116</sup> 'Abd al-Raḥmān Ibn Haldūn, *Discours sur l'histoire universelle al-Muqaddima...*, p. 340.

<sup>117</sup> Chr. Mazzoli-Guintard (2003), *Vivre à Cordoue au Moyen Âge...*, p. 113-114.

porte défendant l'accès en amont du *sabat*. Cette simple ouverture permettait aux défenseurs du quartier de renforcer leur action de résistance et même d'aider à repousser l'envahisseur. »<sup>119</sup>.

Ainsi, la vie des résidents habitant le même quartier devient-elle largement communautaire et implique un très fort contrôle mutuel. Les citoyens devaient veiller à la sécurité de la *ḥawma*, et surveiller collectivement les éventuels instigateurs de troubles. Ce contrôle collectif du quartier peut être rapproché du cas de la *ḥāra* de Sukkariya au Caire où les solidarités de voisinage sont très prononcées, comme l'a bien montré Nawāl al-Messiri dans son article intitulé *The concept of the ḥāra* : « L'endroit est contrôlé ; aucune personne de l'extérieur ne peut s'y introduire. Au moment même où une telle personne passe par la porte du quartier, elle est remarquée... Tous les enfants se connaissent et les parents aussi. C'est comme un village. »<sup>120</sup>. À cette fonction relative à la surveillance du quartier s'ajoute le rôle politique de l'oratoire qui se manifeste surtout pendant les moments d'instabilité et de transition d'une dynastie à une autre : l'édifice sert donc de lieu de réunion des habitants de la ville pour discuter des affaires politiques de l'État. C'est ainsi qu'à Fès le Mahdī Ibn Tūmart lança son mouvement politique contre les Almoravides à partir de trois oratoires de quartiers, les *masġid-s* d'Ibn Maġūm<sup>121</sup>, d'Ibn al-Ġannām<sup>122</sup> et de Ṭaryāna<sup>123</sup>. Le même constat s'observe dans la ville de Marrakech où la mosquée de 'Arafa était souvent fréquentée par le même Ibn Tūmart lors de son séjour à Marrakech<sup>124</sup>, et aurait, par conséquent, servi de cadre pour la diffusion de la pensée religieuse et politique du fondateur de la dynastie almohade.

---

<sup>118</sup> A. Touri (1980), *Les oratoires de quartiers de Fès...*, p. 279.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 252 ; voir aussi A. Touri (1992), « L'oratoire de quartier », *Fès médiévale...*, p. 108.

<sup>120</sup> A. Raymond, « Espaces publics et espaces privés dans les villes arabes traditionnelles »..., p. 197.

<sup>121</sup> Al-Baydaq Abū Bakr al-Ṣanhāġī, *Al-Mahdī Ibn Tūmart...*, p. 26.

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 27.

# **Chapitre III.**

**Un problème récurrent :  
l'orientation des édifices religieux**

## 1- La Ka'ba : le centre vers lequel s'orientent les édifices à caractère religieux

Dans les trois religions monothéistes (Judaïsme, Christianisme et Islam), l'orientation des fidèles est un acte indispensable pendant la prière et le service divin. Les juifs s'orientent vers Jérusalem ; les Chrétiens se tournent vers l'Est, en faisant face au soleil levant, et les Musulmans se mettent, quant à eux, en direction de la Mekke, en visant la Ka'ba. Pendant les premiers temps de l'Islam, le Prophète Muḥammad et ses compagnons ne s'orientaient pas vers ce sanctuaire sacré, mais priaient en direction de Jérusalem, à l'image des Juifs. Le changement de la *qibla* s'est produit dans le 16<sup>e</sup> ou 17<sup>e</sup> mois après l'hégire, c'est-à-dire dans le mois de *rağab* ou de *ša'bān* de l'an 2 H./623 J.C.<sup>1</sup>. Cet évènement religieux est rapporté par les versets 142-150 de la sourate al-Baqara (Coran, II) : « Les sots parmi ces gens-là diront : Qui les fait renoncer à la direction sur laquelle ils réglaient leur prière ? Dis : A Dieu l'orient comme l'occident, Il guide qui Il veut vers une voie de rectitude. Ainsi vous constituons-Nous communauté médiane, pour que témoigniez des hommes, et que l'Envoyé témoigne de vous. Nous n'avons institué la direction sur laquelle tu te réglais que pour distinguer qui suivait le Prophète de qui tournait les talons... Tourne donc ton visage du côté du Sanctuaire consacré. Où que vous soyez, tournez votre visage de ce côté-là. Les détenteurs de l'Écriture savent bien qu'en cela réside le Vrai, venant de leur Seigneur... D'où que tu ailles en expédition, tourne ton visage du côté du Sanctuaire consacré : c'est là le Vrai, de par ton seigneur »<sup>2</sup>.

Il en ressort que le changement de la *qibla* est adopté par le Prophète Muḥammad sous un ordre divin. Les Musulmans se sont séparés de la tradition juive à partir de cette date, et se tournaient vers la Ka'ba, devenue dès lors le centre religieux de tout le monde musulman<sup>3</sup>. Ils s'orientent vers elle pendant l'accomplissement de tout acte religieux (*ṣalāt*, lecture du Coran, enterrement des morts, sacrifice des moutons), et tournent autour

---

<sup>1</sup> El-Bokhâri, *Les traditions islamiques*, traduites de l'arabe avec notes et index par O. Houdas et W. Marçais, t. 1, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, Paris, 1984, p. 150-152 ; A. J. Wensinck (1986), « Kibla », *E.I.*, V, p. 84.

<sup>2</sup> Voir J. Berque (1995), *Le Coran...*, p. 44-46.

<sup>3</sup> Selon un *ḥadīṭ* rapporté par 'Abdallāh Ibn 'Umar (un compagnon du Prophète), un ensemble de fidèles (*al-anṣār*) faisaient la prière de l'aurore dans la mosquée de Qubā' et changeaient de direction pendant la tenue de cette prière lorsqu'ils avaient reçu l'ordre de changement de la *qibla* : « 'Abdallāh Ibn 'Umar a dit : Pendant que les fidèles étaient en train de faire la prière à Qubā', quelqu'un survint qui leur dit : cette nuit l'Envoyé de Dieu a reçu une révélation du Coran ; il lui a été ordonné de prendre la Ka'ba pour qibla.

d'elle (*tawāf*: circumambulation) pendant la période du pèlerinage (le *ḥaǧ*). En revanche, il est fortement réprouvé de se tourner vers la direction de la *qibla* lors de l'accomplissement des besoins naturels, comme l'a bien indiqué le Prophète dans un *ḥadīth* : « Quand l'un de vous satisfait un besoin naturel, qu'il ne fasse pas face à la qibla et qu'il ne lui tourne pas non plus le dos ; tournez-vous alors soit vers l'Est, soit vers l'ouest. »<sup>4</sup>.

Située à peu près au milieu de la cour de la grande mosquée de la Mekke, la Ka'ba est un édifice anté-islamique<sup>5</sup> qui fut construit, selon le Coran, par Ibrāhīm et son fils Ismā'īl<sup>6</sup> ; la Ka'ba symbolise, chez les Musulmans, le retour à la pureté de la religion primitive d'Ibrāhīm<sup>7</sup>. Ce sanctuaire a, comme l'indique son nom, une forme approximativement cubique, et mesure dix mètres sur douze dans le sens horizontal et seize mètres environ dans le sens vertical<sup>8</sup>. Il est construit avec des couches de pierres grise-bleu, fournies par les montagnes entourant la Mekke ; l'intérieur est pourvu de trois colonnes de bois supportant le toit auquel conduit une échelle, et le sol est pavé de dalles de marbre<sup>9</sup>. Hormis quelques lampes d'or et d'argent, le temple est presque vide, et ne contient aucun objet de culte, ni aucun mobilier<sup>10</sup>. Les quatre murs de la Ka'ba sont traditionnellement recouverts d'une tenture (*kiswa*), faite de tissu noir brodé d'inscriptions en or, et renouvelée chaque année. La tradition de vêtir l'édifice date de l'époque de la *Ġāhiliya* et semble avoir été inaugurée par un roi ḥimyarite de l'antiquité<sup>11</sup>. Depuis l'époque mamelouke (milieu du 13<sup>e</sup> siècle J.C.), la *kiswa* est habituellement fournie par

---

Aussitôt les fidèles, dont les visages étaient tournés du côté de Jérusalem, prirent la Ka'ba pour qibla et s'orientèrent vers elle. », cf. El-Bokhāri, *Les traditions islamiques...*, t. 1, p. 152.

<sup>4</sup> Les deux point cardinaux (est et ouest) sont indiqués pour Médine ; il suffit ailleurs de ne se tourner ni du côté de la Mekke, ni du côté de Jérusalem ; cf. El-Bokhāri, *Les traditions islamiques*, traduites de l'arabe avec notes et index par O. Houdas et W. Marçais, t. 1..., p. 69, 149.

<sup>5</sup> Durant l'époque pré-islamique (la *Ġāhiliya*), les Arabes païens avaient entouré le parvis de la Ka'ba d'une couronne de 360 idoles. Après l'arrivée de l'Islam, le prophète Muḥammad frappa ces idoles de sa canne et les abattit l'une après l'autre, tout en récitant le verset coranique : « La vérité est venue ; la vanité s'est évanouie ; certes, la vanité est évanescence » (Coran, XVII, 33). Une fois cet acte de purification est achevé, il prit la clef de la Ka'ba et y entra. Pour lui, la destruction des idoles était nécessaire pour faire régner le principe de l'unicité de Dieu (*tawḥīd*), cher à l'Islam et toutes les religions monothéistes ; cf. T. Burckhardt (1985), *L'art de l'Islam*, éd. Sindbad, Paris, p. 22.

<sup>6</sup> Coran, II, versets 123-126.

<sup>7</sup> Selon le Coran, Ibrāhīm n'était ni juif, ni chrétien, mais détaché soumis (*ḥanīf muslim*), voir Coran, II, versets 129-135, et III, versets 66-67.

<sup>8</sup> T. Burckhardt (1985), *L'art de l'Islam*, p. 17 ; A. J. Wensinck et J. Jomier (1978), « Ka'ba », *E.I.*, IV, p. 331.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 331-332.

<sup>10</sup> D. Clevenot (1994), *Une esthétique du voile*, L'Harmattan, Paris, p. 20.

<sup>11</sup> T. Burckhardt (1985), *L'art de l'Islam...*, p. 18.

l'Égypte, sauf durant les périodes de tension politique (par exemple 1926-1936 et depuis 1962)<sup>12</sup>.

Selon les compagnons du Prophète, la base rectangulaire de la Ka'ba présente des directions astronomiques spécifiques. Datant du 7<sup>e</sup> siècle, les textes relatifs à l'orientation astronomique de ce temple sacré de l'Islam indiquent que le grand axe est dirigé vers le lever de l'étoile de Canope (*maṭla' suhayl*) (fig. 189), c'est-à-dire l'étoile la plus brillante de l'hémisphère sud, et que le petit axe est dirigé vers le lever du soleil au solstice d'été (*mašriq al-ṣayf*)<sup>13</sup>. Dans son article intitulé « Astronomie et société musulmane : qibla, gnomique, miqat », D. King souligne que les cartes modernes de la Ka'ba et des montagnes environnantes, fondées sur la photographie aérienne, confirment et corroborent les informations contenues dans les textes du Haut Moyen Âge<sup>14</sup>. Dans la tradition météorologique ancienne, la Ka'ba<sup>15</sup> était intimement associée aux mouvements des vents. On pense que les quatre vents cardinaux soufflent des directions définies par les axes de la Ka'ba<sup>16</sup> (fig. 190). D'ailleurs, le mot *qibla* et le verbe qui en dérive *istaqbla* (se tenir dans la direction de la *qibla*), tirent leurs origines du nom du vent d'Est, le *qabūl*<sup>17</sup>. Certains auteurs anciens comme al-Aṣmā'ī pensent que le *dabūr* (vent d'ouest) vient de l'arrière de la Ka'ba, le *qabūl* (vent d'Est) de sa façade, le *šamāl* (vent du nord) de la Pierre Noire et le *ḡanūb* de la direction opposée<sup>18</sup>.

---

<sup>12</sup> A. J. Wensinck et J. Jomier (1978), « Ka'ba »..., p. 331. Pour plus de détails sur le vêtement de la Ka'ba durant la période pré-islamique et l'époque islamique, cf. M. Gaudet-Demombynes (1953-55), « Le voile de la ka'ba », *S.I.*, II, p. 5-21.

<sup>13</sup> D. King (1997), « Astronomie et société musulmane : qibla, gnomique, miqat »..., p. 174 ; D. King (1991), « Makka », *E.I.*, VI, p. 165 ; D. King (1991), « Maṭla' », *E.I.*, VI, p. 830 ; D. King (1996), « Astronomy and islamic society : qibla, gnomonics and timekeeping », *Encyclopedia of the history of arabic science*, t. 1, éd. Roshdi Rashed, London, New York, p. 129-130.

<sup>14</sup> D. King (1997), « Astronomie et société musulmane : qibla, gnomique, miqat »..., p. 174 ; D. King (1996), « Astronomy and islamic society : qibla, gnomonics and timekeeping »..., p. 130.

<sup>15</sup> Pour plus d'informations sur la Ka'ba anté-islamique et la Ka'ba pendant les premiers temps de l'Islam, cf. U. Rubin (1986), « The Ka'ba: aspects of its ritual functions and position in pre-islamic and early islamic times », *Jerusalem studies in arabic and Islam* 8, p. 97-131.

<sup>16</sup> D. King (1991), « Makka », *E.I.*, VI, p. 165.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> M. Forcada, (1995), « Rīḥ », *E.I.*, VIII, p. 544.



## 2- Le mihrab, élément architectural indiquant la *qibla*

Le mihrab<sup>19</sup> est un élément architectural qui revêt, comme on l'a déjà signalé, la forme d'une niche aveugle et marque sa forte présence dans l'architecture des édifices religieux musulmans. Creusé généralement dans le mur de la *qibla*, il est le point de repère indiquant l'orientation de la prière dans la direction de la Ka'ba ; c'est devant lui que l'imam se place pour diriger la prière. Pendant la *ṣalāt*, les fidèles se mettent derrière l'imam et s'alignent en plusieurs rangées, faisant face au mur de la *qibla*. Pourtant, cette niche n'existait pas dans la primitive mosquée de Médine, ni dans les autres anciennes mosquées de l'Islam comme celles de Kūfa, Baṣra, Wāsit, etc. Les textes anciens et les données archéologiques sont concordants et n'attestent pas l'existence du mihrab en creux dans ces lieux de culte musulman<sup>20</sup>. Dans la mosquée de Médine, le Prophète Muḥammad désigna le mur marquant la direction de la Ka'ba par des troncs de palmier ou par des pierres superposées. Cette tradition prophétique avait servi de modèle pour les *ṣaḥāba* (compagnons du Prophète) lorsqu'ils construisaient les mosquées des autres régions<sup>21</sup>. Ce fait historique explique donc pourquoi ces édifices de l'Islam primitif étaient dépourvus de mihrab ; G. Fehévári pense que la *qibla* était indiquée soit par une pierre plate, soit par un trait de peinture<sup>22</sup>. En voyage, l'orientation vers la Mekke était désignée par une *sutra*<sup>23</sup> qui pouvait être un bâton, une lance ou tout autre objet. Le Prophète se reculait par rapport à l'objet servant d'indicateur de la *qibla*. Selon la tradition, l'espace entre l'imam et la *sutra* est une zone sacrée que personne ne devait franchir pendant la *ṣalāt*<sup>24</sup>. L'absence du mihrab dans la première mosquée médinoise poussait certains *faqīh-s* médiévaux du Maghreb à considérer cet élément architectural comme une innovation (*bid'a*). Le mihrab présente, selon eux, un inconvénient majeur : la profondeur de la niche empêche l'imam d'être tout près des fidèles<sup>25</sup>.

---

<sup>19</sup> Pour les différents sens du mot mihrab, voir G. Troupeau (1988), « Le mot Mihrab chez les lexicographes arabes », *Le mihrab dans l'architecture et la religion musulmane*, Actes du colloque international tenu à Paris en Mai 1980, p. 60-64 ; L. Golvin (1970), *Essai sur l'architecture religieuse...*, t. 1, p. 116-117.

<sup>20</sup> L. Golvin (1988), « Le mihrāb et son éventuelle signification », *Le mihrab dans l'architecture et la religion musulmane*, Actes du colloque international tenu à Paris en Mai 1980, p. 53 ; G. Fehévári (1990), « Mihrab », *E.I.*, VII, Paris, p. 8-9.

<sup>21</sup> A. Wafi (1988), « Les mihrabs et leurs ornements décoratifs », *Le mihrab dans l'architecture et la religion musulmane*, Actes du colloque international tenu à Paris en Mai 1980, p. 70.

<sup>22</sup> G. Fehévári (1990), « Mihrab », p. 9.

<sup>23</sup> Pour la définition détaillée du terme *sutra*, voir A. J. Wensinck (1998), « Sutra », *E.I.*, IX, p. 940-941.

<sup>24</sup> L. Golvin (1988), « Le mihrāb et son éventuelle signification », *Le mihrab dans l'architecture et la religion musulmane...*, p. 53.

<sup>25</sup> Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yahyā al-Wanṣarīsī, *Al-Mi'yār...*, t. 2, p. 486.

L'apparition du mihrab dans l'architecture religieuse musulmane ne remonte donc pas à l'époque du Prophète, mais date certainement de la période omeyyade. Le mihrab concave semble avoir été aménagé pour la première fois par le calife 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz lorsqu'il rebâtit la mosquée médinoise du Prophète en 87-88 H./706-707 J.C. ; c'est à partir de cette date que les mihrabs semi-circulaires se répandirent dans le monde musulman<sup>26</sup>. Le plus ancien mihrab connu au Maghreb est celui de la mosquée de Bū Faṭāṭa à Sousse en Tunisie dont la date de construction est située entre 223 H./838 J.C. et 226 H./841 J.C. ; il s'agit d'une niche en fer à cheval basse et simple avec un arc de même forme<sup>27</sup>. En Orient musulman comme au Maghreb oriental, le mihrab affecte une forme semi-circulaire. Le mihrab à pans coupés semble caractériser les monuments religieux de l'Occident musulman. Dans la plupart des mosquées à nef longitudinales, le mihrab se trouve dans le même axe que la nef médiane et la porte d'entrée à la salle de prière.

Quoi qu'il en soit, le mihrab n'est qu'une porte qui invite à traverser l'écran du mur de la *qibla*, et donne symboliquement sur la pierre noire de la Ka'ba, l'un des lieux les plus sacrés de l'Islam. Cet élément architectural est donc défini comme un lieu de passage qui permet à l'imam et aux fidèles d'atteindre la direction de la Mekke, et d'être, à travers cette orientation, en contact direct avec Dieu : il offre un accès à l'imagination d'un au-delà paradisiaque. Dans ce sens, D. Clevenot signale : « L'Islam a mis en parallèle la notion religieuse de communauté et la notion technique de construction... Le plan de la *qibla* ne peut se comprendre comme une simple réponse à un programme architectural. L'unité sociale manifestée par le rang ainsi que l'unité planimétrique du mur de *qibla* doivent donc se comprendre dans la relation que l'une ou l'autre entretiennent avec une réalité qui se situerait dans leur au-delà, l'unicité de Dieu symbolisée par la Ka'ba. »<sup>28</sup>. Cela dit, l'orientation unique vers la Ka'ba est un grand symbole de l'unicité de Dieu, et forme l'unité et la cohésion de la communauté musulmane. Elle est un acte d'adhésion à la *umma*, et dépasse largement les frontières tracées par la géographie et par les événements politiques.

---

<sup>26</sup> G. Fehévari (1990), « Mihrab »..., p. 9.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>28</sup> D. Clevenot (1994), *Une esthétique du voile...*, p. 51-54.

### 3- L'Orientation des mosquées et oratoires de Meknès : quelques résultats archéologiques

À Meknès comme dans tout le territoire du Magrib al-Aqṣā, les études archéologiques sur l'orientation des édifices religieux restent rares et fragmentaires, et ne permettent pas de se faire une idée claire et globale quant à cette question. Seul M. Bonine a entrepris, comme on l'a déjà dit, une recherche sur la *qibla* de quelques monuments à caractère religieux de Meknès et d'autres villes marocaines : Rabat, Salé, Marrakech, Fès et Taza<sup>29</sup>. En dépit de leur intérêt archéologique assez appréciable, les données présentées par ce chercheur américain restent préliminaires, et ne sont pas, du moins pour le cas de Meknès, exemptes d'erreurs, ni d'imprécisions. Dans bien des cas, l'auteur n'a pas pu accéder aux mosquées étudiées, et a été contraint de déterminer la direction de certains mihrabs à partir des portes, des fenêtres et des murs extérieurs, et de se baser, parfois, sur le témoignage de la population locale pour localiser l'emplacement des mihrabs<sup>30</sup>.

Il est donc indispensable de reprendre la question de l'orientation des édifices religieux de Meknès, et d'élargir le champ d'étude pour pouvoir recueillir, dans un premier temps, le maximum d'informations possible et lancer, dans un deuxième temps, quelques réflexions et hypothèses de travail. Mes investigations portent sur une trentaine de monuments qui sont de nature variée (grandes mosquées, oratoires de quartiers, madrasas et *zāwiya-s*) et couvrent toutes les périodes historiques, c'est-à-dire de l'époque almoravide jusqu'à la période alaouite (y compris le 19<sup>e</sup> siècle). Une telle démarche est dictée par un objectif majeur : retracer l'évolution de l'orientation des édifices religieux au fil du temps, et dégager les tendances générales des différentes phases historiques. Les résultats auxquels nous sommes parvenus lors des investigations archéologiques sont récapitulés selon le tableau suivant<sup>31</sup> :

---

<sup>29</sup> M. Bonine (1990), « The sacred direction and city structure : a preliminary analysis of the islamic cities of Morocco », *Muqarnas*, 7, p. 50-72.

<sup>30</sup> M. Bonine présente la *qibla* de sept édifices de Meknès : la grande mosquée, la madrasa al-Bū'nāniya, la mosquée al-Zaytūna, la mosquée de Lāllā 'Ūdā, le mausolée de Mūlāy Ismā'il, la mosquée de Barrīma, la mosquée al-Naḡḡārīn, la mosquée de Lāllā Faḡīla et la mosquée du sūq ?; cf. *Ibid.*, p. 60.

<sup>31</sup> L'orientation des mihrabs est déterminée par la boussole qui, à cause de l'influence du champ magnétique, pourrait présenter une erreur infime, allant généralement de 2° à 3°.

Noms des mosquées	Date de construction	Qibla	Erreur d'orientation
1- Mosquée al-Naġġārīn	Période almoravide : 1 <sup>ère</sup> moitié du 12 <sup>e</sup> siècle	131°	36°
2- Mosquée al-Ṣabbāġīn	Époque almoravide ?	162°	67°
3- Mosquée de Tibarbārīn	Époque almoravide ?	153°	58°
4- Mosquée de Sīdī Qaddūr al-‘Alamī	Époque alaouite : 1 <sup>ère</sup> moitié du 19 <sup>e</sup> siècle	95°	Qibla exacte
5- Mosquée de Barraka	Époque almohade ?	176°	81°
6- Mosquée al-Haššāyīn	? (époque post-almoravide)	153°	58°
7- La grande mosquée	Époque almohade : 12 <sup>e</sup> siècle	152°	57°
8- Mosquée de Sīdī Aḥmad Ibn Ḥaḍra	Période almohade ?	153°	58°
9- Mosquée de Lāllā ‘Ūdā	Époque mérinide : 13 <sup>e</sup> siècle./ Reconstruction : règne de My Ismā‘īl	135°	40°
10- Mosquée al-Zarqā’	Période mérinide : fin du 14 <sup>e</sup> ou débuts du 15 <sup>e</sup> siècle	153°	58°
11- Mosquée de Tūta	? (époque post-almoravide)	153°	58°
12- Mosquée al-Ṣāba	Dynastie almohade ?	153°	58°
13- Mosquée al-Ġannān	Période mérinide	149°	54°
14- Mosquée de Mūlāy Yaḥyā	Époque wattasside ou époque alaouite (règne de My Ismā‘īl)	108°	13°
15- Mosquée al-Ḥaḍḍārīn	? (époque post-almoravide)	149°	54°
16- La madrasa al-Bū‘nāniya	Époque mérinide : 1335 J.C.	153°	58°
17- Mosquée de Sīdī al-	Première moitié du 14 <sup>e</sup>	162°	67°

Şabbāg	siècle		
18- La madrasa al-Fīlāliya	Époque mérinide : entre 1271 J.C. et 1286 J.C.	153°	58°
19- Mosquée de Sīdī al-Yābūrī	Fin d'époque almohade ou débuts de la période mérinide	167°	72°
20- La madrasa al-'Udūl	Époque mérinide : entre 1348 J.C. et 1358 J.C.	171°	76°
21- Mosquée de Şadrāta	Date postérieure au 13 <sup>e</sup> siècle	144°	49°
22- Mosquée de Stīniya	Époque alaouite	149°	54°
23- Mosquée de Sīdī Slāma	Époque almohade ou mérinide	176°	81°
24- Mosquée Sahb al-Malḥ (Ibn 'Azzū)	14 <sup>e</sup> ou 15 <sup>e</sup> siècle./ reconstruction : règne de Mūlāy Ismā'īl	117°	22°
25- Mosquée de Lāllā Sitti Gallīna	? (période post-almoravide)	153°	58°
26- Mosquée de Zaytūna	Époque alaouite : 1099 H./1687 J.C.	144°	49°
27- Mosquée de Bāb al-Brād'iyīn	Époque alaouite : 1121 H./ 1709 J.C.	131°	36°
28- Mosquée de Barrīma	Époque alaouite : 1112 H./1700 J.C.	126°	31°
29- Mosquée de Sūq al-Şabbāṭ	Époque alaouite : 1122 H./1710 J.C.	104°	9°
30- Mosquée de Farrān al-Nwāla	Époque alaouite ?	126°	31°

Il ressort de ce tableau que la *qibla* de la majorité des bâtiments étudiés est défectueuse et présente des erreurs de déviation par rapport à la bonne direction vers la Ka'ba qui est fixée à 95° pour la ville de Meknès, c'est-à-dire elle est à 5° au sud du point central de l'Est (fig. 191). L'orientation des édifices est comprise dans le quart de cercle

reliant le point central de l'Est (90°) au point central du Sud (180°), et va de 95° (mosquée-zāwiya alaouite de Sīdī Qaddūr al-'Alamī) à 176° (mosquée de Sīdī Slāma). La déviation des mihrabs varie, donc, entre 9° (mosquée de Sūq al-Ṣabbāt) et 81° (mosquée de Sīdī Slāma). Comme on peut le constater dans le tableau ci-dessus, seul le mihrab de la mosquée-zāwiya de Sīdī Qaddūr al-'Alamī est bien orienté vers la Mekke (95°). De l'examen des différentes orientations, il semble que la *qibla* des édifices religieux de Meknès présente quatre grandes tendances : tendance Est, tendance Sud-Est, tendance cordouane et tendance Sud.

**\* La tendance Est :**

Elle concerne les édifices qui sont relativement assez bien orientés ou ont une légère déviation vers le Sud ; elle est incluse dans l'arc de cercle reliant le point 95° au point 135°. Neuf mosquées appartiennent à cette tendance d'orientation et ne dépassent pas 40° de déviation. Il s'agit de la mosquée almoravide d'al-Naḡḡārīn (131°), et de huit autres édifices, construits ou reconstruits à l'époque alaouite : mosquée-zāwiya de Sīdī Qaddūr al-'Alamī (95°), mosquée al-Anwār (Sūq al-Ṣabbāt) (104°), mosquée de Mūlāy Yaḥyā (108°), mosquée Saḥb al-Malḥ (Ibn 'Azzū) (117°), mosquée de Barrīma (126°), mosquée de Farrān al-Nwāla (126°), mosquée de Bāb al-Brād'iyīn (131°) et ḡāmi' Lāllā 'Ūda (135°).

Cette tendance se rencontre dans plusieurs monuments religieux du Maḡrib al-Aqṣā, notamment à Salé et Rabat, comme le montre bien le tableau suivant<sup>32</sup> :

Édifices	Siècles	Qibla des édifices	Qibla correcte	Erreur d'orientation
Grande mosquée de Salé	12 <sup>e</sup>	124°	95°	29°
Mosquée de 'Alī Ibn Yūsuf (Marrakech) <sup>33</sup>	12 <sup>e</sup>	109°	91°	18°
Madrasa al-Ṣaffarīn (Fès)	13 <sup>e</sup>	120°	95°	25°

<sup>32</sup> Les tableaux qui concernent la *qibla* des villes du Maḡrib al-Aqṣā (sauf le cas de Meknès) sont dressés à partir des informations archéologiques fournies par M. Bonine dans son article intitulé « The sacred direction and city structure : a preliminary analysis of the islamic cities of Morocco », *Muqarnas*, 7, 1990, p. 50-72.

<sup>33</sup> Déterminée par G. Deverdun, cette orientation correspond à celle de la mosquée originelle bâtie par l'émir almoravide 'Alī Ibn Yūsuf. Reconstitué au 19<sup>e</sup> siècle, l'édifice actuel ne garde plus cette orientation initiale : son mihrab est dirigé plus vers l'Est, précisément vers le point 88° ; cf. M. Rius (2000), *La alqibla en al-Andalus y al-Maḡrib al-Aqṣā...*, p. 58.

Mosquée d'Abū Yūsuf (Chella)	14°	129°	95°	34°
Madrasa d'Abū al-Ḥasan (Chella)	14e	127°	95°	32°
Mosquée de Sīdī Ibn 'Āšir (Salé)	14°	127°	95°	32°
Madrasa d'Abū al-Ḥasan (Salé)	14°	129°	95°	34°
Mosquée de <i>Bāb Dukkāla</i> (Marrakech)	16°	125°	91°	34°
Mosquée du mausolée de Mūlāy Idrīs I (Mūlāy Idrīs)	17°	124°	95°	29°
Grande mosquée d'Essaouira	18°	104°	90°	14°
Grande mosquée de Ouezzane	18°	109°	96°	13°
Mosquée de Barrīma (Marrakech)	18°	109°	91°	18°
La grande mosquée d'El Jadida	19°	131°	92°	39°
Grande mosquée de Tétouan	?	126°	97°	29°
Grande mosquée d'Azemmour	?	128°	93°	35°

Le tableau ci-dessous présente un bon nombre de mosquées andalouses (Saragosse, Cordoue, Tolède, Grenade, Málaga, Almeria et Mertola)<sup>34</sup> dont l'orientation vers la Ka'ba est quasiment comparable à celle des édifices marocains cités plus haut :

<sup>34</sup> Les tableaux qui portent sur la *qibla* des localités andalouses sont brossés à partir des données présentées par A. Jiminez dans son article intitulé « La qibla extraviada », *Cuadernos de Madinat al-Zahra*, 3, 1991, p. 189-209.

Mosquées	Siècles	<i>Qibla</i> des édifices	<i>Qibla</i> correcte	Erreur d'orientation
Grande mosquée de Saragosse	9 <sup>e</sup>	134°	108°	26°
Santa Clara (Cordoue)	10 <sup>e</sup>	125°	100°	25°
Madīnat al-Zahrâ' (Cordoue)	10 <sup>e</sup>	109°	100°	9°
Santo Tomé (Tolède)	11 <sup>e</sup>	115°	103°	12°
Grande mosquée de Mértola (Portugal)	12 <sup>e</sup>	126°	98°	28°
Comares, Alhambra (Grenade)	14e	100°	100°	0
Mexuar, Alhambra (Grenade)	14e	108°	100°	8°
Rawda, Alhambra (Grenade)	14e	109°	100°	9°
Grande mosquée d'Alhambra (Grenade)	14 <sup>e</sup>	124°	100°	24°
San Sebastien, Ronda (Malaga)	14 <sup>e</sup>	121°	100°	21°
Fiñana (Almeria)	14e	112°	101°	12°

**\* La tendance Sud-Est :**

On regroupe sous la tendance Sud-Est les édifices religieux dont l'orientation est supérieure à 135° et inférieure à 150°. Cette tendance est représentée par cinq bâtiments. Il s'agit des mosquées médiévales de Şadrâta (144°), d'al-Ḥaḍḍārīn (149°) et d'al-Ġannān (149°), et des mosquées alaouites d'al-Zaytūna (144°) et de Sfīniya (149°). L'orientation de ces mosquées ne va pas sans présenter des analogies avec celle de quelques bâtiments religieux médiévaux et post-médiévaux du Mağrib al-Aqṣā (Fès, Marrakech, Rabat, al-Qṣar al-Şġīr) :

Édifices	Siècles	<i>Qibla</i> des édifices	<i>Qibla</i> correcte	Erreur d'orientation
Mosquée de Būġlūd (Fès)	12 <sup>e</sup>	139°	95°	44°



Madrasa al-Sahrīg (Fès)	14°	137°	95°	42°
Madrasa al-Bu'nāniya (Fès)	14°	136°	95°	41°
Mosquée Ibn Šāliḥ (Marrakech)	14°	147°	91°	56°
Mosquée <i>Bāb</i> al-Gīsa (Fès)	? (époque alaouite)	146°	95°	51°
Madrasa d'Ibn Yūsuf (Marrakech)	16°	146°	91°	55°
Mosquée al-Muwāsīn (Marrakech)	16°	140°	91°	49°
Grande mosquée de Rabat	?	139°	95°	44°
Grande mosquée d'al-Qṣar al-Sgīr	13°	145°	97°	48°
Grande mosquée de Šafšāwan	?	148°	97°	51°
Grande mosquée de Tanger	17°	137°	97°	40°
Madrasa al-Šarrāḥīn (Fès)	17°	138°	95°	43°

La tendance Sud-Est est attestée également dans un bon nombre d'édifices religieux d'al-Andalus (Cordoue, Séville, Malaga, Grenade, Jaén, Malaga, Tolède, Saragosse, Cadix, Alicante) dont la liste est récapitulée selon le tableau ci-dessus :

Localités	siècles	<i>Qibla</i>	<i>Qibla</i> correcte	Erreur d'orientation
San Juan (Cordoue)	9°	139°	100°	39°
Santa Catalina (Séville)	9°	141°	99°	42°
Puerto de Sta Maria (Cadix)	10°	139°	98°	41°

Archidona (Málaga)	10e	136°	100°	36°
La Magdalena (Jaén)	10 <sup>e</sup>	146°	101°	45°
Grande mosquée de Carmona (Séville)	10 <sup>e</sup>	148°	99°	49°
Grande mosquée de Grenade	11e	141°	100°	41°
Agua Nord (Málaga)	11 <sup>e</sup>	137°	100°	37°
Agua Sud (Málaga)	11 <sup>e</sup>	148°	100°	48°
San Salvador (Tolède)	11e	134°	103°	31°
Alja'fariya (Saragosse)	11e	141°	108°	33°
Alcázar de Jerez (Cadix)	12 <sup>e</sup>	144°	98°	46°
Albaicin (Grenade)	13e	134°	100°	34°
San Sebastian (Grenade)	13 <sup>e</sup>	139°	100°	39°
Corumbela (Málaga)	13e	141°	100°	41°
Salares (Málaga)	13 <sup>e</sup>	146°	100°	46°
Daimalos (Málaga)	13 <sup>e</sup>	146°	100°	46°
Madrasa de Grenade	14 <sup>e</sup>	138°	100°	38°
Mosquée du sultan Alhambra (Grenade)	14 <sup>e</sup>	130°	100°	30°
Partal, Alhambra (Grenade)	14 <sup>e</sup>	129°	100°	29°
Mosquée de Guardamar (Alicante) <sup>35</sup>	11 <sup>e</sup>	144°	104°	40°

**\* La tendance cordouane :**

Comme pourrait l'indiquer son nom, la tendance cordouane concerne les édifices dont l'orientation est analogue à celle de la grande mosquée de Cordoue. A l'image de ce *ḡāmi'* andalou, les édifices en question ne visent pas la direction de la Mekke, mais s'orientent plutôt vers le lever de l'étoile de canope (*maṭla' Suhayl*), comme c'est le cas de

<sup>35</sup> A. Jimenez ne fournit pas le nom de cette mosquée qui porte le numéro 20 dans le tableau consacré à la *qibla* de Guardamar ; A. Jimenez (1991), « La qibla extraviada »..., p. 194.

la Ka'ba. Ces édifices sont dirigés comme la Ka'ba, et non pas vers ce temple mekkois ; cette tendance est incluse dans l'arc de cercle qui va de 150° à 165°. Les monuments religieux de Meknès qui s'inscrivent dans cette tendance sont très nombreux (12), et remontent tous à la période médiévale. Trois grandes orientations peuvent être distinguées : 152°, 153° et 162°.

- L'orientation vers 152° : celle-ci est uniquement attestée dans la grande mosquée almohade (*al-ğami' al-Kabīr*).

- L'orientation vers 153° : neuf édifices sont dirigés vers le point 153° ; il s'agit des mihrabs des madrasas mérinides d'al-Fīlāliya et d'al-Bū'nāniya, et des mosquées médiévales de Tibarbārīn, d'al-Ḥaššāyīn, de Sīdī Aḥmad Ibn Ḥaḍrā', d'al-Zarqā', de Tūta, d'al-Şāba, de Lāllā Sitti Gallīna.

- L'orientation vers 162° : celle-ci se rencontre dans deux mosquées, à savoir celles d'al-Şabbāğīn et de Sīdī al-Şabbāğ.

Les édifices religieux marocains orientés vers la direction de l'étoile de *suhayl* sont majoritaires et datent, en grande partie, de l'époque médiévale. Ils se trouvent dans quatre villes importantes du Maroc (Fès, Marrakech, Rabat et Taza), et se présentent comme suit :

Édifices	siècles	Qibla des édifices	Qibla correcte	Erreur d'orientation
Mosquée al-Qarawiyīn (Fès)	9 <sup>e</sup>	163°	95°	68°
Mosquée des Andalous (Fès)	9 <sup>e</sup>	151°	95°	56°
Mosquée al-Kutubiya (Marrakech)	12 <sup>e</sup>	154°/159°	91°	63°/68°
Mosquée de la <i>qaşba</i> des Awdāya (Rabat) <sup>36</sup>	12 <sup>e</sup>	153°	95°	58°
Mosquée de Ḥassān	12 <sup>e</sup>	155°	95°	60°

<sup>36</sup> Dans son ouvrage consacré à la ville de Rabat jusqu'au Protectorat Français, J. Caillé pense que le mihrab de la mosquée des Awdāya est orienté vers le nord ; il souligne à ce propos : « La mosquée du ribat de 'Abd al-Mu'min s'élève au point culminant de la Qasba, entre les rues Jerrara, au nord-ouest et jama' au sud-est. Elle est mal orientée et le mihrab s'incline plus vers le Nord que l'Est, mais les fidèles n'ignorent pas cette erreur de direction, dont ils tiennent compte au moment de la prière. Bâtie en 1150, c'est la plus ancienne des mosquées de Rabat...l'appelle-t-on jama' al-'Atiq, la vieille mosquée. C'est en outre une des premières mosquées almohades, seules la grande mosquée de Taza et celle de la Kutubiya lui sont antérieures. » ; cf. J. Caillé (1949), *La ville de Rabat...*, p. 114.

(Rabat)				
Grande mosquée de Taza	12 <sup>e</sup>	154°	95°	59°
Mosquée de Sīdī ‘Azzūz (Taza)	12 <sup>e</sup>	155°	95°	60°
Grande mosquée de Tinmel	12 <sup>e</sup>	157°	90°	67°
Grande mosquée de Fās Ġdīd (Fès)	13 <sup>e</sup>	157°	95°	62°
Mosquée al-Ḥamrā (Fès)	14 <sup>e</sup>	150°	95°	55°
Mosquée al-Šrābliyīn (Fès)	14 <sup>e</sup>	164°	95°	69°
Mosquée d’Abū al-Ḥasan (Fès)	14 <sup>e</sup>	160°	95°	65°
Madrasa Abū al-Ḥasan (Taza)	14 <sup>e</sup>	154°	95°	59°
Tombeaux saādiens (Marrakech)	16 <sup>e</sup>	160°	91°	69°
Mosquée de Mūlāy al-Makkī (Rabat)	18 <sup>e</sup>	158°	95°	63°
Grande mosquée de Sefrou	?	151°	95°	56°

Nombreux sont également les bâtiments religieux d’al-Andalus qui sont dirigés selon la direction cordouane, et visent, donc, le lever de *Suḥayl* au lieu de la bonne direction de la Mekke ; ceux-ci sont récapitulés selon le tableau suivant :

Édifices	Siècles	Qibla des édifices	Qibla correcte	Erreur d’orientation
Grande mosquée de Cordoue	8 <sup>e</sup>	152°	100°	52°
Vegas de Pueblanueva (Tolède)	8 <sup>e</sup>	158°	103°	55°
Mosquée de la <i>qaṣba</i>	9 <sup>e</sup>	152°	100°	52°

de Badajoz				
Almonaster la Real (Huesca)	9 <sup>e</sup>	152°	99°	53°
Grande mosquée de Niebla (Huesca)	10 <sup>e</sup>	150°	99°	51°
Huevar, Leirena (Séville)	10 <sup>e</sup>	155°	99°	56°
<i>Bāb</i> Mardūm (Tolède)	10e	153°	103°	53°
Veleftique (Almeria)	11e	157°	101°	56°
San José (Grenade)	11 <sup>e</sup>	154°	100°	54°
San Cristóbal (Tolède)	11e	163°	103°	60°
Sanlúcar la Mayor (Séville)	12 <sup>e</sup>	155°	99°	56°
Archez (Málaga)	13 <sup>e</sup>	150°	100°	50°
Grande mosquée de Ronda (Málaga)	13 <sup>e</sup>	160°	100°	60°
Cuatrovistas (Séville)	13 <sup>e</sup>	156°	99°	57°

Aussi, la tendance suhayl se retrouve dans plusieurs mosquées de Guardamar, dans la région d'Alicante ; celles-ci datent du 10<sup>e</sup> et 11<sup>e</sup> siècle et se présentent comme suit<sup>37</sup> :

Mosquées	siècles	Qibla des édifices	Erreur d'orientation
5	11 <sup>e</sup> siècle	164°	60 °
10	10 <sup>e</sup> siècle	163°	59°
11	11 <sup>e</sup> siècle	165°	61°
12	11 <sup>e</sup> siècle	163°	59°
13	11 <sup>e</sup> siècle	162°	58°
14	11 <sup>e</sup> siècle	154°	50°
15	11 <sup>e</sup> siècle	158°	54°
16	10 <sup>e</sup> siècle	155°	51°
17	10 <sup>e</sup> siècle	161°	57°

<sup>37</sup> A. Jiminez ne mentionne pas les noms des édifices religieux de Guardamar, et se contente de les numéroter ; j'ai préféré de garder la numérotation dressée par l'auteur pour être fidèles aux données qu'il a fournies ; voir A. Jiminez, « La qibla extraviada »..., p. 194.

18	10 <sup>e</sup> siècle	159°	55°
19	10 <sup>e</sup> siècle	159°	55°
21	11 <sup>e</sup> siècle	153°	49°

**\* La tendance Sud :**

Elle concerne les mosquées dont l'orientation se situe plus vers le sud, et se place dans l'arc de cercle, allant de 165° au point exact du Sud (180°). Seuls trois édifices religieux de Meknès sont orientés vers la direction du ġanūb. Il s'agit de la madrasa mérinide d'al-'Udūl (171°) et des mosquées médiévales de Sīdī al-Yābūrī (167°) et de Barrāka (176°). L'orientation vers le Sud n'est pas répandue dans le territoire du Magrib al-Aqṣa, et se manifeste uniquement dans les trois cas suivants :

Édifices	Siècles	Qibla des édifices	Qibla correcte	Erreur d'orientation
Zāwiya Mūlāy Idrīs (Fès)	15e	172°	95°	77°
Zāwiya Sīdī Ibn al-Abbās (Marrakech)	16 <sup>e</sup>	165°	91°	74°
Mosquée al-Qṣūr (Marrakech)	?	171°	91°	80°

En revanche, une bonne partie de mosquées sont orientées selon la direction du Sud. Celles-ci se dressent dans plusieurs d'Espagne (à Tudèle, Séville, Almería, Tolède, Málaga et Grenade) et se présentent comme suit :

Localités	Siècles	Qibla des édifices	Qibla correcte	Erreur d'orientation
Navarra (Tudèle)	9 <sup>e</sup>	169°	108°	61°
El Salvador (Séville)	9 <sup>e</sup>	174°	99°	75°
San Juan (Almería)	10e	167°	101°	66°
Grande mosquée de Tolède	10 <sup>e</sup>	180°	103°	77°
San Sebastian (Tolède)	11e	166°	103°	63°
San Bartolomé (Tolède)	11 <sup>e</sup>	171°	103°	68°
Grande mosquée de	12 <sup>e</sup>	177°	100°	77°

Malaga				
Alcalá de Guadaira (Séville)	12°	174°	99°	75°
Grande mosquée de Séville	12°	174°	99°	75°
San Juan (Grenade)	13e	169°	100°	69°

La même tendance est attestée dans les sept édifices religieux du *ribāṭ* Guardamar, dans la région d'Alicante<sup>38</sup> :

Mosquées	Siècle	Qibla des édifices	Erreur d'orientation
1	10 <sup>e</sup>	169°	65°
2	10 <sup>e</sup>	170°	66°
3	10 <sup>e</sup>	172°	68°
4	10 <sup>e</sup>	173°	69°
6	10 <sup>e</sup>	170°	66°
8	10 <sup>e</sup>	167°	63°
9	10 <sup>e</sup>	167°	63°

Soulignons, enfin, que les édifices religieux de Meknès ne dépassent pas le point central du sud (180°), en direction de l'ouest, mais reste, comme on l'a déjà signalé, dans le quart de cercle reliant le point 90° au point 180°. Le seul cas marocain qui fait exception à cette règle est le mihrab de la madrasa al-'Attārīn à Fès dont l'orientation est fixée à 182°. Dans le territoire d'al-Andalus, sept mosquées sont orientées vers le quadrant Sud-Ouest, reliant le point 180° au point 270° ; celles-ci se présentent comme suit :

Localités	Siècles	Qibla des édifices	Qibla correcte	Erreur d'orientation
El Gatillo (Cáceres)	8 <sup>e</sup>	188°	100°	88°
Santigo (Cordoue)	9e	187°	100°	87°
Grande mosquée d'Aznalcázar (Séville)	10e	191°	99°	92°

<sup>38</sup> Comme nous l'avons déjà signalé ci-dessus, A. Jimenez ne mentionne pas les noms des édifices religieux de Guardamar ; je présente la numérotation des édifices telle qu'elle est présentée par l'auteur, voir A. Jimenez, « La qibla extraviada »..., p. 194.

Santas Justa et Rufina (Tolède)	10°	195°	103°	92°
Mosquée de Guardamar (Alicante) <sup>39</sup>	10°	186	104°	82°
Miraflores (Séville)	11°	192°	99°	93°
Solarejo (Tolède)	11°	187°	103°	84°

---

<sup>39</sup> A. Jimenez ne fournit pas le nom de cette mosquée qui porte le numéro 7 dans le tableau consacré à la *qibla* de Guardamar ; A. Jimenez (1991), « La qibla extraviada »..., p. 194.



## 4- Les édifices religieux médiévaux : une orientation généralement défectueuse

L'orientation des édifices religieux médiévaux est, comme on l'a dit, défectueuse et ne vise pas la bonne direction de la Ka'ba (fig. 191). Les erreurs d'orientation sont provoquées par des causes variées, relatives à la topographie du terrain, le tracé urbain, l'application des méthodes traditionnelles, l'utilisation très limitée de l'astronomie mathématique et les conflits idéologiques.

### 4-1- La topographie du terrain et le tracé urbain

La ville de Meknès est aménagée sur un emplacement assez élevé, marqué par l'inclinaison du terrain et la présence des pentes. Le tracé des rues s'adapte à cette configuration topographique du terrain, et affecte, donc, un plan relativement irrégulier qui agit manifestement sur la morphologie et l'orientation des édifices religieux. En règle générale, l'orientation de la *qibla* est perpendiculaire à l'artère principale de la médina et se trouve relativement dans la même direction que les rues qui débouchent sur celle-ci.. Dans la *qaṣba* royale de Mūlāy Ismā'īl, l'axe d'orientation des rues fait angle droit avec les rampes et l'inclinaison du terrain, et s'oriente vers le point 115°<sup>40</sup> : la mosquée de Lāllā 'Ūdā présente une légère déviation (20°) par rapport à ce tracé urbain (135°). Le même constat s'applique au mihrab du mausolée de Mūlāy Ismā'īl qui est dirigé vers le point 105°, et présente 10° de déviation par rapport à la direction des rues (115°) et à la bonne *qibla* (95°).

À l'image des édifices religieux de Meknès, ceux de Fès, Taza, Salé et Marrakech présentent une orientation imparfaite, conditionnée, entre autres, par le tracé urbain qui est lui-même influencé par l'inclinaison du terrain<sup>41</sup>. Les édifices religieux de Fès sont, en grande partie, orientés selon la même direction que les rues, notamment ceux qui se situent dans la rue du Ṭāl'a al-Kbīra et dans la cité mérinide de Fās Ġdīd. Les cas les plus éloquents à cet égard sont représentés par la grande mosquée de Fās Ġdīd et la mosquée al-Ḥamrā<sup>42</sup>. À Taza<sup>43</sup>, l'orientation de la *qibla* correspond parfaitement à l'inclinaison du

---

<sup>40</sup> M. Bonine (1990), « The sacred direction and city structure... », p. 57.

<sup>41</sup> Sur le rapport entre la direction de la *qibla* et le tracé urbain du Caire médiéval, cf. (1984), « The astronomy of the Mamluks : a brief overview », *Muqarnas*, 2, p. 79-82.

<sup>42</sup> M. Bonine (1990), « The sacred direction and city structure... », p. 55-56, 68.

terrain et le tracé urbain de la cité qui se dirigent vers un axe de 154°. Cette orientation est attestée dans la grande mosquée de la ville (154°), la madrasa d'Abū al-Ḥasan (154°), la mosquée de Sīdī 'Azzūz (155°) et la mosquée de la place Mūlāy al-Ḥasan (155°) ; seule la mosquée des andalous offre une orientation différente, estimée à 148° et présente, donc, une déviation infime (6°) par rapport à la direction des rues<sup>44</sup>. À Salé, la topographie du terrain affecte non seulement le tracé urbain, mais également la direction des bâtiments religieux de la médina. L'orientation des mosquées et de la madrasa d'Abū al-Ḥasan s'échelonne entre 124° et 129° et concorde bien avec l'axe principal des rues dont la direction est fixée à 125°-130° ; la grande mosquée, la mosquée de Sīdī Ibn 'Āšir et la madrasa d'Abū al-Ḥasan sont respectivement orientées vers 124°, 127° et 129°<sup>45</sup>. Le *ḡāmi'* al-Kabīr de salé est la seule grande mosquée almohade qui s'oriente vers 124°, et fait exception à la *qibla* chère aux Almohades qui se situe entre 150° et 160°. À Marrakech, les édifices religieux situés dans le sud de la ville offrent une orientation quasi-semblable à celle de la direction des rues qui s'adapte, elle-même, au sens de l'inclinaison du terrain. L'axe principal de cette zone se dirige vers le point 166° et ne va pas sans agir sur l'orientation des mosquées de la Kutubiya (154°/159°), de la *Qaṣba* almohade (159°), du palais saâdien d'al-Badī' (165°) et de la place al-Bāhya (162°)<sup>46</sup>.

Dans un autre ordre d'idées, certains édifices religieux du Maḡrib al-Aqṣā et d'al-Andalus sont érigés sur l'emplacement d'anciennes églises et présentent, donc, une orientation incorrecte, conditionnée par la direction des niches chrétiennes, et par l'axe directeur des trames urbaines préexistantes<sup>47</sup>. Dans le territoire du Maḡrib al-Aqṣā, la conversion d'églises en mosquées reste un phénomène assez restreint et limité. Les exemples les plus frappants à ce propos sont fournis par la mosquée de Lixus (région de Larache)<sup>48</sup> et la grande mosquée de Sabta. En règle générale, la direction du mihrab se trouve donc influencée par l'architecture de l'église : celui-ci se creuse généralement dans le mur de l'épître. Les Musulmans avaient l'habitude d'utiliser les églises dans le sens

<sup>43</sup> Située entre les montagnes du Rif et le Moyen Atlas, la région de Taza est montagneuse et présente une topographie irrégulière ; la médina est implantée sur un endroit très élevé, presque à 100 mètres au-dessus de la cité du 20<sup>e</sup> siècle au nord-est ; *Ibid.*, p. 67.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 68-69.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 66-69.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 60-61, 68.

<sup>47</sup> Si l'on en croit Abū 'Ubayd al-Bakrī, le *ḡāmi'* de Sabta se situe en bordure de la mer septentrionale, vers l'endroit appelé *Baḥr* Basūl et fut fondée sur les ruines d'une ancienne église, au lendemain de l'occupation de la ville par les Musulmans ; cf. Abū 'Ubayd al-Bakrī, *Description...*, (texte arabe), p. 103.

<sup>48</sup> Pour plus d'informations sur la mosquée de Lixus, cf. A. Akerraz (1992), « Lixus, du Bas-Empire à l'Islam », *Lixus*, Collection de l'Ecole Française de Rome- 166, Rome, p. 382-385.

transversal afin de se conformer à la direction de la *qibla*. Une telle réutilisation de lieux de culte antiques induit les marges d'erreurs et augmente automatiquement le degré de déviation par rapport à la bonne direction de la Ka'ba<sup>49</sup>. Ainsi, le mihrab du *ḡāmi'* de Sabta était, selon le témoignage d'Abū 'Alī Ṣāliḥ al-Maṣmūḏī, tellement très mal orienté que l'imam était contraint à s'orienter différemment pour pouvoir se diriger correctement vers la Mekke<sup>50</sup>. La *qibla* de ce *ḡāmi'* restait, donc, défectueuse au 14<sup>e</sup> siècle en dépit de sa rectification en 320 H./932 J.C. par le *faqīh* malikite du 10<sup>e</sup> siècle al-Ḥuṣānī<sup>51</sup> qui est originaire, comme l'indique son nom, de Ḥuṣān, aux environs de Kairouan<sup>52</sup>.

Dans le territoire andalou, les cas relatifs à la conversion d'églises en mosquées sont beaucoup plus nombreux que ceux du Maḡrib al-Aqṣā. Plusieurs édifices de culte musulman ont été construits sur les décombres d'églises romaines paléochrétiennes et wisigothes<sup>53</sup>. Bâtie sur l'église de San Vicente, la grande mosquée de Cordoue n'est pas dirigée vers la bonne direction de la *qibla* : le mihrab est aménagé dans le mur perpendiculaire à celui de l'abside chrétienne<sup>54</sup>. À Las Vegas de Pueblanueva, la mosquée fut élevée sur l'emplacement d'un édifice paléochrétien de plan octogonal dont l'abside s'oriente vers 68,4° ; les Musulmans réutilisèrent cet édifice et orientèrent le mihrab vers 158,4°, c'est à dire vers une direction perpendiculaire à l'orientation chrétienne<sup>55</sup>. Le même phénomène est attesté à Tolède : les anciennes églises de la ville furent réutilisées dans le sens transversal par les premiers Musulmans<sup>56</sup>. Inversement, les mosquées ont été

<sup>49</sup> La question de la conversion d'églises en mosquées et de l'influence de l'orientation chrétienne sur la direction du mihrab ne se limite pas au territoire andalou-maghrébin, mais touche manifestement une bonne partie des villes de l'Orient musulman ; pour les problèmes relatives à la *qibla* des premières mosquées orientales (Palestine et Syrie) aménagées sur des anciennes églises, cf. B. Suliman (1991), « Qibla muṣārriqa and early muslim prayer in churches », *The Muslim World* 81, p. 267-282. Sur la question de la démolition de l'église de Saint Jean-Baptiste à Damas et sa conversion en grande mosquée de la ville, cf. N. Elisséeff (1959), *La description de Damas d'Ibn 'Asakir*, Institut Français de Damas, p. 27-38.

<sup>50</sup> M. Rius (2000), *La alquibla en al-Andalus y al-Maḡrib al-Aqsa...*, p. 21-22, 93-94.

<sup>51</sup> H. Ferhat (1986), « Un nouveau document sur la grande mosquée de Sabta au Moyen Âge »..., p. 7 ; M. Chérif (1996), *Ceuta aux époques almohade et mérinide...*, p. 81.

<sup>52</sup> Le nom complet de ce savant kairouanais est Abū 'Abdallāh Muḥammad Ibn al-Ḥārīṭ al-Ḥuṣānī. Il a fait ses études de *fiqh* à Kairouan et à Tunis ; il quitta son pays d'origine vers 311 H./923 J.C. pour se rendre à Sabta où il fut retenu quelque temps pour enseigner. Après quoi, il se dirigea vers al-Andalus où il enrichit sa formation juridique auprès notamment de Qāsim Ibn Asbaḡ : il fut nommé *caḏi* des successions (*mawārit*) à Péchina, puis à la šūra de Cordoue par le prince héritier al-Ḥakam. Il serait mort en 371 H./981 J.C., mais cette date n'est pas admise par tous les biographes ; cf. Ch. Pellat, « Al-Khushanī », *E.I.*, V, p. 73.

<sup>53</sup> Sur la question des conversions d'églises et de mosquée dans l'Espagne médiévale, cf. P. Buresi (2000), « Les conversions d'églises et de mosquées en Espagne aux XI<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », *Religion et société urbaine au Moyen Âge*, pub. de la Sorbonne, p. 333-350.

<sup>54</sup> Pour plus d'information sur la construction de la grande mosquée de Cordoue sur les décombres de l'église de San Vicente, cf. E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. 1..., p. 386-387.

<sup>55</sup> A. Jiménez (1991), « La qibla extraviada »..., p. 197.

<sup>56</sup> M. Rius (2000), *La alquibla en al-Andalus y al-Maḡrib al-Aqsa...*, p. 133.

reconverties en églises après la Reconquête : l'abside était creusée dans la direction opposée à celle du mur de la *qibla*. Les exemples les plus significatifs qui illustrent bien cette tendance sont nombreux : la mosquée al-Qanāfir (puerto Santa Maria à Cadix), la mosquée de la *qaṣba* de Badajoz, la mosquée de Niebla, la mosquée de Magdalena à Jaén<sup>57</sup>.

#### 4-2 Les Méthodes traditionnelles : l'astronomie populaire

À Meknès comme dans le reste du monde andalusi-maghrébin, bon nombre d'édifices religieux sont orientés vers la direction de la *qibla* selon les méthodes de l'astronomie populaire qui se basent principalement sur l'observation de phénomènes naturels tels que le soleil, la lune, les étoiles et les vents. Cette tradition populaire d'astronomie et de météorologie n'est pas spécifique à la civilisation musulmane, mais était déjà pratiquée dans l'Arabie anté-islamique<sup>58</sup>, surtout dans les questions relatives à l'organisation du calendrier agricole, à la mise au point du calendrier lunaire et au calcul des heures du jour et de la nuit au moyen des longueurs des ombres et des positions des maisons lunaires<sup>59</sup>. La prédominance de ce savoir astronomique traditionnel au Maghreb et en al-Andalus se trouve justifié par l'appui des juristes et des *faqīh-s* qui recommandaient l'observation des corps célestes et des phénomènes naturels pour atteindre la bonne direction de la Mekke. Ces autorités religieuses se basaient dans leur raisonnement sur deux versets coraniques d'après lesquels les gens doivent se faire guider par des astres : « Lui qui disposa pour vous les étoiles afin que bien vous vous guidiez dans les ténèbres du continent et de la mer... Nous articulons les signes pour un peuple qui saurait. »<sup>60</sup> ; « Il a lancé sur la terre des ancrages, pour qu'elle ne bouge sous vos pas, et des fleuves et des chemins pour bien vous vous guidiez et des repères, tels que les voyageurs se guident sur

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 133-134.

<sup>58</sup> Pour plus de détails sur les méthodes de l'astronomie populaire, cf. D. King (1997), « Astronomie et société musulmane : qibla, gnomique, miqat »..., p. 173-183 ; D. King (1996), « Astronomy and islamic society : qibla, gnomonics and timekeeping », *Encyclopedia of the history of arabic science*, t. 1..., p. 128-141 ; D. King (1995), « The orientation of medieval islamic religious architecture and cities », *Journal of the history of astronomy*, 26, p. 255-259 ; D. King (1985), « The sacred direction in Islam: a study of the interaction of religion and science in the Middle Age », *Interdisciplinary Science Review*, 10, p. 319-324 ; D. King & R.P. Lorch, (1992), « Qibla charts, qibla maps and related instruments », *The history of cartography*, vol. 2, livre 1: Cartography in the traditional islamic and south asian societies, éd. J.B. Harley et D. Woodward, Chicago, , p. 189-196 ; D. King (1991), « Makka », *E.I.*, VI, p. 164-170.

<sup>59</sup> D. King (1997), « Astronomie et société musulmane : qibla, gnomique, miqat »..., t. 1, p. 177 ; D. King (1996), « Astronomy and islamic society : qibla, gnomonics and timekeeping »..., t. 1, p. 132.

<sup>60</sup> Coran, VI (sūrat al-an'ām), verset 97 ; traduction proposée par J. Berque : cf. J. Berque (1995), *Le Coran, essai de traduction*..., p. 152.

les étoiles»<sup>61</sup>. De surcroît, les partisans de l'astronomie scientifique étaient très minoritaires dans la société islamique médiévale, car les méthodes mises en œuvre par ces savants pour résoudre le problème d'orientation étaient fondées sur des procédés mathématiques très difficiles à faire comprendre à la population (la *'amma*), et se trouvaient donc exclues par leur caractère spécialisé.

Les écrits médiévaux et post-médiévaux relatifs à la question de la détermination de la *qibla* par les méthodes de l'astronomie populaire sont nombreux<sup>62</sup>. Les avis des ulémas sont loin d'être unanimes sur les indicateurs permettant d'atteindre la bonne direction de la *qibla*. Dans son *Kitāb al-qibla*, Abū 'Alī Šāliḥ al-Mašmūḍī<sup>63</sup> indique que les édifices religieux du Mağrib al-Aqṣā doivent être orientés vers le lever du soleil à l'équinoxe (*maṭāli' al-i'tidāl*)<sup>64</sup>. L'exemple le plus éloquent à cet égard est, selon l'auteur, celui de la mosquée almoravide de 'Alī Ibn Yūsuf dont la *qibla* fut déterminée par quarante savants, sous la direction du juriste cordouan Abū al-Walīd Ibn Rušd (mort 520 H./1126 J.C.)<sup>65</sup>. L'orientation de cette mosquée fut jugée correcte et exemplaire, car elle s'appuyait sur le consensus (*iğmā'*) des *faqīh-s* les plus réputés d'al-Andalus et du Mağrib al-Aqṣā<sup>66</sup> ; elle

<sup>61</sup> Coran, XVI (sūrat al-Nāḥl), versets 15-16 ; traduction proposée par J. Berque : cf. *Ibid.*, p. 280.

<sup>62</sup> Abū Hāmid al-Ġarnāfi, *Al-Mu'rib 'an ba'd 'ağā'ib al-mağrib*, annoté, traduit et étudié par I. Bejarano, C.S.I.C. et A.E.C.I., Madrid, 1991, p. 93-157 ; Ibn 'Abd al-Ḥalīm, *Kitāb al-ansāb, dans tres textos arabes sobre beréberes en el occidente islámico*, annoté et étudié par M. Ya'la, C.S.I.C. et A.E.C.I., Madrid, 1996, p. 110-114 ; Abū 'Alī Šāliḥ al-Mašmūḍī, *Kitāb al-qibla*, texte arabe, dans l'ouvrage de M. Rius (2000), *La alquibla en al-Andalus et al-Mağrib al-Aqṣā...*, p. 1-61 ; Abū 'Alī al-Matīgī, *Kitāb dalā'il al-qibla*, fols. 53-129, manuscrit 5311, Bibliothèque Nationale de Paris ; al-Asfī al-Andalusī, *Iršād al-sā'il ilā ma'rifat ḡihāt al-qibla bi al-dalā'il*, manuscrit 1110, Bibliothèque al-Ḥasananiya de Rabat ; Muḥammad al-Fāsī, *Iqāmat al-ḥuğga wa azhār al-burhān 'alā ṣiḥḥat qiblat fās wa mā wālāha fī al-buldān*, manuscrit 2055/4, bibliothèque Générale de Rabat ; al-Tāğūrī, *Risāla fī ittiğāh al-qibla bi ba'd al-buldān*, manuscrit 6999, Bibliothèque al-Ḥasananiya de Rabat ; al-Tāğūrī, *Dalā'il qiblat ahl al-mağrib*, manuscrit conservé dans la zawīya al-Ḥamzāwiya ; al-Tāğūrī, *Fatwat 'ulamā' al-Azhar ḥawla maḥārib al-mağrib*, manuscrit 5311 de la Bibliothèque Nationale de Paris et manuscrit D 540 de la Bibliothèque Nationale du Caire ; Anonyme, *Fī al-qibla*, manuscrit 52 de la Bibliothèque Dawūdiyya de Tétouan ; Muḥammad al-Sūsī al-Margīfī, *al-Muqni' fī iḥtiṣār 'ilm Abī Miqrā'* (manuscrit cité par Muḥammad al-Zarhūnī dans sa *Riḥla* ; al-Zarhūnī, *Riḥla (sur le marabout de Tasaft)*, manuscrit D 1607 de la Bibliothèque Générale de Rabat : les idées majeures rapportées par al-Zarhūnī sur la *qibla* du Mağrib al-Aqṣā, particulièrement celle de Tinnel, sont présentées par H.P.J. Rénaud dans son article intitulé « Astronomie et astrologie marocaines », *Hespéris*, 29, 1942, p. 41-63.

<sup>63</sup> Abū 'Alī Šāliḥ al-Mašmūḍī est un auteur berbère, originaire de la région de Sūs au Maroc. Il rédigea un traité intitulé *Kitāb al-qibla* à travers lequel il étudia la question de l'orientation des édifices religieux du monde musulman oriental (Médine, Jérusalem, Egypte, etc.) et du monde andalou-maghrébin, particulièrement dans la région de Marrakech et de Sūs al-Aqṣā ; pour plus de détails sur la biographie de cet auteur, cf. M. Rius (2000), *La alquibla en al-Andalus et al-Mağrib al-Aqṣā...*, p. 42-50.

<sup>64</sup> Abū 'Alī Šāliḥ al-Mašmūḍī, *Kitāb al-qibla*, texte arabe, dans l'ouvrage de M. Rius (2000), *La alquibla en al-Andalus et al-Mağrib al-Aqṣā...*, p. 30, 36.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 29, 33-34.

<sup>66</sup> Si l'on en croit Abū Marwān al-Warrāq, auteur de *Kitāb al-qiyās fī aḥbār al-andalus wa tārīḥ Fās*, l'émir almoravide 'Alī Ibn Yūsuf profita de l'occasion de la présence d'Abū al-Walīd Ibn Rušd et des autres ulémas à Marrakech pour lancer l'acte d'allégeance (*bay'a*) de son fils Sīr Ibn 'Alī. La mission d'Ibn Rušd ne se limita pas à la direction des travaux d'orientation de la mosquée, mais conseilla, en outre, 'Alī Ibn Yūsuf de

semble avoir été adoptée durant la période almoravide, et paraît avoir servi de modèle pour d'autres mosquées ſanhagiennes de Marrakech, telles que *masġid al-Waſif*, *masġid darb al-Azraq* et *masġid al-Qbāqbiyīn*<sup>67</sup>. Le point de vue d'Abū 'Alī Ṣāliḥ al-Maſmūḏī paraît s'inspirer de celui de plusieurs ulémas du monde andalou-maghrébin qui lui sont antérieurs, comme Abū al-Walīd Ibn Ruſd (mort 520 H./1126 J.C.), Abū 'Alī al-Matīġī (mort 544 H./1150 J.C.), Abū al-Faḏl Ibn al-Naḥwī al-Tūzarī ((mort 513 H./1119 J.C.), Muḥammad Ibn Yaſar al-Ragrāġī et Abū 'Imrān Mūsā Ibn Warkūn al-Haskūrī (mort 590 H./1194 J.C.), etc.<sup>68</sup>.

Dans le même ordre d'idées, le *faqīh* du Sūs Muḥammad al-Margītī (mort 1089 H./1679 J.C.) indique dans son *Muqni'* que les mihrabs des pays de Dar'a et de Tāfilālt doivent être orientés vers le lever du soleil le 9 ou 10 mars, ou le 10 ou 11 septembre, jours où il se lève à l'Orient équinoxial (*maſriq al-i'tidāl*)<sup>69</sup>. Il note, en outre, que tous les édifices religieux du Sūs, de Marrakech, de Tādla et des régions intermédiaires qui ne visent pas le lever du soleil à l'équinoxe s'écartent de la bonne *qibla* vers le côté sud, comme c'est le cas pour la plupart des mosquées anciennes<sup>70</sup>. Cet avis est partagé par le *muwaqqit* marocain Aḥmad Ibn Sulaymān al-Ġāzūlī al-Rasmūkī (mort 1133 H./1721 J.C.) qui s'oppose fermement aux gens prétendant que la *qibla* du Maġrib al-Aqṣā doit être dirigée vers l'Orient d'hiver, c'est-à-dire vers le lever du soleil en décembre<sup>71</sup>. Certains ulémas comme Abū 'Alī Matīġī<sup>72</sup>, Abū Sa'īd al-Haskūrī et Abū Bakr Ibn 'Arabī pensent que la direction vers l'orient équinoxial est quasiment analogue à la *qibla* qui se dirige vers le lever (*maḥla'*) du signe zodiacal des pieds de gémeaux (*riġlā al-ġawzā'*)<sup>73</sup>.

En revanche, plusieurs auteurs médiévaux comme Muḥammad Ibn Ġābir et Ibn Ḥabīb ne sont pas favorables à cette opinion, et notent que les mihrabs du Maġrib al-Aqṣā et d'al-Andalus doivent être orientés vers le signe zodiacal du cœur de scorpion (*qalb al-*

---

procéder à la fortification de la ville de Marrakech ; cf. Abū 'Alī Ṣāliḥ al-Maſmūḏī, *Kitāb al-qibla*, texte arabe, dans l'ouvrage de M. Rius (2000), *La alquibla en al-Andalus et al-Maġrib al-Aqṣā...*, p. 33.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 30-31.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 36-37.

<sup>69</sup> H.P.J. Rénaud (1942), « Astronomie et astrologie marocaines », *Hespéris*, 29, p. 54.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>72</sup> Abū 'Alī al-Matīġī est un *faqīh* almoravide (12<sup>e</sup> siècle) qui a rédigé un manuel sur la *qibla* de la région d'Aġmāt intitulé *Kitāb dalā'il al-qibla* ; cf. M. Rius (2000), *La alquibla...*, p. 30 ; pour l'étude détaillée de ce manuscrit, cf. M. Rius (1996), « La orientación de las mezquitas según el kitāb dalā'il al-qibla de al-Matīġī », *De Baghdad a Barcelona*, vol. II, Université de Barcelone, p. 781-827.

<sup>73</sup> Abū 'Alī Ṣāliḥ al-Maſmūḏī, *Kitāb al-qibla*, texte arabe, dans l'ouvrage de M. Rius (2000), *La alquibla...*, p. 37-38.

'*aqrab*)<sup>74</sup> ; cette orientation est adoptée par la mosquée de Waṭṭās à Aǧmāt Ūrīka qui fut bâtie, comme le dénote son nom, par l'umayyade Waṭṭās Ibn Kardūs vers 245 H./859 J.C. : le mihrab du *masǧid* fut orienté sous la direction du *faqīh* malikite andalou Abū Muḥammad 'Abdallāh al-Andalusī<sup>75</sup>. La mosquée de *Ribāṭ Šākīr*<sup>76</sup>, œuvre de Ya'lā Ibn Mašlīn, s'approche quasiment de cette direction, car sa *qibla* se situe entre le lever du cœur de scorpion (*maṭla' qalb al-'aqrab*) et le lever de l'aiguille du scorpion (*maṭla' al-šawla*)<sup>77</sup>. Le *faqīh* Ibn 'Abd al-Šamad al-Ḥīhānī, quant à lui, souligne que l'azimūt de la *qibla* du Maǧrib al-Aqšā correspond au lever d'une mansion lunaire ayant la forme d'un aigle (*al-nasr al-tā'ir*) dont l'emplacement doit être cherché entre le lever de l'aiguille de scorpion (*al-šawla* ou *ibrat al-'aqrab*) et le lever des pléiades (*al-turayyā*)<sup>78</sup>.

Ainsi, les divergences entre les *faqīh-s* quant aux indicateurs de la *qibla* sont la preuve que les édifices religieux ne sont pas tous orientés de la même façon et présentent des déviations variées par rapport à la bonne direction de la Ka'ba. La majorité des juristes sunnites pensent que les différences d'orientation sont tolérables et ne doivent aucunement porter atteinte à l'unité des Musulmans. Ils s'accordent pour affirmer que le Musulman n'est pas obligé de s'orienter vers un point précis et d'atteindre l'azimut (*samt*) de la Ka'ba, mais peut se contenter d'une approximation et se diriger vers une direction générale (*ǧiha*) de la *qibla*<sup>79</sup>. Certains hautes autorités religieuses comme Abū Ḥāmid al-Ġazālī (mort 504 H./1111 J.C.), Abū Bakr Ibn al-'Arabī (mort 545 H./1149 J.C.) et Abū al-Qāsim Ibn Sirāǧ (mort 848 H./1444 J.C.) corroborent cette idée en ce sens que Dieu n'impose pas aux croyants de viser le *samt* de la Ka'ba, et n'a pas l'intention, ni la volonté de rendre la tâche difficile pour les Musulmans<sup>80</sup>.

Les partisans de l'orientation vers la *ǧiha* s'appuient dans leur analyse sur des textes religieux émanant du Coran et de la Sunna. Ils pensent que la prière est adressée à Dieu dont l'existence est universelle et ne se limite pas à un point précis comme le prouve

<sup>74</sup> Abū 'Alī Šālīh al-Mašmūḍī, *Kitāb al-qibla*, texte arabe, dans l'ouvrage de M. Rius (2000), *La alquibla...*, p. 39.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 43-45.

<sup>76</sup> *Ribāṭ Šākīr* se situe sur la rive nord de l'oued Tansift, à environ 78 km à vol d'oiseau de Safi.

<sup>77</sup> Abū 'Alī Šālīh al-Mašmūḍī, *Kitāb al-qibla...*, p. 46-47.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 49-50.

<sup>79</sup> Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Wanšārīsī, *Al-Mi'yār al-mu'rib...*, t. 1, p. 118-122, 124 ; M. Rius (2000), « La qibla des mosquées andalouses », *Les Andalousies de Damas à Cordoue*, I.M.A., Paris, p. 205 ; M. Rius (2000), *La alquibla...*, p. 88-89 ; H.P.J. Rénaud (1942), « Astronomie et astrologie marocaines »..., p. 55-56.

<sup>80</sup> Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Wanšārīsī, *Al-Mi'yār...*, t. 1, p. 121-122 ; M. Rius (2000), *La alquibla...*, p. 88.

le verset 114 de la sourate al-Baqara : « À Dieu l'orient et l'occident. De quelque côté que vous vous tourniez, là est la face de Dieu. Dieu est Immense et Connaissant. »<sup>81</sup>. Un autre argument attestant la validité de la *ḡiha* est le *ḥadīṭ* du Prophète selon lequel la *qibla* se situe entre l'Orient et l'Occident (*mā bayna al-mašriqi wa al-maḡribi qibla*)<sup>82</sup> : « Si tu places l'occident à droite et l'orient à ta gauche, ce qui est entre l'un et l'autre est une *qibla*, si tu fais face à la *qibla* »<sup>83</sup>. Le grand cadī grenadin Abū al-Qāsim Ibn sirāḡ fournit une autre preuve coranique et prophétique pour crédibiliser le point de vue des ulémas plaidant pour la *qibla* de la *ḡiha*. Il s'agit d'un événement majeur de l'histoire islamique qui s'est produit dans la mosquée de Qubā' vers le seizième ou dix-septième mois de l'hégire, suite au changement de la direction de la *qibla* de Jérusalem à la Mekke. Des fidèles (*anṣār-s*) changèrent l'orientation de la *qibla* au cours de la prière de l'aurore (*ṣalāt al-faḡr*), immédiatement après la réception de cette nouvelle : ils s'orientèrent d'abord vers la direction de Jérusalem, puis se mirent en direction de la Mekke vers la fin de la *ṣalāt*<sup>84</sup>. Ibn Sirāḡ est parvenu à la conclusion suivante : la prière vers la *ḡiha* de la *qibla* est tout à fait valide, étant donné que les fidèles de la mosquée de Qubā' s'orientèrent certainement vers une direction approximative de la Mekke, et non pas vers l'azimut de la Ka'ba. L'orientation vers le *samt* exigea l'application immédiate de calculs mathématiques et astronomiques très pointus qui ne furent pas à la portée des fidèles pendant la tenue de la prière<sup>85</sup>.

Les partisans de la *qibla* de *ḡiha* s'opposent à la direction visant le *samt* de la Ka'ba et se divisent en deux grands courants. Les adeptes du premier courant optent pour la *ḡiha al-kubra* (le grand côté de la *qibla*) qui forme un arc de 180°, compris, pour les Maghrébins, entre le Nord, qui est à leur gauche, et le Sud, qui est à leur droite, lorsqu'ils se tournent vers le soleil levant, en toutes saisons<sup>86</sup>. La position de ces adeptes se trouve appuyée par le *ḥadīṭ* du Prophète qui détermine la direction de la Mekke dans le demi-cercle reliant l'Orient et l'Occident ; l'orientation vers ce grand côté de 180° ne fait pas l'unanimité des ulémas et reste soutenue par une minorité de *faqīh-s*. Les partisans du

<sup>81</sup> Coran, II, 114 ; traduction française de J. Berque : voir J. Berque (1995), *Le Coran, essai de traduction...*, p. 41.

<sup>82</sup> *Sunan al-Tirmīdī*, t. 1, Dār al-fikr, Beyrouth, 1994, p. 363.

<sup>83</sup> La traduction française du *ḥadīṭ* est prise de l'article de H.P.J. Renaud (1942), « Astronomie et astrologie marocaines »..., p. 56.

<sup>84</sup> Pour la traduction française du *ḥadīṭ* du Prophète qui témoigne du changement d'orientation de la *qibla* dans la mosquée de Qubā', cf. El-Bokhāri, *Les traditions islamiques*, traduites de l'arabe avec notes et index par O. Houdas et W. Marçais, t. 1..., p. 152.

<sup>85</sup> Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Wanṣarīsī, *Al-Mi'yār*..., t. 1, p. 121.



deuxième courant, quant à eux, plaident pour la *ġiha al-ṣuġra* (le petit côté de la *qibla*) et sont très majoritaires dans le monde andalou-maghrébin. La *ġiha al-ṣuġra* est comprise dans un arc de cercle de 90° qui, selon l'imam al-Ġazālī (mort 504 H./1111 J.C.), nécessite un champ de vision délimitée par deux lignes imaginaires formant angle droit : le *samt* se trouve à 45° du côté droit et à 45° du côté gauche<sup>87</sup>. Le *faqīh* almoravide Abū 'Alī al-Matīġī (12<sup>e</sup> siècle) est d'un avis très favorable à cette théorie et s'oppose aux adhérents de la *ġiha al-kubra*, car l'arc de 180° est tellement large que les fidèles risquent de se diriger vers le mauvais sens de la *qibla*<sup>88</sup>. Le savant marocain du 17<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècle al-Asfī al-Andalusī, quant à lui, est partisan de cette idée et indique dans son *Iršād al-sā'il ilā ma'rifat ġihāt al-qibla bi al-dalā'il* que la *ġiha* correcte est un quart de cercle et non pas un demi-cercle, et que les gens qui sortent de ce quart de cercle s'orientent incorrectement et n'atteignent pas la bonne *ġiha* de la *qibla*. Il pense, en outre, que ceux qui se dirigent vers le centre de ce quart de cercle visent pleinement la Ka'ba<sup>89</sup>. Cela étant dit, les principes chers aux adeptes de la *ġiha al-ṣuġra* sont les plus diffusés dans le monde maghrébin et se trouvent appliqués dans la majorité des édifices religieux du Magrib al-Aqṣā, et de ceux de Meknès en particulier, dont l'orientation vers la Mekke se situe dans le quart de cercle sud-est reliant le point central de l'Est (90°) au point central du côté Sud (180°).

Les protagonistes de la direction vers la *ġiha* s'appuient sur les indicateurs de l'astronomie populaire (soleil, signes zodiacaux et mansions lunaires) et contestent l'orientation vers l'azimut de la Ka'ba qui nécessite la mise en œuvre de méthodes scientifiques très poussées relevant de l'astronomie mathématique. Les *faqīh-s* andalous Abū Bakr Ibn al-'Arabī (mort 543 H./1148 J.C.) et Abū al-Qāsim Ibn Sirāġ mettent l'accent sur le fait que la législation musulmane (*al-šar'*) est simple dans ses principes et n'oblige pas les gens à utiliser du matériel astronomique pour viser le point précis du *samt*, et qualifient, par conséquent, cette pratique scientifique de *bid'a* (innovation) non-recommandable (*bāṭil qaṭ'an*)<sup>90</sup>. Une telle opinion est motivée par le fait que le Prophète Muḥammad et ses compagnons (*al-ṣaḥāba-s*) ne recouraient pas à ces procédés mathématiques pour viser la *qibla*, mais se basaient sur l'observation des phénomènes naturels et météorologiques pour s'orienter vers la *ġiha* de la Ka'ba. Cet esprit d'archaïsme et d'immobilisme s'observe également dans une autre fatwa relative à la détermination des

<sup>86</sup> H.P.J. Rénaud (1942), « Astronomie et astrologie marocaines »..., p. 55.

<sup>87</sup> M. Rius (2000), *La alquibla...*, p. 89.

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 90-91.

heures de prière : Ibn al-‘Arabī blâme fermement l’application des instruments scientifiques dans le domaine du *‘ilm al-mīqāt* et la considère comme une innovation (*bid‘a*)<sup>91</sup>. La même idée est défendue par un auteur anonyme du 13<sup>e</sup> siècle qui note dans un document consacré à la grande mosquée de Sabta que les heures de prières déterminées par les outils astronomiques comme l’astrolabe ne sont pas valides (*lā taṣiḥḥu biha al-‘ibādāt*), car elles sont fondées sur des procédés qui donnent des résultats spéculatifs et non-fiables, et ne sont pas, en outre, accessibles à tous les gens<sup>92</sup>.

En revanche, les *faqīh-s* optant pour la *qibla* du *samt* comme Abū al-Ḥasan al-Qaṣṣār (mort 398 H./1008 J.C.), Abū al-Walīd al-Bāḡī (mort 474 H./1081 J.C.) Abū al-Ḥasan al-Qaryānī, Abū al-Walīd Ibn Ruṣd (mort 520 H./ 1126 J.C.) et al-Tāḡūrī al-Maḡribī al-Ṭarabulsī (mort 990 H./1580 J.C.) sont d’un avis très défavorable pour l’orientation de la *ḡiha* basée sur le *ḥadīṭ* du Prophète selon lequel la *qibla* se situe dans le demi-cercle reliant l’Est à l’Ouest<sup>93</sup>. Muḥammad al-Zarhūnī (17<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles), fils du marabout de Tasaft, note dans sa *Riḥla* que l’orientation erronée de la mosquée de Tinnel et des autres mosquées almohades est due à l’interprétation littérale de ce *ḥadīṭ* qui n’est pas valable dans le cas du Maroc, mais s’applique plutôt aux gens de Médine, de Syrie et des pays situés au Nord de la Mekke ainsi qu’à ceux du Yémen et des pays situés au Sud<sup>94</sup>. Cet auteur, comme Ibn Ruṣd et al-Tāḡūrī, s’élève contre les *faqīh-s* qui donnent un sens universel à un *ḥadīṭ* adressé en premier lieu aux Médinois, vu que la *qibla* d’entre l’Orient et l’Occident n’existe que pour quiconque est placé, par rapport à la Mekke, du côté du Nord ou du côté du Sud.

Pour bien montrer la mauvaise interprétation du *ḥadīṭ* et son application aveugle par les gens du Maḡrib al-Aqṣā, al-Zarhūnī emploie une comparaison très significative : « La position de tous les pays vis-à-vis de la Mekke, mère des cités, est comme celle des propres maisons de cette ville vis-à-vis de l’emplacement du sanctuaire. »<sup>95</sup>. Il en ressort que la *qibla* des différents pays du monde musulman n’est pas unique, et que les habitants de la Mekke eux-mêmes ne se dirigent pas tous vers le même point. Chaque habitant qui prie face à la Ka‘ba dans une des maisons qui l’entourent, soit tourné dans une direction

<sup>90</sup> Abū al-‘Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Wanṣarīsī, *Al-Mi‘yār*..., t. 1, p. 121.

<sup>91</sup> *Ibid.*, t. 2, p. 463.

<sup>92</sup> H. Ferhat, « Un nouveau document sur la grande mosquée de Sabta au Moyen Âge »..., texte arabe, p. 9.

<sup>93</sup> Abū al-‘Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Wanṣarīsī, *Al-Mi‘yār*..., t. 1, p. 120-122 ; H.P.J. Rénaud (1942), « Astronomie et astrologie marocaines »..., p. 60-61.

<sup>94</sup> H.P.J. Rénaud (1942), « Astronomie et astrologie marocaines »..., p. 55.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 57.

différente de celles prises par ses voisins de droite et de gauche, et diamétralement opposée à celles prises par ses voisins d'en face, qui prient en même temps<sup>96</sup>.

Dans son argumentation, Muḥammad al-Zarhūnī semble s'inspirer des idées du savant libyen al-Tāgūrī al-Ṭarābulṣī qui recommande aux gens du Maḡrib al-Aqṣā (Fès, Marrakech, pays de Maṣmūda, le Dar'a et le Sahara) de boucher les mihrabs qui ont été orientés vers le côté Sud, entre l'Orient et l'Occident, et de les réorienter vers le lever du soleil à l'équinoxe, en mars et septembre, de sorte que l'étoile du Chevreau se trouve, la nuit, sur le plat de la joue gauche de celui qui prie<sup>97</sup>. Ce 'ālim tripolitain fournit des précisions très intéressantes sur la situation géographique de la Mekke par rapport aux différents pays musulmans et s'oppose radicalement à ceux qui se servent de la tradition prophétique pour orienter les édifices religieux du Maroc : « La Mekke ennoblée, pour les gens de la ville lumineuse (Médine) n'est pas ailleurs que du côté sud. Pour les gens du Yémen, elle est au Nord, pour les Orientaux à l'Ouest, enfin pour les occidentaux à l'Est. Les gens du Maḡrib, dans leurs prières, doivent donc faire face à l'Est, tout comme ils se dirigent du côté de l'Est quand ils entreprennent le pèlerinage, voyageant dans cette direction jusqu'à leur entrée en Egypte, et aussi à partir de là. Dans les mêmes conditions, les pèlerins partis des pays du Soudan et de Takrūr marchent vers l'Est, laissant à leur gauche les pays du Maḡrib, et également Barqa, avant d'arriver en Egypte. Celui donc qui, étant au Maḡrib, prie, tourné vers la qibla des pays du Soudan, prie vers ce qui n'est pas la qibla légale. En supposant que la Mekke fût dans le pays des Turcs ou au Soudan, les caravanes des Maḡribins iraient-elles passer par l'Egypte ? Les gens du Maḡrib ne sauraient par conséquent trouver un guide (une justification) de l'orientation de leurs mosquées vers le côté des pays du soudan dans la parole du Prophète "ce qui est entre l'Orient et l'Occident est une qibla". »<sup>98</sup>.

#### 4-3 La qibla du taqlīd

On désigne par la qibla du taqlīd les mihrabs qui ont été dirigés vers la Mekke en prenant comme modèle d'orientation le mihrab d'une ancienne mosquée. Dans la médina de Meknès, la grande mosquée almohade (*al-ḡāmi' al-kabīr*) est orientée approximativement vers le lever de l'étoile de canope (*maḡla' suhayl*) à l'image de la

---

<sup>96</sup> H.P.J. Rénaud (1942), « Astronomie et astrologie marocaines »..., p. 57.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 60-61.

quasi-totalité des mosquées almohades du Mağrib al-Aqṣā. Le *ḡāmi'* de Meknès est l'exemple paradigmatique de la tendance *suhayl* et semble servir de repère pour l'orientation de neuf monuments religieux médiévaux qui présentent la même direction de *qibla*. Il s'agit des mosquées d'al-Ḥaššāyīn, d'al-Zarqā', de Tibarbārīn, de Sīdī Aḥmad Ibn Ḥaḍrā', de Tūta, de Ṣāba et de Lāllā Sitti Gallīna, et des madrasas mérinides de la Fīlāliya et de la Bū'nāniya. Un tel phénomène s'explique par le fait que les responsables chargés de l'orientation des édifices en question jugèrent le mihrab de la grande mosquée bien dirigé vers la Mekke.

Plusieurs auteurs médiévaux confèrent un caractère légitime à la seule *qibla* de *taqlīd* et mettent l'accent sur le fait que les mosquées orientées par les compagnons du Prophète (*al-ṣaḥāba*) et les ancêtres (*al-salaf al-ṣāliḥ*) ne peuvent aucunement présenter une erreur de d'orientation, et doivent être prises comme référence pour l'orientation d'autres monuments religieux. Abū 'Alī Ṣāliḥ al-Maṣmūḍī note dans son *Kitāb al-qibla* que les *ḡāmi'*-s de Médine, Jérusalem, Fuṣṭāṭ, Kairouan et de 'Alī Ibn Yūsuf à Marrakech sont les édifices les mieux dirigés vers la Ka'ba dans tout le monde musulman et servent, de ce fait, d'indicateurs de la *qibla*<sup>99</sup>. Les mihrabs de la grande mosquée de Médine<sup>100</sup> et de la mosquée al-Aqṣā à Jérusalem visent l'azimut de la Ka'ba (*qiblat yaqīm*), car ils furent orientés par le Prophète et ses compagnons<sup>101</sup>. Ceux des grandes mosquées de Fuṣṭāṭ et de Kairouan<sup>102</sup> sont orientés par les compagnons du Prophète et leurs successeurs (*al-ṣaḥāba wa al-tābi'ūn*)<sup>103</sup>. La *qibla* de la mosquée de 'Alī Ibn Yūsuf à Marrakech est, selon le même auteur, la plus correcte dans le territoire marocain, étant donné qu'elle fut calculée par quarante savants (*qiblat iḡmā'*), sous la direction du célèbre juriste cordouan Abū al-Walīd Ibn Ruṣd. De ce fait, tous les édifices religieux du Mağrib al-Aqṣa doivent calquer l'orientation de leurs mihrabs sur celle du *ḡāmi'* almoravide ; trois *masḡid-s* almoravides de Marrakech (al-Waṣīf, Qbāqbiyīn et *Darb al-Azraq*) optèrent pour la *qibla* de *taqlīd* et visèrent la même direction, à savoir le lever du soleil à l'équinoxe<sup>104</sup>. Dans le même ordre

<sup>99</sup> Abū 'Alī Ṣāliḥ al-Maṣmūḍī, *Kitāb al-qibla*, texte arabe, dans l'ouvrage de M. Rius (2000), *La alquibla...*, p. 23-34.

<sup>100</sup> Sur la *qibla* de la grande mosquée de Médine, cf. Abū 'Abdallāh Muḥammad al-'Abdarī al-Ḥīḥī, *Al-Riḥla al-mağribiya*, (Ministère des Affaires culturelles), Rabat, 1968, p. 219.

<sup>101</sup> Abū 'Alī Ṣāliḥ al-Maṣmūḍī, *Kitāb al-qibla*, texte arabe, dans l'ouvrage de M. Rius (2000), *La alquibla...*, p. 23.

<sup>102</sup> Sur la *qibla* de la grande mosquée de Kairouan, cf. Abū 'Abdallāh Muḥammad al-'Abdarī al-Ḥīḥī, *Al-Riḥla al-mağribiya...*, p. 65.

<sup>103</sup> Abū 'Alī Ṣāliḥ al-Maṣmūḍī, *Kitāb al-qibla*, texte arabe, dans l'ouvrage de M. Rius (2000), *La alquibla...*, p. 23-28.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 29-34.

d'idées, le grand juriste grenadin Abū al-Qāsim Ibn Sirāḡ est très favorable à la *qibla* de *taqlīd* et recommande fortement l'orientation qui se base sur la direction des mihrabs des mosquées des grandes localités (*al-aqṭār al-kubrā*)<sup>105</sup>.

Dans la ville de Fès, le mihrab de la grande mosquée de la Qarawiyīn fut orienté à l'exemple de celui du *ḡāmi'* al-Šurafā'<sup>106</sup>, l'ancien pôle religieux du quartier des Kairouanais<sup>107</sup>. 'Alī al-Ġaznā'ī relate dans son *Zahrāt al-ās* que la décision d'une telle orientation a été prise par les ulémas les plus réputés de Fès qui jugeaient la *qibla* de l'ancien *ḡāmi'* d'al-Šurafā' très correcte ; la preuve probante de la bonne orientation de ce *ḡāmi'* est que celui-ci fut fondé et dirigé vers la Mekke par l'émir Idrīs II (187-213 H./803-829 J.C.)<sup>108</sup>. Ceci dit, il était hors question pour le milieu religieux de Fès de tolérer l'orientation du mihrab de la Qarawiyīn vers une direction différente de celle de la mosquée al-Šurafā', et de mettre en question la *qibla* des ancêtres. Toutefois, la réalité archéologique ne correspond pas à ce que pensaient les ulémas idrissides de Fès et montre que la *qibla* de la Qarawiyīn est très défectueuse ; le mihrab ne vise pas le *samt* de la Ka'ba, mais se dirige, comme on l'a déjà montré ci-dessus, vers le point 163° qui correspond approximativement au lever de l'étoile de canope (*maṭla' Suhayl*) : il présente donc une erreur d'orientation de 68° par rapport à la bonne direction vers la Mekke. L'orientation erronée de plusieurs monuments religieux du quartier de Kairouanais à Fès pourrait se justifier par l'adoption de la *qibla* de *taqlīd*. Leurs mihrabs auraient pris comme modèle d'orientation la grande mosquée de la Qarawiyīn, considérée, à vrai dire, comme le pôle religieux de toute la ville.

Compte tenu du problème de la *qibla* à Fès, le souverain mérinide Abū Yūsuf Ya'qūb (656-685 H./1258-1286 J.C.) ne voulait pas diriger le mihrab de la madrasa al-Šaffārīn comme celui de *ḡāmi'* al-Qarawiyīn. En 675 H./1276 J.C., le sultan chargea le *mu'addil* Muḥammad al-Ḥabbāk de s'occuper de cette question, et d'orienter la madrasa concernée selon d'autres indicateurs astronomiques, sous la direction du cadī Abū Umayya al-Dawlābī<sup>109</sup>. Les *faqīh-s* de Fès se montrèrent hostiles à la *qibla* calculée par Muḥammad al-Ḥabbāk et ne tardèrent pas à s'adresser à Abū Yūsuf Ya'qūb pour lui exprimer leur mécontentement. Leur attitude était motivée par l'idée selon laquelle le mihrab de la

<sup>105</sup> Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yahyā al-Wanšārīsī, *Al-Mi'yār...*, t. 1, p. 117.

<sup>106</sup> Pour des informations sur l'ancienne grande mosquée de Šurafā', cf. *Infra*, p. 535-536.

<sup>107</sup> 'Alī al-Ġaznā'ī, *Zahrāt al-ās...*, p. 46, 80 ; Aḥmad Ibn al-Qāḍī al-Maknāsī, *Ġadwat al-iqtibās...*, t. 1, p. 52.

<sup>108</sup> 'Alī al-Ġaznā'ī, *zahrāt al-ās...*, p. 46.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 81.

Qarawiyīn ne pouvait aucunement présenter une erreur d'orientation, car il était dirigé selon la même direction que celle choisie par l'émir Idrīs II pour la mosquée d'al-Šurafā'. D'autant plus que des ulémas éminents, *faqīh-s*, cadis, saints et princes avaient prié vers la direction du mihrab depuis plusieurs siècles et n'avaient pas osé le réorienter<sup>110</sup>.

Il en ressort donc que les juristes de la ville s'attachent à la *qibla* des prédécesseurs (*al-aslāf*) plutôt qu'à celle déterminée par des spécialistes en astronomie, surtout lorsqu'il s'agit d'une orientation conçue par un personnage sacralisé et vénéré comme Idrīs II. Cependant, les avis prononcés par les autorités religieuses de Fès n'ont pas pu influencer Abū Yūsuf Ya'qūb qui n'a pas renoncé à sa première décision. Dans cette perspective, M. Shatzmiller insiste sur le fait que ce souverain mérinide utilisa l'orientation de la madrasa comme un symbole pour imposer sa politique religieuse et contrarier les *faqīh-s* de Fès<sup>111</sup> qui n'étaient pas très dociles au régime des premiers mérinides. De surcroît, Abū Yūsuf Ya'qūb fit appel au même Muḥammad al-Ḥabbāk pour orienter la grande mosquée de Fās al-Ġdīd. L'orientation et l'inauguration de cette cité princière furent confiées à deux astrologues ; un tel acte témoigne bien de l'intérêt accordé par le souverain aux sciences astronomiques et astrologiques. M. Khaneboubi note à cet égard : « On est tenté d'ajouter que la construction de cette nouvelle ville est un acte politique. Abū Yūsuf, a-t-il eu l'intention d'opposer une nouvelle bourgeoisie, composée par le Makhzen, à la bourgeoisie traditionnelle trop versatile ? Voulant bien faire, peut-être même par superstition, Abū Yūsuf fait appel à des astrologues. Ils sont chargés de déterminer à quel moment la construction de la nouvelle cité doit se faire pour qu'elle soit favorable à l'homme (microcosme) qui subit l'influence de l'univers (macrocosme). Abū al-Ḥasan B. l-Qaṭṭān et Muḥammad B. l-Ḥabbāk décident de l'endroit, du jour et du moment de la construction...L'influence de la vie nomade n'est peut-être pas étrangère à cet attachement à l'univers cosmique. La nouvelle cité est appelée à Fès la Neuve (Fās Jdīd) par opposition à Fès l'Ancienne (Fās Bālī) »<sup>112</sup>.

Les données archéologiques authentifient les informations historiques relatées par l'auteur de *Zahrat al-ās* et attestent les différences d'orientation entre la mosquée de la Qarawiyīn et la madrasa de Ṣaffārīn. Le mihrab de la madrasa est orienté vers le point 120° qui correspond au lever du soleil à l'équinoxe, et présente donc une légère déviation vers le

---

<sup>110</sup> 'Alī al-Ġaznā'ī, *zahrat al-ās*..., p. 81.

<sup>111</sup> M. Shatzmiller (1982), *L'historiographie mérinide*..., p. 33.

<sup>112</sup> A. Khaneboubi (1987), *Les premiers sultans mérinides (1269-1331), histoire politique et sociale*, éd. L'Harmattan, Paris, p. 58.

Sud (25°) par rapport à la bonne direction de la *qibla* (95°). L'erreur d'orientation de ce mihrab est beaucoup moins importante que celle du mihrab de la Qarawiyīn qui est estimée, comme on l'a signalé, à 68° vers le Sud. Cela étant dit, les partisans de la *qibla* de l'*iğtihād* semblent être beaucoup plus rationnels que les *faqīh-s*, fervents défenseurs de la *qibla* de *taqlīd*, qui témoignent, par leur attitude figée, de la pensée sclérosée et immobiliste du milieu religieux de Fès.

Dans le même ordre d'idées, le savant libyen du 16<sup>e</sup> siècle Abū Zayd 'Abd al-Rahmān al-Tağūrī (580 H./1580 J.C.) contestent fermement l'orientation de *taqlīd* à Fès et recommande à la population de la ville de ne pas accomplir leurs prières dans les mosquées de la Qarwiyīn et des Andalous et dans la madrasa al-'Aṭṭārīn, car leurs mihrabs font face au Sud, comme c'est le cas de la grande mosquée almoravide de Tlemcen<sup>113</sup>. La prière ne peut être valide dans ces monuments religieux que dans le cas où le fidèle se tournerait du côté de l'Est, en laissant le mihrab à sa droite<sup>114</sup>, et en veillant à ce que la nuit, l'étoile du Chevreau corresponde à sa joue gauche<sup>115</sup>. La *qibla* la plus correcte à Fès est, selon lui, celle de la madrasa al-Ṣaffārīn, œuvre du sultan mérinide Abū Yūsuf Ya'qūb, car elle est orientée vers le Levant<sup>116</sup>; c'est la raison pour laquelle il préconisait la prière accomplie dans cette madrasa. Al-Tağūrī s'oppose, par son point de vue, à l'orientation basée sur la tradition et explique aux gens de Fès et de Tlemcen<sup>117</sup> ce que doit être une bonne *qibla*: « Les gens de Fès sont donc en opposition avec l'opinion unanime des docteurs en faisant leurs prières dans deux directions différentes, alors que la Ka'ba illustre n'est que sur une seule par rapport à eux. Il est donc indispensable qu'ils ferment leurs mihrabs orientés au Sud, de sorte qu'il n'en reste plus trace, et qu'ils en ouvrent d'autres, face au point où le soleil se lève à l'équinoxe, le 11 ou 12 mars et le 14 ou 15 septembre, cela par suite du

<sup>113</sup> M. Rius (2000), *La alquibla en al-Andalus y al-Mağrib al-Aqṣā...*, p. 167.

<sup>114</sup> On dispose de plusieurs indications textuelles témoignant de la déviation des fidèles par rapport aux mihrabs de certains édifices religieux : la mosquée de Bādis, la grande mosquée de Sabta, la mosquée du Ṣayḥ Baraka à Tétouan, ainsi que les mosquées d'Afnān, de *ribāṭ* de Sīdī Muhammad Ṣāliḥ et la mosquée de Dār al-Baḥr à Safi. Pour le cas de la mosquée de Bādis, cf. 'Abd al-Ḥaḳ Ibn Ismā'īl Al-Bādisī, *Al-Maqṣad al-ṣarīf wa al-manza' al-laḳḳī fi al-ta'rīf biṣ-ṣulaḥā' al-rīf*, (Imp. Royale), Rabat, 1993, p. 142-143. Pour la *qibla* de la grande mosquée de Sabta, cf. H. Ferhat (1986), « Un nouveau document sur la grande mosquée de Sabta au Moyen Âge »..., p. 7 ; M. Chérif (1996), *Ceuta aux époques almohade et mérinide...*, p. 81. Pour la mosquée de Ṣayḥ Baraka à Tétouan, cf. M. Rius (2000), *La alquibla en al-Andalus y al-Mağrib al-Aqṣā...*, p. 169. Les renseignements sur les édifices religieux de Safi sont contenus dans le manuscrit d'al-Asfī al-Andalusī, intitulé *Irṣād al-Sā'il ilā ma'rīfat ḡihāt al-qibla bi al-dalā'il*, cf. M. Rius (2000), *La alquibla...*, p. 170, et Muḥammad Ibn Aḥmad al-'Abdī al-Kānūnī, *Āṣafī wa mā ilayhi qadīman wa ḥadīṭan*, Safi, p. 88-94.

<sup>115</sup> H.P.J. Rénaud (1942), « Astronomie et astrologie... », p. 61.

<sup>116</sup> *Ibid.* ; M. Rius (2000), *La alquibla...*, p. 167.

rapport existant entre leurs pays et la Ka'ba. Pour ce qui est de leur côté (direction sommaire), c'est le lever du soleil dans les quatre saisons qui est le côté de la qibla pour les gens de Fès et de l'intérieur du Magrib. De même pour ceux de Tlemcen: qu'ils ferment les mihrâbs de leurs mosquées et en ouvrent d'autres, tournés vers le lever du soleil au début d'octobre. Mais Dieu seul sait la vérité ! »<sup>118</sup>.

Natif de Fès, l'auteur du 17<sup>e</sup> siècle 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abd al-Qādir al-Fāsī (mort 1096 H./1685 J.C.) contredit les propos d'Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān al-Tāḡūrī dans son ouvrage intitulé *Bustān al-akābir min al-chaykh 'Abd al-Qādir*<sup>119</sup>. Il se montre très offensif vis-à-vis idées élaborées par le savant tripolitein sur la qibla de Fès et indique qu'al-Tāḡūrī intervient dans un sujet qui le ne concerne pas, car il est étranger à la ville et n'est pas en mesure de porter de tels jugements. L'orientation des édifices religieux de Fès reste, selon lui, l'affaire exclusive de la population locale et ne doit pas être influencée par des gens étrangers à la ville<sup>120</sup>. De par son point de vue, al-Fāsī se manifeste très réticent à la qibla de l'*iḡtihād* et plaide comme les *faqīh-s* d'époque mérinide pour l'orientation qui s'appuie sur le *taqlīd* et le consensus de la communauté (*iḡmā' al-umma*). À l'inverse de ce que pense al-Tāḡūrī, il met l'accent sur le fait que les mihrabs des édifices religieux de Fès sont bien dirigés vers la Ka'ba et ne doivent aucunement être réorientés vers l'Est<sup>121</sup>.

Les débats soulevés à Fès entre les partisans de la qibla de *taqlīd* et les protagonistes de la qibla de l'*iḡtihād* semblent être analogues à ceux qui se sont déroulés à Cordoue sous le règne d'al-Ḥakam II (350-366 H./961-976 J.C.). Le projet de réorientation de la grande mosquée de la ville a fait l'objet de controverses entre les deux courants. Plusieurs spécialistes en astronomie étaient unanimes sur le fait que le mihrab était très mal orienté, car il était trop dévié vers l'ouest<sup>122</sup>. L'affaire fut portée devant al-

<sup>117</sup> Dans son article portant sur les mosquées de Banū Snūs, A. Bel met l'accent sur le fait que les mosquées de Tlemcen sont mal orientées et sont trop déviées vers le Sud ; cf. A. Bel (1920), « Les Béni Snouïs et leurs mosquées », Extrait du *Bulletin Archéologique*, Paris, p. 17.

<sup>118</sup> Ce passage est traduit par H.P.J. Rénaud et tiré de la *riḥla* de l'auteur marocain du 17<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècle Muḥammad al-Zarhūnī qui le puise, lui-même, dans un ouvrage attribué à al-Tāḡūrī, intitulé *Prolégomènes abrégés sur la connaissance des quatre saisons, des divisions de la nuit et des heures de prières* ; cf. H.P.J. Rénaud (1942), « Astronomie et astrologie... », p. 61-62.

<sup>119</sup> C'est un manuscrit conservé dans la bibliothèque de Dawūdiya à Tétouan sous le numéro M 514 ; cf. M. Rius (2000), *La alquibla...*, p. 38.

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 38, 168-169.

<sup>122</sup> Archéologiquement parlant, la grande mosquée de Cordoue est orientée vers le point 152° qui correspond au lever de l'étoile de canope (*maḥla' suhayl*) : elle présente une erreur d'orientation de 52° par rapport à bonne qibla. L'orientation du *ḡāmi'* est presque identique à celle de la ka'ba et prouve qu'il est orienté non pas vers, mais plutôt comme la ka'ba. Pour savoir plus sur la qibla de la grande mosquée de Cordoue, cf. A. Jiménez (1991), « La qibla extraviada »..., p. 191-192 ; M. Rius (2000), « La qibla des mosquées



Ḥakam II qui fut d'un avis très favorable aux arguments présentés par les cosmographes (*ahl al-ḥisāb*), et voulait modifier l'orientation du mihrab. Cependant, la population de la ville (*al-ʿamma*) s'opposait à ce projet et contestait vigoureusement l'avis du souverain omeyyade et de son entourage, étant donné que la *qibla* du *ḡāmi'* était déterminée par leurs ancêtres (*al-aslāf*), jugée, selon eux, impeccable. Il était hors question pour la *ʿamma* d'accepter une telle décision et de rompre avec la pratique ancestrale. Devant cette situation critique, al-Ḥakam II ne put pas résister à la pression de la *ʿamma* et renonça au projet de la réorientation du mihrab. Il en ressort que la voix de la *ʿamma* l'emporta sur la position du sultan à l'inverse de ce qui se passerait, trois siècles plus tard, à Fès où le sultan mérinide Abū Yūsuf Ya'qūb contraria les *faqīh-s* et les habitants de la ville et leur imposa l'orientation de la madrasa al-Ṣaffārīn selon des procédés astronomiques.

#### 4-4 Une "idéologisation" politique de la question de la *qibla*

À Meknès comme dans le reste du Magrib al-Aqṣā, la succession des dynasties au pouvoir agit fortement sur l'orientation des monuments à caractère religieux. Les données archéologiques et historiques confirment ce constat et prouvent que chaque période est marquée par une direction spéciale de la *qibla*. Ainsi, les mosquées idrissides et almohades appartiennent, par l'orientation de leurs mihrabs, à la tendance cordouane et sont dirigées, le plus souvent, vers le lever de l'étoile de canope (*maḥla' suhayl*). Cette tendance est comprise dans le quart de cercle est-sud, et dessine un arc allant de 150° à 165°. Les mosquées almoravides et alaouites sont majoritairement orientées vers le lever du soleil à l'équinoxe, et sont beaucoup mieux dirigés vers la bonne *qibla* que les édifices idrissides et almohades. Les monuments religieux mérinides ne s'inscrivent pas dans une école spéciale, car ils ne respectent aucune règle d'orientation et sont dirigés vers plusieurs indicateurs de la *qibla*. La preuve de la variabilité des directions est ce qui s'est produit durant l'époque d'Abū Yūsuf Ya'qūb ; la madrasa al-Ṣaffārīn et la grande mosquée de Fās Ḡdīd sont orientées par l'astronome du sultan Muḥammad al-Ḥabbāk, mais ne visent pas, néanmoins, la même direction : la madrasa fait face au lever du soleil à l'équinoxe (120°), alors que le *ḡāmi'* de la cité princière est orienté vers le lever de *suhayl* (157°).

---

andalouses », *Les andalousies de Damas à Cordoue...*, p. 205 ; J. Samso, « En torno al problema de la determinacion del acimut de la alquibla en al-andalus en los siglos VIII y IX. Estado de la cuestion e hipótesis de trabajo », *Homenaje a manuel ocaña jiménez*, Cordoue, p.207-212.

Nombreux sont les exemples témoignant de l'intervention du pouvoir dans l'orientation des édifices religieux du Magrib al-Aqṣā. L'ancienne grande mosquée d'al-Šurafā' à Fès a été orientée sous la direction de l'émir idrisside Idrīs II. L'orientation du mihrab de la grande mosquée de 'Alī Ibn Yūsuf à Marrakech vers le lever du soleil à l'équinoxe a été dirigée, comme on l'a dit, par quarante *faqīh-s* sous le patronage de l'émir almoravide 'Alī Ibn Yūsuf. La madrasa al-Šaffārīn, quant à elle, a été dirigée vers la *qibla* sous le contrôle effectif du sultan mérinide Abū Yūsuf Ya'qūb qui a pu s'imposer, comme on l'a vu, aux partisans de la *qibla* de *taqlīd*. Durant l'époque alaouite, l'orientation de la mosquée d'al-Anwār (*masğid* Sūq al-Šabbāt) à Meknès a été déléguée à quatre astronomes désignés par le sultan Mūlāy Ismā'īl (1083-1140 H./1672-1727 J.C.)<sup>123</sup>. Le mihrab de la mosquée-*zāwiya* de Sīdī Qaddūr al-'Alamī a été réorienté vers la *qibla* sous la direction effective de Mūlāy al-Ḥasan (1290-1312 H./1873-1894 J.C.)<sup>124</sup>.

Cependant, les cas les plus éloquents qui illustrent bien la forte implication du pouvoir sultanien dans la question de la *qibla* sont ceux qui datent de l'époque almohade. À Marrakech, 'Abd al-Mu'min ordonna la destruction de la mosquée de 'Alī Ibn Yusuf et de plusieurs autres mosquées almoravides au lendemain de la prise de la ville, pour la simple raison est qu'elles étaient dirigées vers l'Est et déviées, selon lui, par rapport à la bonne direction de la *qibla*. Le chroniqueur officiel de la dynastie almohade al-Baydaq fait état du problème de la mauvaise orientation des monuments almoravides et nous renseigne sur le conflit politico-religieux entre les Almoravides et les Almohades ; il souligne à cet égard :

Texte arabe<sup>125</sup> :

« و بقيت مراکش لم يدخلها داخل و لم يخرج منها خارج ثلاثة أيام، و كانوا يتشاورون على سكنها، فامتنع الموحدون أن يسكنوها، فقام إليهم الفقهاء فقالوا لهم لأي شيء لا تسكنوها؟ فقال لهم الموحدون امتنع المهدي من ذلك، و لا سيما تشريق مساجدها عن القبلة المستقيمة التي لا عوج فيها و لا تحريف لأمة محمد عليه السلام، و التشريق و التحريف لغيرها من اليهود و غيرهم، فقال الفقهاء تطهر و تسكنونها، فقالوا لهم و ما تطهيرها؟ فقال الفقهاء تهدم جوامعها و تبنا جوامع آخرها، فهدمت جوامعها لأجل تشريقها و تحريفها عن القبلة و إمالتها إلى المشرق، و هدم فيها جامع علي بن يوسف ولم يهدموه كله بل هدموا بعضه. »

Traduction française :

<sup>123</sup> Pour plus de détails sur la *qibla* de la mosquée d'al-Anwār, cf. Infra, p. 494-498.

<sup>124</sup> Pour en savoir plus sur l'orientation de la mosquée de la *zāwiya* de Sīdī Qaddūr al-'Alamī, cf. Infra, p. 499-500.

« Pendant trois jours, personne n'entra à Marrakech, ni n'en sortit. On se consulta pour savoir si l'on devait s'y installer, mais les Almohades refusèrent. Les faqīhs de la ville vinrent les trouver et leur dirent : « pour quel motif ne voulez-vous pas habiter notre ville ?- le Mahdi s'y était refusé, répondirent les Almohades. C'est avant tout parce que les mosquées de votre ville ne sont pas exactement dirigées vers la qibla. Il ne faut ni écart ni inclinaison d'orientation des mosquées pour le peuple de Muhammad- sur lui soit le salut !- Ces déviations sont bonnes pour les Juifs ou d'autres, et non pour lui !- Alors, dirent les faqīhs, la ville sera purifiée, et vous pourrez l'habiter. – Et comment sera-t-elle purifiée ?- Les mosquées seront démolies et l'on en construira d'autres ». On démolit donc les mosquées de la ville, à cause de leur mauvaise orientation, de leur écart de la qibla et de leur inclinaison vers l'Orient. Entre autres fut démolie la mosquées-cathédrale de 'Ali Ibn Yusuf, mais en partie seulement. »<sup>126</sup>.

Il en ressort qu'il était hors question pour le pouvoir almohade de réutiliser les mosquées almoravides, car celles-ci étaient impures et pleines de souillures. Une telle impureté des édifices était principalement due à leur orientation vers l'Est (*tašrīq*), et c'est effectivement pour cette raison que 'Abd al-Mu'min décida de démolir plusieurs mosquées de Marrakech (*hudimat masāğiduha li'ağli tašrīqiha wa taḥrīfiha 'ani al-qibla wa imālatiha ilā al-mašriq*). Le texte d'al-Baydaq donne à penser que la *qibla* des Almohades se situe vers le Sud, et présente une erreur d'orientation beaucoup plus importante que la *qibla* almoravide. Ce témoignage textuel est corroboré par des indices archéologiques qui démontrent que les Almohades orientent leurs mosquées, excepté le cas de la grande mosquée de Salé, vers l'étoile de *Suḥayl*, à l'image de la grande mosquée de Cordoue. Les deux grandes mosquées de la Kutubiya, œuvres de 'Abd al-Mu'min, sont respectivement orientées vers 154° et 159°, et exemplifient bel et bien l'orientation-type des monuments religieux almohades. La deuxième Kutubiya est beaucoup plus déviée vers le Sud que la Kutubiya primitive (5° de différence), et présente une erreur de 68° par rapport à la bonne *qibla*<sup>127</sup>. Dans cette perspective, G. Deverdun note : « H. Basset et H. Terrasse se sont

<sup>125</sup> Al-Baydaq Abū Bakr Al-Sanhāgī, *Al-Mahdī Ibn Tūmart...*, p. 66.

<sup>126</sup> E. Lévi-Provençal (1928), *Documents inédits d'histoire almohade, fragments manuscrits du Legajo 1919 du fonds arabe de l'Escurial*, Paris, p. 173-174.

<sup>127</sup> Il est à noter que quelques hauts personnages de l'Etat almohade contestaient l'orientation établie par le pouvoir almohade et continuaient à prier vers le mihrab de l'ancien *ğāmi'* almoravide de 'Alī Ibn Yūsuf. Il s'agit ici du grand cadī de Marrakech Muḥammad Ibn 'Alī (mort 682 H./1283 J.C.) et de son maître Ibn al-Qaṭṭān (mort 628 H./1231 J.C.). Ces deux ulémas s'attachaient à la tradition almoravide et plaidaient pour la *qibla* qui vise l'Orient équinoxial, déterminée par les *faqīh-s* malikites du temps de 'Alī Ibn Yūsuf ; cf. M. Rius (2000), *La alquibla...*, p. 154-155.

demandés, dès 1925, pourquoi ‘Abd al-Mu’min, après avoir construit la première mosquée en construisit une autre si semblable, quelques années plus tard, alors que la doctrine musulmane n’est pas favorable à la multiplicité des offices du vendredi dans une même ville. Elles étaient semblables par leur plan, mais différentes pour les fidèles puisque les deux édifices ne sont pas orientés vers la Mecque de la même manière, le plus ancien mihrab étant dirigé nettement plus à l’est que l’actuel. On aurait construit une nouvelle mosquée parce que l’ancienne était mal orientée. »<sup>128</sup>.

L’exemple de Marrakech ne semble pas être le seul qui témoigne du désaccord entre les Almoravides et les Almohades sur la question de la *qibla*. Dans la cité caravanière de Siġilmāsa, les fouilles menées par une mission maroco-américaines, dirigée par R. Messier, démontrent que le pouvoir almohade détruisit le mihrab almoravide de la grande mosquée et creusa le mur de la *qibla* d’un nouveau mihrab dévié de 4° vers le Sud par rapport au mihrab almoravide<sup>129</sup>. Contrairement à ce qui s’est passé à Marrakech, les Almohades ne détruisirent pas le *ġāmi’* de la ville, mais le reprirent et l’agrandirent, au lendemain de la prise de Siġilmāsa vers 543 H./1148 J.C. Pour remédier au problème de la *qibla*, la solution la plus adéquate pour eux était de réorienter le mihrab.

Un fait relativement comparable à celui de Marrakech et Siġilmāsa a eu lieu à Carmona, au lendemain de son assujettissement au règne almohade en 10 *muḥarram* de l’année 557 de l’hégire (1161 J.C.). Si l’on en croit le récit d’Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt, la grande mosquée de la ville fut lavée et purifiée des souillures sous la direction d’un certain Abū Muḥammad Ibn Abī Ḥafṣ Ibn ‘Alī qui se rendit ensuite à Séville et annonça cette nouvelle au calife ‘Abd al-Mu’min<sup>130</sup>. Il semble que les Almohades n’aient pas réorienté le mihrab du 10<sup>e</sup> siècle, car il était orienté vers 148° et ne présentait donc qu’une très légère déviation par rapport à la *qibla* almohade.

Dans la ville de Fès, les mihrabs des grandes mosquées idrissides de la Qarawiyyīn et des Andalous ne firent pas l’objet d’une réorientation par le pouvoir almohade. Le respect de la *qibla* des deux *ġāmi’-s* pourrait s’expliquer par le fait que leurs mihrabs font face au lever de l’étoile de canope (*maṭla’ suhayl*) et correspondent, donc, à la *qibla* adoptée par les Almohades. Néanmoins, les *faqīh-s* et ulémas de Fès ordonnèrent à des maîtres-artisans de dissimuler la décoration almoravide du mihrab par une couche de

---

<sup>128</sup> G. Deverdun (1959), *Marrakech. Des origines à 1912...*, p. 181-183.

<sup>129</sup> R. Messier (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. 291.

plâtre<sup>131</sup>. Ce fait historique remarquablement significatif s'est produit, selon l'auteur du *Rawḍ al-qirṭās*, la veille du jeudi 15 *rabī'* II de l'année 540 de l'hégire (1145 J.C.), c'est-à-dire une nuit avant la rentrée officielle des Almohades à Fès<sup>132</sup>. Le milieu religieux de Fès voulait, à travers cet acte, préserver le décor somptueux et couvrant du mihrab et le protéger de toute mutilation, car on savait bien que les Almohades étaient en désaccord radical avec les principes chers à la dynastie ṣanhāgienne. D'autant plus qu'ils étaient connus pour leur extrême simplicité et s'opposaient, par conséquent, à l'ornementation profuse des Almoravides. Dans le même ordre d'idées, les recherches archéologiques entreprises par J. Meunié et H. Terrasse sur la *qubba* al-Bārūdiyīn de Marrakech, montrent qu'une partie du décor de cette *qubba* almoravide fut détruite, au lendemain de la prise de Marrakech par les Almohades<sup>133</sup>. L'inscription qui court sur le long du cavet droit de la corniche des quatre murs de la *qubba*, fit l'objet d'un martelage partiel par les Almohades<sup>134</sup> qui paraissent avoir voulu, derrière cet acte destructeur, anéantir les symboles de la propagande almoravide<sup>135</sup>.

<sup>130</sup> Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt, *Al-Mann bi al-imāma...*, p. 122-123.

<sup>131</sup> Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās...*, p. 61-62.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>133</sup> J. Meunié et H. Terrasse (1957), *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakech*, pub. I.H.E.M., t. LXII, Paris, p. 45.

<sup>134</sup> Pour l'étude épigraphique détaillée de cette inscription almoravide, cf. *Ibid.*, p. 49-52.

<sup>135</sup> Un fait analogue à celui de la *qubba* d'al-Bārūdiyīn se retrouve dans la grande mosquée almoravide de Tlemcen et dans la mosquée de Sousse. L'inscription almoravide gravée sur le pourtour de la porte en bois de l'ancienne *maqṣūra* du *ḡāmi'* de Tlemcen a été partiellement mutilée par le pouvoir almohade. Le nom de l'émir almoravide 'Alī Ibn Yūsuf a disparu sous le ciseau. Bargès a présumé que le mutilateur devait être le calife 'Abd al-Mu'min, qui s'empara de Tlemcen en 537 H./1142 J.C., après en avoir chassé Tāṣafīn Ibn 'Alī. Il se souvient d'avoir lui-même sur place dans la lacune, les mots rajoutés *al-amḡad mawlāna 'Abd al-Mu'min* (le très louable notre seigneur 'Abd al-Mu'min) ; cf. W. et G. Marçais (1903), *Les monuments arabes de Tlemcen...*, p. 141. En ce qui concerne le martelage du nom du calife fatimide des inscriptions de la grande mosquée de Sousse, A. Lézine signale : « Toutes les inscriptions (le nom du calife) d'époque fatimide ont été détruites après la rupture de l'ifriqiya (les zirides) avec le Caire. On s'est contenté souvent d'effacer le nom du calife ou de son représentant local, comme ce fut le cas pour des inscriptions qui figurent encore dans les grandes mosquées de Sfax et de Tunis. Dans ces deux inscriptions d'époque ziride, on a voulu éviter, par un martelage partiel, d'avoir à détruire le nom d'Allah ou un verset du coran... Les noms d'architectes restaient intacts... A Tunis, les noms d'artisans et les formules coraniques n'ont subi aucun dommage. », cf. A. Lézine (1971), *Deux villes d'Ifriqiya*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, p. 16.

## 5- Les méthodes d'astronomie mathématique : une *qibla* relativement correcte

La détermination de la *qibla* par des méthodes relevant de l'astronomie mathématique était une pratique quasi-inexistante dans la Meknès médiévale, et dans le territoire du Magrib al-Aqşa en général. Les procédés purement scientifiques étaient réservés à une minorité de gens et difficiles à réaliser du fait de leur caractère très spécialisé. L'orientation précise vers l'azimut de la Ka'ba était une tâche très difficile au Moyen Âge, car il fallait maîtriser parfaitement les règles de la géométrie et de la trigonométrie sphérique. De plus, il fallait être familier avec certaines techniques mathématiques, et surtout connaître les coordonnées géographiques<sup>136</sup> aussi bien de la Mekke que de la localité en question<sup>137</sup>. Dans cette perspective, D. King signale : « Dans une localité donnée, la Kibla est une fonction trigonométrique de la latitude du lieu, de celle de La Mekke et de la différence de longitude avec cette dernière. Le calcul de la Kibla en fonction de ces trois nombres était le plus compliqué des problèmes courants d'astronomie sphérique dans l'Islam médiéval. »<sup>138</sup>. La solution mathématique finale du problème de la *qibla* ne fut maîtrisée dans le monde musulman qu'au cours du 14<sup>e</sup> siècle ; ce fut l'astronome arabe al-Halīlī, *muwaqqit* de la grande mosquée de Damas, qui dressa une table indiquant la *qibla* pour toutes les latitudes et les longitudes<sup>139</sup>.

Les difficultés relatives à l'application des méthodes scientifiques citées ci-dessus, et l'attachement des *faqīh-s* à l'orientation vers la *ḡiha* de la Mekke, sont donc les raisons principales pour lesquelles la *qibla* de la quasi-totalité des édifices médiévaux de Meknès est défectueuse et ne vise pas le *samt* de la Ka'ba. Le cas le plus ancien attestant l'usage de l'astronomie et de la géographie mathématiques<sup>140</sup> pour le calcul de la *qibla* à Meknès

---

<sup>136</sup> Pour en savoir plus sur la détermination des longitudes et des latitudes, cf. E.S. Kennedy (1997), « Géographie mathématique et cartographie », *Histoire des sciences arabes*, vol.1, éd. Seuil, Paris, p. 217-223.

<sup>137</sup> D. King (1997), « Astronomie et société musulmane : qibla, gnomique, miqat », *Histoire des sciences arabes*, t. 1..., p. 183-184 ; M. Rius (2000), « La qibla des mosquées andalouses », *Les andalousies de Damas à Cordoue...*, p. 205 ; D. King (1996), « Astronomy and islamic society : qibla, gnomonics and timekeeping », *Encyclopedia of the history of arabic science*, t. 1..., p. 141-142 ; P. Thullier (1997), *Science et société*, Librairie Générale Française, p. 40.

<sup>138</sup> D. King (1986), « Kibla », *E.I.*, V, p. 85.

<sup>139</sup> *Ibid.*

<sup>140</sup> Pour plus de détails sur le calcul de la *qibla* par les méthodes de l'astronomie et la géographie mathématiques, cf. D.A.King & R. P.Lorch, (1992), « Qibla charts, qibla maps and related instruments », *The history of cartography*, vol. 2, livre 1: Cartography in the traditional islamic and south asian societies, éd. J.B. Harley et D. Woodward, Chicago, , p. 196-205 ; D. King (1985), « The sacred direction in Islam: a study of

remonte à l'époque du troisième sultan alaouite Mūlāy Ismā'īl ( 1083-1140 H./1672-1727 J.C.). Il s'agit de la mosquée al-Anwār qui se situe, comme on l'a déjà dit, dans le souk al-Şabbāṭ, non loin de la grande mosquée de la médina (*al-ġāmi' al-Kabīr*)<sup>141</sup> (fig. 44). La preuve matérielle d'un tel usage est indiquée par une inscription sculptée sur une table de marbre rouge qui est scellée contre le mur ouest de la salle de prière de l'édifice (fig. 192). Cette inscription s'étale davantage en largeur qu'en hauteur et se trouve en très bon état de conservation ; elle est constituée de quinze lignes condensées dont les caractères sont découpés selon le style cursif (le *nashī*), et légèrement en relief par rapport au fond du support d'écriture. Les interlignes sont marquées par une très forte présence de points diacritiques et de signes indiquant les voyelles (*al-şakl*). Les motifs décoratifs sont rares et se limitent à quelques palmes doubles et fleurons qui se concentrent surtout au-dessus de la première ligne. Le sculpteur semble avoir voulu rendre le texte clair et lisible, car l'objectif de l'inscription est avant tout déclaratif, et non pas décoratif. Le texte complet de cette inscription ismā'īlienne est le suivant :

« أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ أَهْلَ الْعِلْمِ أَنْجَمًا يَقْتَدِي بِهِمْ فِي كُلِّ وَقْتٍ وَزَمَانٍ وَزَيْنٍ بِالْإِهْتِدَاءِ بِهِمْ كُلِّ مَكَانٍ. وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ سَيِّدِ وَلَدِ عَدْنَانَ. وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ مَا تَتَابَعُ الْمَلَوَانِ. هَذَا وَإِنْ مَوْلَانَا الْمُؤَيَّدِ بِاللَّهِ الْهَمَامِ مَحْيِي الْمَلَّةِ وَالِدِينَ. وَسَالِكِ سَبِيلِ الْإِيْمَةِ الْمَهْتَدِينَ. الْمَجَاهِدِينَ فِي سَبِيلِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ. مَوْلَانَا إِسْمَاعِيلَ ابْنَ الشَّرِيفِ الْحُسَيْنِيِّ أَيَّدَهُ اللَّهُ وَنَصَرَهُ لِمَا أَنْهَى إِلَيْهِ أَمْرَ الْمَسْجِدِ الَّذِي أَنْشَأَهُ النَّظِيرُ الْأَسْعَدُ. الْمَوْفِقُ الْأَرْشَدُ. أَبُو عَبْدِ اللَّهِ سَيِّدِي مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْكَاتِبُ الْقَيْسِيُّ الْأَنْدَلُسِيُّ أَصْلًا وَنَجَارًا. الْفَاسِيُّ نَشْأَةً وَدَارًا. الْمَسْمِيُّ بِمَسْجِدِ الْأَنْوَارِ أَمْرًا نَصَرَهُ اللَّهُ بِإِحْضَارِ عُلَمَاءِ التَّوَقُّفِيَّةِ الْعَارِفِينَ بِدَلَالِ الْقِبْلَةِ وَهُمْ السَّيِّدُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمُرَابِطِ وَالسَّيِّدُ الْعَرَبِيُّ بْنُ عَبْدِ السَّلَامِ الْفَاسِيُّ وَالسَّيِّدُ حُسَيْنُ الْكَامِلِ وَالسَّيِّدُ مُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمَانَ الْعَوْتِيُّ وَحَضَرُوا بِالْمَسْجِدِ الْمَذْكُورِ وَاسْتَعْمَلُوا الْبَحْثَ وَالنَّظَرَ بِطَرِيقِ عُلَمَاءِ الْفَنِّ وَالْإِسْطِرْلَابَاتِ وَالِدَائِرَةِ وَمَقَائِسِ الشَّمْسِ فَأَدَّاهُمْ اجْتِهَادَهُمْ إِلَى أَنْ الْمَحْرَابُ هُوَ سَمْتُ مَكَّةَ شَرَفَهَا اللَّهُ تَعَالَى عَلَى الْمَشْهُورِ وَأَنْ طَوْلُ مَكَّةَ سَبْعَةٌ وَسَبْعُونَ دَرَجَةً وَعَرْضُهَا اثْنَانِ وَعِشْرُونَ دَرَجَةً وَطَوْلُ مَكْنَسَةِ خَمْسَةٌ وَعِشْرُونَ دَرَجَةً وَعَرْضُهَا أَرْبَعٌ وَثَلَاثُونَ دَرَجَةً بِتَقَاعِ خَطِي الطُّولِيِّينَ

the interaction of religion and science in the Middle Age », *Interdisciplinary Science Review* 10, p. 315-318 ; D. King (1995), « The orientation of medieval Islamic religious architecture and cities », *Journal of the history of astronomy*, 26 p. 260-263 ; D. King (1986), « Kibla », *E.I.*, V, Paris, p. 85-91 ; J. Carandell (1984), « An analemma for the determination of the azimuth of the qibla in Risala fi ilm al-Zilal of Ibn al-Raqqam », *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 1, p. 61-72 ; D. King (1983), « Al-Bazdawi on the qibla in early Islamic Transoxiana », *Journal for the history of Arabic science* 7, p. 3-38 ; Berggren J.L. (1988), « A comparison of four analemmas for determining the azimuth of the qibla », *Journal for the history of Arabic science*, 4, p. 69-80 ; D. King (1984), « The earliest Islamic mathematical methods and tables for finding the direction of Mecca », *Astronomy in the service of Islam*, Variorum Reprint, Aldershot, p. 83-149.

<sup>141</sup> Pour plus de détails historiques et archéologiques sur la mosquée al-Anwār, cf. *Supra*, p. 238-239.

والعرضين بالدائرة الهندسية قيدوا به شهادتهم لسائلها وفي أوائل جمادى الثانية عام اثنين وعشرين ومائة وألف الحمد لله لما ثبت بشهادة أهل العلم المذكورين الواجب تقليد هم للخاص والعام فيما ذكر وجب المصير إليه وأتباعه " إذا قالت حذام فصدقوها " وهذا سبيل الحق وطريقه ففي الخبر عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال كل صنعة يرجع فيها إلى صانعها أو كما قال عليه الصلاة والسلام وكتب سعيد العميري الحمد لله أعلم بأعماله عبد الله تعالى عبد الوهاب العرائشي.

### Un essai de traduction :

« Je recherche refuge auprès d'Allah contre Satan le maudit. Au nom d'Allah, Clément et Miséricordieux ! Qu'Allah répande ses grâces sur Notre Seigneur et Maître Muḥammad, qu'Il lui accorde le salut, ainsi qu'à sa famille et ses compagnons !

Louange à Allah qui élève les savants au rang d'astres guidant les gens dans tous les temps et les lieux. Qu'Allah répande ses grâces sur Notre Seigneur et Maître Muḥammad, Maître du fils de 'Adnān, qu'Il lui accorde le salut, ainsi qu'à sa famille et ses compagnons !

La mosquée al-Anwār a été fondée par le régisseur des biens habous (*nāzir*), le chanceux, le récompensé, le sage, Abū 'Abdallāh Sīdī Muḥammad Ibn Muḥammad al-Kātib al-Qaysī qui, originaire d'al-Andalus, a grandi à Fès et y réside.

La question de la *qibla* de cette mosquée a été communiquée à notre maître, le puissant grâce à Allah, le très distingué, le vivificateur de la religion, le fidèle à la voie des imams éclairés, les partisans du *ḡihād* dans la voie du Maître des Mondes, le commandant des croyants, notre maître Ismā'īl, fils du Šarīf al-Ḥasanī, qu'Allah le rende puissant !

Pour déterminer la *qibla* de l'édifice, le sultan Mūlāy Ismā'īl, qu'Allah le rende victorieux, convoqua des savants spécialisés dans la science du calcul des heures de prières, ayant des connaissances pointues dans le domaine des indicateurs de la *qibla*. Leurs noms sont les suivants : Muḥammad Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Mrābaṭ, al-'Arbī Ibn 'Abd al-Salām al-Fāsī, Ḥusīn al-Kāmil et Muḥammad Ibn Sulaymān al-'Awnī. Ceux-ci se sont rendus à la mosquée en question et ont utilisé des méthodes astronomiques très poussées pour l'orientation du mihrab.

Basés sur l'*iḡtihād*, les procédés mis en œuvre par les quatre savants leur permettent d'atteindre les résultats suivants :

Le mihrab vise l'azimut de la Mekke qu'Allah l'ennoblisse !

La longitude de la Mekke est de 77° et sa latitude est de 22°.

La longitude de Meknès est de 25° et sa latitude est de 34°.

Les résultats auxquels ils se sont parvenus sont enregistrés dans un cercle géométrique qui reste une preuve documentaire de leurs efforts et un indicateur pour ceux qui pourraient



demander des explications sur le calcul de la *qibla*. L'opération en question date des débuts de *ġumāda* II de l'année 1122 de l'hégire ( 1710 J.C.).

Louange à Allah pour ce qui a été prouvé et attesté par les savants cités ci-dessus. Il est impératif pour tous les fidèles sans exception de s'appuyer sur leur témoignage et de l'accréditer, conformément à la tradition prophétique. Ceci est la voie et le chemin de la Vérité.

Cet acte a été rédigé par 'Abd al-Wahhāb al-'Arā'iṣī. ».

Il en ressort que la fondation de la mosquée ismā'īlienne d'al-Anwār est attribuée au régisseur des biens habous Abū 'Abdallāh Sīdī Muḥammad Ibn Muḥammad al-Kātib al-Qaysī. La décision d'orienter l'édifice selon les méthodes de l'astronomie mathématique a été prise par le sultan Mūlāy Ismā'īl et mise en exécution durant les débuts de *ġumāda* II de l'année 1122 de l'hégire ( 1710 J.C.). Un tel acte s'explique par le fait que Mūlāy Ismā'īl se rendait certainement compte de l'orientation erronée des édifices religieux médiévaux de la ville et avait le souci de ne pas reprendre la même direction et d'orienter, par conséquent, la mosquée concernée vers le *samt* de la Ka'ba. Le souverain alaouite délégua cette mission scientifique à quatre astronomes, réputés pour leurs connaissances sur la *qibla*. Il s'agit de Muḥammad Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Mrābaṭ, al-'Arbī Ibn 'Abd al-Salām al-Fāsī, Ḥusīn al-Kāmil et Muḥammad Ibn Sulaymān al-'Awnī. Les procédés mis en œuvre par ces savants tiennent compte des coordonnées géographiques de la Mekke et de Meknès et concordent bien avec les règles appliquées par les astronomes pour le calcul de la direction précise de la *qibla*. Les longitudes de la Mekke et de Meknès sont respectivement estimées à 77° et 25°, et leurs latitudes sont de 22° et 34°. Ces coordonnées sont quasiment correctes<sup>142</sup> et prouvent que les quatre astronomes désignés par Mūlāy Ismā'īl avaient des connaissances assez approfondies dans le domaine de la géographie mathématique.

Grâce à l'usage des procédés scientifiques déjà cités, le mihrab de la mosquée d'al-Anwār est relativement bien orienté vers la Ka'ba (104°) et ne présente qu'une très légère déviation vers le Sud (9°) par rapport à la bonne *qibla*. Un schéma géométrique fut établi par les quatre astronomes pour illustrer et accompagner le texte présenté ci-dessus et montrer les méthodes mises en œuvre pour l'orientation de l'édifice (fig. 193). Il est

---

<sup>142</sup> La latitude de la Mekke est exactement de 21°26', cf. D. King (1986), « Kibla »..., p. 90. La latitude de Meknès, quant à elle, est précisément de 33°54' au Nord, cf. D. Fassi (1977), « Géographie physique de la région de Meknès », R.G.M., Faculté des lettres et des sciences humaines, Rabat, p. 25.

sculpté sur une plaque carrée de marbre (0,42 m x 0,41 m) qui est scellée contre le mur de *qibla* et se situe à 2,94 m du sol et à 0,24 m à gauche de l'encadrement du mihrab. De par son principe, cette méthode semble être comparable à celle qui fut établie par le savant al-Baṭṭānī : elle fut largement utilisée dans le monde musulman et resta populaire jusqu'au 19<sup>e</sup> siècle. Le schéma résumant cette méthode est présenté par D. King dans son article intitulé « Astronomie et société musulmane : qibla, gnomique, miqat » : « Traçons d'abord un cercle sur un plan horizontal et marquons les directions cardinales. Traçons ensuite une ligne parallèle à la ligne nord-sud, à une distance angulaire- mesurée sur le cercle- égale à la différence de longitude  $\Delta L$  entre La Mekke et la localité en question, et une autre ligne parallèle à la ligne est-ouest, à une distance angulaire égale à la différence de latitude  $\Delta \varnothing = \varnothing - \varnothing_M$ . La ligne joignant le centre du cercle à l'intersection du cercle à l'intersection de ces deux lignes définit alors la qibla  $q$ . Cette procédure est équivalente à une application de la formule simple  $\text{tg } q = \sin \Delta L / \sin \Delta \varnothing$  pour trouver la qibla. »<sup>143</sup> (Fig. 195).

Le mihrab de la mosquée al-Anwār paraît être le seul édifice religieux ismā'īlien de la médina et de ses environs à être orienté vers la Mekke selon les méthodes de l'astronomie mathématique. Ceci pourrait s'expliquer par le fait que la mosquée a été fondée à une époque postérieure aux autres mosquées Ismā'īliennes, et que le sultan ne semble pas avoir pris conscience du problème de la *qibla* que pendant la construction de ce *masġid*. De ce fait, l'orientation des mosquées d'al-Zaytūna (144°), de *Bāb* al-Brād'iyīn (131°) et de Barrīma (126°) présente une déviation vers le Sud beaucoup plus importante que la mosquée al-Anwār ; elle aurait été déterminée, par conséquent, suivant les indicateurs de la *qibla* relevant de l'astronomie populaire.

D'après ce qui précède, il semble que les connaissances relatives à l'astronomie mathématique aient été maîtrisées durant l'époque du sultan Mūlāy Ismā'īl et aient été diffusées dans une grande partie du territoire marocain. Dans cet ordre d'idées, le savant marocain du 17<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècle Muḥammad al-Zarhūnī signale dans sa *riḥla* qu'il a vérifié l'orientation du mihrab de la mosquée de Tinmel en se basant sur les méthodes mentionnées ci-dessus. Il a calculé la vraie *qibla* de l'édifice conformément aux règles que son maître Aḥmad Ibn Sulymān al-Rasmūkī avait fixées dans son commentaire sur le poème didactique d'al-Dādisī, en prenant pour exemple les coordonnées géographiques de Marrakech. Il note à cet égard : « La longitude de cette ville est de 21°. Celle de la Mekke

<sup>143</sup> D. King (1997), « Astronomie et société musulmane : qibla, gnomique, miqat », *Histoire des sciences arabes...*, p. 184-185 ; D. King (1996), « Astronomy and islamic society : qibla, gnomonics and timekeeping

étant de 77°, d'après ce qu'on dit, tu en concluras nécessairement que la Mekke est dans la direction générale (*nâhiya*) de l'Est, du fait de sa position plus éloignée que celle de Marrakech par rapport au lieu du couchant qui est l'origine des longitudes. Et tu sauras de même si la Mekke est dans la direction générale du Nord-Est ou du Sud-Est, connaissant les deux latitudes. Celle de la Mekke étant de 21°, d'après ce qu'on dit, et la latitude de Marrakech de 31°1/2, il s'ensuit que Marrakech est situé plus loin de l'équateur que la Mekke, et qu'une ligne droite allant de la première de ces villes à la seconde se dirigea vers le Sud. Donc la direction exacte de la qibla est dans le quadrant Sud-Est, non loin de l'Est vrai, ou à ce point même, qui est l'orient équinoxial. »<sup>144</sup>.

Dans la médina de Meknès, le monument religieux qui vise exactement l'azimut de la Ka'ba (95°) est la salle de prière de la *zāwiya* alaouite de Sīdī Qaddūr al-'Alamī (fig. 191) qui semble être orientée selon les règles de l'astronomie mathématique. 'Abd al-Rahmān Ibn Zaydān indique dans *Ithāf* que le mihrab originel fut dirigé vers le Sud et ne fut réorienté vers la bonne direction de la Mekke qu'à l'occasion des travaux d'agrandissement de l'édifice dirigés par le régisseur des biens habous Muḥammad Ibn 'Umar al-Ṣanhāgī<sup>145</sup>. Le déplacement du mihrab fut contesté par les adeptes de la *zāwiya* qui s'attachait à l'orientation initiale établie par les prédécesseurs. Le *muwaqqit* de Meknès al-Ġilānī al-Raḥḥālī s'opposa fermement à leur point de vue et polémiqua longuement avec eux pour pouvoir réorienter le mihrab vers la bonne direction de la Mekke. Les controverses furent très acharnées et n'aboutirent à un compromis entre les deux courants que lorsque le sultan Mūlāy al-Ḥasan (1873-1894 J.C.) intervient personnellement dans cette affaire litigieuse. Ayant eu un penchant vers l'orientation de l'*iğtihād*, le souverain fit appel aux astronomes les plus réputés de Fès, Marrakech et Meknès qui se rendirent sur place pour déterminer la *qibla* de l'édifice et faire cesser les polémiques. Les calculs mathématiques effectués par ces spécialistes concordent bien avec ceux établis par le *muwaqqit* al-Ġilānī al-Raḥḥālī et prouvent que l'orientation du mihrab originel était tout à fait erronée et ne correspondait pas à la bonne direction vers la Ka'ba<sup>146</sup>. Après avoir été informé par les astronomes des résultats de leur mission, le sultan Mūlāy al-Ḥasan trancha

», *Encyclopedia of the history of arabic science...*, p. 142-143.

<sup>144</sup> H.P.J. Renaud (1942), « Astronomie et astrologie marocaines »..., p. 58.

<sup>145</sup> 'Abd al-Rahmān Ibn Zaydān, *Ithāf*..., t. 1, p. 217.

<sup>146</sup> *Ibid.*



la question et donna une suite favorable à la réorientation du mihrab vers le *samt* de la Ka'ba selon les procédés scientifiques prescrits par al-Ġilānī al-Raḥḥālī<sup>147</sup>.

---

<sup>147</sup> ‘Abd al-Raḥmān Ibn Zaydān, *Iḥāf...*, t. 1, p. 217.