

Mathieu Tillier*

L'étoile, la chaîne et le Jugement. Essai d'interprétation d'un élément de décor dans la mosquée d'Ibn Ṭūlūn

DOI 10.1515/islam-2015-0012

Abstract: Up until now, one of the flat *miḥrāb*-s in the Mosque of Ibn Ṭūlūn in Cairo has kept its mystery. Of its damaged decoration, in all likelihood dating back to the Ṭūlūnid period, only the central motif remains, consisting of a circled star hanging from a chain. This article examines the original significance of this *miḥrāb*. First, the foundation stele of the mosque provides an epigraphic context characterized by the predominance of an eschatological discourse. From there, I explore several hypotheses by engaging with textual and archaeological traditions relating to the themes of the star and the chain. The star could represent the “pearly star” evoking the infinite light of paradise in the Qur’ān. The chain may in turn refer to the chain of the Banū Isrā’īl, a symbol of the absolute justice that God supposedly granted to Prophet David. Considering Ibn Ṭūlūn’s attempts to appear as a just ruler, one might see in this *miḥrāb* an evocation of the Last Judgment, which Ibn Ṭūlūn could have used to highlight his own justice.

Keywords: Egypt, Tulunids, mihrab, mosque, justice, Dome of the Rock

La mosquée d'Ibn Ṭūlūn demeure jusqu'à aujourd'hui le plus vaste monument religieux du Caire, son enceinte extérieure reproduisant un carré de 161,5 × 162,25 mètres de côté.¹ Elle fut édifée sur un plateau rocheux du Ġabal Yaškur entre 263/876 et 265/879 environ,² sur ordre du gouverneur d'Égypte Aḥmad b. Ṭūlūn (r. 254–270/868–884).³ Arrivé à Fuṣṭāṭ en 254/868 comme substitut de son beau-père, l'émir Bākbāk, auquel le calife al-Mu'tazz avait confié l'Égypte, Ibn Ṭūlūn était

1 A. FATTAL, *Ibn Tulun's Mosque in Cairo*, 15.

2 K.A.C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture*, II, 335. Al-Kindi considère plutôt que la construction eut lieu entre 264 et 266. Al-Kindi, *Wulāt*, 219.

3 Sur le règne d'Ibn Ṭūlūn, voir Th. BIANQUIS, « Autonomous Egypt », 91–104 ; Z.M. HASSAN, *Les Tulunides*, 26–106.

*Corresponding author: Mathieu Tillier: Université Paris-Sorbonne, mathieu.tillier@paris-sorbonne.fr

parvenu à enraciner son autorité dans la province au point de jouir d'une autonomie *de facto* et d'instaurer un pouvoir dynastique. L'édification de la gigantesque mosquée qui porte aujourd'hui son nom⁴ venait parachever la construction de sa ville palatiale, al-Qaṭā'i, qu'il avait fondée au nord d'al-'Askar et de Fustāṭ en 256/870.⁵ Ibn Ṭūlūn y avait déjà établi, au pied du rocher où s'éleva plus tard la citadelle, un palais dit « du Maydān », que prolongeait à l'ouest l'immense hippodrome dont il tenait son nom.⁶ C'est de l'autre côté de cet hippodrome que fut construite la nouvelle mosquée, après que la population de Fustāṭ se fut plaint que les troupes du gouverneur prenaient trop de place à la mosquée de 'Amr lors de la prière du vendredi.⁷

Cette mosquée a fait l'objet d'études multiples quant à son plan, inspiré de la mosquée de 'Amr, à son architecture et son décor directement empruntés aux traditions de Sāmarrā', à son étrange minaret que le sultan Lāḡīn (r. 696–698/1296–1299) fit probablement reconstruire sur un modèle proche de l'original, etc.⁸ Un élément de décor garde pourtant jusqu'à aujourd'hui tout son mystère : l'un des cinq *miḥrāb*-s secondaires de la salle de prière, situé en avant du *miḥrāb* principal, à droite de la *dikka al-muballig*. Ce *miḥrāb* en stuc, à fond plat, est généralement daté du IX^e siècle, comme celui qui le jouxte du côté gauche de la *dikka*⁹. Seule la partie supérieure du relief a survécu à l'usure du temps : la *ṣahāda*, un arc décoré de rinceaux, un morceau de chaîne pendant à l'apex de l'arc, et une étoile à huit branches inscrite dans un cercle au milieu du panneau, dans l'axe de la chaîne. Le reste du décor en stuc était déjà tombé à l'époque de la plus ancienne photographie, celle que prit Gertrude Bell en janvier 1909 (Photo 1). Si d'autres motifs complétaient sans doute la partie centrale du panneau – le cliché de Gertrude Bell garde la trace d'un arc qui, comme dans le *miḥrāb* à gauche de

4 Elle était à l'origine qualifiée de « mosquée neuve » (*al-ḡāmi' al-ḡadīd*), par opposition à l'« antique mosquée » (*al-ḡāmi' al-'atiq*), c'est-à-dire la mosquée de 'Amr. Voir al-Maqrīzī, *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār*, I, 871.

5 K.A.C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture*, II, 327–328.

6 K.A.C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture*, II, 328.

7 K.A.C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture*, II, 332. Sur tous ces développements, voir également al-Maqrīzī, *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār*, I, 869–872, 881.

8 Les principales études sont les suivantes : K.A.C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture*, II, 332–356 ; A. FATTAL, *Ibn Tulun's Mosque in Cairo* ; K. EL MASRY, *Die ṭūlūnidische Ornamentik*. Johannes den Heijer a récemment publié une analyse historique de l'inscription du vizir fatimide Badr al-Ḡamālī située au-dessus de la porte du péribole de la mosquée. J. DEN HEIJER, « Une inscription fatimide ».

9 K.A.C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture*, II, 349 ; A. FATTAL, *Ibn Tulun's Mosque in Cairo*, 25 ; K. EL MASRY, Kamal, *Die ṭūlūnidische Ornamentik*, 27 ; D. BEHRENS-ABOUSEIF, *Islamic Architecture in Cairo*, 54 ; C. WILLIAMS, *Islamic Monuments in Cairo*, 53.

la *dikka*, devait être supporté par des colonnes –, l'étoile en formait très vraisemblablement l'élément principal. Les restaurations ultérieures complétèrent la chaîne pour la relier à l'étoile. Cette reconstitution, qui offre au regard l'image d'une étoile pendant au bout d'une chaîne, est plus que plausible et n'a jamais été contestée par les spécialistes.



Photo 1: Le *mihrāb* à l'étoile avant restauration. Cliché Gertrude Bell, janvier 1909. http://www.gerty.ncl.ac.uk/photo_details.php?photo_id=2593



Photo 2: Le *mihrāb* à l'étoile en 2012. © Mathieu Tillier

Les historiens de l'art passent tous rapidement sur ce *miḥrāb*, dont ils ne savent généralement que dire. Selon les termes de Caroline WILLIAMS, ce *miḥrāb* offre un spectacle « fort peu commun » dans l'art islamique.¹⁰ C'est à l'interprétation du motif central du *miḥrāb*, celui de la chaîne et de l'étoile, que nous souhaitons nous atteler dans le cadre de cet article. Dans la mesure où le relief est fortement endommagé et où les éléments de comparaison sont peu nombreux, les hypothèses que nous exposerons resteront spéculatives. En croisant les données du monument lui-même avec des sources épigraphiques et littéraires, nous pensons cependant qu'une interprétation de ce motif est possible. Nous proposerons que ce *miḥrāb* entendait offrir aux sujets d'Ibn Ṭūlūn une représentation symbolique d'un des versants clés de sa politique : celui de sa justice.

Le *miḥrāb* : forme, datation et interprétations

Forme et datation

Le *miḥrāb* à l'étoile, comme nous l'appellerons désormais, est sans strict équivalent dans l'architecture islamique connue. Sa forme et les techniques employées pour le réaliser permettent néanmoins de le rapprocher d'autres niches. La facture de sa partie supérieure est tout d'abord comparable à celle du *miḥrāb* opposé, ornant le pilier gauche de la *dikka*, ce qui laisse penser qu'ils participent d'un même programme décoratif sur les piliers centraux de la salle de prière. L'absence de référence à 'Alī dans la *ṣahāda* qui le surmonte permet de conclure qu'il est antérieur à la période fātimide, à laquelle fut ajouté le *miḥrāb* dit d'al-Afḍal (sur lequel la *ṣahāda* est complétée par l'expression « *wa-'Alī walī Allāh* », « 'Alī est l'ami de Dieu »). Un autre *miḥrāb* de facture comparable à celui de l'étoile fut découvert en 1932 dans les fouilles d'une maison privée d'al-Qaṭā'i' ; CRESWELL propose pour sa réalisation le *terminus ante quem* de 905, date à laquelle le site fut détruit par les troupes abbassides.¹¹

Par sa morphologie, le *miḥrāb* à l'étoile appartient à la catégorie des *miḥrāb*-s à fond plat, auxquels Nuha KHOURY donne une valeur commémorative. KHOURY distingue deux sous-catégories. En premier lieu des *miḥrāb*-s portant une représentation de lampe. Ce modèle se développa à partir du XI^e siècle dans différentes

¹⁰ C. WILLIAMS, *Islamic Monuments in Cairo*, 53.

¹¹ K.A.C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture*, II, 365–366 et pl. 123d. Cf. D. BEHRENS-ABOUSEIF, *Islamic Architecture in Cairo*, 54.

provinces : en Égypte, Iraq, Iran, Turquie et Yémen¹². Ils sont souvent accompagnés du verset du Trône (*āyat al-kursī*)¹³ et la lampe pourrait représenter l'âme du défunt dans son reliquaire, qui prend la forme d'une lampe dans un *ḥadīṭ* rapporté par Abū Dāwūd¹⁴. Ces *miḥrāb*-s sont généralement associés à des mausolées, des tombes ou des cénotaphes, et non à des mosquées.¹⁵ De son côté Julie BONNÉRIC voit plutôt dans ces lampes, toujours représentées dans une niche, « une volonté de traduire la présence divine dans l'édifice ».¹⁶

Nuha KHOURY identifie un second type de *miḥrāb*-s à fond plat, sur lesquels ne figure pas de lampe, et qui apparaissent plutôt comme des *ex-voto* sans lien direct avec le thème de la mort, et commémorant simplement le donateur. Les inscriptions associées à ce type de *miḥrāb* font allusion à la prière, au Prophète et au calife. Les différents *miḥrāb*-s de la mosquée d'Ibn Ṭūlūn feraient partie de cette catégorie.¹⁷ Cette interprétation semble de fait s'appliquer aux *miḥrāb*-s d'al-Afḍal et à celui de Lāḡīn, mais beaucoup moins au *miḥrāb* à l'étoile : seule la *ṣahāda* y est associée, il n'y a pas de trace de versets coraniques ni de dédicace, et enfin le centre du *miḥrāb* portait un motif qui le rapprocherait plutôt des *miḥrāb*-s funéraires.

Trois autres *miḥrāb*-s ṭūlūnides sont connus. Il y a, bien entendu, le *miḥrāb* principal de la mosquée d'Ibn Ṭūlūn, dont le cadre en stuc est supposé dater de la fondation même de l'édifice. Le second se trouve dans la mosquée des Umayyades à Damas, sur un pilier joutant le vestibule occidental. Taillé dans la pierre, il est également à fond plat et surmonté de la *ṣahāda* en caractères coufiques ; plus sobre que les *miḥrāb*-s en stuc inspirés de l'art de Sāmarrā', il est décoré de rinceaux très simples sur le cadre extérieur et dans les écoinçons de l'arc.¹⁸ Un dernier *miḥrāb*, remontant sans doute à la seconde moitié du IX^e siècle et peut-être de facture ṭūlūnide, se trouve à Jérusalem, dans la grotte du Dôme du Rocher. De petite taille et sculpté lui aussi dans la pierre, ses écoinçons portent des éléments de décor qui rappellent fortement le *miḥrāb* principal de la mosquée d'Ibn Ṭūlūn : deux séries de cercles concentriques (en ronde-bosse à Ibn Ṭūlūn) encadrées chacune par deux larmes oblongues.¹⁹ L'un de ces *miḥrāb*-s ṭūlūnides ou

12 N. KHOURY, « The Mihrab Image », 11.

13 N. KHOURY, « The Mihrab Image », 18.

14 N. KHOURY, « The Mihrab Image », 18, 22.

15 N. KHOURY, « The Mihrab Image », 12.

16 J. BONNÉRIC, « Symboliser et figurer le divin », 769.

17 N. KHOURY, « The Mihrab Image », 17.

18 K.A.C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture*, II, pl. 123c.

19 K.A.C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture*, II, pl. 122 ; E. BAER, « The Mihrab in the Cave of the Dome of the Rock », 9, 11–12 ; E. WHELAN, « The Origins of the *miḥrāb mujawwaf* », 208–209.

supposés tels comporte un motif central comparable à celui du *miḥrāb* à l'étoile : celui du Dôme du Rocher. Sa partie centrale est lisse et inclut, en son centre, juste sous le linteau où figure la *šahāda*, un disque de pierre noire orné d'une étoile à huit branches.²⁰ De fait, l'impression visuelle produite par ce *miḥrāb* est proche de celle du *miḥrāb* à l'étoile d'Ibn Ṭūlūn. CRESWELL, qui n'évoque pas cet élément de décor, pensait sans doute que la pierre noire avait été ajoutée à une époque tardive.²¹ Mais plus récemment, Finbarr FLOOD a avancé qu'il n'existe nulle trace de son addition postérieure, et que la pierre noire devait faire partie du *miḥrāb* originel.²²

La symbolique de l'étoile

L'octogramme est un motif très commun dans l'art islamique. Dans la mosquée d'Ibn Ṭūlūn même, l'étoile à huit branches n'est pas confinée audit *miḥrāb*. Sous forme végétale, elle rythme le pourtour intérieur de la cour, entre les arcs de la colonnade.²³ À plusieurs reprises, l'étoile à huit branches figure également sous la même forme géométrique que celle du *miḥrāb*. Elle fait d'ailleurs partie des motifs employés dans l'art de Sāmarrā', dont la mosquée d'Ibn Ṭūlūn s'inspire largement.²⁴

L'emploi de l'étoile à huit branches, sous ses formes astrale et florale, remonte à des monuments antérieurs à la mosquée d'Ibn Ṭūlūn. Le Dôme du Rocher, à Jérusalem, est sans doute le monument le plus significatif, car l'étoile à huit branches n'y est pas qu'un élément décoratif : il est au fondement même de la structure du monument. Sous forme astrale, l'octogramme constitue le motif principal de la frise surmontant, sur sa face externe, la colonnade qui soutient le tambour de la coupole.²⁵ Cette frise fait face à la célèbre inscription coufique de 'Abd al-Malik (r. 65–86/685–705), qui parcourt la face interne de l'octogone intérieur, et dont les arcs sont eux-mêmes surmontés d'étoiles florales à six ou huit branches, chacune inscrite dans un cercle.²⁶ Un autre type d'étoiles à huit branches inscrites dans des cercles punctue la face externe de l'arcade octogonale.²⁷ Le plan du Dôme

20 F.B. FLOOD, « Light in Stone », 312–313 ; E. BAER, « The Mihrab », 8–9.

21 Voir E. BAER, « The Mihrab », 18 note 7.

22 F.B. FLOOD, « Light in Stone », 315–316.

23 K.A.C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture*, II, 343.

24 Voir M. GAUTIER-VAN BERCHEM, « The Mosaics of the Dome of the Rock », fig. 352.

25 M. GAUTIER-VAN BERCHEM, « The Mosaics of the Dome of the Rock », pl. 32.

26 M. GAUTIER-VAN BERCHEM, « The Mosaics of the Dome of the Rock », fig. 191–192.

27 M. GAUTIER-VAN BERCHEM, « The Mosaics of the Dome of the Rock », fig. 337.



© Mathieu Tillier, 2012.

Photo 3: Cour intérieure de la mosquée d'Ibn Ṭulūn, angle sud-est.

du Rocher repose enfin, pour une grande part, sur le tracé d'une étoile à huit branches similaire à celle du *miḥrāb* d'Ibn Ṭulūn²⁸.

Caroline WILLIAMS fut la première à avancer une hypothèse quant à la signification de l'étoile sur le *miḥrāb* de la mosquée d'Ibn Ṭulūn : le comparant à un panneau de la mosquée fatimide al-Aqmar (519/1125), elle suggère que l'étoile pourrait avoir représenté une lampe.²⁹ Aux yeux de Doris BEHRENS-ABOUSEIF, la lampe de la mosquée al-Aqmar aurait une signification politico-religieuse, car le calife fatimide fut souvent comparé à une lumière guidant les croyants sur le droit chemin³⁰ – ce qui n'est d'ailleurs que la reprise d'un topos bien plus ancien, qui s'appliqua aux califes dès l'époque umayyade.³¹ Doris BEHRENS ABOUSEIF critiqua quelques années plus tard le rapprochement entre le panneau de la mosquée al-Aqmar et le *miḥrāb* à l'étoile de la mosquée d'Ibn Ṭulūn : à ses yeux, l'objet

²⁸ K.A.C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture I*, 72, fig. 23.

²⁹ C. WILLIAMS, « The Cult of 'Alid Saints, Part I », 45.

³⁰ D. BEHRENS-ABOUSEIF, « The Façade of the Aqmar Mosque », 33–34.

³¹ P. CRONE et M. HINDS, *God's Caliph*, 35.

représenté sur ce dernier n'est pas une lampe, mais bien une étoile.³² Finbarr FLOOD, qui fut le premier à remarquer les points communs entre le *mihrāb* d'Ibn Ṭulūn et celui du Dôme du Rocher, propose néanmoins lui aussi de voir dans l'étoile cerclée du premier la représentation d'une lampe, celle au « verre [...] semblable à une étoile nacrée (*kawkabun durriyyun*) » auquel fait référence le Coran dans le verset de la Lumière (XXIV, 35).³³

L'interprétation de FLOOD s'applique avant tout au *mihrāb* du Dôme du Rocher, et seulement de manière secondaire à celui d'Ibn Ṭulūn. Bien qu'elle demeure jusqu'ici la plus convaincante, elle n'en demeure pas moins, de l'aveu même de l'auteur, en grande partie spéculative.³⁴ Par ailleurs le *mihrāb* d'Ibn Ṭulūn accuse des différences formelles importantes avec celui du Dôme du Rocher – sur lequel l'étoile n'est pas suspendue à une chaîne. Enfin, il semble difficile d'attribuer à des motifs abstraits une signification générale, en dehors de toute considération de son contexte archéologique et historique. C'est pourquoi, afin d'y voir plus clair, il convient de réexaminer la signification de ce *mihrāb* en commençant par en étudier le contexte épigraphique.

Le contexte épigraphique

La stèle de fondation

Hormis les formules de *šahāda* qui surmontent les trois *mihrāb*-s (le principal et les deux secondaires à fond plat), la mosquée inclut deux éléments textuels remontant à la période de sa construction. Le premier est une longue frise coufique, gravée sur du bois de sycomore, qui courait sous le plafond de chaque nef de la salle de prière. Le Coran entier était réputé y être reproduit, mais les estimations modernes penchent plutôt vers un quinzième du Livre.³⁵ Une partie de la frise est toujours en place dans la mosquée, tandis que d'autres morceaux sont dispersés dans plusieurs musées du monde. À notre connaissance, elle n'a pas encore fait l'objet d'une publication complète et seule des recherches approfondies permettront de déterminer le sens du message qu'elle transmettait aux fidèles assemblés.

32 D. BEHRENS-ABOUSEIF, « The Façade of the Aqmar Mosque », 33.

33 F.B. FLOOD, « Light in Stone », 337. Voir infra la traduction intégrale de ce verset.

34 F.B. FLOOD, « Light in Stone », 358.

35 A. FATTAL, *Ibn Tulun's Mosque in Cairo*, 29.

Le second est mieux connu : il s'agit de la stèle d'inauguration de la mosquée, dont un morceau orne aujourd'hui l'un des piliers centraux de la salle de prière. Le texte en fut d'abord publié par Max VAN BERCHEM,³⁶ puis de nouveau par Adolf GROHMANN un demi-siècle plus tard³⁷. En voici la traduction :

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux, le Roi, la Vérité évidente (*al-ḥaqq al-mubīn*).³⁸ Dieu ! Il n'y a de dieu que Lui : le Vivant, celui qui subsiste par lui-même ! Ni l'assoupissement, ni le sommeil n'ont de prise sur Lui ! Tout ce qui est dans les cieux et sur la terre Lui appartient ! Qui intercèdera auprès de Lui (*allaḍī ṣafa'a 'inda-hu*), sans Sa permission ? Il sait ce qui se trouve devant les hommes et derrière eux, alors que ceux-ci n'embrassent, de Sa science, que ce qu'Il veut. Son trône s'étend sur les cieux et sur la terre : leur maintien dans l'existence ne Lui est pas une charge. Il est le Très-Haut, l'Inaccessible ! (II, 255) Muḥammad est le Prophète de Dieu. Ses compagnons sont violents envers les impies, bons et compatissants entre eux. Tu les vois, inclinés, prosternés, recherchant la grâce de Dieu et Sa satisfaction. On les reconnaît car on voit sur leurs fronts les traces de leurs prosternations. Voici la parabole qui les concerne dans la Tora et la parabole qui les concerne dans l'Évangile : ils sont semblables au grain qui fait sortir sa pousse, puis il devient robuste, il grossit, il se dresse sur sa tige. Le semeur est saisi d'admiration et les impies en sont courroucés. Dieu a promis à ceux d'entre eux qui croient et qui accomplissent des œuvres bonnes un pardon et une récompense sans limites. (XLVIII, 29) Vous formez la meilleure communauté suscitée pour les hommes : vous ordonnez ce qui est convenable, vous interdisez ce qui est blâmable (*ta'murūn bi-l-ma'rūf wa-taḥḥūna 'an al-munkar*), vous croyez en Dieu. Si les gens du Livre croyaient, ce serait meilleur pour eux. (III, 110) Seul fréquentera les mosquées de Dieu : celui qui croit en Dieu et au Jour dernier (*al-yawm al-āḥir*) ; celui qui s'acquitte de la prière ; celui qui fait l'aumône ; celui qui ne redoute que Dieu – peut-être ceux-là seront-ils au nombre de ceux qui sont bien dirigés (*al-muhtadīn*). (IX, 18) L'émir Abū l-'Abbās Aḥmad b. Ṭūlūn, *mawlā* du Commandeur des croyants – que Dieu lui donne longue force, considération et pleine prospérité dans l'au-delà comme ici-bas –, a ordonné que cette mosquée bénie et fortunée fût érigée, grâce aux plus purs et aux meilleurs des revenus que Dieu lui a attribués, pour la communauté des musulmans, afin de satisfaire au bon plaisir de Dieu, de gagner le paradis (*al-dār al-āḥira*), lui (i.e. l'émir) qui s'attache à tout ce qui peut magnifier la religion et unir les croyants, qui désire que des temples à Dieu soient érigés, que Ses préceptes (*farḍ*) soient accomplis, que Son Livre soit récité à haute voix, et que Son nom ne cesse d'être invoqué. Car Dieu le Très-Saint et le Très-Haut dit : « Dans des temples que Dieu a permis d'élever, où Son nom est invoqué, où des hommes célèbrent Ses louanges à l'aube et au crépuscule. Nul négoce et nul troc ne les distraient du souvenir de Dieu, de la prière et de l'aumône. Ils redoutent un Jour où les cœurs et les regards seront bouleversés et ainsi, Dieu les récompensera pour les meilleures de leurs actions et Il augmentera Sa grâce envers eux – Dieu pourvoit, sans compter, aux besoins de qui Il veut. » (XXIV, 36–38)

³⁶ M. VAN BERCHEM, *Matériaux pour un corpus inscriptionum arabicarum*, I, 27–30.

³⁷ A. GROHMANN, « Die Bauinschrift der Moschee des Aḥmad ibn Ṭūlūn (265/879) », 88–89. Sur cette stèle, voir également Z.M. HASSAN, *Les Tulumides*, 303.

³⁸ Expression coranique que l'on trouve en XXIV, 25 et en XXVII, 79.

Au mois de *ramaḍān* de l'an 265. Gloire à ton Seigneur ! Le Seigneur de la Toute-Puissance, très éloigné de ce qu'ils imaginent ! Paix aux prophètes ! Louange à Dieu, le Seigneur des mondes ! (XXXVII, 180–182) Ô Dieu, que Ta prière soit sur Muḥammad et la famille de Muḥammad ! Puisses-Tu bénir Muḥammad et la famille de Muḥammad. [Accorde-leur] la meilleure des prières, des grâces et des bénédictions que Tu as prodiguées à Abraham et à la famille d'Abraham ! Tu es digne de louange et de gloire !³⁹

Cette inscription se compose, pour plus des deux tiers, de citations coraniques (lignes 2–21, 30–35, 36–38) dont les thèmes peuvent être regroupés comme suit. On distingue tout d'abord des passages proclamant la toute-puissance de Dieu, la véracité de l'islam prêché par Muḥammad (début et fin du verset II, 255, début de XLVIII, 29), ainsi que la supériorité des musulmans sur les incroyants (XLVIII, 29). Le second thème, qui revient à plusieurs reprises, est celui des usages de la mosquée (« Seul fréquentera les mosquées... »), notamment la prière (« Tu les vois inclinés... de leurs prosternations ») et l'évocation du nom de Dieu (XXIV, 36–37), auxquels se rattachent d'autres pratiques pieuses moins liées à la mosquée, comme l'aumône. L'inscription ajoute à ces activités la récitation du Coran (« que Son Livre soit récité à voix haute... »). Le troisième grand thème est celui de la Loi de Dieu : celle que Dieu a décrétée (« Ses préceptes »), celle que les musulmans font appliquer (« vous ordonnez ce qui est convenable... blâmable », III, 10), et, surtout, celle que Dieu appliquera lors du Jugement dernier. Ce dernier motif rythme le texte : le premier verset cité, communément appelé « verset du Trône » (*āyat al-kursī*), fait allusion au Jugement de Dieu et à Sa justice absolue, qui n'admet d'intercession en faveur de quiconque.⁴⁰ Dieu est omniscient et sait ce qu'il y a « derrière » les hommes – ce que l'exégèse classique considère comme une allusion à leur avenir dans l'au-delà.⁴¹ Le « pardon » et la « récompense » promis par Dieu (XLVIII, 29) ont également pour cadre de référence le Jugement dernier, auquel il est encore fait référence à travers un verset qui évoque le « Jour dernier » (IX, 18). Le « Jour où les cœurs et les regards seront bouleversés », qui précède la récompense divine (XXIV, 38), renvoie aux mêmes attentes eschatologiques. La fondation même de la mosquée d'Ibn Ṭūlūn est déclarée répondre au bon plaisir de Dieu en vue de garantir à l'émir le salut espéré après la mort.

Il est, enfin, une dernière image qui n'apparaît qu'en négatif dans ce texte de fondation : celui de la lumière. En effet le verset XXIV, 36, qui est cité dans le dernier quart du texte, suit immédiatement dans le Coran le verset dit « de la

³⁹ Expression coranique que l'on trouve en XI, 73. Nous avons utilisé la traduction du Coran par Denise Masson.

⁴⁰ Voir l'exégèse d'al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, V, 395.

⁴¹ Voir al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, V, 396.

Lumière » : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre ! Sa lumière (*nūru-hu*) est comparable à une niche où se trouve une lampe. La lampe est dans un verre ; le verre est semblable à une étoile nacrée (*kawkabun durriyyun*) » (XXIV, 35). C'est la lumière ou la lampe qui, selon l'interprétation commune, se trouve « dans les temples... ». ⁴² Certes, la lumière n'est pas directement évoquée sur cette stèle de fondation. Mais le fidèle qui connaissait le Coran par cœur pouvait-il ignorer que le verset commençant par « dans les temples que Dieu vous a permis d'élever » suivait immédiatement, dans le Livre, l'évocation d'une « étoile nacrée » semblable à celle qu'il pouvait contempler sur la paroi d'un des *miḥrāb*-s?

Lampe ou perle ? Deux interprétations

Si l'on relie le motif du *miḥrāb* d'Ibn Ṭūlūn à son contexte épigraphique, une première solution consiste à adopter l'interprétation de FLOOD, et à voir dans l'étoile à huit branches une représentation de lampe stylisée, ou plutôt une image de la lumière qui en émane. Il est néanmoins difficile de suivre FLOOD jusqu'au bout dans son interprétation – laquelle, rappelons-le, concerne avant tout le *miḥrāb* du Dôme du Rocher. Pour FLOOD, ce motif lumineux ne ferait pas allusion à la lumière divine, mais à celle du Prophète Muḥammad. FLOOD relève en effet différentes traditions exégétiques qui interprètent « Sa lumière est comparable à une niche où se trouve une lampe » comme renvoyant au Prophète : la lumière dont il est question dans cette partie du verset serait celle de la prophétie, et non celle de Dieu. ⁴³ Ce n'est là, néanmoins, qu'une exégèse parmi d'autres : al-Ṭabarī rapporte également des traditions selon lesquelles la lumière serait celle du croyant (*mu'mīn*), ou bien celle du Coran. ⁴⁴ Selon une autre interprétation, l'adjectif possessif « sa » (dans « Sa lumière ») renvoie à Dieu, mais le terme « lumière » signifie ici « obéissance » (*ṭā'a*). ⁴⁵ De toute évidence, ce verset posait problème, car Dieu y était assimilé à une lampe, ce qui pour la plupart des exégètes apparaissait comme réducteur et discutable sur le plan théologique. Ils cherchèrent donc, à l'aide d'instruments grammaticaux ou rhétoriques, à contourner le sens le plus évident de cette partie du verset, dans laquelle le pronom suffixe « -*hu* » ne peut renvoyer qu'à Dieu, à la lumière duquel la première partie du verset fait référence de manière explicite. De fait, dans le *tafsīr* théologiquement « neutre » qui se

⁴² Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, XIX, 188–189.

⁴³ F.B. FLOOD, “Light in Stone”, 340–342.

⁴⁴ Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, XIX, 179.

⁴⁵ Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, XIX, 180.

réclame de la tradition exégétique de Muğāhid b. Ğabr (m. c. 104/722),⁴⁶ l'expression « sa lumière » ne fait l'objet d'aucun commentaire, comme si le sens était évident.⁴⁷ Si les autres exégètes tentèrent à toute force de donner à « sa lumière » une signification différente, c'est bien parce que tout lecteur/auditeur non averti ne pouvait qu'y voir une allusion à la lumière divine. Il est probable, de même, que pour le simple fidèle se rendant à la mosquée d'Ibn Ṭūlūn, le verset de la Lumière évoquait avant tout la lumière de Dieu.

Quelle que soit l'explication retenue – lumière divine, lumière du Prophète, ou autre –, une première hypothèse s'impose : celle que le *miḥrāb* viendrait expliciter visuellement une allusion qui demeure voilée dans la stèle de fondation. L'étoile enfermée dans un cercle serait cet « astre nacré », semblable à une perle, dont parle le verset de la Lumière et qui éclaire le croyant comme une lampe.

Cette interprétation demeure cependant problématique : si, pour le commanditaire ou l'architecte du *miḥrāb*, l'étoile cerclée entendait figurer une lampe stylisée, rien ne permet de savoir si le spectateur y voyait la même chose. En effet l'étoile ne ressemble pas à une lampe, et son système de suspension, au bout d'une grosse chaîne manifestement unique, ne correspond pas à ce que l'on connaît de l'éclairage des mosquées médiévales. Dans les représentations plus tardives de lampes, la chaîne ou la corde se ramifie en trois branches au moins pour soutenir le verre de plusieurs côtés,⁴⁸ et dans la mosquée d'Ibn Ṭūlūn le stuc ne garde pas trace de ramifications. Il est bien sûr possible (mais peu probable) que de telles branches se soient développées dans la partie inférieure de la chaîne, et qu'elles aient disparu avec le reste du décor. Ou que ce précurseur ancien des images de lampes n'adopte pas encore les conventions qui se développèrent par la suite. Il n'en demeure pas moins que l'impression visuelle provoquée par ce motif n'était pas nécessairement celle d'une lampe.

Le motif était en revanche plus proche d'autres traditions artistiques égyptiennes et moyen-orientales. L'art religieux juif, chrétien (byzantin, copte) et musulman de l'Antiquité tardive fait en effet un usage important de représentations de pendentifs – ou d'objets suspendus –, dont Finbarr FLOOD propose lui-même une analyse détaillée dans son ouvrage sur la grande mosquée de Damas.⁴⁹ Le plus souvent, il s'agit de perles ou d'œufs, accrochés au bout de chaînes d'or, tels la Yatīma qui pendait avec d'autres artefacts sous la coupole

⁴⁶ Selon l'expression d'Andrew RIPPIN, ce *tafsīr* « appears to be theologically neutral and not marked by over de-anthropomorphism ». A. RIPPIN, « Muḍjāhid b. Ḍjābr al-Makkī », *EF*, VII, 293.

⁴⁷ Muğāhid b. Ğabr, *Tafsīr al-Imām Muğāhid b. Ğabr*, 493.

⁴⁸ Voir par exemple N. KHOURY, « The Mihrab Image », fig. 4, 6, 8, 9.

⁴⁹ F.B. FLOOD, *The Great Mosque of Damascus*, chap. II.

du Dôme du Rocher, ou les objets suspendus représentés en grand nombre dans les mosaïques de la mosquée des Umayyades à Damas.⁵⁰ Ces derniers ont longtemps été interprétés comme des lampes par les historiens de l'art,⁵¹ jusqu'à ce que FLOOD défende l'hypothèse, plus pertinente dans le contexte iconographique de la mosquée des Umayyades, qu'il s'agisse en réalité de perles suspendues symbolisant le paradis. Ce motif, hérité de traditions eschatologiques juives et chrétiennes, mais réinterprété par l'Islam,⁵² ferait écho aux inscriptions coraniques qui figuraient à l'origine sur le mur de *qibla* de la mosquée, et qui laissaient une place importante aux évocations du paradis et du Jugement dernier.⁵³ L'éclat de la perle – un objet considéré à l'époque comme luminescent –, rappelant celui de l'« astre nacré » du verset de la lumière, symboliserait l'infinie luminosité du paradis.⁵⁴ L'inscription de la stèle de fondation de la mosquée d'Ibn Ṭūlūn permet une interprétation similaire : les références récurrentes au Jugement dernier amenèrent peut-être les observateurs médiévaux, familiers avec les traditions coptes et byzantines, à voir dans l'objet du *miḥrāb* une perle éclatante suspendue au bout d'une chaîne, qui au-delà de la symbolique de la lumière divine évoquait des attentes eschatologiques.

Cette hypothèse eschatologique s'accorde plus avec le contexte épigraphique du *miḥrāb* que celle des lampes – le verset de la lumière n'apparaissant pas sur la stèle alors que les allusions au Jugement dernier y sont multiples. Mais il est peut-être envisageable de pousser plus loin l'interprétation. Jusqu'ici l'analyse s'est en effet concentrée sur un seul élément du décor : celui de l'étoile cerclée. Or la chaîne à laquelle celle-ci était suspendue, plus épaisse que dans les représentations de lampes postérieures, passant même à l'origine devant l'arc disparu du *miḥrāb*, constitue un élément décoratif à part entière, qui n'est peut-être pas dénué de signification. La dernière hypothèse que nous souhaitons proposer ici ramène vers le thème le plus récurrent de la stèle de fondation – le Jugement dernier – et pointe, à nouveau, dans la direction de Jérusalem.

50 F.B. FLOOD, *The Great Mosque of Damascus*, 15, 19 sq.

51 F.B. FLOOD, *The Great Mosque of Damascus*, 16.

52 F.B. FLOOD, *The Great Mosque of Damascus*, 25–35.

53 F.B. FLOOD, *The Great Mosque of Damascus*, 31.

54 F.B. FLOOD, *The Great Mosque of Damascus*, 35–39, 44–45.

La chaîne de la justice

Le motif de la chaîne d'où pend l'étoile semble le plus original de la composition. L'épaisseur de la chaîne, comme nous l'avons vu, en faisait un élément de décor à part entière dont il n'existe pas d'équivalent à notre connaissance. S'il ne s'agit pas d'une chaîne de lampe, de quoi pourrait-il s'agir ? S'agit-il de la représentation d'un objet réel et quotidien ? Ou d'un objet symbolique ?

Le motif de la chaîne dans la tradition islamique

La chaîne (ar. *silsila*) apparaît dans les sources arabes comme un instrument de contrainte du corps et d'entrave, notamment utilisé dans les prisons.⁵⁵ Projetée dans l'imaginaire eschatologique, la chaîne participe au châtement divin. Dans le Coran, elle est associée au Jugement dernier dans la sourate apocalyptique *al-Ḥāqqā* (Celle qui doit venir) :

« Saisissez-le ! Qu'on lui mette un carcan ! Jetez-le dans la Fournaise et liez-le, ensuite, avec une chaîne (*silsila*) de soixante-dix coudées ». (LVIX, 30–32, trad. Denise Masson)

La chaîne fait partie des instruments de torture destinés aux mécréants :

Ceux qui ont traité de mensonge le Livre et les messages de nos prophètes sauront bientôt, lorsque, carcan au cou, ils seront traînés avec des chaînes dans l'eau bouillante, et précipités ensuite dans le Feu.⁵⁶ (XL, 70–72, trad. Denise Masson)

Dans le *ḥadīṭ* pré-canonique et canonique, le motif de la chaîne est encore associé au feu de l'enfer.⁵⁷ Voyant sa fille Fāṭima détacher de son cou une chaîne en or, le Prophète l'aurait accusée d'avoir dans sa main « une chaîne de feu ».⁵⁸ Ibn Abī Šayba relate l'histoire d'un juif qui, coupable d'innovations blâmables, se brûla (ou perça ?) la clavicule et s'enchaîna à une colonne du Temple dans l'espoir d'obtenir le pardon divin. Mais Dieu ne lui pardonna pas et le précipita en enfer.⁵⁹ La chaîne sert aussi à descendre les démons dans la géhenne pendant

55 Voir M. TILLIER, « Vivre en prison à l'époque abbasside », 644–5.

56 Voir également Coran, LXXVI, 4.

57 Ibn Ḥanbal, *Musnād al-imām Aḥmad*, III, 79, 146 ; Abū Dā'ūd, *Sunan Abī Dā'ūd*, I, 551.

58 'Abd al-Razzāq al-Šan'ānī, *al-Muṣannaḥ*, XI, 73 ; Ibn Ḥanbal, *Musnād al-imām Aḥmad*, XXXVIII, 83. Voir également al-Buḥārī, *al-Ġāmi' al-ṣaḥīḥ*, VI, 222.

59 Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaḥ*, XII, 352–353.

le mois de *ramaḍān*.⁶⁰ Elle est enfin associée à la parole divine : « Quand Allāh prononce son décret dans le ciel, les anges battent des ailes en signe de soumission à Sa parole, comme la chaîne sur un rocher⁶¹... » Dans la version rapportée par Abū Dāwūd, « lorsqu'Allāh se met à révéler Sa parole, les habitants du ciel entendent résonner dans le ciel comme le cliquetis d'une chaîne contre le rocher ; ils sont sidérés sur l'instant et demeurent dans cet état jusqu'à l'arrivée de Ġibrīl⁶²... »

Mais entre le décret divin et son infernale sanction, la chaîne est aussi l'instrument du jugement de Dieu. 'Abd al-Razzāq al-Šan'ānī relate le récit suivant à propos du Compagnon Abū l-Dardā' (m. c. 32/652–3), supposé avoir été le premier *cadi* de Damas :⁶³

'Abd al-Razzāq nous rapporta d'après al-Ṭawrī, d'après 'Alqama b. Martād, d'après 'Abd al-Rahmān b. Abī Laylā :

Je me trouvais auprès d'Abū l-Dardā' quand deux hommes vinrent porter devant lui leur litige relatif à un cheval. Chacun d'eux amena la preuve testimoniale (*bayyina*) qu'il s'agissait de son cheval, qu'il était né chez lui et qu'il ne l'avait ni vendu ni donné. Abū l-Dardā' déclara : « L'un de vous deux n'est qu'un menteur ! » Puis il attribua à chacun une moitié du cheval en s'écriant : « Comme vous auriez besoin d'une chaîne semblable à celle des Banū Isrā'il ! Elle descendait et attrapait le coupable (*zālim*) par le cou !⁶⁴ »

La chaîne apparaît ici, chez ce *cadi* féru d'*isrā'īliyyāt* – il était aussi *qāṣṣ* (prédicateur) de sa tribu⁶⁵ –, comme un prolongement du bras vengeur de Dieu, ce qui n'est pas sans faire écho au motif coranique de la chaîne infernale. Un texte attribué à Wahb b. Munabbih (m. 110/728 ou 114/732),⁶⁶ qui nous est parvenu dans un papyrus daté de l'an 229/884, explique cette référence tout en assignant un rôle quelque peu différent à la chaîne :

60 'Abd al-Razzāq al-Šan'ānī, *al-Muṣannaf*, IV, 176.

61 Al-Buḥārī, *al-Ġāmi' al-ṣaḥīḥ*, VI, 100–101 (*kitāb bad' al-waḥī, bāb qawli-hi* « *allaḍīna ḡa'alū l-Qur'ān 'iḍīna* ») ; al-Tirmidī, *al-Ġāmi' al-ṣaḥīḥ*, V, 362.

62 Abū Dā'ūd, *Sunan Abī Dā'ūd*, IV, 378.

63 Sur ce personnage, voir notamment Abū Zur'a, *Ta'rīḥ*, 48 ; Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, III, 199–200 ; Ibn 'Asākīr, *Ta'rīḥ Madīnat Dimašq*, XLVII, 93–201 ; Ibn Ṭūlūn, *Quḍāt Dimašq*, 1.

64 'Abd al-Razzāq al-Šan'ānī, *al-Muṣannaf*, VIII, 276–277. Voir également Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaf*, VII, 358–359 ; al-Ṭaḥāwī, *Šarḥ muškil al-ātār*, XII, 214–216 ; al-Saraḥsī, *al-Mabsūt*, XVII, 76.

65 Ibn 'Asākīr, *Ta'rīḥ Madīnat Dimašq*, XLVII, 93.

66 Sur cet auteur, voir R.G. KHOURY, « Wahb b. Munabbih », *EP*, XI, 34.

Iṣḥāq b. Baṣīr dit : Abū Ilyās (?) nous rapporta d'après Wahb :

Lorsque la méchanceté et les faux témoignages se répandirent parmi les Banū Isrā'īl, Allāh donna à David une chaîne permettant de trancher le discours.⁶⁷ Il s'agissait d'une chaîne d'or suspendue dans le ciel qui descendait jusqu'au rocher de Jérusalem.⁶⁸ Quand deux personnes se disputaient quelque chose, la chaîne se mettait à cliqueter.⁶⁹ David les envoyait à la chaîne, et celui des deux qui était dans son droit parvenait à l'attraper, même s'il était de petite taille.⁷⁰

Qu'elle saisisse le coupable par le cou ou que l'innocent seul parvienne à l'attraper, cette chaîne qu'al-Wāsiṭi considère comme « faite de lumière » (*min al-nūr*), et « accrochée entre le ciel et la terre »,⁷¹ joue le même rôle dans les deux cas : celui d'instrument terrestre d'une justice divine omnisciente et impartiale. La légende de la chaîne des Banū Isrā'īl est évoquée par les auteurs musulmans dans le cadre d'interrogations sur la justice et sur le fonctionnement de la preuve. Dans le courant du II^e/VIII^e siècle, les juristes musulmans s'étaient accordés pour voir dans le double témoignage la meilleure des preuves, la *bayyina*. Pourtant le système gardait certaines faiblesses : comment atteindre la vérité d'une affaire quand les témoins pouvaient mentir ou être manipulés par les plaideurs ? Que faire lorsque chacun des plaideurs produisait une *bayyina* et que, de fait, le procès se voyait bloqué ?

Le David coranique apparaissait comme le modèle du souverain justicier : Dieu, qui a fait de lui « un lieutenant sur la terre », lui ordonne dans le Coran de « juger les hommes selon la justice » (XXXVIII, 26). À cet effet, il lui donne « la sagesse (*ḥikma*) et l'art de trancher le discours (*faṣl al-ḥiṭāb*) » (XXXVIII, 20).⁷² Cet art de « trancher le discours » fut assimilé, par les juristes musulmans, à une maxime juridique, rétroactivement attribuée au Prophète, selon laquelle « la

⁶⁷ « *faṣl al-ḥ...* » dans le papyrus original. R.G. KHOURY propose de lire « *faṣl al-ḥaqq* » (litt. « trancher le droit », c'est-à-dire rendre un jugement juste), mais cette expression n'est pas attestée dans la littérature relative à la justice. Il faut plus probablement lire « *faṣl al-ḥiṭāb* », une expression qui est déjà associée à David plus haut dans le papyrus. Voir Wahb b. Munabbih, *Ḥadiṭ Dāwūd*, 78. « *faṣl al-qaḍā'* » (rendre la justice) dans Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, II, 271.

⁶⁸ « descendant jusqu'à la terre, à côté du rocher, à Jérusalem » dans Ibn 'Asākīr, *Ta'riḥ Madīnat Dimašq*, XVII, 103.

⁶⁹ « Quand deux personnes se disputaient quelque chose, David leur disait : "Allez à la chaîne !" » dans Ibn 'Asākīr, *Ta'riḥ Madīnat Dimašq*, XVII, 103.

⁷⁰ Wahb b. Munabbih, *Ḥadiṭ Dāwūd*, 106–108. Cf. Ibn 'Asākīr, *Ta'riḥ Madīnat Dimašq*, XVII, 103 ; Ibn al-Ġawzī, *Faḍā'il al-Quds*, 83 ; Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, II, 271 ; Muġīr al-Dīn al-'Ulaymī, *al-Uns al-ġalīl*, I, 124.

⁷¹ Al-Wāsiṭi, *Faḍā'il al-bayt al-muqaddas*, 334.

⁷² Sur la justice exemplaire de David dans la tradition islamique, voir notamment Wahb b. Munabbih, *Ḥadiṭ Dāwūd*, 78, 84, 90, 98, 104.

double preuve testimoniale (*bayyina*) incombe à celui qui allègue, et le serment (*yamīn*) à celui qui nie ». ⁷³ C'est cette répartition des preuves en fonction du rôle des plaideurs qui, appliquée à l'audience du *cadi*, devait permettre de rétablir le droit. Mais cette justice demeurait humaine et, donc, relative. Le *cadi* ne pouvait que s'en remettre aux apparences (*zāhir*) révélées par l'application de procédures judiciaires strictes ; d'ailleurs Dieu n'attendait de lui rien de plus. ⁷⁴

Dans la légende de la chaîne des Banū Isrā'īl, le *faṣl al-ḥiṭāb* apparaît sous un autre jour : non plus celui d'une justice humaine fondée sur la répartition des preuves, mais celui d'une justice divine omnisciente et d'une équité absolue. Plusieurs savants, sunnites comme chiïtes, développèrent ce thème à l'ombre du personnage de David, sans nécessairement évoquer la chaîne. Ainsi le juriste ismā'īlien al-Qāḍī al-Nu'mān (m. 363/974) relate-t-il que David se plaignit à Dieu de n'avoir, comme Lui, l'omniscience qui seule permet de rendre une justice parfaite. Dieu lui répondit de « rendre la justice entre [les hommes] sur la base des serments et des *bayyina*-s », mais David insista pour que Dieu lui révèle des jugements d'une équité absolue. Dieu accepta et, à trois reprises, lui ordonna de prononcer des verdicts en apparence injustes et arbitraires, ce qui provoqua la colère du peuple. Dieu expliqua alors à David que, dans les trois cas, la victime apparente était en réalité le bourreau, sans qu'aucune preuve ne permît de le démontrer. David accepta finalement de s'en remettre aux preuves légales prescrites par Dieu, seules susceptibles de châtier le coupable apparent, et de laisser à Dieu le soin de juger d'après la vérité des faits au dernier jour. ⁷⁵ Pour le sunnite Ibn 'Asākir (m. 571/1176), David recevait de Dieu des révélations lui indiquant l'identité des coupables au-delà des preuves apparentes, ce qui, à l'inverse du récit chiïte, lui attira le profond respect de son peuple. ⁷⁶ L'ordalie, qui avait peut-être été pratiquée dans l'Arabie préislamique, fut rapidement exclue de la procédure judiciaire mise en œuvre par les *cadis*. ⁷⁷ La chaîne des Banū Isrā'īl continuait néanmoins de symboliser, dans l'imaginaire des musulmans, cette justice parfaite que Dieu, en des temps mythiques, avait permis à David de réaliser, et qu'Il accomplirait bien entendu le jour du Jugement dernier.

⁷³ R. BRUNSCHVIG, « Le système de la preuve », p. 209 ; Ch. MELCHERT, « The History of the Judicial Oath », 309.

⁷⁴ Voir al-Ṭaḥāwī, *Šarḥ muškil al-āṭār*, XII, 217.

⁷⁵ Al-Qāḍī al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islām*, II, 518–520. Le même récit est rapporté dans une version abrégée par l'imamite al-Kulaynī, *Furū' al-kāfī*, V, 454–455, 461–462, 472–473.

⁷⁶ Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ Madīnat Dimašq*, XLVII, 102. Muğīr al-Dīn al-'Ulaymī (m. 928/1522) raconte encore que Salomon creusa un bassin souterrain où l'on jetait les plaideurs : les innocents surnageaient tandis que les coupables se noyaient. Muğīr al-Dīn al-'Ulaymī, *al-Uns al-ḡalīl*, I, 124.

⁷⁷ Voir M. TILLIER, *Rendre la justice aux premiers siècles de l'Islam*, 296–8.

La tradition musulmane plongeant ses racines dans les *isrā'iliyyāt* n'est pas la seule à faire de la chaîne le symbole de la justice du bon souverain. Plusieurs récits relatifs aux Sassanides évoquent également une « chaîne de la justice » (*silsilat al-'adāla*). Le roi des rois Kistrā Anūšīrwān (r. 531–579), considéré comme un modèle d'équité dans la littérature islamique de miroirs des princes,⁷⁸ aurait fait relier l'entrée de son palais à la salle du trône par une chaîne munie de clochettes. Selon Nizām al-Mulk (m. 485/1092), l'extrémité extérieure de la chaîne pendait à faible hauteur afin qu'un enfant de sept ans puisse l'attraper. Toute personne victime d'une injustice pouvait ainsi en appeler directement au roi en tirant sur la chaîne. Alerté par le son des clochettes, le roi faisait introduire le plaignant et examinait sa cause, de sorte que la justice se répandit dans l'empire.⁷⁹ Deux modèles de gouvernance islamique, David et Anūšīrwān, partageaient ainsi le motif de la chaîne comme symbole de leur justice.

Des mises en scène architecturales de la « chaîne de la justice »

La légende de la chaîne des Banū Isrā'il n'est pas confinée aux textes savants. Dès la fin du VII^e siècle elle s'incarna à Jérusalem dans un monument commémoratif situé à quelques mètres à l'est du Dôme du Rocher : le Dôme de la Chaîne (*qubbat al-silsila*),⁸⁰ que le géographe Ibn al-Faḡīh associe pour sa part au personnage de Salomon.⁸¹ Ce monument mystérieux remonterait selon certains à l'an 70/689, trois ans avant l'inauguration du Dôme du Rocher.⁸² Composé de deux colonnades concentriques (onze colonnes à l'extérieur, six à l'intérieur) supportant

⁷⁸ M. MORONY, « Kistrā », *EP*, V, 184 ; Ch.-H. DE FOUCHECOUR, *Moralia*, 38 sq.

⁷⁹ Abū Hilāl al-'Askarī, *al-Awā'il*, 207 ; Nizām al-Mulk, *Siyāsat nāmāh*, 52–53. Plus tard, Abū l-Fidā attribue l'invention de la chaîne de la justice au fils d'Anūšīrwān, Hormizd (r. 579–590). Abū l-Fidā, *al-Muḥtaṣar fī aḥbār al-bašar*, 73–74. Cette forme d'appel à la justice souveraine est aussi associée à la Chine dans la littérature islamique. Voir B. GRUENDLER, « *Tawqī'* (Apostille) », 103–4.

⁸⁰ Voir al-Wāsiṭī, *Faḡā'il al-bayt al-muqaddas*, 334 ; Nāšīr-i Khusraw, *Sefer Nameh*, 93. Cf. G. NECİPOĞLU, « The Dome of the Rock », 32.

⁸¹ Ibn al-Faḡīh, *Muḥtaṣar kitāb al-buldān*, 101. Voir également Ibn al-Ġawzī, *Faḡā'il al-Quds*, 83. Certains auteurs médiévaux considérèrent le Dôme de la Chaîne comme le bâtiment du Trésor public (*bayt al-māl*), une interprétation réfutée par M. ROSEN-AYALON, *The Early Islamic Monuments*, 26–27.

⁸² Sh. TAMARI, *Iconotextual Studies in the Muslim Vision*, 69 ; *id.*, *Iconotextual Studies in the Muslim Ideology*, 167. Voir Muġīr al-Dīn al-'Ulaymī, *al-Uns al-ġalīl*, I, 273. Il semble néanmoins peu probable que le Dôme de la Chaîne ait pu servir de modèle au Dôme du Rocher, comme d'au-

une coupole, ce petit dôme commémorait la chaîne légendaire des Banū Isrā'il.⁸³ Situé entre le Dôme du Rocher et la vallée du Cédron, il marquait à l'origine le centre du Ḥaram al-Šarīf et participait d'une mise en scène préfigurant la résurrection : au dernier jour les âmes venues du mont des Oliviers passeraient par la porte d'Isrāfīl⁸⁴ – l'ange annonciateur du Jugement – puis s'arrêteraient au Dôme de la Chaîne pour y être jugées, avant d'entrer au Paradis figuré par le Dôme du Rocher.⁸⁵ Cette mise en scène participait d'une vision eschatologique, déjà en place à la fin du VII^e siècle, où Jérusalem apparaissait comme le lieu de la résurrection et du Jugement dernier.⁸⁶

cuns ont pu le prétendre. Voir M. ROSEN-AYALON, *The Early Islamic Monuments*, 27 ; N. RABBAT, « The Dome of the Rock Revisited », 70.

83 Sur le Dôme de la Chaîne, voir notamment M. ROSEN-AYALON, *The Early Islamic Monuments*, 25–29 ; A. ELAD, *Medieval Jerusalem*, 47–48 ; A. KAPLONY, *The Ḥaram of Jerusalem*, 700–703,

84 Il s'agit de la porte orientale du Ḥaram al-Šarīf, située dans l'axe du Dôme de la Chaîne. Muğīr al-Dīn al-'Ulaymī, *al-Uns al-ğalīl*, II, 18. Raya SHANI voit par ailleurs dans le décor intérieur de la partie orientale du Dôme du Rocher, à la consonance eschatologique prononcée, un lien avec le Mont des Oliviers où la résurrection est supposée commencer. R. SHANI, « The Iconography », 177, 185.

85 Pour une telle interprétation du Dôme du Rocher, voir M. ROSEN-AYALON, *The Early Islamic Monuments*, 60–69, 71 ; A. ELAD, *Medieval Jerusalem*, 104–105, 108, 163 ; R. SHANI, « The Iconography », 176–8, 185–6. Les arguments proposés pour la première fois par Myriam ROSEN-AYALON ont fait l'objet de vives critiques, notamment par Jonathan BLOOM (*American Journal of Archeology*, 95 (1991) : 188–189), G.R.D. KING (*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 55 (1992) : 324–325) et Carolynne KRANE (*Journal of the American Oriental Society*, 113 (1993) : 633–634), qui s'affirment peu convaincus par la thèse d'une symbolique eschatologique à laquelle ils préférèrent l'interprétation politique d'Oleg GRABAR. Notons toutefois que ces deux interprétations ne sont pas exclusives l'une de l'autre, et que de surcroît l'interprétation religieuse du site l'emporta très rapidement, dès la seconde partie du règne de 'Abd al-Malik (voir N. RABBAT, « The Dome of the Rock Revisited », 73). Dans ses écrits les plus récents, GRABAR tend lui-même à privilégier l'interprétation eschatologique du monument. Voir O. GRABAR, *The Dome of the Rock*, 118. Notons par ailleurs qu'une *qubbat al-maḥšar* (Dôme du Rassemblement, c'est-à-dire avant le jugement divin), ainsi qu'une *qubbat al-mizān* (Dôme de la Balance, référence à la balance du Jugement dernier) sont réputés avoir été bâtis par le calife al-Walid b. 'Abd al-Malik à proximité du Dôme de la Chaîne. Abū l-Fidā', *al-Muḥtaṣar fī aḥbār al-bašar*, I, 58 ; Ibn al-Wardī, *Ta'riḥ Ibn al-Wardī*, I, 33 ; A. KAPLONY, *The Ḥaram of Jerusalem*, 702. Sur l'association de la balance au Jugement dernier et sur le *maḥšar*, voir J.I. SMITH et Y.Z. HADDAD, *The Islamic Understanding of Death*, 75, 77–78.

86 A. ELAD, *Medieval Jerusalem*, 152–153 ; O. LIVNE-KAFRI, « Jerusalem in Early Islam », 387–388. Al-Wāsiṭī rapporte que c'est à l'emplacement de ce Dôme que le Prophète aurait rencontré les êtres paradisiaques appelés Houris lors de son voyage nocturne. Al-Wāsiṭī, *Faḍā'il al-bayt al-muqaddas*, 335. Selon Ibn al-Faḥīh, Dieu aurait révélé à David que Jérusalem « est le lieu le plus proche du tribunal du Jour de la résurrection » (*aqrab ilā faṣl al-qaḍā' yawm al-qiyāma*). Ibn al-Faḥīh, *Muḥtaṣar kitāb al-buldān*, 98.

Tout porte à croire qu'à l'époque umayyade le motif de la chaîne devint un symbole de la justice et de la légitimité du souverain. Le Dôme de la Chaîne aurait lui-même été le lieu d'audiences, parfois de nature judiciaire, tenues par les califes marwānides Sulaymān (r. 96–99/715–717) et 'Umar II (r. 99–101/717–720).⁸⁷ Près de Jéricho, le palais de Ḥirbat al-Mafḡar fut la résidence privée du calife (ou futur calife) al-Walīd b. Yazīd (r. 125–126/743–744).⁸⁸ Le bain y est précédé d'une imposante salle d'audience, dont la nef centrale conduit à une abside où se tenait probablement l'héritier présomptif ou le souverain.⁸⁹ Deux éléments de décor ont été retrouvés dans l'abside. Au sol, une mosaïque représentait un cédrat accompagné d'un couteau, un motif mystérieux qui n'a pas encore révélé sa signification.⁹⁰ En hauteur, suspendue au milieu de l'arc d'entrée de l'abside, pendait une chaîne de pierre d'un peu plus d'un mètre, composée de sept maillons et se terminant par un élément de forme conique.⁹¹ ETTINGHAUSEN voyait dans cette chaîne un motif d'inspiration sassanide, le roi des rois étant supposé avoir porté une couronne si lourde qu'elle était suspendue à la voûte de son palais au bout d'une chaîne.⁹² Mais comme le petit cône accroché à la chaîne de pierre ne saurait représenter une couronne, ETTINGHAUSEN l'interprète comme une *qalansuwa*, ce qui paraît peu vraisemblable compte tenu la faible dimension du motif.⁹³ Dans le prolongement des travaux de Priscilla SOUCEK, selon qui les sculptures qui ornaient la façade du palais évoquaient le trône légendaire de Salomon,⁹⁴ Ghazi BISHEH propose plutôt de voir dans la chaîne de pierre une allusion à la chaîne de justice de David et de Salomon.⁹⁵ L'hypothèse semble d'autant plus vraisemblable que le trône de Salomon, protégé par des lions – peut-être ces mêmes lions sur lesquels reposent les pieds de la statue « califale » à l'entrée du bain de Ḥirbat

⁸⁷ G. NECIPOĞLU, « The Dome of the Rock », 41.

⁸⁸ R.W. HAMILTON, *Khīrbat al-Mafjar*, 346.

⁸⁹ R.W. HAMILTON, *Walid and his Friends*, 29 ; R. ETTINGHAUSEN, *From Byzantium to Sasanian Iran*, 28 ; R. TALGAM, *The Stylistic Origins*, 80.

⁹⁰ HAMILTON y voit un pictogramme signifiant peut-être « al-Walid », nom du propriétaire présumé du palais (R.W. Hamilton, *Khīrbat al-Mafjar*, 336–7 ; *id.*, *Walid and his Friends*, 18), mais cette explication a été réfutée par G. BISHEH, « An Iconographic Detail », 63. Ce dernier propose d'y voir plutôt un symbole de noble ascendance.

⁹¹ Voir R.W. HAMILTON, *Khīrbat al-Mafjar*, 90 et pl. XII 6 ; G. BISHEH, « An Iconographic Detail », 64 (fig. 13).

⁹² Voir notamment Wahb b. Munabbih, *Kitāb al-tiḡān*, 315.

⁹³ R. ETTINGHAUSEN, *From Byzantium to Sasanian Iran*, 30–31. Pour Hamilton, cette chaîne serait la caricature burlesque de celle qui soutenait la couronne des rois sassanides. R.W. HAMILTON, *Walid and his Friends*, 29.

⁹⁴ P. SOUCEK, « Solomon's Trone/Solomon's Bath », 113, 123–124.

⁹⁵ G. BISHEH, « An Iconographic Detail », 64.

al-Mafğar –, apparaissait lui-même comme un symbole de justice : selon la tradition des *qiṣaṣ al-anbiyā'*, l'effroi qu'il suscitait dissuadait les témoins de mentir.⁹⁶ La chaîne suspendue au-dessus du trône de l'héritier présomptif aurait ainsi participé d'une rhétorique visuelle proclamant la justice du futur calife.

L'image du Jugement dernier imprègne la stèle de fondation de la mosquée d'Ibn ʿUthmān. Il apparaît comme la visée ultime de l'islam, de ses rituels et de ses lois. Comment, dès lors, ne pas mettre en relation le contenu de cette déclaration officielle avec le motif de la chaîne étoilée figurant sur un des *miḥrāb*-s ? Pourrait-on voir dans cette chaîne une allusion à la chaîne de lumière des Banū Isrā'īl, dont la commémoration à Jérusalem venait inscrire dans la pierre les attentes eschatologiques musulmanes ? Peut-être la lumière de Dieu, qui dans le Coran précède de trois versets une allusion au Jugement dernier, participait-elle d'une même association sémantique : lumière – étoile – chaîne de lumière – Jugement dernier. Il se serait agi d'éveiller dans le cœur des fidèles cette crainte de la toute-puissance divine et de la comparution inéluctable de l'homme devant son Créateur.

Pourrait-on aller jusqu'à voir dans l'étoile à huit branches, inscrite dans un cercle, qui pendait selon toute vraisemblance au bout de la chaîne, une évocation de Jérusalem – soit par la figuration stylisée du Dôme du Rocher, soit par l'empreinte plus évocatrice encore du sceau de Salomon ?⁹⁷ Sur un fragment d'ancien manuscrit coranique de Sanaa figure une étoile à huit branches au dos de représentations stylisées de mosquées, parée des mêmes motifs végétaux que ces dernières, ce qui conduit Alain GEORGE à voir dans cette étoile octogonale une représentation du Dôme du Rocher.⁹⁸ De manière plus générale, le chiffre huit et les formes géométriques qui lui sont associées – octogone en architecture, étoile dans les arts décoratifs – étaient parés d'une signification eschatologique : dans la lignée d'interprétations chrétiennes, le huitième jour était le jour éternel, celui de la résurrection, et le paradis de l'imaginaire islamique est fermé par huit portes.⁹⁹

Au-delà de ces attentes eschatologiques, la chaîne représentait, dans l'imaginaire islamique, un symbole de justice plongeant ses racines tant dans la tradition des *isrā'īliyyat* que dans celles de la monarchie sassanide, qui continuait

96 P. SOUCEK, « Solomon's Trone/Solomon's Bath », 113.

97 La littérature islamique n'associe pas de forme particulière au sceau de Salomon. On notera néanmoins qu'une tradition rapportée par al-Ṭabarānī (m. 360/971) décrit son chaton comme « tombé du ciel », ce qui fait de lui un morceau d'astre. Al-Ṭabarānī, *Musnad al-šāmiyīn*, I, 405.

98 A. GEORGE, *The Rise of Islamic Calligraphy*, 84–85.

99 M. ROSEN-AYALON, *The Early Islamic Monuments*, 66.

à servir de modèle. La chaîne matérialisait le lien direct qui devait exister entre le souverain et ses sujets, et la capacité que ces derniers avaient d'en appeler à sa justice.

Vers une interprétation historique

Retenons l'hypothèse que le motif de la chaîne à l'étoile ferait écho au thème du Jugement divin évoqué à plusieurs reprises dans la stèle de fondation, et plus généralement à la justice du souverain idéal guidé par Dieu. Cette hypothèse a-t-elle un sens dans le contexte historique qui entoure la construction de la mosquée d'Ibn Ṭūlūn ?

L'image d'un justicier : une quête de légitimité

Aḥmad b. Ṭūlūn fut le premier gouverneur à prendre *de facto* son autonomie dans l'Égypte islamique. Son accaparement du pouvoir se fit par étapes. Dès 257/871, il étendit son autorité sur l'ensemble de l'Égypte, alors que jusque-là Alexandrie et Barqa lui échappaient. En 258/871, il renvoya le chef de la poste et des renseignements (*ṣāḥib al-barīd*). À force d'intrigues, il parvint à se débarrasser de l'intendant des finances (*ṣāḥib al-ḥarāğ*), Ibn al-Mudabbir, en 259/872, et accrut son contrôle sur les finances de la province.¹⁰⁰ Bien que l'Égypte fût officiellement passée sous la coupe de Ġa'far, le fils du calife al-Mu'tamid (r. 256–279/870–892), en 258 ou 259/872 ou 873, qui ne le confirma pas à son poste, Ibn Ṭūlūn refusa de lui prêter allégeance et garda le pouvoir.¹⁰¹ Vers 262/875–876, Ibn Ṭūlūn profita de difficultés rencontrées par les musulmans sur la frontière byzantine pour étendre son autorité sur la Syrie, dont il vint prendre possession à la tête de son armée.¹⁰² Dans le même temps le gouverneur préparait le terrain à une succession dynastique en nommant pour héritiers présomptifs ses fils al-'Abbās, puis Ḥumārawayh après la révolte de son aîné.¹⁰³

C'est dans ce contexte d'autonomisation progressive qu'il faut appréhender la construction de la mosquée d'Ibn Ṭūlūn.¹⁰⁴ Par ses dimensions ostentatoires,

¹⁰⁰ Th. BIANQUIS, « Autonomous Egypt », 92.

¹⁰¹ Th. BIANQUIS, « Autonomous Egypt », 95.

¹⁰² Th. BIANQUIS, « Autonomous Egypt », 95 ; M. Bonner, « Ibn Ṭūlūn's Jihad », 583–584.

¹⁰³ Th. BIANQUIS, « Autonomous Egypt », 97.

¹⁰⁴ La date exacte du début de sa construction n'est pas claire. Al-Maqrīzī commence par dire

celle-ci rivalisait avec les mosquées de Sāmarrā' et venait parachever l'émergence d'al-Qaṭā'i' en grande capitale du monde musulman. Cette mosquée convoyait un message au pouvoir central : Ibn Ṭūlūn s'affirmait souverain de sa province, se montrait capable de rivaliser avec les plus grandioses réalisations architecturales du califat. Le calife al-Mu'tamid comprit le message et, en 269/882–883, tenta d'échapper à sa prison dorée de Sāmarrā' dans l'intention probable de rejoindre Ibn Ṭūlūn en Syrie puis de gagner l'Égypte où le gouverneur était prêt à l'accueillir.¹⁰⁵ Ce message monumental n'était néanmoins pas destiné qu'au pouvoir central : il l'était aussi, et peut-être avant tout, aux habitants de la province égyptienne. Ibn Ṭūlūn avait les moyens militaires et financiers d'arracher son autonomie dans un contexte d'affaiblissement du pouvoir central, mais il ne manquait pas moins de légitimité. Ses constructions monumentales à al-Qaṭā'i' et le cérémonial qui les accompagnait étaient autant de manières d'affirmer sa souveraineté.

D'autres aspects de la politique d'Ibn Ṭūlūn eurent une visée comparable. Son action militaire aux frontières de Byzance¹⁰⁶ et sa tentative d'accueillir en Égypte le calife al-Mu'tamid aux dépens du régent al-Muwaffaq avaient notamment pour objectif de lui procurer la légitimité qui lui faisait défaut. Sur la scène interne à l'Égypte, c'est en soignant son image vis-à-vis de sa population qu'Ibn Ṭūlūn espérait sans doute gagner cette aura de légitimité. En affichant sa piété, en témoignant du respect au cadī de Fuṣṭāṭ, Bakkār b. Qutayba, qui avait été nommé par le calife al-Mutawakkil (r. 246–270/860–884) plusieurs années avant son arrivée en Égypte, Ibn Ṭūlūn endossa le costume d'un souverain épris de justice.¹⁰⁷ Al-Balawī relate qu'il libéra tous les débiteurs enfermés dans la prison du cadī après avoir lui-même remboursé leurs dettes,¹⁰⁸ une action qui assura sa popularité. Lors de la crise qui l'opposa à al-Muwaffaq, Ibn Ṭūlūn se présenta comme l'authentique défenseur du droit et de la justice. À l'occasion d'une *ḥuṭba* prononcée à Fuṣṭāṭ pendant la prière du vendredi, le prédicateur invoqua Dieu pour qu'Il libère le calife al-Mu'tamid de « celui qui se montrait injuste envers lui » (*man ḡalama-hu*).¹⁰⁹ La lettre de déposition d'al-Muwaffaq, qu'il fit signer à

qu'Ibn Ṭūlūn ordonna d'édifier « la grande mosquée sur la montagne » en *ṣafar* 259/décembre 872 ; une page plus loin, il affirme que la construction de « la grande mosquée sur la montagne Yaškur » commença en 264/877–878 et se termina en 266/879–880. Al-Maqrīzī, *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār*, I, 880–881.

105 Voir al-Kindī, *Wulāt*, 225 ; Ibn Ḥaḡar, *Raf' al-iṣr*, 105 / trad. 66.

106 Sur ce point voir M. BONNER, « Ibn Ṭūlūn's Jihad », 581–586.

107 M. TILLIER, « The Qāḍis of Fuṣṭāṭ–Miṣr », 210.

108 Al-Balawī, *Sīrat Aḥmad b. Ṭūlūn*, 184–185.

109 Al-Kindī, *Wulāt*, 226. Cf. la version que donne al-Maqrīzī, *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār*, I, 883.

Damas par une série de cadis et de *fuqahā'*, proclamait qu'à cause du régent « les traditions (*sunan*) tombent en poussière, les lois (*aḥkām*) sont perdues, le droit (*al-ḥaqq*) est foulé aux pieds, la justice (*al-'adl*) se dérobe, et l'expiation (*ḡiyar*) [réclamée par] Dieu attend ». ¹¹⁰ Dans sa politique extérieure, Ibn Ṭūlūn voulait incarner le respect de la Loi décrétée par Dieu face à ceux qu'il stigmatisait comme Ses ennemis. Cette idée s'exprima par d'autres biais dans la propagande poétique qui accompagna son règne : usant d'un champ lexical généralement réservé aux califes, un poète s'exclama que « la guidance divine (*al-hudā*) vit en l'émir Ibn Ṭūlūn, tout comme la religion prospère grâce à lui ». ¹¹¹ Après sa mort, on trouva chez une esclave de l'émir un billet écrit de sa main, sur lequel il mentionnait le premier vers de quatre chansons, avec pour chacune une proposition de chanteur ; l'un d'entre eux disait :

Lorsque tu réunis un cœur intelligent, un sabre tranchant
et un nez patient, les injustices passent à côté de toi. ¹¹²

La justice d'Ibn Ṭūlūn n'était pas que rhétorique. Durant la plus grande partie de son règne, Ibn Ṭūlūn laissa le cadi Bakkār, aimé des habitants de Fustāṭ, personnifier la justice de l'État. ¹¹³ Mais vers la fin, Bakkār échappa à tout contrôle : contre les attentes de l'émir, qui avait réuni à Damas un congrès de *fuqahā'* et de cadis afin de proclamer la déposition de l'héritier présomptif al-Muwaffaq, ¹¹⁴ Bakkār se rebiffa et refusa d'entériner la déclaration. Ibn Ṭūlūn fit mettre Bakkār en accusation et exposer à la foule, ce qui revenait à jeter le doute sur son honnêteté et sa justice, et l'emprisonna. ¹¹⁵ Avant même la crise qui l'opposa à Bakkār, Ibn Ṭūlūn avait entrepris de tenir lui-même audiences judiciaires sous la forme de *maḏālīm*, deux fois par semaine, imitant en cela les califes abbassides : selon al-Maqrīzī, il fut le premier gouverneur d'Égypte à recevoir ainsi les plaideurs. ¹¹⁶ La justice de

110 Al-Balawī, *Sīrat Aḥmad b. Ṭūlūn*, 296.

111 Al-Kindī, *Wulāt*, 227.

112 Al-Balawī, *Sīrat Aḥmad b. Ṭūlūn*, 348.

113 Voir M. TILLIER, « The Qāḏīs of Fustāṭ–Miṣr », 209.

114 Sur cette crise, voir Z.M. HASSAN, *Les Tulunides*, 88 ; Th. BIANQUIS, « Derrière qui prieras-tu, vendredi ? », 18 ; *id.*, « Autonomous Egypt », 101 ; M. BONNER, « Ibn Ṭūlūn's Jihad », 586–593.

115 Al-Kindī, *Wulāt*, 226, 231 ; Ibn Ḥaḡar, *Raf' al-iṣr*, 106 / trad. 68 ; al-Balawī, *Sīrat Aḥmad b. Ṭūlūn*, 317 ; al-Maqrīzī, *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār*, I, 884. Voir M. TILLIER, « The Qāḏīs of Fustāṭ–Miṣr », 211.

116 Al-Maqrīzī, *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār*, III, 50. Cette information est sans doute à relativiser, car les papyrus de Qurra b. Šarīk montrent qu'à l'époque umayyade le gouverneur d'Égypte recevait déjà des pétitions et envoyait des instructions judiciaires à ses pagarques (voir M. TILLIER, « Du pagarque au cadi », 22–23). Mais cette pratique avait sans doute été oubliée entre-temps et la réapparition d'une justice directe de l'émir dut marquer les esprits de la fin du IX^e siècle.

l'émir devint vite populaire, au point que les Égyptiens désertèrent l'audience du cadī Bakkār.¹¹⁷ Cette pratique judiciaire fut considérée comme la meilleure de ses œuvres, celle qui permettrait à Ibn Ṭūlūn d'échapper à l'enfer lors du Jugement dernier, comme en témoigne le récit du rêve d'un ancien officier de son armée devenu homme de bien : interrogé sur son devenir dans l'au-delà, l'émir répond que Dieu lui a pardonné ses fautes grâce à l'équité d'un jugement qu'il avait rendu en faveur d'un pauvre hère.¹¹⁸ Si l'on en croit l'historiographie égyptienne, Ibn Ṭūlūn termina sa vie en souverain aimé : les foules de toutes confessions se seraient pressées au pied du Muqaṭṭam pour prier durant son agonie.¹¹⁹

Certains de ces récits furent composés à titre d'*exempla* par des historiographes postérieurs au règne d'Ibn Ṭūlūn : l'équité du souverain est un lieu commun des traités de gouvernement. Celle d'Ibn Ṭūlūn est ainsi donnée en exemple dans le miroir au prince composé par Muḥammad b. Ṭalḥa al-'Adawī (m. 652/1254).¹²⁰ L'intérêt d'Ibn Ṭūlūn pour la justice ne relève pourtant pas du seul *topos*. L'image idéalisée que les sources offrent de lui est en effet entachée de relations contrastées avec le cadī de Fuṣṭāṭ, Bakkār, qu'il finit par emprisonner en lui substituant sa propre justice : tel n'est pas le modèle que les historiographes de cour ou les auteurs de miroirs au prince entendent donner du bon gouvernant. L'image souvent stéréotypée du souverain juste paraît donc se greffer sur l'intérêt bien réel d'Ibn Ṭūlūn pour le domaine judiciaire, et sur des stratégies visant à l'ériger en garant du bon droit, voire en juge suprême. La mise en scène hagiographique de sa justice dans les sources postérieures fait ainsi écho à l'image de justicier que l'émir contribua sans doute à diffuser de son vivant.

Une évocation de la justice directe d'Ibn Ṭūlūn ?

Le motif de la chaîne à l'étoile pourrait participer d'une mise en scène – voire d'une propagande – destinée à magnifier la justice d'Ibn Ṭūlūn. À plusieurs reprises aux premiers siècles de l'Islam, la chaîne davidienne semble avoir été évoquée dans des espaces où la justice était rendue par le souverain. Si le motif de la chaîne de pierre, dans la salle d'audience de Ḥīrbat al-Mafḡar, reste sujet à interprétation, d'autres manifestations architecturales sont plus claires. Comme

¹¹⁷ Ibn Ḥaḡar, *Raf' al-iṣr*, 106 / trad. 67.

¹¹⁸ Al-Balawī, *Sīrat Aḥmad b. Ṭūlūn*, 356.

¹¹⁹ Al-Kindī, *Wulāt*, 231 ; al-Balawī, *Sīrat Aḥmad b. Ṭūlūn*, 330.

¹²⁰ Muḥammad b. Ṭalḥa al-'Adawī, *al-'Iqd al-farīd*, 57–8. Sur cet auteur, voir Ḥ.-D. AL-ZIRIKLĪ, *al-A'lām*, VI, 175.

nous l'avons vu plus haut, le Dôme de la Chaîne à Jérusalem fut sans doute un lieu épisodique de justice califale. Le calife al-Muhtadī (r. 255–256/869–870), qui régna brièvement alors qu'Ibn Ṭūlūn était jeune gouverneur d'Égypte, tenta de redresser l'autorité califale mise à mal par l'anarchie militaire qui gangrenait Sāmarrā' depuis la mort d'al-Mutawakkil en 247/861.¹²¹ Il lui fallut pour cela rétablir l'image d'un souverain incarnant la légalité et la justice, et de fait l'historiographie retint qu'il fut le dernier calife à tenir en personne audiences de *mazālim*, avec une équité exemplaire.¹²² À cet effet, il aurait fait bâtir dans son palais une coupole du Redressement des abus (*qubbat al-mazālim*), ouverte de quatre côtés, où il se tenait pour entendre les plaideurs.¹²³ Cet édifice ouvert aux quatre vents symbolisait le caractère universel de la justice califale, tout en s'inspirant, peut-être, du motif architectural du Dôme de la Chaîne, évocation du Jugement divin.

En va-t-il de même pour le *miḥrāb* à l'étoile ? Dans quelle mesure son apparition dans la mosquée peut-elle être rattachée à la pratique judiciaire personnelle d'Ibn Ṭūlūn ? En d'autres termes, si l'interprétation judiciaire de ce motif est acceptée, se peut-il qu'il ait signalé un espace où l'émir tenait audience ? Ou demeurerait-il une simple référence symbolique et abstraite à la justice du pouvoir ?

La justice des cadis égyptiens d'époque abbasside est généralement associée à la mosquée de 'Amr, à Fustāṭ. Les sources, qui demeurent imprécises pour la période ṭūlūnide, évoquent ce lieu tant pour la première moitié du III^e/IX^e siècle que pour le début du IV^e/X^e siècle,¹²⁴ et il semble *a priori* peu probable qu'il en soit allé autrement entre les deux. Où Ibn Ṭūlūn rendait-il la justice en personne ? Siégeait-il en l'un de ses deux palais d'al-Qaṭā'i' ? Ou dans sa mosquée ? L'exercice de la justice directe du souverain, sous la forme de *mazālim*, dans une mosquée, n'était pas inédit à son époque. Ainsi en 217/832, lorsque le calife al-Ma'mūn (r. 198–218/813–833) vint en Égypte, son vizir al-Faḍl b. Marwān siégea à la grande

121 A. MEZ, *The Renaissance of Islam*, 233 ; D. SOURDEL, *Le Vizirat 'abbāsīde*, 643 ; J. NIELSEN, *Secular Justice*, 5, 20. Sur son règne, voir K.V. ZETTERSTÉEN et C.E. BOSWORTH, « al-Muhtadī bi-llāh », *EP*, VII, 476–77.

122 Al-Mas'ūdī, *Murūğ al-ḡahab*, V, 99 ; Abū Hilāl al-'Askarī, *Kitāb mā ḥtakama bi-hi al-ḥu-lafā'ilā l-quḍāt*, 17–18, 37–39.

123 Al-Mas'ūdī, *Murūğ al-ḡahab*, V, 92. Cet édifice a laissé des traces archéologiques et Alastair NORTHEDGE propose deux hypothèses concernant la localisation de cette *qubba* à l'intérieur du *Dār al-'amma*, le palais califal. A. NORTHEDGE, *The Historical Topography of Samarra*, 134, 137, 139, 140.

124 Voir M. TILLIER, « Introduction », dans al-Kindī, *Histoire des cadis égyptiens*, 40–2 ; Ibn Ḥaḡar, dans M. TILLIER, *Vies des cadis*, 108, 147, 164.

mosquée de 'Amr pour entendre les plaintes de la population à l'encontre des fonctionnaires des finances.¹²⁵

Les récits de la *Sīrat Aḥmad b. Ṭūlūn* qui évoquent sa pratique de juge mentionnent d'autres lieux. Lors d'un déplacement de l'émir à al-Ġīza, de l'autre côté du Nil, l'audience se serait tenue dans sa tente (*miḍrab*).¹²⁶ Alors qu'il visitait un malade – un grand notable de ses amis¹²⁷ –, une vieille femme se présenta pour se plaindre de l'hôte, l'accusant de la terroriser pour qu'elle lui vende sa part d'une copropriété. La scène judiciaire est ici l'espace d'une demeure privée.¹²⁸ Un moine copte spolié par un officier d'Ibn Ṭūlūn se résolut à porter plainte devant l'émir : il alla à la porte du palais du Maydān et attendit qu'Ibn Ṭūlūn sorte à cheval, dans l'espoir de lui remettre à cette occasion la pétition (*qiṣṣa*) qu'il avait préparée.¹²⁹ On ignore néanmoins dans quelles conditions la pétition était censée être examinée. Prévenu par un autre biais, Ibn Ṭūlūn fit comparaître le moine et son officier, sans que le cadre de cette comparution ne soit précisé ;¹³⁰ le plus probable est qu'il s'agisse de son palais, comme dans un autre récit où l'émir est saisi d'une dispute entre un marchand et un soldat à propos d'un sac d'or.¹³¹ C'est en son palais qu'Ibn Ṭūlūn tenait des audiences générales qui, selon les sujets abordés, pouvaient se transformer en sessions judiciaires. La justice politique de l'émir n'était pas non plus associée à la mosquée : quand son fils al-'Abbās fut capturé avec ses fidèles au terme de leur révolte, Ibn Ṭūlūn ordonna l'érection d'une haute estrade (*dikka*) devant son palais du Maydān, y fit installer des coussins, et s'y assit, seul, n'autorisant que les plus fidèles de ses *ḡulām*-s à se tenir à quelque distance. C'est du haut de cette scène quasi-théâtrale qu'il fit comparaître les rebelles et qu'il les fit exécuter l'un après l'autre.¹³² Le cas qui se rapproche le plus d'une session de *mazālīm* est l'exposition à la foule du *cadi* Bakkār b. Qutayba, au cours de laquelle ceux qui avaient à se plaindre de lui furent appelés à se manifester.¹³³ Selon al-Balawī, cette exposition à la foule eut lieu « au Maydān »,

125 Ibn Ḥaḡar, *Raf' al-iṣr*, 116 / trad. 39.

126 Al-Balawī, *Sīrat Aḥmad b. Ṭūlūn*, 189–190.

127 Il s'agit de Ma'mar al-Ġawharī. Sur ce personnage, voir al-Balawī, *Sīrat Aḥmad b. Ṭūlūn*, 60, 168, 249.

128 Al-Balawī, *Sīrat Aḥmad b. Ṭūlūn*, 159–160.

129 Al-Balawī, *Sīrat Aḥmad b. Ṭūlūn*, 206–207.

130 Al-Balawī, *Sīrat Aḥmad b. Ṭūlūn*, 207–208.

131 Al-Balawī, *Sīrat Aḥmad b. Ṭūlūn*, 274–275. Notons par ailleurs qu'une des portes du palais du Maydān portait le nom de Bāb al-Darmūn, en référence au *ḥāḡib* qui y jugeait les crimes (*ḡināyāt*) commis par les soldats noirs (*al-ḡilmān al-sūdān*). Al-Maqrīzī, *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār*, I, 870.

132 Al-Balawī, *Sīrat Aḥmad b. Ṭūlūn*, 269.

133 Ibn Ḥaḡar, *Raf' al-iṣr*, p. 106 / trad. 68.

vraisemblablement dans le palais du même nom.¹³⁴ Plusieurs de ces récits suggèrent ainsi que la justice d'Ibn Ṭūlūn était réclamée en son palais ou dans sa tente lorsqu'il était en déplacement. Rien n'indique qu'il avait pour usage de tenir audience dans sa mosquée.

Si la mosquée d'Ibn Ṭūlūn ne fut sans doute pas le lieu de ses audiences judiciaires, elle était en revanche associée à l'idée de justice divine. Un récit d'al-Balawī s'en fait écho de manière symbolique. Il relate le rêve d'un certain 'Abd Allāh b. al-Faṭḥ, compagnon du gouverneur d'Alep Sīmā al-Ṭawīl, qui s'était révolté contre Ibn Ṭūlūn.¹³⁵ Dans ce rêve, Sīmā al-Ṭawīl s'accroche à Ibn Ṭūlūn à la porte de « la grande mosquée que ce dernier avait érigée à Miṣr » et appelle le Prophète en ces termes : « Ô Envoyé de Dieu ! Prête-moi secours contre Aḥmad b. Ṭūlūn, car il m'a assassiné, il a confisqué mes biens, il s'est emparé de mes femmes et de mes enfants ! » Et le Prophète de réfuter cette accusation, renvoyant les deux hommes au jugement de Dieu.¹³⁶ La mosquée d'Ibn Ṭūlūn apparaît ici comme un refuge pour les opprimés dans l'attente du Jugement dernier, le lieu des demandes d'intercession au Prophète auxquelles fait allusion la stèle de fondation examinée plus haut.

L'emplacement du *miḥrāb* à l'étoile suggère enfin qu'il put, en son temps, être visuellement relié à la personne de l'émir égyptien. Il orne en effet un pilier à droite de la travée centrale, à deux nefs du mur de *qibla*. Il se trouve donc, de fait, du même côté que la porte du mur de *qibla* par laquelle Ibn Ṭūlūn pénétrait dans la mosquée avant de s'installer dans la *maqṣūra*.¹³⁷ Sur le plan visuel, l'image devait donc être associée à l'émir. Si, de surcroît, il arriva à Ibn Ṭūlūn de rendre la justice dans sa mosquée, ce ne peut être loin de ce *miḥrāb*. Et si cette mosquée ne servit jamais à des séances de *mazālim*, l'image de souverain justicier qu'Ibn Ṭūlūn cultivait suffisait peut-être pour que les fidèles qui se retrouvaient lors de la prière y voient une représentation abstraite de sa justice.

Conclusion

La symbolique des espaces dans les plus anciennes mosquées de l'Islam a fait couler beaucoup d'encre. La signification du *miḥrāb* en niche devait être si évidente aux yeux des musulmans qui l'adoptèrent qu'ils ne prirent pas la peine de

¹³⁴ Al-Balawī, *Sirat Aḥmad b. Ṭūlūn*, 317.

¹³⁵ Voir Th. BIANQUIS, « Autonomous Egypt », 96.

¹³⁶ Al-Balawī, *Sirat Aḥmad b. Ṭūlūn*, 355–356.

¹³⁷ Voir al-Balawī, *Sirat Aḥmad b. Ṭūlūn*, 183. Voir également al-Maqrīzī, *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār*, I, 865.

l'expliquer. Il en va de même pour les *miḥrāb*-s à fond plat, dont l'étude ne fait que commencer. L'utilisation des différents espaces, dans les anciennes mosquées, reste également l'objet d'interrogations. Plusieurs éléments architecturaux de la salle de prière étaient quoi qu'il en soit liés au pouvoir : la *maqṣūra*, enclos où se tenait le souverain et où certains, à une époque ancienne, purent rendre la justice,¹³⁸ mais aussi le *miḥrāb* dans ce qui semble avoir été sa forme archaïque – à savoir une baie marquée par des colonnes.¹³⁹ Ces deux espaces n'étaient pas seulement associés à la prière du souverain, mais également à sa justice.

Dans l'Islam des premiers siècles, alors que les attentes eschatologiques étaient fortes, le thème de la justice était essentiel aux yeux des musulmans. La justice divine, tout d'abord, car la croyance au Jugement dernier s'imposait comme un pilier de la foi. Au dernier Jour, Dieu rétribuerait les hommes selon la conformité de leur comportement avec Sa Loi. C'est pourquoi la réalisation de la justice sur terre était cruciale : le véritable Imam ne pouvait qu'être juste, et tout signe d'injustice pouvait être interprété comme le signe que la communauté, suivant le mauvais pasteur, courait à sa perte éternelle.¹⁴⁰ Les révoltes et renversements dynastiques n'avaient de plus fort slogan que le rétablissement d'une justice mise à mal par le pouvoir en place.

La justice consistait avant tout dans la conformité au dessein divin. Mais au quotidien, il s'agissait aussi de trancher les disputes entre les hommes. Cette justice « judiciaire » était investie d'une charge symbolique forte : que le juge paraisse inique, et tout l'équilibre sur lequel reposait la légitimité des gouvernants était ébranlé. C'est pourquoi les califes, mais aussi les gouverneurs, se montraient si attentifs au fonctionnement des institutions judiciaires et à leur image de souverains justiciers. 'Abd al-Malik b. Marwān qui, face à Ibn al-Zubayr, devait s'imposer comme un souverain légitime, s'appropriā l'esplanade du Temple à Jérusalem pour y développer un programme architectural évoquant l'avènement du royaume de Dieu. Le paradis représenté par le Dôme du Rocher en est l'expression la plus spectaculaire ; mais la clé d'interprétation la plus importante est sans doute le Dôme de la Chaîne, posé au centre de l'esplanade, figurant le bref mais inéluctable passage des hommes devant le tribunal céleste. Héritier de la tradition biblique,¹⁴¹ 'Abd al-Malik se posait en nouveau David, détenteur d'une justice inspirée et absolue.

138 Selon al-Mas'ūdī, Mu'āwiya (r. 41–60/661–680) aurait siégé tous les matins à la mosquée, dos à la *maqṣūra*. Al-Mas'ūdī, *Murūğ al-dahab*, III, 220.

139 E. WHELAN, « Origins of the *miḥrāb mujawwaf* », 211.

140 P. CRONE, *God's Rule*, 21–3.

141 Voir N. RABBAT « The Meaning », 17–18.

Tentant d'établir son pouvoir sur le long terme en Égypte et en Syrie, Ibn Ṭūlūn dut aussi démontrer sa légitimité, notamment par le biais de sa justice. Les temps n'étaient plus aux attentes apocalyptiques immédiates, comme à la fin du VII^e siècle, et le programme architectural de l'émir, quoiqu'ambitieux, l'était certes moins que celui de 'Abd al-Malik. Mais à l'exemple de al-Muhtadī à Sāmarrā', Ibn Ṭūlūn voulut offrir l'image d'un souverain justicier, tant par son respect des hommes de loi et du premier juge égyptien, Bakkār b. Qutayba, qu'à travers la mise en exergue de sa propre pratique judiciaire. Les indices recueillis ici laissent penser – sans qu'il soit toutefois possible de le prouver – que le *mīhrāb* à l'étoile participa d'une mise en scène destinée à susciter, dans l'esprit des musulmans, une équation entre le Jugement dernier évoqué sur la stèle de fondation et la justice de leur gouverneur. Si le fidèle y voyait une lampe, celle-ci était sémantiquement associée au Jugement divin, que ce soit par le verset qui suit celui de la Lumière ou par le verset du Trône souvent adjoint aux représentations de lampes à des époques plus tardives.¹⁴² S'il y voyait une représentation de la chaîne des Banū Isrā'īl, le fidèle trouvait là une allusion explicite non seulement au Jugement divin mais aussi à l'infailibilité de David, souverain modèle à la justice impartiale et absolue.

Bibliographie

Sources

- 'Abd al-Razzāq al-Šan'ānī (1983), *Mušannaḥ 'Abd al-Razzāq*, éd. Ḥabīb al-Raḥmān al-A'zamī, Beyrouth: al-Maktab al-Islāmī, 12 volumes.
- Abū Dā'ūd (s.d.), *Sunan Abī Dā'ūd*, Beyrouth: Dār al-kitāb al-'arabī, 4 volumes.
- Abū l-Fidā' (s.d.), *al-Muḥtaṣar fī aḥbār al-bašar*, éd. Muḥammad Zaynuhum 'Azab, Le Caire: Dār al-ma'ārif, I, 279 p.
- Abū Hilāl al-'Askarī (2011), *Kitāb mā ḥtakama bi-hi l-ḥulafā' ilā l-quḍāt* (*Le Livre des califes qui s'en remirent au jugement d'un cadī*), éd. et trad. Mathieu Tillier, Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire (Cahier des Annales Islamologiques 30).
- (s.d.), *al-Awā'il*, éd. Muḥammad al-Sayyid al-Wakīl, Ṭanṭā: Dār al-bašīr li-l-ṭaqāfa wa-l-'ulūm al-Islāmiyya.
- Abū Zur'a (1996), *Ta'rīḥ Abī Zur'a al-Dimašqī*, Beyrouth: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- Al-Balawī (s.d.), *Sīrat Aḥmad b. Ṭūlūn*, éd. Muḥammad Kurd 'Alī, Le Caire: Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya.
- Al-Buḥārī (1987), *al-Ġāmi' al-ṣaḥīḥ*, 9 volumes, Le Caire: Dār al-ša'b.

¹⁴² Voir N. KHOURY, « The Mihrab Image », 18.

- Ibn Abī Šayba (2004), *al-Mušannaf*, éd. Ḥamad b. ‘Abd Allāh al-Ğumu‘a et Muḥammad b. Ibrāhīm al-Laḥīdān, 16 volumes, Riyad: Maktabat al-rušd.
- Ibn ‘Asākir (1995), *Ta’rīḥ Madīnat Dimašq*, éd. ‘Umar b. Ğarāma al-‘Amrawī, 80 volumes, Beyrouth: Dār al-fikr.
- Ibn al-Faqīh (1885), *Muḥtaṣar kitāb al-buldān*, éd. M.J. de Goeje, Leyde: E.J. Brill.
- Ibn al-Ğawzī (1980), *Faḍā’il al-Quds*, éd. Ğibrā’il Sulaymān Ğabbūr, Beyrouth: Dār al-āfaq al-ğadīda.
- Ibn Ḥaġar al-‘Asqalānī (2002), *Raf’ al-iṣr ‘an quḍāt Miṣr*, éd. ‘Alī Muḥammad ‘Umar, Le Caire, 1998: Maktabat al-Ḥanġī, trad. Mathieu Tillier, *Vies des cadis de Miṣr (237/851–366/976)*, Le Caire, Institut Français d’Archéologie Orientale.
- Ibn Ḥanbal (1995), *Musnād al-imām Aḥmad b. Ḥanbal*, éd. Šu‘ayb al-Arna’ūt et ‘Adil Muṣīd, 50 volumes, Beyrouth: Mu’assasat al-risāla.
- Ibn Kaṭīr (1968), *Qiṣaṣ al-anbiyā’*, éd. Muṣṭafā ‘Abd al-Wāḥid, 2 volumes, (s.l.): Dār al-kutub al-ḥadīṭa.
- Ibn al-Wardī (1996), *Ta’rīḥ Ibn al-Wardī*, 2 volumes, Beyrouth: Dār al-kutub al-‘ilmiyya.
- Ibn Ṭūlūn (1956), *Quḍāt Dimašq. Al-Ṭaġr al-bassām fī ḍikr man wulliya qaḍā’ al-Šām*, éd. Šalāḥ al-Dīn al-Munaġġid, Damas: al-Maġma’ al-‘ilmī al-‘arabī.
- Al-Kindī (1912), *Wulāt* = Al-Kindī, “Ta’rīḥ Miṣr wa-wulāti-hā”, dans *Kitāb al-wulāt wa-kitāb al-quḍāt*, éd. Rhuvon Guest, Leiden: Brill, 299–476.
- Al-Kulaynī (1993), *Furū‘ al-kāfi*, 8 volumes, Beyrouth: Dār al-ta‘āruf.
- Al-Maqrīzī (1998), *al-Mawā’iẓ wa-l-i’tibār fī ḍikr al-ḥiṭaṭ wa-l-āṭār*, 3 volumes, Le Caire: Maktabat Madbūli.
- Al-Mas‘ūdī (1974), *Murūġ al-ḍahab wa-ma‘ādin al-ġawhar*, éd. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, révisée par Charles Pellat, 7 vol., Beyrouth: Publications de l’université libanaise.
- Muġāhid b. Ğabr (1989), *Tafsīr al-Imām Muġāhid b. Ğabr*, éd. Muḥammad ‘Abd al-Salām Abū l-Nīl, Madīnat Naṣr: Dār al-fikr al-islāmī al-ḥadīṭa.
- Muġīr al-Dīn al-‘Ulami (1999), *al-Uns al-ġalīl bi-ta’rīḥ al-Quds wa-l-Ḥalīl*, éd. ‘Adnān Yūnus ‘Abd al-Maġīd Nabāta, 2 volumes, Amman: Maktaba Dandīs.
- Muḥammad b. Ṭalḥa al-‘Adawī (1283 H.), *al-‘Iqd al-farīd li-l-malik al-sa’īd*, Le Caire: al-Maṭba‘a al-wahbiyya.
- Nāšir-i Khusraw (1881), *Sefer Nameh. Relation du voyage de Nassiri Khosrau en Syrie, en Palestine, en Égypte, en Arabie et en Perse, pendant les années de l’hégire 437–444 (1035–1042)*, trad. Charles Scheffer, Paris: E. Leroux.
- Nizām al-Mulk (1897), *Siyāsat nāmah. Traité de gouvernement composé pour le sultan Melik-chāh par le vizir Nizam oul-Moulk*, III, trad. Charles Scheffer, Paris: E. Leroux.
- Al-Qāḍī al-Nu‘mān (1951), *Da‘ā’im al-islām*, éd. ‘Āsif b. ‘Alī Aṣġar Fayḍī, 2 volumes, Le Caire: Dār al-ma‘ārif.
- Al-Saraḥsī (1406 H.), *al-Mabsūṭ*, 30 volumes, Beyrouth: Dār al-ma‘rifa.
- Al-Ṭabarānī (1984), *Musnad al-Šāmiyyin*, éd. Ḥamdī b. ‘Abd al-Maġīd al-Salafī, 4 volumes, Beyrouth: Mu’assasat al-risāla.
- Al-Ṭabarī (2000), *Ġāmi‘ al-bayān fī ta’wīl al-Qur’ān*, éd. Maḥmūd Muḥammad Šākir, 24 volumes, Beyrouth: Mu’assasat al-risāla.
- Al-Ṭaḥāwī (1994), *Šarḥ muškil al-āṭār*, éd. Šu‘ayb al-Arna’ūt, 16 volumes, Beyrouth: Mu’assasat al-risāla.
- Al-Tirmidī, *al-Ġāmi‘ al-ṣaḥīḥ*, 5 volumes, Beyrouth: Dār iḥyā’ al-turāṭ al-‘arabī.
- Wahb b. Munabbih (1347 H.), *Kitāb al-tiġān fī mulūk Ḥimyar*, Sanaa: Markaz al-dirāsāt wa-l-abḥāṭ al-yamaniyya.

- (1972), “Ḥadīṭ Dāwūd”, dans R.G. Khoury, *Wahb b. Munabbih. Teil 1: Der Heidelberger Papyrus PSR Heid. Arab. 23*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 33–115.
- Wakī (1947–1950), *Aḥbār al-quḍāt*, éd. ‘Abd al-‘Azīz Muṣṭafā al-Marāḡī, 3 volumes, Le Caire: Maṭba‘at al-sa‘āda.
- Al-Wāsiṭī (2010), *Faḍā’il al-bayt al-muqaddas*, éd. Abū l-Munḡir al-Ḥuwaynī et ‘Amr b. ‘Abd al-‘Azīm b. Niyāzī Šarīf, Nicosie: Markaz Bayt al-Maqdis li-l-dirāsāt al-tawṭīqiyya.

Références

- BAER, Eva (1985), “The Mihrab in the Cave of the Dome of the Rock”, *Muqarnas*, 3: 8–19.
- BEHRENS-ABOUSEIF, Doris (1989), *Islamic Architecture in Cairo. An Introduction*, Le Caire: The American University in Cairo Press.
- (1992), “The Façade of the Aqmar Mosque in the Context of Fatimid Ceremonial”, *Muqarnas*, 9: 29–38.
- BIANQUIS, Thierry (1985–86), “Derrière qui prieras-tu, vendredi? ”, *Bulletin d’Études Orientales*, 37–38: 7–21.
- (1998), “Autonomous Egypte from Ibn Ṭūlūn to Kāfūr, 868–969”, dans C.F. PETRY, *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press, 86–119.
- BISHEH, Ghazi (2000), “An Iconographic Detail from Khirbet al-Mafjar: The Fruit-and-Knife Motif”, dans Lawrence E. STAGER et alii, *The Archaeology of Jordan and Beyond: Essays in Honor of James A. Sauer*, Winona Lake: Eisenbrauns, 59–65.
- BONNER, Michael (2010), “Ibn Ṭūlūn’s Jihad: The Damascus Assembly of 269/883”, *Journal of the American Oriental Society*, 130: 574–605.
- BONNÉRIC, Julie (2012), “Symboliser et figurer le divin en Islam classique. Entre lumière naturelle et lumière artificielle”, *Journal Asiatique*, 300: 761–776.
- BRUNSCHVIG, Robert (1976), “Le système de la preuve en droit musulman”, dans *Études d’islamologie II*, Paris: Maisonneuve et Larose, 201–218.
- CRESWELL, K.A.C. (1932), *Early Muslim Architecture. I. Umayyads, A.D. 622–750*, Oxford: Clarendon Press.
- (1940), *Early Muslim Architecture. II. Early ‘Abbāsids, Umayyads of Cordova, Aghlabids, Ṭūlūnids and Samānids, A.D. 751–905*, Oxford: Clarendon Press.
- CRONE, Patricia (2004), *God’s Rule. Government and Islam. Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, New York: Colombia University Press.
- CRONE, Patricia, et HINDS, Martin (1986), *God’s Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ELAD, Amikam (1999), *Medieval Jerusalem and Islamic Worship*, Leyde: Brill.
- EL MASRY, Kamal (1964), *Die ṭūlūnidische Ornamentik der Moschee des Aḥmad Ibn Ṭūlūn in Kairo*, Mainz: Thèse de doctorat, université Johannes Gutenberg.
- ETTINGHAUSEN, Richard (1972), *From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic World: Three Modes of Artistic Influence*, Leyde: Brill.
- FATTAL, Antoine (1960), *Ibn Tulun’s Mosque in Cairo. La Mosquée d’Ibn Touloun au Caire*, Beyrouth: Imprimerie Catholique.
- FLOOD, Finbarr B. (2000), “Light in Stone. The Commemoration of the Prophet in Umayyad Architecture”, dans Jeremy Johns (éd.), *Bayt al-Maqdis Part Two: Jerusalem and Early Islam*, Oxford: Oxford University Press, 311–359.

- (2001), *The Great Mosque of Damascus. Studies on the Makings of an Umayyad Visual Culture*, Leyde-Boston-Cologne: Brill.
- FOUCHÉCOUR, Charles-Henri de (1986), *Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du 3^e/9^e au 7^e/13^e siècle*, Paris: Recherche sur les civilisations.
- GAUTIER-VAN BERCHEM, Marguerite (1932), “The Mosaics of the Dome of the Rock in Jerusalem and of the Great Mosque in Damascus”, dans K.A.C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture. I. Umayyads, A.D. 622–750*, Oxford: Clarendon Press, 147–228.
- GEORGE, Alain (2010), *The Rise of Islamic Calligraphy*, Londres-Berkeley-Beyrouth: Saqi.
- GRABAR, Oleg (2006), *The Dome of the Rock*, Cambridge (MA): The Belknap Press of Harvard University Press.
- GROHMANN, Adolf (1965), “Die Bauinschrift der Moschee des Aḥmad ibn Ṭūlūn (265/879)”, dans *Studies in Islamic Art and Architecture in honour of K.A.C. Creswell*, Le Caire: Center for Arabic Studies, 84–94.
- GRUENDLER, Beatrice (2009), “*Tawqīʿ* (Apostille): Royal Brevity in Pre-modern Islamic Appeals Court”, dans Lale Behzadi et Vahid Behmardi (éd.), *The Weaving of Words. Approches to Classical Arabic Prose*, Beyrouth: Orient-Institut, 101–129.
- HAMILTON, R.W. (1959), *Khirbat al-Maffar. An Arabian Mansion in the Jordan Valley*, Oxford: Clarendon Press.
- (1988), *Walid and his Friends. An Umayyad Tragedy*, Oxford: Oxford University Press.
- HASSAN, Zaki Muhammad (1933), *Les Tulunides. Étude de l'Égypte musulmane à la fin du IX^e siècle, 868–905*, Paris: Établissements Busson.
- HEIJER, Johannes den (2011/2), “Une inscription fatimide de la mosquée d'Ibn Ṭūlūn au Caire. Essai d'interprétation paléographique, philologique et historique”, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et des belles-lettres*, 951–973.
- KAPLONY, Andreas (2002), *The Ḥaram of Jerusalem, 324–1099: Temple, Friday Mosque, Area of Spiritual Power*, Stuttgart: Franz Steiner.
- KHOURY, Nuha N.N. (1992), “The Mihrab Image: Commemorative Themes in Medieval Islamic Architecture”, *Muqarnas*, 9: 11–28.
- LIVNE-KAFRI, Ofer (2006), “Jerusalem in Early Islam: The Eschatological Aspect”, *Arabica*, 53: 382–403.
- MELCHERT, Christopher (2008), “The History of the Judicial Oath in Islamic Law”, dans M.-Fr. Auzépy et G. Saint-Guillain (éd.), *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam): parole donnée, foi jurée, serment*, Paris: AACHCByz, 309–326.
- MEZ, Adam (1937), *The Renaissance of Islam*, trad. de l'allemand par S. Khuda Bukhsh et D.S. Margoliouth, Londres: Luzac.
- NECIPOĞLU, Gülrü (2008), “The Dome of the Rock as Palimpsest: ‘Abd al-Malik’s Grand Narrative and Sultan Süleyman’s Glosses”, *Muqarnas*, 25: 17–105.
- NIELSEN, Jørgen (1985), *Secular Justice in an Islamic State: Mazālim under the Baḥrī Mamlūks, 662/1264–789/1387*, Leyde: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.
- NORTHEGE, Alastair (2005), *The Historical Topography of Samarra*, Londres: British School of Archaeology in Iraq-Fondation Max van Berchem.
- RABBAT, Nasser (1993), “The Dome of the Rock Revisited: Some Remarks on al-Wasiti’s Accounts”, *Muqarnas*, 10: 66–75.
- ROSEN-AYALON, Myriam (1989), *The Early Islamic Monuments of al-Ḥaram al-Sharīf. An Iconographic Study*, Jérusalem: The Hebrew University of Jerusalem.
- SHANI, R. (1999), “The Iconography of the Dome of the Rock”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 23 (1999): 158–207.

- SMITH, Jane I. et HADDAD, Yvonne Z. (2002), *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, New York: Oxford University Press.
- SOUCEK, Priscilla P. (1993), “Solomon’s Trone/Solomon’s Bath: Model or Metaphor?”, *Ars Orientalis*, 23: 109–134.
- SOURDEL, Dominique (1959–1960), *Le Vizirat ‘abbāsīde de 749 à 936*, Damas : IFÉAD.
- TALGAM, Rina (2004), *The Stylistic Origins of Umayyad Sculpture and Architectural Decoration*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- TAMARI, Shmuel (1996), *Iconotextual Studies in the Muslim Ideology of Umayyad Architecture and Urbanism*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- (1999), *Iconotextual Studies in the Muslim Vision of Paradise*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- TILLIER, Mathieu (2009), “Vivre en prison à l’époque Abbasside”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 52: 635–659.
- (2011), “The Qādīs of Fuṣṭāṭ–Miṣr under the Ṭūlūnids and the Ikhshīdids: the Judiciary and Egyptian Autonomy”, *Journal of the American Oriental Society*, 131: 207–222.
- (2013) “Du pagarque au cadi: ruptures et continuités dans l’administration judiciaire de la Haute-Égypte (I^{er}-III^e/VII^e-IX^e siècle)”, *Médiévales*, 64: 19–36.
- (2013), *Rendre la justice aux premiers siècles de l’Islam. Les tribunaux musulmans et chrétiens d’Orient sous les Umayyades et les premiers Abbassides*, thèse d’Habilitation à diriger des recherches, Aix-en-Provence.
- VAN BERCHEM, Max (1903), *Matériaux pour un corpus inscriptionum arabicarum. Première partie: Égypte*, Paris: Ernest Leroux.
- WHELAN, Estelle (1986), « The Origins of the *miḥrāb mujawwaf*: A Reinterpretation », *International Journal of Middle East Studies*, 18: 205–223.
- WILLIAMS, Caroline (1983), “The Cult of ‘Alid Saints in the Fatimid Monuments of Cairo, Part I: The Mosque of al-Aqmar”, *Muqarnas*, 1 (1983): 37–52.
- (2002), *Islamic Monuments in Cairo. The Practical Guide*, Le Caire-New York: The American University in Cairo Press.
- AL-ZIRIKLĪ, Ḥayr al-Dīn (1997), *al-A’lām. Qāmūs tarāḡīm li-aṣḥar al-riḡāl wa-l-nisā’ min al-‘arab wa-l-musta’ribīn wa-l-mustaṣriqīn*, 8 volumes, Beyrouth: Dār al-‘ilm li-l-malāyīn, 12^e édition.