



HAL
open science

La lumière dans les grandes mosquées pré-mameloukes en Égypte et dans le Bilād al-Šām : gestion pratique et portée symbolique

Julie Bonnéric

► **To cite this version:**

Julie Bonnéric. La lumière dans les grandes mosquées pré-mameloukes en Égypte et dans le Bilād al-Šām : gestion pratique et portée symbolique. Chronos, 2015, pp.67-86. halshs-01986952

HAL Id: halshs-01986952

<https://shs.hal.science/halshs-01986952>

Submitted on 21 Jan 2019

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

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

LA LUMIÈRE DANS LES GRANDES MOSQUÉES PRÉ- MAMELOUKES EN ÉGYPTES ET DANS LE *BILĀD AL-ŠĀM* : GESTION PRATIQUE, ORGANISATION SPATIO-TEMPORELLE ET PORTÉE SYMBOLIQUE

JULIE BONNÉRIC¹

L'exécution de la prière musulmane ne dépend pas d'un emplacement ou d'un édifice particulier, mais d'un état — la pureté rituelle — et d'une direction — celle de Jérusalem puis de la Kaaba. Rien ne définit donc, à l'origine, la forme d'un lieu de culte, ni celle d'une liturgie. Bien que la prière puisse être exécutée dans n'importe quel environnement, sa réalisation dans une mosquée est plus méritoire. La mosquée néanmoins, avant d'être un édifice, est un lieu de culte et de réunion de la communauté musulmane. Cet emplacement n'est pas nécessairement construit. L'espace doit simplement être orienté afin d'indiquer la direction de la prière. Dans certains contextes, la mosquée prend donc la forme d'un espace à ciel ouvert, un *muṣallā*, simplement indiqué par un mur dirigé vers la Kaaba². La plupart des mosquées est cependant construite. Dans le cas des grandes mosquées urbaines, tardivement appelées *ḡāmi'*, antérieures au milieu du XIII^e s., l'espace est fermé par des murs qui dessinent une cour intérieure, encadrée de portiques, et une salle à vaisseaux longitudinaux, couverte d'une toiture. Les petites mosquées, souvent désignées par le terme *masḡid*, revêtent des formes beaucoup plus simples — parfois un simple bâtiment, fermé sur ses quatre côtés et composé d'une pièce unique, la salle de prière.

Fermer l'aire de prière de la mosquée a fait émerger la question de la gestion de la quantité de lumière pénétrant l'édifice, du choix d'éclairer certains espaces au détriment d'autres ou de composer avec les jeux de lumière

¹ Institut français du Proche-Orient et CIHAM, UMR 5846.

² Voir, par exemple, les *muṣallā*-s ayyoubides (bâtiments M2 et M3) de la forteresse de Ṣadr (Qala'at al-Ġindī) dans le Sinaï (Mouton 2010 : 56-59, Figs. 40-43, 53-60).

induits. La pratique des prières nocturnes³ a par ailleurs imposé l'usage de luminaires, également employés dans le cadre de fêtes ou de cérémonies, à travers des formules diverses. L'ampleur que va prendre l'usage de l'éclairage artificiel dans les mosquées, alors même que la dotation en lampes de la mosquée du Prophète ne relève pas d'une initiative mohammadienne⁴, suggère une évolution du statut de l'objet lumineux lui-même, qui devient réceptacle et transmetteur de la lumière divine et symbole du Prophète. Comment la lumière — à travers les différentes modalités de sa gestion pratique, son travail intentionnel ou implicite, et la charge symbolique qu'elle véhicule — devient-elle, des conquêtes à la fin de la dynastie ayyoubide, un élément structurel des grandes mosquées syriennes et égyptiennes, susceptible de transformer l'expérience de l'édifice religieux lui-même en une expérience singulière ?

Un portrait synthétique des outils disponibles dans la gestion de la lumière, aussi bien naturelle qu'artificielle, permettra d'examiner les différentes ambiances lumineuses qui pouvaient être créées dans les grandes mosquées qui nous intéressent. Ces ambiances lumineuses sont autant de moyens d'organiser l'édifice religieux et de marquer, spatialement ou temporellement, sa sacralité potentielle. Si la lumière, en particulier artificielle, devient sans doute l'un des marqueurs de sacralité de la mosquée, c'est qu'elle peut revêtir une charge symbolique signifiante⁵.

Outils de gestion de la lumière

Lumière naturelle

De nombreux outils ont été mis en place, des conquêtes à la fin de la dynastie ayyoubide, afin de promouvoir la pénétration de la lumière naturelle

³ Trois des cinq prières rituelles ont lieu de nuit ou dans la pénombre. La prière *al-mağrib* débute après le coucher du soleil — plus exactement à la disparition de la rougeur succédant au coucher du soleil, tandis que la prière *al-ʿiṣāʾ* a lieu au milieu de la nuit. Enfin, la prière du matin (*subḥ*) ou de l'aube (*fağr*), débute lorsqu'il est encore malaisé de distinguer les visages, jusqu'à l'aurore, avant l'apparition du soleil.

⁴ D'après al-Samhūdī (m. 911/1504), Tamīm al-Dārī, un chrétien converti à l'islam et proche de Muhammad, aurait en effet ordonné à son esclave d'allumer des lampes apportées de Syrie dans la mosquée de Médine (Clermont-Ganneau 1924 : 216-220 ; Caetani 1905 : 378 ; Creswell 1932 : 10).

⁵ Cet article synthétise certains résultats d'une thèse de doctorat. Le cadre limité qui nous est offert ne permet pas de démontrer tous les éléments avancés. Ces démonstrations sont détaillées dans notre thèse (Bonnéric 2013), non encore publiée.

à l'intérieur de l'édifice. Ces outils produisent des lumières aux propriétés diverses, qui, outre leur subordination aux objectifs pratiques de l'éclairage (le confort visuel des occupants, par exemple), gagnent à l'occasion des vertus décoratives.

Les arcades sur cour des grandes mosquées offrent une pénétration massive de lumière naturelle dans l'édifice. Dans les grandes mosquées hypostyles, l'apport principal de lumière se fait par la cour qui constitue une sorte de puits de lumière. Les rayons lumineux se transmettent dans la salle de prière via des arcades ou des travées (Fig. 1), des baies larges et sans remplage, qui sont le meilleur moyen de ne pas obstruer la lumière. Dans le mur de *qibla*, en revanche, sont souvent percées des fenêtres de taille relativement réduite, ornées en outre d'un remplage, et n'offrant donc pas une diffusion importante de la lumière. Les fenêtres sont en effet dotées de vitraux et de transennes, peut-être de claustras⁶.

Les vitraux sont particulièrement travaillés : des fragments de verre sont placés sur une trame de plâtre suivant différents procédés (Foy 2005 ; Foy et Fontaine 2008), cette trame étant parfois elle-même sculptée ou peinte, suivant des motifs géométriques, végétaux ou épigraphiques. Les seuls vitraux entièrement conservés dans des mosquées pré-mameloukes du Proche-Orient sont, à notre connaissance, des vitraux ayyoubides. La mosquée des Hanbalites (Damas), par exemple, a conservé des vitraux dans deux baies à arc brisé situées au-dessus et à droite du mihrab (Fig. 2).

Les transennes sont des fenêtres ajourées : une trame est bâtie en stuc ou taillée dans la pierre — le marbre pour les mosquées de prestige. La trame, ornementale dans les grandes mosquées, prend des formes principalement géométriques, mais également végétales (Fig. 3) et épigraphiques. De très beaux exemples ont été conservés notamment dans la Grande Mosquée de Damas (Creswell 1932 : I, 173-174) et dans la mosquée Ibn Touloun (Creswell 1932 : II, 346-347).

Ces éléments de remplage contribuent au travail de la lumière sous trois modes distincts : ils l'orientent, la modèlent et, concernant les vitraux, la colorent. Par ailleurs, en raison de leur nature, vitraux et transennes, non seulement transforment qualitativement la lumière, mais réduisent également

⁶ Aucun claustra n'a été conservé, à notre connaissance, dans les grandes mosquées de notre région d'étude, mais leur usage, largement répandu au début de la période qui nous intéresse, ne peut être exclu.

la quantité de lumière pénétrant dans l'édifice — leur facteur de transmission lumineuse étant relativement faible. Dans l'état actuel des connaissances, et en l'absence d'expérimentations ciblées, il reste néanmoins difficile de quantifier précisément la lumière diffusée par les remplages, et, incidemment, la perte de luminosité qu'ils occasionnent. Si les remplages limitent la quantité de lumière pénétrant les grandes mosquées, ils présentent toutefois des vertus décoratives indéniables, ajoutant à la beauté de l'architecture l'agrément de motifs subtils, et attestant une recherche de symétrie. Tandis que la lumière irradiée par les vitraux est colorée et se diffracte, la lumière diffusée à travers les transennes produit quant à elle des jeux d'ombre et de lumière singuliers. Ce sont les jeux de lumière et de tons qui sont favorisés, au détriment de la pénétration de la lumière. La place de ces éléments dans les grandes mosquées témoigne ainsi d'une primauté du travail qualitatif de la lumière sur la puissance de l'éclairage lui-même.

Lumière artificielle

Des conquêtes à la fin de la dynastie ayyoubide, des outils variés étaient également disponibles pour l'éclairage artificiel des mosquées. L'éclairage est le produit de trois paramètres : un combustible, un luminaire et, éventuellement, un support.

Dans une lampe comme dans une bougie, la mèche (*fatīla*), généralement un tressage de fils de coton ou de lin (Bonnéric 2013 : 70-79), doit être alimentée en combustible. Ce dernier — huile, cire ou suif — impacte la couleur de la lumière, l'émission de fumée et les odeurs dégagées. D'après les textes, l'huile est le combustible le plus courant pour éclairer les lampes⁷. Rien n'atteste l'usage de suif (Bonnéric 2013 : 110-117) dans les grandes mosquées, sans doute parce que ce combustible, en plus d'être malodorant, produit une lumière terne et une fumée importante. Le suif (*šahm*, *duhn*) a pu, en revanche, être employé dans les petites mosquées, mais nous ne possédons presque aucun élément sur l'éclairage de ces édifices modestes, qui ont peu fait l'objet de descriptions par les auteurs médiévaux et ont rarement été étudiés par les chercheurs. Les bougies en cire (*šam*) dégageaient quant à elles une

⁷ Différentes huiles peuvent être employées : huiles d'olive, de sésame, d'argan, de graines (de rave, colza ou laitue), d'éléagne et de buis (Bonnéric 2012b ; Bonnéric 2013 : 79-85).

fumée plus réduite et produisaient une lumière jaune chaleureuse. La cire (Bonnéric 2013 : 98-110) devait, pour ce faire, avoir été correctement purifiée, sans être mêlée de suif. Les contrôleurs médiévaux (*muhtasib*-s) dénoncent d'ailleurs ce mélange frauduleux (al-Šayzarī, trad. p. 67). Peu fréquentes dans les mosquées, les bougies étaient réservées aux fêtes religieuses ou à la mise en évidence des espaces les plus saillants de la mosquée (voir *infra*). Onéreuses et prestigieuses, les bougies en cire étaient de fait réservées à des fonctions très particulières.

Les luminaires les plus employés dans les mosquées ne sont pas les bougies, mais des luminaires suspendus assurant ainsi une meilleure répartition de la lumière (Bonnéric 2013 : 123-166). Les salles de prière semblent avoir d'abord été éclairées par des lampes en verre. Les vestiges archéologiques ainsi que l'iconographie permettent de suivre l'évolution des lampes en verre suspendues, depuis les lampes-coupe à anses jusqu'aux lampes globulaires, certaines formes étant intermédiaires (Fig. 4). Le matériau de fabrication de ces luminaires présente deux avantages : le verre colore légèrement la lumière et ne freine pas sa diffusion, contrairement aux lanternes métalliques uniquement percées de fins jours. Après étude de sources archéologiques, textuelles et iconographiques, il semble que les luminaires les plus répandus dans les grandes mosquées soient, à partir du IX^e s., non plus les lampes en verre, mais les lanternes métalliques (Fig. 5). Ouvrages d'art, les lanternes contribuent au prestige des grandes mosquées qu'elles parent en outre de subtils rayons lumineux. À nombre identique de luminaires, la lumière devait être beaucoup plus importante avec des lampes en verre qu'avec des lanternes. La systématisation des lanternes au IX^e s. implique donc une primauté du travail de la lumière sur l'éclairage global de l'espace, et ce, jusqu'à l'époque mamelouke où l'on privilégie à nouveau les lampes en verre. L'intérêt porté à la qualité de la lumière laisse place, à l'époque mamelouke, à un intérêt principalement quantitatif.

Des supports de luminaire étaient employés pour magnifier le luminaire ou la lumière émise à des emplacements précis. Les bougies des grandes mosquées étaient ainsi disposées sur des bougeoirs tronconiques particulièrement stylisés qui rehaussaient significativement le mérite du luminaire (Fig. 6). Des lustres, supportant plusieurs lampions tubulaires en verre, étaient également disposés à des emplacements stratégiques de la salle de prière (Fig. 7). Ces plateaux métalliques ajourés, dans lesquels sont logés plusieurs lumignons

en verre, sont suspendus à l'aide de chaînes. Bien que les lustres conservés soient tous en bronze, les auteurs médiévaux font mention de lustres en argent (Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī, éd. p. 83 et trad. p. 58-60 ; al-Ḍahabī, éd. I, p. 427 et trad. p. 54-55). Les textes témoignent également de l'usage de lustres étagés au Proche-Orient, pouvant supporter des centaines de lumignons⁸. Avec les lustres, la mise en valeur de l'espace n'était pas opérée par une lumière chaude et gracieuse, comme avec les bougies, mais par une production massive de lumière émise depuis le plafond vers le point à magnifier.

Ce bref portrait des outils de gestion de la lumière illustre la variété des ambiances lumineuses pouvant être produites dans la mosquée. Que la lumière soit naturelle ou artificielle, différents facteurs peuvent ainsi être modulés : quantité, couleur, orientation ou encore diffusion.

Organisateur d'espace

Le choix des ambiances lumineuses est révélateur de l'organisation de la mosquée. Elles peuvent mettre en valeur des moments du culte ou des emplacements plus sacrés et dessiner ainsi, dans la mosquée, des temporalités et des spatialités distinctes.

Temporalité lumineuse

Parfois employés la journée, les luminaires de mosquée demeurent d'un usage plus fréquent la nuit. Ils peuvent prendre des dimensions exceptionnelles. Au x^e s., al-Hamaḍānī nous apprend ainsi que le Dôme du Rocher est éclairé « chaque nuit » de 300 lampes (*qandīl*) et que, dans la mosquée al-Aqṣā, on « allume, chaque nuit (*kull layla*), 1600 lampes (*qandīl*). » (al-Hamaḍānī, éd. p. 100 et trad. p. 123). La nuit, l'usage de luminaires tient naturellement à la conduite d'activités nocturnes au sein de l'édifice religieux musulman. Dans les mosquées, les moments associés à la prière quotidienne ne semblent appeler aucun éclairage particulier de l'édifice, lequel se surimposerait à la lumière naturelle et/ou artificielle déjà présente lorsque commence le rituel.

⁸ Le lustre conservé dans la mosquée Qarawiyyīn de Fès, pouvant supporter 520 lampions en verre est le seul survivant des lustres étagés (Behrens-Abouseif 1995 : 12 ; Lintz, Déléry et Tuil Leonetti 2014 : 334-337, cat. 190 ; Tāzī 1972 : 80 ; Terrasse 1968 : 57-58, Pls. 104-107).

Si le temps des prières quotidiennes n'est pas marqué par une illumination particulière, le temps des fêtes en revanche s'accompagne parfois de la mise en place d'un éclairage singulier (Bonnéric 2013 : 368-382). Les voyageurs décrivent rarement en détail les fêtes musulmanes auxquels ils assistent lors de leurs voyages. Ils témoignent néanmoins à l'occasion d'un éclairage supplémentaire, sans préciser systématiquement la fête à laquelle ils font référence. Ainsi, le voyageur persan Nāṣir-i Ḥusraw (m. 465/1072), relatant les aménagements effectués par al-Ḥākim dans la mosquée de 'Amr au début du XI^e s., évoque une illumination plus importante d'un lustre lors des « nuits saintes » :

« [Al-Ḥākim] fit faire également une lampe en argent à seize pans dont chacun avait un ârech et demi de largeur ; la circonférence était donc de vingt-quatre ârech. Dans les nuits saintes, on y allumait plus de sept cents luminaires. Le poids de cette grande lampe était de vingt-cinq qanthars d'argent ; chaque qanthar vaut cent rathls, et chaque rathl cent quarante-quatre dirhems d'argent. Lorsque la lampe fut achevée, on ne put, à cause de sa grandeur, la faire passer par aucune des entrées de la mosquée. Pour l'introduire dans l'intérieur, on fut obligé de démolir une des portes qui fut ensuite rétablie. [...] Toutes les nuits, il y a plus de cent lampes allumées. » (Nāṣir-i Ḥusraw, trad. p. 148-149).

Deux fêtes — la *laylat al-barā'a* au milieu du mois de *ša'bān* et les nuits du Ramadan — sont clairement mentionnées par certains auteurs comme donnant lieu à une illumination plus importante. Il est intéressant de noter qu'au XV^e s. le juriste al-Wanšārīsī critique l'usage trop important fait des luminaires pendant le mois de Ramadan : « Les nuits de ramadān comportent des pratiques répréhensibles. On fait grand gaspillage d'éclairage. » (al-Wanšārīsī, éd. II, p. 461-511 et trad. p. 49). S'il paraît nécessaire au juriste de se prononcer contre ces pratiques, c'est qu'elles étaient suffisamment courantes pour l'inquiéter. Il est néanmoins difficile de savoir si elles étaient systématiques.

À La Mecque, en revanche, les fêtes religieuses donnent invariablement lieu à une illumination exceptionnelle. Cette dernière est telle qu'elle marque les esprits des visiteurs qui la décrivent parfois dans le détail. Ibn Ḡubayr, lors de son premier pèlerinage en 580/1184, assiste aux festivités de La Mecque qu'il décrit en détail dans sa *Riḥla*. Le récit d'Ibn Ḡubayr atteste ainsi l'existence d'une mise en scène du sacré par le truchement de différents systèmes

d'éclairage. L'éclairage est renforcé avec un accroissement quantitatif des luminaires, en particulier des cierges et des torches, dans l'espace sacré tout entier :

« On s'empressa dans la mosquée sacrée aux préparatifs pour ce mois béni, et c'est justice. On renouvela les nattes, on augmenta le nombre des cierges (*šam'*) et des torchères (*mašā'il*), de tous les moyens d'éclairage, de sorte que le sanctuaire brilla de toute lumière et étincela de clarté » (Ibn Ğubayr, éd. p. 143 et trad. p. 167).

D'après le témoignage d'Ibn Ğubayr, si l'ensemble de l'espace est illuminé, certains emplacements sont en outre mis en valeur (puits de Zemzem, *manāra* qui encadrent le *masġid al-Ḥarām*, lieu de prêche de chaque école juridique, etc.). Lors des cérémonies religieuses, l'usage des luminaires est massif et la profusion des luminaires employés dans les lieux saints de La Mecque pour les fêtes religieuses (Ramadan, *laylat al-barā'a*, *ḥaġġ* ou *umra*) contraste en effet avec l'éclairage quotidien de ces lieux, comme le signalent les visiteurs. La somptuosité de l'illumination contribue ainsi à signifier clairement au fidèle qu'il est entré dans le temps sacré d'accomplissement des rites.

Dans les mosquées semblent s'articuler deux temporalités, séculière et sacrée, aux éclairages différents (Bonnéric 2013 : 382-385). Lors des fêtes, l'éclairage de la mosquée se manifeste ainsi par une lumière amplifiée, qui signe une temporalité sacrée. Le reste du temps s'exprime une temporalité intermédiaire, que nous pourrions qualifier de séculière. Cette temporalité, qui signale pourtant le temps de la prière, n'est pas totalement sacrée, puisqu'elle peut laisser place à des pratiques qui empruntent au temps profane, liées aux fonctions profanes de la mosquée (enseignement, justice, sociabilité, etc.). L'attention n'est pas exclusivement tournée vers Dieu. Lorsque l'édifice est entièrement dédié au temps sacré, l'illumination de la mosquée, qui satisfait habituellement des motifs purement fonctionnels, est alors amplifiée.

Géographie lumineuse

Dans les grandes mosquées, l'aménagement quotidien tend à uniformiser la lumière au sein de l'édifice, avec une lumière naturelle qui se diffuse depuis la cour jusqu'au fond de la salle de prière, et avec des luminaires suspendus dans l'ensemble de la salle de prière, de manière régulière. Certaines zones

peuvent néanmoins être mises en valeur par rapport à d'autres. Trois solutions pour ce faire : augmenter la quantité de lumière, mettre en place une lumière différente qui contraste avec le reste de l'édifice, ou, enfin, recourir à une ornementation lumineuse au moyen de jeux d'ombre ou de couleur. D'après notre documentation, ce sont les individus saints ou les emplacements sacrés qui sont mis en valeur, dans la mosquée, grâce à la lumière (Bonnéric 2013 : 409-428). Nous en donnerons ci-dessous quelques exemples.

Dans les mosquées sont parfois commémorés des individus, qu'il s'agisse de l'emplacement de leur inhumation ou du souvenir de leur passage dans l'édifice. La mosquée des Umayyades de Damas est l'une des rares mosquées médiévales proche-orientales à abriter des reliques. La tête de Jean y est inhumée à un emplacement marqué par une construction en bois. Ibn Ğubayr en fait, à la fin du XII^e et au début du XIII^e s., la description suivante :

« Le premier [des vénérés édifices de la ville de Damas] est le monument de la tête de Jean, fils de Zakharie, qui est enterrée, dans la mosquée vénérable, devant l'angle de droite de la *maqçoura* des Compagnons; elle est recouverte d'un sarcophage en bois qui est en travers du pilier et qui est surmonté d'une lampe (*qandīl*) qui semble avoir été creusée dans le cristal (*ballawr muğawwaf*) et qui est pareille à une large coupe (*al-qadaḥ al-kabīr*) ; on ne sait si elle est en verre de Irâq ou de Tyr, ou en toute autre matière » (Ibn Ğubayr, éd. p. 273 et trad. p. 315).

Ce témoignage oculaire nous apprend qu'une lampe est suspendue, à la fin du XII^e s., au-dessus du monument qui situe l'emplacement de la relique de Jean. Il ne s'agit pas d'une lanterne métallique, mais d'une lampe en cristal ou en verre incolore. Deux exemplaires de lampes en cristal — abbasside et fatimide (Fig. 8) — ont été conservés et attestent l'existence de ces objets⁹. Si l'on estime que l'ensemble de la salle de prière de la mosquée de Damas était équipée de lanternes (voir *supra*), la présence d'un luminaire en matériau transparent à cet endroit est tout à fait caractéristique : l'ambiance créée à cet emplacement est différente de celle du reste de l'édifice. Ce périmètre de dévotion et de commémoration baigne ainsi dans une lumière abondante, franche et largement diffusée, tandis que la salle de prière de la mosquée est agrémentée d'une lumière plus douce, accompagnée de jeux ornementaux d'ombre et de lumière. La remarque d'Ibn Ğubayr, qui expose

⁹ Ces deux lampes en cristal ont été préservées grâce à leur réutilisation par des artisans italiens dans la fabrication de vases (Shalem 1994).

son étonnement face au matériau de fabrication de cet objet, lui confère en outre un aspect mystérieux. Ici, la relique n'est pas seulement mise en valeur par une ambiance lumineuse contrastant avec l'ensemble de l'édifice, elle est également rehaussée par le prestige conféré à la lampe qui la surmonte.

L'espace du mihrab est exalté, dans les grandes mosquées tout au moins, par les luminaires (Bonnéric 2013 : 414-427). Ainsi, des lustres étagés le surplombaient dans certaines grandes mosquées comme al-Aqṣā à Jérusalem, 'Amr au Caire, la Grande Mosquée de Cordoue et la mosquée du Prophète à Médine. La présence d'un lustre étagé devant le mihrab le mettait en valeur : il augmentait l'intensité lumineuse de l'emplacement, le colorait d'une ambiance lumineuse originale, l'ornait en sa qualité d'objet décoratif et l'associait à son prestige d'objet exceptionnel. Par ailleurs, de nombreux éléments iconographiques laissent supposer que le mihrab pourrait avoir été encadré par deux bougeoirs dès le XII^e s. (Fig. 9, Fig. 11). Il est également possible qu'un luminaire, une bougie ou un luminaire globulaire, ait parfois été inséré dans la niche du mihrab. Notons enfin que la lumière naturelle est également conviée afin de mettre en valeur le mihrab. Dans les mosquées de Damas, Médine ou Kairouan, ce dernier est en effet orné de jeux de lumière au moyen de réflecteurs efficaces et variés (mosaïques, céramique lustrée, marbre, etc.). Architecturalement, peu d'éléments contribuent à définir précisément emplacements sacrés et profanes, à l'exception notable de la coupole et de la niche du mihrab. Il est possible que cet espace ait été mis en valeur au titre de lieu de commémoration du Prophète¹⁰. Grâce aux luminaires s'ajoute à l'espace architectural un espace immatériel — l'espace lumineux — qui réorganise la géographie du sacré.

Une lumière originale peut donc être convoquée pour délimiter certains espaces à vocation commémorative, ou lors des fêtes religieuses les plus importantes. Les luminaires contribuent alors à affirmer le caractère sacré de l'édifice en le distinguant de l'environnement profane, dont l'espace baigne dans la lumière naturelle brute. Dans la mosquée, le mihrab fait à ce titre l'objet d'une attention particulière : lustres étagés, bougeoirs, lampes ou lanternes suspendues dans sa niche, et matériaux réfléchissants, constituent autant de moyens d'attirer l'attention sur l'emplacement lui-même et de le démarquer du reste de l'édifice. Lors des fêtes, les luminaires dessinent une

¹⁰ Cette hypothèse, formulée par A. Papadopoulo (Papadopoulo 1988), est cependant loin de faire l'unanimité chez les chercheurs.

temporalité distincte, qui est celle d'un temps collectif rompant avec les rythmes ordinaires de la prière quotidienne, de la récitation, de la lecture ou des activités courantes qui prennent place dans l'édifice religieux musulman. Le foisonnement des installations lumineuses accompagne le basculement dans cette temporalité sacrée de la célébration collective.

En Islam, le seul espace sacré par essence est la Kaaba, les mosquées constituant quant à elles des lieux de vie séculière, dotés d'une sacralité plus relative. Les degrés distincts de sacralité entre le *Masğid al-Ḥarām* et les grandes mosquées, même de prestige, pourraient ainsi rendre compte des différences quantitatives et qualitatives de leur illumination respective. En Islam, au Moyen Âge, les cérémonies les plus sacrées prennent en effet place dans le *Masğid al-Ḥarām* et ces cérémonies exceptionnelles donnent lieu à une débauche de luminaires. Les grandes mosquées se caractérisent en revanche par une lumière naturelle abondante, et un mobilier lumineux moins foisonnant que dans la Kaaba. Seules les fêtes, rehaussant le degré de sacralité des établissements où elles se déroulent, donnent lieu à une amplification occasionnelle de l'éclairage de la mosquée.

Il est intéressant de noter que les luminaires, plutôt que la lumière naturelle, sont les marqueurs privilégiés du temps et de l'espace sacré. Cette préférence trouve très probablement sa raison d'être dans la charge symbolique, héritée de la théosophie islamique, qu'ils véhiculent.

Dimension symbolique

Si les luminaires sont ainsi mobilisés pour marquer l'espace sacré, c'est en effet parce qu'une dimension symbolique se surimpose, à l'occasion, à leurs vertus purement fonctionnelles. Le verset de la Lumière représente certainement, avec les hadiths portant sur la lumière du Prophète, la clé de voûte du symbolisme de la lumière. La lumière y est non seulement comprise comme symbole de la connaissance et, à ce titre, du Prophète, mais elle constitue également un attribut de Dieu. L'islam rejoint ainsi des traditions ancestrales, tout en s'inscrivant dans la filiation du judaïsme et du christianisme. Mais, dans le même temps, l'islam se distingue des autres religions du Livre en raison du caractère particulièrement controversé de l'assimilation de la lumière à l'essence divine. Si le Coran, par le truchement

de la phrase nominale qui introduit le verset de la Lumière, *Allāh nūr al-samāwāt wa-l-ard*, affirme que Dieu est la lumière des cieux et de la terre, une majorité des théosophes réfute en effet cette affirmation¹¹. L'essence lumineuse du Prophète Muhammad fait, en revanche, consensus.

Les exégèses, qui ont largement commenté ce verset, sont le plus souvent des constructions intellectuelles complexes. En réalité, comme le souligne Mohammed Chaouki Zine, l'exégèse donnant lieu à un exposé doctrinal, l'étude du verset de la Lumière semble constituer avant tout un moyen, pour chacun des commentateurs, d'étayer sa doctrine, qu'elle soit philosophique, ésotérique ou mystique (Zine 2009). Il est donc exclu que ces interprétations correspondent terme à terme aux croyances les plus répandues. Dans quelle mesure les fidèles avaient-ils en effet accès au sens véhiculé par ce symbolisme ? La question de l'imprégnation du symbolisme de la lumière dans les milieux non-érudits en général, et populaires en particulier, demeure à ce jour difficile à aborder. Les sources concernant la religion populaire sont en effet particulièrement rares.

Le verset de la Lumière est l'un des versets coraniques les plus fréquemment inscrits, en particulier dans les mosquées (Dôme du Rocher, Mosquée Ibn Touloun, Mosquée de Cordoue, Mosquée al-Aqmar, etc.), et ce à toutes les périodes. Si le sens de l'inscription du verset de la Lumière demeure obscur, la fréquence de son inscription témoigne de sa diffusion à travers la société musulmane. Ces inscriptions devaient en outre contribuer à sa propagation et à sa vulgarisation puisqu'il était ainsi exposé aux yeux des fidèles dans de nombreux établissements religieux. Il est par ailleurs possible que le verset de la Lumière ait fait partie des versets qu'il était possible de réciter lors de la prière, attestant ainsi son importance et garantissant sa diffusion (Abd-el-Jalil 1949, Vitray-Meyerovitch 2003). La présence du motif du luminaire et de l'arc — qui est très probablement une représentation du verset de la Lumière — sur de nombreuses pierres tombales et cénotaphes indique également la propagation de ce motif en dehors des cercles religieux stricts. Enfin, une anecdote mentionnée par al-Ġāḥiẓ (m. 255/869), dans son *Kitāb al-buḥāla*, est à ce titre particulièrement intéressante. Le littérateur

¹¹ Ubayy b. Ka'b (m. 30/650), al-Ġazālī (m. 505/1111) et Ibn Taymiyya (m. 728/1328) font partie des rares exégètes qui affirment que Dieu est par essence lumière. Plus nombreux sont les penseurs qui estiment, comme Ibn 'Abbās (m. 68/687), al-Ṭabarī (m. 310/923), al-Rāzī (m. 311/1210), Ibn Sīnā (m. 428/1037) ou encore Ibn 'Arabī (m. 638/1240), que l'assimilation ne peut être entendue de manière littérale.

fait réciter à l'un de ses personnages le verset de la Lumière quand celui-ci tente de démontrer l'avantage de la lampe en verre sur la lampe en argile ou en pierre. Après avoir énuméré des arguments économiques, fonctionnels et esthétiques, il convoque un argument d'ordre théologique :

« Lorsqu'un rayon de lumière tombe sur le verre, il n'y a plus qu'un seul bloc lumineux formé par la flamme et la lampe qui se renvoient réciproquement la lumière. On peut se rendre compte de ce phénomène en regardant un rayon lumineux qui tombe sur un miroir, sur la surface de l'eau ou sur un morceau de verre : sa clarté double d'intensité et s'il atteint l'œil de quelqu'un, il l'éblouit et peut même lui faire perdre la vue. Il est dit dans le Coran : 'Dieu est lumière des cieus et de la terre. Cette lumière est comme un foyer dans lequel se trouve un flambeau, un flambeau placé dans un cristal semblable à une étoile brillante ; ce flambeau s'allume avec l'huile d'un arbre béni, d'un olivier qui n'est ni de l'orient ni de l'occident et dont l'huile brille quand même le feu ne la touche pas. C'est lumière sur lumière. Dieu conduit vers Sa lumière celui qu'Il veut'. L'huile dans une lampe de verre, 'c'est lumière sur lumière', c'est une clarté sur une clarté double » (al-Ġāhiz, trad. p. 31).

La citation coranique est censée justifier l'avantage fonctionnel de la lampe en verre, laquelle permet un meilleur éclairage. L'emploi de cet argument dans un contexte non-érudit suggère peut-être que la référence coranique elle-même est suffisamment célèbre pour être attribuée à un homme du peuple. Son usage, dans ce contexte précis, semble de fait témoigner de la popularité du verset de la Lumière et de la possibilité de sa diffusion hors des milieux savants.

Ce symbolisme de la lumière et du luminaire se manifestait-il dans la mosquée ? Le signe le plus clair de cet ancrage est l'apparition dans les mosquées, à partir de la fin du XI^e s., de panneaux ornés d'un motif représentant un luminaire suspendu à un arc. Il est couramment admis que l'arc représente une niche de mihrab¹². Les représentations étant le plus souvent en deux dimensions, l'arc pourrait en effet figurer une niche¹³. Rien ne garantit néanmoins que ces niches soient des mihrabs. Concernant le luminaire, il est malaisé de déterminer s'il s'agit d'une lampe en verre ou d'une lanterne métallique. Ce luminaire est globulaire et, le plus souvent, à

¹² Nuha Khoury, par exemple, les nomme même « mihrab images » (Khoury 1992).

¹³ Certaines représentations la figurent d'ailleurs explicitement en représentant des alvéoles de *muqarnas*.

col et pied tronconiques, une forme que revêtent aussi bien les lampes que les lanternes. Sa désignation par le terme « lampe de mosquée », due à sa forme globulaire, est erronée. Ce luminaire pourrait en revanche correspondre au *miṣbāḥ* décrit par le Coran. Le segment *al-miṣbāḥ fī zuġāġa al-zuġāġa kàannaha kawukab durriyy*, quoique difficile à comprendre, fait en effet référence à un luminaire en verre, ou dans un verre, et brillant comme un astre. Dans certaines représentations, une étoile figure parfois dans la panse du luminaire globulaire. Ce motif — certes assez rare dans ce contexte — encourage le rapprochement avec le verset de la Lumière puisque le *miṣbāḥ* y est associé à un *kawkab durriyy*, un astre brillant, souvent interprété comme une étoile. Ce motif apparaît également, au début du XII^e s., sur le panneau de façade de la mosquée al-Aqmar puisque la fausse transenne dessine une étoile (Fig. 10). La même représentation d'un luminaire à étoile apparaît sur des panneaux beaucoup plus tardifs. Le lien entre le motif du luminaire suspendu et le verset de la Lumière est particulièrement explicite dans le panneau de la madrasa al-Budayriyya (Fig. 11), datant du XIV^e siècle (Khoury 1992 : 11, Fig. 1 ; Wiet 1930 : n. 9 ; Herz Bey 1896 : 10, Fig. I.19). Le premier segment du verset de la Lumière est en effet inscrit dans un bandeau, au centre de la panse du luminaire : « Dieu est la lumière des cieus et de la terre (*Allāh nūr al-samāwāt wa-l-ard*) ». Or, d'après le verset, c'est bien la lumière de Dieu qui est comme une niche, *miškāt*, dotée d'un luminaire, *miṣbāḥ*. Cette inscription semble donc indiquer au spectateur ce qui est représenté : la lumière de Dieu. Notons également que cette assimilation du luminaire à la lumière divine n'a rien d'étonnant puisque la lumière de Dieu, mentionnée à trois reprises dans le Coran (IX, 32 ; XXXIX, 69 ; et LXI, 8), peut s'éteindre, à l'instar de la lumière artificielle émise par les luminaires : les impies veulent en effet éteindre (*tafi'a*) la lumière de Dieu (*nūr Allāh*) (IX, 32 et LXI, 8). C'est donc à la lumière artificielle, plutôt qu'à la lumière naturelle, que la lumière divine est comparée dans le Coran (Bonnéric 2012a).

La représentation de ce motif sur des mihrabs suggère une présence de la lumière divine dans l'édifice religieux. Elle marque sans doute le caractère vénérable de l'établissement et contribue à sa sacralisation. Contrairement aux inscriptions du verset de la Lumière qui ornent souvent les mosquées, le motif iconographique peut être déchiffré de loin et compris par tous. On peut se demander en effet dans quelle mesure les inscriptions coraniques ornant les mosquées étaient réalisées pour être lues. La représentation picturale du luminaire sous un arc constitue en revanche un moyen beaucoup plus aisé de

faire référence au verset de la Lumière et, incidemment, à la lumière de Dieu.

Le symbolisme du verset de la Lumière lui-même peut être interprété de différentes manières. Dès lors, quel sens les symboles représentés recouvrent-ils dans ces panneaux ? S'il est clair que ce motif, associant *miškāt* et *miṣbāḥ*, symbolise la lumière de Dieu, pouvait-il également représenter d'autres symboles ? Outre sa référence à la lumière divine, sinon à Dieu lui-même, le motif de l'arc et du luminaire suspendu pourrait également faire référence à la figure du Prophète et, en contexte chiite, à 'Alī, voire aux imāms (Bonnéric 2013 : 516-523). Les exégètes ont assimilé la lumière au Prophète. Ce dernier est qualifié, dans le Coran, de *sirāḡ munīr* ou « brillant luminaire » (XXXIII, 46). Dans ces panneaux d'ailleurs, les noms de Dieu et du Prophète, sont souvent inscrits à proximité du luminaire et les citations coraniques qui ornent les panneaux y font souvent référence. Par exemple, dans le panneau de façade de la mosquée al-Aqmar, construite par le calife fatimide al-Āmir (519/1125), deux écussons, placés dans les écoinçons de l'arc, à proximité du luminaire suspendu, portent les noms de 'Alī et Muhammad (Fig. 10). Au final, quoique les indices d'un tel symbolisme soient ténus, le luminaire suspendu pourrait représenter le Prophète et commémorer ainsi, en la matérialisant, sa présence dans l'édifice de la mosquée, rôle qui a également pu être attribué au mihrab.

Il est malaisé de déterminer si le luminaire lui-même a pu être associé à ce symbolisme. L'un des signes du sens symbolique attribué aux luminaires est sans doute l'inscription du verset sur les luminaires eux-mêmes. Si un seul luminaire atteste, pour notre période, cette association, elle est plus manifeste à la période mamelouke. En effet, sur les soixante-dix-huit lampes en verre d'époque mamelouke conservées au Musée d'Art Islamique du Caire, plus d'une cinquantaine présentent des passages du verset de la Lumière. L'inscription du verset de la Lumière sur les luminaires suggère une assimilation des luminaires eux-mêmes à la lampe (*miṣbāḥ*) du verset. Le luminaire gagnerait ainsi une valeur symbolique particulière, héritée de ce verset fameux. Par l'intermédiaire de ce verset et de toutes les interprétations qui en ont été faites, le luminaire en viendrait ainsi à symboliser Dieu, le Prophète, ou, en contexte chiite, 'Alī, al-Ḥusayn, al-Ḥasan ou les imāms. Le luminaire dans la mosquée marquerait à ce titre, en la matérialisant sous une forme particulière, la présence divine et prophétique dans l'édifice.

Différents indices textuels, épars mais relativement éloquentes, témoignent de cette assimilation directe de la lumière émise par les luminaires à la lumière divine ou, tout au moins, à une lumière d'ordre spirituel.

Dans un passage de sa chronique, al-Isfahānī (m. 597/1201), décrivant la re-sacralisation du Dôme du Rocher en 583/1187, après sa christianisation, fait référence au verset de la Lumière. L'auteur précise que, lorsque des luminaires furent suspendus au-dessus de la *ṣaḥra*, « les lampes répandirent, au-dessus d'elle, lumière sur lumière (*'uṣriqat al-qanādīl min fawqihā nūr 'alā nūr*) » (al-Isfahānī, éd. p. 65 et trad. p. 54-55). La lumière émise par les luminaires s'ajoute à la lumière qui rayonne de la pierre sacrée qu'est la *ṣaḥra*. La lumière est appelée *nūr*, non seulement en référence au verset de la Lumière, mais aussi vraisemblablement car elle est associée à la lumière divine. La lumière de Dieu se surimpose ainsi à la lumière qu'est déjà la pierre sacrée. Toutes deux de nature divine peuvent donc être nommées *nūr*.

Une autre remarque intéressante est celle d'Ibn Ğubayr, qui relate les festivités organisées à La Mecque pour la *laylat al-barā'a* au milieu du mois de *ša'bān* de l'année 579/1183. Il décrit la célébration de cette fête au moyen de nombreux cierges (*aṣ-ṣumu'*), torches (*al-mašā'il*) et lampes (*al-maṣābīḥ*). La remarque suivante d'Ibn Ğubayr est éloquente : « en ce noble sanctuaire, les lumières mènent vers Celui qui par essence est lumière (*fa-talārat al-anwār fī dalika al-ḥaram al-šarīf al-aḍī huwwa nūr*) » (Ibn Ğubayr, éd. p. 141 et trad. p. 164-165). L'auteur traduit ici la relation privilégiée que l'éclairage peut entretenir avec l'expression de la piété. L'illumination des fêtes ne vise en effet pas uniquement à marquer une temporalité sacrée, mais également à créer les conditions d'une élévation de l'âme vers Dieu. Si la lumière permet de figurer, au sein de l'édifice, la présence divine, elle constitue ainsi également, comme en témoigne Ibn Ğubayr, une source d'inspiration et de dévotion. C'est probablement parce que la lumière artificielle des luminaires de mosquée est traditionnellement assimilée à la lumière divine qu'elle suscite cette inspiration religieuse.

Conclusion

En Égypte et dans le *Bilād al-Šām*, des conquêtes à la fin de la dynastie ayyoubide, la lumière naturelle et la lumière artificielle sont travaillées de concert afin de structurer l'espace de la mosquée, sur les plans à la fois spatiaux, temporels et symboliques. Si la lumière artificielle, plus modulable, est le principal moteur de structuration de l'espace et des temporalités de

l'édifice religieux, la lumière naturelle peut occasionnellement être appelée, principalement via les transformateurs (vitreaux, claustras, transennes), à mettre en valeur des périmètres particuliers, comme celui de la qibla. La lumière naturelle répond principalement à des préoccupations pratiques, tandis que les luminaires concourent à l'élaboration d'une architecture immatérielle se surimposant à l'espace architectural de la mosquée.

Si les luminaires sont ainsi mobilisés pour marquer l'espace sacré, c'est parce qu'une dimension symbolique se surimpose, à l'occasion, à leurs vertus purement fonctionnelles. La lumière véhicule un sens hérité de la place centrale qu'elle occupe dans le Coran. Aux luminaires pourraient de fait s'être naturellement surimposée l'interprétation du verset de la Lumière, verset fondamental dont l'exégèse et la renommée sont particulièrement importantes, sinon reconnues. La mosquée hériterait ainsi du caractère sacré de l'objet lumineux lui-même, lequel matérialise, par assimilation aux symboles qu'il représente dans le texte sacré, la personne du Prophète et la lumière de Dieu à l'origine de toute connaissance.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

- ABŪ ḤĀMĪD AL-ĠARNĀTĪ, 2006, *al-Mu'rib 'an ba'd 'aġā'ib al-Maġrib*, éd. Bejarano I., Madrid, 1991 ; trad. Ducène J.-Ch., *De Grenade à Bagdad. La relation de voyage d'Abū Hāmid al-Gharnātī (1080-1168)*, Paris.
- AL-ḌAHABĪ, 1979, *Duwal al-islām*, éd. Haydarabad, 2 parties, 1918-19 ; trad. partielle (447/1055-6 à 656/1258) Nègre A., *Kitāb Duwal al-islām (les dynasties de l'islam)*, Damas.
- AL-ĠĀḤĪZ, 1951, *Kitāb al-buḥāla'*, éd. al-Hāġirī Ṭ, *Kitāb al-buḥālā li-l-Ġāḥiz*, Le Caire, 1990 ; trad. Pellat Ch., *Le livre des avars de Jāḥiz*, Paris.
- AL-HAMADĀNĪ, 1973, *Muḥtaṣar kitāb al-buldān*, éd. de Gøje M.-J., *B.G.A.*, V. Leyde, 1885 ; trad. Massé H., *Abrégé du livre des pays*, Damas.
- IBN ĠUBAYR, 1949, *Riḥla*, éd. Wright W. et de Gøje M.-J., Leyde-Londres, 1907 ; trad. Gaudefroy-Demombynes M., *Voyages*, 2 vols., Paris.
- AL-IṢFAHĀNĪ, 1972, *al-Fatḥ al-qussī fī-l-fatḥ al-qudsī*, éd. de Landberg C., Leyde, 1888 ; trad. Massé H., *Conquête de la Syrie et de la Palestine par Saladin*, Paris.
- AL-ŠAYZARĪ, 1999, *Nihāyat al-rutba fī ṭalab al-ḥisba*, trad. angl. Buckley R. P., *The Book of the Islamic Market Inspector, Journal of Semitic Studies Supplement*, 9, Oxford.
- AL-WANŠĀRĪSĪ, 1995, *Kitāb al-mi'yār al-muġrib wa-l-ġāmi' al-mu'rib 'an fatāwā ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Maġrib*, éd. Rabat, 12 vols., 1981-1982 ; trad. partielle Lagardère V., *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi'yār d'al-Wanšārīsī*, Madrid.

Études

- ABD-EL-JALIL J.-M., 1949, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris, Éditions du Seuil.
- BEHRENS-ABOUSEIF D., 1995, *Mamluk and Post-Mamluk Metal Lamps*, Le Caire, Supplément aux Annales Islamologique 15.
- BLAIR Sh., 2007, « Written, Spoken, Envisioned: the Many Facets of the Qur'an in Art », in *Word of God, Art of Man: the Qur'an and its Creative Expressions*, Ed. Suleman F., Oxford, Qur'anic Studies Series 4, pp. 271-284.

- BONNÉRIC J., 2012a, « Symboliser et figurer le divin en Islam classique : entre lumière naturelle et lumière artificielle », *Journal Asiatique*, n° 300/2, pp. 761-775.
- BONNÉRIC J., 2012b, « Les huiles et leurs usages en terre d’Islam à partir du VII^e s. », in *Les huiles parfumées en Méditerranée occidentale et en Gaule (VIII^e av. – VIII^e aps. J.-C.)*, éd. Frère D. et Hugot L., Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 307-314.
- BONNÉRIC J., 2013, *Lumière et mosquées en Égypte et Syrie médiévales, des conquêtes arabes (milieu du VII^e s.) à la fin de la dynastie ayyūbide (milieu du XIII^e s.) : gestion de l’éclairage et portée symbolique*, Paris, thèse de doctorat de l’École Pratique des Hautes-Études.
- CAETANI L., 1905, *Annali dell’Islām. Vol. I: Introduzione*, Milan, Ulrico Hoepli.
- CLERMONT-GANNEAU C., 1924, « La lampe et l’olivier dans le Coran », *Recueil d’Archéologie Orientale*, n° VIII, pp. 183-228.
- CRESWELL K.A.C., 1932, *Early Muslim Architecture*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press.
- DEMAISON M., 1905, « Le Musée des Arts Décoratifs », *Les Arts : revue des musées, collections, expositions*, 48, pp. 1-45.
- FOY D., 1999, « Lampes de verre fatimides à Fostat : le mobilier des fouilles de Istabl ‘Antar », in *L’Égypte fatimide : son art et son histoire, Actes du colloque organisé à Paris les 28, 29, 30 mai 1998*, Paris, éd. Barrucand M., pp. 279-296.
- FOY D., 2000, « Un atelier de verrier à Beyrouth au début de la conquête islamique », *Syria*, n°77, pp. 23-290.
- FOY D., 2005, « Sabra al-Mansūriyya : les vitrages de couleur d’une ville califale », in *De transparentes spéculations : vitres de l’antiquité et du Haut Moyen Âge (Occident-Orient)*, Bavay, Association française pour l’archéologie du verre, pp. 141-147.
- FOY D. et FONTAINE S.D., 2008, « Diversité et évolution du vitrage de l’Antiquité et du haut Moyen Âge : un état de la question », *Gallia : Archéologie de la France antique*, n° 65, p. 405-459.
- HERZ BEY M., 1896, *Catalogue of the National Museum of the Arab Art*, Londres, B. Quaritch.
- HIRSCHFELD Y., 2004, *Excavations at Tiberias, 1989-1994*, Jérusalem, Israel Antiquities Authority Reports, 22.

- KHOURY N., 1992, « The Mihrab Image: Commemorative Themes in Medieval Islamic Architecture », *Muqarnas*, n° 9, pp. 11-28.
- LINTZ Y., DÉLÉRY C. et TUIL LEONETTI B., 2014, *Le Maroc médiéval. Un empire de l'Afrique à l'Espagne*, Paris, Musée du Louvre.
- MIGEON G., 1927, *Manuel d'art musulman*, vol. 1, Paris, Picard.
- MOSQUES OF EGYPT, 1949, *The Mosques of Egypt from 21 H. (641) to 1365 H. (1946)*, Le Caire, Egyptian Kingdom, Ministry of Waqfs.
- MOUTON J.-M., 2010, *Ṣadr, une forteresse de Saladin au Sinaï*, Paris, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres, 43.
- PAPADOPOULO A., 1988, *Le mihrāb dans l'architecture et la religion musulmanes. Actes du colloque international tenu à Paris en mai 1980*, Paris, Brill.
- RICE D.S., 1955, « Studies in Islamic Metal Work—V », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, n° 17/2, p. 206–231.
- TĀZĪ 'A., 1972, *Ḡāmi' al-Qarawiyyan : al-masḡid wa-al-ḡāmi'a' bi-madīnat Fās : mawsū'a li-tārīḥihā al-mi'mārī wa-al-fikrī*, Beyrouth, Dār al-kitāb al-Lubnānī (en arabe).
- TERRASSE H., 1968, *La Mosquée Al-Qaraouiyin à Fès*, Paris, C. Klincksieck.
- SHALEM A., 1994, « Fountains of Light: The Meaning of Medieval Islamic Rock Crystal Lamps », *Muqarnas*, n° 11, pp. 1-11.
- VITRAY-MEYEROVITCH E., 2003, *La Prière en Islam*, Paris, Albin Michel.
- WIET G., 1930, *Album du musée arabe du Caire*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale.
- ZINE M.C., 2009, « L'interprétation symbolique du verset de la lumière chez Ibn Sīna, Gazalī et Ibn 'Arabī et ses implications doctrinales », *Arabica*, n° 56/6, pp. 543-595.