

# ***Tawhîd* et structures spatiales dans la culture islamique**

## ***Introduction:***

### ***Vers une grammaire de la culture islamique?***

Dans une étude sur «la grammaire du récit»<sup>1</sup>, Tsvetan Todorov reprend l'hypothèse des grammairiens selon laquelle il doit exister une grammaire universelle, réunissant les structures communes à toutes les langues. «Mais, ajoute-t-il, si l'on admet l'existence d'une grammaire universelle, on ne doit plus la limiter aux seules langues. Elle aura, visiblement, une réalité psychologique; on peut citer ici Boas...: 'L' apparition des concepts grammaticaux fondamentaux dans toutes les langues doit être considérée comme la preuve de l'unité des processus psychologiques fondamentaux'... Cette réalité psychologique rend plausible l'existence de la même structure ailleurs que dans la langue. Telles sont les prémisses qui nous autorisent à chercher cette même grammaire universelle en étudiant des activités symboliques de l'homme autres que la langue naturelle»<sup>2</sup>. C'est ainsi qu'en analyste de la prose, Todorov établit une relation entre certaines structures grammaticales (le nom propre, l'adjectif et le verbe, par exemple) et certaines structures du récit (respectivement: le personnage, les épisodes décrivant un *état* et ceux décrivant le *passage* d'un état à un autre, autrement dit, une *action*).

La même question peut être posée à une échelle plus réduite que celle de la psychologie humaine universelle: y a-t-il une grammaire propre à chaque civilisation? Peut-on retrouver, dans les différentes

---

1- Cf. *Poétique de la prose*, Paris, le Seuil, 1971, pp. 118 et ss.

2- *Ibid.*, pp. 118-119.

expressions symboliques d'une même civilisation, certaines constantes, issues de processus psychologiques typiques?

On sait comment, dans cet esprit, Emile Benveniste a cherché à mettre en rapport les dix catégories d'Aristote avec les catégories grammaticales de la langue grecque<sup>3</sup>. Certes, on pourra présumer que les processus psychologiques ainsi dégagés ne seront pas strictement propres à telle ou telle civilisation – ce serait atomiser la nature humaine – mais qu'une civilisation, ou une culture, pour des raisons particulières, privilégiera, parmi la gamme des processus mentaux possibles pour l'esprit humain, plutôt tels ou tels d'entre eux.

Dans une précédente étude, publiée ailleurs<sup>4</sup>, nous avons essayé de dégager les principes philosophiques qui devaient régir une telle recherche, et montré comment la priorité absolue du langage sur tout autre processus psychologique, priorité accordée par tout un courant de pensée en Occident, devait être contestée. L'origine dernière des structures, à la fois de la pensée et du langage, comme de toute autre forme de symbolisation, doit être cherchée dans le rapport original que le sujet pensant collectif établit avec le réel, c'est-à-dire, en définitive, *dans la manière dont il perçoit l'être*<sup>5</sup>.

Comme le présent essai fait directement suite à l'étude dont nous

---

3- E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, I, pp. 63 et ss.

4- «Eléments d'une théorie philosophique pour la sociolinguistique, à partir d'une analyse du langage et de ses rapports avec la religion, en Islam», *Revue thomiste*, juillet - septembre 1980, T. LXXX n°3, pp. 387-425.

5- *Ibid.*, p. 417.

venons de parler, nous nous voyons obligé de résumer celle-ci dans ses grandes lignes. Prenant pour terrain d'étude la civilisation islamique, nous pensons y avoir montré comment le *tawhīd*, tel qu'il existe au coeur de l'expérience musulmane la plus commune (et quoiqu'il en soit des courants secondaires mystiques, divergeants sur ce point), implique une certaine conception de l'être, ou ontologie d'*équivoque*: nulle similitude ou analogie entre l'Être divin et l'être créé. En ce sens, il y a une opposition ontologique radicale entre Dieu et le créé, opposition commune à toutes les créatures: dans leur évanescence ontologique, toutes font également face à l'Unique Réel qui seul subsiste. Mais par ailleurs, le même *tawhīd* implique la Toute-puissance absolue du Dieu unique, tenant sous son entière et immédiate dépendance chacune des créatures. L'être créé qui, dans un premier temps, est vu comme rejeté dans un éloignement ontologique proprement infini et irréductible par rapport à l'Être divin, apparaît à présent entièrement référé à ce même Être. Une telle conception de l'être souligne donc avant tout dans les créatures leur relation dialectique (éloignement- proximité) avec Dieu. Ce qui a pour conséquence, d'une part, de mettre au premier plan, dans les êtres créés, la *similitude* de leur commune dépendance par rapport à Dieu, chacune répétant pour elle-même une identique relation de dépendance, et d'autre part, de faire passer au second plan l'interdépendance des choses entre elles: pour la conscience musulmane, il importe moins de voir le monde, à la manière des Grecs, comme un cosmos où chaque partie s'intègre selon sa fonction propre dans le grand tout organique du monde, que de voir les éléments de ce monde se juxtaposer pour répéter, chacun pour son compte, une même référence primordiale à Dieu. C'est donc dans l'expérience religieuse musulmane et la *Weltanschauung* qui en découle que nous avons cru pouvoir trouver la racine dernière de faits structuraux si souvent signalés dans les analyses de la culture islamique: dialectique d'opposition à deux termes, répétition du semblable, juxtaposition d'éléments discontinus. Ces faits, nous les avons brièvement analysés au niveau du langage (morphologie, syntaxe, structure des textes littéraires) et de la logique.

L'enquête, bien sûr, demandait à être poursuivie. Un article récent nous en offre l'occasion: dans une étude très suggestive intitulée

«Connaissance de Hāfīz, connaissance de soi»<sup>6</sup>, M . 'A. Md. Ḥaḵshenās exprime certaines idées qui rejoignent en grande partie les nôtres. Procédant selon une méthode d'analyse structuraliste, il y développe l'idée que les grandes civilisations traditionnelles et religieuses de l'Orient (il semble songer surtout au Proche et au Moyen-Orient) s'organisent autour d'une double structure que l'on retrouve à tous les niveaux d'expression culturelle (l'art, la littérature, l'architecture, voire la morale, l'organisation sociale, la politique, etc.): d'une part, une «infrastructure circulaire», selon laquelle tous les éléments structuraux d'un certain domaine culturel s'organisent autour d'un centre et d'une origine, et d'autre part, une «superstructure discontinue», découlant nécessairement de la première. Car «dans un tel système, il importe peu que les éléments structuraux conviennent entre eux ou non; ce qui importe, c'est la convenance de chacun de ces éléments avec le centre du système. Par conséquent... dans ces sortes de structures ou systèmes traditionnels, c'est l'infrastructure circulaire qui est première et fondamentale, la superstructure discontinue dérivant de celle-ci»<sup>7</sup>. Ces principes permettent de comprendre le caractère apparemment décousu, mais unifié en profondeur, des poèmes de Hāfīz ou des sourates coraniques<sup>8</sup>. Toutefois, M . Ḥaḵshenās attribue la double structure décrite plus haut à l'ensemble des civilisations traditionnelles d'Orient, l'Islam y figurant seulement parmi les autres: toutes ces civilisations, en effet, accordent une place très importante au «symbolisme du centre». Or les recherches récentes en histoire des religions nous apprennent que le symbolisme du centre est un fait beaucoup plus général, que l'on retrouve dans *toutes* les grandes religions traditionnelles, et par conséquent dans toutes les cultures «informées» par ces religions. S'il est vrai que le Proche et Moyen-Orient en fournit des témoignages particulièrement patents, ceux-ci ne se limitent pas à cette région du monde. Cela étant, c'est probablement la civilisation

---

6- 'A. Md. Ḥaḵshenās, «Hāfīzshenāsī, khodshenāsī», *Nashr-e dānesh*, 3ème année, n°4, 1362/1983, pp. 26-36.

7- *Ibid.*, pp. 30-31.

8- Sur ce point, les analyses de M . Ḥaḵshenās rejoignent tout à fait les nôtres; cf. «Eléments...», pp. 395-400.

islamique qui offre les exemples les plus nombreux et les plus typiques de ce symbolisme du centre et de cette «structure circulaire», répondant en quelque sorte à sa conviction d'être la religion naturelle (*fitrī*) par excellence<sup>9</sup>. Seule une analyse détaillée des faits dira si, ailleurs qu'en Islam, une «structure discontinue» découle également de la «structure circulaire», et si ce phénomène y a la même importance que dans la culture islamique.

D'autre part, M. Ḥakshenās, se plaçant à un plan d'analyse strictement structuraliste, choisit comme concept fondamental de son analyse de la culture islamique, la notion de «structure circulaire». Nous lui préférons la notion philosophique d'«ontologie d'équivocité», estimant que l'analyse structuraliste décrit plus qu'elle n'explique. A preuve, l'aveu de M. Ḥakshenās lui-même: «Savoir ce que sont ces deux notions (de centre et d'origine du cercle) ne nous concerne pas ici. Qu'il nous suffise de dire que tous deux sont d'essence divine». De plus, on peut contester l'usage d'une figure géométrique (le cercle) pour définir la structure de toutes les manifestations d'une culture, même les moins figurables, telles que la morale, l'organisation sociale ou politique... Une telle figure peut certes venir au secours de la pensée – de notre pauvre pensée humaine toute immergée dans le sensible – mais elle ne saurait tenir lieu de concept proprement dit. Par contre, on pourra tenter la démarche suivante: montrer que l'ontologie d'équivocité qui est au coeur de la *Weltanschauung* islamique impose de soi une représentation de l'espace circulaire, ou tout au moins centripète, s'accompagnant d'une structure discontinue des éléments situés autour du centre, et essayer de démontrer que cette représentation de l'espace n'est pas fortuite, mais renvoie effectivement à une telle ontologie.

Tel est le sujet de la présente étude. Nous allons donc examiner comment, en divers domaines, le sujet collectif musulman a spontanément

---

9- Le symbolisme a longtemps été ignoré des études sur l'Islam. Ce n'est que tout récemment qu'on en a redécouvert l'importance capitale: cf., par ex., T. Burckhart, *Arts of Islam, language and meaning*, London, World of Islam Festival Publishing Co., 1976; J.-P. Roux, «Symboles et archétypes dans les arts de l'Islam», *Archéologia*, n<sup>o</sup>106, mai 1977, pp. 18-37; J. Hjärpe, «The symbol of the Centre and its religious function in Islam», dans *Religions symbols and their functions*, Stockholm, Biezais, 1978, pp. 30-40.

ment imaginé, voire réalisé de fait, l'espace. L'hypothèse de départ est qu'il doit nécessairement exister un rapport entre l'ontologie d'équivocité présente et agissante dans le préconscient spirituel de ce sujet, et la manière dont celui-ci conçoit l'espace au niveau de l'imagination créatrice<sup>10</sup>. L'intime compénétration de l'intellect et de l'imagination, dans le psychisme humain, laisse en effet prévoir qu'il y aura nécessairement des analogies entre une manière de penser l'être et la manière de se représenter l'espace.

Ces analogies ne sont bien évidemment nullement déductibles *a priori*: il faut humblement interroger les faits, et procéder patiemment par induction. Nous irons des espaces les plus vastes aux plus modestes (sans prétendre être exhaustif, cela va de soi): du macrocosme cosmo-géographique aux microcosmes que sont la cité, le jardin, la maison, la mosquée...

### **Première partie: le Macrocosme**

Abordons le problème par la *cartographie*. Il y a, dans l'histoire de la géographie islamique, deux conceptions cartographiques différentes qui se développèrent parallèlement, la seconde tentant sans cesse de supplanter la première. Celle-ci, héritée de Ptolémée, répartit le monde en sept régions ou *climats* longitudinaux, se superposant comme autant de bandes, depuis l'équateur jusqu'au pôle nord: on a donc une représentation linéaire de la terre, sur des bases mathématiques (fig. 1). L'autre, héritée de l'Iran, divise également la terre en sept régions, mais d'une toute autre manière: autour d'un cercle central se situent, en étoile, six autres cercles, tangents entre eux et égaux au premier. Ce sont les sept *keshvar*-s («pays», en persan contemporain), terme que le grand savant iranien al-Bīrūnī (973 - 1050) estime dérivé du mot *kesh* («ligne», «trait»): cela indiquerait, dit-il, que ces régions se distinguent les unes des autres aussi nettement qu'une surface délimitée par un trait dessiné<sup>11</sup> (fig. 2).

10- Imagination pētrie d'intelligence, toute dépendante de cette dernière, cependant distincte d'elle. Cf. J. Maritain, *L'Intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, pp. 98-101.

11- Cf. F. Taeschner, *Encyclopédie de l'Islam*<sup>2</sup>, art. «*Djughrāfiyā*».

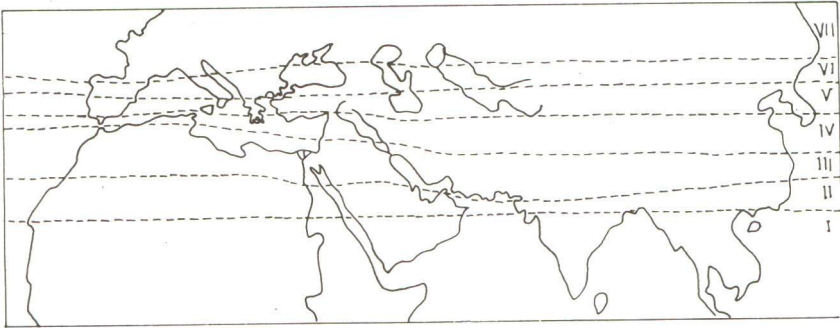


Fig. 1. Répartition des sept climats selon la tradition ptolémaïque (Mukaddasi).

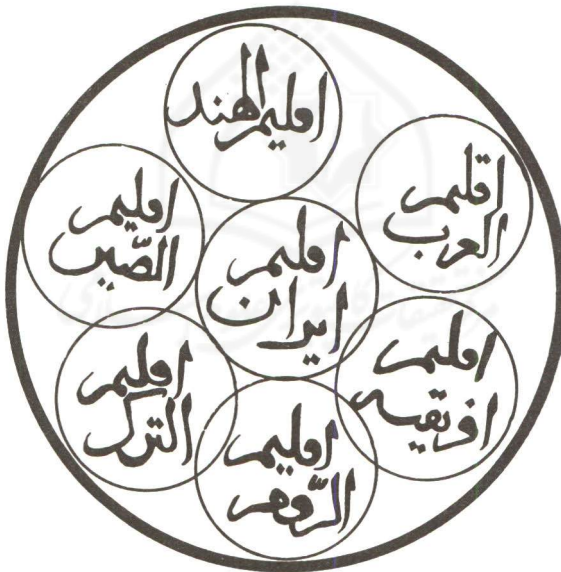


Fig. 2. Les sept *keshvar*-s. Au centre, l'Iran.

On a donc un ensemble d'unités séparées les unes des autres en cercle autour d'un centre. Al-Birūnī, qui avait un sens aigu, tout moderne, de l'exactitude scientifique basée sur l'observation, jugeait ce système dépourvu de fondements physiques, et, bien qu'étant lui-même Iranien, lui préférait le modèle grec. Il voyait à l'origine de cette partition du monde en sept *keshvar*-s des préoccupations politiques et administratives: le Grand Roi se devait d'être situé au centre de la terre et de rayonner à partir de l'Iran sur le reste du monde.

Sous le calife al-Ma'mūn (813 - 833), deux écoles se partagent la réflexion géographique, à Bagdad. L'une, plus politique, situe l'Irak avec la capitale califale au centre du monde, et s'intéresse à tous les pays connus à l'époque. L'autre fait de l'Arabie et de la Mekke le centre de la terre, et limite son intérêt au monde de l'Islam. Les unités disposées en cercle autour du centre ne communiquent pas entre elles: elles sont au contraire nettement délimitées par un trait, le *kesh* dont parlait al-Bīrūnī. Bien qu'isolées les unes des autres, elles concourent néanmoins à une vision strictement unifiée du monde, grâce à leur commune référence au centre. Que nous soyons ici en présence d'une géographie religieuse est l'évidence même: il s'agit soit de situer le monde de l'Islam au centre de la terre, soit de placer la Mekke au centre de ce centre. D'où l'intérêt toujours croissant des géographes musulmans, dans les premiers siècles de développement de la géographie islamique, pour une représentation du monde en rosace. Certains modifieront le nombre des *keshvar*-s, tel Balkhī (849-934) qui les fait passer de sept à vingt<sup>12</sup>, leur donnant d'ailleurs le nom d'*iklīm*, mais l'idée sous-jacente reste la même. Un Mas'ūdī (mort en 956 ou 957) ira même jusqu'à forcer les climats parallèles de la tradition ptolémaïque à se plier à cette vision du monde islamo-centrique. Pour lui, les sept climats «ont été disposés circulairement, le quatrième, qui est le climat de Babylone, se trouvant au centre entouré des six autres»<sup>13</sup> (fig. 3).

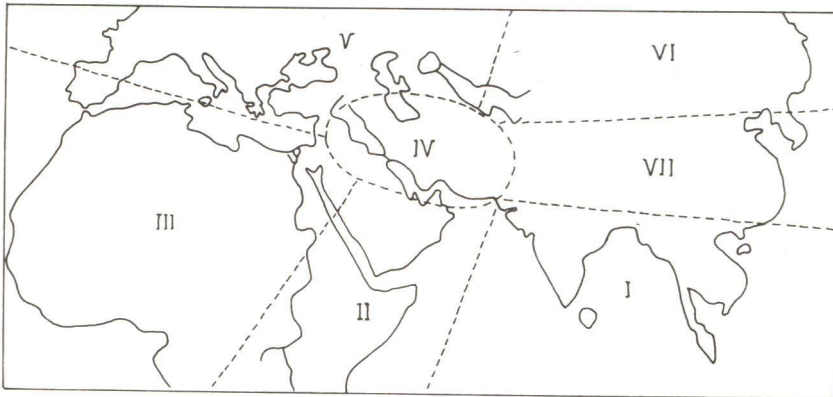


Fig. 3. Répartition étoilée selon Mas'ūdī.

12- A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11ème siècle*, Paris-la Haye, Mouton, 2 vol., vol. 1, pp. 81-82.

13- Cité par A. Miquel, *ibid.*, vol. 2, p. 57.

«Mas'ūdī, écrit A. Miquel, ne fait que pousser à son terme... l'orgueilleuse exigence de cet Islam qui se veut, par où qu'on le prenne, sur la carte comme dans l'histoire du monde, le nouvel et définitif *omphalos*»<sup>14</sup>. Et le même auteur conclut: «Finalement, toutes les architectures de l'oecumène supposent, de façon avouée ou inconsciente, la distribution étoilée. Elle seule est fondamentale, elle seule est constante, elle seule permet à l'Islam de ne pas s'égarer, s'oublier dès lors qu'il tourne ses yeux ailleurs, vers ces terres étrangères... à qui manquera toujours ce qui le constitue, lui l'Islam, coeur vivant de l'humanité et de son histoire: précisément... la position du coeur...»<sup>15</sup>.

Ce faisant, l'Islam a transposé dans ses propres catégories la signification religieuse qu'originellement les Iraniens mazdéens attachaient aux sept *kes̄hvar*-s. Car, contrairement à ce qu'al-Bīrūnī pensait, ce n'était pas seulement, et de loin, une géographie profane au service de la politique et des besoins administratifs du roi des Perses. Il s'agit en fait d'une véritable vision religieuse du monde, chargée de tout un «symbolisme du centre»<sup>16</sup>.

Primitivement, le cercle central était vu comme une roue lumineuse entourant le pays d'Iran, l'Erān-vez̄h<sup>17</sup>. C'était là le lieu sacré par excellence, là qu'Ohrmazd lui-même célébra le sacrifice créateur, qu'il créa l'arbre primordial et la première plante, qui «renfermait toutes les forces des autres plantes» et à l'appui de laquelle «il créa l'eau et le feu»<sup>18</sup>. C'est là qu'il créa Evagdād, le taureau primordial, ainsi que Gayōmart, l'homme primordial, «sur la rive du fleuve Dāiti, justement là où se trouve le centre du monde terrestre»<sup>19</sup>. C'est là que se dresse la montagne cosmique (l'Alborz), «siège de palais divins créés par les Archanges»<sup>20</sup>: d'elle toutes les autres montagnes tirent leur origine. Là encore que jaillit la source paradisiaque des eaux vives qui font croître

14- *Ibid.*, pp. 57-60.

15- *Ibid.*, p.70.

16- Cf. M. Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour* Paris, Les Essais, 1949, p. 33 et ss.; *Images et symboles*, Paris, Gallimard, 1952, p. 52 et ss.

17- Cf. H. Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris, Buchet/Chastel, 1960, pp. 40 et ss.

18- *Būdahīshn*, trad. H.S. Nyberg, dans «Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes», *Journal asiatique*, avril - juin 1929, p. 225.

19- *Ibidem*.

20- H. Corbin, *op. cit.*, p. 49.

les plantes et l'arbre d'immortalité<sup>21</sup>. C'est là que naquit, vécut et mourut Zoroastre ainsi que les héros et les rois exemplaires, là que fut créée «la bonne religion mazdéenne»<sup>22</sup>. C'est là enfin que s'élançait le pont eschatologique *Tchinvat* que l'âme doit traverser après la mort<sup>23</sup>.

Les six autres *keshvar*-s qui forment un anneau de six cercles, portent chacun un nom correspondant à celui d'un des six Sauveurs (*Saoshiant*-s) eschatologiques qui doivent renouveler le monde. Chaque *keshvar* est en outre patronné par l'un des sept «Immortels Bienheureux» (*Amesha Spenta*), le patron du cercle central n'étant autre qu'*Ohrmazd* lui-même<sup>24</sup>.

Cette géographie, on le voit, n'a rien de physique; c'est une représentation de la terre proprement religieuse et mythique, apte à reconduire la méditation vers un point central qui est en même temps une origine. En ce sens, elle peut être considérée comme une véritable *mandala*<sup>25</sup>, représentation symbolique de l'univers religieux, destinée, en raison de sa structure même, à fixer l'imagination, et par voie de conséquence la méditation intérieure, sur un point central et originel – c'est-à-dire, en dernière analyse, sur le mystère divin lui-même (fig. 4).

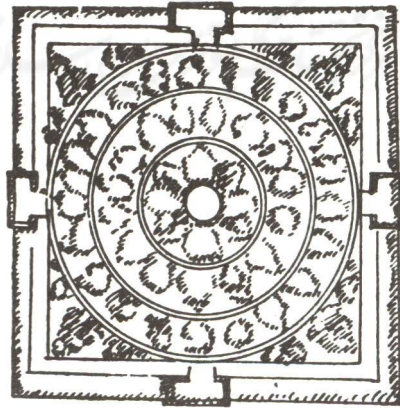


Fig. 4. Mandala. Musée Guimet.

21- *Ibid.*, pp. 50-51.

22- *Būdahishn*, chap. 11, par. 5.

23- H. Corbin, *op. cit.*, p. 52.

24- M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris, P.U.F., 1964, p. 96.

25- H. Corbin, *op. cit.*, pp. 44 et 83, note 39.

Or – nous le disions en introduction – un symbolisme du centre existe également dans la tradition musulmane. Il a été particulièrement développé par les premiers traditionnistes musulmans, héritiers d'antiques traditions sémitiques, et plus immédiatement de traditions juives. La Bible se fait quelquefois l'écho de celles-ci<sup>26</sup>, mais c'est surtout dans le judaïsme extra-biblique qu'on les trouve.

Les premières traditions musulmanes reprennent purement et simplement ces données juives, considérant Jérusalem comme centre et «nombril» du monde, dominé par le mont Sion (la montagne cosmique) ou le Rocher d'où le Prophète s'est élevé pour son «ascension nocturne» (*mi'rādī*). Conséquemment, à ses débuts, la jeune communauté des croyants de Médine se tournait vers Jérusalem pour accomplir la prière rituelle. Plus tard, le Prophète ordonna de se tourner vers la *Ka'ba* de la Mekke: «Tourne donc ta face dans la direction de la Mosquée Sacrée! Où que vous soyez [Croyants], tournez votre face dans sa direction» (Cor. II, 139). Ce retour des Arabes vers la Mekke ne signifie bien sûr pas pour eux un retour au paganisme: par-delà «l'ère de l'ignorance», ils renouaient avec la religion originelle d'Abraham qui construisit, ou – selon une autre tradition – restaura la *Ka'ba*.

La *Ka'ba* est «le Temple Antique»<sup>27</sup>, le «Temple Sacré»<sup>28</sup> par excellence, bâti sur «la Mère des Cités»<sup>29</sup>; dans la tradition musulmane, «centre de la terre» deviendra une épithète commune pour désigner la Mekke<sup>30</sup>. Centre qui est en même temps le sommet de la terre (conçue comme une hémisphère), au point de jonction avec le ciel, et dans l'axe du pôle nord<sup>31</sup>, axe qui relie les trois mondes: Ciel, Terre et Enfer. Ce centre est également l'origine de la terre, le nombril (*l'omphalos*) premier créé à partir duquel Dieu étendit la terre. Le mont Abū

26- Cf. Von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, 2t., Genève, Labor et Fides, 1967, t. 2, p. 308.

27- Cor. XXII, 34.

28- Cor. V, 98.

29- Cor. VI, 92; XLII, 5.

30- Pour ceci et les détails qui suivent, cf. Wensinck, «The ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth», *Verh. Kon. Akad. v. Wetensch.*, Amsterdam, DL. XVII, n°1, 1916.

31- Kisā'ī rapporte cette tradition: «L'étoile polaire témoigne que la *Ka'ba* est le site le plus élevé, parcequ'il se trouve face au centre du ciel». Wensinck, *op. cit.* p. 15.

Ḳubays, près de la Mekke, serait la première montagne que Dieu fixa sur la terre: c'est «le père des monts»<sup>32</sup>. Le traditionniste Azraqī rapporte ce qui était écrit sur un document trouvé dans les fondations de la *Ka'ba*: «Je suis Allah,...; j'en ai fait un sanctuaire au jour où je créai ciel et terre, soleil et lune...». Mais la tradition la plus fréquente, rapportée par Ṭabarī, ajoute: «La *Ka'ba* fut créée deux mille ans avant la terre»<sup>33</sup>. C'est là que fut créé Adam, là que naquit Muḥammad –qui selon certaines traditions mourut également là, bien que sa tombe fût vénérée à Médine–, ainsi que soixante-dix, ou, selon d'autres, trois cents prophètes, dont les corps reposeraient autour de la *Ka'ba*. La pierre noire –qui était à l'origine une hyacinthe blanche, noircie plus tard au contact des impuretés des hommes– fut emportée du Paradis par Adam, et il s'en serait fait un trône à l'endroit de la *Ka'ba*, là même où se trouvait primitivement le trône de Dieu, avant la création: celui-ci s'éleva par la suite au Ciel, où il constitue désormais le pôle de l'univers. Le premier, Adam pratiqua la circumambulation autour du sanctuaire et de son trône, imitant les anges qui pratiquaient le même rite autour du trône céleste, situé au sommet de l'axe cosmique. C'est au-dessous du trône céleste, au centre du paradis, que prend racine l'Arbre cosmique (Ṭūbā)<sup>34</sup>. C'est à la Mekke que jaillirent les eaux pour la fertilisation de la terre...

Nous pouvons conclure que, si les géographes arabes se sont si fortement attachés au système des sept *keshvar-s*, c'est que, mieux que le système ptolémaïque, il convenait à une vision musulmane du monde, où la multiplicité se trouve reconduite à une unité primordiale et centrale: celle du lieu sacré par excellence, c'est-à-dire le lieu de l'unique véritable réalité<sup>35</sup>.

Mais il importe de souligner le fait que, pour les musulmans, cette conception d'un espace circulaire composé d'unités disposées en étoile autour d'un centre, n'a pas été qu'une vision mythique propre à nourrir la méditation. Ce qui n'était pour le pieux mazdéen qu'une sorte de *mandala* imaginaire, a été inscrit dans le concret lui-même par la civilisation

32- *Ibid.*, p. 12.

33- *Ibid.*, p. 18.

34- Cf. Wensinck, «Tree and Bird as cosmological Symbols in Western Asia», Verh. Kon. Akad. v. Wetensch., Amsterdam, 1921, p.33.

35- M. Eliade, *Images...*, pp. 49-50.

musulmane: non seulement l'islam «voit» le centre du monde à la Mekke, mais il en a fait concrètement ce centre vers lequel toute mosquée, toute tombe, tout monument funéraire est orienté, et face auquel s'accomplit tout rite sacré. Tout ce qui est musulman, peut-on dire, s'ordonne comme une voie lactée de points autour de ce pôle unique, et tient sa consistance de cette référence. Son «statut spatial», reflet de son statut ontologique, c'est de se situer face au centre dont il dépend totalement.

La mosquée, par exemple, n'est en son essence qu'une enceinte sacrée *orientée*. Aussi bien, lors de la première expansion musulmane, il suffisait de réorienter les églises pour en faire des mosquées: le chœur perdait toute signification, le portail occidental (si on était en Syrie) était muré, et d'autres portes percées dans le mur septentrional. C'est le mur sud, le mur de la *kibla*, qui prenait toute l'importance. La *kibla* constitue en somme le seul élément vraiment essentiel de la mosquée. Cela est si vrai que, lorsque les Arabes fondèrent de toutes pièces de nouvelles villes et se trouvèrent dans l'obligation de concevoir eux-mêmes leurs mosquées, ils ne firent dans les débuts que tracer sur le sol un emplacement «orienté». Ainsi la première mosquée de Baṣra (fondée vers 14 h. / 635) fut simplement dessinée sur le sol (ou, selon une autre version, délimitée par une claie de roseaux) et le peuple y priait en plein air<sup>36</sup>. Cette réduction de la mosquée à son expression la plus simple n'eût certes pas été désavouée par le Prophète auquel on prête la tradition suivante: «L'activité la moins profitable, pour un croyant, et celle qui dévore sa fortune, c'est de construire»<sup>37</sup>. Construire, c'est s'installer pour demeurer et s'isoler. Or, il ne peut y avoir ici-bas que du provisoire: le croyant reste toujours spirituellement un nomade, un expatrié, en état d'hégire, ouvert à une Totalité transcendante et seule immuable. Il ne faut pas qu'en construisant l'homme se donne l'illusion de la stabilité et de l'indépendance. Dieu seul est l'immuable auquel toute chose s'oppose par son instabilité et son incomplétude. La mosquée concrétise cette conception en s'«ouvrant» par la *kibla* et le *mihṛāb* sur la *Ka'ba*, la «Maison de Dieu». L'atmosphère sacrée propre aux mosquées ne provient pas de quelque réalité sainte qu'elle conserverait en son sein, mais bien au contraire, de sa vacuité même: c'est comme en creux, par le vide et l'absence de tout objet sacré, que la mosquée évoque la présence divine, allusivement indiquée par le *mihṛāb* qui ouvre sur la

36- K.A.C. Creswell, *Encyclopédie de l'Islam*<sup>2</sup>, art. «Architecture».

37- *Ibidem*.

*Ka'ba*, elle-même symbole, mais symbole privilégié de Dieu.

Sur les tombes musulmanes, pareillement dirigées vers la Mekke, est souvent cité en épigraphe le mot du Coran, qui confère à toute *kibla* sa signification: «Tout revient à Lui» (Cor. XXXVIII,19); «mot à mot, précise Denise Masson, 'Tout est revenant à Lui [Dieu]'»<sup>38</sup>, parce que tout, sauf Lui «est périssant».

Cette fragilité de la condition de créature est puissamment symbolisée par le rite de circumambulation (*tawāf*) accompli autour de la *Ka'ba* lors du pèlerinage à la Mekke: en tournant autour du sanctuaire, le pèlerin vit, en la symbolisant, la précarité humaine face à l'Unique immuable. Et à cette sorte de danse sacrée participent, selon les traditions, les astres et les anges. C'est tout l'univers qui gravite autour de l'axe-pivot qui relie la *Ka'ba* à l'étoile polaire.

Il y a un lien intime de signification métaphysique entre le mouvement rotatif des créatures autour de l'axe de l'univers, et la disposition topographique des lieux musulmans en étoile autour de la *Ka'ba*. La mobilité comme telle, par opposition à la stabilité du point central, manifeste la radicale contingence de la créature face au Dieu Immuable. Elle marque la distance ontologique infinie, l'équivocité qui sépare à jamais le créé et l'Incréé, distance que rien –selon l'Islam orthodoxe– même pas l'initiative divine ne saurait atténuer. La mobilité de la créature, qui répond à sa contingence, va de pair avec la simple juxtaposition de la multitude des êtres, exempts de toute consistance ontologique propre.

Mais cette mobilité est en fait *dirigée*: ce n'est pas un mouvement en tous sens, mais un mouvement rotatif autour d'un axe central. A ce titre, la mobilité ne signifie plus exactement l'équivocité Dieu - créature, mais l'immédiate *dépendance* de la créature par rapport à la volonté divine. La mobilité est entièrement référée au point central: Dieu. «Quant à la circumambulation de la Maison, écrit Ghazzālī, sache qu'elle constitue l'office d'adoration»<sup>39</sup>. «Tourner autour de quelqu'un signifie qu'on est prêt à se sacrifier pour cet objet de sollicitude. La

---

38- *Le Coran*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1967, p. 920, note 19.

39- Cité par Md. Hamidullah, dans *Les Pèlerinages*, Paris, le Seuil, coll. Sources Orientales, n°3, p. 113.

maison de Dieu le mérite plus que toute autre chose»<sup>40</sup>. Au mouvement rotatif correspond, par conséquent, dans la distribution spatiale, l'ordonnance «en étoile» de la multitude autour du point central, multitude dont chaque membre est revêtu d'un «statut» qui en fait un signe de Dieu, entièrement référé à l'Unique.

Un texte extrait de la seizième épître de la grande encyclopédie médiévale des *Ikhwān al-Ṣafā* nous semble admirablement résumer tout ce que nous venons de dire :

«Ce chapitre concerne la comparaison des cycles astraux autour de la terre avec la circumambulation (*tawāf*) des pèlerins autour de la Maison sacrée. En vérité, tout comme la *Ka'ba* se trouve au centre de la mosquée, la mosquée au centre de l'enceinte sacrée, l'enceinte sacrée au centre du *Ḥidj āz*, le *Ḥidj āz* au centre des pays de l'Islam, ainsi la terre se trouve au centre de l'air, l'air au centre du cercle lunaire, le cercle lunaire au centre des cieux. Tout comme les musulmans en prière se tournent de tous les horizons vers la *Ka'ba*, ainsi les astres dans les cieux lancent leurs rayons vers la terre, centre du cosmos. La course des cieux avec leurs astres, autour de la terre, est semblable à la course des pèlerins qui font la circumambulation autour de la *Ka'ba*: il y a des différences dans la course des premiers autour de la terre, tout comme il y a des différences dans la course des pèlerins autour de la *Ka'ba*. Nous voyons en effet certains pèlerins autour de la *Ka'ba* marcher lentement, d'autres rapidement, certains vont moitié courant, d'autres courent: la différence tient à la situation respective de chacun. Mais tous, dans leur circumambulation, marchent dans la même direction (...). Le statut (*ḥukm*) des cieux et des astres dans leurs périodes autour de la terre est semblable à celui des pèlerins qui font la circumambulation autour de la *Ka'ba*: ils commencent leur course à la porte de la *Ka'ba* et, après avoir parcouru sept tours autour de la *Ka'ba*, reviennent au même point; ainsi dit-on que tous les astres commencent leur course au premier degré du Bélier, qui est comme la porte du ciel, puis tournent autour de la terre... et après de nombreux cycles, se retrouvent à nouveau dans le même premier degré du Bélier...»

Tel est donc l'espace sacré, tel qu'il est «vu» par la conscience musulmane, et tel qu'il a été inscrit par elle dans les faits. Pourtant, tout autre apparaît cette unité spatiale du monde, si on l'envisage à d'autres

---

40- *Ibid.*, p. 116.

points de vue –profanes–, ceux qu’adopte une géographie humaine moderne. Il se manifeste alors qu’au cours de l’histoire musulmane, des «zones géographiques» se sont développées de manière autonome, sans que soient créés de vastes réseaux d’échanges complémentaires entre les diverses régions de l’empire. «Le morcellement en cellules isolées est contradictoire avec le besoin fondamental d’unité du monde islamique. La notion géographique de zone va à l’encontre d’une construction politique unitaire. *L’espace zonal a favorisé l’expansion indéfinie dans le même sens*, les grandes chevauchées..., les impérialismes conquérants, prompts et instables, au détriment de lentes maturations nationales liées au développement d’économies complémentaires»<sup>41</sup>. Ainsi donc, l’unité du monde islamique telle qu’elle a été décrite plus haut, est celle d’une géographie purement sacrée: là, tout s’ordonne par rapport au centre de la terre. L’ordre des éléments n’existe qu’en fonction du centre; c’est lui qui «créé» leur ordre, en les revêtant de leur statut religieux qui les *relie* à lui (selon l’étymologie du mot *religieux*). Otons ce statut, il ne reste qu’une suite de «cellules isolées» en «expansion indéfinie dans le même sens»: juxtaposition du semblable indéfiniment répété.

La structuration générale de l’espace dans la géographie islamique apparaît donc en définitive comme suit: opposition d’une unité (la *Ka’ba*) à une multitude strictement organisée en étoile, sur des cercles concentriques et rotatifs, et qui répète une même référence au point central, unique et stable. Cette organisation de l’espace sacré islamique répond parfaitement au statut dialectique distance-proximité qui caractérise la créature dans ses rapports avec Dieu: distance ontologique insurmontable de l’équivocité, et proximité quant à l’immédiate et totale dépendance par rapport à la Volonté divine («Nous sommes plus près de lui [l’homme] que sa veine jugulaire», Cor. L, 16). C’est bien de cette sorte de dialectique entre la prise de conscience de son propre néant et celle des droits absolus de Dieu que jaillit l’attitude religieuse d’*islām*, de totale remise de soi à la Volonté divine. Mais cette structure sacrée se superpose à une autre «structure» (en fait, une a-structure!), profane, celle-ci, où les éléments de la multitude se juxtaposent simplement entre eux, sans ordre ni liens particuliers, ou du moins, avec des liens trop ténus pour pouvoir donner lieu à une géographie humaine

---

41- X. De Planhol, *Le Monde islamique. Essai de géographie religieuse*, Paris, P.U.F., 1957, Ch. I. C’est nous qui soulignons.

solidement charpentée. L'organisation unitaire de l'espace de l'ancien monde islamique ne provient par conséquent *que* de son statut religieux.

## *Deuxième partie:*

### *Microcosmes*

#### *I. La cité*

L'Islam est avant tout une civilisation urbaine. L'expansion de l'Islam s'est accompagnée d'une prolifération de cités. La ville musulmane se définit fondamentalement comme l'emplacement de la mosquée du vendredi<sup>42</sup>, située au centre de la ville.

Deux plans urbains différents furent adoptés par la civilisation islamique naissante: soit le plan hellénistique en rectangle, soit – «plus en accord avec les conceptions théocratiques de l'Islam»<sup>43</sup> – un plan *radio-concentrique* (Kūfa, Baṣra, Bagdad, certaines villes d'Iran, où ce plan était déjà traditionnel, cf. Ecbatane décrite par Hérodote). Curieusement, comme en cartographie, l'Islam s'est ici encore partagé entre la ligne droite grecque et le cercle iranien, tout en marquant une nette préférence pour celui-ci. Dans ce dernier cas, on voit s'organiser autour de la mosquée les différents quartiers, en cercles concentriques: le bazar avec ses caravansérails, entrepôts et bains publics, quartiers de résidence, quartier officiel (à la périphérie du noyau urbain proprement dit, pour le défendre), quartiers semi-ruraux d'agriculteurs, cimetières, pâturages communaux, terres cultivées. La séparation topographique des commerces et corporations est très stricte, et encore davantage celle des ethnies et des religions, donnant lieu à des quartiers clos, fermés par des portes. Antioche a eu jusqu'à quarante-cinq quartiers.

Telle est donc la structure générale de ce type de cités musulmanes: un ensemble d'unités séparées, placées à la suite les unes des autres et situées en cercle autour d'un point central, la mosquée du vendredi. Nous reconnaissons sans peine la structure géographique du macrocosme, ainsi que le symbolisme du centre, remontant ici encore, à l'époque préislamique. La ville sassanide de Firūzābād, par exemple, était de plan parfaitement circulaire, avec quatre portes, aux quatre

---

42- X. De Planhol, *Les Fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, Paris, Flammarion, 1968, p. 24.

43- X. De Planhol, *Le Monde islamique...*, p. 21.

points cardinaux. Au centre s'élevait une colline artificielle surmontée d'une tour (symbolisant l'axe cosmique), au sommet de laquelle se trouvait un autel du feu. A proximité de cette tour il y avait un grand temple du feu et une source<sup>44</sup>. Ainsi, la ville représentait la terre entière gravitant autour de l'axe cosmique la reliant au divin. On retrouve le même plan général dans la ville de Bagdad construite par al-Manşūr: ville ronde traversée de deux avenues en forme de croix, avec à son centre, le palais califal et la grande mosquée (fig. 5). A l'autre extrémité du monde islamique, Gh̄ardāya, dans le Mzāb algérien, offre un autre exemple typique de ville à plan radio-concentrique, organisé autour d'une unique mosquée dominant la ville de son grand minaret...

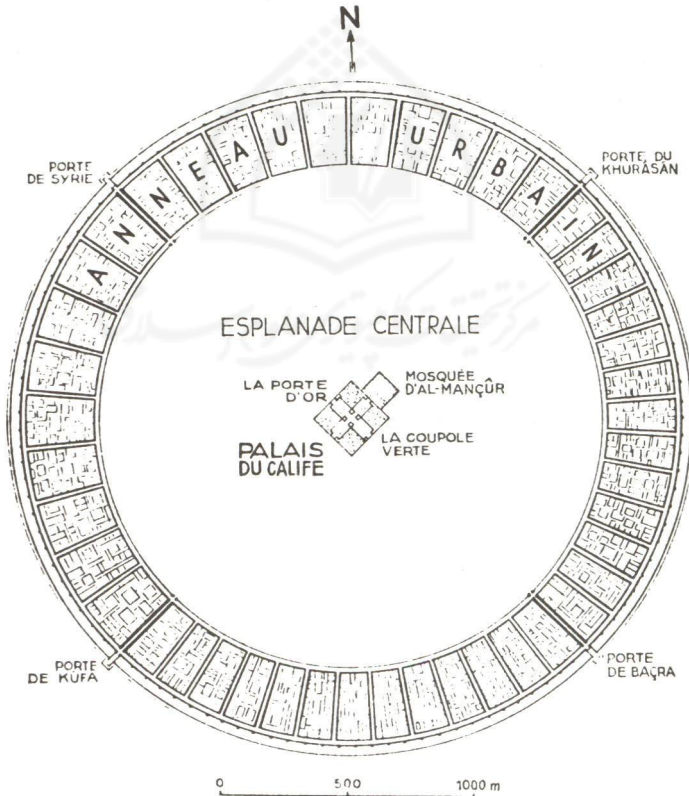


Fig. 5. Bagdad. Plan de la ville ronde d'al-Manşūr.

44- Cf. L. Lockhart, *Encyclopédie de l'Islam*<sup>2</sup>, art. «Fīrūzābād»; Pope, *A survey of persian art*, Tehran, Soroush Press, 1977, III, pp. 1393-1394.

Mais à cette stricte organisation d'ensemble de la ville islamique s'oppose une étonnante anarchie de détail: labyrinthe de rues tortueuses et étroites, ruelles couvertes, passages aériens, rareté des places et espaces libres... Contrairement aux cités antiques ou à celles de l'Occident médiéval, la cité musulmane se caractérise par une quasi-absence d'organisation municipale. X. de Planhol attribue ce fait en dernier ressort au théocentrisme de la société musulmane, la prédominance absolue des préoccupations religieuses dans l'organisation sociale ayant pour rançon une certaine absence d'organisation municipale<sup>45</sup>. Malgré sa structuration générale très forte, «partout la cité musulmane apparaît dans son essence comme manquant cruellement d'unité, assemblage disparate d'éléments juxtaposés sans véritables liens»<sup>46</sup>. En sorte, conclut X. de Planhol, que «cette religion à idéal de vie citadine aboutit à la négation même de l'ordre urbain»<sup>47</sup>. La rigueur du plan initial finit par s'estomper complètement derrière l'anarchie «atomiste» de ces unités minimales que sont les quartiers, puis enfin et surtout, les demeures familiales, closes sur elles-mêmes et juxtaposées sans aucun ordre.

On retrouve donc, au niveau de la cité, le même paradoxe que nous constatons au niveau de la géographie. La charpente d'ensemble de la ville islamique, fortement unitaire, lui vient uniquement de son idéal théocentrique: tout s'ordonne par rapport à la mosquée. L'anarchie «ponctuelle» du détail, en revanche, provient de ce que les considérations profanes sont laissées loin derrière les préoccupations religieuses. En forçant à peine les termes, on pourrait dire que la cité islamique traditionnelle (la seule que nous envisagions ici) n'a pas de «nature» profane, elle ne s'organise pas pour le bien-être terrestre de ses habitants. Maisons, ruelles et passages sont bâtis à la hâte, les matériaux utilisés sont fragiles et périssables (pisé, bois): on ne construit pas pour des siècles, mais pour une vie d'homme, le temps d'un passage sur terre. La ville, dans sa dimension profane, tend à se désagréger sous le poids de son unité religieuse. Mais cet aspect des choses est sans doute peu présent à la conscience musulmane, avant tout fascinée par le *tawhīd*. Ce qui lui importe, c'est de se sentir, tant à l'échelle terrestre qu'urbaine, prise dans

---

45- X. De Planhol, *Les Fondements...*, p. 51.

46- *Ibid.*, p. 50.

47- *Ibid.*, p. 52.

une sorte de *mandala* concrétisée dans les choses, qui la reconduise continuellement à son origine.

## II. Le jardin

Un autre microcosme caractéristique de la civilisation islamique, est le jardin. Nul mieux que L. Massignon n'a su en parler. Ici encore, l'art des jardins s'est développé, en Islam, selon plusieurs types, mais la forme privilégiée a, une fois de plus, été héritée de la Perse: c'est le fameux «paradis» persan (*firdaws*), image du paradis céleste. Tels étaient déjà les «jardins suspendus» de Babylone: jardins clos, édifiés sur des hauteurs ou au sommet des ziggourats (fig. 6), au point de jonction du ciel et de la terre. Le pèlerin qui gravissait les degrés de cette montagne cosmique opérait de ce fait même une transmutation intérieure, le haussant à un niveau d'être supérieur, celui du sacré<sup>48</sup>. Arrivé au sommet, il pouvait contempler, au centre de parterres de fleurs et de bosquets de toutes sortes, l'Arbre sacré, symbole de l'Arbre cosmique, axe de l'univers. Nous retrouvons donc, sans surprise, le symbolisme du centre, dans le jardin oriental.

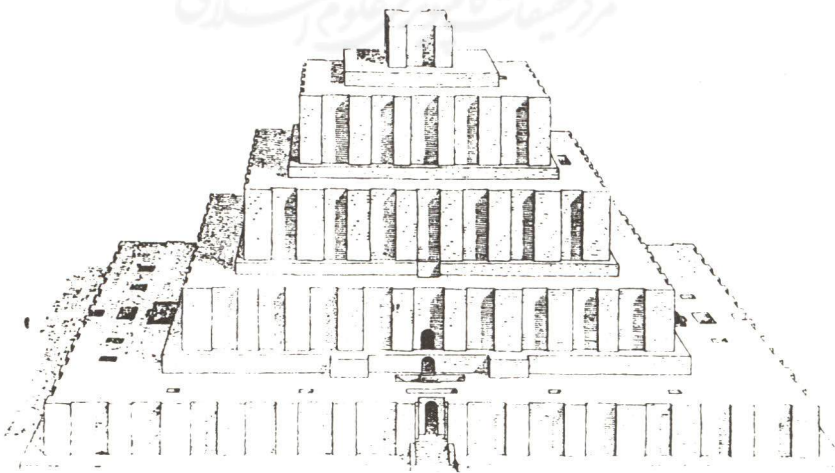


Fig. 6. Reconstitution de la ziggourat de Tchoghā Zambil.

48- M. Eliade, *Images...*, p. 54.

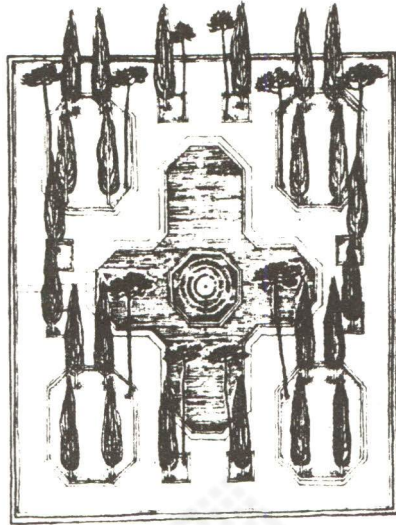


Fig. 7. Plan d'un tchahār-bāgh.

Tout jardin représente le paradis terrestre, établi au centre de la terre, lui-même réplique du paradis archétypal situé au centre du ciel, et il est conçu sur le modèle de la terre: un rectangle délimité par une enceinte de montagnes (fig. 7) et orienté selon les points cardinaux<sup>49</sup>. Le jardin est donc bien un microcosme, dans lequel «la première chose qui importe, c'est une fermeture, et au lieu que l'intérêt soit à la périphérie, il est au centre. Le jardin oriental se fait en prenant un morceau de terrain, 'en vivifiant un carré de désert', en amenant de l'eau, en faisant un mur d'enceinte très haut au-dessus duquel la curiosité ne peut plus passer. A l'intérieur, il y a des quinconces d'arbres et de fleurs *qui se pressent de plus en plus à mesure qu'on va de la périphérie jusqu'au centre...* Ce qui est frappant ici c'est *la négation de la nature* et du monde tels que nous les trouvons autour de nous. C'est l'inverse du jardin paysager, une espèce de nature féerique *qui nous ramène à une pensée centrale*, à un délassement de la pensée en elle-même, et non pas du tout à cette maîtrise graduelle, à cette conquête de la nature qu'est le jardin classique»<sup>50</sup>. L'attention est ramenée de la multitude des arbres et des fleurs à un point central: là, le

49- Cf. Wensinck, *The Navel...*, pp. 39-40.

50- L. Massignon, *Opera Minora*, Paris, P.U.F., 1969, 2ème éd., III, pp. 16-17. C'est nous qui soulignons.

regard se repose sur une pièce d'eau –la source paradisiaque des eaux vives qui irriguent la terre en se répandant en croix, par quatre rivières, dans les quatre directions<sup>51</sup>. L'âme est invitée à quitter l'extériorité – «tout est au centre, au fond du miroir sombre»<sup>52</sup> – et à ne plus contempler le monde que dans ce miroir où toutes choses perdent leur consistance propre pour n'être plus que signes d'un Au-delà.

Ce type de jardin, issu de la haute antiquité irano - babylonienne, se retrouve dans toute l'aire de la civilisation islamique<sup>53</sup>; c'est le *rīād* arabe, dont le représentant le plus pur, le plus transfiguré, fut édifié à l'extrême occident de l'empire, dans l'Alhambra de Grenade: la cour des lions. La forêt de colonnes qui entourent la cour comme autant d'arbres de marbre, ménage un jeu subtil d'ombres par lequel le regard, et avec lui l'âme tout entière, est conduit de la multiplicité à l'unité de la pièce d'eau centrale, d'où repartent, en forme de croix, quatre chéneaux divisant la cour en autant de parts. Toutes les colonnes s'ordonnent par rapport au centre, en un organisme rigoureux. Et peu importe que le plan d'ensemble soit ici rectangulaire, et non circulaire, comme la cité ou le macrocosme décrits plus haut: l'essentiel est qu'une multitude s'ordonne autour d'une unité et reçoive de cette référence son organisation. Nulle anarchie de détail, ici, au contraire de ce que nous relevions ailleurs. C'est que nous sommes en présence d'une oeuvre d'art où tout est pensé en fonction du but à atteindre: le recueillement de l'esprit. «Là, tout n'est qu'ordre et beauté...» Cependant demeure ce contraste, si caractéristique de l'art islamique, entre la simplicité des lignes générales, toutes centrées sur une unité, et le foisonnement du détail jusqu'à l'infime. On comprend pourquoi l'art islamique, aussi chargé qu'il soit, reste toujours d'une extraordinaire légèreté: le détail tend à la finesse de l'atome, à la limite de l'irréalité de la créature, mais en même temps, tout cet ensemble d'atomes décoratifs est assumé dans une structure générale très simple qui le ramène à l'unité en le centrant

---

51- Ainsi se dessinent les quatre jardins du paradis coranique (Cor. LV, 46-54, 62-69) héritier du *tchahār\_bāgh* persan.

52- L. Massignon, *Opera Minora*, II, p. 580.

53- Et au-delà: il est à l'origine du cloître chrétien (le *claustrum*, le jardin clos): enceinte carrée ou rectangulaire, bordée de colonnes, enserrant un jardin découpé en quatre parties égales par des sentiers avec, au centre en général, un puits –la source des eaux vivifiantes.

sur un point originel unique<sup>54</sup>.

### III. La maison

Cette reconduction d'une multiplicité à l'unité d'un centre est en fait la règle générale de tous les espaces clos conçus dans le monde islamique: jardins, maisons, mosquées, *madrassa*-s, *fundūq*-s ou caravansérails.. (fig.8). Car tous sont en fait des microcosmes répétant les mêmes principes que nous venons de voir appliqués à la ville ou au jardin. Il en résulte, en ce qui concerne l'habitat, une organisation spatiale par «mise en série, mise en parallèle, mise en réseau de cellules simples... autour d'un centre. C'est ce centre, la cour... qui unit et sépare en même temps les différents systèmes de mise en réseau de cellules qui constituent les 'pièces - logement' de la maison... Cette cour n'est pas assimilable tout simplement à un vide, ni à un dispositif étroitement pratique, apportant l'air et l'éclairage naturel; bien au contraire, ce centre est *le milieu* de la maison...; c'est à partir de ce centre que la distinction entre les différentes 'pièces - logement' devient perceptible, et en même temps,

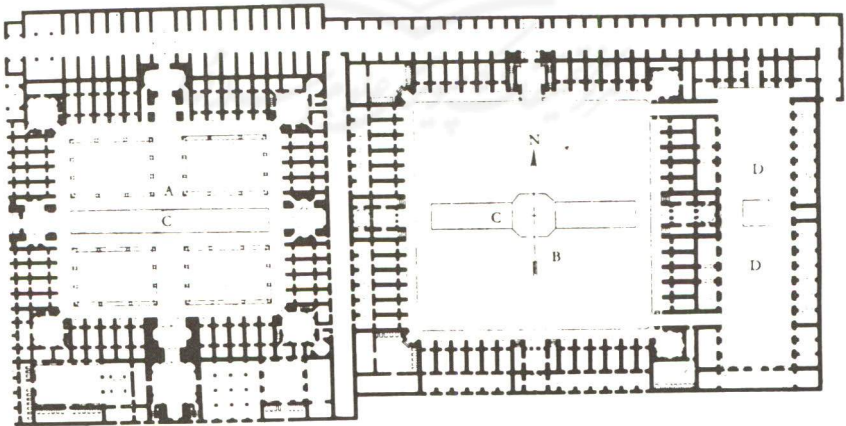


Fig. 8. Plan de la *madrassa* de Shah Soltān Hoseyn à Isfahan. A: *Madrassa*. -B: Caravansérail. -C: Canal. -D: Cour des écuries.

54- Le cloître chrétien a repris la symbolique générale du jardin oriental, mais il est très révélateur d'une différence de mentalité, qu'ayant gardé la structure d'ensemble, il en a transformé le détail décoratif. Aux arabesques fait place la hiérarchie des êtres: plantes, animaux, hommes, anges et Dieu, qui ornent les chapiteaux.

c'est à partir de lui que l'unité spatiale de la maison tout entière est affirmée»<sup>55</sup>.

#### IV. La mosquée

Nous remarquons plus haut que la mosquée n'était, en son essence, qu'une enceinte *orientée* par la *qibla*, ouverte par le *mihrāb* sur la Mekke, en sorte que toutes les mosquées du monde forment comme une constellation en étoile autour de la *Ka'ba*. Cela reste vrai, mais il faut reconnaître que très rapidement, et sans jamais perdre cette idée première, la mosquée s'est également développée dans une autre ligne, en tant que microcosme, récupérant tout le symbolisme traditionnel du sanctuaire. De tout temps et partout le sanctuaire – tant le temple hindou, bouddhique ou maya que l'église chrétienne... – a été considéré comme le centre et «nombril» du monde. L'Islam a repris cette symbolique.

Dans la ligne des tout premiers essais de mosquées (première mosquée de Kūfa, de Baṣra...) dont il a été question plus haut, s'est développé, dans les premiers siècles de l'Islam, un plan type de la mosquée arabe. Il s'agit d'une simple cour rectangulaire entourée d'un mur d'enceinte. Le long des murs, sur trois côtés, des portiques protègent les fidèles des ardeurs du soleil. Ces galeries, dans les grandes mosquées, se composent en général de deux, trois ou quatre rangées de colonnes. Du côté de la *qibla*, la galerie se développe en vaste salle couverte à multiples colonnades (vingt-quatre, dans l'ancienne mosquée de Sāmarrā). Telles se présentent, parmi les plus célèbres, les mosquées de Cordoue, de Kairouan, de Sāmarrā, la mosquée d'Ibn Ṭūlūn, au Caire. Comment interpréter la vision spatiale qui se concrétise dans cette structure ? Ce qui prime encore très nettement ici, c'est l'importance capitale de la *qibla*, de l'orientation sur la Mekke. Cela est particulièrement frappant si l'on se place dans la salle hypostyle : toutes les colonnades, strictement identiques et parallèles, orientent le fidèle vers le mur de la *qibla*, l'importance du *mihrāb* central étant à peine marquée, quelquefois, par un espacement plus large entre les deux séries de colonnes qui lui font face (dans la mosquée des Omayyades à Damas, par exemple). On a donc ici une structure par répétition de

---

55- R. Berardi, «Espace et ville en pays d'Islam», dans *L'espace social de la ville arabe*, ouvrage collectif, Paris, Maisonneuve et Larose, 1979, pp. 107-108.

l'identique, juxtaposé linéairement en direction de la Mekke, exactement comme les rangées de fidèles lors de la prière commune. On voit que la structure est à interpréter «macrocosmiquement»: c'est-à-dire qu'elle prend son sens du fait de sa référence à la Mekke, centre du monde. Pourtant, ce type de mosquée commence très rapidement à s'organiser en microcosme: elle-même devient, symboliquement, le centre du monde. Le minaret (unique, dans les débuts) représente bien l'axe du monde, échelle par laquelle s'opère l'ascension spirituelle. Parmi les plus anciens minarets, on trouve des sortes d'imitations de ziggourats; or on sait la symbolique ascensionnelle qui était attachée à celles-ci (par exemple, le minaret en spirale de Sāmarrā, celui de la mosquée d'Ibn Ṭūlūn, où l'on passe en outre de la forme cubique terrestre à la forme cylindrique céleste). Le minaret, il est vrai, a souvent une situation quelque peu indépendante de l'ensemble: à Sāmarrā, ou dans la mosquée d'Ibn Ṭūlūn, il se trouve en dehors du mur d'enceinte. Cela ne nuit pas, en fait, à la symbolique du centre, car, plus subtil, mais non moins agissant psychologiquement, existe un autre centre de la mosquée: l'axe invisible qui traverse à la verticale le centre de la cour. Que ce symbolisme existe bien réellement, la mosquée d'Ibn Ṭūlūn, notamment, nous en donne la preuve; au centre de la cour s'élève un petit monument isolé conçu selon la structure type de l'*omphalos*: une base cubique, faite de quatre arcs, supportant un dôme (fig. 9). L'*omphalos*, censé représenter le centre de l'univers, est en

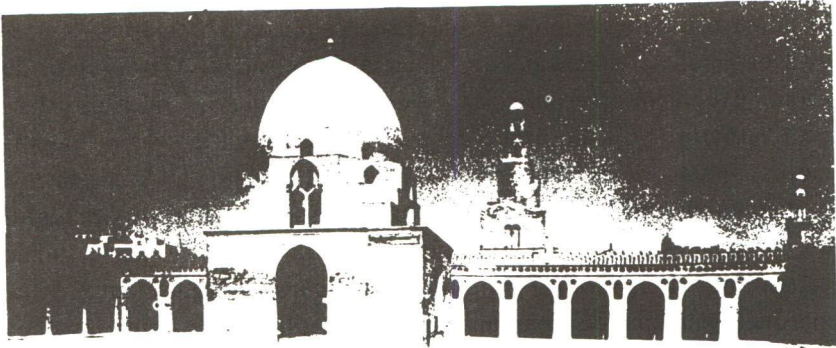


Fig. 9. Mosquée d'Ibn Ṭūlūn, le Caire. Au centre de la cour, l'*omphalos*. A l'arrière-plan, le minaret hélicoïdal.

même temps une image en réduction de ce dernier: le cube est le symbole de la terre, la coupole le symbole du ciel. En son centre passe l'axe imaginaire de l'univers, évoqué par la flèche bulbeuse, au sommet du dôme. Au milieu de l'espace laissé libre par les quatre arcs formant les parois du cube, se trouve une pièce d'eau circulaire: c'est la source des eaux paradisiaques. Tout autour de l'*omphalos* qui, de par sa situation isolée et centrale attire toute l'attention, des galeries longent les quatre murs d'enceinte de la mosquée. Elles sont faites d'arcades multiples et répétées, décorées des plus fines ciselures en arabesques sculptées.

A une époque plus tardive, la mosquée persane apparaît plus nettement composée de deux parties distinctes, formant chacune comme un tout et répétant de manière différente, mais complète, le même symbolisme. Considérons d'abord la cour: son plan d'ensemble est assez semblable à celui de la mosquée d'Ibn Tūlūn. Au centre toutefois ne se trouve plus l'*omphalos*, mais, comme par exemple dans la grande mosquée de Shāh 'Abbās à Ispahan, une large pièce d'eau rectangulaire. Le plan cruciforme de la cour est accusé par les quatre *īwān*-s (*eyvan*-s) monumentaux, ouverts au centre de chacun des quatre murs d'enceinte (réplique, sans doute, des quatre portes de l'enceinte terrestre, bien connues des traditions antiques) (fig. 10). Toutes les parois de la cour, des *īwān*-set des galeries sont recouvertes d'un foisonnement d'arabesques florales en faïence; stalactites et alvéoles ornent l'intérieur des *īwān*-s. Comme dans la mosquée d'Ibn Tūlūn, la luxuriance du détail confinant à l'infime est ramenée à l'unité par la rigueur et la simplicité des lignes centralisatrices. Ce n'est pas sur la décoration que s'arrête avant tout le regard du visiteur: c'est sur la pièce d'eau, dont la mystérieuse profondeur attire irrésistiblement la méditation.

La seconde partie de la mosquée est formée de la salle couverte, surmontée du dôme. Cette partie est très exactement structurée selon les principes de l'*omphalos*, décrits plus haut: une base cubique surmontée d'une coupole. Le dévot se trouve bien là au cœur de l'*omphalos*, centre et image de l'univers. Ici, c'est vers le haut que le regard est invinciblement attiré, vers la face intérieure de la coupole, décorée d'une fascinante rosace, faite d'arabesques dont les motifs se pressent, en s'amenuisant de plus en plus, vers le point central et supérieur, là où passe l'axe cosmique. On le voit, c'est d'une autre manière, mais procédant fondamentalement d'un même esprit, que les

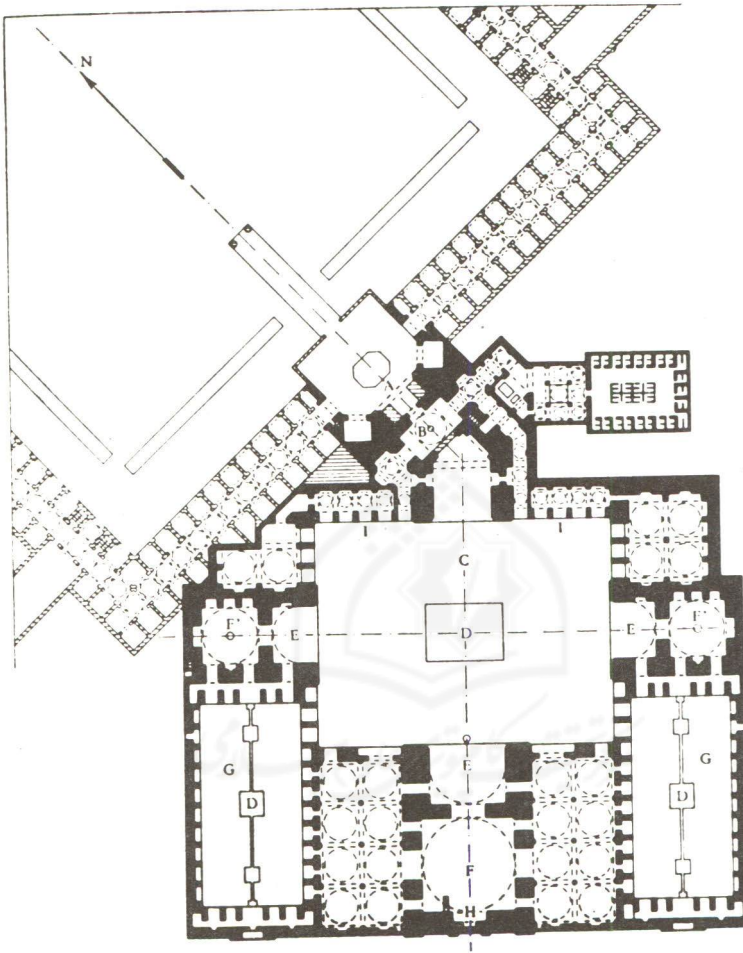


Fig. 10 Plan de la mosquée Shah 'Abbās à Ispahan.

A: Portail d'entrée. -B: Vestibule. -C: Cour. -D: Bassin. -E: *Iwan*-s. -F: Sanctuaire principal. -F': Sanctuaires Est et Ouest. -G: *Madrassa*-s Est et Ouest. -H: *Mihrāb* principal. -I: Portiques.

deux parties de la mosquée réalisent la convergence du détail et de la multiplicité vers un point central, symbole du Mystère Ineffable<sup>56</sup>.

56- H. Stierlin, dans son très beau livre *Ispahan, Image du Paradis*, Genève, Sigma, 1976, met en lumière d'autres symbolismes de la mosquée persane, plus directement relatifs à certaines doctrines shiites. Cela ne doit pas faire oublier les symbolismes plus fondamentaux, communs à la symbolique



Un autre champ d'investigation très intéressant pour notre propos, serait le tapis persan, lui aussi, une image du monde et du paradis. Parfois il reproduit très fidèlement le tracé cruciforme du jardin persan avec ses cours d'eau, ses fleurs, ses arbres; le plus souvent il ne fait que suggérer le jardin idéal par une exubérance de végétation s'organisant autour d'un centre en forme de médaillon ou de rosace: de manière toute semblable à la face intérieure des coupes des grandes mosquées, les arabesques convergent vers un point focal qui attire tout le regard et entraîne la méditation vers l'ineffable, là où toute expression s'arrête.

### *Conclusion*

Notre enquête est certainement loin d'être achevée, et une analyse de la décoration, de la céramique, des coupes métalliques, etc., nous livrerait certainement encore des observations précieuses. Mais, quoi qu'il en soit, les réalisations spatiales que nous venons d'étudier suffisent à nous révéler d'étonnantes constantes: opposition radicale d'une multitude à une unité; juxtaposition des éléments-semblables ou non- de cette multitude (de manière désordonnée ou non, selon qu'on est dans le domaine de l'art ou de la pure spontanéité), ténuité ou absence de liens collatéraux entre ces éléments; superposition à cette juxtaposition d'un élément répétitif qui unifie puissamment cette multitude en la référant au pôle unique opposé.

Ces caractéristiques structurales, nous le disions en introduction, rejoignent tout à fait celles que nous révèlent nombre de faits linguistiques ou littéraires, notamment au plan de la composition des textes, dans le monde islamique. Nous avons donc incontestablement affaire là à un ensemble de structures typiques, à une «grammaire» de la culture islamique. Que celle-ci ait son origine dans l'expérience religieuse fondamentale de l'Islam, celle de l'Unicité de Dieu, seul Réel, est clairement manifesté par la symbolique du centre, que nous avons retrouvée à tous nos niveaux d'analyse. Telle nous apparaît donc la manière dont le *tawhīd* structure de l'intérieur les diverses formes d'expression de la culture islamique.

---

←

universelle du sanctuaire (cf. G. de Champeaux et dom S. Sterckx, *Le monde des symboles*, Zodiaque, 1966), ni la structuration de ces symbolismes selon l'esprit propre à l'Islam en ce qu'il a de commun, antérieurement aux particularités de rites.