MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE

ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 60 (2026), p. 85-114

Anna Caiozzo

Présence de la Kaʿba dans la culture visuelle de l’Orient médiéval

Conditions d’utilisation

L’utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l’éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l’éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711264	*La chapelle d’Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l’Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d’Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	

© Institut français d’archéologie orientale - Le Caire

ANNA CAIOZZO*

Présence de la Kaʿba dans la culture visuelle de l'Orient médiéval

RÉSUMÉ

Si l'époque moderne, sous les Safavides, les Ottomans et les Moghols, voit triompher le pèlerinage (notamment celui à la Kaʿba), sa présence dans les arts visuels et la culture matérielle des mondes musulmans reste toutefois discrète entre le VII^e^/XIII^e^ et le IX^e^/XV^e^ siècle. On peut néanmoins observer une progression dans la culture du pèlerinage elle-même au VII^e^/XIII^e^ siècle, sous les Seldjoukides, puis aux VIII^e^/XIV^e^ et IX^e^/XV^e^ siècles sous les Mongols et les Turco-Mongols, grâce à la poésie persane et aux corpus enluminés aristocratiques et princiers, mais aussi aux cosmographies, utiles aux voyageurs. Un nouveau schéma du monde se dessine, qui assure la promotion d'un nouveau centre religieux, La Mecque, dominé par l'image du sanctuaire qui va définitivement déclasser l'Iraq et la Mésopotamie, autrefois cœur du monde sassanide, puis abbasside.

Mots-clés : certificat de pèlerinage, cosmographie, coupes magiques, manuscrits, Maǧnūn, poésie, Niẓāmī, Firdawsī, Iskandar, topographie mystique

* Anna Caiozzo, université d'Orléans, UR 4710 Pouvoirs, lettres, normes (Polen), aacaiozzo@gmail.com

AnIsl 60 (2026), p. 85-114
Présence de la Kaʿba dans la culture visuelle de l'Orient médiéval
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

✦ **ABSTRACT**

The Presence of the Kaʿba in the Visual Culture of the Medieval East

Although the modern era, under the Safavids, Ottomans and Mughals, sees the triumph of pilgrimage (particularly that of the Kaʿba), its presence in the visual arts and material culture of the Muslim worlds remains discreet between the 7th/13th and 9th/15th centuries. Yet, we can observe a progression in the culture of pilgrimage itself in the 7th/13th centuries, under the Seljuks, then in the 8th/14th and 9th/15th centuries under the Mongols and Turko-Mongols, thanks to Persian poetry and aristocratic and princely illuminated manuscripts, as well as cosmographies, useful to travellers. A new world schema is taking shape, promoting a new religious centre, Mecca, dominated by the image of the sanctuary that definitively downgrades Iraq and Mesopotamia, once the heart of the Sassanid and then Abbasid world.

Keywords: pilgrimage certificate, cosmography, magical cups, manuscripts, Maǧnūn, poetry, Niẓāmī, Firdawsī, Iskandar, mystical topography

✦ **ملخص**

حضور الكعبة في الثقافة البصرية للشرق في العصور الوسطى

لَئِن شَهِدَ العصرُ الحديث، إبّانَ حُكمِ الصفويين والعثمانيين ومغول الهند، ازدهارًا لشعيرة الحج (ولا سيما الحج إلى الكعبة)، فإنّ حُضورَه في الفنون البصرية والثقافة المادية للعالم الإسلامي ظَلّ - مع ذلك - محدودًا ما بين القرنين السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي والتاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي. ومع ذلك، يُمكن ملاحظةُ تطوّرٍ في ثقافة الحجّ ذاتها خلال القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي في عهد السلاجقة، ثُمّ في القرنينِ الثامن الهجري/الرابع عشرَ الميلادي والتاسع الهجري/الخامس عشرَ الميلادي تَحتَ حُكمِ المغول والتُّرك-مغول، وذلِكَ بِفَضلِ الشِّعرِ الفارسيّ والمخطوطاتِ المُصَوّرَةِ الخاصة بالأمراء والطبقة الأرستقراطية، وأيضًا كتب الكونيّات التي كانت مفيدة للرحالة. يتشكّل تصوّرٌ جديد للعالَم، يبرز مركزًا دينيًا جديدًا هو مكّة، المهيمنة بصورة الحَرَم، التي ستُفقد نهائيًا العراق وبلاد الرافدين مكانتهما القديمة، بعدما كانا قلب العالم الساساني ثم العباسي.

الكلمات المفتاحية: شهادة الحج، الكونيّات، الطاسات السحرية، المخطوطات، مَجنون، الشِّعر، النِّظامي، الفِردوسي، الإسكندر، الجغرافيا الروحية

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

En 2011, David Roxburgh présentait dans le catalogue de l'exposition internationale sur les collections de l'Agha Khan dédiée à l'architecture dans l'art[1], une sorte d'état des lieux de la représentation de la Kaʿba dans la culture visuelle du monde musulman, s'attardant sur les certificats de pèlerinage. Déjà, en 1933, Richard Ettinghausen avait entrepris d'effectuer un inventaire pionnier des sources matérielles (manuscrits, textiles, céramiques, métaux) décrivant la topographie des lieux, le monument lui-même et ses représentations symboliques[2]. Dans les faits, leur nombre s'est accru, mais la typologie établie demeure identique, comme pour la majorité des corpus évoqués : d'un côté, les sources matérielles, incluant les objets de la vie courante (dont les certificats de pèlerinage) ; de l'autre, les miniatures qui replacent la Kaʿba au cœur de l'action.

Dans les copies manuscrites illustrées, les sources littéraires dominent, avec le corpus poétique des *Ḫamsa* (*Cinq Contes*) de Niẓāmī (m. 605/1209), l'un des plus riches, dans lequel trois des cinq contes mettent en scène le monument : *Maḫzan al-asrār* (*Le trésor des secrets*), l'histoire d'amour *Laylā wa-Maǧnūn*, et *Iskandar-nāma*, la légende d'Alexandre le Grand revue et corrigée par le poète. Deux autres sources – la *Ǧāmiʿ al-tawārīḫ* (*Histoire universelle*) de l'historien d'époque mongole Rašīd al-Dīn (m. 718/1318), conservée à Édimbourg, et l'anthologie littéraire et scientifique destinée au prince timouride Iskandar Sulṭān (Londres, British Library, Add. 27261), datée de 814/1410 – complètent la liste des images médiévales de la Kaʿba.

Aujourd'hui, on peut étendre le corpus aux nouvelles miniatures médiévales représentées dans la chronique de l'abréviateur persan de Ṭabarī, Balʿamī (m. 363/974), dans le *Muǧmal al-tawārīḫ wa-l-qiṣaṣ* (une histoire du monde d'époque seldjoukide) et dans le corpus du célèbre *Šāh-nāma* (*Livre des rois de Perse*) du poète Firdawsī de Ṭūs (m. 410/1020), copié et peint du VIII^e^/XIV^e^ jusqu'au XIII^e^/XIX^e^ siècle. On doit encore citer des schémas ou des cartes relevant d'ouvrages plus techniques, comme la cosmographie d'Ibn al-Zayyāt (m. 450/1058) ou celle d'Ibn al-Wardī (m. 861/1457).

Toutefois, comme l'observait R. Ettinghausen dans son inventaire, c'est à la fin du IX^e^/XV^e^ et surtout à partir du X^e^/XVI^e^ siècle, aux époques safavide et ottomane, que l'image de la Kaʿba prolifère dans les arts du livre comme d'ailleurs sur tout support. De nouveaux corpus sont mis en peinture, comme les œuvres des poètes et lettrés de la cour timouride de Hérat, par exemple *Rawḍat al-ṣafā* (*Les jardins de la pureté*) de Mīr Ḫwānd[3] (m. 903/1498) ou *Maǧālis al-ʿuššāq* (*Les assemblées des amoureux*) de Ḥusayn Kamāl al-Dīn Gāzurgāhī[4] (m. 907/1501-1502). C'est également le cas pour les variations des contes de Niẓāmī, notamment celles initiées par le grand poète Saʿdī (m. 690-691/1291-1292) avec ses œuvres *Gulistān* et *Būstān*[5], suivies

1. Roxburgh 2011.
2. Ettinghausen 1934.
3. Paris, BnF, Supplément Persan 1567, f° 52v°.
4. Paris, BnF, Supplément Persan 776, f° 46v° (style de Chiraz, vers 981-982/1575) ; Paris, BnF, Supplément Persan 1150, f° 36v° (Chiraz, 989/1581) ; Paris, BnF, Supplément Persan 1559, f° 38v° (style de Chiraz, 4^e^ quart du X^e^/XVI^e^ s.).
5. Paris, BnF, Persan 242, f° 42v° (Iran, 2^de^ moitié du X^e^/XVI^e^ s.).

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

– parmi bien d'autres – des *Haft Awrang* (*Sept Contes*) de Ǧāmī (m. 898/1492) ou encore du *Laylā wa-Maǧnūn* de Fuḍūlī[6] (m. 953/1556).

À ces corpus s'ajoutent les légendes religieuses, comme la vie illustrée du prophète Muḥammad – le célèbre *Siyar al-nābī*, magnifique ouvrage peint sous le sultan ottoman Mūrād III[7] (r. 982-1003/1574-1595) –, les histoires des prophètes bibliques et arabes – *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ* de Nīšāpūrī[8] (fin du Ve/XIe siècle) –, puis les œuvres à caractère chiite – comme *Ḥamla-i Ḥaydarī* (*La charge du lion*), œuvre de Bāzil Maššadī[9] (m. 1123-1124/1711-1712).

Bien sûr, l'époque ottomane est celle de la diffusion des manuels de pèlerinage ; parmi les plus célèbres, citons les *Futūḥ al-ḥaramayn* (*Révélations des deux sanctuaires*) de Lārī[10] ou encore l'œuvre du soufi maghrébin al-Ǧazūlī (m. 869/1465) *Dalāʾil al-ḫayrāt* (*Les signes des bienfaits*), livre de prière qui connut une fortune particulière à partir du Xe/XVIe siècle[11].

Des schémas plus techniques apparaissent, qui indiquent la direction de la prière, comme celui contenu dans *Matāliʿ al-saʿādat* (*Lever des deux astres heureux*) de Mehmet al-Suʿūdī[12] (m. 1000/1591) ou encore celui du portulan d'al-Šarafī al-Sifaqsī[13].

En somme, les images de la Kaʿba sont nombreuses et issues de corpus d'une grande diversité évoquant un imaginaire littéraire, poétique, astrologique, religieux ou encore géographique ; mais si elles font sans conteste une remarquable percée à partir du Xe/XVIe siècle, il convient de s'interroger sur leurs premières apparitions et sur le sens qu'elles revêtent à l'époque médiévale, où leur nombre est assurément beaucoup plus modeste.

On s'interrogera ici sur les premières évocations visuelles du pèlerinage mecquois et sur ses réminiscences préislamiques dans les miniatures, puis sur la construction d'une image renouvelée du sanctuaire à la naissance de l'islam, tant dans les arts visuels que dans la culture matérielle, particulièrement entre le Ve/XIe et le VIIe/XIIIe siècle. Enfin, nous verrons que la promotion de la Kaʿba dans la poésie épique – notamment à travers les corpus illustrés (Firdawsī, Niẓāmī), relayés par les schémas et les cartes aux VIIIe/XIVe et IXe/XVe siècles – participe à la mise en place dans les imaginaires collectifs d'une topographie mystique renouvelée faisant de La Mecque le nouvel *omphalos* du monde.

6. Sur ces imitations, voir Toutant 2016.
7. Voir *infra*, n. 12.
8. Milstein *et al.* 1999.
9. Paris, BnF, Supplément Persan 1030.
10. Paris, BnF, Persan 237, f° 20v° (Turquie, début du XIe/XVIIe s.) ; Paris, BnF, Supplément Persan 1340, f° 5r° (Inde, XIIe/XVIIIe s.) ; Paris, BnF, Supplément Persan 1389, f° 19v° (982/1574-1575).
11. Abid 2017a ; 2017b ; 2021.
12. Paris, BnF, Supplément Turc 242, f° 74v° (Constantinople, 990/1582).
13. Paris, BnF, Arabe 2278, f° 2v°.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

1. La Kaʿba dans son contexte géographique et historique

1.1. *Un paysage consacré*

La Kaʿba est rarement décrite de façon isolée par les voyageurs : ses descriptions s'inscrivent généralement dans un cadre plus vaste. C'est le cas, par exemple, des illustrations des *Dalāʾil al-ḫayrāt* (*Les signes des bienfaits*) du maghrébin al-Ǧazūlī (fig. 1), un manuel de prières destinées au Prophète et dont la récitation (*ḏikr*) permettrait d'en obtenir des bienfaits ; cet ouvrage est généralement illustré par des représentations des lieux saints de Médine et de La Mecque, ainsi que par quelques autres éléments symboliques (sandale ou minbar du Prophète[14]).

Dans les temps médiévaux, alors que les déplacements s'effectuent à dos d'animaux, avant d'atteindre le sanctuaire lui-même, c'est le site dans sa globalité qui accueille le voyageur. Le maghrébin Ibn Baṭṭūṭa (m. entre 769/1368 et 778/1377) le décrit ainsi :

> De la sublime ville de La Mecque
> C'est une grande ville dont les édifices sont rapprochés. Elle a la forme d'un parallélogramme et est située dans le fond d'une vallée que des montagnes entourent, de sorte que celui qui se dirige vers elle ne la voit que lorsqu'il y est arrivé. Les monts qui l'avoisinent ne sont point extrêmement élevés. Les deux Akhchab sont de ce nombre : l'un est la montagne d'Abû Qubaïs, au midi de la ville, et l'autre celle de Ko'aïki'ân de son côté. Au nord se trouve la montagne Rouge, et à côté d'Abû Qubaïs sont les grands cols et les petits cols, qui sont deux gorges. Il y a de plus Alkhandamah, montagne que nous mentionnerons aussi plus bas. Tous les lieux où l'on immole les offrandes et où l'on pratique d'autres cérémonies du pèlerinage, tels que Mina, Arafah et Almuzdalifah, sont au levant de La Mecque[15].

C'est ce paysage que découvre le voyageur, une cuvette encerclée de montagnes qui abritent une topographie symbolique complexe englobant des lieux de mémoire désormais associés à la révélation mohammadienne, un ensemble qui se réduit progressivement alors qu'il se dirige vers l'enceinte rectangulaire à galeries délimitant le périmètre sacré au centre duquel se dresse la Kaʿba, un monument cubique appareillé de grosses pierres et houssé d'un tissu noir. Ici se dessine un parcours entre les différents édicules et la Kaʿba elle-même, au sein duquel s'accomplit le *ṭawāf*, et souvent figuré par une forme rappelant un trou de serrure dans les arts ottomans ou safavides[16]. Le site élargi englobant les pentes des montagnes représenterait le *ḥaram*, ou territoire sacré, de La Mecque[17]. D'ailleurs, les montagnes, notamment le mont

14. Par exemple, Paris, BnF, Arabe 1192, f^os^ 114v°, 115v°, 116r° (Turquie, 1132/1720).
15. Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages*, p. 237.
16. Paris, Louvre, OA 3919/558 (Iznik, 1085-1086/1675 ; https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010328194) ; OA 3919/556 et OA 4047/164 (env. 1040/1640 ; https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010328190).
17. Gaudefroy-Demombynes 1923, p. 25.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Abū Qubays, sont étroitement associées à l'histoire de la Kaʿba et à celle de la Pierre noire[18] (*al-ḥaǧar al-aswad*), enchâssée dans son angle nord-est.

Le dédoublement de l'espace sacré au sein du sanctuaire lui-même est visible dans les *Futūḥ al-ḥaramayn* (*Révélations des deux sanctuaires*) que le persan Muḥyī al-Dīn Lārī (m. 933/1526-1527) dédia au sultan du Gujarat Muẓaffar al-Dīn (r. 917-932/1511-1526), comme le montre le folio 20v° du manuscrit Persan 237 de la BnF[19], qui date du début du XI^e^/XVII^e^ siècle. Les éléments désormais incontournables sont présents : les quatre coupoles des écoles juridiques ; l'arc de la porte des Banū Šayba ; l'escalier mobile (*daraǧa*) ; la coupole de la source Zamzam ; la pierre marquée du pied du prophète Abraham (*maqām Ibrāhīm*), accolée au minbar ; le muret semi-circulaire en pierre et en marbre (*ḥaṭīm*) qui délimite le *ḥiǧr* ; l'espace sacré et mémoriel (tombes des prophètes, lieu de l'*isrāʾ*[20]) ; la gouttière (*mīzāb*) ; et la Pierre noire.

Cet excès de précisions développé dans les récits des voyageurs, attentifs à chacun des éléments[21], caractérise les représentations de l'époque ottomane ; mais qu'en est-il de la représentation de la Kaʿba dans des périodes plus anciennes ?

1.2. *Un sanctuaire immémorial*

L'ancienne Kaʿba et ses rites sont connus par un certain nombre de sources littéraires : Ibn al-Kalbī (m. vers 205/821) l'évoque dans son *Kitāb al-aṣnām*[22] (*Livre des idoles*), et al-Azraqī (m. vers 223-224/838-839) dans son *Aḫbār Makka*[23] (*Chroniques mecquoises*), sans compter les descriptions des récits de voyages[24]. Comme l'expliquait Maurice Gaudefroy-Demombynes dans sa monographie documentée, qui reste irremplaçable aujourd'hui encore, le sanctuaire a bien été dédié à un dieu unique par Muḥammad, mais tout comme le pèlerinage, il a conservé la plupart des traits et des rites issus de l'époque préislamique[25].

Les arts visuels évoquent peu cette période dite « de l'ignorance » (*ǧāhiliyya*), durant laquelle le sanctuaire possédait quelques particularités. Un manuscrit peint à Ispahan en 1032/1622 et contenant le conte de Niẓāmī *Laylā wa-Maǧnūn*, une célèbre intrigue amoureuse des temps préislamiques, montre le jeune homme, Qays (alias Maǧnūn), priant devant la porte de la Kaʿba, située à sa hauteur ; des bétyles sont disposés en arc de cercle autour du monument[26] (fig. 2). Le bâtiment cubique et sans toit était bien, à l'origine, à hauteur d'homme ; il aurait contenu des idoles dont les plus importantes étaient les divinités féminines al-Lāt, al-ʿUzza et al-Manāt. À l'extérieur, disposés en cercle, trois cent soixante bétyles (*ansāb*) formaient une zone sacrée

18. Gaudefroy-Demombynes 1923, p. 30.
19. Voir https://mandragore.bnf.fr/mirador/ark:/12148/btv1b8432206p/f42.
20. Sur cet espace et sur les différentes enceintes, voir Nevo, Koren 1990, p. 29-33.
21. Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages*, p. 240-250 ; Ibn Ǧubayr, *Riḥla*, p. 114-139 ; Nāṣir-i Ḫusraw, *Sefer nameh*, p. 198-208.
22. Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-aṣnām* : Isāf et Nāʾila, al-Manāt, al-ʿUzza, etc.
23. Al-Azraqī, *Aḫbār Makka*.
24. Voir *supra*, n. 10.
25. Gaudefroy-Demombynes 1923.
26. Paris, BnF, Supplément Persan 1029, 1032/1622-23, f° 139r°.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

(*ḥaram*) à l'intérieur de laquelle aucun sang ne pouvait être versé et où se seraient déroulées la plupart des cérémonies[27]. Parmi ces pierres dressées se trouvent Isāf et Nāʾila, deux amants pétrifiés en punition de leur désir charnel assouvi dans le sanctuaire[28]. Ibn al-Kalbī explique en effet que les anciens Arabes avaient des sortes de ruines ou de pierres anciennes autour desquelles ils effectuaient des circumambulations, leur offrant des sacrifices[29].

Une autre miniature, peinte au début du VIIIe/XIVe siècle, appartient au *Taʾrīḫ-nāma*, un abrégé de l'*Histoire des prophètes et des rois* de Ṭabarī (m. 310/923) par le persan Balʿamī[30]. Il décrit un épisode important de l'histoire du sanctuaire : vers 570, à l'époque de la naissance de Muḥammad, le roi chrétien du Yémen Abraha voulut détruire le monument avec ses éléphants. Ces derniers furent arrêtés par les pierres lancées par des oiseaux mandatés par la divinité protectrice du lieu. On aperçoit sur l'illustration l'enceinte et son portique en demi-cercle, le muret (*ḥaṭīm*) délimitant une zone rendue sacrée (*ḥiǧr*) par la présence supposée de tombeaux (celui d'Ismaël et de sa mère Agar). La Kaʿba y est revêtue de son voile noir orné d'un bandeau doré ; la porte d'entrée, là encore, est pratiquement située à ras du sol. On ne perçoit pas d'enceinte – on suppose en effet que le sanctuaire primitif était ouvert[31].

Visiblement, le sanctuaire aurait été construit comme les temples de l'Arabie du sud : de forme cubique avec une salle hypostyle à deux rangées de trois piliers[32]. La forme cubique fut apparemment celle que certaines églises chrétiennes, telle celle de Najran[33], adoptèrent ensuite, et elle inspira d'ailleurs nombre de mosquées d'Arabie[34]. La particularité de la Kaʿba est certainement d'avoir été l'un des derniers « temples » en fonctionnement à une époque où les autres avaient périclité et changé de fonction[35].

1.3. *La « monothéisation » du site*

L'histoire de la construction initiale de la Kaʿba est représentée au XIe/XVIIe siècle dans le *Rawḍat al-ṣafā* (*Les jardins de la pureté*) de Mīr Ḫwānd[36]. Les anges, en présence d'Adam ramené de Sarandīb par Ǧibrāʾīl, prient après l'avoir aidé à construire la Kaʿba d'après le modèle céleste situé sous le trône divin[37] ; à proximité, une masse noire, la pierre rapportée du paradis par Adam. La Kaʿba terrestre est ainsi présentée comme un symbole du tabernacle conservé dans le ciel[38].

27. Gaudefroy-Demombynes 1923, p. 43, 48.
28. Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-aṣnām*, p. 6.
29. Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-aṣnām*, p. 37.
30. Washington, Freer Gallery of Art, F1957.16.131 (époque ilkhanide, début du VIIIe/XIVe s.).
31. Nevo, Koren 1990, p. 37.
32. Finster 1992.
33. Finster, Schmidt 1994.
34. Finster 1991.
35. Finster 1992.
36. Paris, BnF, Supplément Persan 1567, fo 52vo.
37. Al-Azraqī, *Aḫbār Makka*, p. 3-5.
38. Mīr Ḫwānd, *Rawḍat al-ṣafā*, p. 50.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

C'est Abraham qui reconstruira la Kaʿba avec son fils Ismaël et lui en donnera la garde. Abraham est loué comme le chantre du monothéisme dans une copie du *al-Āṯār al-bāqiya ʿan al-qurūn al-ḫāliyya* d'al-Bīrūnī (m. vers 440/1048), datée du début du VIII^e^/XIV^e^ siècle, où l'on voit le patriarche détruisant les idoles de la cité de Harran avant de reconstruire et de restituer le temple de la Kaʿba au Dieu unique qui l'avait commandité[39]. Abraham, considéré comme le père des Arabes, vêtu de vert et d'un turban blanc, incarne aussi ce monothéisme grandissant, l'hanéfisme[40], dont se serait réclamé le grand-père du Prophète. D'ailleurs, dans les récits évoquant la Kaʿba préislamique, on cite la présence d'éléments rattachant Abraham au monument, telles les cornes du bélier sacrifié en lieu et place d'Isaac ou d'Ismaël[41].

Cette image de la destruction des idoles préfigure bien sûr les idoles supposément contenues dans la Kaʿba et brisées par ʿAlī, dans le récit imagé de la vie du Prophète, ou *Siyar al-nabī*, peint sous le sultan ottoman Mūrād III[42]. On y voit notamment une statue vêtue de noir qui serait l'image du dieu Hubal, maître des lieux, que les récits confondaient avec le personnage d'Abraham[43], mais qui, en définitive, serait resté la divinité principale et majeure de La Mecque[44].

D'après al-Masʿūdī (m. vers 345/956), « au dire des idolâtres, la Kaʿba était l'un des sept temples placés sous l'invocation des planètes […]. Quelques personnes parmi les idolâtres ont prétendu que la Kaʿba était un temple dédié à Saturne[45]. » La couleur noire, celle de la *kiswa*, est bien celle dévolue à Saturne/Cronos dans les théories astrologiques, ce dernier dévorant ses enfants, alors que Hubal se voyait offrir des sacrifices de premiers-nés en échange de bienfaits. Étrangement, les miniatures tardives de *Ḥamla-i Ḥaydarī* (*La charge du lion*) du poète persan Bāzil montrent la destruction des idoles se trouvant sous les portiques de l'enceinte cette fois, qui sont comme rangées dans des niches[46].

Nulle mention n'est faite dans les miniatures des décors intérieurs de la Kaʿba, comprenant les fameuses peintures qui furent effacées à l'entrée des musulmans dans La Mecque, dont une fresque représentant Marie et l'Enfant Jésus[47]. En effet, en dehors des rares miniatures des peintres de l'époque moderne évoquant le sanctuaire du temps de la *ǧāhiliyya*, les représentations médiévales évitent soigneusement cette période, excepté celles de deux corpus dont les images ambigües seront évoquées plus loin.

39. Édimbourg, University Library, Or MS 161, f° 88v°.
40. Sur la religion d'Abraham et ses implications locales, voir Nevo, Koren 1990, p. 41-42.
41. Al-Azraqī, *Aḫbār Makka*, p. 19-32 ; Gaudefroy-Demombynes 1923, p. 34.
42. Voir https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/62/Siyer-i_Nebi_-_Muhammad_und_Imam_Ali_werfen_die_G%C3%B6tzen_aus_der_Kaaba.jpg.
43. Al-Harawī, *Guide*, p. 196 : « Dedans se trouvaient des représentations des anges, des prophètes et de l'arbre, l'image d'Ibrahim avec les flèches de divination dans sa main, l'image de ʿIsā b. Maryam et de sa mère – seule image que l'envoyé de Dieu épargna lorsque, l'année de la Victoire, il fit disparaître toutes ces représentations figurées. Les cornes du bélier qu'immola Ibrahim y étaient également accrochées. »
44. Fahd, *EI*², *s.v.* « Hubal » ; Nevo, Koren 1990, p. 29.
45. Al-Masʿūdī, *Murūǧ al-ḏahab*, chap. 53, p. 44 *sqq*. Sur Hubal et Saturne, voir Lewy 1950, p. 340-343.
46. Paris, BnF, Supplément Persan 1030, f° 305v°-306.
47. King G. 2004, p. 219-224.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Une œuvre médiévale se révèle précieuse pour cette période : la *Ǧāmiʿ al-tawārīḫ* (*Histoire universelle*) de Rašīd al-Dīn, peinte au début du VIII^e^/XIV^e^ siècle à Tabriz, à l'époque des Ilkhāns de Perse[48]. Une série de miniatures y évoque le milieu natif du Prophète, les vertus de sa famille paternelle, les épisodes clés de sa vie jusqu'à la Révélation et les combats menés contre les ennemis mecquois ou les tribus juives. Un certain nombre de miniatures de cette œuvre illustrent l'histoire du sanctuaire de façon symbolique : ainsi de la redécouverte de la source Zamzam par ʿAbd al-Muṭṭalib et al-Ḥāriṯ, respectivement grand-père et oncle du Prophète, se fiant aux animaux qui cherchaient de l'eau[49] (corbeau, fourmis). On y voit aussi les épisodes majeurs de la vie de Muḥammad : sa naissance marquée par la présence des anges[50] ; sa participation aux activités commerçantes et caravanières au cours desquelles le moine Bahīra remarqua les marques de la prophétie sur l'enfant[51] ; enfin, le transport consensuel de la Pierre noire par les tribus à son initiative lors de la reconstruction du monument, qui avait accidentellement brûlé[52]. Ici, on voit la porte située à hauteur d'homme, les grosses pierres sombres appareillées et le voile noir doublé de rouge souligné par une galon doré décoré d'une frise végétale stylisée. Une autre série est consacrée à la Révélation (la « nuit de la destinée », avec la visite de l'ange dans la grotte du mont Ḥīra[53]), puis à l'évocation du *miʿrāǧ* sur Burāq[54].

Ce manuscrit, dont on sait qu'il eut de nombreuses copies, contribua à installer un cadre géographique et paysager, mais aussi historique, qui a permis de mieux cerner le milieu socio-économique des débuts de l'islam et surtout d'insister sur les éléments fondateurs d'une topographie visuelle des lieux saints de l'islam dans leur contexte historique. Il s'agit en somme de la construction d'une mémoire des lieux qu'exploiteront de façon détaillée les manuels d'époque moderne.

En effet, avec la naissance de l'islam, la Kaʿba est consacrée demeure de Dieu et devient la destination du *ḥaǧǧ*, ce pèlerinage effectué au mois de ḏū al-ḥiǧǧa, l'une des cinq obligations auxquelles doit se soumettre tout musulman une fois au moins dans sa vie. Ouvert aux hommes comme aux femmes, le *ḥaǧǧ* a laissé des traces dans les représentations médiévales et a donné lieu à une culture matérielle d'une grande richesse.

48. Rašīd al-Dīn, *Ǧamiʿ al-tawārīḫ*.
49. Édimbourg, University Library, Or MS 20, f° 41r°. Voir Hawting 1980.
50. Édimbourg, University Library, Or MS 20, f° 42r°.
51. Édimbourg, University Library, Or MS 20, f° 43v°.
52. Édimbourg, University Library, Or MS 20, f° 45r°.
53. Édimbourg, University Library, Or MS 20, f° 45v°.
54. Édimbourg, University Library, Or MS 20, f° 55r°.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

2. Les mises en scène du pèlerinage musulman

2.1. *La caravane des pèlerins*

Le pèlerinage est une entreprise souvent hasardeuse en raison de l'insécurité des routes – sans compter les aléas de la navigation en Méditerranée –, qui affectait tant les pèlerins chrétiens se rendant en Terre sainte que les musulmans venus d'Occident et accomplissant le *ḥaǧǧ* à La Mecque. En outre, l'époque des États latins renforça l'insécurité, comme en témoignent par exemple les attaques de caravanes de pèlerins dans les régions de la mer Rouge et du Hedjaz en 474-475/1182, menées par Renaud de Châtillon (m. 480/1187), seigneur de Hébron et d'Outre-Jourdain[55]. Aussi, ce sont des caravanes entières de pèlerins qui se déplacent pour accomplir le *ḥaǧǧ* chaque année, parfois menées par un chef ou par un représentant du pouvoir politique.

Dès les premiers arts du livre, dans les manuscrits d'*adab* illustrés du début du VII^e^/XIII^e^ siècle, qui restituent avec beaucoup de fidélité la société syro-mésopotamienne de cette époque, pèlerins et caravanes font leur apparition. Les *Maqāmāt* (*Séances*) d'al-Ḥarīrī, notamment la *maqāma* 31, sont les plus éloquents de ce point de vue. Racontant les tribulations d'un vieil escroc à travers l'Orient, les premiers manuscrits furent peints en Syrie ou en Iraq d'après des modèles parfois issus de manuscrits chrétiens. Ces régions fournissaient une part importante des pèlerins venus à La Mecque par leur proximité avec l'Arabie, même en des temps troublés comme le fut la période du V^e^/XI^e^ au VII^e^/XIII^e^ siècle, alors que sévissaient bandes armées et croisés.

Dans ce corpus spécifique se distingue l'un des plus beaux manuscrits jamais peints à cette époque, tant par la qualité du trait que par l'inventivité du peintre : le manuscrit Arabe 5847 peint à Wāsiṭ en 634/1236 (Paris, BnF). On y observe une caravane de pèlerins apportant un *maḥmal* doré, superbement mise en scène dans le folio 94v°, avec son cortège de musiciens (trompes, percussions) tenant le *liwāʾ* noir et or[56] (fig. 3). La forme du *maḥmal* est ici circulaire, comme une petite tente, contrairement à celle plus répandue de palanquin, carrée surmontée d'un auvent triangulaire, comme on l'observe sur des petites figurines en ronde-bosse[57]. La couleur rappelle les tissus de soie brochés d'or[58] ou les formes arrondies de certains *maḥmal*-s conservés dans les collections internationales[59]. Au folio suivant (95r°), la caravane s'est arrêtée, mais ici

55. Racine 2002, p. 465.

56. Jomier 1953.

57. Voir https://www.metmuseum.org/art/collection/search/451741 : figurine en céramique moulée, émaillée et glaçurée turquoise en forme de chameau portant un palanquin et deux cavaliers, New York, Metropolitan Museum of Art, Fletcher Fund 1964, n° 64.59 (Iraq/Iran, VI^e^/XII^e^-début VII^e^/XIII^e^ s.).

58. Voir https://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=object;EPM;qt;Mus22;41;en&cp : *maḥmal* de Damas (XIII^e^/XIX^e^ s.), avec ses fils métalliques brodés sur soie, conservé au Sheikh Faisal Bin Qassim al-Thani Museum de Doha, FBQ.HH.403. Ou encore https://www.khalilicollections.org/collections/hajj-and-the-arts-of-pilgrimage/photograph-of-the-mahmal-arc-pp-163/ : photographie d'un *maḥmal* prise en Égypte vers 1886, conservée dans les collections Khalili (ARC.pp 163), Londres.

59. Voir par exemple https://www.lescahiersdelislam.fr/Le-mahmal-procession-sacree-sur-les-routes-du-pelerinage_a807.html, fig. 2 : photographie d'un *maḥmal* en forme de tente, début du XIV^e^/XX^e^ s., conservée à Doha.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

le *maḥmal* est en tissu noir bordé d'un galon doré. La couleur noire pourrait suggérer le *maḥmal* califien, de même que les étendards noirs, couleur de la dynastie abbasside, alors que le doré serait celle des Mamelouks. Dans les deux cas, la forme particulière du *maḥmal* rappelle celle des tentes de ce même manuscrit (f^os^ 77r° et 38r°) qui abritent les pèlerins.

Historiquement, le *maḥmal* est un palanquin envoyé par le calife, accompagné de cadeaux (tissus notamment) destinés à parer la Kaʿba, et ce jusqu'en 664/1266, date à laquelle les Mamelouks prirent officiellement le relais pour officialiser le départ du pèlerinage depuis la ville du Caire, après la fin du califat de Bagdad et la mort du dernier calife. Après cette date, la concurrence politique entre les différents États généra l'envoi de plusieurs *maḥmal*-s, mamelouks, ottomans, syriens.

La caravane du *maḥmal*, comme on peut le voir ici, n'inclut aucune femme ; cependant, l'origine même de la tradition rappelle l'occultation des femmes et des fiancées lors des noces, cachées au regard des hommes, ou encore l'épisode de l'épouse du calife Hārūn al-Rašīd se rendant à La Mecque dans un palanquin[60]. En effet, les femmes font également le *ḥaǧǧ*, mais, comme on le voit jusqu'au début du XIV^e^/XX^e^ siècle sur les photographies, seuls les hommes participent à la procession[61].

Dans le manuscrit Arabe 6094 de la BnF (Jazīra, 619/1222, f° 103v°), les pèlerins ont revêtu un semblant d'*iḥrām*, ce vêtement non cousu de couleur blanche. Ici, la scène semble être la transposition d'un évangéliaire où Jésus prêcherait auprès de ses compagnons. Dans le manuscrit Arabe 3929 (Paris, BnF, vers 638/1240, f° 69r°), les pèlerins sont en revanche vêtus comme dans le manuscrit Arabe 5847 (Paris, BnF), c'est-à-dire de leurs vêtements habituels, puisque l'*iḥrām* se revêt à cinq ou six stations (*mawāqit*) sur la route du pèlerinage, selon la provenance de chacun[62].

2.2. *Les objets mémoriels, certificats et coupes magiques*

Le pèlerinage, comme l'a montré Finbarr Barry Flood, a donné lieu à une culture matérielle importante assurant la promotion des objets de dévotion[63] qui aujourd'hui font le bonheur des collectionneurs et des visiteurs d'expositions[64]. Et de fait, de l'époque des Zankides de Syrie à celle des Timourides d'Asie centrale furent produits des objets destinés à la fois à parer le sanctuaire (textiles, bijoux, clés) et à accompagner les pèlerins (gourdes, guides, amulettes) ou à leur rappeler ce voyage particulier (certificats, coupes et autres souvenirs).

60. Young 1993 ; Behrens-Abouseif 1997. Voir *supra*, n. 59, pour le palanquin FBQ.HH.403.

61. Voir https://www.khalilicollections.org/collections/hajj-and-the-arts-of-pilgrimage/photograph-of-the-procession-of-the-mahmal-arc-pp-10/ : photographie d'une procession du *maḥmal* prise en Égypte au début du XIV^e^/XX^e^ s., conservée dans les collections Khalili (ARC.pp 10), Londres.

62. Gaudefroy-Demombynes 1923, p. 19-21.

63. Flood 2019.

64. Voir la page consacrée à l'art du pèlerinage à travers les objets de la collection Khalili : https://artofhajj.com/en/collections.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Parmi les plus anciennes évocations de la Kaʿba, citons une pierre tombale de Mossoul, gravée et signée par al-Makkī, et datant du début du VII^e^/XIII^e^ siècle. Commandée par l'émir al-Ǧarrāḥī, elle porte le verset 96 de la troisième sourate du Coran. Fabriquée pour la sépulture de Ḫusna Ḫatūn b. al-Qarabilī, elle était conservée au musée de Bagdad[65].

Le matériau historique écrit médiéval relatif au pèlerinage repose principalement sur les certificats, qui ont été étudiés par Şule Aksoy et Rachel Milstein[66], puis par Janine Thomine-Sourdel et Dominique Sourdel[67]. Ces certificats, qui avaient été entreposés dans la grande mosquée de Damas, furent ensuite emportés en Turquie en 1914 par le maire d'Istanbul ; ils sont désormais conservés à Istanbul, au palais de Topkapi. Beaucoup de ces certificats sont dits « de substitution » et étaient rapportés par un tiers ayant effectué le pèlerinage, pour une femme en général, dans l'incapacité de l'effectuer elle-même.

Ainsi, parmi les plus beaux certificats décorés, citons celui d'Umm ʿAbbās Zawǧāt, épouse de Ġālib, apporté par le pèlerin Aḥmad b. Faḍl b ʿAlī al-Andalusī, malheureusement endommagé à l'endroit de la représentation de la Kaʿba (Istanbul, Sultanahmet, raǧab 602/février-mars 1206), ou encore le certificat destiné à Amīna bt Muẓaffar, apporté par ʿUbayd b. Salāma et datant de 608/1212 ; ce certificat étant relativement semblable au premier, il permet d'en reconstituer la partie manquante, avec la Kaʿba et les monuments au sein de l'enceinte du *ḥaram*. On y reconnaît le *ḥaṭīm*, mais plus difficilement les autres éléments, car ceux habituellement situés au nord sont répartis à l'est pour une raison inconnue (peut-être pour la lisibilité du document) : le puits de Zamzam, le *maqām Ibrāhīm*, la *daraǧa*, l'escabeau d'accès à la porte – alors que l'arche des Banū Šayba et le minbar demeurent au nord.

Dans ces certificats figurent également d'autres lieux de pèlerinage, tels le mont ʿArafāt, avec la tombe d'Adam, la tombe du Prophète et des deux premiers califes à Médine, et le Dôme du Rocher à Jérusalem.

Ces documents peints à la chaîne avaient une double vocation : servir de preuve quasi juridique de l'accomplissement du pèlerinage, réellement ou par procuration, et évoquer visuellement les lieux de mémoire liés au Prophète. Ainsi, à partir de l'époque ayyoubide principalement, une tradition picturale se met en place, qui diffuse une topographie sacrée des lieux saints de La Mecque et de sa région, commune à l'ensemble des musulmans, préparant l'avènement des nombreux manuels enluminés de pèlerinage, comme ceux du Maghrébin al-Ǧazūlī, puis de l'Indien Lārī au X^e^/XVI^e^ siècle.

De très beaux certificats nous sont parvenus du IX^e^/XV^e^ siècle, qui offrent des représentations soignées du sanctuaire. L'un des plus connus, daté de 836/1433, était destiné à Maymūna, fille de Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Zardalī[68] ; il montre les éléments habituels, à leur place cette fois : les pavillons des écoles de droit, la *kiswa* ornée du bandeau doré, la gouttière, le *ḥatīm*,

65. Blair 2013, p. 163 (Bagdad, inv. 1149, 15 × 33 cm).
66. Aksoy, Milstein 2000.
67. Sourdel, Sourdel-Thomine 2006.
68. Londres, British Library, Add. 27566 (https://imagesonline.bl.uk/asset/152071).

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

la porte dorée et son marchepied, la Pierre noire et, alentour, le *maqām Ibrāhīm* et la porte des Banū Šayba.

L'un des plus exceptionnels certificats de pèlerinage récemment étudiés est conservé à Doha et daté lui aussi de 1433 (1er muḥarram 837/18 août 1433). Il est cette fois au nom d'un homme, Sayyīd Yūsuf b. Sayyīd Šihāb al-Dīn Mā Warāʾ al-Nahrī, un soufi de Transoxiane[69]. Dans ce rouleau de 6,66 m sont peints les principaux lieux de pèlerinage du monde musulman : la mosquée de Médine et la tombe du Prophète, la sandale du Prophète, le Dôme du Rocher à Jérusalem, le tombeau des patriarches à Hébron, les sanctuaires alides en Iraq (ʿAlī et Ḥusayn) et enfin la Kaʿba, avec l'espace entre Ṣafā and Marwa. Des versets du Coran, des textes en arabe et en persan ainsi que le nom du bénéficiaire et ceux de six témoins complètent l'ensemble. Ici, la distribution des monuments est habituelle, mais le peintre a insisté sur l'environnement, les montagnes : le mont al-Ṣafāʾ, la montagne rouge, Sūq al-ʿAṭṭar, et le mont Marwa avec le *maqām Ibrāhīm*.

Si les certificats de pèlerinage offrent une topographie religieuse et spirituelle qui permet de se remémorer les lieux ou d'effectuer mentalement le pèlerinage, les pèlerins peuvent aussi rapporter des objets de protection ou de dévotion tels des bols magiques. L'un des plus anciens connus est celui dit « de Nūr al-Dīn b. Zankī », daté de 565/1169[70]. Un autre, appartenant à la collection privée Aron et daté de 580/1184, montre la Kaʿba au centre et une série d'inscriptions extérieures qui précisent :

> Honneur à notre seigneur al-Sulṭān al-Malik al-Muǧaḥid al-Muʾayyad al-Manṣūr Abū al-Muẓaffar Yūsuf. Dans le bol sont réunis des bienfaits. Il est utile pour les morsures de serpent et de scorpion, pour la fièvre, pour la femme en travail, pour augmenter le lait, pour la morsure d'un chien enragé, pour les maux abdominaux, coliques, migraines, inflammations violentes, pour annuler la sorcellerie, pour arrêter les saignements, pour contrer le mauvais œil, pour remettre en état une figure tordue, pour rétablir un épileptique, pour les difficultés à uriner, pour faire la paix entre rivaux, pour les bébés agités, pour la souffrance. Les ensorcelés, les affligés et la femme en travail pénible doivent se laver avec l'eau. Cela a été testé.
> Et les califes orthodoxes ont accepté pour les bienfaits des musulmans. La fabrication de ce bol a pris place dans l'enceinte de La Mecque. C'est pour toutes les maladies et infortunes[71].

Puis sont gravés cinq cercles avec des caractères arabes magiques. Et à l'intérieur du bol sont gravés des pétales et un scorpion, un quadrupède avec la queue enroulée, le soleil, une figure assise, et au centre, la Kaʿba.

69. Doha, Museum of Islamic Art, MS.267.1998 (https://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=object;EPM;qt;Mus21;32;en&cp). Voir Chekhab-Abudaya *et al.* 2016.
70. Savage-Smith 1997, p. 82 ; Nassar 2001.
71. Coupe magique, collection Aron (g Aron 15), 18,2 cm de diamètre, 5,4 cm de haut ; voir Giunta 2018, p. 100-101, pl. XXXI-XXXIII.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Dans ces coupes magiques à vocation prophylactiques, la Kaʿba est toujours schématique, mais les éléments symboliques restent présents : un cube avec un bandeau épigraphié, la gouttière, la Pierre noire, la porte en hauteur, le minbar ou l'escabeau, le *ḥaṭīm*, le puits du Zamzam, le *maqām Ibrāhīm* et quelques arcs pour les monuments des juristes[72].

À côté de ces coupes magiques étaient également produits, surtout en Égypte, des rouleaux talismaniques encrés à l'aide de tampons, portés dans des étuis ; ils montrent, à partir des Ve-VIe/XIe-XIIe siècles, l'enceinte du *ḥaram* avec au centre la Kaʿba et ses principaux éléments symboliques[73].

Ainsi, la Kaʿba est centrale dans tous ces objets, et, aussi schématique que soit la représentation, les éléments majeurs de son identité manquent rarement, que le support soit la pierre, le papier ou le métal.

2.3. *Maǧnūn et son pèlerinage à la Kaʿba : préfiguration ou transposition ?*

La mise en scène du pèlerinage à proprement parler se retrouve dans l'illustration d'une œuvre en persan, le conte *Laylā wa-Maǧnūn* de Niẓāmī, dont les copies enluminées remontent au VIIIe/XIVe siècle.

L'action se situe à l'époque préislamique et met en scène les amours funestes de deux jeunes gens de tribus bédouines. Qays aime sa cousine Laylā qu'il fréquente depuis l'enfance et surtout dans la salle de classe. Leurs amours sont cependant contrariées par le refus du père de la jeune fille de donner sa main à Qays. Pour détourner son fils de la passion qui le ronge et l'en guérir, le père de Qays le mène à La Mecque en pèlerinage. C'est donc une situation paradoxale, car bien que l'action se situe à l'époque préislamique (les miniatures intègrent des éléments anciens, en particulier la faible hauteur de l'édifice), c'est bien en croyant monothéiste que Maǧnūn est présenté aux lecteurs par Niẓāmī, s'adressant à Dieu pour qu'il renforce son amour[74] !

Dans l'anthologie dédiée à Iskandar Sulṭān, qui date de 814/1410, comme dans les copies safavides plus tardives, on peut observer que le personnage s'approche pour saisir les anneaux de la porte dorée principale, parfois cachée par un rideau, d'une main, voire des deux, comme le font les pèlerins pour demander à Dieu d'exaucer leurs vœux[75].

Le jeune homme est parfois revêtu de l'*iḥrām*, le vêtement blanc non cousu dont s'enveloppent les pèlerins, mais le plus souvent, il est vêtu de morceaux de tissu bleu, un pagne et une écharpe, et contrairement aux autres pèlerins, sa chevelure n'est pas coupée, alors que le rite prescrit le sacrifice de la chevelure, signe de son insanité d'esprit – excepté dans les deux miniatures timourides de 815/1411 et 835/1431[76] où il est rasé et porte l'*iḥrām*. Dans ces dernières, les pèlerins

72. Giunta 2018, p. 291-294, type d.
73. Schaefer 2006, p. 191-193, pl. 46.
74. Niẓāmī, *The Story of Layla and Majnun*, p. 26-27.
75. Gaudefroy-Demombynes 1954.
76. Saint-Pétersbourg, musée de l'Ermitage (http://laylaandmajnun.org/hermitage-gallery/7ljab1rkpzuathottvza4jn7rb83u8).

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

lèvent les mains vers le ciel en signe de supplication, et le voile noir de la Kaʿba est agrémenté de motifs dorés. Dans les *Ḫamsa* timourides de Berlin[77], échevelé et vêtu de hardes bleu foncé, il agrippe les anneaux, comme on le voit dans les manuscrits safavides (fig. 6). Ces derniers reprennent cette image de Maǧnūn torse nu, le bras droit tendu cette fois devant la Kaʿba[78]. Dans tous les cas, la porte est à hauteur du sol et signale que le monument n'a pas encore été rénové ni la porte rehaussée.

En revanche, dans la miniature d'un folio d'une œuvre d'époque safavide vendue à Drouot, la Kaʿba est cette fois enveloppée dans un tissu rouge et pourvue d'un dôme, comme s'il s'agissait d'une église préislamique[79]. Or, dans les *Ḫamsa* de la Bryn Mawr College Library, datant du début du IXe/XVe siècle, Maǧnūn se tient devant un bâtiment carré à dôme conique portant un tissu noir[80]. On peut imaginer que le dôme est à l'image des mosquées timourides, dont le style influence le décor (céramique bleue en frise décorative).

Les peintres des miniatures de Maǧnūn à la Kaʿba se partagent donc entre ceux qui choisissent d'islamiser la scène, surtout jusqu'au IXe/XVe siècle, et les partisans d'un environnement bédouin indifférencié, voire préislamique, notamment à l'époque safavide. La prolifération de ces images dans des corpus plébiscités par les catégories bourgeoises et lettrées de la population ainsi que la culture matérielle (les certificats de pèlerinage ou les bols souvenirs) contribuent à façonner un imaginaire collectif du *ḥaǧǧ* dominé par le sanctuaire.

3. La Kaʿba ou la constitution d'un nouvel *omphalos* du monde

Progressivement, la mise en place de l'islam et la diffusion de la littérature de voyage et de pèlerinage (al-Harawī, Yāqūt, Ibn Ǧubayr, Ibn Baṭṭūṭa), les schémas cosmographiques et les cartes simplifiées[81], mais aussi les certificats de pèlerinage portés par la piété populaire ou encore la poésie enluminée de Niẓāmī (*Laylā wa-Maǧnūn*, *Iskandar-nāma*, *Haft Paykar*, etc.) et les épopées telles que le *Šāh-nāma* de Firdawsī à destination des élites lettrées vont converger, particulièrement entre le VIIe/XIIIe et le IXe/XVe siècle, pour construire et diffuser une vision rénovée de la topographie mystique. Un décentrement s'opère dans les imaginaires collectifs, porté par les corpus précités et déclassant la hiérarchie abbasside des régions du monde au profit de l'Arabie en général et de la Kaʿba en particulier.

77. Gray 1963.
78. Paris, BnF, Turc 316, fo 43vo (https://mandragore.bnf.fr/ark:/12148/cgfbt93768b) ; Supplément Persan 1956, fo 97vo (https://mandragore.bnf.fr/mirador/ark:/12148/btv1b8101826n/f28).
79. Voir https://www.gazette-drouot.com/lots/18151900-majun-at-a-shrine-persia----.
80. Bryn Mawr College Library, BV 51, fo 60vo. Voir Rice 2011, fig. 6, p. 269.
81. Ibn ʿArabī, *Illuminations de La Mecque*. Voir Paris, BnF, Arabe 1335-1336, fos 63ro-66vo, 84vo-85vo (Xe/XVIe s.) ; Arabe 1336, fos 418vo-421vo (1026-1027/1617-1618).

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

3.1. *Les sept régions du monde jusqu'à l'époque abbasside*

Le monde perse a imprimé durablement sa conception symbolique du monde dans les imaginaires des régions islamisées, et ce jusqu'au VII^e^/XIII^e^ siècle au moins, comme le montre la conception du monde d'al-Masʿūdī ou celle de Yāqūt (m. 626/1229) dans les *Muʿǧam al-buldān* en particulier[82]. Ainsi, le système des sept régions du monde, mis en place par la royauté perse dans le but d'instaurer l'idée d'un roi universel, s'affirme dans la titulature même des souverains sassanides, *haft kešvar xvatai* ou « roi des sept régions du monde[83] ».

Le concept de *haft kešvar* est en grande partie une transposition des conceptions zoroastriennes du monde, originellement associé à la montagne cosmique, l'Elbourz. Six régions du monde sont réparties circulairement autour d'un cœur mythique, une région magnifique nommée Xvaniraθa, ou se trouve l'*ēran-vēz* ou *airyanəm vaējah* (MP *ērān vēj*), la région d'origine des Iraniens, là où la vie apparut près de la rivière Veh Dāitī, là où Yima fit son paradis et où naquit Zoroastre. Ce système du monde répercutait la topographie mystique des sept Aməša Spənta veillant sur le monde. Ce système supplanta d'ailleurs celui, plus ancien, qui distribuait le monde en quatre régions ou quatre quadrants, encore en vigueur sous les Achéménides et issu des traditions mésopotamiennes[84].

Cet idéal ne disparut cependant pas avec la conquête arabo-musulmane de la Perse, mais il connut une seconde transposition, astrologique cette fois. Les califes abbassides conservèrent l'Iraq (ancien cœur de la Perse) comme centre de leur empire, et Bagdad apparut bien comme le centre du monde, à proximité de l'ancienne capitale déchue, Ctésiphon. L'adoption de l'astrologie à la cour abbasside comme mode de conseil renforça le concept selon lequel les planètes viennent patronner chacune des régions du monde en vertu de principes de correspondance hermétiques dérivés du système des *climata* ptoléméens, les régions étant distribuées circulairement, et non zonalement[85].

La meilleure synthèse entre cosmologie, géographie et astrologie fut réalisée par al-Bīrūnī, qui restitua le mieux le système circulaire des *kešvar*-s dans sa dimension idéologique. Ce système évacuait le problème des montagnes cosmiques au centre du monde en les plaçant autour du monde, comme c'est le cas de l'Elbourz ou du mont Meru, qui, de fait, sont placés à la périphérie de l'univers, tel un anneau de mappemonde, à l'instar du mont Qāf, la montagne cosmique des musulmans, située au-delà de l'océan environnant[86].

Le *Tafhīm* d'al-Bīrūnī (V^e^/XI^e^ siècle) formalise cette image du monde qui associe géographie et astrologie. Le premier *clima* revient à Saturne/Kaywān (Capricorne et Verseau) ; le deuxième, à Jupiter/Hormuzd (Poissons et Sagittaire) ; le troisième, à Mars/Bahrām (Bélier et Scorpion) ;

82. Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān*.
83. Schwartz 1985 ; Choksy 1988, p. 37 ; Shahbazi 1990.
84. Seux 1965 ; Shahbazi 1983.
85. Caiozzo 2024, p. 267-270.
86. Al-Bīrūnī, *Tafhīm*, p. 141.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

le quatrième, au Soleil/Koršid (Lion) ; le cinquième, à Vénus/Anāhid (Taureau et Lune) ; le sixième, à Mercure/Tir (Vierge et Gémeaux) ; le septième, à la Lune/Māh (Cancer).

Certes, ce concept n'est pas présent chez tous les géographes ou cosmographes, mais il est relayé jusqu'au IXe/XVe siècle au moins par les arts des métaux, comme l'a montré Eva Baer, qui diffusent une idéologie du pouvoir au service des autorités du moment, depuis l'époque seldjoukide jusqu'aux Rassoulides en passant par les Ayyoubides et les Mamelouks[87]. Si le cœur se trouve là où règne le sultan, on voit cependant émerger une redistribution des régions avec Firdawsī de Ṭūs, au Ve/XIe siècle, mais surtout chez Niẓāmī le siècle suivant, notamment dans les *Sept Portraits* ou *Sept Princesses*, doublant le concept d'une acception mystique et l'accompagnant d'un recentrement sur l'Arabie comme cœur du monde.

En effet, dans le conte *Haft Paykar* (*Sept Princesses*), Niẓāmī fait débuter la geste de son héros dans le pavillon noir de la princesse indienne, patronnée par Saturne, divinité peut-être initiale de la Kaʿba ou qui tout au moins pourrait expliquer la couleur noire de la *kiswa*. Puis, tel un myste, le prince passe de pavillon en pavillon et achève sa quête amoureuse et mystique le vendredi dans le pavillon de la princesse vêtue de blanc, sous la tutelle de Vénus. Le vendredi est le jour de la prière dans le monde musulman, et Vénus/Zuhra est considérée comme un astre de bon augure. Dans le conte, elle incarne la princesse arabe et désigne ainsi la sainteté de l'Arabie et des lieux saints, mais aussi la couleur de l'*iḥrām*[88]. Déclassant et le Soleil, et Zuḥal/Saturne, qui est parfois représenté dans le monde iranien au centre des planètes, Vénus/Zuhra devient la reine des planètes et celle d'un nouveau centre. Le dessein alchimique du poète permet de revoir autrement la fonction des astres, faisant de Vénus le but ultime de l'initiation.

Cette conception passe pour une grande part inaperçue ; elle fera pourtant lentement son chemin, dans les représentations cartographiques notamment, mais ordonnant le monde selon les quatre quadrants devenus piliers de la Kaʿba cette fois.

3.2. *Jérusalem, l'*isrāʾ*, le* miʿrāǧ *et la constitution temporaire d'un nouveau centre ?*

Pourtant, on serait tenté de croire, en se fiant à la vie même du prophète Muḥammad, que le nouveau centre du monde aurait pu être, à un moment donné, le Levant et Jérusalem, renommée Bayt al-Maqdīs, « la maison du Prophète », ou al-Quds, « la ville sainte ». C'est en effet à Jérusalem que fut instituée la première direction de prière de l'islam, alors que La Mecque était encore « polythéiste », et à Jérusalem encore qu'en 72/691 les Omeyyades firent construire le monument commémoratif le plus célèbre du monde musulman, le Dôme du Rocher (Qubbat al-Ṣaḫra), où a eu lieu vers 618 l'ascension céleste du prophète Muḥammad. Par la suite, la rupture avec la communauté juive de Médine favorisa le recentrement sur la Kaʿba, accompli lorsque la ville de La Mecque fut à son tour conquise et le sanctuaire consacré à un dieu unique.

87. Baer 1981.
88. Caiozzo 2004 ; 2024, p. 270-273.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Dans les arts visuels, la représentation du voyage du Prophète se manifeste par des scènes d'envol sur Burāq qui ne sont pas nécessairement topographiquement contextualisées. Si dans les récits, le voyage débute par le réveil du Prophète par l'ange Gabriel alors qu'il dormait contre le mur de la Kaʿba, la plupart des scènes de l'*isrāʾ* occultent la dimension terrestre marquée par la présence de la Kaʿba, mise en scène dans le superbe *Miʿrāǧ-nāma* timouride de Paris[89]. Quelques rares miniatures l'évoquent cependant, comme dans un manuscrit des *Ḫamsa* de Niẓāmī, conservé à la British Library, qui montre l'envol vers Jérusalem depuis la Kaʿba : le *ḥaṭīm* ou le-*ḥiǧr*, le *maqām Ibrāhīm* (station d'Abraham), les trois coupoles de Zamzam, forment le paysage habituel, entouré du portique du *ḥaram*. Toutefois, une erreur majeure est perceptible, car tous les éléments architecturaux sont ici inversés[90]. Dans une autre miniature issue du *Maḫzan al-asrār*, on peut apercevoir un bâtiment en brique, peut-être la Kaʿba[91].

Quant à Jérusalem, elle est symboliquement évoquée, par exemple dans le *Miʿrāǧ-nāma*, par les prophètes sortis de leurs tombeaux et accueillant Muḥammad pour une prière commune avant l'envol vers les sept cieux[92]. Ainsi, Jérusalem n'est-elle pas promue dans la culture visuelle comme un centre, mais – c'est le cas dans les certificats de pèlerinage – comme l'un des lieux saints liés à la mémoire du Prophète, qui s'affirme tardivement, à l'époque de la contre-croisade, par la propagande zankide, puis ayyoubide des *Faḍāʾil al-Quds*[93].

3.3. *Recentrer l'Arabie par la poésie : les voyages d'Alexandre*

Un corpus participe à cet insensible recentrement : l'épopée d'Iskandar (Alexandre le Grand) chez Firdawsī et chez Niẓāmī dans l'*Iskandar-nāma*, qui retrace les grandes étapes de la geste du conquérant. Alexandre le Grand, tout comme les autres rois du *Šāh-nāma*, n'est pas un personnage historique, mais le produit d'un imaginaire désormais très syncrétisé, entre la tradition du Pseudo-Callisthène, l'iranisation[94] et l'islamisation du personnage[95].

Légitimé par sa parenté (fictive) avec Dārā III, Alexandre devient un roi guidé qui reçoit des signes des *monstra* rencontrés sur son parcours à la recherche de la gloire et de l'immortalité. Personnage inquiétant dans le *Šāh-nāma*, on voit son épopée divisée chez Niẓāmī, dans un parcours où la maturité apparaît enfin dans l'*Iqbal-nāma*, prélude à l'image du roi sage et soufi des *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ* illustrés du x^{e}/xvi^{e} siècle[96].

89. Paris, BnF, Supplément Turc 190, f° 3v° ; Muḥammad se serait endormi contre la Kaʿba, mais ici c'est dans une chambre que l'ange le réveille.
90. Londres, British Library, Or. 6810, f° 5v° (https://imagesonline.bl.uk/asset/11847).
91. Paris, BnF, Supplément Persan 578, f° 6r° (https://mandragore.bnf.fr/ark:/12148/cgfbt868297).
92. Paris, BnF, Supplément Turc 190, f^{os} 5r°, 9v°.
93. Sivan 1971, p. 100.
94. Hanaway 1990.
95. Voir les contributions dans Bridges, Bürgel (éd.) 1996.
96. Par exemple, Paris, BnF, Supplément Persan 1313, f° 147v° (Ispahan, fin du x^{e}/xvi^{e} s. ; https://mandragore.bnf.fr/ark:/12148/cgfbt88961g). Voir Caiozzo 2019.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Un des épisodes de son parcours à travers l'œkoumène, analysé par Marianna Shreve Simpson, mène Alexandre en Arabie, à La Mecque[97]. Toutefois, cet épisode ne peut pas être vu de façon isolée, car le héros se déplace dans l'espace et, d'une certaine façon, dans le temps, les merveilles qu'il rencontre ayant des fonctions bien précises : son parcours a indubitablement une vocation eschatologique[98].

Les différentes merveilles ou *monstra* jouent visuellement un rôle d'étapes dans le parcours, par exemple les hybrides qui lui annoncent sa mort prochaine ou, lors de sa quête vers la source de vie, la perte de son guide, al-Ḫāḍir, et le discours de l'ange, qui lui démontrent la vanité de son ambition : devenir immortel[99]. Les lieux qu'il traverse sont liés à la fin des temps, tout comme sa mission aux confins du monde oriental, où il doit construire la barrière contre les peuples Gog et Magog[100]. À ce maître des frontières[101], rien ne paraît résister ; toutefois, des éléments précis montrent une topographie symbolique en cours d'évolution : les barrières externes sont celles du mont Qāf (« la barrière d'airain »), mais progressivement, le cœur, Babylone, est perçu comme corrompu. Il y rencontre Gouchbester, le Panotéen vivant dans l'eau, dans la cité d'arêtes de poissons, qui lui explique que l'humidité, l'eau, sont responsables de la corruption physique des habitants, ainsi que l'enfant hybride mort-né et, enfin, son propre destin, la mort prématurée à Babylone[102]. On comprend que l'ancien cœur de la Perse est désormais déclassé, mais quel serait alors l'autre centre du monde ?

Alexandre/Iskandar est connu pour sa création de la ville d'Égypte qui porte son nom, célèbre pour son phare, mais ces deux éléments n'apparaissent pas comme déterminants dans la topographie symbolique que ses voyages dessinent. S'il n'atteint pas le cœur mystique, la source de vie, et s'il n'accède pas au sommet du mont Qāf, Alexandre s'est cependant rendu en Arabie, où il a visité le sanctuaire de la Kaʿba. Cette visite fortuite est justifiée par l'intervention qu'il mène pour secourir la tribu qui en avait la garde et l'entretien, alors que la Kaʿba est agressée par des tribus ennemies venues du sud. On voit ici ressurgir les vieilles querelles tribales entre Yéménites et Nizarites. Après sa victoire, Alexandre visite le sanctuaire au milieu des pèlerins :

> Il partit pour visiter la demeure d'Ismaïl qui avait construit avec bien des fatigues la maison sainte. Dieu lui a donné le nom de Bayt al-Haram, et tu as en elle la vraie voie de Dieu. […] Iskandar écouta les paroles de Nasr, il mit à mort tout ce qu'il put découvrir de la famille de Khoza' et s'empara du Hedjaz et du Yémen […], puis il se rendit à pied à la maison sainte, et tous les descendants d'Ismaïl furent remplis de joie[103].

97. Shreve Simpson 2010.
98. Bacqué-Grammont *et al.* 2000.
99. Caiozzo 2018, p. 183-186, 190-193.
100. Van Donzel, Schmidt 2010.
101. Kappler 1993 ; 1995 ; 1996 ; 1999.
102. Caiozzo 2019.
103. Firdawsī, *Šāh-nāma*, V, p. 124.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

On comprend que le contexte préislamique est largement occulté par la « monothéisation » du site. Toutefois, dans les différentes copies du *Šāh-nāma* de Firdawsī, la scène de la Kaʿba est illustrée de façon très diverse. Le visiteur et sa suite observent les pèlerins arabes priant les mains tendues et les paumes ouvertes vers le ciel, comme dans l'une des plus anciennes miniatures, qui date de 940-941/1329-1330[104]. Ici, la Kaʿba, en pierres appareillées semblables à des briques, porte un bandeau supérieur arborant la *šahāda*. Dans une miniature du IXe/XVe siècle[105], cette fois, on voit un pèlerin s'agripper à l'anneau de la Kaʿba en signe de supplication. Dans un deuxième type de miniatures, on voit Alexandre tourner le dos à la Kaʿba devant les autochtones, visiblement surpris par son désintérêt[106]. Dans un troisième type de miniatures, en revanche, Alexandre, dont les armes sont tenues à l'arrière par des pages, prie les mains tendues[107] ou encore s'agrippe aux anneaux de la porte devant les pèlerins revêtus de l'*iḥrām*[108]. Cette fois, la vision offerte correspond à celle du poète Niẓāmī, comme un prélude à l'image safavide d'Alexandre priant debout ou à genoux devant le sanctuaire[109].

Ainsi, la visite à la Kaʿba prend l'apparence d'un pèlerinage traditionnel pour consacrer Alexandre, pèlerin lui-même, selon la conception que l'on observe dans les miniatures du même épisode, cette fois dans l'*Iskandar-nāma* de Niẓāmī, qui met en scène le recueillement d'Alexandre[110] :

> Il alla vers la Kaʿba le visage illuminé selon la façon de mener la cérémonie attendue.
> Il plaça son pied sur le sommet du nombril du monde […].
> Il fit le circuit autour de la Kaʿba auquel aucun (pèlerin) n'échappe.
> Il l'accomplit et il devint l'agrippeur de l'anneau de la porte.
> D'abord il embrassa la porte,
> Appelant sur lui son propre protecteur […].
> Quand il s'établit lui-même dans la maison de la vérité,
> Il devint l'adorateur de Dieu[111].

Et c'est ainsi que de façon explicite, dans un des *Šāh-nāma* timourides de Paris, on voit Alexandre prier comme un musulman[112] (fig. 4), même s'il n'est pas encore le pèlerin revêtu de *l'iḥrām* que l'on voit chez Niẓāmī (fig. 5). Discrètement, la geste d'Alexandre arabisée et iranisée est islamisée par les peintres et participe à modeler dans les imaginaires des lettrés une nouvelle topographie dont le centre est, comme chez Niẓāmī, l'Arabie.

104. Istanbul, Topkapi Palace Library, Hazine 1479, f° 170v°.
105. Cambridge, Fitzwilliam Museum, ms 22-1948, f° 18v°.
106. Ann Arbor, bibliothèque universitaire du Michigan, ms n° 1963, f° 346r°.
107. Paris, BnF, Supplément Persan 493, f° 342r° ; Londres, Keir Collection, III.133-175, f° 315v°.
108. Dublin, Chester Beatty Library, Per. 157.370, f° 370r° (voir Shreve Simpson 2010, fig. 2, p. 139).
109. Londres, Khalili Collection of Islamic Art, n° 771 (voir Shreve Simpson 2010, fig. 4, p. 144).
110. Los Angeles County Museum of Art, The Nasli M. Heeramaneck Collection, gift of Joan Palevsky M.73.5.462, Iran, Chiraz, vers 1485-1495.
111. Niẓāmī, *The Sikandar-nāma e barā*, p. 445-446.
112. Paris, BnF, Supplément Persan 493, f° 342r°.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

4. Conclusion : la cartographie et le nouveau centre mecquois

L'ensemble des représentations médiévales de la Kaʿba, quel que soit le support, nous délivre quelques enseignements surprenants : entre le VII^e^/XIII^e^ et le IX^e^/XV^e^ siècle, hormis celles des certificats de pèlerinage et des coupes, toutes les miniatures représentant la Kaʿba situent l'action à l'époque préislamique ou illustrent l'*isrāʾ*. Néanmoins les codes picturaux et les gestes des pèlerins évoquent dans la plupart des cas le pèlerinage musulman.

Dans les faits, c'est un autre type de sources, moins soignées et sans aucun doute plus communément utilisées par un public plus large, qui se réfère directement au monument islamisé : les cartes et les schémas cosmographiques. D'ailleurs, dans une copie réalisée en 813/1410 de la cosmographie intitulée *Muǧmal al-tawārīḫ wa-l-qiṣaṣ* d'Asadābādī Iṣfahānī (qui date originellement de 520/1126), on peut voir coexister les différentes conceptions de la géographie sacrée[113] : d'une part, les sept *kešvar*-s avec l'Iran au centre[114], et non la classique Mésopotamie (Iraq), mais également des schémas représentant la Kaʿba et ses quatre directions[115], Médine[116] et le Dôme du Rocher[117]. Le planisphère de ce manuscrit[118] est conforme aux représentations du IX^e^/XV^e^ siècle, de l'époque des Timourides, comme l'a bien montré David King[119]. En effet, ici, la Kaʿba est schématiquement dessinée sur l'Arabie (fig. 7), une tradition que l'on retrouve également dans les nombreuses copies de la cosmographie d'Ibn al-Wardī, *Ḫarīdat al-ʿaǧāʾib wa-farīdat al-ġarāʾib*[120] (*Perle des merveilles et joyau des raretés*), remplacée par une inscription[121].

Désormais, le recentrement est opéré dans la géographie sacrée, où l'on va représenter de façon très précise – comme l'avait fait pour la première fois Ibn Ḫurradāḏbih au III^e^/IX^e^ siècle – les différentes *qibla*-s de la Kaʿba, dans un schéma indépendant plus ou moins soigné, un modèle qu'affectionnent les cosmographes et leurs copistes, par exemple Ibn al-Zayyāt[122] ou Ibn al-Wardī[123]. Dans cette mouvance, citons pour mémoire l'une des plus belles cartes des directions de la *qibla* issue de l'œuvre d'al-Šarafī al-Sifaqsī, qui réunit les pavillons des quatre écoles de droit, la source de Zamzam et le *maqām Ibrāhīm*[124].

La mise en place de cette nouvelle géographie sacrée, à la fois symbolique et pratique, ainsi que son développement montrent incontestablement la création d'un nouveau paradigme :

113. Paris, BnF, Persan 62. Voir Weber, Riedel, *EIr*, *s.v.* « Mojmal al-tawāriʿ waʾl-qeṣaṣ ».
114. Paris, BnF, Persan 62, f° 314r°.
115. Paris, BnF, Persan 62, f° 318r°.
116. Paris, BnF, Persan 62, f° 319r°.
117. Paris, BnF, Persan 62, f° 331r°.
118. Paris, BnF, Persan 62, f° 308v°-309r°.
119. King, Lorch 1992.
120. La BnF en possède de nombreuses copies ; voir https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc5752w/cd0e681 pour une liste exhaustive.
121. Paris, BnF, Arabe 2188, f° 24r° (883/1479) (https://mandragore.bnf.fr/mirador/ark:/12148/btv1b7909802f/f1).
122. Paris, BnF, Arabe 2186, f° 44r° (https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b108847564/f45.highres).
123. Paris, BnF, Arabe 2188, f° 25v° (883/1479) ; Arabe 2189, f° 24r° (885/1480).
124. Paris, BnF, Arabe 2278, f° 2v° (https://mandragore.bnf.fr/ark:/12148/cgfbt1745r).

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

le recentrement du monde autour de la Kaʿba dans les imaginaires comme dans les pratiques savantes, du VI^e^/XII^e^ siècle à l'époque moderne, comme l'attestent l'essor de la culture matérielle et celui de la culture savante (cartographie, calcul de la *qibla*[125]). Sans contexte, l'époque de la contre-croisade zangide et ayyoubide recentra-t-elle de façon décisive les imaginaires géographiques sur La Mecque et la Kaʿba[126].

Bibliographie

Instruments de travail

*EI*² = *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e^ éd., en ligne : https://referenceworks.brill.com/display/db/eifo
T. Fahd, *EI*², *s.v.* « Hubal ».

EIr = *Encyclopædia Iranica*, en ligne : https://www.iranicaonline.org/
S. Weber, D. Riedel, *EIr*, *s.v.* « Mojmal al-tawāriʿ waʾl-qeṣaṣ ».

Sources manuscrites

ʿAlī b. Maḥmūd Rudbārī, *Muǧmal al-tawārīḫ*, Paris, BnF, Persan 62 (Iran, 813/1410).
Asadābādī Iṣfahānī, *Muǧmal al-tawārīḫ waʾl qiṣaṣ*, Paris, BnF, Persan 62 (Iran, 813/1410).
Bāzil Maššādī, *Ḥamlah-i Ḥaydarī*, Paris, BnF, Supplément Persan 1030 (Inde/Pakistan, Cachemire, 1223/1808).
al-Bīrūnī, *al-Āṯār al-bāqiya ʿan al-qurūn al-ḫāliya*, Édimbourg, University Library, Or MS 161 (Tabriz, 707/1307).
Firdawsī, *Šāh-nāma* :
– Istanbul, Topkapi Palace Library, Hazine 1479 (Chiraz, 731/1330-1331 ; scribe calligraphe : ʿAlī b. Ḥusaynī Bahmanī).
– Paris, BnF, Supplément Persan 493 (Chiraz, 844/1441).
– Londres, Keir Collection, III.133-175 (25 ǧumādā I 879/15 octobre 1474 ; calligraphes : Sultan ʿAlī, Abū Mansūr).
– Cambridge, Fitzwilliam Museum, MS 22-1948 (env. Chiraz, 839/1435).
– Dublin, Chester Beatty Library, Per. 157.370 (Hérat, ǧumādā I 885/juillet 1480 ; peintre : Muḥammad al-Baqqāl).
– Londres, Khalili Collection of Islamic Art, n° 771 (Iran, milieu X^e^/XVI^e^ siècle).
Fuḍūlī, *Laylā wa-Maǧnūn*, Paris, BnF, Turc 316 (Chiraz, 4^e^ quart du X^e^/XVI^e^ siècle).
al-Ḥarīrī, *Maqāmāt*, Paris, BnF, Arabe 5847 (Wāsiṭ, 634/1236).
Ibn al-Wardī, *Ḫarīdat al-ʿaǧāʾib wa farīdat al-Ġarāʾib*, Paris, BnF, Arabe 2188 (883/1479).
Ibn al-Zayyāt, *Traité de cosmographie*, Paris, BnF, Arabe 2186 (VIII^e^/XIV^e^ siècle).
Miʿrāǧ-nāma, Paris, BnF, Supplément Turc 190 (Hérat, env. 835-845/1430-1440).
Mīr Ḫwānd, *Rawḍat al-ṣafā*, Paris, BnF, Supplément Persan 1567 (Iran, I^re^ moitié du XI^e^/XVII^e^ siècle).
Niẓāmī, *Ḫamsa* :
– Londres, British Library, Add. MS 25900 (Hérat, env. 895/1490 ; attribué à Bihzād).
– Londres, British Library, Or. 6810 (Hérat, 899-900/1494).

125. Herrera-Casais, Schmidl 2008, p. 275-299 ; King D. 1999 ; 2020.
126. Vincenzo Strika (1976) évoque par exemple la représentation de La Mecque sur une dalle venant de Mossoul datée de 486/1093 ou 488/1095.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Niẓāmī, *Iskandar-nāma*, Los Angeles County Museum of Art, M.73.5.462 (Chiraz, vers 889-900/1485-1495).
Niẓāmī, *Laylā wa-Maǧnūn* :
– Paris, BnF, Supplément Persan 1956 (Iran, vers 967-968/1560).
– Paris, BnF, Supplément Persan 1029 (Ispahan, 1032/1622-1623).
Niẓāmī, *Maḫzan al-asrār*, Paris, BnF, Supplément Persan 578 (Chiraz, 909/1504).
Niẓāmī, *Šaraf-nāma*, Paris, BnF, Supplément Persan 1112 (Chiraz, vers 853-865/1450-1460).
Rašīd al-Dīn, *Ǧamiʿ al-tawārīḫ*, Édimbourg, University Library, Or MS 20 (Tabriz, début du VIIIe/XIVe siècle).
al-Šarafī al-Sifaqsī, portulan, Paris, BnF, Arabe 2278 (Tunisie, 958/1551).

Sources anciennes

AL-AZRAQĪ, *Aḫbār Makka*
al-Azraqī, *La Kaʿbah. Tempio al centro del mondo* (Akhbār Makkah), R. Tottoli (éd.), Trieste, 1992.

AL-BĪRŪNĪ, *Tafhīm*
al-Bīrūnī, *The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology*, R.R. Wright (éd.), Londres, 1934.

FIRDAWSĪ, *Šāh-nāma*
Firdawsī, *Šāh-nāma. Le livre des rois de Perse*, vol. 5, J. Mohl (trad.), Paris, 1877.

AL-HARAWĪ, *Guide*
al-Harawī, Abū al-Ḥasan ʿAlī, *Guide des lieux de pèlerinage*, J. Sourdel-Thomine (trad.), Damas, 1953-1957.

IBN BAṬṬŪṬA, *Voyages*
Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages*, vol. 1 : *De l'Afrique du Nord à La Mecque*, C. Defremery, B.R. Sanguinetti (éd.), Paris, 1982.

IBN ǦUBAYR, *Riḥla*
Ibn Ǧubayr, « Relation des péripéties qui surviennent pendant les voyages (*Riḥla*) », dans P. Charles-Dominique (éd.), *Voyageurs arabes. Ibn Faḍlân, Ibn Jubayr, Ibn Baṭṭûṭa et un auteur anonyme*, Paris, 1995, p. 70-368.

IBN AL-KALBĪ, *Kitāb al-aṣnām*
Ibn al-Kalbī, *The Book of Idols*, N.A. Faris (éd.), Princeton, 1952.

AL-MASʿŪDĪ, *Murūǧ al-ḏahab*
al-Masʿūdī, *Murūǧ al-ḏahab wa-maʿādin al-ǧawhar*, vol. 1, C. Barbier de Meynard, A. Pavet de Courteille (éd.), C. Pellat (corr.), Paris, 1962.

MĪR ḤWĀND, *Rawḍat al-ṣafāʾ*
Mīr Ḫwānd, *The Rauzat-us-safa or Garden of Purity*, t. I, vol. 1-2 : *Containing the Histories of Prophets, Kings, and Khalifs*, F.F. Arbuthnot (éd.), E. Rehatsek (trad.), Londres, 1891.

NĀṢIR-I ḪUSRAW, *Sefer nameh*
Nāṣir-i Ḫusraw, *Sefer nameh. Relation du voyage de Nassiri Khosrau en Syrie, en Palestine, en Égypte, en Arabie et en Perse, pendant les années de l'hégire 437-444 (1035-1042)*, C. Schefer (éd.), Paris, 1881.

NIẒĀMĪ, *The Sikanda-nāma e bará*
Niẓāmī, *The Sikandar-nāma e bará: Or Book of Alexander the Great*, H. Wilberforce Clarke (éd.), Londres, 1881 (rééd. 1995, Delhi).

NIẒĀMĪ, *The Story of Layla and Majnun*
Niẓāmī, *The Story of Layla and Majnun*, R. Gelpke, E. Mattin, G. Hill (éd.), Oxford, 1966.

RAŠĪD AL-DĪN, *Ǧamiʿ al-tawārīḫ*
Rašīd al-Dīn, *A Compendium of Chronicles: Rashid al-Din's Illustrated* History of the World, S. Blair (éd.), The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art 27, Londres, 1995.

YĀQŪT, *Muʿǧam al-buldān*
Yāqūt, *The Introductory Chapters of Yāqūt's* Muʿjam al-Buldān, W. Jwaideh (éd.), Leyde, 1987.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Études

Abid 2017a
H. Abid, « La vénération du Prophète en Occident musulman à travers l'étude codicologique de livres de piété (xi^e/xvii^e-xiii^e/xix^e siècles) », *ASSR* 178, 2017, p. 151-176.

Abid 2017b
H. Abid, « Un concurrent du Coran en Occident musulman du x^e/xvi^e à l'aube du xii^e/xviii^e siècle. Les *Dalāʾil al-khayrāt* d'al-Jazūlī », *Journal of Qur'anic Studies* 19/3, 2017, p. 45-73.

Abid 2021
H. Abid, « The Birth of a Successful Prayer Book: The Manuscript Tradition of the *Dalāʾil al-Khayrāt* in North Africa », *Journal of Islamic Manuscripts* 12/3-4, 2021, p. 265-294.

Aksoy, Milstein 2000
Ş. Aksoy, R. Milstein, « A Collection of Thirteenth-Century Illustrated Hajj Certificates », dans I.C. Schick (éd.), *M. Uğur Derman Armağanı. Altmışbeşinci Yaşı Münasebetiyle Sunulmuş Tebliğler / M. Uğur Derman Festschrift: Papers Presented on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, Istanbul, 2000, p. 101-134.

Bacqué-Grammont *et al.* 2000
J.-L. Bacqué-Grammont, F. de Polignac, G. Bohas, « Monstres et murailles, Alexandre et bicornu, mythes et bon sens », *RMMM* 89-90, 2000, p. 109-127.

Baer 1981
E. Baer, « The Ruler in Cosmic Setting: A Note on Medieval Islamic Iconography », dans A. Daneshvari (éd.), *Essays on Islamic Art and Architecture: In Honor of Katharina Otto-Dorn*, Malibu, 1981, p. 13-19.

Behrens-Abouseif 1997
D. Behrens-Abouseif, « The *maḥmal* Legend and the Pilgrimage of the Ladies of the Mamluk Court », *MSRev* 1, 1997, p. 87-96.

Blair 2013
S. Blair, « Inscribing the Hajj », dans V. Porter, L. Saif (éd.), *The Hajj: Collected Essays*, BMRP 193, Londres, 2013, p. 160-168.

Bridges, Bürgel (éd.) 1996
M. Bridges, J.C. Bürgel (éd.), *The Problematics of Power: Eastern and Western Representations of Alexander the Great*, Berne, New York, Paris, 1996.

Caiozzo 2004
A. Caiozzo, « Astrologie, cosmologie et mystique. Remarques sur les représentations astrologiques circulaires de l'Orient médiéval (xiv^e-xv^e siècles) », *AnIsl* 38, 2004, p. 311-356.

Caiozzo 2018
A. Caiozzo, *Le roi glorieux. Les imaginaires de la royauté d'après les enluminures du* Shāh nāma *de Firdawsī aux époques timouride et turkmène*, Paris, 2018.

Caiozzo 2019
A. Caiozzo, « Un imaginaire de la sagesse. Les représentations d'Alexandre et de ses maîtres dans le *Livre des rois* de Firdawsi et l'*Iskandar nama* de Nizami », dans F. Raviez (éd.), *L'image du maître spirituel. Actes du colloque international tenu du 14 au 16 mai 2014 à l'université d'Artois*, Arras, 2019, p. 85-98.

Caiozzo 2024
A. Caiozzo, « Astrological Images as the Key to the Cosmology of the Medieval Islamicate World », dans R. Brentjes, S. Brentjes, S. Mastorakou (éd.), *Imagining the Heavens Across Eurasia from Antiquity to Early Modernity*, Milan, 2024, p. 259-276.

Chekhab-Abudaya *et al.* 2016
M. Chekhab-Abudaya, A. Couvrat Desvergnes, D.J. Roxburgh, « Sayyid Yusuf's 1433 Pilgrimage Scroll (*ziyārātnāma*) in the Collection of the Museum of Islamic Art, Doha », *Muqarnas* 33, 2016, p. 345-407.

Choksy 1988
J.K. Choksy, « Sacral Kingship in Sasanian Iran », *Bulletin of the Asia Institute* 2, 1988, p. 35-52.

Ettinghausen 1934
R. Ettinghausen, « Die bildliche Darstellung der Kaʿba im islamischen Kulturkreis », *ZDMG* 87/3-4, 1934, p. 111-137.

Finster 1991
B. Finster, « Cubical Yemeni Mosques », *PSArabStud* 21, 1991, p. 49-68.

Finster 1992
B. Finster, « An Outline of the History of Islamic Religious Architecture in Yemen », *Muqarnas* 9, 1992, p. 124-147.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

FINSTER, SCHMIDT 1994
B. Finster, J. Schmidt, « Die Kirche des Abraha in Ṣanʿāʾ », dans N. Nebes (éd.), *Arabia Felix: Beiträge zur Sprache und Kultur der vorislamischen Arabien – Festschrift Walter W. Müller zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden, 1994, p. 67-86.

FLOOD 2019
F.B. Flood, *Technologies de dévotion dans les arts de l'Islam. Pèlerins, reliques et copies*, Paris, 2019.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES 1923
M. Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à La Mekke. Étude d'histoire religieuse*, Paris, 1923.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES 1954
M. Gaudefroy-Demombynes, « Le voile de la Kaʿba », *StudIsl* (P) 2, 1954, p. 5-21.

GIUNTA 2018
R. Giunta, *The Aron Collection*, vol. 1 : *Islamic-Magic-Therapeutic Bowls*, Rome, 2018.

GRAY 1963
B. Gray, « A Newly-Discovered Nizāmī of the Tīmūrid School », *East and West* 14/3-4, 1963, p. 220-223.

HANAWAY 1990
W. Hanaway, « Alexander and the Question of Iranian Identity », dans E. Amin (éd.), *Iranica varia: Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater*, *AcIr* 30, Leyde, 1990, p. 93-103.

HAWTING 1980
G.R. Hawting, « The Disappearance and Rediscovery of Zamzam and the "Well of the Kaʿba" », *BSOS* 43/1, 1980, p. 44-54.

HERRERA-CASAIS, SCHMIDL 2008
M. Herrera-Casais, P.G. Schmidl, « The Earliest Known Schemes of Islamic Sacred Geography », dans A. Akasoy, W. Raven (éd.), *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*, Islamic Philosophy, Theology, and Science 75, Leyde, 2008, p. 275-300.

JOMIER 1953
J. Jomier, *Le* maḥmal *et la caravane égyptienne des pèlerins de La Mecque (XIII^e-XX^e siècles)*, RAPH 20, Le Caire, 1953.

KAPPLER 1993
C.-C. Kappler, « Alexandre et les merveilles dans le *Livre des rois* de Firdousi », dans J.-C. Aubailly, E. Baumgartner, F. Dubost (éd.), *Et c'est la fin pour quoy sommes ensemble : hommage à Jean Dufournet. Littérature, histoire et langue du Moyen Âge*, vol. 2, Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge 25, Paris, 1993, p. 759-773.

KAPPLER 1995
C.-C. Kappler, « Alexandre le Grand et les frontières », dans A. Rousselle (éd.), *Frontières célestes, frontières terrestres dans l'Antiquité*, Perpignan, 1995, p. 371-385.

KAPPLER 1996
C.-C. Kappler, « Alexandre dans le *Shâh Nâma* de Firdousi. De la conquête du monde à la découverte de soi », dans Bridges, Bürgel (éd.) 1996, p. 165-190.

KAPPLER 1999
C.-C. Kappler, « Le roi "au cœur éveillé". Images du désir et de la mort dans la littérature persane classique », dans L. Harf-Lancner, C.-C. Kappler, F. Suard (éd.), *Alexandre le Grand dans les littératures occidentales et proche-orientales. Actes du colloque de Paris, 27-29 novembre 1999*, Nanterre, 1999, p. 85-95.

KING D. 1999
D.A. King, *World-Maps for Finding the Direction and Distance to Mecca: Innovation and Tradition in Islamic Science*, Islamic Philosophy and Theology 36, Leyde, Boston, 1999.

KING D. 2020
D.A. King, « Islamic Sacred Geography and Finding the *qibla* by the Sun and Stars: A Survey of the Historical Sources », *ZGAIW* 22, 2020, p. 91-142.

KING, LORCH 1992
D.A. King, R.P. Lorch, « *Qibla* Charts, *qibla* Maps, and Related Instruments », dans J.B. Harley, D. Woodward (éd.), *Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*, Chicago, Londres, 1992, p. 189-204.

KING G. 2004
G.R.D. King, « The Paintings of the Pre-Islamic Kaʿba », *Muqarnas* 21, 2004, p. 219-229.

LEWY 1950
H. Lewy, « Origin and Significance of the *Mâgên Dâwîd*: A Comparative Study in the Ancient Religions of Jerusalem and Mecca », *ArOr* 18/3, 1950, p. 330-365.

MILSTEIN *et al.* 1999
R. Milstein, K. Rührdanz, B. Schmitz, *Stories of the Prophets: Illustrated Manuscripts of* Qiṣaṣ al-anbiyāʾ, Islamic Art and Architecture 8, Costa Mesa, 1999.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

NASSAR 2001
N. Nassar, « Notice de la coupe magique au nom de Nûr al-Dîn Mahmud ibn Zangî », dans *L'Orient de Saladin. L'art des Ayyoubides*, catalogue d'exposition, Paris, Institut du monde arabe, 22 octobre 2001-10 mars 2002, Paris, 2001, p. 223.

NEVO, KOREN 1990
Y.D. Nevo, J. Koren, « The Origins of the Muslim Descriptions of the Jāhilī Meccan Sanctuary », *JNES* 49/1, 1990, p. 23-44.

RACINE 2002
P. Racine, « Une migration au temps des croisades. Les voyages de pèlerinage », dans M. Balard, A. Ducellier (éd.), *Migrations et diasporas méditerranéennes (x^e^-xvi^e^ siècles). Actes du colloque de Conques, octobre 1999*, Paris, 2002, p. 459-473.

RICE 2011
Y. Rice, « An Early Fifteenth-Century *Khamsa* from Shiraz in the Bryn Mawr College Library », *Muqarnas* 28, 2011, p. 265-281.

ROXBURGH 2011
D.J. Roxburgh, « Sacred Topographies: Visualising the Sites and Monuments of Islamic Pilgrimage », dans M.S. Graves, B. Junod (éd.), *Architecture in Islamic Arts: Treasures of the Aga Khan Museum*, catalogue d'exposition, Saint-Pétersbourg, musée de l'Ermitage, 8 décembre 2011-26 février 2012, Genève, 2011, p. 31-65.

SAVAGE-SMITH 1997
E. Savage-Smith, « Magic-Medicinal Bowls », dans F. Maddison, E. Savage-Smith, *Science, Tools and Magic*, vol. 1 : *Body and Spirit: Mapping the Universe*, The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art 12, Londres, Oxford, 1997, p. 72-105.

SCHAEFER 2006
K.R. Schaefer, *Enigmatic Charms: Medieval Arabic Block Printed Amulets in American and European Libraries and Museums*, HbOr I/82, Leyde, Boston, 2006.

SCHWARTZ 1985
M. Schwartz, « The Old Eastern Iranian World View According to the Avesta », dans E. Gershevitch (éd.), *Cambridge History of Iran*, vol. 2 : *The Median and Achaemenian Periods*, Cambridge, 1985, p. 640-663.

SEUX 1965
M.-J. Seux, « Les titres royaux *"šar kiššati"* et *"šar kibrāt arbaʾi"* », *RAAO* 59/1, 1965, p. 1-18.

SHAHBAZI 1983
A.S. Shahbazi, « Darius' *haft kišvar* », dans H. Koch, D.N. MacKenzie (éd.), *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben*, AMI-Suppl. 10, Berlin, 1983, p. 239-246.

SHAHBAZI 1990
A.S. Shahbazi, « On the *X^v^adāy-nāmag* », dans E. Amin (éd.), *Iranica varia: Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater*, *AcIr* 30, Leyde, 1990, p. 208-229.

SHREVE SIMPSON 2010
M. Shreve Simpson, « From Tourist to Pilgrim: Iskandar at the Kaʿba in Illustrated *Shahnama* Manuscripts », *IrStud* 43/1, 2010, p. 127-146.

SIVAN 1971
E. Sivan, « The Beginnings of the *"fadaʾil al-quds"* Literature », *Islam* 48, 1971, p. 100-110.

SOURDEL, SOURDEL-THOMINE 2006
D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *Certificats de pèlerinage d'époque ayyoubide. Contribution à l'histoire de l'idéologie de l'Islam au temps des croisades*, Documents relatifs à l'histoire des croisades 19, Paris, 2006.

STRIKA 1976
V. Strika, « A Kaʿbah Picture in the Iraq Museum », *Sumer* 32, 1976, p. 195-201.

TOUTANT 2016
M. Toutant, *Un empire de mots. Pouvoir, culture et soufisme à l'époque des derniers Timourides au miroir de la* Khamsa *de Mīr ʿAlī Shīr Nawāʾī*, CollTurcica 22, Paris, Louvain, Bristol, 2016.

VAN DONZEL, SCHMIDT 2010
E. Van Donzel, A. Schmidt, *Gog and Magog in Early Eastern Christian and Islamic Sources: Sallam's Quest for Alexander's Wall*, Brill's Inner Asian Library 22, Leyde, Boston, 2010.

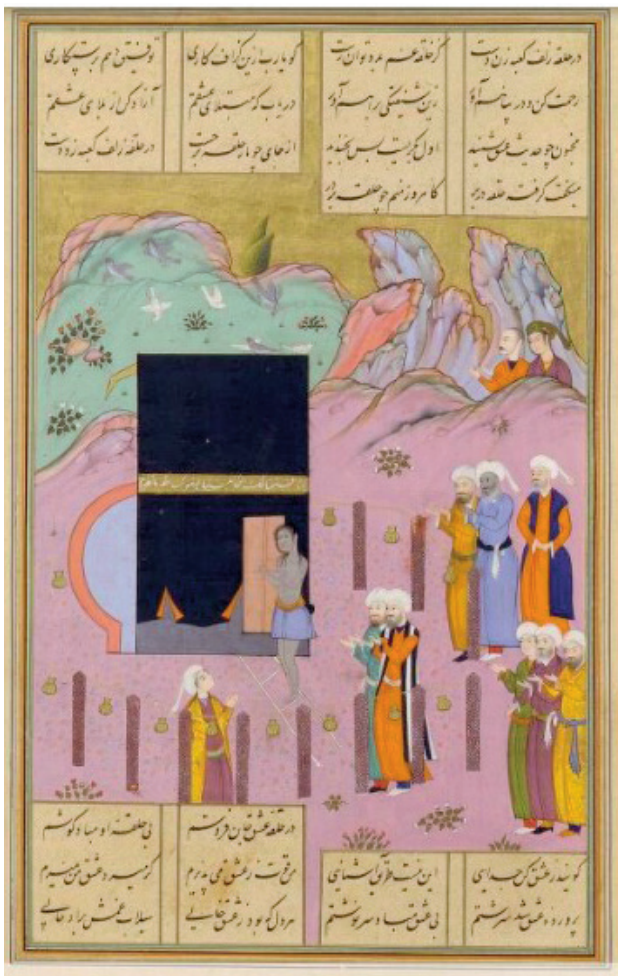
YOUNG 1993
W.C. Young, « The Kaʿba, Gender, and the Rites of Pilgrimage », *IJMES* 25/2, 1993, p. 285-300.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net



© BnF, tous droits réservés

Fig. 1. La Mecque : sanctuaire (d'après al-Ǧazūlī, *Dalāʾil al-ḫayrāt*, ms Arabe 6859, Turquie, 1170/1756-1757, f° 22v°).



© BnF, tous droits réservés

Fig. 2. Maǧnūn à la Kaʿba (d'après Niẓāmī, *Laylā wa-Maǧnūn*, ms Supplément Persan 1029, Ispahan, 1032/1622-1623, f° 139v°).

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net



© BnF, tous droits réservés

Fig. 3. La caravane du *maḥmal* (d'après al-Ḥarīrī, *Maqāmāt*, ms Arabe 5847, Waṣit, 634/1236, f° 94v°).



© BnF, tous droits réservés

Fig. 4. Alexandre le Grand (Iskandar) à la Mecque (d'après Firdawsī, *Šāh-nāma*, ms Supplément Persan 493, Chiraz, 844/1441, f° 342v°).

AnIsl 60, 2026, p. 95-114
Présence de la Kaʿba dans la culture visuelle de l'Orient médiéval
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net



Fig. 5. Alexandre le Grand (Iskandar) à la Mecque (d'après Niẓāmī, *Šaraf-nāma*, ms Supplément Persan 1112, Chiraz, vers 853-865/1450-1460, f° 243v°).

© BnF, tous droits réservés



Fig. 6. Maǧnūn à la Kaʿba (d'après Fuḍūlī, *Laylā wa-Maǧnūn*, ms Turc 316, Chiraz, 4e quart du xe/xvie siècle, f° 43v°).

© BnF, tous droits réservés



Fig. 7. Cosmographie (d'après ʿAlī b. Maḥmūd Rudbārī, *Muǧmal al-tawārīḫ*, ms Persan 62, Iran, 813/1410, f° 308v°-309r°).

© BnF, tous droits réservés