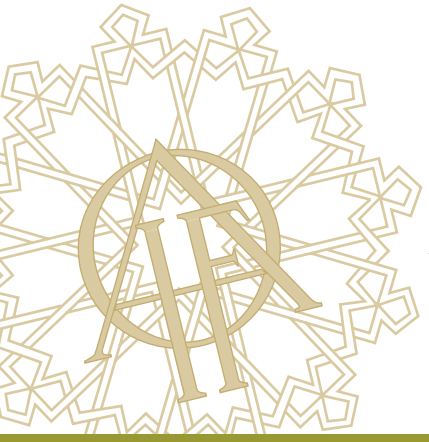
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

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

AnIsl 27 (1994), p. 245-254

Jean-Michel Mouton

De quelques reliques conservées à Damas au Moyen-Âge.

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

Jean-Michel MOUTON

DE QUELQUES RELIQUES CONSERVÉES À DAMAS AU MOYEN-ÂGE

Stratégie politique et religiosité populaire sous les Bourides.

L'étude de la vie religieuse à Damas aux VI^e^/XII^e^ et VII^e^/XIII^e^ siècles, dominée par la restauration du sunnisme, les rivalités entre les différents *maḏhab*-s et l'apparition, avec les *madrasa*-s, de nouvelles structures d'enseignement, a surtout porté sur la religiosité des élites [1]. La documentation dont nous disposons, composée essentiellement de chroniques et de dictionnaires biographiques, a sans aucun doute favorisé ce domaine de recherche. Toutefois, l'intérêt pour ces études d'un autre genre de littérature, faite de guides de lieux de pèlerinage, de récits de voyage et de recueils de *faḍā'il* a déjà été largement souligné [2]. Ce dernier type de sources, quoique parfois un peu statique, apporte le témoignage formel qu'à côté d'un islam officiel, encadré par les cheikhs et les *ʿulamā'*, un islam populaire, bien vivant, coexistait et connut même à l'orée du VI^e^/XII^e^ siècle un regain de faveur. C'est de cette religiosité populaire dont nous entendons parler ici à travers l'étude du culte de quelques reliques (*āṯār*) découvertes à cette époque.

Les voyageurs qui visitèrent la cité syrienne se firent un devoir de signaler l'ensemble des lieux de vénération. Ces listes, particulièrement fournies pour Damas, énuméraient avant tout des sites, grottes, cimetières ou mosquées, qui avaient été le théâtre d'événements rapportés dans le Coran ou la tradition. Plus rares étaient les reliques conservées dans la cité; trois d'entre elles cependant ont retenu notre attention du fait que l'on peut dater avec précision les débuts du culte qu'on leur voua à Damas.

Il s'agit tout d'abord d'un Coran dit de « ʿUṯmān » déposé au VI^e^/XII^e^ siècle dans la salle de prière de la mosquée des Umayyades dans une grande armoire (*ḫizāna kabīra*)

1. Voir notamment Th. Bianquis, S. Atassi, « Luttes d'influence à l'intérieur du sunnisme damascain entre 400 et 550 de l'hégire », *BEO* XXX, 1978, p. 361-373; J.E. Gilbert, « Institutionalization of Muslim scholarship and professionalization of the 'ulamā' in Medieval Damascus », *StudtIsl* (P) LII, 1980, p. 105-134; L. Pouzet, *Damas au VII^e^/XIII^e^ siècle : vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, Dār al-Machreq, Beyrouth, 1988.

2. J. Sourdel-Thomine, « Les anciens lieux de pèlerinage damascains », *BEO* XIV, 1954, p. 65-85; *id.*, « Traditions d'emprunt et dévotions secondaires dans l'islam du XII^e^ siècle », *REI* LV-LVII, 1987-1989, p. 319-327.

AnIsl 27 (1994), p. 245-254 Jean-Michel Mouton
De quelques reliques conservées à Damas au Moyen-Âge.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

en bois. Cet exemplaire (*muṣḥaf*), peut-être copié de la main même du calife [3], avait, selon la tradition, été envoyé par ʿUṯmān b. ʿAffān en Syrie. Il faisait partie des six copies envoyées par le calife aux provinces (*amṣār*) de l'Empire arabe naissant [4]. Après avoir été vénéré pendant près de huit siècles à Damas, ce Coran fut transporté à la fin du XIXe siècle à Istanbul par les autorités ottomanes. Le *muṣḥaf*, conservé de nos jours au musée de Topkapi, dans la salle des reliques, serait ce même Coran [5].

La deuxième relique est une empreinte du pied du Prophète, laissée dans un morceau de basalte, provenant du Hawran. La biographie du Prophète (*sīra*), reprise par Ṭabarī, signale en effet qu'encore enfant Muḥammad passa en compagnie de son oncle Abū Ṭālib par l'antique cité de Bosra où un moine du nom de Baḥīrā prédit un avenir prophétique au jeune enfant [6]. Fiers de leur histoire, les habitants de Bosra exhumèrent, à une date que nous ignorons, cette pierre noire où était imprimé le pied du Prophète. La précieuse relique fut transportée à Damas au fort du VIe/XIIe siècle et conservée dans une *madrasa* qui venait d'être bâtie : la Muğāhidiyya extra-muros [7]. Lorsque cet édifice fut remplacé par un bâtiment abritant des tombes de descendants du Prophète, la relique fut alors transférée non loin de là, à l'oratoire de Sayyida Ruqayya où elle est encore vénérée [8].

La dernière relique considérée ici est une sandale (*naʿl*) ayant appartenu au Prophète et mentionnée pour la première fois, à notre connaissance, dans la biographie d'un certain ʿAbd al-Raḥmān b. Abī l-Ḥadīd, prédicateur (*ḫāṭib*) à la grande mosquée de Damas

3. La tradition du Coran autographe apparaît dans la seconde moitié du VIe/XIIe siècle chez Al-Harawī (Al-Harawī, *Kitāb al-iṭārāt ilā maʿrifat al-ziyārāt*, éd. J. Sourdel-Thomine, Damas, PIFD, 1953, p. 15). Au début de l'époque ottomane, cette tradition s'amplifia et on considéra ce Coran comme l'exemplaire que lisait ʿUṯmān lorsqu'il fut assassiné à Médine en 35/656; il porterait encore la marque de son sang (M. Bianchi, *Itinéraire de Constantinople à la Mecque extrait de l'ouvrage turc intitulé : kitab menassik el-hadj de El-Hadj Mehemmed Edib Ben Mehemmed, derviche. Traité composé en 1093/1682 imprimé en 1232/1816-1817*, Paris, ouvrage du XIXe siècle non daté, p. 37). Ibn Baṭṭūṭa estime cependant que le Coran maculé du sang de « ʿUṯmān » se trouvait alors à Baṣra dans la mosquée de ʿAlī.

4. Ibn Šaddād, *Al-Aʿlāq al-ḫaṭīra, Jordanie-Palestine-Liban*, éd. S. Dahan, Damas, PIFD, 1962, p. 132. Sur l'histoire de ces six copies, voir H. Djaït, *La grande discorde*, Paris, NRF, 1989, p. 135. Certains Corans dits de « ʿUṯmān » sont encore vénérés de nos jours, notamment celui conservé à la mosquée al-Ḥusayn du Caire. Sur l'historique de ce Coran, et pour avoir un aperçu sur les autres Corans de « ʿUṯmān » encore conservés, voir S.S. ʿAbd al-ʿAzīz Sālim, *Aḍwāʾ ʿalā muṣḥaf ʿUṯmān b. ʿAffān*, Le Caire, 1991. Voir aussi S. al-D. al-Munaǧǧid, *Études de paléographie arabe*, Beyrouth, 1972, p. 45 sq.; A. Dessus Lamarre, « Le muṣḥaf de la mosquée de Cordoue et son mobilier mécanique », *JournAs* CCXXX, 1938, p. 551-575 (références aimablement communiquées par Fr. Déroche).

5. À la bibliothèque du musée, avant restauration sous la cote H.S. 194 et aujourd'hui sous la cote H.S. 32, S. al-D. al-Munaǧǧid qui décrit ce Coran ne fait pas le rapprochement avec celui conservé à Damas au Moyen-Âge (*op. cit.*, p. 55).

6. Sur cet épisode, voir Abel (A.), art. « Baḥīrā », *EI*[2] I, p. 950 sq.

7. Al-Harawī, *op. cit.*, p. 14.

8. D. et J. Sourdel, « Dossiers pour un *corpus* des inscriptions arabes », *REI* XLVII, 1979, p. 168 sq.; A. Talass, *Les Mosquées de Damas*, Beyrouth, PIFD, 1943, p. 165 sq.

AnIsl 27 (1994), p. 245-254 Jean-Michel Mouton
De quelques reliques conservées à Damas au Moyen-Âge.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

dans la première moitié du VI^e/XII^e siècle [9]. Il nous est dit que cette relique était conservée dans cette famille de notables damascains depuis déjà plusieurs générations. Toutefois, aucune biographie des ancêtres de ce personnage ne mentionne cette sandale. Ce n'est qu'à partir du VI^e/XII^e siècle que l'on peut suivre avec précision son itinéraire. Elle se transmit effectivement dans la famille des Banū Abī l-Ḥadīd durant encore deux générations. Niẓām al-Dīn, petit-fils de ʿAbd al-Raḥmān, la légua à sa mort en 625/1228 au prince ayyoubide de Damas, le sultan al-Malik al-Ašraf (mort en 635/1237) qui la fit déposer au Dār al-Ḥadīṯ al-Ašrafiyya. Elle fut vénérée en ce lieu jusqu'à la prise de Damas par Tamerlan en ǧumādā I 803/décembre 1400. Le conquérant turc se saisit alors de cette sandale ainsi que d'une autre conservée à la *madrasa* al-Damāġiyya [10]. À partir de cette date, les sources ne font plus mention de cette relique dont la trace a été perdue.

Ces reliques, bien que d'origines diverses, présentent le trait commun d'apparaître toutes les trois à la même époque, c'est-à-dire dans la première moitié du XII^e siècle au moment où la principauté de Damas est dirigée par les princes de la dynastie bouride. Le Coran de « ʿUṯmān » est ainsi rapporté de Tibériade à Damas en 492/1099 [11], l'empreinte du pied du Prophète arrive dans la cité entre 542/1147 et 555/1160 [12] et la première mention de la sandale du Prophète se trouve dans la biographie d'un savant mort en 546/1151. D'évidence, il ne s'agit pas là d'un simple effet du hasard. Le contexte géopolitique de l'époque explique au moins en partie cette concentration et ce culte naissant des reliques dans la cité. Les croisades et l'occupation des côtes syriennes qui s'ensuivit ont indéniablement suscité un mouvement de sauvegarde de tous les objets sacrés conservés dans les cités menacées par les Francs. Aussi, après la prise de Jérusalem, la place de Tibériade se trouva en première ligne et on éprouva le besoin de mettre en lieu sûr la relique la plus précieuse de la ville, à savoir le Coran de « ʿUṯmān » qui était, par son origine, non seulement le bien de la cité mais aussi, et plus encore, celui de toute la province du Šām.

Cette explication, il est vrai, n'est que ponctuelle et ne peut à elle seule rendre compte de l'ensemble du phénomène. Les trois reliques considérées mettent en avant la figure du Prophète et celle d'un de ses compagnons, le calife ʿUṯmān. Il fait peu de doute que le développement du culte de ces reliques participa au renforcement du sunnisme contre le chiisme. Damas avait été occupée pendant plus d'un siècle par les Fatimides (359/970-468/1076) et la communauté chiite demeurait encore fortement implantée dans la cité

9. Ibn Manẓūr, *Muḫtaṣar tārīḫ Dimašq li Ibn ʿAsākir*, Damas, Dār al-Fikr, 1988, XIV, p. 277; Sibṭ Ibn al-Ǧawzī, *Mir'āt al-zamān* I, Ḥaydarābād, 1951, p. 221.

10. Nuʿaymī, *Al-Dāris fī tārīḫ al-madāris* I, éd. Ǧ. al-Ḥusnī, rééd. Beyrouth, 1988, p. 237; H. Sauvaire, « Description de Damas », *JournAs*, mars-avril 1894, p. 272. Une sandale du Prophète était également conservée à Hébron (J. Pedersen, art. « Masdjid », *EI*[2] VI, p. 650).

11. La plupart des sources et les plus contemporaines (Ibn al-Qalānisī, *Tārīḫ Dimašq*, éd. S. Zakkār, Damas, 1983, p. 298) retiennent cette origine, cependant ʿImād al-Dīn (« Al-Bustān al-ǧāmiʿ li-ǧamīʿ tawārīḫ al-zamān », éd. Cl. Cahen, *BEO* VII-VIII, 1937-1938, p. 115) et Ibn al-Dawādārī (*Kanz al-Durar wa ǧamīʿ al-ġurar* VI, éd. Munaǧǧid, Le Caire, 1961, p. 452) indiquent que ce Coran venait de Maʿarrat al-Nuʿmān.

12. Période durant laquelle Muǧāhid al-Dīn Buzān fut gouverneur de Bosra.

AnIsl 27 (1994), p. 245-254 Jean-Michel Mouton
De quelques reliques conservées à Damas au Moyen-Âge.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

au début du VI^e/XII^e siècle. Aussi la vénération que l'on porta au Coran de « ʿUṯmān » ne fit que répondre à celle plus ancienne vouée à un Coran copié par ʿAlī et conservé dans un oratoire de la cité [13]. Au VI^e/XIII^e siècle, devant l'importance prise par le culte du Coran de la grande mosquée, les chiites éprouvèrent le besoin de transporter leur Coran en un lieu plus propice à la vénération; ils choisirent le *mašhad* de ʿAlī contigu à la salle de prière de la grande mosquée [14]. Les luttes d'influence que se livraient alors sunnites et chiites apparaissent ici de manière obvie; le déplacement du Coran de ʿAlī répondait indéniablement à une volonté des chiites, de détourner à leur profit une partie de la foule pèlerine qui visitait le Coran voisin et concurrent de « ʿUṯmān ».

Le contexte historique et politique dans lequel s'effectua ces mouvements, occulte cependant le rôle joué par les instigateurs véritables de ces transferts de reliques. Il ne faut pas imaginer en effet que les habitants des cités de Tibériade ou Bosra furent consultés lorsqu'on les dépossédа de leur bien. Dans tous les cas, on assista à un véritable accaparement par le pouvoir turc des reliques de ces villes et à un transfert forcé vers Damas. Le Coran de « ʿUṯmān » fut enlevé à la cité de Tibériade par l'*atābak* Ṭuġtakīn, régent de Damas pour le compte du Saljoukide Duqāq et, de fait, véritable détenteur du pouvoir. Tibériade, qui faisait alors partie du territoire de la principauté, ne put que s'incliner devant l'autorité politique. De même, l'empreinte du pied du Prophète fut enlevée de Bosra sur ordre du gouverneur de la cité, l'émir Muǧāhid al-Dīn Buzān [15], nommé à ce poste par le prince de Damas.

La lutte pour le contrôle de la dernière relique, la sandale du Prophète, fut plus longue. Les Banū Abī l-Ḥadīd ne désiraient pas en effet se séparer du bien qui contribuait au prestige de leur famille. Le sultan ayyoubide al-Malik al-Ašraf voulut pourtant acheter la sandale à Niẓām al-Dīn b. Abī l-Ḥadīd. Malgré le refus de ce dernier, il ne désarma point et persévéra dans sa volonté. Il multiplia les dons en argent et concéda des *iqṭāʿ*-s à Niẓām al-Dīn; il lui offrit des robes d'honneur et surtout lui octroya le privilège insigne de le compter au nombre des membres de son entourage, ce qui permettait au sultan de profiter des effets bénéfiques de la relique bien qu'elle ne lui appartînt point. Tant d'efforts finirent par être récompensés : Niẓām al-Dīn légua à sa mort la sandale au prince [16].

À quoi correspondait de la part des gouvernants ce vaste mouvement d'accaparement des reliques qui s'étala sur plus d'un siècle? Certes, il y eut dans les premiers temps, de la part des princes turcs nouvellement convertis à l'islam, volonté d'affirmer, face à une population damascaine islamisée de longue date, leur qualité de bons musulmans. Mais le mouvement, à notre sens, participe d'un désir beaucoup plus profond d'encadrement

13. Dans la mosquée « située au sud du bain de la Perle, à côté d'el-Keuchk et connue sous le nom de mosquée d'ed-Dâch » (H. Sauvaire, *op. cit.*, mars-avril 1896, p. 393).

14. H. Sauvaire, *op. cit.*, mars-avril 1896, p. 392 sq.

15. Sur ce personnage, voir Ibn al-Qalānisī, *op. cit.*, p. 440, 460 et 500; Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya wa l-nihāya* XII, p. 243; Ṣafadī, *Wāfī bi l-wafayāt*, X, publ. Institut allemand de Beyrouth, p. 126.

16. Sur cet épisode, voir Sibṭ Ibn al-Ǧawzī, *Mir'āt* II, année 635, biographie d'Al-Malik al-Ašraf, p. 713; al-Ṣafadī, *op. cit.*, VII, p. 176-178, et l'interprétation qu'en donne St. Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, New York, 1977, p. 212 sq.

AnIsl 27 (1994), p. 245-254 Jean-Michel Mouton
De quelques reliques conservées à Damas au Moyen-Âge.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

par le pouvoir de la vie religieuse damascaine. Il a déjà été maintes fois souligné que dans les motivations qui poussèrent à la fondation des *madrasa*-s, il y avait le désir des gouvernants de s'assurer la loyauté des enseignants et de leurs élèves en leur fournissant des locaux et en leur attribuant revenus et bourses [17]. Schéma traditionnel, mais qui s'applique d'évidence à la cité de Damas durant l'époque considérée ici : sur les dix *madrasa*-s édifiées sous les Saljoukides et les Bourides (468/1076-549/1154), huit le furent à l'initiative des membres de la société politique.

De même, nous semble-t-il, il y eut volonté de la part du pouvoir turc de contrôler et d'encadrer les formes les plus populaires de la religiosité musulmane. Bien sûr, cela se manifesta sous différentes formes : les tombes vénérées furent restaurées à l'initiative du pouvoir, des oratoires furent bâtis sur des sites sacrés, notamment à l'initiative de Nūr al-Dīn [18]. Le transfert des reliques à Damas marque pourtant une étape supplémentaire dans cette démarche du pouvoir. L'intention était claire. L'arrivée de nouvelles reliques créa de nouveaux foyers de sacralité et détourna une partie des dévotions populaires vers ces nouveaux objets de vénération au détriment de cultes plus anciens. Il était en effet difficile pour les gouvernants turcs, arrivés depuis peu, de s'immiscer dans des pratiques déjà anciennes et bien enracinées; ils avaient tout intérêt à créer de toutes pièces de nouveaux lieux de culte. Telle fut bien à notre sens l'inflexion majeure apportée par les princes turcs dans les pratiques populaires.

Il est frappant en effet de constater qu'à aucun moment, il n'y eut le désir chez ceux qui s'étaient emparés des reliques de s'en réserver l'usage exclusif et de bénéficier à eux seuls de la *baraka* dont elles étaient porteuses en gardant les précieux objets dans leur privé, que ce soit à la Citadelle pour le prince ou dans leur demeure pour les émirs. Il y eut bien au contraire volonté délibérée de déposer les reliques en un lieu public; le transfert de la sandale du Prophète de la famille des Banū Abī l-Ḥadīd aux mains d'al-Malik al-Ašraf marque ce passage d'un espace privé vers un espace public. Jusque-là, cette relique et toute la charge sacrale qu'elle contenait étaient réservées à l'usage exclusif d'une famille qui, sur un plan social, en tirait prestige et honorabilité. En passant aux mains du prince, elle devient le bien de tous et ses vertus tutélaires protègent désormais l'ensemble de la cité. Les sources sont d'ailleurs fort explicites : si al-Malik al-Ašraf désira si ardemment s'emparer de cette relique, c'était pour qu'elle devînt objet d'un culte public [19].

Ainsi les princes, étrangers au milieu de la population damascaine et souvent impopulaires, réussirent par le biais du culte des reliques à obtenir, non pas une légitimation, ce serait trop dire, mais du moins une reconnaissance. Par un phénomène d'induction, vénérer les reliques, c'était d'une certaine façon rendre grâce à celui qui en était le propriétaire et le protecteur. Objet médiateur, la relique permettait d'établir entre gouvernants et gouvernés une communication indirecte; non pas en vue de l'établissement d'un dialogue mais pour que soit reconnue une hiérarchie. En devenant un culte

17. D. Sourdel, « Réflexions sur l'apparition des madrasas », *REI* XLIV, 1976, p. 183.

18. Voir à ce sujet J. Sourdel-Thomine, « Les anciens lieux... », p. 85.

19. H. Sauvaire, *op. cit.*, mars-avril 1894, p. 272.

AnIsl 27 (1994), p. 245-254 Jean-Michel Mouton
De quelques reliques conservées à Damas au Moyen-Âge.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

populaire, le culte de ces reliques s'intégra parfaitement au paysage de la cité et devint pour les hommes qui la gouvernaient la plus sûre garantie d'un enracinement de puissance.

Soucieux de promouvoir ce culte dont ils tiraient avantage, les gouvernants turcs choisirent avec soin le lieu de dépôt des précieux objets. Plusieurs stratégies furent utilisées. Ṭuġtakīn choisit, pour déposer le Coran de « ʿUṯmān », un espace déjà fortement chargé de sacralité, à savoir la grande mosquée de Damas. L'exposition d'une nouvelle relique dans le sanctuaire ne fit que renforcer un peu plus le caractère hiératique de l'endroit. Réciproquement, le *muṣḥaf* bénéficiait de la charge sacrale du lieu et se voyait légitimé en temps que relique et promu objet de vénération au même titre, par exemple, que le tombeau voisin de saint Jean-Baptiste, haut lieu de pèlerinage damascain. L'endroit exact du dépôt, tout près du *miḥrāb* central, ne fit que renforcer cette mise en scène du sacré : à l'heure de la prière, tous les regards des fidèles convergeaient vers la précieuse relique [20].

Charge sacrale du lieu, insignité de la relique, souvent il y eut double influence, l'une renforçant l'autre. Mais il put arriver que l'un prît le pas sur l'autre. Ce fut le cas pour l'empreinte du pied du Prophète que l'émir Buzān fit déposer dans sa *madrasa*. L'édifice qu'il fit bâtir présentait la particularité de se trouver relativement éloigné de la grande mosquée. Or, il était de tradition jusque-là, de construire les *madrasa*-s aux abords même du sanctuaire, tout simplement parce que ces institutions ne faisaient que prolonger l'enseignement délivré depuis des siècles dans la grande mosquée. La proximité du foyer central de toute sacralité était, de plus, garantie de protection. L'émir Buzān, lorsqu'il eut achevé la Muğāhidiyya, estima nécessaire de conférer un caractère sacré à cet édifice en y déposant une relique [21].

L'emplacement précis de l'édifice est toutefois surprenant. Buzān fit construire sa *madrasa*, consacrée aux chafiites, en un lieu vénéré des chiites. Connaissant les sympathies chiites de ce personnage [22], il semble qu'il faille exclure de ses motivations tout désir d'affrontement entre les deux communautés; bien au contraire, dans le contexte de *ğihād* qui prévalait alors, ce geste répondait sans doute davantage à des aspirations syncrétiques visant à renforcer l'unité des musulmans contre l'infidèle : tout souvenir du Prophète, telle cette empreinte, ne pouvant que favoriser ce rapprochement.

En dernier lieu, il y eut souci chez ces pourvoyeurs en reliques de bénéficier de la *baraka* qui émanait de ces objets. Aussi les firent-ils déposer non loin de leur demeure : Ṭuġtakīn avait son palais aux portes de la grande mosquée tandis qu'al-Malik al-Ašraf avait fait

20. Sur la localisation du *muṣḥaf* dans la grande mosquée, voir Ibn Ǧubayr, *Riḥla*, éd. anonyme, Dār al-Ṣādir, Beyrouth, 1980, p. 242; trad. Gaudefroy-Demombynes, III, Paris, 1953-1956, p. 309 sq.; Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages*, éd. et trad. C. Defrémery et B.R. Sanguinetti, I, réimp. Paris, 1969, p. 202 sq.

21. Sur cette *madrasa*, voir Nuʿaymī, *op. cit.* I, p. 455.

22. Voir à ce sujet D. et J. Sourdel, *Corpus*, p. 168 sq.; *id.*, « Une collection médiévale de certificats de pèlerinage à la Mekke conservés à Istanbul », dans *Études médiévales et patrimoine turc*, éd. du CNRS, Paris, 1983, p. 251.

AnIsl 27 (1994), p. 245-254 Jean-Michel Mouton
De quelques reliques conservées à Damas au Moyen-Âge.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

édifier le Dār al-Ḥadīṯ qui portait son nom à l'ombre des murs de la Citadelle où il avait sa résidence. Toute relique en effet avait un pouvoir rayonnant, certes limité, mais qui pourvoyait en *baraka* l'espace alentour. Cette *baraka* contenue dans l'objet était éternelle et pouvait servir pour l'au-delà : c'est ainsi que Buzān se fit enterrer dans sa *madrasa,* inaugurant ainsi une longue tradition de *madrasa*-s funéraires.

Comme on le voit à travers le choix des lieux, il y eut chez les puissants un véritable désir de capter, voire de capturer les grâces divines contenues dans ces objets. La relique renforçait le caractère sacral du lieu mais il fallait que ce dernier fût propice : un environnement de prière était nécessaire; ce pouvait être un lieu de culte comme la grande mosquée ou un lieu d'enseignement religieux comme le Dār al-Ḥadīṯ ou la *madrasa.* De surcroît, ce lieu devait être œuvre d'art : un environnement de splendeur servait à manifester la puissance et la sacralité de la relique; le Dār al-Ḥadīṯ al-Ašrafiyya fut édifié d'abord comme un vaste reliquaire, offrande du prince, pour abriter la sandale si longtemps convoitée [23].

Jusqu'à la fin du Moyen-Âge, le culte de ces reliques demeura vivace. Fidèles à leurs origines, les lieux de culte où elles étaient déposées furent pendant près de quatre siècles fréquentés par les princes de la cité, ce qui leur conféra un statut particulier. Les princes allaient se recueillir dans ces lieux [24]; ils pouvaient aussi, lorsqu'ils recevaient des hôtes prestigieux, les faire bénéficier de toutes les vertus de ces reliques [25]. En tant que protecteur de ces lieux sacrés, le prince avait en effet des privilèges. Lui seul pouvait vénérer ces reliques à tout moment, il avait aussi le privilège insigne d'avoir avec elles un contact spécial. Pour les musulmans de la cité, le Coran de « ʿUṯmān » ne sortait de l'armoire qui lui servait de châsse qu'à des moments bien précis. Orant privilégié, le prince avait le pouvoir de prier devant la relique ou même de la toucher quand bon lui semblait; le temps sacral était pour lui aboli [26]. Il était aussi parmi les rares privilégiés qui pouvaient lire dans le Livre saint. La parole de Dieu, la plus authentique qui fût, puisque recueillie directement par ʿUṯmān, mettait le prince en prise directe avec le divin et lui conférait aura et prestige. Les autres musulmans ne pouvaient lire le texte sacré que dans des copies, transcrites et retranscrites par des générations de copistes; un doute persistait quant à leur *baraka* véritable : la copie pouvait ne pas avoir le même effet bénéfique.

Derrière le prince, une foule pèlerine nombreuse venait vénérer ces reliques. Leur vertu première était d'être chargée en *baraka* et le visiteur ou l'orant en vénérant ces objets

23. Sur ce Dār al-Ḥadīṯ, voir Nuʿaymī, *op. cit.* I, p. 19 sq.; H. Sauvaire, *op. cit.*, mars-avril 1894, p. 271 sq.

24. Ce fut notamment le cas sous les Mamelouks. Le sultan de Damas alla se recueillir devant le Coran, notamment en 695/1296 (al-ʿAynī, *ʿIqd al-ǧumān fī tārīḫ al-zamān*, éd. M. Muḥammad Amīn, Le Caire, 1989, p. 310) et en 922/1516 (Šayḫ al-Ġazī, *Kawākib al-sā'ira*, Beyrouth, 1945, I, p. 89).

25. Ṭuġtakīn convia ainsi l'émir de Mossoul Mawdūd à venir se recueillir en sa compagnie devant le Coran en 506/1113 (Ibn al-Qalānisī, *op. cit.*, p. 298; Sibṭ Ibn al-Ǧawzī, *op. cit.* I, p. 43).

26. Sur ce concept de temps sacral, voir A. Dupront, *Du sacré, croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, NRF, 1987, p. 385.

AnIsl 27 (1994), p. 245-254 Jean-Michel Mouton
De quelques reliques conservées à Damas au Moyen-Âge.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

venait à la source sacrale en capter une parcelle. Cependant, pour faciliter cette transmission d'une partie de la charge sacrale, il fallait qu'il y eût contact physique. Le plus souvent, le toucher de la main suffisait pour transmettre l'influx, pourtant, il semble que le baiser des reliques fut plus répandu à Damas [27]. Ce type de contact, plus encore que le toucher, soulignait l'échange entre le pèlerin et le divin : la *baraka* était donnée contre la vénération. Pour être efficace, il fallait que cette dernière fût la plus démonstrative possible, ce qui impliquait de la part du pèlerin cris et larmes. Les princes n'hésitaient pas à montrer la voie : la première fois que la sandale du Prophète fut apportée à al-Malik al-Ašraf, « il prit la sandale, l'embrassa, la porta à ses yeux et pleura » [28].

Il y avait cependant un temps sacral pour la vénération des reliques; l'armoire qui contenait le Coran de « ʿUṯmān » n'était ouverte qu'une fois par semaine après la prière du vendredi [29]. L'ostension des reliques devait en effet être limitée : une exposition trop longue pouvait être destructrice. À l'inverse, le fidèle devait pouvoir puiser à la source du sacré de façon régulière, la charge sacrale qu'il recevait au contact de la relique s'émoussait au fil du temps.

Il y eut des tentatives de morcellement des reliques, en concédant des parcelles à ceux qui en manifestaient le désir. Ainsi Niẓām al-Dīn, pour garder dans sa famille la sandale du Prophète convoitée par le sultan, se proposa de lui en concéder un fragment. Certes, la parcelle possédait une charge sacrale aussi forte que le tout, mais pratiquer une telle mutilation, c'était entamer un processus conduisant à la destruction de la relique. Aussi, devant les risques de profanation, al-Malik al-Ašraf finit par refuser cette proposition [30].

Le risque de destruction et de profanation était tout aussi grand pour le Coran de « ʿUṯmān » qui pouvait disparaître feuille à feuille. Les fidèles pouvaient toucher ou embrasser l'objet, mais dans ses aspects extérieurs : le contact était permis avec la reliure non avec le parchemin. De même, l'accès au texte fut limité et les fidèles ne pouvaient l'appréhender que par la médiation d'un tiers habilité, imam ou prince, qui en assurait la lecture. L'objet préservé dans son intégrité était garant de la cohérence du texte; sauvegarder l'unité codicologique garantissait l'unité textuelle. Il fut autorisé cependant de faire des copies de ce Coran qui renfermait l'authentique parole de Dieu et c'est cela qui importait avant tout. Cette copie prenait à son tour valeur de relique : ʿAlī al-ʿUmaydī (mort en 525/1131), qui avait séjourné à Damas afin d'effectuer ce travail de copiste, reçut un accueil enthousiaste lorsqu'il revint dans sa ville natale de Sāwah. La population s'était rassemblée pour l'occasion aux portes de la ville [31].

27. Ibn Ǧubayr, *op. cit.*, p. 309 sq.; Ibn Baṭṭūṭa, *op. cit.* I, p. 202 sq.

28. Sibṭ Ibn al-Ǧawzī, *op. cit.*, II, p. 713.

29. Il y a divergence entre Ibn Ǧubayr (*op. cit.*, p. 309 sq.) qui indique que la relique était exposée chaque jour après la prière et Ibn Baṭṭūṭa (*op. cit.*, p. 202 sq.) qui signale que cela n'avait lieu qu'une fois par semaine. Peut-être avait-on réduit le temps de l'ostension entre le XII[e] et le XIV[e] siècle.

30. Sibṭ Ibn al-Ǧawzī, *ibid.*; Nuʿaymī, *op. cit.*, II, p. 295; H. Sauvaire, *op. cit.*, mars-avril 1894, p. 272.

31. Ibn ʿAsākir, *Tāriḫ madīnat Dimašq*, ms. de la bibliothèque al-Asad de Damas, conservé sous la cote 3376, tome XII, 236 v°.

AnIsl 27 (1994), p. 245-254 Jean-Michel Mouton
De quelques reliques conservées à Damas au Moyen-Âge.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Pourvoir en *baraka* n'était pas la seule propriété de ces reliques. La plus fameuse, le Coran de « ʿUṯmān », possédait également des vertus tutélaires et propitiatoires. Chaque fois que la cité était menacée, le peuple de Damas allait prier auprès de la sainte relique. En 543/1148, alors que les Francs étaient aux portes de la ville, les Damascains se rendirent en foule à la grande mosquée et sortirent le Coran dans la cour du sanctuaire. Le Livre saint qui contenait la parole de Dieu devait servir d'intercesseur; il assurait la communication entre le peuple, pleurant et suppliant, et le divin. Pour être plus proches, les femmes enlevèrent les voiles qui couvraient leur tête, dernier obstacle à la communication. Elles apparaissaient désormais telles qu'en leur intimité. Dieu devait aussi y voir démonstration de dénuement et d'humilité. Cette fois, Il consentit à protéger la ville et après quelques jours, les Francs levèrent le siège [32]. Le Coran de « ʿUṯmān » devint dès lors, l'une des reliques les plus vénérées à Damas; il avait protégé la ville contre l'infidèle. Ainsi, Ibn Ǧubayr, de passage dans la cité en 580/1184, signale qu'une foule nombreuse se pressait autour du Livre saint chaque fois que celui-ci était exposé [33].

Aussi, en 680/1281, lorsque Damas fut menacée une nouvelle fois par les Mongols, le culte de la relique redoubla. Une procession fut possible car l'ennemi n'était pas encore aux portes de la ville. Le Coran défila à travers la cité, posé sur la tête d'un musulman. La relique devait visiter l'espace qu'elle avait à protéger, diffusant partout ses vertus sacrales. Le parcours processionnel et incantatoire aboutissait au Muṣallā des deux fêtes situé hors les murs, au sud de la cité [34]. L'espace était sacré : situé en bordure de la route du Pèlerinage, les Damascains s'y rendaient en foule lors des deux grandes fêtes de l'islam. En ce lieu, Dieu écoutait les exhortations des musulmans : les prières des rogations (*istisqā'*) lui étaient adressées ici et souvent il les avait exaucées [35]. Une fois encore, l'intercession fut efficace, l'ennemi échouant aux portes de la ville. De ce jour, le *muṣḥaf* prit rang de relique tutélaire de la cité et son culte ne se démentit point jusqu'à la fin du Moyen-Âge.

Pourtant, entre ces deux sièges, la ville était tombée durant quelques temps, en 658/1260, aux mains des hordes mongoles de Hūlāgū. À aucun moment les chroniques ne font mention du Coran de « ʿUṯmān ». Il est possible que par manque de temps, le Coran ne put être vénéré. Au vrai, il est plus probable que l'intercession de la relique se montra cette fois inefficace, ce qui fut pieusement passé sous silence. Les manquements envers le précieux *muṣḥaf* furent réparés, deux décennies plus tard, et la colère de Dieu conjurée : la ville put ainsi être sauvée.

À l'heure où les reliques de Terre Sainte affluaient en Occident, un mouvement parallèle de découvertes d'objets sacrés touchait l'Orient et notamment Damas. Devant les dangers qui menaçaient la cité, il s'agissait de capter la bienveillance divine afin que les grâces

32. Sur cet épisode, voir Ibn al-Ǧawzī, *Muntaẓam fī tārīḫ al-mulūk wa l-umam*, Haydarābād, 1358 H., X, p. 131; Ibn Kaṯīr, *op. cit.* XII, p. 224.

33. Ibn Ǧubayr, *op. cit.*, p. 309 sq.

34. Ibn Kaṯīr, *op. cit.* XIII, p. 295.

35. Voir à ce sujet, L. Pouzet, *op. cit.*, p. 345 sq.

AnIsl 27 (1994), p. 245-254 Jean-Michel Mouton
De quelques reliques conservées à Damas au Moyen-Âge.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

se répandissent ici plutôt qu'ailleurs. Pour préserver la ville, il fallait la bien munir de reliques, gages de salut. Pas toujours très heureuse au combat, la société militaire qui gouvernait la cité essaya d'enraciner son pouvoir en s'insinuant dans la vie religieuse. Pour cela, les princes turcs s'efforcèrent de servir d'intermédiaires entre le peuple de Damas et le sacré en suscitant diverses formes de dévotions populaires. Si le culte des reliques continua à être encouragé par les princes ayyoubides et mamelouks et demeura vivace jusqu'à la fin du Moyen-Âge, les premières attaques furent portées dès la fin du VII^e^/XIII^e^ siècle avec des penseurs comme Ibn Taymiyya [36]. En fait, c'est dans la deuxième moitié du VI^e^/XII^e^ siècle que le mouvement connut son apogée avec des princes comme Nūr al-Dīn et Saladin marqués d'une aura quasi sacrale qui leur permettait vraiment de jouer leur rôle d'intercesseurs. Pourtant, si l'on remonte aux origines, c'est dans un contexte de réaction sunnite et de lutte contre l'infidèle que cette politique prit naissance, alors que la cité de Damas était gouvernée par une dynastie étrangère, en quête de reconnaissance, la dynastie bouride.

36. N. Olesen, *Culte des saints et pèlerinage chez Ibn Taymiyya*, Paris, Geuthner, 1991, p. 202.

AnIsl 27 (1994), p. 245-254 Jean-Michel Mouton
De quelques reliques conservées à Damas au Moyen-Âge.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net