



HAL
open science

Une relique almohade : l'utilisation du coran (attribué à °Uṭmān b. °Affān [644-656]) de la Grande mosquée de Cordoue

Pascal Buresi

► To cite this version:

Pascal Buresi. Une relique almohade : l'utilisation du coran (attribué à °Uṭmān b. °Affān [644-656]) de la Grande mosquée de Cordoue. Lieux de cultes : aires votives, temples, églises, mosquées, SEMPAM, 2005, Tripoli, Libye. pp.273-280. hal-01384563

HAL Id: hal-01384563

<https://hal.science/hal-01384563>

Submitted on 20 Oct 2016

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

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

UNE RELIQUE ALMOHADE : L'UTILISATION DU CORAN DE LA GRANDE MOSQUÉE DE CORDOUE (ATTRIBUÉ À 'UṬMĀN B. 'AFFĀN [644-656])

Pascal BURESI*

Mots-clés : *Maghreb, culte impérial, codex coranique, 'Uṫmān b. 'Affān, relique, idéologie almohade.*

Résumé : *Au XI^e siècle apparaît à Bagdad, parmi les attributs du calife abbasside, un codex coranique attribué à 'Uṫmān b. 'Affān (r. 644-656), le troisième des califes « bien guidés », successeurs du Prophète de l'islam. Pourtant il faut attendre le début du siècle suivant pour que cette « relique », qui se démultiplie fort opportunément, fasse l'objet, à l'époque bouride en particulier, d'un culte parfaitement décrit par J.-M. Mouton. L'Occident musulman n'est pas en reste. Si, avant le XI^e siècle, on ne trouve qu'une seule mention d'un coran attribué à 'Uṫmān b. 'Affān dans la Grande mosquée de Cordoue, en revanche, à l'époque almohade, on assiste à la mise en place d'un véritable culte itinérant autour de cette relique qui acquiert une charge symbolique très forte dans le cadre d'une idéologie califale originale (1130-1269).*

L'intérêt en Occident pour le coran attribué à 'Uṫmān n'est pas nouveau. Dès le début du XX^e siècle, Paul Casanova s'est penché sur les exemplaires répertoriés dans les différentes sources médiévales et modernes en langue arabe. Ce travail d'une dizaine de pages, inclus dans les notes de son *Muhammad et la fin du monde*, est suffisamment exhaustif pour qu'il ne soit pas besoin de revenir dessus¹. Certes un certain nombre des manuscrits qu'il cite ont été édités depuis, mais ces éditions sont référencées dans les travaux récents de Jean-Michel Mouton, pour le Proche et Moyen-Orient², ou de Maribel

Fierro, pour l'Occident musulman médiéval³, et je ne ferai que les rappeler moi-même dans cette communication. Pourtant le travail réalisé par Paul Casanova est tellement complet que même l'ouvrage de l'égyptien 'Abd al-'Azīz Sālim⁴, qui traite justement des corans attribués à 'Uṫmān, n'apporte pas grand chose de nouveau. Aussi ne m'intéresserai-je ici pas tant à la matérialité des codex cités par les sources, matérialité à laquelle François Déroche a consacré de nombreuses pages⁵, qu'à la construction du mythe et à la mise en place d'un véritable culte itinérant à l'époque almohade, donc à une utilisation de ce codex, très différente de celle que décrivent

* CNRS UMR 8167, «Orient et Méditerranée», Paris.

1. Ce travail de Paul Casanova a été réactualisé en outre pour le codex 'uṫmānien de Cordoue par le long article de DESSUS LAMARE A., *Le muṣḥaf de la mosquée de Cordoue*, 1938, p. 551-575.

2. MOUTON J.-M., *De quelques reliques conservées à Damas*, 1993, p. 245-254.

3. FIERRO M., *La religión*, 1997, p. 435-546.

4. 'Abd al-'Azīz Sālim, *Aḍwā' al-ā muṣḥaf 'Uṫmān b. 'Affān wa riḥlati-hi ṣārḡān wa ḡarbān*, Alexandrie, Mu'assasat sabāb al-ḡāmi'a, 1981.

5. Pour la synthèse la plus récente sur la question, voir DÉROCHE Fr., *Le livre manuscrit arabe*, 2004, chapitres I et III.

Dominique Sourdel et Jean-Michel Mouton pour l'Orient abbasside et bouride. Malgré ces différences, les Almohades s'inscrivent pleinement dans la pensée politique médiévale arabo-musulmane, en particulier pour ce qui touche au califat, et le culte rendu au coran dit « de 'Uṯmān » dans l'Occident musulman entretient des liens profonds avec ce que l'on observe en Orient à des époques contemporaines ou presque.

L'émergence et les caractéristiques du mythe maghrébin du coran « de 'Uṯmān » – « maghrébin » entendu au sens large, c'est-à-dire en fait « occidental », puisqu'au Moyen Âge le *Mağrib* inclut aussi al-Andalus –, avec toutes les contradictions que ce mythe comporte, conduiront à s'interroger brièvement sur la fiabilité des sources d'informations et plus spécifiquement sur la confiance que l'on peut avoir pour l'attribution d'une information à un auteur de référence dans les textes médiévaux⁶.

Les différents récits portant sur l'époque almohade décrivent l'intérêt tout particulier porté par la dynastie *mu'minide* au codex attribué à 'Uṯmān : on assiste à la fin du VI^e/VII^e siècle dans l'Occident musulman non seulement à la mise en place d'un culte populaire et d'une légitimation du pouvoir califal par la possession et le contrôle du coran *'uṯmānien*, mais aussi à l'utilisation de la *baraka* liée à cette « relique » dans le domaine militaire, non pas à des fins défensives, comme le décrit Jean-Michel Mouton pour la Damas bouride, mais dans l'ordre de marche de l'armée califale en campagne. Les spécificités de l'utilisation du coran dit « de 'Uṯmān » en Occident au VI^e/VII^e siècle renvoient à l'originalité de l'idéologie califale almohade, que l'on connaît par d'autres sources.

L'HISTOIRE DU CODEX 'UṬMĀNIEN DU MAGHREB

Telle qu'elle se dégage des différents récits arabo-musulmans, l'histoire occidentale du coran de 'Uṯmān est relativement simple. Nous verrons dans un second temps que les récits se contredisent souvent et que les nombreuses incohérences caractérisent l'invention d'un mythe fondateur, à un moment où l'institution califale

orientale a été profondément remise en cause, par l'érection de califats concurrents, en particulier le califat fātimide de Kairouan et du Caire, par l'avènement de dynasties de vizirs qui exercent la réalité du pouvoir politique, par le rôle accru des « nouveaux peuples », turcs en Orient, berbères en Occident et par l'autonomisation de grandes principautés territoriales.

Tout commence à Médine, lorsque 'Uṯmān, le troisième des califes dits *rasūḍīn* (« bien guidés ») qui succèdent au Prophète Muḥammad, décide de faire brûler les textes qui concurrencent encore le corpus qu'il cherche à imposer, avec son autorité, à l'ensemble des régions musulmanes. 'Uṯmān aurait transcrit de sa propre main, ou fait copier, quatre ou six corans et les aurait fait envoyer dans les grandes capitales de l'époque : Kūfa, Baṣra, Damas et la Mecque⁷. 'Uṯmān est assassiné en 351/656, dans sa maison de Médine, alors qu'il lit un de ces corans que son sang aurait éclaboussé. Lorsque les califes de Damas, qui étaient liés à 'Uṯmān par leur appartenance commune au clan des Omeyya, sont démis du pouvoir et assassinés par les Abbassides, au milieu du VIII^e siècle, un survivant omeyyade, 'Abd al-Raḥmān, emportant avec lui l'exemplaire coranique de Damas, parvient à s'enfuir au Maghreb, puis en Andalous, où il s'impose aux dépens des gouverneurs favorables à la nouvelle dynastie califale ; dans une autre version, c'est une des sœurs de 'Abd al-Raḥmān qui, après la fuite de celui-ci, lui envoie ce coran. Conservé religieusement à Cordoue, ce précieux volume aurait fait l'objet de nombreux soins, en particulier à l'époque du califat de Cordoue (929-1031). En effet, pendant cette période, rapportent certains auteurs, il aurait été exhibé à la population tous les vendredis matin, après la prière de *ṣubḥ*, dans le cadre d'une cérémonie spéciale : précédé d'un homme tenant un cerge et porté par deux desservants, ce coran est posé sur un pupitre, un lecteur en lit un *ḥizb* (chapitre), puis il est ramené dans l'armoire qui lui est destinée, dans la *maqṣūra* (la partie réservée au calife) à proximité du *mīḥrāb* de la Grande mosquée⁸. Du II^e/VIII^e siècle jusqu'au mois de *sawwāl* 552/novembre 1157, le coran reste dans la Grande mosquée, à l'exception d'une période de travaux, en 354 (mi-X^e siècle), sous

6. Cette interrogation peut d'ailleurs être élargie à l'époque contemporaine.

7. Sur la tradition attribuant à 'Uṯmān la première collection coranique canonique, voir BLACHÈRE R., *Introduction au Coran*, 2001 ; PRÉMARE A.-L. de, *Les fondations de l'islam*, 2002 et *Aux origines du Coran*, 2004.

8. Voir al-Idrīsī, repris par al-Ḥimyarī.

le règne du calife omeyyade al-Ḥakam, période au cours de laquelle il est entreposé dans la maison du directeur de la prière (*ṣāḥib al-ṣalā*), Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yaḥyā b. 'Abd al-'Azīz al-Ḥarrāz (m. 369/980). Au cours de la grande *fitna* qui accompagne la disparition du califat omeyyade de Cordoue, le coran de Cordoue passe au second plan des préoccupations. Il réapparaît au moment du renversement de la dynastie almoravide par les nouveaux maîtres, almohades, du Maghreb : en raison des menaces que font peser les princes chrétiens du nord de la péninsule Ibérique, en particulier Alphonse VII de Castille-León, le volume est transporté dans la Grande mosquée de Marrakech vers 553/1158, très probablement lors de la construction de la deuxième Quṭubiyya, pour la plus grande gloire du calife, fondateur de la dynastie almohade, 'Abd al-Mu'min (524-558/1130-1162), ou peut-être au moment de l'achèvement du minaret et de la mosquée elle-même, sensiblement contemporaine de la mosquée de Tinmāl (548/1153), sous le règne d'Abū Yūsuf Ya'qūb (558-580/1162-1184).

Commence alors une période où le coran « de 'Uṫmān » fait l'objet d'une attention particulière des califes almohades qui l'emportent partout où ils vont. À la fin de la période almohade (mi-XIII^e siècle), le coran repose dans la mosquée de Tinmāl, auprès du *muṣḥaf* (codex) de l'*imām* al-Mahdī, dans une chambre supérieure de la mosquée qui contenait leur armoire commune (*tābūt*). Le coran « de 'Uṫmān » reste en possession des Almohades jusqu'au moment où le calife al-Mu'taḍid (Abū l-Ḥasan 'Alī b. al-Ma'mūn Abū l-'Alā Idrīs) tente de s'emparer de Tlemcen, à la fin de 645/1247. Lors de cette expédition, al-Mu'taḍid, vaincu, est tué et les 'Abdalwādides s'emparent du coran qu'ils entreposent dans leur Trésor (*ḥizāna*). D'après al-Tuḡībī, cité par al-Maqqarī, la relique reste aux mains des 'Abdalwādides jusqu'à la conquête de Tlemcen par le souverain mérinide, Abū l-Ḥasan, à la fin du mois de *ramaḍān* 737/1337⁹. Ibn Ḥaldūn rapporte aussi qu'en 692/1293, Ibn al-Aḥmar de Grenade, se trouvant à Tanger, aurait envoyé au sultan mérinide de magnifiques cadeaux parmi lesquels un des quatre exemplaires du coran que 'Uṫmān avait, dit-on, envoyés aux grandes régions de l'empire musulman, dont le Maghreb. Les Omeyyades de Cordoue se le seraient transmis les uns aux autres. Est-ce le même ?

Un autre ?¹⁰ Les Mérinides font la même utilisation du *muṣḥaf* que les Almohades. Un personnage important, le *mu'taḍid*, est chargé de le porter et de le protéger pendant qu'il accompagne les armées en campagne. C'est ainsi que, lors de la bataille du Salado (Ṭarif), le 7 *muḥarram* 741/1340, les Portugais s'emparent du coran. C'est un commerçant de la ville d'Āzimūr, du nom d'Abū 'Alī al-Ḥasan b. Gumā, qui est chargé de racheter le précieux volume aux Portugais, pour le compte du sultan de Fès, en 745/1344 : il lui en coûte 1 000 dinars d'or. D'après le *Kitāb al-istiḡsā'* d'al-Nāṣirī, le codex *'uṫmānien* disparut à jamais au fond de la mer, lors d'une violente tempête, en même temps que le navire sur lequel le Mérinide Abū l-Ḥasan, vaincu en Tunisie, s'était embarqué pour regagner le Maghreb¹¹.

LES ORIGINES DE LA TRADITION : SOURCES, PROBLÈMES ET DATATIONS

La synthèse qui vient d'être présentée a éliminé d'emblée toutes les divergences, toutes les contradictions des récits médiévaux ou modernes pour obéir aux exigences de la plausibilité. Elle ne rend donc pas compte des contradictions internes des sources, des nombreuses variantes et surtout du fait qu'il n'y a pratiquement aucune source contemporaine pour les épisodes relatés, antérieurs au VI^e/XII^e siècle. Il s'agit en fait presque chaque fois de reconstitutions postérieures qui tentent de prendre en compte toutes les traditions, tous les récits, tous les textes existant à un moment donné. La version la plus tardive, celle d'al-Maqqarī (m. 1041/1632) ne résout pas un certain nombre de problèmes : d'abord s'agit-il d'un coran ayant appartenu à 'Uṫmān, et taché de son sang, un coran intégral rédigé de sa propre main, seulement quatre feuillets extraits de ce coran, ou encore un des quatre (six?) corans envoyés par lui dans les provinces orientales ? En fait les sources se préoccupent nettement plus d'accumuler les signes de sainteté par la multiplication des références (personnelles, historiques et politico-religieuses – écriture de la main du calife (*bi-*

10. Ibn Ḥaldūn, *Histoire des Berbères*, t. 2, p. 316, trad. de Slane, t. 4, p. 133.

11. Al-Nāṣirī, *Kitāb al-istiḡsā' li-ahbār duwal al-Maḡrib al-aqṣā*, 1312 H. ; trad. fr. dans divers tomes des *Archives Marocaines* par Fumey, Graulle, F.S. Colin, I. Hamet cité par al-Maqqarī, t. 5, p. 152.

9. Maqqarī, *Nafḥ al-Ṭīb*, éd. M. Muḥī l-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, 1947-50, t. 5, p. 156, l. 6 et p. 398, l. 22.

ḥaṭṭi-bi, bi-yamīni-bi...), envoi aux provinces pour uniformisation de la *doxa* coranique, sang du martyr) que de la cohérence de l'ensemble : il est difficile d'imaginer un coran transcrit par 'Uṣmān lui-même, envoyé dans les provinces et en même temps présent, en 351/656, sur les lieux de son assassinat. En outre l'harmonisation des différents témoignages contradictoires sur les corans attribués à 'Uṣmān et se trouvant à Médine, à La Mecque ou à Damas aux mêmes époques était difficile à réaliser. Devant les différentes combinaisons possibles que les éléments du mythe autorisent, les auteurs hésitent, présentent les versions existantes et se réfugient le plus souvent dans le savoir absolu de Dieu pour résoudre les contradictions et pour maintenir le doute (*Allāhu a'lam*).

Il est peut-être exagéré d'affirmer qu'il n'y a aucune source évoquant l'origine *'uṣmānienne* du coran de Cordoue avant le VI^e/XII^e siècle¹², pourtant le texte original d'al-Rāzī cité par le *Dayl wa l-takmila* d'Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākūšī (702/1302), lui-même repris par le *Musnad* d'Ibn Marzūq (VIII^e/XIV^e siècle) et par le *Naḥḥ al-Ṭīb* d'al-Maqqarī (XIII^e/XVII^e siècle) n'est pas conservé dans sa forme originale. Si les auteurs du Moyen Âge citent leurs sources comme les auteurs contemporains, on peut légitimement douter de leurs références¹³. Il est tout à fait possible qu'un coran précieux, tel que François Déroche en décrit un certain nombre, ait fait l'objet de cérémonies particulières dans la Grande mosquée de Cordoue à l'époque omeyyade, au IV^e/X^e siècle, il est possible aussi qu'un codex ait été attribué à 'Uṣmān b. 'Affān, puisqu'Ibn Ḥayyān l'affirme, pourtant cette attribution ne semble pas être très répandue ni connue au XI^e siècle puisqu'aucun autre texte ne la mentionne ; ce n'est donc qu'au VI^e/XII^e siècle que l'attribution de ce codex à 'Uṣmān b. 'Affān s'impose dans toutes les sources.

12. La seule et unique mention attestée avant le XII^e siècle se trouve dans le *Muqtabas* d'Ibn Ḥayyān, t. II/2, éd. M. 'A. Makkī, Beyrouth, 1973, p. 113 : *Wa da'ā bi-muḥḥaf al-mansūb ilā 'Uṣmān b. 'Affān* : « Il pria avec le codex coranique attribué à 'Uṣmān b. 'Affān ».

13. Comme le rappelle Ella Landau-Tasseron, « il semble que jusqu'au III^e/IX^e siècle, et peut-être même après, il ait été autorisé aux transmetteurs et aux éditeurs d'omettre, d'ajouter et d'insérer leurs propres opinions et connaissances dans les textes qu'ils transmettaient, sans donner d'indications précises, sur ce qu'ils faisaient » (LANDAU-TASSERON E., *On the Reconstruction of Lost Sources*, 2004, p. 48 et 49).

LA RÉALITÉ DU CODEX DE CORDOUE

Il n'est pas question pour autant de nier l'existence d'un codex précieux, conservé à Cordoue et utilisé à certaines époques à l'appui du pouvoir¹⁴. Il est même tout à fait plausible, voire probable, que la dynastie califale omeyyade de Cordoue ait pu faire appel à l'autorité d'un coran attribué à 'Uṣmān¹⁵. Pourtant cette tradition ne semble pas avoir eu un écho très grand dans les sources de l'époque et Gabriel Martinez-Gros, qui a travaillé sur l'idéologie califale omeyyade, ne mentionne pas l'utilisation de cet emblème califal du IV^e/X^e au V^e/XI^e siècle¹⁶. En revanche comme le rappelle Dominique Sourdel, c'est dès le V^e/XI^e siècle qu'une source orientale¹⁷ mentionne, pour le siècle précédent, à propos du calife abbasside de Bagdad, parmi de nombreux autres attributs¹⁸, un *muḥḥaf* attribué à 'Uṣmān¹⁹.

À l'époque de la grande *fitna* du V^e/XI^e siècle en Andalous, au moment où les princes des *taifas* cherchent par tous les moyens, d'abord à s'inscrire dans la continuité califale omeyyade de Cordoue, puis à affirmer leur légiti-

14. Comme le rappelle François Déroche, « L'historien reste réservé sur la datation de telles copies. En revanche l'authenticité absolue qui leur est reconnue par les croyants, leur *baraka*, expliquent que la lecture faite à partir de ces exemplaires ait revêtu une valeur particulière et que les fidèles aient recherché leur contact physique » (*Le livre manuscrit arabe*, 2004).

15. Le géographe Ibn al-Ḡubayr mentionne à Cordoue au VI^e/XII^e siècle un coran que 'Uṣmān aurait envoyé aux provinces, mais là encore cette tradition est tardive (Voyages d'Ibn Jubayr, dans *Voyageurs arabes. Ibn Fadlān, Ibn Jubayr, Ibn Battūta* et un auteur anonyme, trad. P. Charles-Dominique, p. 291 : « Dans l'angle Est de la nouvelle *maqsūra*, dans le *mihṛāb*, on voit une grande armoire où est conservé un des exemplaires coraniques de 'Uṣmān – Que Dieu soit satisfait de lui ! –, celui-là même qu'il envoya en Syrie. On ouvre cette armoire tous les jours, après la prière, et les fidèles s'attirent sa bénédiction en le touchant et en le baisant. L'affluence est grande ! »).

16. MARTINEZ-GROS G., *L'idéologie omeyyade*, 1992.

17. Hilāl al-Sābi' (m. 1056), *Rusūm dār al-ḥilāfa*, éd. Miḥā'il 'Awwād, 1964, p. 123 et 140-141 ; *Rusūm dār al-khilāfab* (*The Rules and Regulations of the 'Abbāsid Court*), trad. E.A. Salem, 1977, p. 65 et 73.

18. Au IV^e/X^e siècle, le calife siège avec tous ses insignes, la *burda* (manteau du prophète), le *qaḍīb* (bague) – qui figurent depuis les débuts de la dynastie parmi les objets que l'on remet au nouveau calife –, le sceau (*ḥatam*), l'ombrelle, ou parasol, et le sabre du prophète ainsi que le coran de 'Uṣmān.

19. SOURDEL D., *Questions de cérémonial 'abbaside*, 1960, p. 121-148, p. 135 et note 100. Cette innovation serait liée, selon Dominique Sourdel qui reprend là une hypothèse d'Henri Laoust (LAOUST H., *La profession de foi d'Ibn Batta*, 1958, p. XXXVIII-XXXIX), à la mesure que prit al-Qāhir en 322/934 pour imposer l'usage de la recension de 'Uṣmān, à l'exclusion de toutes les autres, notamment de celle de 'Alī et indiquerait, à cette date, que, face aux émirs bouyides chiïtes, les califes entendaient se poser en défenseurs de l'orthodoxie.

mité en rattachant leur pouvoir à une instance califale supérieure, en utilisant en particulier les « signes traditionnels de reconnaissance » comme les *laqab*-s honorifiques, la frappe à leur nom d'une monnaie d'or ou la *ḥuṭba*, il est étonnant, surtout si la tradition du *muṣḥaf* de 'Uṯmān existait à l'époque califale antérieure, qu'ils n'aient pas fait appel à la possession de cette « relique » dans leur course à la légitimité²⁰. Quelles qu'en soient les raisons, nous ne pouvons que constater la faiblesse de la tradition d'un *muṣḥaf* 'uṯmānien en Occident aux IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles, et même à l'époque almoravide (de la fin du V^e/XI^e au milieu du VI^e/XII^e siècle), par rapport à sa vigueur dans la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle.

Assez rapidement, les auteurs musulmans se sont interrogés sur les contradictions que nous avons relevées dans l'attribution du *muṣḥaf* précieux de Cordoue au calife 'Uṯmān, en confrontant les témoignages de personnes ayant vu d'autres manuscrits attribués à cette autorité. Un texte en particulier nous fournit des détails précieux : il s'agit de la notice qu'Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṣī (m. 703/1303) consacre à Ibn 'Amīra, un grand *kātib* almohade, dans son *Al-Dayl wa l-takmila*. Les auteurs postérieurs comme Ibn Marzūq, Ibn Ḥaldūn (VIII^e/XIV^e s.) ou al-Maqqarī (XI^e/XVII^e s.) ne font que reprendre cette notice en la complétant parfois par d'autres textes, en la résumant le plus souvent. En effet Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṣī est le premier à notre connaissance qui fasse l'histoire totale du *muṣḥaf* de Cordoue²¹. Il rapporte plusieurs témoignages contradictoires, par exemple sur le nombre de lignes par page que contiendrait les *muṣḥaf*-s de 'Uṯmān, sur la taille du codex ou sur l'emplacement des taches de sang : après avoir dit que les poètes almohades tenaient pour acquis que ce *muṣḥaf* était bien celui que 'Uṯmān tenait entre ses mains au moment de sa mort, et que le sang de ce martyr se trouvait en deux endroits du manuscrit²², l'auteur du *Dayl* affirme : « et cela, comme

vous le voyez, est falsification évidente »²³. Cette erreur que les gens se seraient transmise les uns aux autres, poursuit l'auteur du *Dayl*, contredit le fait le plus probable (*al-mutaqarrir*) que ce *muṣḥaf* a été perdu à Médine pendant les troubles qui s'y sont produits²⁴. Pourtant, al-Marrākuṣī rapporte :

« [qu']Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad b. Ya'qūb b. Ṣayba b. al-Ṣalt b. 'Uṣfūr b. Saddād b. Himyān al-Sadūsī a dit : j'ai vu écrit par mon grand-père, ce qui a été confirmé par mon père (Aḥmad b. Ya'qūb) : mon père m'a rapporté : j'ai vu l'*imām muṣḥaf* de 'Uṯmān b. 'Affān – Que Dieu soit satisfait de lui et l'agrée – au mois de *rabi' 1* de l'an 223/836, *muṣḥaf* qu'Abū Ishāq, prince des croyants, al-Mu'taṣim bi-Llāh fils du prince des croyants Abū Ga'far Hārūn al-Raṣīd avait envoyé pour faire renouveler sa reliure et le faire restaurer. J'ai mesuré ce *muṣḥaf*, et sa hauteur est de deux palmes (*ṣābrān*) et quatre doigts (*aṣābi'*), et j'ai compté le nombre de lignes de certaines pages, il y a 28 lignes ; j'ai vu d'importantes traces de sang sur de nombreuses pages, parfois sur la moitié de la page, parfois sur le tiers, et parfois encore plus, ou moins, beaucoup sur les bords et la plupart du sang se trouve sur la sourate "de l'étoile" en haut de la page, comme si c'était un sang noir et épais, sur "Vous obéissez au *sulṭān* avec la pensée et avec l'intention"²⁵. J'ai aussi vu une goutte de sang sur "Dieu vous suffit!". J'ai demandé à celui chez qui j'ai vu le *muṣḥaf* : "Pourquoi est-il aussi dégoûtant (*dārisa*)?" ; il m'a répondu : "De ce que les gens le touchent avec leurs mains." J'ai vu clairement la trace des mains et la goutte [de sang]. »²⁶

Plus loin, al-Marrākuṣī apporte un témoignage contradictoire sur la taille et le volume du *muṣḥaf* d'al-Andalus, taille et volume qui seraient différents de ceux décrits par Abū Bakr Ibn Ṣayba²⁷ :

« Tous ceux qui ont vu [le *muṣḥaf* d'al-Andalus] et se sont approchés [de lui], parmi eux notre *ṣayḥ* Abū l-Ḥasan al-Ru'aynī et Abū Zakariyā Yahyā b. Aḥmad Ibn 'Atīq – Que Dieu leur accorde sa miséricorde – et bien d'autres, m'ont dit, et ils sont tous d'accord là-dessus, que la hauteur [du *muṣḥaf*] est presque d'une palme (*dūn al-ṣābr*) et que le nombre de lignes est presque de dix ; d'où il découle qu'il y a plus de feuilles (*awrāq*) que dans celui

20. Voir CLÉMENT Fr., *Pouvoir et légitimité*, 1997 et WASSERSTEIN D.J., *The Rise and Fall of the Party Kings*, 1985.

21. Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṣī (m. 703/1303), *Al-Dayl wa l-takmila li-kitābay al-mauṣūl wa l-ṣila*, éd. Muḥammad b. Ṣarīfah, I/1, Dār al-ṭāqāfa (*al-maktabat al-andalusīyya*), s.d., n° 231, p. 150-180. Cette notice d'Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṣī est d'autant plus précieuse que comme le rappelle François Déroche « les sources arabes sont le plus souvent silencieuses sur les questions qui touchent à la matérialité des *muṣḥaf*-s » (*Le livre manuscrit arabe*, 2004, p. 19).

22. Al-Marrākuṣī, *Al-Dayl wa l-takmila*, p. 165 : ce serait sur les versets « Dieu vous suffit » (*Coran*, al-baqara, 137) et « Ils tuèrent la chamelle » (*Coran*, al-irāf, 77).

23. *Wa baḍa ka-mā tarā-buḥābir al-taṣannu'* (Al-Marrākuṣī, *Al-Dayl wa l-takmila*, p. 165).

24. *Fī ba'd al-fitan al-ḡāri'a 'alay-bā*.

25. *Coran*, *Al-naḡm*, 23.

26. Al-Marrākuṣī, *Al-Dayl wa l-takmila*, p. 165-166.

27. Étrangement, ce passage, à la différence du précédent, n'est pas rapporté par le *musnad* d'Ibn Marzūq.

qu'a décrit Abū Bakr Ibn Šayba et je me souviens que les personnes mentionnées m'ont dit qu'il [le *muṣḥaf*] était volumineux (*daḥmān*) en raison du grand nombre de pages... »²⁸

Le format oblong que décrit al-Marrākušī pour le *muṣḥaf* d'al-Andalus caractérise, d'après François Déroche, des manuscrits datant des II^e/VIII^e-v^e/XI^e siècles. Par ailleurs le fait que ce *muṣḥaf* ait nécessité deux serviteurs pour être transporté de son armoire dans la *maqṣūra* de la Grande mosquée jusqu'au pupitre placé près du *miḥrāb* correspond assez bien au format volumineux décrit dans le *Dayl wa l-takmila*.

Ainsi les sources convergent-elles, à propos de l'existence dans la Grande mosquée de Cordoue, peut-être dès l'époque omeyyade, d'un codex précieux, de format oblong et volumineux, vraisemblablement rédigé en caractères coufiques au moment où le *magribī* s'est imposé en Occident²⁹ – ce qui rendrait plausible, pour les contemporains, son attribution à une haute époque –, sans que l'on puisse toutefois affirmer avec certitude que l'attribution de ce *muṣḥaf* à 'Uṣmān soit antérieure à l'époque almohade, ou que cette attribution, si elle est antérieure, ait été utilisée à des fins politiques, avant l'intervention almohade dans la péninsule Ibérique au milieu du VI^e/XII^e siècle. Il est important de rappeler aussi que, dès la fin du VII^e/XIII^e siècle, l'authenticité du lien entre le *muṣḥaf* d'al-Andalus et 'Uṣmān a été profondément contestée par un auteur maghrébin, pourtant bien informé sur la période almohade, même s'il n'était pas favorable à la dynastie. Les auteurs, anciens ou modernes, qui se sont inspirés, directement ou indirectement, d'Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī n'ont pas eu les mêmes réticences que lui et ont gommé de leur version les éléments problématiques concrets qui infirmaient l'attribution à 'Uṣmān du *muṣḥaf* occidental. À la différence de l'historiographie occidentale sur la chrétienté médiévale, les historiens de l'islam se sont peu intéressés au phénomène de l'« invention » des reliques, à l'exception notable de Jean-Michel Mouton, dans l'article cité plus haut³⁰. Quel sens peut-on donner à l'invention de cette relique à

l'époque almohade et quelles sont les spécificités du culte rendu à ce Coran ?

UN LIEU DE CULTE ITINÉRANT AU SERVICE DE L'IDÉOLOGIE ALMOHADE

La récupération politique et idéologique du *muṣḥaf* de 'Uṣmān par la dynastie almohade et l'importance symbolique que celle-ci lui accordait se manifestent d'abord par les sommes d'argent et le travail que les souverains berbères lui ont consacrés. Les différentes mesures prises pour l'ornementation et la mise en scène du *muṣḥaf* participent aux spécificités de l'idéologie califale almohade. Tout d'abord, le transfert du coran de Cordoue à Marrakech, qui aurait pu léser l'ancienne capitale omeyyade andalouse et provoquer du ressentiment et de la division, est rapporté au contraire dans les chroniques comme un moment de cohésion de la communauté. Obéissant spontanément au souhait du calife almohade, les habitants de Cordoue auraient proposé eux-mêmes le transfert du coran, qui est réalisé par deux fils du calife. Dans l'espace, cette cohésion de la communauté apparaît dans la similitude de la forme hexagonale du *miḥrāb* de la Grande mosquée de Cordoue – « berceau d'origine » du *muṣḥaf* – et de la *maqṣūra* de la mosquée de Marrakech – « berceau d'adoption »³¹. Ensuite, le traitement réservé au précieux coran par les souverains vise à construire une merveille (*ag̃iba*) – au sens où les géographes de l'époque en décrivent de nombreuses –, destinée à révéler la grandeur de l'islam et des dirigeants qui le défendent :

« Quand la population et les spectateurs découvrent ce que j'ai décrit, ils virent un prodige et une chose admirable, reconnaissant en eux la religion du calife, la certitude de sa victoire avec le livre de Dieu, l'intensité de l'affection et le respect [que le calife] avait pour lui. »³²

Les chroniqueurs du VI^e/XII^e siècle, témoins de leur époque et bons connaisseurs du régime, confirment que ce sont les souverains almohades qui ont décidé de déco-

28. Al-Marrākušī, *Al-Dayl wa l-takmila*, p. 167.

29. Cette hypothèse est liée aux travaux de François Déroche (*Le livre manuscrit arabe*, 2004, ch. III).

30. *Annales islamologiques*, 27, 1993, p. 245-254.

31. DESSUS LAMARE A., *Le muṣḥaf de la mosquée de Cordoue*, 1938, p. 551-575, p. 558.

32. Ibn Šāḥib al-Šalā (m. après 600/1203), *Al-mann bi-l-Imāma*, éd. 'A. al-H. al-Tāzī, 1987, p. 352 ; *Al-mann bi-l-Imāma*, trad. esp. par A. Huici Miranda, 1969, p. 178.

rer le *muṣḥaf*: celui-ci est doté d'un mobilier mécanique (coffre, boîtier) et d'une ornementation luxueuse comprenant une reliure de cuir, des tissus précieux de soie et de brocart, et des pierres précieuses³³. C'est plus particulièrement sous le règne d'al-Manṣūr (580-595/1184-1199) que le *muṣḥaf* reçoit sa parure (enveloppe, reliure, étuis de protection, fourreaux...). Les Almohades font appel à des orfèvres (*ṣawwāgūn*), à des joailliers (*naẓ-zāmūn*), à des bijoutiers (*ḥallā'ūn*), à des graveurs (*naq-qāšūn*), à des marqueteurs (*muraṣṣimūn*), à des charpentiers et à des menuisiers (*naġġārūn*), à des peintres (*zawwāqūn*), à des dessinateurs (*rassāmūn*), à des travailleurs du cuir (*muġallidūn*), sous la direction d'ingénieurs (*mubandissūn*) et de maîtres-constructeurs (*'urafā' al-bannā'in*). Les poètes de la cour sont invités aussi à chanter le *muṣḥaf* et le *Mann bi-l-imāma* («Le don de l'imamat») d'Ibn Ṣāhib al-Ṣalā, qui reproduit de longs poèmes récités, en toutes occasions, devant le calife, cite un grand nombre de vers se rapportant au culte de l'*'imām*, c'est-à-dire dans ce cas bien précis, au *muṣḥaf* de 'Ufmān. La participation de tous les corps de métiers de l'artisanat de luxe, travaillant traditionnellement aux réalisations impériales, renforce le caractère unique de l'objet concerné en même temps qu'elle en constitue l'exceptionnalité; ce véritable chantier nous donne un indice de la place que le pouvoir almohade accorde au *muṣḥaf* de 'Ufmān, et contribue à la création d'une merveille, produite par le meilleur de l'*umma*, en même temps qu'elle en est à l'origine. L'ornementation de ce coran acquiert une signification particulière dans le monde almohade: chaque pièce du décor est signifiante, par exemple cette pierre précieuse d'une taille impressionnante dont l'origine est controversée³⁴. Le seul écrin digne de ce joyau extraordinaire ne pouvait être com-

posé lui-même que de pièces et de pierres précieuses, elles-mêmes uniques.

Une autre originalité du *muṣḥaf* almohade, c'est que le culte qui lui est porté n'est pas fixe. L'exemplaire du Coran sort fréquemment des emplacements qui lui sont normalement réservés dans les mosquées de Marrakech ou de Tinmāl, pour être exhibé en tête des armées califales, porté par une troupe de cavaliers réservés à cette tâche. En effet si, en Orient, le *muṣḥaf* de Damas, en même temps qu'il participe à la légitimation du pouvoir bouride, est utilisé à des fins défensives – sur le lieu même de sa conservation, en particulier au moment du siège de la ville syrienne par les croisés –, le *muṣḥaf* almohade, qui est mis lui aussi au service des revendications califales de la dynastie berbère, a un caractère militaire offensif beaucoup plus marqué: le coran est presque systématiquement exhibé en tête des armées califales en marche. Alors que le souverain almohade possède une capitale fixe, Marrakech, voire deux, si l'on compte Séville en Andalus, le rituel mis en place par la dynastie est foncièrement itinérant. Le déplacement incessant du calife, la soumission violente et régulière des troubles de la périphérie par une armée dirigée par le «prince des croyants» en personne et l'asservissement de la «relique» *'uṣmā-nienne* à cette mobilité renvoient à la dimension impériale des Almohades et de l'almohadisme, que l'on retrouve dans tous les domaines: monnaie, épigraphie, documents de chancellerie, dogme, poésie³⁵.

La valorisation de cet objet lié au troisième calife de l'islam, plutôt que le choix d'un élément lié au prophète comme le manteau, l'épée, le sceau, le bâton ou l'ombrelle, traditionnellement utilisés par le calife abbasside de Bagdad, répond aux nécessités internes de l'idéologie almohade: pour se démarquer du chiisme auquel elle a emprunté de nombreux éléments – comme la doctrine du Mahdī, de l'*'imām* ou de la *'isma* –, la dynastie adopte le *muṣḥaf* de 'Ufmān comme emblème, ce qui lui permet de réaffirmer son orthodoxie, non seulement dans une société fortement encadrée par des juristes et des docteurs de la Loi mālikites, mais aussi face au califat fātimide du Caire et au renouveau oriental du califat sunnite abbasside. C'est comme cela qu'on peut comprendre

33. Ibn Ṣāhib al-Ṣalā (*ibid.*) et 'Abd al-Wāḥid Al-Marrākuṣī (1224), *Kitāb al-mu'ḡib fī talḥīs aḥbār al-Maġrib*, 2^e éd. R. Dozy, 1881, rééd. 1968, p. 181; *Lo admirable en el resumen de las noticias del Maġrib*, trad. esp. A. Huici Miranda, 1955, p. 205-206.

34. Ibn Ṣāhib al-Ṣalā affirme ainsi dans le *Mann bi-l-imāma*:

«Umar b. Muraġġī al-Isbīlī, un de ceux qui ornementèrent le Livre, me raconta qu'une des perles était aussi grosse qu'un sabot de cheval et il me dit qu'on lui avait raconté que cette perle était aux mains d'Abū al-Ġayṣ Hamarāyḥ b. Aḥmad b. Tulūn, seigneur d'Égypte et de Damas, d'Ifrīqiya et du Zāb, et que le temps et les changements de la situation, les prodiges de sa préférence pour ce pouvoir glorieux, la firent parvenir au pouvoir du prince des croyants, fils du prince des croyants [c'est-à-dire Abū Ya'qūb Yūsuf (1163-1184), fils de 'Abd al-Mu'min (1130-1163)]» (éd. p. 352, trad. p. 178).

Cependant qu'al-Marrākuṣī prétend qu'elle aurait fait partie des cadeaux offerts par le roi de Sicile au calife Abū Ya'qūb Yūsuf (1163-1184)

à l'occasion de l'expédition victorieuse de celui-ci contre les rebelles arabes de Gafsa en 1177-1181 (éd. p. 181, trad. p. 205-206).

35. Sur l'épigraphie almohade, voir MARTÍNEZ NÚÑEZ M^aA., *Epigrafía y propaganda almohades*, 1997, p. 415-445, et sur la céramique almohade, voir ACIÉN ALMANSA M., *Cerámica y propaganda*, 1996, p. 183-191.

l'appellation d'*imām* donnée par plusieurs poètes et chroniqueurs au *muṣḥaf*, véritable « Guide » de la dynastie, placé devant les armées en compagnie du *muṣḥaf* d'Ibn Tūmart³⁶.

L'intérêt porté par les Almohades au *muṣḥaf* de 'Uṣmān est en effet lié à leur lutte contre le mālikisme et contre les méthodes jurisprudentielles en vigueur au Maghreb et en Andalus. Ériger un coran particulier, unique, en monument et en objet de culte, c'était renforcer la référence à la Révélation, et c'était aussi une manière de contester les *kutub al-furū'* utilisés par les

juristes mālikites pour rendre leurs avis. On sait qu'à plusieurs reprises, les califes almohades successifs prirent la décision de brûler ces ouvrages. Par ailleurs, d'après certaines sources, ce seraient deux fils du calife 'Abd al-Mu'min, qui auraient été chargés du transfert du coran de Cordoue à Marrakech. Parmi eux se trouvait Abū Ya'qūb Yūsuf qui devint calife à la mort de son père. Ainsi se mettait en place une « tradition » almohade, voire plus spécifiquement *mu'minide*, d'attachement au coran et à la Révélation.

BIBLIOGRAPHIE

- 'Abd al-'Azīz Sālim, 1981, *Aḍwā' 'alā muṣḥaf 'Uṣmān b. 'Affān wa riḥlati-hi šarqān wa garbān*, Alexandrie, Mu'assasat sabāb al-ḡāmi'a.
- 'Abd al-Wāḥid Al-Marrākuṣī, *Kitāb al-mu'ḡib fī talḥīs aḥbār al-Maḡrib*, 2^e éd. R. Dozy, Leyde, 1881, rééd., Amsterdam, Oriental Press, 1968.
- 'Abd al-Wāḥid Al-Marrākuṣī, *Lo admirable en el resumen de las noticias del Maḡrib*, trad. esp. A. Huici Miranda, Tétouan (Colección de crónicas árabes de la Reconquista, t. 4), 1955.
- Al-Nāṣirī, *Kitāb al-Istiḡṣā' li-aḥbār duwāl al-Maḡrib al-aqṣā*, Le Caire, 1312 H., trad. fr. dans divers tomes des *Archives marocaines* par Fumey, Graulle, F.S. Colin, I. Hamet.
- Ḥilāl al-Sābi', *Rusūm dār al-ḥilāfa*, éd. Miḥā'il 'Awwād, Bagdad, 1964.
- Ḥilāl al-Sābi', *Rusūm dār al-khilāfab (The Rules and Regulations of the 'Abbādid Court)*, trad. E. A. Salem, Beyrouth, American University of Beirut, 1977.
- Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *Al-Ḍayl wa l-takmila li-kitābay al-mauṣūl wa l-šila*, éd. Muḥammad b. Šarīfah, I/1, Beyrouth, Dār al-ḥaḡāfa (*al-maktabat al-andalusīyya*), s.d.
- Ibn Ḥaldūn, *Histoire des Berbères*, trad. de Slane, Paris.
- Ibn Šāḥīb al-Šalā, *Al-mann bi-l-imāma*, trad. esp. par A. Huici Miranda, Valence (Textos Medievales, 24), 1969.
- Ibn Šāḥīb al-Šalā, *Al-mann bi-l-imāma*, éd. 'A. al-H. al-Tāzi, Beyrouth, Dār al-ḡarb al-islāmī, 1987.
- Ibn al-Jubayr, Voyages d'Ibn Jubayr, dans *Voyageurs arabes. Ibn Fadlān, Ibn Jubayr, Ibn Battūta* et un auteur anonyme, trad. P. Charles-Dominique, Paris (Bibliothèque de la Pléiade).
- Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min ḡuṣn al-Andalus al-raṭīb wa ḡikr wazīri-hā Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb*, éd. M. Muḥī l-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Le Caire, 1947-1950, 10 t. en 5 vols.
- ACIÉN ALMANSA M., 1996, Cerámica y propaganda en época almohade, *Arqueología medieval*, 4, p. 183-191.
- BLACHÈRE R., 2001, *Introduction au Coran*, Paris.
- CLÉMENT Fr., 1997, *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taifas*, Paris.
- DÉROCHE Fr., 2004, *Le livre manuscrit arabe. Préludes à une histoire*, Paris, BNF.
- DESSUS LAMARE A., 1938, Le *muṣḥaf* de la mosquée de Cordoue et son mobilier mécanique, *JA*, 230, p. 551-575.
- FIERRO M., 1997, La religion, dans *El retroceso de al-Andalus. Almó-ravides y Almohades. Siglos XI al XIII*, Tome VIII-2 de l'*Historia de España 'Menéndez Pidal'*, dir. M^a José Viguera Molíns, Madrid, Espasa Calpe, p. 435-546.
- LANDAU-TASSERON E., 2004, On the Reconstruction of Lost Sources, *Al-Qanṭara*, 25/1, p. 45-92.
- LAOUST H., 1958, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, Damas.
- MARTÍNEZ NÚÑEZ M^aA., 1997, Epigraphie y propaganda almohades, *Al-Qanṭara*, 18, p. 415-445.
- MARTINEZ-GROS G., 1992, *L'idéologie omeyyade, la construction de la légitimité du Califat de Cordoue (X^e-XI^e siècles)*, Madrid (Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 8).
- MOUTON J.-M., 1993, De quelques reliques conservées à Damas au Moyen Âge. Stratégie politique et religiosité populaire sous les Bourides, *Annales islamologiques*, 27, 1993, p. 245-254.
- PRÉMARE A.-L. de, 2002, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris.
- PRÉMARE A.-L. de, 2004, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris.
- SOURDEL D., 1960, Questions de cérémonial 'abbaside, *RÉI*, 18/1, p. 121-148.
- WASSERSTEIN D.J., 1985, *The Rise and Fall of the Party Kings. Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086*, Princeton, New Jersey, Princeton U.P.

36. Ibn 'Amīra, auquel al-Marrākuṣī consacre sa notice, aurait ainsi écrit en *saḡ'*, à propos de 'Uṣmān : « L'imām brandit l'imām entre ses deux mains et, devant lui, la lumière qui illumine devant et derrière, la corde à laquelle se raccrochent ceux qui cherchent refuge, la preuve par laquelle les ennemis sont brisés, le trésor des califes, le meilleur des temps passés, il a été le contemporain des Compagnons, et il se rattache à leur génération excellente à Tabā... » (*Wa baraza al-imāma bayn yaday-hi al-imāmu, wa amāma-hu al-nūr al-ladī yuḡī bi-hi al-warā'u wa l-amāmu, ḥablun 'tašama bi-hi al-mu'tašimūn, wa buḡḡa inḡaṭa'a bi-bā qaum ḥašimūn, wa daḡīrat al-ḥalā'if wa baḡīyyat al-'abd al-sālīf, 'āšara al-šahāba, wa 'āšara ḡīla-hum al-tayyib bi-Ṭāba...*)