



HAL
open science

Réflexions sur l'usage des produits odoriférants dans les mosquées de l'époque classique au Proche-Orient

Julie Bonnéric

► **To cite this version:**

Julie Bonnéric. Réflexions sur l'usage des produits odoriférants dans les mosquées de l'époque classique au Proche-Orient. *Bulletin d'Etudes Orientales*, 2015, Histoire et anthropologie des odeurs en terre d'Islam à l'époque médiévale, 64, pp.295-317. halshs-01986955

HAL Id: halshs-01986955

<https://shs.hal.science/halshs-01986955>

Submitted on 19 Jan 2019

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

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

Réflexions sur l'usage des produits odoriférants dans les mosquées au Proche-Orient (I^{er}/VII^e-VI^e/XII^e s.)

Julie BONNÉRIC

Résumé : Les fragrances ont joué un rôle majeur dans les cultes du Proche-Orient antérieurs ou contemporains de l'Islam. En revanche, une analyse des sources révèle que les mosquées proche-orientales ne sont pas, au moins jusqu'au XII^e s., le lieu d'une diffusion importante de parfums ou d'encens. Bien qu'ils soient très exceptionnellement employés pour purifier une partie souillée de la mosquée, agrémenter l'ambiance ou participer de la mise en scène du pouvoir, ils n'y ont pas de fonction liturgique ou cultuelle. En islam, les fragrances revêtent pourtant une puissance symbolique significative qui aurait pu favoriser, théoriquement, leur usage cultuel. La faible ritualisation du culte dans les mosquées ne justifie pas l'exclusion des produits odoriférants de l'édifice religieux, puisque les mosquées sont, dans des cadres précis, le lieu privilégié d'une mise en scène du sacré. La profusion des parfums dans des contextes profanes aux premiers siècles de l'Islam, ainsi que dans les cultes en opposition desquels s'est en partie construite la nouvelle religion, pourrait être un facteur limitant l'usage des fragrances dans les mosquées.

Mots-clés : Odeurs, parfum, encens, mosquées, islam, sacré, culte.

Abstract: Fragrances have played a major role in Near-East cults that were anterior or contemporary to Islam. However, an analysis of the sources available reveals that Near-Eastern mosques were not the place for a large diffusion of perfume or incense. Although perfumes are exceptionally used to purify a sullied place, they have no liturgical function. Yet, in Islam fragrances assume a symbolic power, which might have favoured their role in ceremonial. The low level of ritualization in mosques does not justify the exclusion of scented products inside the religious building since the mosques are, under some conditions, the place of a sacred staging. The profusion of perfumes in profane contexts in the Early Islam, as well as in other cults, could have limited the use of fragrances in the mosques.

Keywords: Odours, perfume, incense, mosques, Islam, cult, sacred.

ملخص : لعبت الروائح العطرة دوراً كبيراً في الشعائر الدينية في المشرق العربي قبل وخلال الإسلام. بيد أن دراسة للمصادر أظهرت أن العطور والبخور لم تكن، على الأقل حتى القرن السابع عشر ميلادي، مستخدمة بشكل كبير في مساجد المشرق. لم يكن للعطور دوراً مميزاً في الشعائر الدينية بالرغم من قلة استخداماتها كتطهير النجاسة، أو التطيب، أو في حضور الخليفة. تتجلى الروائح العطرة في الإسلام برمزية قوية تجعلنا نعتقد نظرياً بإمكانية استخدامها في الشعائر الدينية. إن قلة ممارسة الطقوس في المساجد لا تبرر عدم استخدام المطيبات في الأبنية الدينية، لأن المساجد تكون في مناسبات معينة المكان الأمثل لتجسيد المقدسات. إن استخدام العطور المفرط لدى مسلمي القرون الأولى للإسلام أوحى لدى الأديان الأخرى التي سبقت الإسلام قد يكون عاملاً مؤثراً في قلة وجود الروائح العطرة في المساجد

الكلمات المحوريّة : روائح، عطور، بخور، مساجد، إسلام، مقدّس، شعائر.

Les fragrances ont joué un rôle majeur dans les cultes du Proche-Orient, qu'ils soient antérieurs ou contemporains de l'islam¹. La région a en effet abrité des cultures ayant ritualisé le rôle des odeurs au sein des lieux de culte. Les Égyptiens de l'Antiquité étaient ainsi friands de parfums, qu'ils employaient à la fois pour le culte des dieux et dans les rites funéraires (LE GUÉRER 2005). Les Romains brûlaient également de l'encens lors des cérémonies religieuses. L'usage de ces produits semble s'être accru au contact des cultes orientaux². Faire l'économie de produits odoriférants et de libations pouvait même alors être interprété comme un signe d'athéisme³. Dans les rituels chrétiens, les fragrances ont été intégrées sous deux formes principales (HARVEY 2006) : des combustions massives d'encens lors des offices et des huiles liturgiques parfumées. Quoique son emploi ait été proscrit par les premiers chrétiens, l'encens joue un rôle cultuel dès la fin du IV^e siècle⁴. Les textes signalent l'encensement de la messe, durant la consécration des saintes huiles ou encore à la lecture de l'Évangile aux matines du dimanche. L'encens embaumait également les processions. De telles pratiques perdurent dans les églises orientales après les conquêtes arabo-musulmanes et sont encore courantes de nos jours. Les sources suggérant que les cultes, en Orient, se déroulaient généralement dans une ambiance odorante aux fragrances très puissantes sont particulièrement variées, à la fois textuelles, archéologiques et iconographiques.

Les mosquées, en revanche, ne sont pas le lieu d'une diffusion importante de parfums ou d'encens, ce qui les distingue des autres lieux de culte proche-orientaux. Les références textuelles à des produits odoriférants dans les lieux de culte musulmans sont en effet rarissimes, tant pour les sources géographiques, historiques, juridiques, que littéraires. Si le corpus présenté ici n'est pas exhaustif, les cas découverts mettent déjà en évidence le recours restreint à ces produits et dans des contextes spécifiques. Les sources exploitées sont principalement des récits de voyage ou des chroniques car ce sont celles qui, habituellement, décrivent le mieux les mosquées. Elles documentent le *Bilād al-Šām*, l'Égypte et les lieux saints de l'Arabie, des premiers siècles de l'islam au VI^e/XII^e s. Certains textes, bien que d'époque mamelouke, témoignent néanmoins de pratiques anciennes. Toutes les chroniques de cette période tardive n'ont pas pu être dépouillées. En effet, le présent article ne vise pas à dresser une revue complète des références textuelles aux produits odoriférants dans les mosquées – ces références étant très limitées et éparpillées – mais à discuter leur relative rareté dans ces lieux de culte. Pour quelles raisons, jusqu'au VI^e/XII^e s. au moins – mais il semble que cette pratique se poursuive également aux époques plus tardives –, les fragrances n'étaient pas des éléments requis pour l'exécution du rite dans les

1. L'auteur remercie vivement Sarah El Dirani et Frédéric Imbert pour leur aide linguistique.

2. LE GUÉRER 2005, p. 69.

3. Ainsi, saint Justin défend ses coreligionnaires en affirmant que, si les chrétiens ne brûlent pas d'encens et n'offrent pas de sacrifices sanglants ni de libations, c'est simplement parce que leur dieu ne le réclame pas, et non pas par athéisme. Si le culte chrétien primitif semble avoir rejeté l'usage cultuel de l'encens, les premiers chrétiens y avaient bien recours pour les rites funéraires (LECLERCQ 1922, p. 7).

4. LECLERCQ 1922, p. 6-8 ; ATCHLEY 1909.

mosquées, l'islam rompant ainsi avec les traditions régionales ? Cet article passera en revue différentes hypothèses pour tenter d'expliquer cette originalité. Si aucune n'est décisive, il est néanmoins intéressant de les discuter. Il conviendra tout d'abord d'examiner, à partir du corpus non-exhaustif que nous avons constitué, le cadre de l'usage des substances odorantes dans la mosquée qui, si elles ne sont pas bannies de l'espace religieux, ne sont néanmoins pas des composants du culte. Les fragrances auraient-elles perdu, en islam, leur rôle purificateur et leur sens sacré, les parfums n'étant dès lors pas nécessaires dans les lieux de culte ? La sobriété des rituels dans les mosquées conduirait-elle à l'exclusion des produits odoriférants de ces édifices ? Parfums et encens, enfin, auraient-ils été peu usités dans un cadre cultuel du fait de leur surabondance en contexte profane et dans d'autres lieux de culte ?

Des fragrances ni abondantes, ni bannies

Les références textuelles à des produits odoriférants dans les mosquées sont relativement peu nombreuses. Si elles n'ont pas pu être toutes recensées, les mentions découvertes n'indiquent en aucun cas un recours systématique à ces produits. Ces emplois, ponctuels ou précoces, ne peuvent donc être généralisés. Lorsque les voyageurs décrivent la visite qu'ils ont faite d'une mosquée prestigieuse, ils n'évoquent, à quelques exceptions près, ni encensoir, ni profusion de parfums, ni odeurs particulières. Cette absence de référence relèverait-elle de la banalité de la pratique ? En effet l'évidence, comme tout ce qui ne fait pas exception, ne mérite pas nécessairement d'être signalée. Pourtant, un faisceau d'indices semble indiquer, au contraire, que les produits odoriférants n'étaient pas, ou peu, employés dans les mosquées.

Si le culte avait favorisé l'usage d'encensoirs, les mosquées les plus prestigieuses auraient dû inclure dans leur mobilier des encensoirs remarquables. En effet, dans les mosquées les plus célèbres, les éléments courants du culte sont souvent d'une qualité extraordinaire telle qu'ils font l'objet de descriptions appuyées de la part des voyageurs et sont régulièrement mentionnés par les chroniqueurs. Ainsi, si les luminaires, dont la présence est attestée dans les mosquées, sont rarement décrits par les voyageurs, les lustres gigantesques de la mosquée al-Ḥākim au Caire ou la lampe en cristal suspendue au-dessus du tombeau de Jean dans la mosquée des Umayyades de Damas marquent l'esprit des auteurs et font l'objet de descriptions émerveillées (BONNÉRIC 2013). Or, aucune description comparable concernant les brûle-parfums ne nous est parvenue. Ibn Rustah (m. ap. 290/903) évoque, à propos de la mosquée de Médine au I^e/VII^e s., un encensoir figuratif en argent (*miğmara fiḍḍa fī-hā tamāṭīl*)⁵. Muğīr al-Dīn (m. 928/1522) fait référence à « des cassolettes d'or et d'argent »⁶ dans la Qubbat al-Ṣaḥra à Jérusalem au début du

5. Ibn Rustah, *Kitāb al-a'lāq al-naḥḥa*, éd. p. 66 et trad. p. 70.

6. Muğīr al-Dīn, *Uns al-ḡalīl bi-tārīḥ al-Quds wa-l-Ḥalīl*, trad. p. 53.

II^e/VIII^e s. Al-Maqrīzī (m. 845/1442) décrit quant à lui de grands brûle-parfums disposés sur des plateaux en argent (*al-madāḥin kibār fī ṣawānī fiḍḍa*)⁷. Les encensoirs présents dans les mosquées sont donc rarement décrits et, lorsqu'ils le sont, ils ne sont en rien comparables à certains objets exceptionnels qui nous sont parvenus, comme les brûle-parfums zoomorphes. L'un d'eux, bien connu et conservé au Metropolitan Museum of Art de New York, prend la forme d'un lion de 85 cm de hauteur⁸. Si des voyageurs comme Ibn Ḡubayr, Nāṣir-i Ḥusraw ou Ibn Baṭṭūṭa, prolixes dans leurs récits, avaient eu l'occasion d'observer ces objets dans les mosquées visitées, ils n'auraient pas manqué de les décrire. Ces encensoirs auraient également été mentionnés par les chroniqueurs qui, eux-aussi, décrivent le mobilier exceptionnel comme le lustre de la mosquée fatimide al-Ḥākīm (Le Caire). Ce silence des sources doit probablement être interprété comme le signe de leur inexistence.

Par ailleurs, dans les traités de jurisprudence tels le *Kitāb al-mi'yār* d'al-Wanṣarīsī (m. 914/1508), qui collecte des fatwas de juristes maghrébins ou andalous l'ayant précédé, les produits odoriférants ou les encensoirs ne figurent jamais au nombre du matériel fondamental des mosquées. Sont uniquement mentionnées les nattes (*ḥuṣūr*) et l'huile (*zayt*) pour les lampes⁹. Les revenus des mosquées ne sont pas destinés à acheter de l'encens ou des brûle-parfums, mais de l'huile d'éclairage, des tapis ou des matériaux de construction.

Les résidus de matières odorantes étant rarement repérés en fouille, les brûle-parfums sont les meilleurs marqueurs archéologiques de l'usage de ces produits (LE MAGUER 2015). Or, il semble qu'aucune mosquée n'ait livré de trace archéologique d'un recours aux parfums. L'étude du matériel découvert dans la grande mosquée de Sīrāf présente en revanche un intérêt particulier. Si des brûle-parfums ont ainsi été mis au jour dans la zone de la grande mosquée, ils représentent néanmoins une part infime du matériel découvert et n'ont pu être associés à aucun emploi culturel au sein même de l'édifice religieux. Seuls 4 % des brûle-parfums proviennent du secteur de la mosquée (site B), et non de la mosquée elle-même, tandis que 83 % proviennent d'une zone résidentielle de marchands (site F)¹⁰.

Enfin, l'étude des fêtes religieuses est révélatrice du statut des fragrances. Les cérémonies sont, pour deux raisons principales, de bons indicateurs du mobilier religieux des mosquées : d'une part, elles sont marquées par une amplification des outils utiles aux cultes, comme les luminaires ou les tentures, et d'autre part, elles sont largement décrites par les auteurs. Le mobilier est particulièrement prononcé lors des fêtes religieuses afin de marquer les esprits par un étalage de moyens exceptionnels auxquels le fidèle ne doit pas rester insensible. Or, malgré les nombreuses mentions ou descriptions conservées, il n'est

7. Al-Maqrīzī, *Al-mawā'iz wa-l-i'tibār*, II, p. 389.

8. Dans ce volume : LE MAGUER 2015, fig. 5, p. 148.

9. Al-Wanṣarīsī, *Kitāb al-mi'yār al-mu'rib wa-l-ḡāmi' al-muḡrib 'an fatāwā ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Maḡrib*, éd. VII, p. 69-70 et trad. p. 224 ; éd. VII, p. 118-119 et trad. p. 259-260 ; éd. VII, p. 125-126 et trad. p. 287 ; éd. VII, p. 291 et trad. p. 272 ; éd. IX, p. 399 et trad. p. 405-406 ; etc.

10. Dans ce volume : LE MAGUER 2015, p. 151.

fait aucune référence, à quelques exceptions près, à des fragrances ou à des parfums lors de ces événements sensationnels. Pas de référence non plus aux odeurs, ou à leur champ lexical, lors de la description des cérémonies religieuses. Le cas des festivités religieuses ayant lieu à La Mecque en témoigne de manière édifiante : les visiteurs décrivent, en spectateurs ébahis, l'emploi foisonnant de luminaires, mais ne mentionnent jamais, ou très rarement, la présence de brûle-parfums ou de substances odoriférantes. Ainsi, dans les nombreuses et longues descriptions des fêtes religieuses auxquelles il a assisté à La Mecque à la fin du VI^e/XI^e s., Ibn Ğubayr (m. 614/1217) ne mentionne qu'une seule fois les effluves de l'encens :

La nuit du 25, celui qui célébra une clôture de récitation coranique *ḥatma* fut l'imam hanéfite, qui y avait préparé l'un de ses fils, à peu près de l'âge du premier *ḥaṭīb*. L'apparat déployé par l'imam hanéfite pour son fils fut magnifique. Il fit apporter quatre candélabres de cierges, de différents modèles, les uns en branches arborescentes, garnies de divers fruits frais ou secs, les autres sans branches. On les rangea en ligne devant son pavillon *ḥaṭīm* qui était de poutres et de planches assemblées à sa partie supérieure ; le tout couronné de lampes, de torches et de cierges. Le pavillon *ḥaṭīm* en était illuminé tout entier, jusqu'à se projeter dans le ciel comme une immense couronne de lumière. Il fit apporter des cierges dans des candélabres de cuivre et dresser un *miḥrāb* en bois sculpté, dont le pourtour supérieur était garni tout entier de cierges ; ceux-ci dans leurs candélabres lui faisaient un entourage, d'où rayonnait un halo de lumière. En face de ce pavillon l'on planta la chaire, ornée elle aussi d'une étoffe de différentes couleurs. L'empressement des gens à assister à ce brillant spectacle fut plus grand encore que pour la première réunion. [...] Devant lui, sur les degrés de la chaire, un groupe de serviteurs tenaient dans leurs mains les candélabres des cierges ; l'un d'entre eux maniait un encensoir et répandait le parfum de l'aloès frais que l'on renouvelait sans cesse.¹¹

Lors de son premier pèlerinage en 580/1184, Ibn Ğubayr assiste aux festivités du mois de *ramaḍān* et les décrit en détail dans sa *Riḥla*. Bien que cette cérémonie soit décrite par le voyageur à quatre reprises¹², en des jours différents, ce passage est le seul à mentionner une fumigation lors de la récitation du Coran, la *ḥatma*, durant laquelle les croyants sont réunis derrière un *imām* choisi parmi les fils des notables de La Mecque, afin de prier ensemble et de réciter le Coran. Le témoignage qu'en fait Ibn Ğubayr nous apprend qu'elle donne lieu à une débauche de luminaires et que des appareillages d'éclairage inédits sont même mis en place lors de ces récitation. Si les luminaires, les tissus de qualité et la nourriture offerte sont mis en valeur de manière particulièrement insistante par Ibn Ğubayr dans l'ensemble de ses descriptions, la mention de produits odoriférants ou la référence au registre de l'odeur disparaît presque complètement de son récit.

11. Ibn Ğubayr, *Riḥla*, éd. p. 150-151 et trad. p. 174-175 (la translittération a été modifiée suivant les normes actuelles).

12. Ibn Ğubayr, *Riḥla*, éd. p. 103 et trad. p. 122 ; éd. p. 149-150 et trad. p. 173 ; éd. p. 150-151 et trad. p. 174-175 ; éd. p. 154-155 et trad. p. 179.

Des références textuelles aux parfums rares et éparses

Extrêmement riches et fournies dans la description de certaines mosquées, les sources arabes ne font pourtant que très rarement référence à l'usage de parfums et d'encens dans le rituel. Une analyse des textes fait apparaître un recours plus fréquent aux substances odorantes à la période umayyade. Bien que présent dans quelques références à la période fatimide, cet emploi paraît s'amenuiser avec le temps. Les plus anciennes mentions recensées remontent à la toute fin du III^e/IX^e s. mais témoignent de pratiques précoces, datant des premières années de l'Islam et de la période umayyade. Elles décrivent l'utilisation de fragrances dans la mosquée du Prophète à Médine (Ibn Rustah) et dans la Ka'ba à La Mecque (al-Hamaḍānī). Au X^e/XVI^e s., al-Samhūdī et Muḡīr al-Dīn évoquent également des pratiques anciennes dans la mosquée du Prophète ou dans le Dôme du Rocher à Jérusalem. Les trois édifices mentionnés sont les plus sacrés de l'Islam. Un autre chroniqueur tardif, al-Maqrīzī, décrit quant à lui la mise en scène olfactive des cortèges califaux dans les mosquées du Caire à l'époque fatimide.

La mosquée du Prophète

Ibn Rustah (m. ap. 290/903), dans la description et l'histoire qu'il fait de la mosquée de Médine dans son *Kitāb al-a'lāq al-naḥḥa*, évoque à trois reprises des produits odoriférants : un onguent au safran pour purifier le mur de *qibla* de la mosquée souillée par un crachat, des fumigations de l'édifice au bois d'agalloche, un encensement le vendredi et durant le mois de *ramaḍān*.

La première référence apparaissant chez Ibn Rustah remonte à l'origine de l'oignement de la *qibla* de la mosquée de Médine :

Selon Ibrāhīm b. Qudāma, qui le tenait de son père, 'Uṭmān b. Maz'ūn, ayant craché dans la *qibla*, s'en montrait fort affligé : « Pourquoi es-tu triste ? lui dit son épouse, Ḥawla al-Sulamiyya. – J'ai craché dans la *qibla* pendant que je priaï. Mais je me suis dirigé vers la *qibla* pour la laver (*fa-ḡasaltu-hā*), puis j'ai fabriqué un onguent au safran (*ḥalūq*), dont je l'ai enduite (*ḥalaqtu-hā*). C'était la première fois qu'on enduisait le mur de *qibla*¹³ (*fa-kānat [sic ?¹⁴] awwal man ḥalaqa al-qibla*).¹⁵

Le produit employé, le *ḥalūq*, est un parfum principalement composé de safran. D'après le *Lisān al-'arab*, le *ḥalūq* est « un genre de parfum (*tīb*) qui, dit-on, pourrait être du safran (*wa-qīla al-za'farān*)¹⁶ ». Dans ce contexte, il permet de laver la souillure et de restituer à un espace son intégrité, la purification de l'espace sacré étant l'un des rôles des produits odoriférants et des odeurs, en Islam comme dans beaucoup de civilisations. Cette pratique

13. Gaston Wiet traduit *فكانت أول من خلق القبلة* par : « Ce fut donc cet Uthman qui, le premier, oignit la *qibla* d'un parfum ». Nous avons inséré dans la citation une traduction plus littérale.

14. On attendrait la forme *fa-kāna*.

15. Ibn Rustah, *Kitāb al-a'lāq al-naḥḥa*, éd. p. 66 et trad. p. 70 (la translittération a été modifiée suivant les normes actuelles).

16. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, vol. 10, p. 91.

aurait une origine très précoce puisque ‘Utmān b. Maz‘ūn, compagnon du Prophète, meurt en 3/625. La dernière phrase de ce passage est toutefois difficile à interpréter. La structure indique que cette pratique s’est perpétuée, puisqu’il s’agit d’une « première fois ». Mais, était-ce la première fois qu’un mur de *qibla* se trouvait ainsi enduit au *ḥalūq* ou cette pratique ne concernait-elle que le mur de *qibla* de la mosquée de Médine ? Dès lors, la persistance de cette pratique concernait-elle exclusivement la mosquée du Prophète ou l’ensemble des murs de *qibla* ? L’absence de pronom personnel suffixe précisant que le mur de *qibla* est celui de la mosquée de Médine laisse supposer que l’auteur fait référence aux *qibla*-s en général. Nous n’avons néanmoins pas recensé d’autre mention d’une telle pratique, sinon une mention tardive relative à la période umayyade. En effet, une centaine d’année après Ibn Rustah, al-Samhūdī (m. 891/1506) affirme :

Ibn Zabāla a dit à Ibn ‘Aḡlān que ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz avait écrit au gouverneur de Médine en lui demandant de ne rien enduire d’un onguent au safran à l’exception du mur de *qibla* (*lā yuḥalliḡ illā al-qibla*) et qu’il fallait en nettoyer les colonnes. Il a écrit que les colonnes étaient enduites au *ḥalūq* durant son règne.¹⁷

Le huitième calife umayyade, ‘Umar II (m. 101/720), aurait spécifié, d’après ce témoignage tardif, que seul le mur de *qibla* de la mosquée du Prophète pouvait être nettoyé au *ḥalūq*. La source citée est assez précoce puisque Ibn Zabāla écrit son histoire de Médine au début du III^e/IX^e s.

Au final, si le nettoyage du mur de *qibla* avec un produit odoriférant ne paraît pas systématique dans les mosquées, il pourrait avoir été employé, à l’occasion, sur un espace souillé sans que cela ne soit toutefois signalé par les auteurs.

La deuxième mention d’Ibn Rustah révèle un autre type d’usage, également dans la mosquée du Prophète : du bois odoriférant y aurait été brûlé, sous pression populaire, par le calife ‘Umar. D’après l’auteur, cette fumigation se serait maintenue au moins jusqu’à la fin du III^e/IX^e s. :

Muḥammad b. Ismā‘īl tenait de son père que celui-ci avait présenté un jour une cassolette d’aloès (*safaṡ ‘ūd*) à ‘Umar b. al-Ḥaṡṡāb, ce qui parut insupportable au peuple : « Faites des fumigations dans la mosquée, et ainsi cet aloès profitera à tous », dit ‘Umar. Et cela devint une tradition suivie par les califes jusqu’à ce jour : tous les ans on apporte une cassolette d’aloès.¹⁸

Face à l’indignation populaire, le calife ‘Umar (m. 24/644) fait brûler du ‘ūd, qui lui avait été offert personnellement, dans la mosquée du Prophète. Le ‘ūd est un bois asiatique (*aquilaria*), probablement du bois d’agalloche¹⁹, dont la résine, lorsqu’elle est brûlée,

17. al-Samhūdī, *Wafā’ al-wafā bi-aḡbār dār al-muṡṡafā*, éd. II, p. 449. Toutes les traductions sont de l’auteur, sauf mention contraire.

18. Ibn Rustah, *Kitāb al-a’lāq al-naḡḡsa*, éd. p. 66 et trad. p. 70 (la translittération a été modifiée suivant les normes actuelles).

19. FOUCAUD, RÉVEILLÈRE et MAHÉ 1968 ; MÉRAT et DE LENS 1837, p. 46-47. Les termes bois d’agalloche, bois d’aloès et bois d’aigle sont souvent employés indifféremment par les chercheurs. Nous avons choisi agalloche comme terme générique afin d’éviter toute confusion avec l’aloès (*ṡabr*) de la famille des Liliacées, qui n’est pas un bois.

produit une odeur très agréable. Destiné à l'origine à un usage privé, ce bois odoriférant est donné par le calife, à qui il avait été offert, pour qu'il profite aux fidèles de la mosquée du Prophète. Cette anecdote est peut-être, pour Ibn Rustah, un moyen d'afficher la piété et la générosité légendaire du deuxième calife, qui sacrifie ici son confort personnel en offrant des produits de luxe à la mosquée du Prophète. D'après l'auteur cette fumigation, qui remonte donc au début du I^{er}/VII^e s., se serait perpétuée jusqu'à la fin du III^e/IX^e s. où il entreprend sa description de la mosquée de Médine. Son texte laisse supposer que cette pratique serait restée une prérogative califale. Il est peu probable que les califes aient eux-mêmes procédé à la fumigation de la mosquée du Prophète jusqu'à la fin du III^e/IX^e s. La pratique de cadeaux ou dotations califales aux lieux les plus sacrés de l'islam étant courante à cette époque, ils pourraient avoir alloué à l'établissement une certaine quantité de 'ūd à brûler. Enfin, il faut noter qu'ici la fumigation n'est pas liée, à proprement parler, à la purification de l'espace, mais plus probablement à l'agrément du lieu de culte. Cette anecdote figure également chez al-Samhūdī au début du X^e/XVI^e s. :

On rapporte, dans les *Riwāya* de Yaḥyā, [...] que son père rendit visite à 'Umar avec un récipient contenant une grande quantité de 'ūd telle que 'Umar demanda à ce qu'il soit brûlé dans les mosquées pour profiter aux musulmans. Cela est resté une habitude depuis les califes jusqu'à nos jours. Chaque année un récipient contenant du 'ūd est amené qui est brûlé dans les mosquées la nuit de vendredi et pendant la journée du vendredi derrière le *minbar* si un *imām* est en train de prêcher. D'après Sa'd al-Qarḥ, on apporta à 'Umar du 'ūd, qu'il divisa entre les *muhājirīn*, puis il prit une part pour la mosquée qui était brûlé dans la mosquée lors des rassemblements. Cela resta ainsi jusqu'à aujourd'hui. Il confia à Sa'd al-Qarḥ cette tâche de le brûler.²⁰

D'après l'auteur, la pratique se serait étendue aux mosquées en général. Ici encore, cette référence est solitaire et aucune autre source n'indique une généralisation de la pratique.

Enfin la dernière mention de l'usage de produits odoriférants par Ibn Rustah autorise plus clairement l'association des fumigations aux pratiques culturelles :

Selon 'Abd Allāh b. Muḥammad, qui le tenait de son père, lequel le tenait de son propre père 'Ammār, le calife 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb apporta un jour de Syrie un encensoir en argent (*miḡmara fiḍḍa*) orné de figures (*fī-hā tamāṭīl*), et le présenta à Sa'd en lui disant : « Encense la mosquée (*aḡmir bi-hā*) chaque vendredi et pendant le *ramaḍān*. » Et Sa'd l'employa, le mettant devant 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb. Lorsqu'Ibrāhīm b. Yaḥyā arriva comme préfet à Médine, il ordonna de le modifier, notamment de le rendre lisse.²¹

Ibn Rustah n'indique pas la nature du produit brûlé dans la mosquée. Il est impossible de déterminer avec certitude s'il s'agissait d'encens puisque le terme *miḡmara*, qui désigne le plus souvent un encensoir, peut également être employé pour désigner un brûle-parfum

20. Al-Samhūdī, *Wafā' al-wafā bi-aḥbār dār al-muṣṭafā*, éd. II, p. 450.

21. Ibn Rustah, *Kitāb al-a'lāq al-naḥḥa*, éd. p. 66 et trad. p. 70 (la translittération a été modifiée suivant les normes actuelles).

avec lequel sont effectuées des fumigations de bois odorant (*'ūd*)²². Ici, les fumigations ont lieu lors de la prière collective du vendredi et durant le mois de *ramaḍān* qui rassemble les fidèles dans la mosquée pour des prières communes (*tarāwīh*), d'ailleurs instaurées par le calife 'Umar. Les bonnes odeurs contribuent à une mise en scène des cérémonies. L'espace est embaumé car, pour un temps, s'y déroulent des activités appuyant la sacralité du lieu. Que l'encensoir soit placé devant le calife participe toutefois également de la valorisation du pouvoir. Ce ne sont pas les fidèles qui sont encensés, mais le guide de la communauté. Ici limitée à Médine, il semble qu'une pratique similaire persiste à l'époque fatimide, au Caire, où des encensoirs sont disposés à proximité du calife et sur son parcours lors de cortèges religieux, pour certaines fêtes²³.

Là encore, un récit très similaire à celui d'Ibn Rustah apparaît chez al-Samhūdī :

Il est également avancé, dans les *Riwāya* de Yahyā [...] qu'un encensoir en argent (*bi-miḡmara min fiḍḍa*) reçu par 'Umar, a été confié à Sa'd, le tout premier des *mu'addinīn*, pour encenser les vendredis et durant le mois de *ramaḍān*. Sa'd le brûlait dans la mosquée (*'aḡmara bi-hā*) les vendredis. Il était porté à 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb.²⁴

Il est intéressant de noter que deux voyageurs plus tardifs, Nāṣir-i Ḥusraw (m. entre 465/1072 et 471/1078) et Ibn Ḡubayr (m. 614/1217) ignorent les usages de senteurs mentionnés par Ibn Rustah lorsqu'ils décrivent leurs différents séjours dans la mosquée du Prophète, aussi bien le vendredi que durant le mois de *ramaḍān*. Leurs récits de voyages sont pourtant riches en descriptions et en transmissions d'anecdotes. Ces pratiques pourraient donc avoir disparu à partir du V^e/XI^e s. Il est difficile de déterminer la validité des affirmations du chroniqueur du IX^e/XV^e s., al-Samhūdī, sur le maintien de ces pratiques alors qu'aucun autre auteur n'y fait référence.

Ce dernier consacre un peu plus d'une page à compiler les traditions relatives aux odeurs. Il est intéressant de noter que trois mentions sur six sont semblables à celle d'Ibn Rustah, qui n'est pourtant pas citée comme source. La première référence d'al-Samhūdī remonte au Prophète lui-même :

Aḥmad, Abū Dāwūd, Ibn Māḡah et Ibn Ḥazīma rapportent, dans le *Ṣaḥīḥ*, une parole de 'Ā'īša, que Dieu soit satisfait d'elle : l'Envoyé de Dieu ordonna la construction de lieux de prière dans les maisons : qu'ils soient propres et qu'ils soient parfumés (*tuṭayyab*).²⁵

La fonction des parfums est ici probablement de nettoyer le lieu des prières des souillures du quotidien. La nature des produits à employer n'est pas précisée. Le recours à des matières à brûler, tels l'encens ou le bois, est très probable. Ce sont en effet les fragrances les plus souvent évoquées par les auteurs en contexte religieux. Il est peu probable que soit

22. Dans ce volume : LE MAGUER 2015, p. 145.

23. Al-Maqrīzī, *Al-mawā'iz wa-l-i'tibār*, II, p. 389.

24. Al-Samhūdī, *Wafā' al-wafā bi-aḥbār dār al-muṣṭafā*, éd. II, p. 450.

25. Al-Samhūdī, *Wafā' al-wafā bi-aḥbār dār al-muṣṭafā*, éd. II, p. 450.

fait référence ici à l'onguent au safran appelé *ḥalūq* qui ne pouvait sans doute pas parfumer l'ensemble de l'édifice, mais seulement la surface où il était appliqué.

Un peu plus loin l'auteur apporte quelques précisions sur le maniement de ces produits. Il ajoute :

Ibn Zubāla raconte d'après Na'im al-Muğammīr (l'encenseur) que son père, lorsque 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, que Dieu l'agrée, lui a demandé s'il faisait tourner la cassolette (*miğmara*) autour des gens pour les encenser, a répondu « oui ». 'Umar les parfumait donc ainsi les vendredis (*fa-kāna 'Umar yağmaru-hum*).

Dans le *Musnad*, Abū Ya'lā d'après Ibn 'Umar : 'Umar encensait la Mosquée du Prophète tous les vendredis (*kāna yuğammiru*).²⁶

D'après ce texte tardif, la mosquée était, au temps du second calife, encensée le vendredi et pendant le mois de *ramaḍān*. Un passage est particulièrement édifiant car il semble indiquer que les fidèles étaient eux-mêmes l'objet des fumigations. S'il est difficile d'en déduire que l'encensement de la mosquée était secondaire, cette pratique peut être rapprochée d'une purification liée à la prière. Comme dans les cultes antiques, les fumigations effacent, d'une certaine manière, la souillure du croyant qui lave son corps et son âme avant de consacrer ses pensées tout entières à Dieu.

La Ka'ba

Comme la mosquée du Prophète à Médine, la Ka'ba de La Mecque aurait été parfumée à certaines époques ou en certaines occasions. Al-Hamaḍānī (m. 289/934) transmet cette information dans son *Muḥtaṣar kitāb al-buldān* : « Au dire de l'auteur, Mu'āwiya, le premier, parfuma (*ṭayyaba*) d'aromates (*ḥalūq*) et d'encens (*miğmar*) la Ka'ba.²⁷ » L'auteur auquel il est fait référence est Qatāda, probablement Qatāda b. Dī'āma al-Sadūsī (m. 117/735), disciple de l'un des compagnons du Prophète, Anas b. Malik. Comme dans le récit d'Ibn Rustah sur la mosquée de Médine, du *ḥalūq*, sorte de parfum au safran (voir *supra*), serait employé. S'y ajouterait du *miğmar*, qui désigne probablement un produit odorant brûlé. Le sens est sans doute générique et pourrait désigner aussi bien du bois aromatique (*'ūd*), que de l'encens végétal (*lubān* ou *kundur*) et des substances animales (*'anbar*, *misk*). Cette mention, limitée, étant dépourvue de contexte explicatif, il est difficile de comprendre la raison de cet embaumement de la Ka'ba. Néanmoins, l'usage du verbe *ṭayyaba al-ka'ba* suggère que l'objectif était de « rendre agréable la Ka'ba ». Comme dans le cas des fumigations au bois d'agalloche mentionnées par Ibn Rustah, la visée de cette pratique pourrait avoir été d'agrémenter l'espace en parfumant l'atmosphère de l'édifice. Si Mu'āwiya (m. 60/680) est le premier, d'après Qatāda, suivi par al-Hamaḍānī, à avoir parfumé l'intérieur de la Ka'ba, cela suggère que le bâtiment le plus sacré de l'islam n'était pas embaumé de fragrances à

26. Al-Samhūdī, *Wafā' al-wafā bi-aḥbār dār al-muṣṭafā*, éd. II, p. 450-451.

27. Al-Hamaḍānī, *Muḥtaṣar kitāb al-buldān*, éd. p. 20 et trad. p. 25.

l'époque du Prophète et des califes *rāšidūn*. Aucune autre mention de cette pratique n'apparaît dans notre corpus.

Le Dôme du rocher

D'après le chroniqueur tardif Muğīr al-Dīn (m. 928/1522) et son *Uns al-ğalīl bi-tārīḥ al-Quds wa-l-Ḥalīl*, le troisième lieu saint de l'islam, le Ḥaram al-Šarīf, aurait également connu des fumigations et des onctions, plus particulièrement dans la Qubbat al-Šaḥra :

Chaque lundi et chaque jeudi, ils [Rağā b. Hayā et Yazīd b. Salām] faisaient piler du safran qu'on réduisait en poudre ; puis, à l'entrée de la nuit, on le mêlait avec du musc, de l'ambre gris, de l'eau de rose de l'espèce *ğūrī*, et on laissait macérer pendant la nuit. Le matin, les serviteurs avaient ordre de se rendre au bain de Salomon où ils se lavaient et se purifiaient ; puis ils venaient à l'armoire dans laquelle était renfermé le *ḥalūq*. Ils se dépouillaient de leurs vêtements et en sortaient des neufs de l'armoire (...). Prenant ensuite le *ḥalūq*, ils l'apportaient à la *šaḥra* et frottaient à pleines mains jusqu'à l'inonder entièrement ; avec ce que leurs mains pouvaient contenir, ils se lavaient les pieds. Puis ils montaient sur la *Roche* jusqu'à ce qu'ils eussent frotté ce qui en restait et vidé les vases de *ḥalūq*. Après cela, ils apportaient des cassolettes d'or et d'argent, de l'aloès *qumārī*, de l'ambre gris mêlé de musc et de l'ambre gris simple (*anbar*). Laissant alors retomber les draperies autour de toutes les colonnes, ils prenaient les aromates et faisaient le tour de la *Roche*, de façon à ce que les parfums, par leur abondance, se répandissent dans toute la Coupole. Enfin, on relevait les draperies : les parfums s'échappaient à l'extérieur et exhalaient une odeur si forte qu'elle arrivait jusqu'à l'entrée du marché ; ceux qui passaient sentaient cette odeur. Quand tous les aromates étaient consumés, un crieur, parcourant la rangée des marchands d'étoffes et autres, faisait entendre ces paroles : « Allons, la *šaḥra* est ouverte aux fidèles. Que quiconque veut y faire la prière y vienne. » Les gens se hâtaient d'accourir pour s'acquitter de la prière dans la *šaḥra* : la plupart parvenaient à y faire deux *rak'a* (généflexions) ; le plus petit nombre en priait quatre. En sentant le parfum dont ils étaient imprégnés, on disait : « Celui-là est un de ceux qui sont entrés dans la *šaḥra*. » On lavait avec de l'eau les traces que leurs pieds avaient laissées ; on essuyait ensuite avec du myrte vert et on séchait avec des serviettes. Les portes étaient alors fermées.²⁸

Sous le califat d'al-Walīd I^{er} (m. 96/715), du *ḥalūq* aurait donc été appliqué sur la *šaḥra*, avant que l'ensemble du Dôme du Rocher ne soit parfumé par des fumigations. Onctions et encensement paraissent réservés au mardi et au vendredi. Cette description est très précise, mais il faut garder à l'esprit que l'auteur qui la transmet écrit au tournant du x^e/xvi^e s., soit huit siècles après les faits avancés. La composition de l'onguent et des fumigations fournie par l'auteur est également très détaillée : le *ḥalūq* serait une macération de safran en poudre, de musc, d'ambre gris et d'eau de rose qui devait donc prendre la forme d'un onguent. Le parfum brûlé serait quant à lui un mélange de bois d'agalloche dit *qumārī*, d'ambre et de musc. Muğīr al-Dīn pourrait néanmoins avoir attribué à ces compositions des recettes qui lui étaient contemporaines.

28. Muğīr al-Dīn, *Uns al-ğalīl bi-tārīḥ al-Quds wa-l-Ḥalīl*, trad. p. 52-54 (la translittération a été modifiée suivant les normes actuelles).

L'application du *ḥalūq* visait probablement à purifier la *ṣaḥra*, plus qu'à accompagner une cérémonie. Les officiants devaient eux-mêmes se purifier pour procéder à l'onction. Les fumigations n'avaient donc pas lieu au moment de la prière, comme pour mettre en scène le cérémonial, mais au préalable, avant l'arrivée des fidèles – les fragrances se diffusant ainsi durant la prière. Les fragrances profondes des matières animales consommées, l'ambre et le musc, purifiaient l'espace avant la prière. Cette description interpelle par sa proximité avec les scènes de fumigations chrétiennes, dans les églises, avant la réunion des fidèles.

Les mosquées du Caire

L'ensemble des témoignages mentionnés jusqu'à présent documente des emplois précoces, remontant aux débuts de l'islam ou à l'époque umayyade. Quelques mentions, encore plus rares, concernant la période fatimide apparaissent dans les *Ḥiṭaṭ* d'al-Maqrīzī, qui remontent à la première moitié du IX^e/XV^e s. Bien que la chronique soit tardive, la référence la plus développée est néanmoins relative à un usage fatimide. Al-Maqrīzī décrit ainsi les fumigations des mosquées du Caire :

Quant à l'encens (*baḥūr*), il [est utilisé] à l'occasion de six cortèges : les deux vendredis du mois de *ramaḍān* dans les mosquées du Caire, c'est-à-dire dans la mosquée al-Azhar et dans la mosquée al-Ḥākim ; pour les deux fêtes (*īdān*) ; pour la fête de l'Étang (*īd al-ḡadīr*) ; pour le 1^{er} de l'an dans les mosquées (*ḡawāmi*) et les oratoires (*muṣallā*) [où l'on recourt à] du très bon parfum à brûler à l'ambre princier (*nadd ḥāṣṣ*) dont on ne va pas mentionner les nombreuses sortes ; l'encens (*baḥūr*) n'est pas mentionné pour les deux lunes nouvelles, le premier jour de l'année et le premier jour du mois de *ramaḍān*, et pour l'ouverture du canal du Nil. Dans les cortèges, les porteurs d'encens (*al-mabḥarīn*) étaient au nombre de six : trois [étaient placés] à droite, trois à gauche. Tous avaient, serrée sur le ventre, une sacoche dans laquelle étaient placées des braises (*faḥm*) pour alimenter rapidement leur cassolette (*madḥana*). Les brûle-parfums étaient en argent (*madāḥin fiḍḍa*). L'objet en argent (*al-durḡ al-fiḍḍa*) dans lequel était placé l'encens (*al-baḥūr*) était porté par l'un des officiers du trésor public qui se tenait entre les encensoirs durant tout le chemin. Il déposait à la main l'encens dans la cassolette. Si l'un des thuriféraires (*al-mabḥarīn*) mourait, il n'était remplacé que par quelqu'un qui faisait don d'une cassolette en argent car c'était une marque de grand prestige et d'honneur qui offrait accès au cortège califal. Du moment qu'il la donnait, elle appartenait au bureau du trésor public. S'il mourait alors qu'il en était encore porteur, elle n'était pas héritée [par ses descendants]. Un grand nombre [d'encensoirs] parfumait (*yubaḥḥir*) les mosquées et les oratoires (*muṣallā*), en plus des autres. Il y avait de grandes cassolettes (*madāḥin kibār*) sur des plateaux en argent (*fi ṣawānī fiḍḍa*). Les plateaux [étaient au nombre de] trois : l'un d'eux [était placé] dans le *miḥrāb* et les deux autres de part et d'autre du *minbar*, à sa gauche et à sa droite. À l'endroit où était installé le calife se trouvait un quatrième plateau jusqu'au début de la prière.²⁹

Ce texte d'al-Maqrīzī est une description relativement précise de la manière dont était employé l'encens, dans certaines mosquées du Caire, à l'occasion des cortèges califaux d'al-Ḥākim. Il est néanmoins relativement obscur dans le détail. Ainsi, seules deux

29. Al-Maqrīzī, *Al-mawā'iz wa-l-i'tibār*, II, p. 389.

mosquées du Caire, les mosquées al-Azhar et al-Ḥākim, sont citées au début du passage. Néanmoins, ces mosquées ne semblent le lieu de cortèges parfumés que pour « les deux vendredis du mois de *ramaḍān* ». Pour les deux fêtes (*īd al-aḍḥā* et *īd al-fiṭr*) et la fête de l'Étang (*īd al-ġadīr*), les mosquées concernées ne sont pas spécifiées. Le texte n'est pas clair et il est difficile de déterminer si les deux mosquées précédentes sont seules concernées ou s'il est fait référence à toutes les mosquées du Caire, comme pour la fête suivante. En effet, il est précisé que le cortège du nouvel an du calendrier hégirien concerne les mosquées (*ġawāmi'*) et les oratoires (*muṣallā*) dans leur ensemble.

La nature des produits odoriférants n'est pas non plus spécifiée. En effet, le terme *baḥūr* désigne de manière générale une substance à brûler – matière animale, bois, sève, etc. Il a donc, pour cette raison, été traduit par « encens », dans son sens générique en français, qui doit être distingué de l'encens oliban (*lubān*). La seule précision concerne là encore le 1^{er} de l'an durant lequel du *nadd ḥāṣṣ* est brûlé dans les mosquées et les oratoires. Le *nadd* était probablement un parfum à brûler principalement composé d'ambre ³⁰.

Le déroulement de l'encensement lors des cortèges est mieux décrit : si l'un des thuriféraires était chargé d'alimenter les six autres porteurs en encens, lequel devait être placé dans un objet en argent appelé *durġ*, les braises nécessaires à la fumigation de l'encens étaient conservées individuellement par chaque encenseur. Quoique cela ne soit pas non plus très clair, il semble que ce procédé ait été appliqué, non pas pour toutes les fêtes mentionnées et dans toutes les mosquées du Caire, mais uniquement en présence du calife. Le système des porteurs et de leur rapport au trésor public est également passé en revue.

Au premier abord, ce texte paraît suggérer que l'encens brûlé dans la mosquée pour les fêtes avait un rôle liturgique, dessinant une temporalité et une géographie sacrées. Pourtant, l'encensement est lié à la présence du calife. Les thuriféraires n'étaient en effet pas dispersés dans la mosquée afin de la parfumer, mais composaient le cortège du calife lui-même. Le texte ne précise pas si les porteurs d'encens précédaient le calife ou lui faisaient suite, mais il est clair que c'est le calife, et son environnement, qui faisaient l'objet des fumigations. De la même manière, les brûle-parfums non mobiles, qui prennent la forme de grands encensoirs disposés sur un plateau en argent (*al-madāḥin kibār fi ṣawānī fiḍḍa*), sont situés dans la mosquée à proximité du calife. Ainsi, le *miḥrāb* et le *minbar* ne sont pas encensés parce qu'ils sont des espaces privilégiés de la mosquée, mais bien plutôt parce que le calife siège à proximité. Aucun espace particulier n'est donc sacralisé par les fumigations, comme pourrait l'être l'autel d'une église par exemple. En revanche, la mise en scène olfactive décrite par al-Maqrīzī paraît bien concerner un temps sacré, celui des fêtes, plutôt que la seule présence du calife. La première phrase du dernier paragraphe indique en effet que les mosquées – et non pas seulement la mosquée où se trouve le calife – et les *muṣallā* sont encensés durant les fêtes mentionnées. Les vendredis du mois de *ramaḍān*, les prières collectives sont plus

30. Dans ce volume : COULON 2015, p. 236.

importantes, les fidèles plus nombreux et la foi plus expressive. Il en est de même pour les « deux fêtes », à savoir *ʿīd al-aḍḥā* commémorant la fin du *ḥaǧǧ* et *ʿīd al-fiṭr*, marquant la fin du mois de *ramaḍān*. La fête de l'Étang (*ʿīd al-ǧadīr*) est quant à elle de première importance pour les shīʿites ismaéliens que sont les Fatimides puisqu'elle commémore le jour où le Prophète aurait désigné ʿAlī comme successeur légitime. Le 1^{er} de l'an est un événement charnière et crucial pour les musulmans. Bien que le texte ne soit pas très clair, il semble que les fumigations au moyen d'encensoirs ne sont pas limitées aux mosquées que le calife honore de sa présence, mais il est toutefois difficile d'en savoir plus, sur la localisation des encensoirs par exemple.

Luminaires odoriférants et enduit parfumé

D'après les textes, l'encensement n'est pas la seule forme de senteur présente dans les mosquées. Ainsi les combustibles de certains luminaires – l'huile des lampes ou la cire des bougies – étaient à l'occasion agrémentés de parfums, tels l'ambre ou le musc³¹. Dans le chapitre du *Tārīḥ madīnat Dimašq* consacré aux lampes, accessoires et talismans de la grande mosquée des Umayyades, Ibn ʿAsākir (m. 571/1176) affirme d'après des traditionnistes que « Makḥūl (m. 112-113/730-731) se bouchait le nez lorsqu'on éteignait les lampes (*qanādīl*) de la mosquée de Damas ; il était (...) étourdi par l'odeur du musc (*rā'iḥat al-misk*).³² » La fameuse mosquée damascène aurait donc été légèrement parfumée durant les premières années suivant son édification. La fonction des luminaires était néanmoins d'éclairer, et non d'embaumer, l'édifice religieux. Dans l'anecdote transmise par Ibn ʿAsākir, les odeurs ne se font intenses et déplaisantes qu'à l'extinction des mèches. Un autre exemple de ce type de fragrance est conservé chez Muǧīr al-Dīn (m. 928/1522) : « Abū Bakr b. al-Ḥārāṭ a dit, à ce qu'on rapporte : « J'allumais les lampes de la *ṣaḥra* durant tout le califat de ʿAbd al-Malik, avec de l'oliban de Madyan et du *zanbaq raṣāṣī*. » Celui qui rapporte cette relation ajoute : « Les gardiens lui disaient : « Abu Bakr, passe nous une lampe afin que nous nous en frottions et nous parfumions. » Et il satisfaisait à leur demande.³³ » Ici, la pratique est encore umayyade et remonte à la fin du I^{er}/VII^e s. Ces emplois ne peuvent néanmoins être comparés aux fumigations *car*, durant leur combustion, ces luminaires odoriférants devaient diffuser des fragrances relativement légères, qu'on peut difficilement comparer aux notes profondes de l'encens. Par ailleurs, les mentions de luminaires odoriférants sont trop rares pour présumer un usage systématique.

Plus étonnant, l'enduit de la tombe du Prophète, dans la mosquée du même nom, était odoriférant, d'après le témoignage oculaire d'Ibn Ḡubayr :

31. À propos de bougies agrémentées d'ambre : al-Masʿūdī, *Murūǧ al-ḡaḥab wa-maʿādin al-ǧawhar*, éd. V, p. 213 et trad. V, p. 1381 ou al-Ṭabarī, *Tārīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, éd. 3^e série, II, p. 1084 et trad. XXXII, p. 157.

32. Ibn ʿAsākir, *Tārīḥ madīnat Dimašq*, éd. p. 45 et trad. p. 67.

33. Muǧīr al-Dīn, *Uns al-ǧalīl bi-tārīḥ al-Quds wa-l-Ḥalīl*, trad. p. 54 (la translittération a été modifiée suivant les normes actuelles).

L'ensemble des côtés du vénéré tombeau a une étendue totale de deux cent soixante-douze empan. Ils sont recouverts de marbres merveilleusement taillés et excellemment agencés. Ce revêtement s'arrête à environ un tiers du mur ou un peu moins ; au-dessus, en un autre tiers du mur vénéré, s'étale, sur une largeur d'un demi-empan, un enduit de musc et de parfum noirci, crevassé, épaissi au long des temps et des jours.³⁴

Notons que l'odeur dégagée par l'enduit lui-même n'est pas évoquée, mais qu'il est seulement fait mention de sa composition. L'originalité de cette couverture semble marquer l'esprit du visiteur davantage que l'odeur qu'il exhale. Le musc et le parfum confèrent ici un caractère exceptionnel à l'enduit, plus qu'ils ne créent une ambiance olfactive particulière.

Les textes, comme les données archéologiques, offrent donc peu d'informations sur la question des odeurs dans les mosquées. Un faisceau d'indices laisse néanmoins apparaître que, si les fragrances ne sont pas bannies de l'espace de la mosquée, les parfums ne jouent toutefois pas de rôle liturgique et sacré significatif dans l'espace de l'édifice religieux. Leur rôle est principalement de purifier l'espace souillé (onguent) et d'agrémenter ce bâtiment d'odeurs agréables (fumigations, huiles parfumées). La mise en scène olfactive du sacré, très marquée dans les autres religions du Proche-Orient, n'apparaît pas réellement dans les textes que nous avons consultés. La présence du calife, en revanche, peut occasionner des fumigations dans les mosquées. Le seul récit où les fragrances sont mises en relation avec le culte concerne le Dôme du Rocher. Les effluves parfumées ne sont néanmoins pas intégrées à la liturgie, l'application d'un onguent puis la combustion d'encens visant plus probablement à purifier l'espace avant la prière. Il est intéressant de noter que les mentions de produits odoriférants concernent principalement la période des califes *rāšidūn* et la période umayyade, du I^{er}/VI^e au II^e/VIII^e s., période de transition religieuse et culturelle et de mise en place de l'Islam. Les témoignages sur l'attitude du Prophète sont, à ce propos, très peu nombreux.

Des bonnes odeurs, du sacré et de l'islam

Le désintérêt pour les parfums et l'encens dans les édifices religieux pourrait s'expliquer par un rejet du symbolisme des bonnes odeurs, le rôle liturgique des fragrances dans les édifices religieux trouvant son origine dans les liens puissants qu'entretiennent odeurs et sacré. Pourtant, si les odeurs ne jouent aucun rôle liturgique dans les mosquées, le lien odeur-sacré n'est en rien étranger à l'islam. Trois facteurs principaux expliquant la sacralisation de l'odeur peuvent être définis d'après les travaux des anthropologues, des historiens et des philosophes : l'odeur est un symbole par excellence ; sa nature, comme celle du divin, est immatérielle ; elle est un acteur de purification. De fait, ces trois facteurs sont actualisés en islam.

34. Ibn Ğubayr, *Rihla*, éd. p. 191 et trad. p. 220.

La vertu purificatrice généralement attribuée aux bonnes odeurs est l'une des raisons du lien étroit entre odeurs et sacré. Les fragrances ont en effet souvent la propriété de purifier le corps, l'esprit, l'espace, etc. L'islam ne déroge pas à la règle, comme le suggère un certain nombre d'éléments. Ainsi, d'après les traditions prophétiques, Muḥammad aurait affirmé que le parfum offrait à la femme un moyen de se purifier à la fin de ses menstruations³⁵. Par ailleurs, nettoyant l'impureté du corps décédé, les parfums sont employés, de manière récurrente, dans les pratiques funéraires de nombreuses cultures car ils représentent un moyen de dissimuler la putréfaction du cadavre ou de la retarder (Howes 1986). La pratique musulmane qui consiste à laver les morts et, éventuellement, à les parfumer avant de les enterrer³⁶, fait écho à cette fonction purificatrice. Ainsi, lorsque le mort est déjà lui-même en état de pureté, son corps ne nécessite aucun soin particulier. De fait, lorsqu'un homme meurt en état d'*ihrām*, de consécration rituelle, il est alors inutile de le parfumer avant l'inhumation³⁷. De la même manière, la mort purifiant le martyr, celui-ci ne doit pas être lavé ou revêtu de vêtements propres avant d'être inhumé. Ses blessures, comme ses vêtements maculés, manifestent ainsi du sacrifice accompli, et sa bravoure morale suffit à le laver de l'impureté fondamentale associée à son existence terrestre (BONNÉRIC à paraître). Les sources textuelles attestent que les produits odoriférants étaient employés dans les tombeaux. Le lien entre pureté et fragrance apparaît également dans la description du Paradis, jardin (*ǧanna*) saturé de senteurs enivrantes – en particulier le musc, matière odorante animale aux fragrances lourdes et profondes. D'après les traditions prophétiques, suite à sa visite onirique du Paradis, Muḥammad aurait ainsi décrit le fleuve de musc traversant le jardin céleste :

Pendant que je parcourais le Paradis je trouvai un fleuve sur les deux bords duquel se trouvaient des coupoles formées de perles pesées. « Qu'est-ce que ceci, ô Gabriel ? demandai-je. – Ceci, répondit-il, c'est le *Kawṭar* que le Seigneur te donne. » Or, la boue de ce fleuve – ou, suivant une variante, son odeur – était du musc d'*Adfar*.³⁸

Le sol de ce jardin parfumé est également fait de musc³⁹. Le Paradis est en outre agrémenté de fontaines camphrées⁴⁰ et de bassins emplis d'une eau dont « le parfum [est] plus odorant que le musc.⁴¹ » Les houris qui vivent dans ce jardin exhalent également des odeurs enivrantes, car, d'après les traditions prophétiques : « Si une femme du Paradis venait sur la terre, elle illuminerait l'espace entre le ciel et la terre et le remplirait de

35. Al-Buḥārī, *Kitāb al-ǧāmi'*, I, p. 116 et IV, p. 573.

36. TRITTON 1937, p. 653.

37. Al-Buḥārī, *Kitāb al-ǧāmi'*, I, p. 591, 594.

38. Al-Buḥārī, *Kitāb al-ǧāmi'*, IV, p. 316 (la translittération a été modifiée suivant les normes actuelles), voir également al-Buḥārī, *Kitāb al-ǧāmi'*, IV, p. 631.

39. Al-Buḥārī, *Kitāb al-ǧāmi'*, II, p. 469, voir également, I, p. 135.

40. *Coran*, LXXXVI, 5.

41. Al-Buḥārī, *Kitāb al-ǧāmi'*, IV, p. 316.

parfum.⁴² » Enfin, d'après ces traditions toujours, le Jardin d'Eden serait lui-même le lieu dont les parfums sont originaires⁴³.

Les odeurs n'ont pas seulement une vertu purificatrice, fondamentalement liée au sacré, elles sont également des symboles. En terre d'Islam comme ailleurs, l'odeur donne à penser autre chose qu'elle-même. Pour Dan Sperber, les odeurs constitueraient, de manière générale, des « symboles par excellence.⁴⁴ » Tout d'abord, des facteurs langagiers auraient favorisé le symbolisme associé à l'odeur : les langues ne disposant en effet pas d'outils linguistiques appropriés pour la description des odeurs et de l'expérience que le locuteur en fait, il serait nécessaire de recourir à un vocabulaire métaphorique pour les décrire. Les odeurs ont par ailleurs un puissant pouvoir d'évocation et sont donc propices à la symbolisation. Il est impossible, enfin, de s'en souvenir avec précision.

Si l'odeur possède ce caractère intrinsèquement symbolique décrit par D. Sperber, sa nature évanescence aurait par ailleurs favorisé son association avec le divin, car tous deux sont par essence immatériels. Ce rapprochement trouverait son origine dans le « rapport profond entre l'olfactif et le surnaturel⁴⁵ », entre la nature évanescence de l'odeur et le caractère intangible associé à la sphère du divin. L'échange s'opèrerait ainsi dans les deux sens : les offrandes de parfum s'élèvent jusqu'au ciel, demeure des dieux, tandis que les odeurs sont une manifestation terrestre de l'imperceptible (GELL 2006). Il a été suggéré que le parfum jouait de fait le rôle d'un organe de communication entre ces deux sphères, divine et humaine (EVANS 2002). Mais ce rôle ne saurait épuiser la richesse symbolique des odeurs, car « l'odorat est avant tout un sens de connaissance, de contrôle, de prise de contact avec un univers spécifique infiniment riche en signes⁴⁶. » D'après Suzanne Evans (2002), les offrandes de parfums et d'encens représentent ainsi pour les chrétiens, non seulement un moyen de restaurer certaines connexions entre les mondes divin et humain, mais également un moyen d'accès privilégié à la connaissance de Dieu. Plus qu'une offrande à Dieu, le parfum, en raison de sa nature intangible, constitue un moyen d'établir un rapport privilégié à l'immatériel, Dieu, et à sa connaissance.

Des édifices sans rituel et donc sans odeur ?

Dans les rites orientaux anciens, les substances odorantes, parce qu'elles ont un lien privilégié avec le sacré, embaument l'édifice religieux de fragrances profondes. Ces dernières contribuent à délimiter l'espace du sacré, jouant ainsi le rôle singulier de

42. Al-Buḥārī, *Kitāb al-ġāmi'*, IV, p. 312.

43. BONNÉRIC à paraître. Voir également al-Ṭabarī, *Tārīḥ*, éd. 1^{er} série, p. 296-297.

44. SPERBER 1974, p. 129.

45. GELL 2006, p. 26.

46. ROUDNITSKA 1977, p. 162.

« médiatrice[s] entre des instances, entre le visible [du profane] et l'invisible [du sacré].⁴⁷ » Pourtant, en Islam, les fragrances apparaissent peu dans les lieux de culte et ne constituent pas un outil rituel identifié. L'absence de ritualité complexe du culte musulman pourrait expliquer ce défaut d'usage, la mosquée possédant une sacralité relativement faible. Seuls trois sanctuaires sont en effet sacrés en islam : la Ka'ba et le Masğid al-Ḥarām qui l'enceint, à La Mecque, la mosquée du Prophète à Médine et l'esplanade du Ḥaram al-Šarīf à Jérusalem. L'absence de produits odoriférants dans les mosquées trouverait donc son origine dans l'absence de culte à ritualiser et d'espace à sacraliser. Pourtant, plusieurs éléments appellent à relativiser à cette explication.

En premier lieu, l'espace cardinal que représentent la Ka'ba et le Masğid al-Ḥarām, quoique sacré, n'est pas non plus caractérisé par une profusion d'encens et autres parfums. Quelques témoignages font certes référence à un emploi occasionnel. Ainsi, al-Hamađānī (m. 289/934) estime simplement que la Ka'ba fut parfumée d'onguent *ḥalūq* et d'encens (*miğmar*) pour la première fois par le gouverneur puis calife Mu'āwiya, mais sans plus de précision⁴⁸. Ibn Ğubayr quant à lui mentionne à une seule reprise un encensoir lorsqu'il décrit les festivités du mois de *ramađān*⁴⁹. Ces deux textes n'attestent pas d'un usage systématique ou d'une mise en scène olfactive. En revanche, le Masğid al-Ḥarām est, lors des cérémonies, le lieu d'une mise en scène visuelle particulièrement marquée, via le truchement de lampes, cierges, lanternes et autres systèmes lumineux ingénieux (BONNÉRIC 2013). Les fêtes occasionnent en effet une surabondance de luminaires, à la fois relevée par les visiteurs médiévaux et représentée sur les certificats de pèlerinage. Cette profusion contraste avec les rares mentions textuelles d'encensoirs ou de fumigations.

Quelques chercheurs ont par ailleurs proposé de restituer au lieu de culte musulman sa sacralité, contrariant l'explication d'un défaut d'encensement des édifices religieux par une absence de sacralité. La monumentalité des mosquées et leur ancienneté pourraient en réalité déterminer la sacralité de l'édifice (MAYEUR-JAOUEN 2000). Les mosquées pourraient également avoir été sanctifiées par degrés⁵⁰. D'autres chercheurs ont ainsi postulé la sacralité primaire d'emplacements précis comme le *miḥrāb*, le *minbar* ou la tombe d'un saint⁵¹, avant de relever l'imposition graduelle de certaines règles – enlever ses chaussures, ne pas cracher, garder le silence, etc. Enfin, une étude de l'usage et de la répartition des luminaires dans les mosquées pré-mameloukes du Proche-Orient, à partir des textes, de l'archéologie et de l'iconographie, suggère que les mosquées étaient probablement des lieux de vie séculière dotés d'une sacralité relative (BONNÉRIC 2015). Si la Ka'ba est le seul espace sacré par essence, les mosquées revêtent, en certains emplacements de l'édifice ou à l'occasion des fêtes, une certaine sacralité. La commémoration d'un personnage

47. CHAUMIER 2003, p. 85.

48. Al-Hamađānī, *Muḥtaṣar kitāb al-buldān*, éd. p. 20 et trad. p. 25.

49. Ibn Ğubayr, *Riḥla*, éd. p. 150-151 et trad. p. 174-175.

50. HILLENBRAND 1994, p. 63-64.

51. À ce propos, voir PEDERSON 1991, p. 639-640.

dans une mosquée, comme le Prophète à Médine ou Jean le Baptiseur dans la mosquée des Umayyades de Damas, consacre le bâtiment. L'usage de luminaires spécifiques en témoigne. Les fêtes par exemple (en particulier les nuits du *ramaḍān* ou la *laylat al-barā'a*, au milieu du mois de *ša'bān*), donnent lieu à une amplification occasionnelle de l'éclairage de la mosquée, et rehaussent le degré de sacralité des établissements où elles ont lieu. Les luminaires contribuent alors à affirmer le caractère sacré de l'édifice en le distinguant de l'environnement profane, dont l'espace baigne dans une lumière naturelle brute et plus uniformément distribuée.

Les parfums et les encens, en revanche, ne participent pas de la sacralisation, dans les mosquées, de certains espaces ou de certains moments privilégiés. Les témoignages qui évoquent un encensement du *mihrāb* sont non seulement peu nombreux, mais doivent en outre être examinés de près. Ainsi, ce n'est pas le *mihrāb* dans lequel a été placé un brûle-parfum, d'après al-Maqrīzī, qui est l'objet de la fumigation, mais le calife. Par ailleurs, l'onguent évoqué par Ibn Rustah et appliqué sur le mur de *qibla* de la mosquée de Médine vise simplement à la purifier d'un crachat.

Les fragrances marquées du sceau du profane

Puisque certains éléments sont employés dans la mosquée afin de sacraliser l'édifice religieux, l'observation selon laquelle les fragrances ne comptent pas au nombre de ces éléments suggère qu'elles sont impuissantes à jouer le rôle de marqueur sacré qu'elles revêtent dans les cultes antérieurs ou contemporains. La banalisation des produits parfumés en contexte profane en Arabie, puis avec la progression de l'Islam, contraste avec leur rareté aux périodes précédentes. Cet ancrage fort des parfums dans la vie quotidienne des premiers musulmans pourrait en partie expliquer le désintérêt que leur porte la sphère du sacré. Lorsqu'elles habitent déjà l'espace du profane auquel elles sont trivialement associées, les fragrances ne deviennent-elles pas impuissantes à signifier l'espace sacré ?

En Islam, les produits odoriférants étaient d'usage courant à la cour et figurent au nombre des outils de valorisation du calife et des princes. Leur emploi était également répandu dans la sphère privée des classes élevées de la société. Le calife aussi bien que l'aristocratie se parfument et parfument leurs invités, au moyen de fumigations et de parfums (DUCÈNE 2015, LE MAGUER 2015). Si le parfum et l'encens de qualité constituaient des produits de luxe réservés à une élite – produits qui les distinguaient du *vulgus*⁵² –, les substances odorantes étaient en général bien plus répandues que par le passé. Tant l'encensement des vêtements que l'oignement de parfums, en particulier d'huiles aromatiques, étaient d'usage courant⁵³. Les économies réalisées sur les parfums

52. Un récit d'al-Ṭabarī souligne, en terre d'Islam, cette conscience du rôle discriminatoire des parfums : al-Ṭabarī, *Tārīḥ*, éd. 3^e série, I, p. 438-439 et trad. angl. XXIX, p. 144.

53. Sur l'usage cosmétique des huiles parfumées, voir : BONNÉRIC 2012, p. 308-309.

représentent ainsi, pour al-Ġāḥiẓ (III^e/IX^e s.), un signe extrême d'avarice⁵⁴. Les produits odoriférants de faible qualité, ou falsifiés, étaient alors accessibles à une partie non négligeable de la population, notamment l'aristocratie et les citadins tels que les marchands, les fonctionnaires, les intellectuels, etc., tandis que dans les cultures antérieures « le prix des parfums [était] si exorbitant que l'usage en [était] réservé aux rois pour intercéder auprès des dieux (...).⁵⁵ »

Notons que l'économie de l'Arabie préislamique, ainsi que celle des premiers musulmans, reposait en grande partie sur le commerce des substances odorantes provenant du sud de la Péninsule et d'Inde⁵⁶. Certains conquérants étaient également originaires d'une région productrice de matières odoriférantes, le Hadramaout, où était produit l'encens oliban. Or, le caractère exotique de ces substances avait sans nul doute largement contribué à leur sacralisation dans les cultures non productrices. Ainsi, le paradoxe que représente l'emploi extraordinaire fait du parfum dans les rituels en comparaison avec les faibles ressources locales, et le prix que devait représenter ces denrées rares, a souvent été relevé par les chercheurs⁵⁷. Or, c'est la difficulté à obtenir ces produits qui pourrait avoir suscité l'engouement qu'ils ont connu. Ce n'était pas le cas dans l'Arabie des débuts de l'Islam, ni dans l'empire musulman.

Enfin, aucun commandement religieux – bien au contraire – n'interdisait l'emploi des produits odoriférants en terre d'Islam, alors que l'usage d'encens était, chez les juifs par exemple, proscrit en contexte profane. Chez les chrétiens également, les senteurs étaient accusées de stimuler le désir et de favoriser la luxure, ainsi que d'encourager la paresse en ramollissant le corps et l'âme. Dans le christianisme, toujours, « les seules odeurs valorisées ont [en effet] une fonction mystique : celle de l'encens qui s'élève vers Dieu comme une prière, celle des bienheureux dont la chair sanctifiée par la chasteté et le jeûne est devenue incorruptible et, odeur exemplaire entre toutes, celle du Christ sacrifié.⁵⁸ » Contrairement au christianisme, l'islam ne commande aucune interdiction relative à l'utilisation des parfums, et les bonnes odeurs sont promues par le Prophète. Les fragrances ont une valence particulièrement positive, puisque, d'après les traditions, Muḥammad lui-même exhalait une odeur plaisante. De nombreux témoignages font ainsi référence à sa senteur musquée : « Je n'ai jamais senti de musc ou d'ambre plus parfumés que ne l'était le parfum exhalé par l'envoyé de Dieu.⁵⁹ » Malgré cette fragrance naturelle, le Prophète s'oignait également de parfum à l'occasion, ainsi que le certifient plusieurs hadiths. 'Ā'īša affirme ainsi : « Je parfumais l'Envoyé de Dieu avec les parfums les plus odorants que je pouvais trouver jusqu'à ce que je visse l'éclat de ces parfums sur sa tête et sur sa barbe⁶⁰ ».

54. Al-Ġāḥiẓ, *Kitāb al-buḥālā'*, trad. p. 86-87.

55. RASSE 2003, p. 131.

56. AVANZINI 1997, CASEAU 2013, CRONE 1987, p. 95-97, GROOM 1981.

57. LE GUÉRER 2005, p. 13.

58. LE GUÉRER 2005, p. 79-80.

59. al-Buḥārī, *Kitāb al-ġāmi'*, I, p. 629 ; II, p. 553.

60. al-Buḥārī, *Kitāb al-ġāmi'*, IV, p. 127 ; I, p. 103.

Quoique ces théories soient à relativiser (CANDAU 2015), l'hypothèse avancée d'une désacralisation du parfum à l'époque contemporaine fait écho au désintérêt du sacré, en Islam, pour des produits odoriférants trop répandus : d'après Pascal Lardellier, à l'époque moderne et contemporaine, « lentement, le parfum a évolué du divin au désir, du ciel au corps, des prières à la peau. Il s'est désacralisé, démocratisé, en devenant un produit industriel. ⁶¹ ». La désincarnation moderne du parfum toucherait tant ses matériaux de fabrication – les produits animaux comme le musc, l'ambre ou les graisses étant bannis – que sa fonction. D'après Annie Le Guérer, qui a étudié l'histoire du parfum de l'Antiquité à l'époque moderne, « quand [le] parfumage des profondeurs disparaît, ne laissant subsister qu'un parfumage de surface, et que le parfum cesse d'assurer son rôle de fluide de vie éternelle ou terrestre pour n'être plus qu'une liqueur légère vouée exclusivement à l'élégance, il est fatalement affecté d'une perte de sens. ⁶² » L'Islam médiéval pourrait ainsi avoir accompagné une désincarnation fonctionnelle du parfum, conduisant finalement à son exclusion de la sphère des marqueurs privilégiés du sacré.

Conclusion

Les raisons pour lesquelles les substances odorantes étaient peu employées dans les mosquées, au moins jusqu'au VI^e/XII^e s., et n'étaient en tous cas pas nécessaires à l'exécution des rites, demeurent relativement obscures. Néanmoins, plusieurs explications ont pu être exclues. En effet, un examen du rapport entre odeurs et sacré en islam révèle que les fragrances y jouent bien un rôle purificateur et revêtent à ce titre une puissance symbolique significative, favorisant donc, théoriquement, leur rôle culturel. La faible ritualisation du culte dans les mosquées ne justifie pas non plus l'exclusion des produits odoriférants au sein de l'édifice religieux, puisque les mosquées n'en sont pas moins, dans des cadres bien limités, le lieu privilégié d'une mise en scène du sacré. L'explication la plus intéressante réside dans l'abondance des parfums dans des contextes profanes aux premiers siècles de l'Islam, ainsi que dans les cultes en opposition desquels s'est en partie construit l'Islam. Cette profusion pourrait avoir motivé une limitation des fragrances dans le dispositif culturel des mosquées.

Les parfums étaient, en terre d'Islam, d'un usage profane relativement courant. Cet usage, presque trivial, pourrait les avoir exclus *a priori* de la fonction qu'ils occupaient dans d'autres civilisations – à savoir, distinguer l'espace sacré de l'espace profane. Que les fragrances ne remplissent pas, dans les édifices religieux musulmans, le rôle qu'elles jouent habituellement dans la sacralisation de l'espace, ne relèverait pas d'une spécificité propre à la religion musulmane, mais suggérerait plutôt que le parfum, sans être complètement désacralisé, était d'un usage paradoxalement trop répandu en terre d'Islam pour jouer le

61. LARDELLIER 2003, p. 10.

62. LE GUÉRER 2005, p. 9-10.

rôle de marqueur sacré. Il convient de noter par ailleurs que cette religion nouvelle, dont le lieu de culte n'était plus embaumé de lourdes fragrances, se distinguait ainsi clairement de ses devancières. N'y flottaient pas les arômes caractéristiques des édifices religieux du judaïsme et du christianisme. La proximité de l'islam naissant avec le christianisme jusqu'à l'époque umayyade, bien illustrée par la communauté de certains lieux de cultes, expliquerait néanmoins pourquoi les textes étudiés mentionnent parfois des usages précoces.

Cet article ne livre pas de conclusion définitive mais dessine plutôt des pistes de réflexion. Il montre non seulement l'intérêt d'une réflexion menée sur les rapports entre odeurs et sacré en Islam au Moyen Âge, mais souligne également les interrogations qui demeurent quant au statut fonctionnel et cultuel des mosquées. Le statut des édifices religieux musulmans divise encore les chercheurs, puisque, tout à la fois lieux de culte, espaces sacrés et espaces de vie, ils sont par nature polymorphes. Interroger le rôle des parfums dans ces bâtiments offre l'occasion de réfléchir à la manière dont ils étaient occupés et perçus.

Bibliographie

Sources

- Al-Buḥārī, *Kitāb al-ǧāmi' al-ṣaḥīḥ*, trad. Octave HOUDAS et William MARÇAIS, *Les traditions islamiques*, Paris, Ernet Leroux, 1903-1914, 4 vol.
- Al-Ġāḥiẓ, *Kitāb al-buḥalā'*, trad. Charles PELLAT, *Le livre des avars*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1951.
- Al-Hamaḍānī, Muḥammad b. al-Faqīh, *Muḥtaṣar kitāb al-buldān*, éd. Michael Jan DE GĒJE, B.G.A., V, Leyde, 1885 ; trad. Henri MASSÉ, *Abrégé du livre des pays*, Damas, Institut français de Damas (PIFD 97), 1973.
- Ibn 'Asākir, *Tārīḥ madīnat Dimašq*, éd. Beyrouth, 1995-2000 ; trad. partielle Nikita ELISSÉEFF, *La description de Damas d'Ibn 'Asākir*, Damas, Institut français de Damas (PIFD 72), 1959.
- Ibn Ġubayr, *Rihla*, éd. William WRIGHT et Michael Jan DE GĒJE, *The travels of Ibn Jubayr*, Leyde-Londres, Brill, 1907 ; trad. Maurice GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Voyages*, Paris, P. Geuthner, 1949, 2 vol.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-'arab*, Beyrouth, Dār Ṣādir, s.d.
- Ibn Rustah, *Kitāb al-a'lāq al-naḥṣa*, éd. Michael Jan DE GĒJE, B.G.A., VII, Leyde, 1891 (rééd. 1967) ; trad. Gaston WIET, *Les atours précieux*, Frankfurt am Main, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science (Islamic Geography 297), 2008 (rééd. 1955).
- Al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad, *Al-mawā'iz wa-l-i'tibār fī ḍikr al-ḥiṭaṭ wa-l-āṭār*, éd. Ayman FU'AD SAYYID, Londres, Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 2002, vol. 2.
- Al-Mas'ūdī, *Kitāb murūǧ al-ḍahab wa-ma'ādin al-ǧawhar*, éd. Charles BARBIER DE MEYNARD et André PAVET DE COURTEILLE, revue et corrigée par Charles PELLAT, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise (Section des études historiques XI), 1966-1979, 7 vol. ; trad. Charles PELLAT, *Les Prairies d'Or*, Paris, Société asiatique de Paris, 1962-1971, 5 vol.

- Muğīr al-Dīn, *al-Uns al-ğalīl bi-tārīḥ al-Quds wa-l-Ḥalīl*, trad. Henri SAUVAIRE, *Histoire de Jérusalem et d'Hébron depuis Abraham jusqu'à la fin du XV^e siècle de J.-C. : fragments de la Chronique de Moudjir-ed-dyn*, Paris, Ernest Leroux, 1876.
- Al-Samhūdī, 'Alī b. 'Abd Allāh, *Wafā' al-wafā bi-aḥbār dār al-muṣṭafā*, éd. Qāsim AL-SĀMARRĀ'Ī, Londres, Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 2001, 5 vol.
- Al-Ṭabarī, *Tārīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, éd. Michael Jan DE GŒJE (éd.), *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Tabari*, Leyde, E.J. Brill, 1879-1901, 14 vol. ; trad. Ehsan YAR-SHATER (éd.), *The History of al-Ṭabarī*, Albany, State University of New York Press, 1985-1999, 39 vols.
- Al-Wanšārīsī, *Kitāb al-mī'yār al-mu'rib wa-l-ğāmi' al-muğrib 'an fatāwā ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Mağrib*, éd. Rabat, 1981-1982, 12 vol. ; trad. partielle Vincent LAGARDÈRE, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mī'yār d'al-Wanšārīsī*, Madrid, Casa de Velazquez (Collection de la Casa de Velazquez 53), 1995.

Études

- ATCHLEY Edward Godfrey et CUTHBERT Frederic 1909, *A history of the use of incense in divine worship*, Londres, Longmans.
- AVANZINI Alessandra (éd.) 1997, *Profumid'Arabiaatti del convegno*, Rome, « L'erma. » di Bretschneider.
- BONNÉRIC Julie 2012, « Les huiles et leurs usages en terre d'Islam à partir du VII^e s. », in Dominique FRÈRE et Laurent HUGOT (éd.), *Les huiles parfumées en Méditerranée occidentale et en Gaule (VIII^e av.-VIII^e aps. J.-C.)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 307-314.
- BONNÉRIC Julie 2013, *Lumière et mosquées en Égypte et Syrie médiévales, des conquêtes arabes (milieu du VII^e s.) à la fin de la dynastie ayyūbide (milieu du XIII^e s.) : gestion de l'éclairage et portée symbolique*, thèse de doctorat (dir. J-M. Mouton), Paris, Ecole Pratique des Hautes-Études.
- BONNÉRIC Julie 2015, « La lumière dans les grandes mosquées pré-mameloukes en Égypte et dans le Bilād al-šām : gestion pratique, organisation spatio-temporelle et portée symbolique », in Julie BONNÉRIC et Nadine PANAYOT (éd.), *La lumière dans les religions du Livre : une approche pluridisciplinaire*, *Chronos* 32, p. 67-86.
- BONNÉRIC Julie à paraître, « L'odeur du guerrier : un parfum d'immortalité sur le champ de bataille », in Mathieu EYCHENNE, Stéphane PRADINES et Abbès ZOUACHE (éd.), *Guerre et paix dans le Proche-Orient médiéval. Histoire. Archéologie. Anthropologie*, Le Caire, Ifao/Ifpo.
- CANAU Joël 2015, « L'anthropologie des odeurs : un état des lieux », *Bulletin d'Études Orientales* LXIV, p. 43-61.
- CASEAU Béatrice 2013, « L'encens au 7^e et 8^e siècle : un marqueur du commerce en Méditerranée ? », in Apóstolos F. KRALÍDĪS (éd.), *Byzantium and the Arab World: Encounter of civilizations: proceedings of the international symposium (Thessaloniki, 16-18 december 2011)*, Thessalonique, Aristotéleio Panapistímio, Thessalonique, p. 105-116.
- CHAUMIER Serge 2003, « L'odeur du baiser », in Pascal LARDELLIER (éd.), *À fleur de peau : corps, odeurs, parfums*, Paris, Belin, p. 77-95.
- COULON Jean-Charles 2015, « Fumigations et rituels magiques. Le rôle des encens et fumigations dans la magie arabe médiévale », *Bulletin d'Études Orientales* LXIV, p. 179-248.
- CRONE Patricia 1987, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, Princeton University Press.
- DUCÈNE Jean-Charles 2015, « Des parfums et des fumées : les parfums à brûler en Islam médiéval », *Bulletin d'Études Orientales* LXIV, p. 159-178.

- EVANS Suzanne 2002, « The Scent of a Martyr », *Numen* 49/2, p. 193-211.
- FOUCAUD André, RÉVEILLÈRE Henri-Pierre et MAHÉ Maryvonne 1968, « Bois d'aloès, bois d'agalloche, bois d'aigle », *Presse médicale* 76/21, p. 1028-1029.
- GELL Alfred 2006, « Pafum, symbolisme et enchantement », *Terrain* 47, p. 19-34.
- GROOM Nigel 1981, *Frankincense and myrrh: a study of the Arabian incense trade*, Londres-New York, Longman.
- HARVEY Susan Ashbrook 2006, *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkley-Los Angeles-Londres, University of California Press (The Transformation of the Classical Heritage XLII).
- HILLENBRAND Robert 1994, *Islamic architecture: form, function and meaning*, Édimbourg, Columbia University Press.
- HOWES David 1986, « Le sens sans parole : vers une anthropologie de l'odorat », *Anthropologie et Sociétés* 10/3, p. 29-45.
- LARDELLIER Pascal (éd.) 2003, *À fleur de peau : corps, odeurs, parfums*, Paris, Belin.
- LECLERCQ Henri 1922, « Encens », in Fernand CABROL et Henri LECLERCQ, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, tome V, Paris, Librairie Letouzey et Ané, p. 2-21.
- LE GUÉRER Annick 2005, *Le parfum des origines à nos jours*, Paris, Odile Jacob.
- LE MAGUER Sterenn 2015, « Une archéologie des odeurs : identifier les encens et leurs usages au Proche et Moyen-Orient (VIII^e-XII^e siècle) », *Bulletin d'Études Orientales* LXIV, p. 135-158.
- MAYEUR-JAOUEN Catherine 2000, « Tombeau, mosquée et zâwiya : la polarité des lieux saints musulmans », in André VAUCHEZ (éd.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, École française de Rome (Collection de l'École française de Rome 273), p. 133-147.
- MÉRAT François-Victor et DE LENS Adrien Jacques 1837, *Dictionnaire universel de matière médicale et de thérapeutique générale*, I, Bruxelles, Société Belge de Librairie.
- PEDERSON Johannes 1991, « Masjid », in *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, VI, Paris, E.J. Brill, p. 629-664.
- RASSE Paul 2003, « Anthropologie de la communication des parfums », in Pascal LARDELLIER (éd.), *À fleur de peau : corps, odeurs, parfums*, Paris, Belin, p. 129-139.
- ROUDNITSKA Edmond 1977, *L'Esthétique en question. Introduction à une esthétique de l'odorat*, Paris, Presses universitaires de France.
- SPERBER Dan 1974, *Le Symbolisme en général*, Paris, Hermann.
- TRITTON Arthur Stanley 1937, « Muslim Funeral Customs », *Bulletin of the School of Oriental Studies* IX, p. 653-661.

