



## **Mosquée des Sept Dormants à Chenini-Tataouine** **Etude architecturale et historique**

**Aida Ladhari\***

### **Résumé**

La mosquée des Sept Dormants possède une richesse architecturale assez singulière : un espace troglodytique mystique est juxtaposé à sa salle de prière. Cette dernière comporte un répertoire ornemental très varié au niveau du fond des arcs supportant la toiture à coupes. On y perçoit également un curieux minaret penché, ainsi que plusieurs tombes allongées, à caractère nettement mystique, occupant un cimetière annexé à l'édifice. En fait, la tradition orale locale rattache le monument au mythe des *Rgûd al-sab'a* ou « Gens de la Caverne », légende commune aux cultes chrétien et islamique. Pour le reste, étant donné l'absence des indices archéologiques et des sources historiques, le caractère vernaculaire de l'édifice traduit, toutefois, quelques influences vraisemblablement ottomanes. Celles-ci demeurent perceptibles au niveau de la coupole centrale à base surélevée couvrant la salle de prière.

**Mots-clés :** Chenini, Tataouine, mosquée, Sept Dormants, architecture vernaculaire, espace troglodytique.

### **Pour citer cet article :**

Aida Ladhari, « Mosquée des Sept Dormants à Chenini-Tataouine : étude architecturale et historique », *Al-Sabîl : Revue d'Histoire, d'Archéologie et d'Architecture Maghrébines* [En ligne], n°6, Année 2018.

URL: <http://www.al-sabil.tn/?p=15906>

---

\* Assistante-ISAM -Université de Jendouba.

## Introduction

La présente étude concerne une lecture architecturale et historique de la mosquée des Sept Dormants, dite *Jâma' al-Sab'a Rgûd* à Chenini-Tataouine. Elle s'engage dans une démarche scientifique se rapportant au domaine de l'archéologie monumentale en Tunisie. L'intérêt accordé à ce monument découle de sa morphologie architecturale, ainsi que de son caractère nettement mystique rattaché au mythe local des *Sab'a Rgûd* ou « Gens de la Caverne ».

Inscrite dans un cadre dépassant les données chronologiques pour toucher à des aspects d'ordre architectural, historique, anthropologique, voire même mystique, cette étude pose plusieurs problématiques qui n'ont pas encore dévoilé leurs énigmes<sup>1</sup>.

### 1. Situation de l'édifice

Le monument s'implante dans le site de *Chenini al-Gdîma*, à proximité de l'actuel village traditionnel de Chenini. Cette dernière agglomération se trouve à vingt kilomètres au sud de la ville de Tataouine, sur les collines de *Djebel Demmer* et face à la plaine d'*al-Ferch*. (Coordonnées GPS du monument : 32°54'36.14"N / 10°16'29.45"E).



Fig. 1. Situation du monument.

### 2. Le monument dans son environnement

Avec son aspect blanc qui contraste dans le paysage rocailleux environnant, la mosquée se distingue par son minaret peu penché et sa couverture à coupoles. Elle se niche entre deux blocs rocheux : une crête culminante comportant quelques pierres tombales et une petite colline

---

<sup>1</sup> On a eu l'occasion de réaliser l'étude architecturale et urbanistique relative au projet de mise en valeur du village de Chenini-Tataouine. On a également suivi l'exécution des travaux se rapportant à ce projet durant la période allant de 2006 à 2012, en tant qu'architecte principal à l'Institut national du patrimoine de Tunisie. Le suivi de l'exécution de ce projet fut réalisé en collaboration avec les services de l'Inspection régionale du patrimoine du Sahel Sud.

où l'on retrouve des vestiges vraisemblablement pré-islamiques<sup>2</sup>. Une source coule dans les environs du monument, au niveau d'une butte avoisinante.



**Fig. 2 et 3.** Vues extérieures sur la mosquée et le cimetière.

Le monument comporte une salle de prière ouvrant sur un espace troglodytique à plan horizontal en forme de grotte<sup>3</sup>. Un premier cimetière clôturé lui est accolé du côté nord. Celui-ci comporte treize tombes badigeonnées, de forme allongée<sup>4</sup>. Cette nécropole est clôturée par un muret comportant trois niches arquées adossées au mur nord-ouest.

Une salle funéraire occupe le coin sud-est du cimetière. Celle-ci est à plan circulaire, couronnée par une coupole à profil conique. Cet espace ouvre sur la salle de prière du côté nord. Une seconde salle occupe le coin nord-ouest du cimetière et s'adosse à la colline. Son espace intérieur comporte deux compartiments séparés en longueur par un muret contenant une ouverture arquée. Cet espace s'adosse à une grotte assez enfoncée, de 10 m de profondeur, comportant latéralement une tombe allongée de 3.30 m de long.

Sur les autres côtés, un cimetière clôturé par un second muret entoure le monument. Il comporte plusieurs tombes non badigeonnées, de forme allongée et légèrement ovoïde. Leurs contours sont formés par un entassement de moellons en pierre, délimitant un espace rempli de terre et de cailloux.

<sup>2</sup> Au niveau de ce site, on ne distingue pas d'alignement visible de structures de murs. On perçoit seulement des blocs de pierre éparpillés dans le site qui se différencient difficilement du paysage rocaillieux environnant. André Louis y décèle « *les vestiges d'une petite citadelle, ainsi que de nombreuses grottes* ». A. Louis, 1975, p. 46.

<sup>3</sup> L'espace étudié peut correspondre à une « grotte » puisque, selon le dictionnaire Larousse, ce terme désigne « *une excavation naturelle ou artificielle, ouverte à la surface du sol* ». En parlant des habitations du village de Chenini, A. Louis évoque que « *Despois a donné une nomenclature quasi exhaustive des possibilités que peut revêtir l'habitat souterrain : grottes élémentaires, habitations troglodytiques à plan horizontal, type en profondeur à cour réduite, type en profondeur à grande cour* ». A. Louis, 1975, p. 229. Selon cette classification, cette grotte peut correspondre à un « espace troglodytique à plan horizontal » puisqu'il ne s'agit pas d'une habitation mais d'un espace religieux.

<sup>4</sup> Ces tombes ressemblent aux sépultures mégalithiques. Celles-ci désignent, selon l'encyclopédie Universalis, « *tout monument funéraire en gros appareil, ou même en blocs rocheux bruts, ainsi que de grandes pierres plantées isolément ou en cercle... Leur structure repose sur l'entassement de blocs de pierres de grandes dimensions. Ils servent souvent de lieu de sépulture collective ou individuelle, sans pour autant que la structure interne soit constituée de gros blocs. En général, les tombes mégalithiques épousent la forme de rectangles très allongés. Ils sont formés de pierres plates brutes et paraissent appartenir, en grande partie à la période de la préhistoire* ». A priori, les tombes de ce cimetière pourraient être qualifiées de « tombes géantes » ou de « formes allongées » puisque leurs largeurs varient entre 0.60 et 1.20 m, alors que leurs longueurs peuvent aller de 4 à 6 m.

Du côté sud-est, la nécropole contient deux salles funéraires à plans carrés, dépourvues de couvertures. Des niches arquées adossées à leurs murs intérieurs comportent toujours les traces de bougies, ce qui confirme leur vocation de *mzâr*. La salle placée sur l'axe du *Mihrâb* comporte toujours quelques anneaux de la calotte d'une coupole écroulée.

D'autres tombes, de dimensions communes, paraissent plus récentes et occupent les côtés est et sud-est du cimetière. Elles sont couvertes de moellons en pierres et ne sont pas badigeonnées. En somme, presque toutes les sépultures du cimetière, allongées et de dimensions communes, sont orientées vers la direction est-ouest.



Fig. 4 et 5. Vues extérieures sur la mosquée.

### 3. La salle de prière

La mosquée comporte une salle de prière à plan presque carré, de 8 m de côté intérieur. Elle est précédée par une galerie de 2 m de profondeur, couverte par une toiture plate en solives de bois de palmier ou *sannûr*. Ses murs de 0.60 m d'épaisseur moyenne sont construits en moellons de pierre joints par un mortier à base de chaux. Ils sont enduits et badigeonnés. Cette salle comporte trois nefs et trois travées couvertes par neuf coupes, dont huit sont de forme semblable. Ces voûtes fermées sont construites en moellons de pierre joints par un mortier à base de plâtre.

A l'intérieur, cette couverture est portée sur des piliers dont les plans sont relativement irréguliers, implantés au milieu de la salle de prière. La base de chacune des coupes atteint 2.20 m de longueur en moyenne et s'élève à une hauteur de 3.75 m. Sur les côtés latéraux, cette toiture repose sur les murs extérieurs du monument.

Visiblement, la coupole centrale possède une base surélevée par rapport à celles des voûtes avoisinantes puisque le sommet de sa calotte se place à 4.25 m du sol. Sa base, de 2.30 m de côté, repose sur les piliers centraux. Extérieurement, cette assise dépasse de 2.20 m le niveau des murs et se place à 5.10 m du sol. Visiblement, cette base permet à la coupole de dépasser considérablement le niveau des voûtes fermées contiguës.

De chaque côté, ces coupes sont portées sur des arcs en plein cintre légèrement surbaissés. Ceux-ci possèdent différentes sections : quasi-rectangulaires du côté ouest et arrondies aux extrémités. Du côté est, ces piliers possèdent des sections en L et en T. Un linteau en bois de palmier, retrouvé dans chaque coin, est placé obliquement formant le chaînage. Au niveau des zones de transition du plan carré au plan circulaire, ces coupes reposent sur des encorbellements : ceux-ci se présentent sous forme de linteaux en pierre, de 0.30 m de longueur environ, disposés obliquement au niveau des coins des murs.

Plus haut, les calottes des coupoles possèdent un profil intérieur légèrement surbaissé. Leur intrados est badigeonné et dépourvu de tout décor. Extérieurement, elles possèdent un profil hémisphérique surbaissé et ne comportent ni base ni tambour.

A l'intérieur, l'axe du mur de la *Qibla* est défoncé par un creux de 1.25 m de profondeur, dont la partie supérieure est formée par un cul-de-four à profil surbaissé. La partie inférieure de la niche est divisée verticalement en deux compartiments latéraux séparés par un muret qui atteint le niveau du départ de l'arc. Ces défoncements jouent le rôle de *Mihrâb* et de chaire à prêcher à deux marches ou *Minbar*. Cette niche déborde extérieurement sur l'axe du mur de la *Qibla*. Au niveau de son coin nord, la salle de prière communique avec une chambre funéraire à plan circulaire. Celle-ci est couverte par une coupole à profil conique dont la calotte repose extérieurement sur deux tambours cylindriques superposés. Cet espace renferme une sépulture allongée, couverte par des moellons récemment badigeonnés.



Fig. 6 et 7. Vues intérieures dans la salle de prière.

Du côté ouest, la salle de prière ouvre sur une grotte creusée dans la colline sous forme de *ghâr*. Sur ce même massif rocheux s'élève un minaret dont la base est quasiment située à la hauteur de la toiture du monument. Cette tour, peu penchée vers l'est, suit relativement l'inclinaison inverse à celle de la colline avoisinante.

#### 4. La grotte

Du côté ouest, la salle de prière communique avec une grotte dont la forme rappelle celle d'un espace troglodytique à plan horizontal dit *ghâr*. Cette excavation de 12 m<sup>2</sup> de surface est creusée dans une strate de roche tendre en tuf, située entre deux couches de roches dures en calcaire.

L'accès à cet espace se fait par une porte encadrée par deux colonnettes semi-engagées dans le mur. Il est entouré par trois encadrements circonscrits en haut relief, l'encadrement supérieur se présentant sous forme de fronton.

Cet espace comporte deux compartiments en profondeur : le premier, de forme rectangulaire, s'allonge parallèlement au mur ouest de la salle de prière. Il est divisé en deux sous-espaces à plans rectangulaires. Au fond, on retrouve une seconde cellule, au plan irrégulier, comportant plusieurs défoncements en forme de niches.



Fig. 8 et 9. Vues intérieures dans l'espace troglodytique ou *ghâr*.

### 5. Décorations et inscriptions

La salle de prière présente une décoration architecturale plutôt sobre. On y décèle des piliers assez irréguliers, des arcs surbaissés, des encorbellements, des jeux d'enduits... Cependant, le fond des arcs supportant les coupoles portent des décors relativement riches. Ceux-ci sont réalisés en haut relief sur un enduit à base de plâtre. On y perçoit des dessins géométriques tels que points, lignes, disques, rectangles, losanges... Et assez fréquemment, des figures de mains et de pieds humains.

Les décors épigraphiques, de type vernaculaire, sont également présents. On y mentionne les termes de *Chenini*, *Allah*, *Mohamed*... Quelquefois, on y évoque les noms de personnages ayant probablement entrepris des campagnes de construction, de restauration ou de financement des travaux (*al-Hadj Mohamed*, *'Ali*...) Quelques actions ont également été datées. A titre d'exemple, on mentionne la date de 1321H. (1903)<sup>5</sup>.

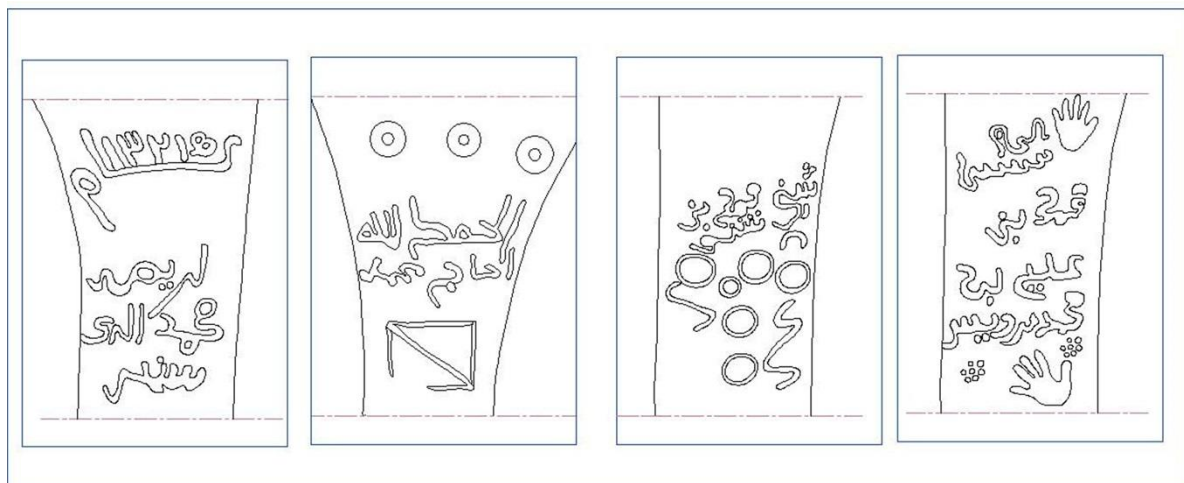


Fig. 10 à 13. Représentations de quelques décors.

<sup>5</sup> D'autres décors épigraphiques figurent au niveau des arcs de la salle de prière et peuvent comporter des dates ou noms de personnages. Cependant, ils sont difficilement lisibles à cause de la réalisation successive de travaux de restauration ou la pose consécutive de couches de peinture au niveau des murs intérieurs.



Fig. 14 à 19. Quelques décors en haut relief retrouvés au fond des arcs.

## 6. Description du minaret

Dans la mosquée, côté ouest, on retrouve un minaret reposant sur un massif rocheux. Sa base est quasiment située à la hauteur de la toiture de la salle de prière. Cette tour, d'un aspect peu penché, suit relativement l'inclinaison inverse à celle de la colline avoisinante et se penche légèrement vers le côté est.

Ce minaret, à plan quasiment carré de 2 m de côté, repose directement sur l'espace de la grotte et dépasse de 13 m le niveau des murs de la salle de prière. Comportant une tour unique, ses murs enduits et badigeonnés sont entièrement construits en moellons de pierre reliés par un mortier à base de chaux. Ses quatre coins supérieurs sont surmontés de pinacles peu élevés. Plus haut, on retrouve un lanternon peu penché dont l'inclinaison dépasse légèrement celle de la tour. Il est défoncé par quatre ouvertures allongées verticalement et comporte une toiture à coupole conique. Ces facettes sont partagées en trois registres inégaux par une frise de section semi-circulaire. Chacune est percée par quelques baies d'aération de forme carrée.



**Fig. 20 et 21.** Vues extérieures sur le minaret penché.

## 7. Description du cimetière

Accolée à la colline, la mosquée est entourée par un cimetière assez étendu. Celui-ci comporte des tombes allongées de 0.60 à 1.20 m de largeur, dont la longueur varie entre 2 et 6 m. Ces sépultures sont couvertes par un revêtement en moellons en pierre et sont badigeonnées au niveau du compartiment nord-ouest de la nécropole. Chaque tombe possède une structure ressemblant à celle des mastabas à degré<sup>6</sup>, dont la hauteur ne dépasse pas 0.50 m.

D'autres sépultures non badigeonnées, de dimensions semblables, précèdent le monument. Elles sont allongées et légèrement ovoïdes. Leurs contours sont formés par un entassement de moellons en pierre, délimitant un espace rempli de terre et de cailloux.

On retrouve également d'autres tombes semblables au niveau des compartiments sud et sud-est du cimetière. Elles sont non enduites, de dimensions communes et paraissent plus récentes que les premières.

Presque toutes les tombes du cimetière sont orientées vers la direction est-ouest. Au niveau de chacune d'elles, des blocs de pierres marquent la position de la tête et des pieds du défunt. Ceux-ci différencient les tombeaux des femmes, des hommes et des enfants.



**Fig. 22 et 23.** Vues extérieures sur les tombes du cimetière.

<sup>6</sup> Selon le dictionnaire Larousse, le terme « mastaba » désigne « un monument funéraire trapézoïdal (abritant caveau et chapelle) construit, en Égypte, pour les notables de l'Ancien Empire ».

## 8. La mosquée et le mythe des Sept Dormants (al-Sab'a Rgûd)

Au pied de la mosquée, en partie troglodytique, se dressent des sépultures allongées dont la longueur varie entre 4 et 6 m. La tradition orale les relie au mythe des Sept Dormants (al-Sab'a Rgûd). En effet, leur aspect peu ordinaire est rattaché aux « Gens de la Caverne », par allusion à la sourate du Coran intitulée « أهل الكهف » (Coran, XVII, 9-27)<sup>7</sup>. Cependant, cette légende s'apparente à un miracle qui semble commun aux chrétiens<sup>8</sup> et aux musulmans : des fidèles, au nombre de trois, quatre, cinq ou sept, furent endormis en compagnie de leur chien sur les monts des collines, pour fuir la tyrannie de l'empereur païen. Ces croyants dormirent d'un sommeil miraculeux pendant trois cents ans solaires (ou 309 ans lunaires). Quand ils se réveillèrent, ils découvrirent que la société qu'ils avaient fuie auparavant avait été remplacée par une autre de culte monothéiste. Leurs corps n'avaient pas cessé de croître durant leur sommeil.

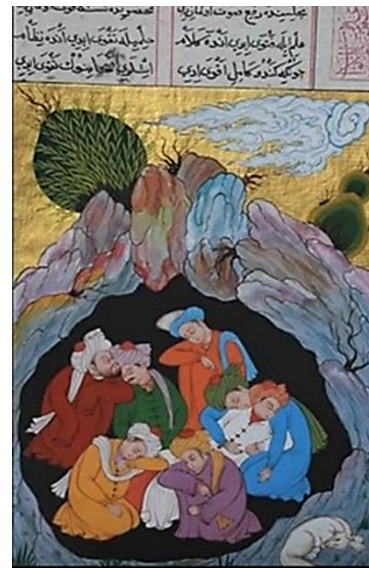


Fig. 24 et 25. Dessins évoquant les Sept Dormants dans les cultes chrétien et islamique (Archives de Bibliothèque Nationale de France (BNF) et miniature turque).

<sup>7</sup> Un verset coranique mentionne que le nombre des fidèles est connu seulement par Dieu et par quelques personnes « élues ». Le nombre de sept n'est donc pas évoqué : les Dormants sont au nombre de 3, 5 ou 7, accompagnés de leur chien. Ultérieurement, celui-ci est baptisé *Qitmîr* selon la tradition orale.

<sup>8</sup> Dans le culte chrétien, « vers l'an 500, Jacques de Saroug, évêque de Batnæ en Syrie, fait l'éloge des Dormants d'Éphèse, dans une des 230 homélies composées en syriaque. L'histoire se déroule au temps de la persécution de l'empereur Dèce (règne de 249 à 251) contre les chrétiens. » E. Gibbon, 1983, p. 993. Ainsi, les Sept Dormants devaient être « sept jeunes nobles de la cité d'Éphèse en Asie Mineure qui sont persécutés au milieu du III<sup>e</sup> siècle de notre ère par l'empereur Dèce pour avoir refusé d'apostasier. Ce dernier les emmure vivants dans une grotte où ils s'étaient réfugiés, les condamnant à une mort certaine. Mais eux se réveillent beaucoup plus tard, au milieu du V<sup>e</sup> siècle, comme s'il ne s'était passé qu'une seule nuit. Ils sont découverts et le miracle authentifié par l'évêque d'Éphèse, puisque l'Empire est devenu chrétien... Cette finalité est d'autant plus forte en islam que les Dormants sont les seuls à avoir ainsi ressuscité... Le mythe des Sept Dormants a connu très rapidement une double diffusion géographique, en chrétienté d'abord, puis dans le monde islamique naissant... où le miracle s'est fixé localement, donnant lieu à des cultes populaires. » M. Pénicaud, 2011.

Selon le mythe, ces fidèles « géants » furent enterrés dans des tombes peu ordinaires dont les proportions allongées devraient correspondre à leur taille. Un sanctuaire fut élevé à leur mémoire et correspond, selon la tradition orale locale, au monument étudié<sup>9</sup>.

Une deuxième légende locale raconte que des fidèles, nouvellement reconvertis au christianisme, s'étaient réfugiés dans une grotte. Après leur découverte par les soldats, ils furent persécutés par l'empereur païen. Ces chrétiens, restés en vie et dont les corps n'avaient cessé de croître, se réveillèrent après trois cents ans solaires (ou 309 ans lunaires), lorsque des ouvriers abattirent le mur. Cependant, le monde qu'ils retrouvèrent était différent. Après leur décès, ils furent enterrés dans ce site. D'ailleurs, on raconte que le creux juxtaposé à l'édifice étudié vient obstruer une seconde grotte contenant les tombes des fidèles de la légende.

Par ailleurs, les vestiges d'époque romaine ou byzantine prouvent que la région étudiée était fortement christianisée durant les premiers siècles de ce culte monothéiste. D'ailleurs, les toponymes chrétiens sont restés assez longtemps dans la région, même après l'islamisation de tout le périmètre étendu jusqu'à Djebel Naffoussa<sup>10</sup>.

Cependant, partout dans le monde, des grottes similaires évoquent le même mythe, surtout en Méditerranée<sup>11</sup> : on retrouve des cavernes semblables dans la ville d'Éphèse en Turquie, en Algérie, en Syrie, au Yémen, ou en Allemagne...

De plus, les sépultures du cimetière entourant le monument sont orientées vers la direction est-ouest. A priori, cette disposition permet de les dater de l'époque islamique<sup>12</sup>. Ceci remet en question la légende locale des Sept Dormants qui demeurent des berbères christianisés remontant aux premiers siècles de notre ère.



**Fig. 26.** Vue intérieure sur la grotte «des Sept Dormants» d'Éphèse, Turquie.

<sup>9</sup> Les ruines romaines voisines seraient désignées sous le nom de « Takyanos ». Ce toponyme pourrait renvoyer au nom de « Decius » (Decianus), l'empereur persécuteur cité dans la légende. A. Louis, 1975, p. 47.

<sup>10</sup> « Ainsi, Tâhart, la capitale des imams rustumides, offrait aux chrétiens une place privilégiée ; selon Ibn al-Şaghîr, l'endroit le plus haut de la ville s'appelait « al-kanîsa », c'est-à-dire l'église... Le village ibadite d'Îdûnât, déjà habité sous les Romains, semble devoir son nom à un groupe de donatistes qui se seraient réfugiés là au IV<sup>e</sup> siècle pour fuir la répression de l'orthodoxie chrétienne... Les Nafûsa restent chrétiens pendant encore = environ un siècle, par opposition aux gouverneurs arabes ; vers 740, au contact des premiers dissidents khârijites dont la révolte contre l'occupant est beaucoup plus active que l'opposition pacifique des chrétiens, ils abandonnent le christianisme pour le khârijisme, sans passer par l'étape sunnite, dans le but d'affirmer leur particularisme berbère vis-à-vis des Arabes. » V. Prévost, 2012, p. 3-5.

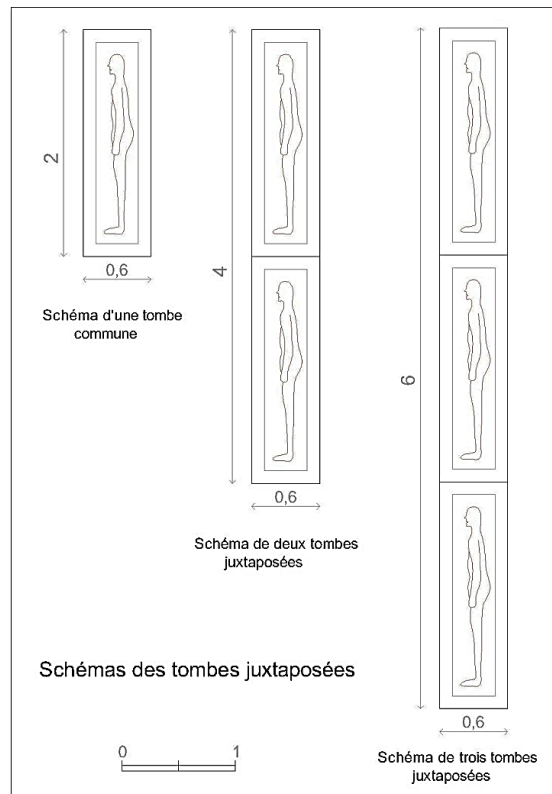
<sup>11</sup> « Les Sept Dormants ont figuré sur différents calendriers dont celui des Grecs, des Latins, des Russes ou encore des Abyssins. Ils étaient auparavant commémorés le 27 juillet dans l'Eglise latine, et sont désormais célébrés, selon le calendrier byzantin, le 4 août (jour supposé de leur emmurement) et le 22 octobre (jour de leur réveil). » A. Neuve-Eglise, 2008.

<sup>12</sup> Dans le culte islamique, le défunt dans sa tombe est allongé sur le côté droit et regarde en direction de la Qibla.

De plus, les proportions peu communes des tombes étudiées peuvent probablement s'expliquer par la présence de plusieurs dépouilles. Il s'agit vraisemblablement de la juxtaposition en longueur de deux ou trois sépultures, qui totalisent 4 à 6 m. Des analyses chimiques par radioactivité pourraient confirmer cette hypothèse.

De plus, sur les hauteurs de la mosquée se tient le minaret attribué par les habitants du village à *Mlikha*, l'un des personnages célèbres de cette légende. Le caractère penché de la tour est expliqué, selon la tradition locale, par son inclinaison vers la direction de la *Qibla*. En effet, on affirme que cet aspect ressemble à l'une des dispositions de la prière, *al-rukû'*. Selon la tradition orale locale, cette inclinaison s'accroît graduellement et l'effondrement probable de la tour annoncera le jour du Jugement dernier.

En fait, ce minaret est penché vers la direction est et non pas vers le sud-est, direction de la *Qibla*. Il s'élève directement au-dessus de l'espace de la grotte et repose sur sa toiture en calcaire intégrée dans le massif rocailleux. Ceci a éventuellement engendré l'absence des fondations ou l'insuffisance de leur profondeur. En effet, cet enfoncement dans le sol devrait assurer la verticalité de la tour et remédier à sa déformation. Ainsi, son absence a probablement provoqué l'inclinaison du minaret au cours du temps.



**Fig. 27.** Dessins schématiques des tombeaux allongés.

De plus, on remarque la présence d'une sépulture allongée au niveau de la chambre funéraire à plan circulaire, juxtaposée à la salle de prière. Celle-ci est quasi-semblable à celles existant dans le cimetière avoisinant. Selon la population locale, cette tombe est attribuée à une

sainte autochtone. Son lieu de sépulture joue le rôle de *mzâr*, fréquenté régulièrement par les dévots, surtout les femmes et les malades<sup>13</sup>.

## 9. Style architectural et essai de datation

Le monument étudié semble avoir une architecture de type vernaculaire<sup>14</sup>. L'usage des matériaux locaux et la mise en œuvre des techniques traditionnelles confirment cette classification. Ainsi, l'édifice se trouve en harmonie avec son site. A priori, il s'agit d'une intégration architecturale « par rupture » ou « par contraste »<sup>15</sup>. En effet, l'aspect badigeonné du monument s'oppose amplement au paysage rocailleux environnant. Cette apparence contribue à sa mise en valeur dans le site dominé par la couleur ocre de la pierre calcaire couverte de patine.

De plus, il paraît que le portique précédant le monument n'appartient pas à la morphologie initiale de l'édifice et qu'il fut ajouté à une époque ultérieure. Ceci est clairement perceptible au niveau de la photo d'archive annexée. D'ailleurs, les angles de l'édifice furent renforcés par des colonnes engagées dans les murs. Celles-ci figurent aujourd'hui au niveau de la façade du portique.



**Fig. 28.** Vue ancienne sur le monument  
(Fond d'archives Poinso, INHA Paris).

<sup>13</sup> D'autres mythes populaires sont également attribués à ce monument. En effet, on raconte qu'au fond de la grotte, on a bâti un mur qui vient obstruer l'espace contenant les sépultures des Sept Dormants. Un jour, quelqu'un a voulu démolir cette paroi et a introduit sa main dans cet espace. Celle-ci a été complètement brûlée. Depuis, tous ceux qui ont essayé de s'introduire dans cet espace deviennent victimes de peines et de problèmes.

<sup>14</sup> « Le terme vernaculaire est souvent attribué à un ensemble de bâtiments faisant partie d'un même mouvement de construction. Un bâtiment vernaculaire est caractéristique non seulement d'une région donnée, mais aussi d'une classe sociale qui l'a fait construire... Ainsi, l'architecture vernaculaire est soumise à la diffusion des morphologies, des techniques de construction et des décors reflétant le cadre général de la région d'implantation... Ce type de bâtiments fait souvent appel aux matériaux disponibles sur site et met en œuvre des techniques souvent traditionnelles. » A. Ladhari, 2017, p. 884.

<sup>15</sup> En architecture, le terme « intégration » signifie « l'insertion efficace d'un élément dans un ensemble... Les moyens d'intégration sont multiples jusqu'au paradoxe... la brutalité de la rupture contribue à l'efficacité de la signification. » M. Woitrin, 197, p. 17.



De plus, l'architecture du monument s'apparente fortement à celle de plusieurs monuments ibadites des régions du Mزاب, de l'île de Djerba et de Djebel Naffoussa. Vu leur proximité géographique, on assiste au passage libre des courants architecturaux présents dans ces territoires voisins. Ainsi, les édifices situés dans ce périmètre partagent plusieurs caractéristiques communes, la plus importante étant la couverture à coupoles.

De la même façon, la morphologie de la salle de prière rappelle fortement celle des mosquées ibadites implantées à Djerba, d'autant plus qu'on y retrouve un registre ornemental semblable existant dans toute la région du sud tunisien, voire même en Libye<sup>16</sup>. En effet, cette ornementation figurant au niveau de la salle de prière, est semblable à celle des mosquées de Djerba et de Djebel Naffoussa<sup>17</sup>. Ces influences sont également présentes au niveau du minaret de l'édifice dont la morphologie globale, mis à part son aspect penché, est assez fréquente au niveau des mosquées de l'île de Djerba.

De plus, l'association entre grotte et salle de prière figure souvent dans l'architecture religieuse de Djerba<sup>18</sup>. Seulement, les espaces troglodytiques des mosquées de l'île sont creusés verticalement. Dans le cas étudié, il s'agit d'un espace troglodytique horizontal, juxtaposé à la salle de prière. Ceci affirme l'originalité du monument étudié<sup>19</sup>. D'ailleurs, selon A. Louis, l'espace de cette grotte semble antérieur à celui de la salle de prière à coupoles<sup>20</sup>. Ceci reste à confirmer par des indices archéologiques ou historiques.

De plus, la couverture à coupoles est fréquente dans plusieurs monuments du pays, surtout dans les régions rurales du sud tunisien. A titre d'exemple, on cite sa forte ressemblance avec la zaouïa de *Sîdî Mustapha Ibn 'Azzûz*, située dans le village de *Bnî 'Îssa* à Djebel Matmata<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> On cite le cas de la mosquée de *Sîdî Sabbêh* (سيدي الصباح) datée du XVII<sup>e</sup> siècle. R. Mrabet, 2002, p. 549.

<sup>17</sup> « Ces signes doivent être rattachés à la vaste grammaire de motifs traditionnels que les Berbères utilisent depuis l'époque néolithique. Ces formes géométriques, peut-être des animaux ou des végétaux stylisés à l'extrême, avaient à l'origine une signification, souvent magique, mais dans de nombreux cas leur sens s'est perdu. On les retrouve tant dans les tatouages que dans les broderies, les tapis, les bijoux ou les poteries. Ils sont ici combinés, sans doute dans le but de protéger l'édifice, offrant dès lors au lieu de prière un décor qui échappe totalement aux arts décoratifs musulmans classiques ». R. Mrabet, 1996, p. 76.

<sup>18</sup> On peut citer le cas de la mosquée de *Welhi* (جامع ولحي), où on retrouve une inscription évoquant la date de 1071 H. (1660). R. Mrabet, 1996, p. 319.

<sup>19</sup> « Parmi les raisons qui ont poussé les Ibadites à creuser ces lieux de culte, la plus évidente est la recherche de fraîcheur, puisque ces pièces sont tempérées toute l'année... À Djerba, de nombreux locaux utilitaires sont d'ailleurs souterrains comme les huileries ou les ateliers de tissage. Outre cette raison pratique, on considère souvent que l'architecture souterraine des mosquées pourrait être liée à la condition des Ibadites schismatiques qui auraient aménagé des lieux de prière secrets pour échapper aux persécutions. Aucun texte ne prouve cependant que leurs mosquées auraient été volontairement détruites par les chrétiens ou par d'autres musulmans... Il paraît probable que la peur de la persécution n'est pas la véritable cause de cette architecture souterraine, d'autant que les Ibadites djerbiens ont construit nombre de mosquées fortifiées pour résister aux attaques. Il faut plutôt la mettre en rapport avec l'un des plus anciens cultes berbères, le culte des grottes, autrefois considérées comme la demeure des divinités. Après s'être convertis à l'islam, les Berbères restèrent fidèles à ces lieux sacrés et les associèrent généralement à des défunts connus pour leur piété ; il y en a plusieurs dans le djebel Nafûsa (Lewicki, 1967 : 15-17). Les Ibadites auraient ainsi perpétué à l'époque musulmane l'un des principaux cultes des anciens Berbères. » V. Prévost, 2009.

<sup>20</sup> A. Louis, 1975, p. 47.

<sup>21</sup> N. Boukhchim, 2010, p. 284.



**Fig. 29 et 30.** Vues extérieures sur la zaouïa de Sîdî Mustapha, village de Bnî 'Issa (Djebel Matmata).

En outre, la morphologie du monument s'apparente à celle des mosquées de Lybie<sup>22</sup>. En effet, la couverture à coupoles est fréquente dans l'architecture de plusieurs monuments religieux de ce pays, à l'instar de la mosquée de la Chamelle (*Jâma' al-Nâka*)<sup>23</sup> à Tripoli. Cette disposition existe également dans l'architecture des édifices de la ville d'Oued Souf, au sud-est de l'Algérie<sup>24</sup>. A priori, l'usage de ce type de couverture obéit à des conditions variées : le critère fondamental est d'ordre symbolique, attaché à l'emploi de la coupole au niveau des espaces à vocation religieuse. Cet usage suit également des conditions d'ordre thermique<sup>25</sup>. En effet, la construction de ce type de toiture, pour couvrir des édifices publics ou domestiques, sert à apaiser la chaleur suffocante de cette région désertique à climat aride.



**Fig. 31.** Vue sur une mosquée à Oued Souf en Algérie.



**Fig. 32.** Vue sur la toiture de la mosquée al-Nâka à Tripoli.

<sup>22</sup> On n'a pas trouvé d'exemples similaires parmi les mosquées médiévales datées de Djebel Naffoussa.

<sup>23</sup> La composition de la mosquée de la chamelle suit vraisemblablement le modèle classique des mosquées libyennes : chaque ensemble de quatre colonnes forme un module surmonté d'arcs légèrement brisés supportant les quarante-deux petites coupoles couvrant la salle de prière. A priori, ce monument date du Xe siècle et compte parmi les plus anciennes mosquées de Tripoli. Collectif, 1980, p. 39-41.

<sup>24</sup> Al-Oued, également appelée Oued Souf, est une commune de la wilaya d'al-Oued située au sud-est de l'Algérie, à proximité des frontières tuniso-libyenne. Cette ville est surnommée « Ville aux mille coupoles ». Le nom d'« Oued » signifie en arabe cours d'eau dans les régions du Maghreb. Le terme « Souf », semble son équivalent en berbère, signifiant également « rivière ». A une époque ancienne, des cours d'eau auraient sillonné cette région.

<sup>25</sup> « L'usage des coupoles est bénéfique pour la protection des locaux contre les changements brusques de température. Ces couvertures voûtées forment de véritables isolants thermiques, surtout lorsque l'épaisseur des murs porteurs et de la voûte est assez importante ». A. Ladhari, 2017, p. 831.

Outre l'amélioration des conditions thermiques, la mise en œuvre des toitures à coupoles est plus facile, comparée à celle des autres types de voûtes. Cette technique permet également de bâtir de petites coupoles pour couvrir des espaces de faibles proportions. Ceci permet d'assurer une meilleure division de l'espace intérieur, et de prévoir des extensions, sans toucher à la structure de la toiture de l'édifice.



Fig. 33. Vue sur les coupoles de la mosquée.

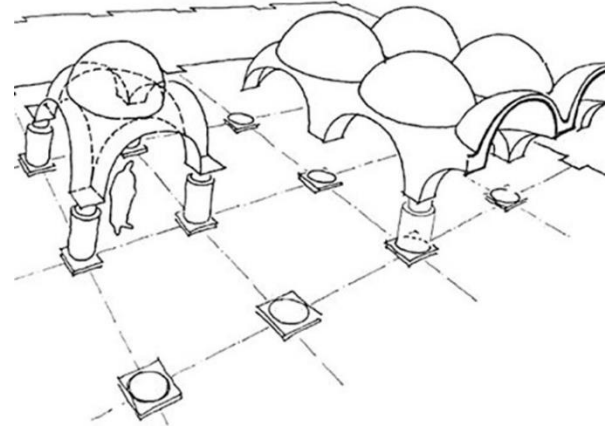


Fig. 34. Principe constructif de la salle à coupoles.

Cependant, au niveau du monument étudié, les neuf coupoles couvrant la salle de prière ne sont pas semblables. On y perçoit une coupole centrale possédant une base surélevée par rapport à celles des voûtes fermées avoisinantes. Ceci peut renvoyer à des influences ottomanes affectant l'aspect de l'édifice : a priori, il s'agit d'un style vernaculaire légèrement métissé. D'ailleurs, ce critère pourrait probablement refléter l'aspect officiel de l'édifice, voire même la prospérité du malékisme au profit du rite ibadite<sup>26</sup>.

Ainsi, vu l'absence des inscriptions de datation et le silence des sources historiques, l'édifice demeure difficilement datable. A priori, son caractère vernaculaire métissé, porte des influences probablement ottomanes. Ceci peut aider à le faire remonter, sous son état actuel, à l'époque moderne (au-delà du XVII<sup>e</sup> siècle).

A ce stade, d'autres questions méritent plus d'investigations : en premier lieu, quel est le rôle de l'espace troglodytique annexé à la salle de prière ? Serait-il le noyau d'une salle de prière originelle à laquelle fut ultérieurement ajoutée une mosquée ? En fait, la morphologie irrégulière de cette grotte ne vérifie pas les caractéristiques communes d'un espace de prière et ne comporte pas de *Mihrâb*. A priori, cet espace peut correspondre à un lieu de retraite ou *khûlwa*, auquel une mosquée fut probablement annexée<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> La toiture à coupoles demeure la composante du bâtiment la plus exposée aux intempéries. Cette couverture a certainement été restaurée à plusieurs reprises au cours du temps.

<sup>27</sup> Cette hypothèse devrait cependant être vérifiée par l'association des données archéologiques et historiques.



**Fig. 35 et 36.** Vues intérieures sur les bases des coupoles de la salle de prière.

## Conclusion

Loin d'être un mythe tombé dans l'oubli, l'histoire des Sept Dormants serait l'un des points d'interférence entre les cultes chrétien et islamique. Elle constitue une invitation à méditer sur l'expérience de la réincarnation citée dans les deux religions monothéistes, voire même un appel à la méditation rappelant la résurrection du corps lors du Jugement dernier.

De plus, la mosquée étudiée renvoie à une expérience humaine fortement symbolique rattachée à un culte populaire propre à la communauté du village de Chenini. Outre son rôle de diffusion de la foi musulmane, cet édifice est rattaché à la légende locale des « Gens de la Caverne » de Chenini. De ce mythe principal découlent plusieurs légendes locales transmises à travers les différentes générations.

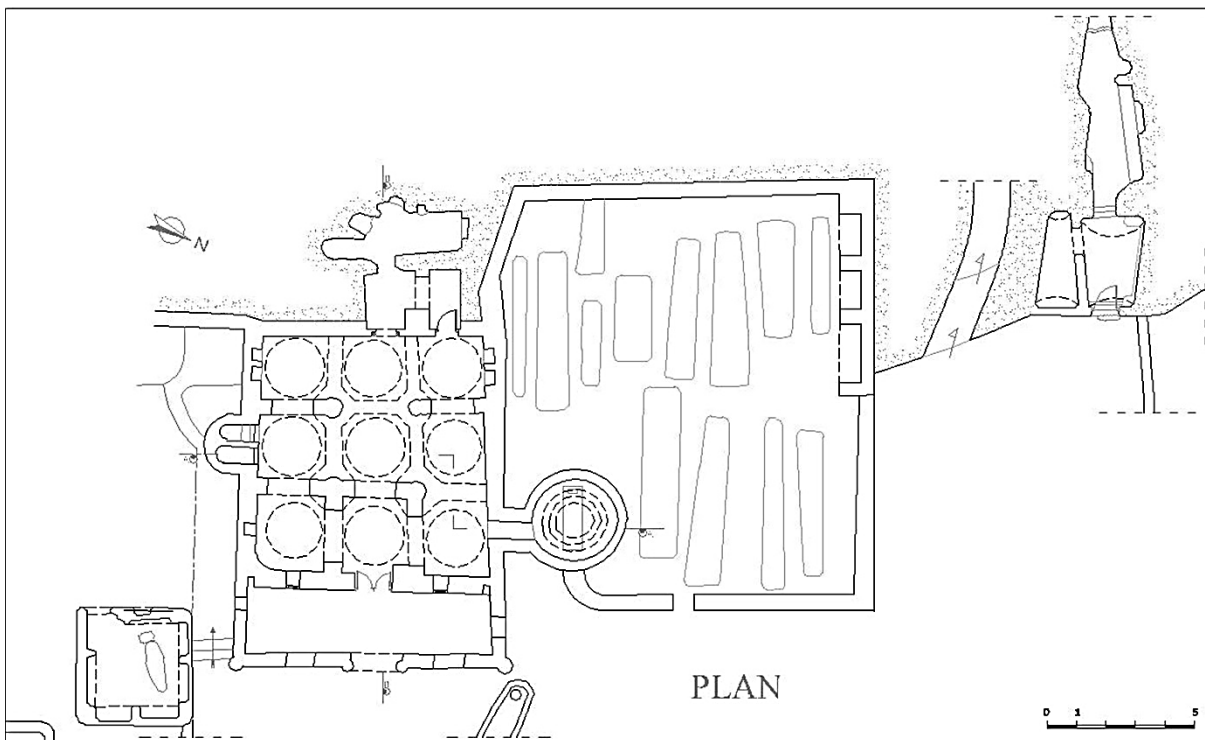
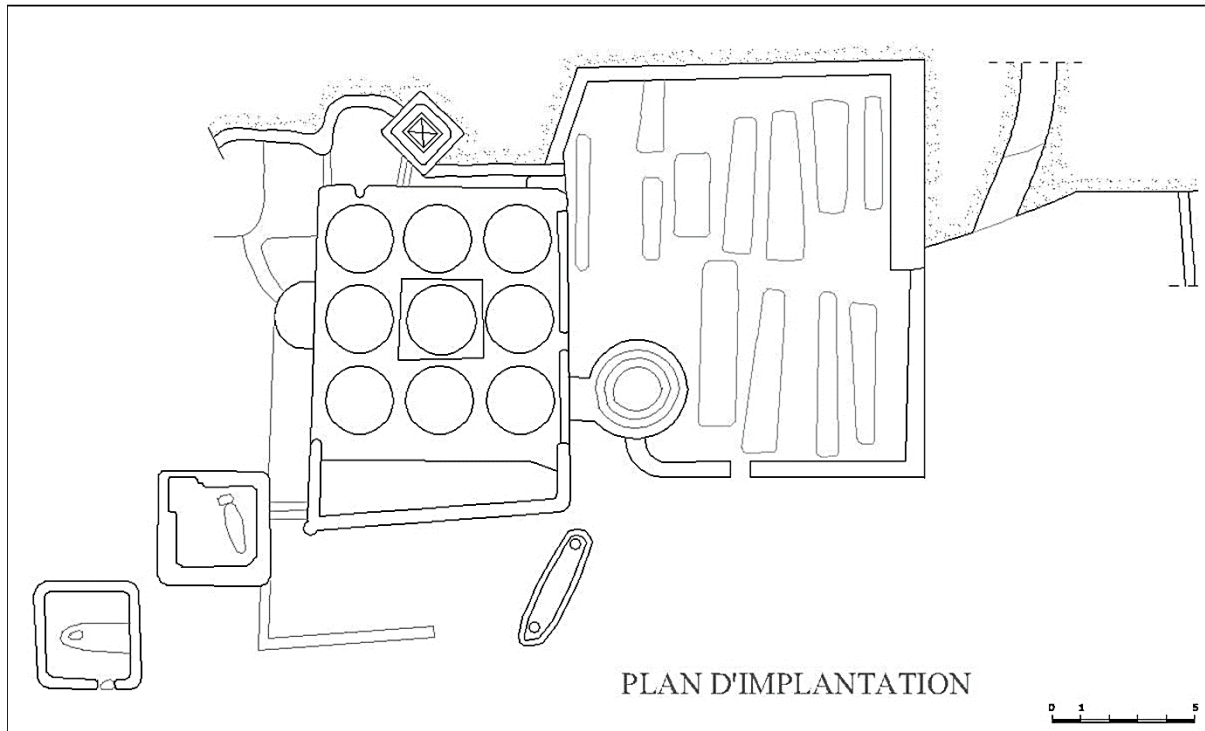
A ces valeurs s'ajoutent le caractère sacré de l'architecture du monument. En effet, l'existence de la grotte, de la couverture à coupoles, ainsi que les proportions peu ordinaires des sépultures annexées à la mosquée, répondent quasiment au contenu de ce mythe.

De plus, vue la proximité de vestiges datant de l'époque romaine, on peut songer à la survivance de pratiques cultuelles locales. Ainsi, ce monument serait-il témoin de la continuité du peuplement de la région, voire même de la survivance de certaines croyances païennes ou monothéistes à travers le temps.

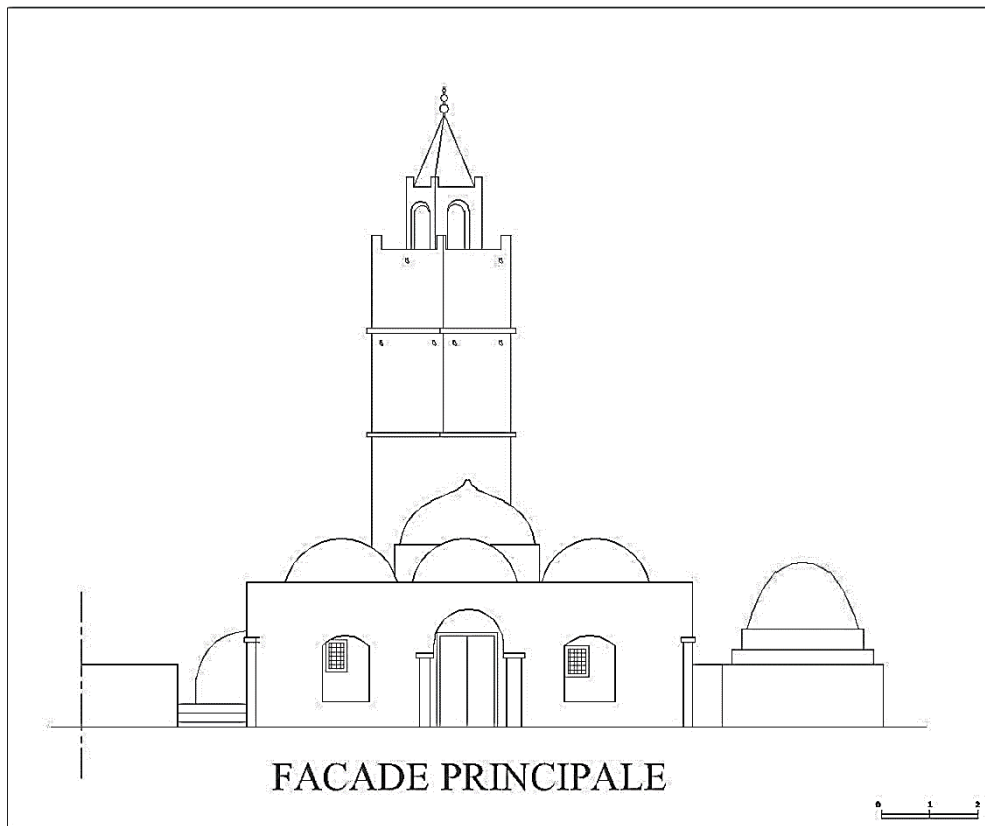
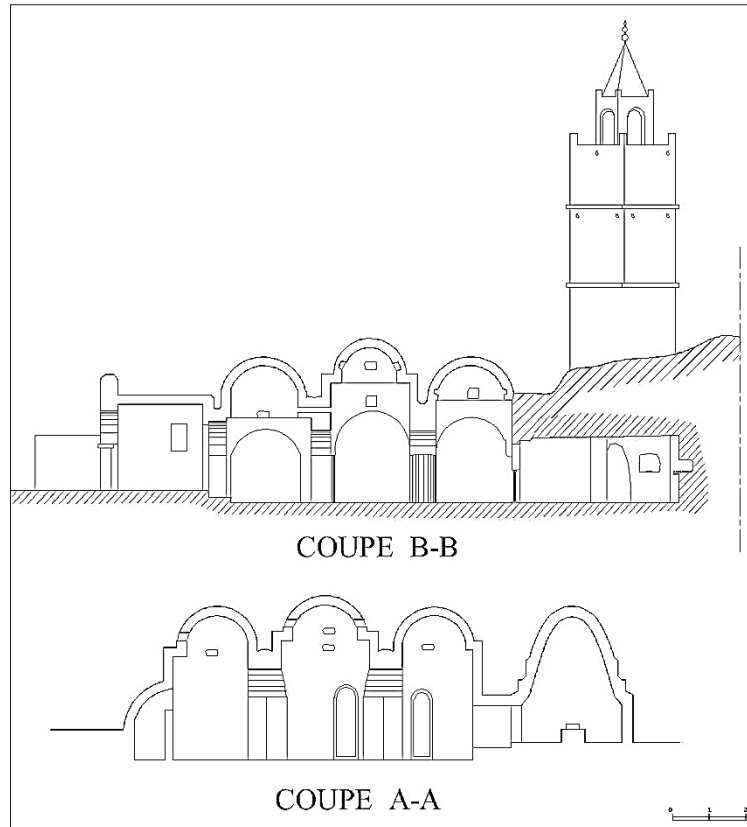
D'autres questions capitales restent à méditer : cet édifice serait-il authentique ou reconstruit vers 1321H. (1903) ? Sinon, quels seraient les traits du monument originel ? Le minaret penché serait-il contemporain à la salle de prière ou plus tardif ? Les tombes allongées seraient-elles contemporaines à la mosquée ou encore plus anciennes ? Le monument relève-t-il de l'architecture libyenne ou imite-t-il celle de l'île de Djerba ? Finalement, s'il s'agit d'une mosquée funéraire associée à un cimetière plus ancien, à quelle époque remonteraient les tombes allongées ?

Cette étude n'est pas exhaustive puisqu'elle permet d'ouvrir des pistes scientifiques rattachées à plusieurs domaines de la recherche. Il reste certainement encore beaucoup à expliciter à propos de ce monument qui n'a pas encore dévoilé tous ses mystères.

## Relevés architecturaux



**Fig. 37 et 38.** Plans de la mosquée des Sept Dormants à Chenini-Tataouine (Relevés personnels).



**Fig. 39 et 40.** Elévations de la mosquée des Sept Dormants à Chenini-Tataouine (Relevés personnels).



## Bibliographie

BenKari Naima, 2015, *L'architecture des mosquées Ibadites au M'Zab, Djerba et Oman*, Tome I et II, PAF, Einbeck, Allemagne.

Boukhchim Nouri, 2010, *Al-ta'mîr w-al-mî'mâr fî jabal Matmata, Bnî zolton namûdhajan*, Thèse de Doctorat en Sciences du Patrimoine sous la direction du professeur Mounira Rmedi Chapouteau, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines et Sociales de Tunis.

CAMPS Gabriel, 1986 « Ahl al-Ka'f », *Encyclopédie berbère*, tome III, Ahaggar – Alî ben Ghaniya, Aix-en-Provence, Edisud, p. 319-320.

Collectif, 1980, *Mawsû'at al-âthâr al-islâmîa fî lîbia*, tome I, Al-Dar al-'Arabîa li-l-Kitêb, Tripoli, p. 39-41.

Gibbon Edward, 1983, *Histoire de la décadence et de la chute de l'empire romain*, Robert Laffont, Tome I.

Ladhari Aida, 2017, *Evolution de l'architecture des coupoles en Tunisie aux époques médiévale et moderne*, Thèse de Doctorat en Sciences du Patrimoine sous la direction du professeur Ahmed Saadaoui, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines et Sociales de Tunis.

Louis André, 1975, *La Tunisie du Sud : Ksars et villages de Crêtes*, CNRS, Paris.

Massighnon Louis, 1955, « Les Sept Dormants d'Éphèse (ahl Al-Kahf) en Islam et en Chrétienté : recueil documentaire et iconographique », in *Revue des Études Islamiques*, Paris, Geuthner.

Massighnon Louis, 2009, « Les Sept Dormants, Apocalypse de l'Islam », in *Écrits Mémorables*, Paris, Robert Laffont, tome I.

Mrabet Riadh, 1996, « Al-qîma l-fanniyya wa-l-târîkhiyya li-masâjid Jerba », in *Dirâsât ḥawla jazîrat Jerba*, Houmt-Souk, A.S.S.I.DJ.E., XLVI.

Mrabet Riadh, 2002, *Mudawwana masâjid Jerba*, Wizârat al-thaqâfa - Al-Ma'had al-waṭanî li-l-turâth, Tunis.

Neuve-Eglise Amélie, 2008, « Les Sept Dormants d'Éphèse et les "Ahl al-Kahf" », in *Rencontres islamo-chrétiennes*, N°28, [en ligne], <http://www.teheran.ir/spip.php?article17>, consulté le 13/03/2019.

Pénicaud Manoël, 2011, « Nouveaux réveils des Sept Dormants : étude de cas en Méditerranée », in *Revue Science and Video: Les pratiques religieuses et leurs relais culturels*, N° 4, [en ligne], <http://scienceandvideo.mmsh.univ-aix.fr/numeros/4/Pages/5.aspx>, consulté le 13/03/2019.

Prévost Virginie, 2009, « Les mosquées ibadites du Maghreb », in *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, N°125, [en ligne], <https://journals.openedition.org/remmm/6253>, consulté le 13/03/2019.

Prévost Virginie, 2012, « Des églises byzantines converties à l'islam ? Quelques mosquées ibadites du djebel Nafûsa (Libye) », in *Revue de l'histoire des religions*, N°3, [en ligne], <https://journals.openedition.org/rhr/7905>, consulté le 13/03/2019.

Prévost Virginie, 2016, *Les mosquées ibadites du djebel Nafûssa. Architecture, histoire et religions du nord-ouest de la Libye (VIIIe-XIIIe siècle)*, Londres, Society for Libyan Studies (Monograph 10).

Prévost Virginie et Derrikset Axel, 2016, *Djerba : les mosquées ibadites*, Cérès, Tunis.



Thebti Ali, 2015, *Al 'imâra fî jebel Demmer f-il- 'asrayn al-wassit w-al-hadîth*, thèse de Doctorat en Sciences du Patrimoine sous la direction du professeur Mohamed Hsan, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines et Sociales de Tunis.

Trousset Pol, 1974, *Recherches sur le limes tripolitanus, du chott El-Djerid à la frontière tuniso-libyenne*, Paris, C.N.R.S.

Woitrin Michel, 1979, «Intégration en architecture et urbanisme», in *Les Annales de la recherche urbaine*, N° 5, p. 14-26.