



# BULLETIN DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

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

BIFAO 26 (1926), p. 21-48

Henri Lammens

Le calife Walid et le prétendu partage de la mosquée des Omayyades, à Damas.

#### Conditions d'utilisation

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

#### Conditions of Use

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

#### Dernières publications

9782724711448	<i>Athribis XI</i>	Marcus Müller (éd.)
9782724711615	<i>Le temple de Dendara X. Les chapelles osiriennes</i>	Sylvie Cauville, Oussama Bassiouni, Matjaž Kačičnik, Bernard Lenthéric
9782724711707	????? ?????????? ?????????? ???? ?? ?????????	Omar Jamal Mohamed Ali, Ali al-Sayyid Abdelatif
9782724711462	<i>La tombe et le Sab?l oubliés</i>	Georges Castel, Maha Meebed-Castel, Hamza Abdelaziz Badr
9782724710588	<i>Les inscriptions rupestres du Ouadi Hammamat I</i>	Vincent Morel
9782724711523	<i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne 34</i>	Sylvie Marchand (éd.)
9782724711400	<i>Islam and Fraternity: Impact and Prospects of the Abu Dhabi Declaration</i>	Emmanuel Pisani (éd.), Michel Younès (éd.), Alessandro Ferrari (éd.)
9782724710922	<i>Athribis X</i>	Sandra Lippert

**LE CALIFE WALĪD**  
**ET LE PRÉTENDU**  
**PARTAGE DE LA MOSQUÉE DES OMAYYADES,**  
**À DAMAS**

PAR

HENRI LAMMENS.

L'histoire préislamique de ce monument, successivement temple de Jupiter Damascénien, basilique de Saint-Jean-Baptiste et enfin mosquée des Omayyades, demeure enveloppée d'épaisses ténèbres. La faute n'en retombe pas sur les Arabes. On ne saurait reprocher à leurs écrivains : chroniqueurs, voyageurs et polygraphes, de s'être désintéressés de cette « gloire de l'islam » que tous considèrent comme une des merveilles du monde. A vrai dire, leur zèle a plutôt contribué à embrouiller la question. Et d'abord, parmi ces témoignages, aucun n'est antérieur au III<sup>e</sup> siècle de l'hégire. Dans les pièces, où Boħtorī célèbre le séjour à Damas du calife 'abbāside Motawakkil (847-861), ce poète évite de mentionner la mosquée qui rappelait les splendeurs de la dynastie rivale<sup>(1)</sup>. C'est seulement à partir des Croisades, plus exactement avec l'encyclopédiste Ibn 'Asākir († 1176), que nous possédons des notices détaillées.

Nous n'aurions qu'à nous en féliciter, si, chez ce compilateur, le zèle patriotique et religieux n'avait étouffé la critique et la recherche indépendante. Son succès sera prodigieux. Ses théories pseudo-historiques s'imposeront à toute la chronographie arabe de basse époque, où s'étalera désormais l'esprit de tendance. Pour ces raisons, une mise au point était désirable. On peut ajouter qu'elle s'imposait, après les recherches minutieuses et les relevés exécutés à

<sup>(1)</sup> IBN 'ASĀKIR, *Tārīḥ Dimašq* (éd. BADRĀN), I, p. 253. Nous reviendrons plus bas sur cette publication.

Damas par MM. Watzinger et Wulzinger<sup>(1)</sup> pendant les années 1917 et 1918. Il faut se réjouir que cette révision ait été entreprise par un savant aussi familiarisé que M. René Dussaud<sup>(2)</sup> avec les problèmes de l'archéologie syrienne.

Depuis l'apparition des *Annali dell'islam* (III, p. 344, etc.) de don Leone Caetani, duc de Sermoneta, les orientalistes semblent s'être mis d'accord; ils considèrent comme une légende, qu'au lendemain de la conquête arabe, la basilique Saint-Jean de Damas ait été partagée entre chrétiens et musulmans. Tel n'est pas l'avis de M. Dussaud<sup>(3)</sup>. Il persiste à tenir « pour historique que jusqu'à el-Walid, les musulmans prièrent dans la moitié orientale de la basilique » damasquine.

## I

Ce n'est pas chez les Arabes, c'est dans la littérature médiévale des pèlerinages en Terre sainte qu'il faut aller chercher, à partir de l'hégire, la plus ancienne mention de la basilique damasquine. Elle nous a été conservée dans la relation d'Arculfe<sup>(4)</sup>. Ce pèlerin gaulois, *natione Gallus*, visita Damas vers le milieu, ou au plus tard sur la fin du règne de Mo'āwia. Cette date est à retenir, parce qu'antérieure à l'époque de Walid I<sup>er</sup>, période sur laquelle porte tout le différend.

Nous sommes déjà redevables à l'esprit d'observation chez Arculfe d'une notation extrêmement précieuse pour la préhistoire de la soi-disant mosquée de 'Omar à Jérusalem. Arculfe nous apprend que, sur l'emplacement du Temple, « Saraceni quadrangulam orationis domum . . . . vili fabricati sunt opere »<sup>(5)</sup>. *Orationis domus* : on ne pouvait mieux qualifier le lieu de prière en plein air, la *mošallā*, laquelle précéda, à Jérusalem, la mosquée de 'Abdalmalik. Farazdaq n'emploiera pas d'autre vocable pour désigner la plus ancienne mosquée, élevée par les Omayyades à Damas. Par ailleurs, les cinq lignes consacrées par Arculfe à la *mošallā* hiérosolymitaine se distinguent par leur pré-

<sup>(1)</sup> *Damaskus, die antike Stadt*, Berlin et Leipzig, 1921.

<sup>(2)</sup> *Le temple de Jupiter Damascénien et ses transformations aux époques chrétienne et musulmane*, dans *Syria*, III, p. 219-250.

<sup>(3)</sup> *Op. cit.*, p. 240.

<sup>(4)</sup> *Itinera hierosolymitana* (éd. GEYER), p. 221-297.

<sup>(5)</sup> *Itinera*, p. 226. Remarquez le qualificatif *quadrangula*.

cision; elles valent, si l'on peut dire, un croquis d'ingénieur. Esprit curieux, « infatigable voyageur », *plurimarum regionum peragator* <sup>(1)</sup>, cet étranger garde les yeux ouverts. Les sanctuaires, les lieux du culte l'intéressent au plus haut point. Il en note diligemment, sur son carnet de voyage, les dimensions, la capacité <sup>(2)</sup>, les formes architecturales, les matériaux de construction. Nous retrouvons chez lui des préoccupations de voyageur moderne, ce que M. Baumstark <sup>(3)</sup> appelle « eine archæologische Nuance », le souci de préciser ses descriptions à l'aide de croquis, sommaires sans doute, mais exacts dans l'ensemble. Ce sont les qualités que lui reconnaît également M. Paul Mickley <sup>(4)</sup> et qui lui avaient valu, de son vivant, le titre de *locorum sedulus frequentator* <sup>(5)</sup>, vu le soin avec lequel il décrit un monument ou un site, après de fréquentes et minutieuses inspections sur les lieux.

Pour développer le sens archéologique, rien ne valait, à cette époque, un voyage en Palestine. Plusieurs mois de courses à travers ce pays permirent à Arculfe d'y perfectionner son talent inné d'observation, d'y étudier d'innombrables églises. Il y a circulé sans hâte, s'arrêtant partout à considérer, parfois à mesurer et à « croquer » les monuments auxquels s'attachait un souvenir biblique ou chrétien. Arrivé à Damas, quelques traits lui suffirent pour décrire cette *civitas regalis magna*, son enceinte, les jardins, les canaux du Baradā qui « les traversent ». Il s'intéresse à la situation politique du pays. Il sait que Damas doit son titre de *cité royale* à la prédilection, au choix du « roi des Sarrasins », dont il transcrit pertinemment le nom *Mauias*. Après quoi, il reprend : « *ibidem in honorem sancti Johannis baptistæ grandis fundata ecclesia est. Quædam etiam Saracenorum ecclesia incredulorum et ipsa in eadem civitate, quam ipsi frequentant, fabricata est* <sup>(6)</sup>. » Ce texte, dont l'importance ne saurait être exagérée ni l'inspiration suspectée, j'ai déjà eu l'occasion de le citer dans *La Syrie* <sup>(7)</sup>, en l'accompagnant d'un bref commentaire qu'on me permettra de reproduire ici. « Il en ressort que, sous Mo'āwia, les Sarrasins se contentaient

<sup>(1)</sup> *Itinera*, p. 276.

<sup>(2)</sup> « Environ 3000 hommes » pour la mosquée de Jérusalem, antérieure aux constructions de 'Abdalmalik; *Itinera*, p. 227.

<sup>(3)</sup> *Abenlândische Palästina-pilger*, p. 59; cf. p. 62.

<sup>(4)</sup> *Arculf*, dans la collection *Das Land der*

*Bibel*, II, 2<sup>e</sup> fasc., p. 7 et 9, Leipzig, 1917.

<sup>(5)</sup> Que lui confère Adamnanus; *Itinera*, p. 240, 247 et *passim*.

<sup>(6)</sup> *Itinera*, p. 276.

<sup>(7)</sup> *La Syrie, précis historique*, I, p. 87, Beyrouth, 1921; cité plus loin sous le titre *La Syrie*.

à Damas d'une unique mosquée, modeste (*quædam*) édifice, *construit* pour eux et non pas obtenu par un partage aux dépens de la basilique, laquelle demeurerait en la possession des chrétiens, au temps des Sofîānides. » J'aurais, opine M. Dussaud, fait « beaucoup dire à ce texte<sup>(1)</sup> ». Je persiste à croire que, chez Arculfe, *quædam* s'oppose à *grandis*<sup>(2)</sup> et *fabricata* à *fundata*. La basilique était de *fondation* ancienne, la mosquée de *construction récente*. Tout forçait à les distinguer : leur différence d'âge, leurs dimensions et leur forme architecturale. Le Vénérable Bède a repris le texte d'Arculfe; mais c'est pour le préciser et accentuer la distinction complète des deux édifices. « *Christiani sancti baptistæ Johannis ecclesiam frequentant; Saracenorum rex cum sua sibi gente aliam instituit atque sacravit.* »

En Orient, seuls les monuments chrétiens sollicitent l'attention d'Arculfe. S'il a poussé jusqu'à Damas, c'était, avant tout, dans l'intention de vénérer les reliques de saint Jean-Baptiste. Or, si le partage de la basilique est antérieur à son passage, nous devrions admettre qu'il n'a pu exécuter son pieux dessein, sans qu'une seule allusion laisse percer la profonde déception qu'il a dû en éprouver. En outre, il ne se serait pas aperçu que le monument du saint se trouvait dans la section orientale de l'édifice, changée en mosquée, et cette mosquée, il se serait contenté d'en indiquer l'emplacement « en ville », *in eadem civitate*. C'est accumuler gratuitement les distractions chez un voyageur, partisan de « l'autopsie », comme notre Arculfe.

M. Dussaud estime qu'il y a eu méprise. Arculfe « ne s'est pas exactement rendu compte des lieux ». Le *sedulus locorum frequentator*, n'ayant pu pénétrer par la cour et le transept, mais par le *Bāb az-ziāda*, ce contretemps l'aurait empêché « de constater que l'église et la mosquée formaient un seul corps de bâtiment<sup>(3)</sup> ». M. Dussaud suppose que le *Bāb az-ziāda* aurait été aménagé le jour où « les chrétiens furent cantonnés dans la partie du vaisseau à l'ouest du transept ». L'hypothèse est ingénieuse. Je doute que le recours à Maqdisī<sup>(4)</sup> et à Ibn Gōbair<sup>(5)</sup>, auxquels on nous renvoie, contribue à l'étayer. Contrairement

<sup>(1)</sup> *La Syrie, précis historique*, p. 239, n. 1.

<sup>(2)</sup> Ainsi, à Jérusalem, il oppose aux splendides basiliques chrétiennes l'appareil fruste, *vili fabricati sunt opere*, de la primitive mosquée de 'Omar.

<sup>(3)</sup> *Op. cit.*, p. 236, 239.

<sup>(4)</sup> Éd. DE GOEJE, p. 158.

<sup>(5)</sup> *Travels* (éd. DE GOEJE), p. 269, 1; cf. p. 271. Nous reviendrons sur la valeur d'Ibn Gōbair.

à son habitude, Maqdisi se montre cette fois fort confus. Ibn Ġobair<sup>(1)</sup> mentionne, il est vrai, l'existence d'un vaste porche et de colonnes devant *Bāb az-ziāda*. Il en dit autant des trois autres portes; il ajoute qu'elles « servaient d'entrée à l'église et ne subirent aucune modification », à partir de l'hégire. Elles appartenaient donc à l'édifice primitif. Comme il n'affirme rien de pareil de *Bāb az-ziāda*, il semble bien considérer cette porte comme une *adjonction*, « *ziāda* », d'origine musulmane<sup>(2)</sup>. Même, en admettant qu'Arculfe n'ait pu pénétrer dans la cour, il paraît étrange qu'il n'ait pas remarqué la diminution du vaisseau de la *grandis ecclesia* dont les proportions peu communes l'avaient frappé, ni qu'en contournant le côté méridional de l'édifice, il n'ait pas constaté l'identité d'appareil et de construction de cette façade se développant sur 135 mètres de long.

\*  
\* \*

Il faut attendre plus de trente ans après le passage d'Arculfe, descendre jusqu'au califat de Walid I<sup>er</sup> (705-715), pour retrouver, chez les Arabes, la première allusion à une désaffectation de sanctuaires chrétiens. Le nom de la basilique de Damas n'est pas prononcé; mais la date du morceau, ses développements, la haute personnalité à laquelle il est dédié, tout nous ramène à Saint-Jean. Document important! Son involucre poétique l'a sans doute dérobé aux recherches des orientalistes dont aucun, à ma connaissance, n'a songé à le verser au dossier du procès. Il n'a pourtant pas échappé, nous le verrons, à l'attention d'Ibn 'Asākir, le principal auteur responsable de la confusion introduite dans la matière. Ce texte se lit dans un long panégyrique, adressé par Farazdaq<sup>(3)</sup> au troisième calife marwānide, Al-Walid.

(1) IBN ĠOBAIR, *Travels*, p. 269, 7-9.

(2) D'après YĀQOŪT, *Mo'gam*, II, p. 591, les quatre portes seraient l'œuvre de Walid.

(3) *Divan* (éd. BOUCHER, p. 107-109). Ces lignes étaient composées depuis plusieurs mois, quand M. Georges Chelhot m'a signalé d'Alep

(21 avril 1924) le même passage de Farazdaq, mais d'après une édition dont je n'ai pas connaissance, celle publiée par المكتبة الاهلية, p. 43. Mon jeune correspondant, que je remercie, est également d'avis que, ajouté au témoignage d'Arculfe, il achève la démonstration.

فرقت بين النصارى في كنائسهم      والعابدین مع الاسحار والعتَمِ  
 وهم معاً في مُصَلَّاهم وأوجههم      شتى اذا سجدوا لله والصائم...  
 فهَمَكَ اللهُ تحويلاً لبيعتهم      عن مسجد يُتلى فيه طيبُ الكلم

Tu as opéré la séparation entre les chrétiens (prieant) dans leurs églises et les adorateurs, prosternés au point du jour et aux premières heures de la nuit.

Leurs oratoires se touchaient; mais leurs fronts prosternés se tournaient, les uns vers Allah, les autres vers l'idole.

Allah t'a inspiré <sup>(1)</sup> d'éloigner leur masjid où l'on récite la bonne parole.

A qui sait lire et tient compte de l'imprécision propre à la poésie arabe et des exigences tyranniques du mètre prosodique, ce tercet complète congruement la description sommaire d'Arculfe. Les deux édifices, église et mosquée, étaient non seulement distincts, mais ils se trouvaient être rapprochés. L'arbitraire de Walid a mis bon ordre à ce scandale. Il a « séparé » musulmans et chrétiens précédemment « réunis par le voisinage de leurs oratoires », *وهم معاً في مُصَلَّاهم* <sup>(2)</sup>. Le singulier *moṣallā* ne doit pas donner le change. Il indique, non un édifice unique et continu mais contigu. La preuve, c'est que, dans le premier vers, Farazdaq montre musulmans et chrétiens prieant dans des oratoires séparés. Seulement la longue périphrase, désignant ses coreligionnaires et destinée à préparer la rime, l'a forcé de supprimer *moṣallin* « prieant », après *naṣārā* <sup>(3)</sup>. En enlevant la *bi'a* <sup>(4)</sup> aux chrétiens, le calife débarrassait les musulmans de ce voisinage; c'est le *تحويل* « éloignement ». La préposition de lieu, *عن*, achève de montrer qu'il s'agit, non d'une désaffectation, d'une transformation, mais d'un transfert, celui de la mosquée s'installant dans la basilique, sa voisine.

Pas plus que les orientalistes qui ont discuté le passé de la mosquée omayyade, Boucher, le traducteur de Farazdaq <sup>(5)</sup>, ne semble avoir deviné l'allusion de son poète à la basilique de Damas. Son commentaire du moins demeure

<sup>(1)</sup> Comp. *Qoran*, XXI, 79; cf. IBN 'ASĀKIR, *Tārīḥ Dīnāsīq* (éd. BADRĀN), I, p. 202-203.

<sup>(2)</sup> *وهم جميعاً اذا صلوا*, variante dans IBN 'ASĀKIR, *loc. cit.*

<sup>(3)</sup> Comme elle l'a réduit à ne mentionner

que la prière de l'aurore et celle de la nuit close.

<sup>(4)</sup> Remarquez le pluriel *kanā'is*, dans le premier vers.

<sup>(5)</sup> *Divan de Farazdaq*, traduction française par R. BOUCHER, Paris, 1870.

muet à cet égard. Sa version n'y a pas gagné en exactitude <sup>(1)</sup>. Boucher ne s'est pas suffisamment défié du style, tantôt elliptique, tantôt redondant de son poète. Il faut pourtant convenir que, pris à la lettre, le premier vers, ensuite le complexe *وهم معاً في مصلاهم*, donnaient l'impression d'un sanctuaire unique, réunissant musulmans et chrétiens. Ibn 'Asākir ne pourra s'en défendre.

Inutile d'appuyer plus longuement sur l'exégèse littérale d'un fragment poétique lequel, après tout, n'émane pas d'un témoin oculaire, comme le texte d'Arculfe. C'est seulement, après la mort de Walid, sous son successeur Solaimān, que Farazdaq vint pour la première fois en Syrie. Ibn 'Asākir (III, p. 259) le déclare formellement. A-t-il, à cette occasion, visité Damas, où Solaimān <sup>(2)</sup> s'abstint de résider? Rien ne le prouve. C'est donc dans l'Iraq ou dans les déserts de l'Arabie orientale <sup>(3)</sup> que le poète a entendu mentionner et qu'il a voulu célébrer, à sa façon, le coup d'autorité accompli par Walid.

J'irai plus loin. Farazdaq, dont les plagiats sont célèbres <sup>(4)</sup>, s'est contenté, croyons-nous, de paraphraser un poète contemporain, le Šaibānite Nābiġa. Voici le morceau dont il s'est vraisemblablement inspiré. Je le détache d'un long panégyrique adressé par Nābiġa au calife Walid <sup>(5)</sup> :

Tu as arraché leur église du milieu de notre masġid, enlevé ses fondations aux entrailles de la terre;

Tandis que les fidèles se tenaient en prière, de l'église ne cessaient de nous répondre les évêques <sup>(6)</sup>;

Clameurs de barbares, célébrant leur liturgie <sup>(7)</sup>, comme au matin crient les hirondelles. Aujourd'hui triomphent la parole de vérité et l'appel véridique du livre d'Allah <sup>(8)</sup>.

Chez les deux poètes, l'identité d'inspiration et même de canevas ne peut laisser de doute. Le développement se réduit parfois à la substitution de synonymes, comme *طيب الكرم* et *كتاب الله* pour désigner le Qoran. Le *فرقت* de Farazdaq correspond au *قلعت* plus énergique du Šaibānite, mais a été renforcé,

<sup>(1)</sup> Cf. *Divan de Farazdaq*, p. 287.

<sup>(2)</sup> Il n'y vint que pour la cérémonie de la *bai'a* ou intronisation.

<sup>(3)</sup> Où séjournaient les Banoū Tamīm, ses contribules.

<sup>(4)</sup> Comp. notre *Chantre des Omiades*, p. 99.

<sup>(5)</sup> Des fragments ont paru dans *Al-Masriq*, XXII, p. 617-618.

<sup>(6)</sup> اساقيف.

<sup>(7)</sup> قزبة.

<sup>(8)</sup> *Divān* de NĀBIĠA ŠAIBĀNĪ (ms. de la Biblioth. royale du Caire), p. 18 a.

chez le premier, par l'addition de تحويل. A l'épithète « barbares, étrangers », Farazdaq substitue l'accusation brutale d'idolâtrie que Nābiga épargne à ses anciens coreligionnaires. Chez Farazdaq, « l'aube », الاضحار, remplace « les appels confus des hirondelles matinales ». Impossible de méconnaître une imitation. Si j'opine pour la priorité d'inspiration chez Nābiga, c'est que, depuis 'Abdalmalik, il fut un des habitués de la cour omayyade. Ce calife l'utilisa même pour lancer, au détriment de son frère 'Abdal'aziz, la candidature au califat de Walid. Lui-même rappelle son passage à Ba'albakk <sup>(1)</sup> et mentionne le Liban — mention plutôt rare chez les poètes du 1<sup>er</sup> siècle <sup>(2)</sup>. Après le quatrain cité plus haut, Nābiga décrit longuement la mosquée de Walid. Cette description, précieuse pour l'histoire du monument <sup>(3)</sup>, atteste avec quelle activité les travaux furent poussés par le calife marwānide.

Nābiga parle en témoin oculaire, à l'encontre de Farazdaq, lequel sur ce terrain n'a pas osé suivre son modèle. Le premier a vu l'achèvement de la coupole centrale, ensuite la vaste cour de la mosquée. Ce complexe représente « le *masǧid* du milieu duquel le calife a enlevé l'église ». Parmi les nombreuses inscriptions qui ornaient, d'après lui, la mosquée, un texte <sup>(4)</sup> affirmait « la destruction de l'église qui se trouvait « dans » le *masǧid* ». C'était la donnée officielle. Poète officieux <sup>(5)</sup>, il ne pensa qu'à s'en inspirer. D'ailleurs dans le vocabulaire du Qoran et de l'islam primitif <sup>(6)</sup>, le terme *masǧid* représente, non un édifice couvert, mais un *ḥaram* à ciel ouvert, l'ancien sanctuaire sémitique, comme à la Mecque, à Médine et à l'*Aqṣā* de Jérusalem. C'est ce *ḥaram* que Walid aurait débarrassé et rendu libre au culte de l'islam. Nous aurons à revenir sur la remarquable description de Nābiga.

« La poésie conserve les archives du peuple arabe », الشعر ديوان العرب. Je n'ai cessé de montrer l'influence considérable exercée par la poésie sur l'historiographie arabe <sup>(7)</sup>. Qu'il en ait été de la sorte pour la période préislamite, il n'y a pas lieu de s'en étonner, la littérature des Bédouins ayant débuté par

<sup>(1)</sup> *Diwān*, p. 28 a.

<sup>(2)</sup> *Diwān*, p. 19 a; de là le scolion en marge : « Liban, une montagne ».

<sup>(3)</sup> Pour le détail, c'est la première en date.

<sup>(4)</sup> Nous le donnerons plus bas.

<sup>(5)</sup> Rôle qu'il conserva dans la suite, excepté

sous le calife Hisām.

<sup>(6)</sup> Cf. LAMMENS, *Ziād ibn Abihi*, p. 88, etc.

<sup>(7)</sup> Dans *Qoran et Tradition (Recherches de science religieuse)*, I, p. 27-51; *Califat de Yazīd I<sup>er</sup>*, p. 307; *La Mecque à la veille de l'hégire*, p. 74, 175, Beyrouth, 1924.

la poésie. Mais nous constatons le même phénomène, après l'hégire. Il n'en demeure que plus remarquable que, parmi les chroniqueurs les plus rapprochés de la période omayyade, Ṭabarī, Balāḍorī, Ya'qūbī, Mas'ūdī, etc. — tous très empressés à se documenter dans les poètes arabes<sup>(1)</sup> (rien que sur la mort de Ḥoḡr ibn 'Adī, Ṭabarī<sup>(2)</sup> cite une centaine de vers) — aucun ne s'est avisé de mentionner le partage de la basilique. C'est que, opine M. Dusaud (p. 239), « tout le monde le savait » de leur temps. Dans ce cas, on ne voit pas à quoi rime la polémique engagée par Balāḍorī contre Aīṭam ibn 'Adī. Chez les anciens annalistes, ces polémiques sont très rares. L'ambition de ces auteurs se borne à constituer des dossiers. Ils entassent des documents, sans se soucier de les harmoniser, de les mettre d'accord, d'en tirer une narration suivie, un tableau d'ensemble.

Aīṭam ibn 'Adī avait « prétendu », زعم, qu'au lendemain de la capitulation de Damas, les musulmans avaient stipulé « la cession par moitié des maisons et des églises », انصاف كنائسهم<sup>(3)</sup>. Qu'auraient-ils fait de cet énorme lot de constructions? Au lieu de se fixer à Damas, les conquérants — nous le verrons — allèrent s'établir, avec leurs familles et leurs troupeaux, au camp de Ḡābia. Il faudra l'exemple de Mo'āwia, le choix qu'il fera de Damas comme capitale, pour les ramener partiellement en cette ville<sup>(4)</sup>. A la légende, زعم, admise par Aīṭam, Balāḍorī oppose l'autorité de Wāqidī, contemporain des derniers califes marwānides. « J'ai, affirme Wāqidī, lu la capitulation accordée par Ḥālīd ibn al-Walīd aux Damasquins et je n'y ai vu aucune mention concernant le partage des maisons et des églises. » — « Le contraire, continue Balāḍorī, a été affirmé. Mais je me demande quelle peut être l'origine de cette légende<sup>(5)</sup>, après l'affirmation si explicite de Wāqidī. Sans doute, au lendemain de la conquête, beaucoup d'habitants allèrent rejoindre Héraclius, à Antioche. Il ne manqua donc pas de logements pour les musulmans désireux d'habiter Damas<sup>(6)</sup>. » Balāḍorī n'ajoute pas qu'ils en aient profité, sinon exceptionnellement.

<sup>(1)</sup> Chez ces auteurs, « on découvre un rapport constant entre la longueur des poésies inspiratrices et le développement des *riwāyāt* en prose ». *Ziād ibn Abīhi*, p. 72, n. 1.

<sup>(2)</sup> *Annales*, II, p. 148-155.

<sup>(3)</sup> Remarquez la réapparition du كنائسهم de Farazdaq.

<sup>(4)</sup> LAMMENS, *La bādīa et la Ḥīra sous les Omayyades*.

<sup>(5)</sup> Elle reparait dans IBN 'ASĀKIR (éd. BADRĀN), I, p. 178, bas.

<sup>(6)</sup> *Fotoūḥ al-boldān* (éd. DE GOEJE), p. 123. Pour « les maisons et les souqs abandonnés », cf. IBN 'ASĀKIR, I, p. 179, 2.

La locution انصاف الكنائس, mise en avant par Aṭṭam ibn 'Adī, signifie sans doute que, sur le nombre des églises, les chrétiens devaient en céder la moitié. Mais, à la rigueur, il pourrait donner à entendre que certaines auraient été partagées avec les musulmans. Telle aurait été du moins, d'après Ibn 'Asākir, la solution adoptée à Damas pour la basilique Saint-Jean. D'une confiscation, partielle ou totale, d'églises, Balāḍorī (p. 131) ne connaît d'autre exemple qu'à Ḥomṣ. Si le même cas s'était présenté à Damas, il nous en aurait prévenus, quand il vient à mentionner les premières négociations entamées par le calife Mo'āwia pour la cession de Saint-Jean.

Ce souverain, qui fut le véritable créateur du califat, rêva de transformer Damas en une *civitas regalis*, une capitale digne de l'empire arabe et de sa jeune dynastie. Pour son palais, al-Ḥaḍrā', il n'eut que l'embarras du choix. Parmi les spacieuses demeures, abandonnées par les riches notables et les fonctionnaires, il jeta vraisemblablement son dévolu sur la résidence de l'ancien gouverneur byzantin, qu'il aménagea et agrandit peut-être. Nous savons qu'al-Ḥaḍrā' voisinait avec l'agora de Damas et la basilique Saint-Jean<sup>(1)</sup>. Mo'āwia avait le goût de la construction<sup>(2)</sup> et de la représentation.

La mosquée, le *masǧid al-ǧamā'a*, fut le forum de l'islam primitif. Là se concentre toute la vie politique, dans la capitale ainsi que dans les provinces. Chaque vendredi — sans parler des convocations extraordinaires, les صلاة جامعة<sup>(3)</sup> — le calife ou le gouverneur y entre en contact avec ses sujets ou ses administrés<sup>(4)</sup>. La mosquée servait également de théâtre à la cérémonie de la bai'a, intronisation ou installation solennelle<sup>(5)</sup>. Mo'āwia était, disent les Arabes, né pour être roi<sup>(6)</sup>. Il voulut doter sa résidence d'une mosquée monumentale. La basilique Saint-Jean, voisine du palais, lui parut répondre à cette destination mieux que toute autre église de Damas.

Le souverain qui, au jour de son intronisation à Jérusalem, alla prier dans les sanctuaires de la Ville Sainte<sup>(7)</sup>, a dû fréquemment visiter sa voisine, l'église

<sup>(1)</sup> Cf. LAMMENS, *Mo'āwia*, à l'index, s. v. *Ḥaḍrā'*.

<sup>(2)</sup> *Mo'āwia*, p. 244-246. Il aménagea al-Ḥaḍrā' من بناء اهل الجاهلية من البناء القديم; IBN 'ASĀKIR (ms. de Damas), I, p. 173-174.

<sup>(3)</sup> *Mo'āwia*, p. 343.

<sup>(4)</sup> *Mo'āwia*, p. 62; *Ziād ibn Abihi*, p. 88 etc.

<sup>(5)</sup> Cf. *mosquée* à l'index de *Mo'āwia*.

<sup>(6)</sup> *Mo'āwia*, p. 189, etc.

<sup>(7)</sup> *Mo'āwia*, p. 61, n. 1; MOṬAHḤAR MAQDISĪ (éd. HUART), V, p. 235; LAMMENS, *La Syrie*, I, p. 67.

de Damas. Celle-ci éclipsait par sa splendeur et écrasait par ses vastes proportions la *quædam*, mosquée « quelconque » que les Sarrasins avaient hâtivement construite sur l'agora de la cité, à côté, الى جانب, de l'église. Mo'āwia entra donc en pourparlers avec les chrétiens. Il n'y fut pas question de céder la moitié mais toute « la cathédrale Saint-Jean pour l'ajouter à la mosquée. Les chrétiens s'y refusèrent et Mo'āwia n'insista pas. Plus tard, le calife 'Abd-almalik la réclama de nouveau pour l'agrandissement de la mosquée. Il offrit de la leur acheter; combinaison de nouveau rejetée par les chrétiens <sup>(1)</sup>. » « L'agrandissement » de la mosquée, sa reconstruction sur une grande échelle, ne pouvaient être réalisés que moyennant la cession de la basilique et de ses vastes dépendances. Alors seulement il devenait loisible de donner à la mosquée et à ses parvis les développements projetés. Ibn al-Baṭrīq <sup>(2)</sup> dit formellement que l'église était, non pas seulement « attenante », comme traduit M. Dussaud <sup>(3)</sup>, en citant l'Eutychius de Migne, mais s'étendait sur une ligne parallèle et « à côté de la mosquée » الى جانب مسجد الجامع <sup>(4)</sup>. Rappelons l'exemple analogue de la Mecque.

A la Mecque, les agrandissements successifs de la grande mosquée amenèrent l'expropriation des constructions voisines. Des quartiers entiers, ربع, furent sacrifiés pour « entrer, دخل, dans le masǧid al-ḥarām » <sup>(5)</sup>, à savoir dans le périmètre des cours qui formaient le sanctuaire mecquois. On finit par y englober, par « y faire entrer le torrent », qui sert d'émissaire aux eaux des pluies torrentielles, أدخل الوادي في المسجد للحرام <sup>(6)</sup>. Voilà comment procéda Walīd à Damas. Il expropria l'église Saint-Jean au bénéfice et pour « l'agrandissement » de la *moṣallā* islamite. La tradition musulmane le montre commençant par détruire l'église, puis « la faisant entrer dans le masǧid » <sup>(7)</sup>, c'est-à-dire dans le plan de la future mosquée <sup>(8)</sup>.

Les *Annales* d'Ibn al-Baṭrīq ou Eutychius sont précieuses pour l'histoire de

<sup>(1)</sup> BALĀDORĪ, *op. cit.*, p. 125.

<sup>(2)</sup> Éd. CHEIKHO, II, p. 42, bas; à la ligne 5, lire قرة بن شريك.

<sup>(3)</sup> *Op. cit.*, p. 239, n. 4.

<sup>(4)</sup> Comp. AL-MAKĪN (éd. ERPENIUS), p. 71.

<sup>(5)</sup> AZRAQĪ (dans WÜSTENFELD, *Chroniken der Stadt Mekka*), I, p. 468, bas; 469-471.

<sup>(6)</sup> AZRAQĪ, *op. cit.*, p. 468, 471, 10. Cf. *La*

*Mecque à la veille de l'hégire*, p. 105.

<sup>(7)</sup> BALĀDORĪ, p. 125, bas; IBN ĠOBAIR, p. 262.

<sup>(8)</sup> Le récent traducteur de BALĀDORĪ, M. O. Rescher, a également compris que la cession réclamée par les califes aux chrétiens avait en vue « den Platz [nebst Kirche] »; *El-Beladhori*, p. 126-127, Leipzig, 1917. Donc sans partage.

la Syrie chrétienne, sous les Arabes. Il était particulièrement bien renseigné sur les circonstances qui avaient accompagné la reddition de Damas. Lui seul nous a appris le rôle qu'y a joué Ibn Sargouïn, l'aïeul de saint Jean Damascène et futur ministre de Mo'āwia I<sup>er</sup> <sup>(1)</sup>. En sa qualité de patriarche melchite, Euty-chius devait connaître l'histoire de la basilique damasquine. Il s'intéresse d'une façon spéciale aux sanctuaires syriens et note les violences commises à leur détriment par le calife-bâtitseur Walid I<sup>er</sup> <sup>(2)</sup>. Il connaît également les auteurs arabes. A leur suite, et en termes presque identiques, il reproduit les objections élevées par les musulmans, quand 'Omar II voudra revenir sur l'abus de pouvoir commis par son prédécesseur. Si Euty-chius affirme moins la contiguïté que la juxtaposition des deux édifices, c'est que la tradition, la musulmane et la chrétienne, lui accordaient raison et justifiaient la situation décrite par Arculfe. D'après M. Dussaud, « le témoignage de Mas'oudi, si bref qu'il soit, est déjà très net. Parlant du temple de Jupiter Damascénien, il note : « Les chrétiens le convertirent en église; après la conquête musulmane, cette « église fut convertie en mosquée et el-Walid, fils d'Abd el-Malik, le répara » <sup>(3)</sup>. Ainsi, une mosquée est installée dès l'introduction de l'islam à Damas, et c'est seulement sous el-Walid qu'une réfection importante fut entreprise <sup>(4)</sup>. » Pour amener cette conclusion, la version de M. Dussaud a donné à ce témoignage une précision que l'original n'impose pas et que le contexte exclut. Voici littéralement ce que dit Mas'oudi : « La mosquée de Damas était, avant l'apparition du christianisme, un vaste temple . . . Survint le christianisme et il fut converti en église. Ensuite survint l'islam; l'église fut changée en mosquée <sup>(5)</sup> et solidement réédifiée par Walid », ثم ظهر الاسلام فجعل مسجدًا واحكم بناءة الوليد ». De même que le changement du temple en église n'avait pas suivi immédiatement l'avènement du christianisme, ainsi un certain laps de temps s'était écoulé entre l'apparition ou le triomphe de l'islam — ظهر comporte les deux sens — et la désaffectation de toute l'église. Mas'oudi attribue cette mesure

<sup>(1)</sup> *Mo'āwia*, p. 386-392.

<sup>(2)</sup> *IBN AL-BATRĪQ*, II, p. 42.

<sup>(3)</sup> *MAS'ŌUDĪ*, *Prairies d'or*, IV, p. 90. Dans la traduction française de V, p. 363, il faut lire « S. Jean Baptiste » au lieu de « S. Jean Damascène ».

<sup>(4)</sup> *DUSSAUD*, *op. cit.*, p. 239.

<sup>(5)</sup> Même tournure adoptée par *Iṣṭahrī* (éd. DE GOEJE), p. 60, et *Ibn Ḥauqal* (éd. DE GOEJE), p. 115, lesquels ignorent le partage. *YĀQŪṬ*, *op. cit.*, II, p. 591, venu après *Ibn 'Asākir*, l'ignore également, du moins n'en fait pas mention.

au règne de Walid. C'est également le sens adopté par Barbier de Meynard, le traducteur de Mas'ouđi.

## II

Ibn 'Asākir, tout en affirmant le partage entre les deux confessions, trahit dès l'abord l'inconsistance de sa documentation, dont nous relèverons d'autres preuves. Il se contente d'écrire : « les musulmans priaient dans une section, les chrétiens dans une autre »<sup>(1)</sup>, sans désigner plus explicitement quelle était la partie assignée aux musulmans. Par les détails dans lesquels il entre ensuite, il semblerait qu'il a en vue la section orientale. Ainsi c'est « du côté de Bāb Ġairoūn » qu'il fait pénétrer le calife dans la mosquée<sup>(2)</sup>. M. Dussaud (p. 240) croit devoir préciser et suppose que c'est « par la baie orientale de la triple porte sud ». Mais cette baie et celle du centre avaient dû être murées le jour où les Byzantins construisirent le transept de la basilique. Dans les récits anciens, c'est par le Bāb Ġairoūn, encore appelé « Porte des gradins », à cause de son escalier monumental, qu'on « monte au *masġid* et au *moṣallā* des musulmans ». C'est là que se tient Abou Idrīs al-Ḥaulānī, mort l'an 80 H. (donc avant le règne de Walid), et que, « assis sur les degrés, l'auditoire écoute ses exhortations et ses récits pieux », والناس تحتہ جلوس یقص علیهم ویحدّثهم<sup>(3)</sup>.

Rappelons que c'est dans la section orientale que s'élevait l'autel et qu'étaient conservées les reliques de saint Jean-Baptiste. Cela étant, on s'explique mal l'opiniâtre résistance des chrétiens, devant les instances et les menaces des califes omeyyades, si, depuis les premières années de la conquête, ils s'étaient trouvés dépouillés de ce vénérable monument. Cette spoliation enlevait

<sup>(1)</sup> IBN 'ASĀKIR, *op. cit.*, I, p. 199.

<sup>(2)</sup> IBN 'ASĀKIR, I, p. 200, 2. M. Dussaud (p. 240) renvoie à MAQDISI, p. 158, 160, où il n'est question ni de Mo'āwia ni de la *maqṣūra* que lui a attribuée Ibn Ġobair (p. 265, 4-5). L'auteur espagnol n'affirme nulle part (p. 265, 6; cf. p. 269, 3) que le calife soit entré dans la mosquée par la porte vis-à-vis de la Ḥadrā'. Si son texte comporte un sens, il doit être question de la cour, puisqu'il mentionne la porte

« faisant face à la *qibla* ». Ibn Ġobair, dans son historique de la mosquée, dépend entièrement d'Ibn 'Asākir (voir plus bas). M. Dussaud a pu se laisser induire en erreur par la version de Guy Le Strange, qu'il faut toujours contrôler. Le texte du manuscrit d'Ibn 'Asākir (I, p. 154, b) a été tronqué dans l'édition de Badrān (I, p. 200, 2-3).

<sup>(3)</sup> IBN 'ASĀKIR (ms. de Damas), vol. VIII (non paginé), notice d'Abou Idrīs al-Ḥaulānī.

sa principale valeur à l'autre moitié de la basilique; elle devait les avoir préparés à subir de nouveaux abus d'autorité.

Von Kremer et de Goeje<sup>(1)</sup> observent que les chrétiens occupent la partie orientale de Damas; puis ils se demandent comment on a pu attribuer aux musulmans la moitié orientale de la basilique. Cette difficulté n'est plus à retenir. Elle repose sur la supposition gratuite qu'au lendemain de la conquête les Arabes n'eurent rien de plus pressé que de s'établir à Damas. Nous savons maintenant avec quelle lenteur a procédé l'arabisation dans les villes syriennes. A l'avènement des Marwānides, Damas demeurait une ville en très grande majorité chrétienne<sup>(2)</sup>. Même en admettant la légende du partage, rien ne s'opposait à ce qu'on attribuât la section occidentale de l'église aux chrétiens, lesquels continuaient à habiter à l'ouest comme à l'est de la basilique, puisqu'ils occupaient toute la ville.

Il y a pourtant lieu de se demander pourquoi c'est précisément à la section orientale de Saint-Jean que s'attaque la démolition de Walīd. Pour commencer, elle détruit le maître-autel<sup>(3)</sup>. Les musulmans l'avaient donc conservé jusqu'à ce jour. D'après M. Dussaud (p. 238, n. 3), « il n'y avait aucune raison de détruire l'autel, un simple transfert suffisait ». Nous ne le pensons pas. L'opération était beaucoup plus compliquée. Le transfert de l'autel ne suffisait pas pour la simplifier. Il faut donc admettre, avec Balāḍorī, sa destruction, formellement attestée par Ibn 'Asākir<sup>(4)</sup>, dont M. Dussaud (p. 239) préfère l'exposé « comme plus explicite ». La principale difficulté n'était pas de se débarrasser de l'autel. Il y avait l'ensemble constitué par l'hémicycle de l'abside, par le *presbyterium*, en d'autres termes, le vaste chœur de la basilique, les places occupées par le trône de l'évêque et les sièges des prêtres; il y avait l'autel et enfin l'iconostase avec ses marbres précieux et ses icônes. On se demande comment les musulmans ne s'en sont pas débarrassés plus tôt, rien que pour se mettre au large dans la section orientale qu'on veut leur assigner. C'est cette destruction qui a fait supposer aux chroniqueurs musulmans que

<sup>(1)</sup> *Mémoire sur la conquête de la Syrie*<sup>2</sup>, p. 96-97. L'auteur regrette de n'avoir pu consulter le travail d'Ibn 'Asākir. Son regret eût été atténué, s'il avait pu lire (I, p. 146, etc., éd. BADRĀN) son chapitre sur la prise de Damas :

modèle achevé de confusion et d'incohérence!

<sup>(2)</sup> Cf. *La Syrie*, I, p. 119-120.

<sup>(3)</sup> IBN 'ASĀKIR (éd. BADRĀN), I, p. 200; BALĀḌORĪ, p. 125.

<sup>(4)</sup> Avec force détails.

toute la basilique avait été démolie, ensuite rebâtie. Ibn 'Asākir a mentionné de même les fouilles exécutées, sous Walid, pour retrouver la tombe de saint Jean-Baptiste<sup>(1)</sup>. Comment expliquer que les musulmans aient attendu jusqu'à cette date, puisque cette tombe se trouvait dans la partie qui leur aurait été affectée?

C'est Ibn 'Asākir<sup>(2)</sup> qui, le premier — non sans une certaine hésitation<sup>(3)</sup> — a mis en circulation la légende du partage. Ibn Ġobair († 614 H.) arrivé à Damas, environ dix ans après la mort du maître damasquin († 571 H.), commença par s'emparer de la légende<sup>(4)</sup>. Il y imprima sa marque de propriété, en la remaniant. Là où Ibn 'Asākir s'était contenté d'une insinuation, il assigna aux musulmans la section orientale de Saint-Jean<sup>(5)</sup>. Il ajouta également un détail romanesque : la rencontre des conquérants arabes au beau milieu de la basilique<sup>(6)</sup>.

Ibn 'Asākir fut, nous apprend ce voyageur andalous<sup>(7)</sup>, « le hāfiẓ, le moḥaddiṯ par excellence de la Syrie, auteur d'une collection consacrée à l'histoire de Damas ». Pour mériter ce titre de hāfiẓ<sup>(8)</sup> en traditions musulmanes, il fallait avoir possédé et transmis des centaines de ḥadiṯ. On en trouvera plus de trente mille<sup>(9)</sup> réunis dans la gigantesque compilation qui perpétue le nom d'Ibn 'Asākir. Il y déploie une érudition étourdissante. C'était l'âge d'or des glossateurs, des compilateurs, des auteurs de dictionnaires, de chroniques universelles — nommons Yāqoūt, Ibn al-Aṯīr. . . L'inconfusable hāfiẓ damasquin ne se soucie pas d'adopter une doctrine historique, de choisir parmi les écoles, d'opérer une sélection entre les matériaux qu'il transcrit et entasse. Les gloires damasquines ne lui suffisant pas, son éclectisme y ajoute les illustrations de toute la Syrie musulmane — y compris la Cilicie, qu'il considère comme une dépendance syrienne — les personnages qui, de loin ou de près, ont entretenu des relations avec la Syrie, quand même ils n'auraient fait que la traverser : tels les pèlerins de la Mecque et les traditionnistes; enfin tous les

<sup>(1)</sup> Éd. BADRĀN, I, p. 197.

<sup>(2)</sup> Manuscrit de la Bibliothèque d'al-Malik az-Zāhir, à Damas, I, p. 154 (= éd. BADRĀN, I, p. 199).

<sup>(3)</sup> Et sans les surcharges que ses copistes y ajouteront, à partir d'Ibn Ġobair.

<sup>(4)</sup> Cf. CAETANI, *Annali*, III, p. 347; à la ligne

11, le renvoi à Ibn Ġobair est p. 274, non 276.

<sup>(5)</sup> IBN ĠOBĀIR, p. 262, 4; cf. p. 265.

<sup>(6)</sup> IBN ĠOBĀIR, p. 262.

<sup>(7)</sup> *Op. cit.*, p. 274.

<sup>(8)</sup> Le titre hāfiẓ « traditionniste » manque dans l'*Encyclopédie de l'islam*.

<sup>(9)</sup> Une approximation quelconque!

fonctionnaires et poètes de la période omayyade; tous étant censés avoir fait un stage ou une apparition en Syrie<sup>(1)</sup>. C'est ainsi qu'il consacre d'interminables notices à Ḥaǧǧāǧ, à Ziād ibn Abihi, à Farazdaq, aux poètes, aux chefs bédouins que la tradition met en rapports avec les Ġassānides des temps préislamites.

Il vise à la quantité, non à la qualité; il ne se résigne à sacrifier aucune de ses fiches, aucun des extraits, empruntés aux innombrables *Ṭabaqāt* de poètes, de traditionnistes, de *qorrā'*, de soūfis, de *faqīh*. Pour plusieurs, il se réservait sans doute de fournir la preuve de leur présence en Syrie<sup>(2)</sup>. Cette preuve, il faut supposer qu'il ne l'a pas découverte. Il n'est sī'ite en aucune façon et demeure bon Syrien. Il professe que « les Syriens connaissent mieux que d'autres leur propre histoire », *اهل الشام اعلم بع من غيرهم*<sup>(3)</sup>. Et pourtant, chez lui, traditions médinoises, iraqaines, syriennes, 'abbāsides et sī'ites se heurtent dans une confusion indescriptible. Sous les noms les plus chers à l'ancienne école syrienne, Mo'āwia<sup>(4)</sup>, Yazīd, etc., se trouvent rangées les traditions omayyades et antiomayyades, sans qu'il soit possible de deviner auxquelles il donne la préférence. Cette méthode lui a permis de compiler « environ cent volumes »<sup>(5)</sup>. Le cheikh damasquin 'Abdalqādir Badrān en a commencé une édition défectueuse et mutilée, dont cinq volumes ont paru<sup>(6)</sup>.

Rien de plus confus que le chapitre consacré par Ibn 'Asākir<sup>(7)</sup> « au fait bien connu (الامر الشائع الذائع) de la destruction par Walid de la section (بقيّة) de l'église Saint-Jean et de son incorporation à la mosquée ». Cet en-tête de chapitre annonce deux questions très distinctes : celle du partage, ensuite celle de la reconstruction par Walid de la basilique. Ibn 'Asākir n'a rien de plus pressé que de les embrouiller; puis il entasse ḥadīṭ et *isnād*; mais tous se rapportent exclusivement à la seconde question et laissent de côté celle du prétendu partage. Le peu scrupuleux cheikh Badrān semble en avoir eu

<sup>(1)</sup> Voir, par exemple, IBN 'ASĀKIR (éd. BADRĀN), III, p. 13, 24, 27, 59, 64, 85, 115, 139, 185, 212, 272, 362.

<sup>(2)</sup> Comp. *ibid.*, IV, p. 154, 171, 176, 190, 230, 245, 252, 296.

<sup>(3)</sup> *Ibid.*, V, p. 19.

<sup>(4)</sup> Longue notice, une cinquantaine de pages, dans le volume XVI (non paginé) du ms. de Damas. Nombreux ḥadīṭ d'origine syrienne, à

côté d'autres nettement défavorables. Même péle-mêle dans la notice de l'illustre Damasquin, Ḥālid al-Qasri; V, 79 (éd. BADRĀN).

<sup>(5)</sup> IBN ĠOBAIR, p. 274, 9. « Quatre-vingts volumes », d'après YĀQOŪT, *op. cit.*, II, p. 598, 4.

<sup>(6)</sup> Le dernier volume paru porte le millésime de 1332 H.

<sup>(7)</sup> Manuscrit de la Bibliothèque de al-Malik az-Zāhir, à Damas, I, p. 154 a, etc.

l'intuition; il supprime allégrement ḥadīṭ et *isnād*. Dans son édition, le récit de l'arbitraire intervention de Walid se trouve précédé de cette laconique introduction : وقصة البناء على ما اتصل بنا « voici ce que nous avons pu apprendre sur l'histoire de cette bâtisse ».

Il est étrange que parmi les ḥadīṭ, allégués par Ibn 'Asākir, tous n'arrivent pas à désigner nommément l'église prétendument partagée ni à l'identifier avec la cathédrale Saint-Jean. Certains se contentent de l'appeler « l'église intérieure », *intra muros*, par opposition à celle de Saint-Thomas *extra muros*, laquelle, assure-t-on, aurait été « plus grande que l'église intérieure »<sup>(1)</sup>. Quant à Ibn Ḡobair, il ne se montre pas mieux informé. Si cette imprécision ne témoigne pas en faveur de la tradition locale, elle achève de nous édifier sur le degré de critique et la méthode de travail chez Ibn 'Asākir. Ce qui lui tient à cœur, c'est d'utiliser ses fiches, toutes ses fiches. Quant à les mettre d'accord, ce n'est pas son affaire. On ne s'étonnera donc pas de le voir, quarante pages plus loin<sup>(2)</sup>, reproduire le texte de la capitulation de Ḥālīd ibn al-Walīd, garantissant aux chrétiens de Damas la possession pleine et entière de toutes leurs églises. Parmi « les quinze églises dont aucune — en vertu de ce traité — ne devait être désaffectée », se trouve mentionnée « l'église de Yoūḥannā<sup>(3)</sup>, qui fut depuis changée en mosquée »<sup>(4)</sup>. Il y revient à la page suivante : « quant à l'église de Yoūḥannā, c'est la grande mosquée actuelle, الجامع المعمور اليوم; elle demeura aux mains des chrétiens, en qualité d'église, jusqu'au jour où Walīd la leur enleva, comme il a été dit »<sup>(5)</sup>.

Il paraît difficile de se contredire avec plus de candeur, avec plus d'inconscience aussi. Car rien ne prouve qu'Ibn 'Asākir se soit rendu compte de la contradiction. Cette antinomie, qui nous choque, tient à la méthode de travail observée par les ḥāfiẓ. Chaque ḥadīṭ, tradition, est envisagée et traitée séparément, sans égard pour l'ensemble du problème<sup>(6)</sup>. Leur ambition n'est pas d'édifier. Comme les maçons, ils se bornent à tailler des pierres, à approvisionner le chantier de construction. Nous avons opiné plus haut que les vers

<sup>(1)</sup> IBN 'ASĀKIR (éd. BADRĀN), I, p. 199, bas. Pendant dix-huit ans on aurait pris l'horoscope de la mosquée et de la Ḥaḍrā' avant de les bâtir; *ibid.*, texte ms. I, p. 156 a.

<sup>(2)</sup> *Op. cit.*, I, p. 241 (éd. BADRĀN).

<sup>(3)</sup> موحا (*sic*) dans le texte ms. I, p. 173 a, et dans celui de Badrān.

<sup>(4)</sup> *Op. cit.*, I, p. 241 (= ms. I, p. 173 a).

<sup>(5)</sup> *Op. cit.*, I, p. 242, 10 (= ms. I, p. 173 b).

<sup>(6)</sup> L'*isnād* seul leur importe.

de Farazdaq n'avaient pas été sans influence sur l'élaboration de la légende, mise sous le patronage d'Ibn 'Asākir. A défaut d'autres références, le ḥāfiẓ ne manque pas de les citer<sup>(1)</sup>. Il introduit même le poète en présence de Walid !! Nous apprenons également par lui que le vers *فَهَمَكَ اللهُ* « Allah t'a inspiré... » renferme une allusion à un verset qoranique<sup>(2)</sup>. Preuve qu'il a étudié tout le morceau ! La *qaṣida* de Nābiġa paraît lui avoir échappé ; sans quoi il aurait, croyons-nous, cherché à utiliser son exubérante description de la mosquée de Walid. Le Šaibānite — un Bédouin chrétien passé à l'islam — était moins connu que son remuant contemporain Farazdaq, dont les relations avec Aḥṭal et surtout les retentissants démêlés avec Ġarir remplissent l'histoire littéraire de la période marwānide<sup>(3)</sup>.

Caetani<sup>(4)</sup> pense qu'Ibn Ġobair « a été disciple d'Ibn 'Asākir, qu'à tout le moins il a connu sa compilation historique ». Cette dernière assertion<sup>(5)</sup> ne saurait être contestée. On voit par la mention élogieuse qu'il lui consacre quelle impression avait produite sur lui la volumineuse encyclopédie d'Ibn 'Asākir. On peut affirmer que les détails historiques sur les sanctuaires musulmans de Damas insérés par le pèlerin andalous dans son récit de voyage sont, en grande majorité, empruntés au célèbre ḥāfiẓ damasquin<sup>(6)</sup>. Son témoignage n'est donc pas indépendant et ne fait que reproduire ses affirmations, sans prendre la peine de les discuter. Conformément à son habitude, Ibn Baṭṭūṭa<sup>(7)</sup> s'est contenté de plagier Ibn Ġobair, son prédécesseur.

Sous 'Omar II, les chrétiens protestèrent contre l'injuste spoliation dont ils avaient été victimes. Ce calife se montra disposé à leur rendre toute la basilique<sup>(8)</sup>. Si leurs plaintes n'avaient pas été fondées, jamais le scrupuleux 'Omar n'aurait admis l'idée de désaffecter une section de mosquée où — par droit de conquête — depuis un demi-siècle avait retenti « la bonne parole », comme s'était exprimé Farazdaq.

<sup>(1)</sup> Mais à la fin de sa *rivāya*. Les poètes, comme tels, ne pouvaient figurer dans l'*isnād* d'un ḥadīṭ, après le verdict du *Qoran*, xxvi, 224 !

<sup>(2)</sup> *Qoran*, xx, 79 ; IBN 'ASĀKIR (éd. BADRĀN), I, p. 202-203. Ailleurs il affirme (voir plus haut) que le poète n'a visité la Syrie qu'après la mort de Walid.

<sup>(3)</sup> Cf. *Chantre des Omiades*, chap. VII et VIII.

<sup>(4)</sup> *Annali*, III, p. 347.

<sup>(5)</sup> Pour la première, voir plus haut, p. 35.

<sup>(6)</sup> Cf. IBN ĠOBAIR, p. 262, 263, 4, etc. ; 274, 7 etc., 279 etc.

<sup>(7)</sup> Éd. DEFRÉMERY, I, p. 198.

<sup>(8)</sup> Cf. BALĀDORĪ, p. 125 ; IBN AL-BATRĪQ (éd. CHEIKHO), II, p. 42-44 ; IBN 'ASĀKIR, I, p. 209.

\*  
\* \*

Comment est née la confusion, *il garbuglio*, pour employer le terme de Caetani? Je ne la crois pas antérieure aux Croisades. Avant cette période, parmi les auteurs qui ont mentionné la basilique de Damas, aucun n'a parlé de partage. Avec l'arrivée des guerriers francs, tout change de face. Dans les villes syriennes, les dernières grandes églises, demeurées aux chrétiens<sup>(1)</sup>, leur sont successivement enlevées. A Alep, nous retrouvons la situation telle qu'elle existait à Damas, antérieurement à Walid. Mosquée et cathédrale y voisinaient depuis plus de 500 ans. La première avait été édifiée dans la cour de la cathédrale; sans doute, comme à Damas, une construction modeste, *quædam*, avant que le calife Solaimān ne s'y intéressât, sans toutefois toucher à l'église. Celle-ci se dressait « en face de la porte ouest de la mosquée » (Ibn as-Sīhna).

Pendant le siège d'Alep par les Croisés, les Alepins, en guise de représailles, se décidèrent à désaffecter l'église. Vint ensuite le sultan Noûraddīn, lequel changea en *madrasa* le sanctuaire chrétien. A Homs, le même Noûraddīn dépouilla les chrétiens de la part qui leur restait encore dans la basilique Saint-Jean. Au lendemain de la conquête arabe, le quart de ce sanctuaire avait été converti en mosquée<sup>(2)</sup>. C'est la seule ville syrienne où, au témoignage explicite de Balādorī, pareille expropriation avait été stipulée. Elle ne parut pas assez dure au calife 'abbāside Motawakkil (847-861). Son ordre de confisquer définitivement l'église<sup>(3)</sup> ne fut sans doute pas exécuté, puisque, vers 950, le géographe Iṣṭahṛī<sup>(4)</sup> mentionne à Homs « une église dont une part appartient aux chrétiens, tandis que l'autre est devenue la mosquée principale ». C'est actuellement le *Gāmi' an-noûrī*. Dans ce nom, M. Ernst Herzfeld croit reconnaître la preuve que la désaffectation complète remonte, elle aussi, au temps du sultan Noûraddīn<sup>(5)</sup>.

<sup>(1)</sup> Cf. E. HERZFELD, *Mshattā, Hira und Bādiya*, p. 127-128, extrait de *Jahrbuch der preussischen Kunstsammlungen*, Berlin, 1921. IBN AS-SĪHNA, الدر المنخب في تاريخ مملكة حلب (éd. SARRIS, Beyrouth, 1909, p. 82-83; cf. p. 61, etc.).

<sup>(2)</sup> BALĀDORĪ, p. 131; YĀQOŪT, *op. cit.*, II,

p. 335.

<sup>(3)</sup> LAMMENS, *La Syrie*, I, p. 138.

<sup>(4)</sup> *Op. cit.*, p. 61.

<sup>(5)</sup> *Festschrift Lehmann-Haupt*, p. 234-235. Corrigez p. 234, n. 2, en p. 131 le renvoi à Balādorī.

C'est pendant cette période troublée et sous l'impression de ces événements qu'Ibn 'Asākir compila son encyclopédie. On ne se rendait plus compte alors des nécessités qui s'étaient jadis imposées aux conquérants de la Syrie. Il faut lire, dans Ibn 'Asākir<sup>(1)</sup>, les prolixes et humiliantes stipulations qu'on substitua à la capitulation de Hālid ibn al-Walid, citée plus haut. « Les églises devaient servir de lieu de passage aux musulmans, rester ouvertes jour et nuit pour les hospitaliser; aucune ne devait être rebâtie, ni relevée de ses ruines<sup>(2)</sup>..... » Puisqu'on ne mettait pas en discussion que Damas avait été, partiellement au moins, emportée de vive force, était-il admissible que les vainqueurs eussent craint d'imposer aux chrétiens de Damas les conditions auxquelles ceux de Ḥomṣ<sup>(3)</sup> avaient dû souscrire? Quelle autre conclusion dégager des vers de Farazdaq, sinon que chrétiens et musulmans avaient prié « ensemble » — معًا ou جَمِيعًا — dans le même sanctuaire, à savoir, la basilique de Damas, puisque le poète félicite Walid d'avoir mis fin à ce scandale, « à la promiscuité des idôlâtres avec les adorateurs d'Allah »? Fouillant ensuite dans ses fiches, Ibn 'Asākir y a retrouvé les textes de Wāqidī, d'Ibn Sa'd, de Balādorī. S'il évite de les citer nommément, c'est peut-être parce que leur autorité le gênait. Mais il les a connus; car il reproduit comme eux le contenu de la célèbre capitulation de Hālid ibn al-Walid. Ces textes affirmaient, il est vrai, qu'à Damas les conquérants avaient garanti la possession de toutes les églises, qu'aucune n'avait été désaffectée. Mais il restait l'exemple de Ḥomṣ. Une pareille stipulation y avait été accordée par les Arabes; elle ne les avait pas empêchés d'en « excepter le quart de l'église de Jean pour la future mosquée », ربع كنيسة يوحنا للمسجد<sup>(4)</sup>.

Une exception analogue avait dû être prévue à Damas, où les conquérants n'avaient pu montrer moins de ferveur religieuse que leurs frères d'armes, à Ḥomṣ, ni une moindre résolution d'humilier l'adversaire chrétien. Ainsi devait-on raisonner, au siècle des Croisades, chercher à suppléer au silence des documents.

Au temps d'Ibn 'Asākir, la tradition locale à Damas se souvenait qu'une église avait occupé l'emplacement où se dressait la mosquée omayyade, que

<sup>(1)</sup> Éd. BADRĀN, 1, p. 149, 150, 178.

<sup>(2)</sup> Voilà de quelle encre on écrivait, au temps des Croisades.

<sup>(3)</sup> Cf. notre *Mo'āwia*, p. 8, n. 5.

<sup>(4)</sup> BALĀDORĪ, p. 131, 7. La cathédrale de Ḥomṣ était, elle aussi, sous le vocable de saint Jean-Baptiste. Les deux cités prétendaient posséder ses reliques.

la ville avait été prise, partie d'assaut, partie en vertu d'une capitulation. C'est à Damas sans doute qu'Ibn Ġobair aura recueilli la donnée pittoresque de la rencontre des conquérants arabes au milieu de Saint-Jean, qu'il est le premier à enregistrer. De là à conclure que l'église avait été partagée, il n'y avait pas grande distance. Ibn 'Asākir la franchit, en entreprenant de réviser, de compléter la tradition populaire. Il appliqua au sanctuaire chrétien la conclusion qu'il avait dégagée de l'étude de Farazdaq et de l'antécédent de l'église homonyme de Ḥomṣ. Il ne cite nulle part des garants, pour la raison que la littérature historique, la tradition écrite ne lui en offraient pas. Ce qu'il nous livre, c'est le résultat de ses recherches, de ses déductions personnelles. Entreprise dans cette disposition d'esprit, la collation du texte de Balāḍorī et des auteurs antérieurs ne put d'ailleurs que le confirmer dans sa manière de voir. Le style de ces écrivains prête à l'équivoque, il faut bien en convenir. Ils nous parlent de « l'agrandissement de la mosquée ». Ils nous montrent les souverains omeyyades cherchant à « englober l'église de Jean dans la mosquée »<sup>(1)</sup>. De ces tournures amphibologiques, Ibn 'Asākir a finalement déduit qu'église et mosquée formaient un seul corps de bâtiment et avaient été partagées entre les deux confessions. Le point de départ de la légende, je crois le retrouver dans les vers de Farazdaq. L'ingéniosité d'Ibn 'Asākir aura fait le reste, en combinant l'exemple de l'église de Ḥomṣ avec la tradition damasquine et le texte ambigu de Balāḍorī.

\*  
\* \*

Ce qui allait amener le désaffectation, la confiscation de la *grandis ecclesia*, « laquelle n'avait pas sa pareille en toute la Syrie »<sup>(2)</sup>, ce fut la comparaison humiliante que son voisinage suggérait avec la modeste, *quædam*, « quelconque » construction sarrasine, élevée sur l'ancien agora de Damas. Parallèlement à l'évolution du califat, devenu par ses visées conquérantes et ses tendances impérialistes un des principaux facteurs de la politique internationale au VII<sup>e</sup> siècle, se développait, chez les souverains omeyyades, le goût de la

<sup>(1)</sup> BALĀḌORĪ, p. 125; IBN AL-BATRĪQ, II, p. 42-44. — <sup>(2)</sup> IBN AL-BATRĪQ, II, p. 42, 11.

représentation. Les successeurs des califes médinois s'entourent, en Syrie, des attributs du *molk*, de la royauté <sup>(1)</sup>.

On n'observe aucune de ces préoccupations chez les frustes Bédouins qui avaient combattu sous les murs de Damas. Éblouis par leur rapide conquête, leurs chefs eux-mêmes n'arrivent pas à réaliser la situation nouvelle, à dominer les problèmes devant lesquels leur inexpérience se trouve placée. C'est à Ḥomṣ seulement, au témoignage de Balāḍorī <sup>(2)</sup>, que dans la capitulation ils prennent soin de se réserver un lieu de réunion et de prière. Partout ailleurs on les voit repris par la nostalgie du désert; ils cèdent à l'attraction de la *bā-dia* <sup>(3)</sup>. Ils cherchent non des palais, mais des pâturages pour les troupeaux qu'ils traînent à leur suite. Au lieu de se fixer à Damas dans les maisons abandonnées, ils vont choisir, à une journée au sud, l'emplacement de Ġābia, ancienne résidence des phylarques ġassānides. L'eau et les terrains de pacage y abondent. Ils les connaissent déjà pour y avoir campé, à la veille de la bataille du Yarmoūk, et aussi par la mention de leurs poètes.

Quand, à deux reprises, le calife 'Omar I<sup>er</sup> viendra inspecter la Syrie, il s'arrêtera à Ġābia, négligeant Damas. Les chroniqueurs arabes postérieurs n'ont rien compris à cette attitude de 'Omar <sup>(4)</sup>, lequel convoque à Ġābia les chefs arabes de Palestine. Ils ont supposé une épidémie de peste qui aurait alors désolé Damas <sup>(5)</sup>. La réalité est tout autre. Le gros des conquérants se trouvait réuni, non à Damas, mais à Ġābia, devenu le camp central de la Syrie. C'est de là que les Arabes surveillaient leur récente conquête. 'Omar y tint le يوم جايبية « le jour de Ġābia », si célèbre dans la tradition <sup>(6)</sup>. Ce fut « une sorte de congrès où pendant trois semaines il délibéra avec les chefs arabes sur la future organisation de la Syrie » <sup>(7)</sup>. Jusqu'à l'avènement des Omayyades, Ġābia demeura le camp permanent <sup>(8)</sup> du *ġond*, ou circonscription administrative de Damas. C'est là que se réunissent et se forment les recrues, affluant du désert. C'est à Ġābia que les Arabes venaient combler les vides opérés dans leurs rangs, au retour des meurtrières razzias « hivernales et

<sup>(1)</sup> *Mo'āwia*, p. 189, etc.

<sup>(2)</sup> Voir précédemment, p. 40.

<sup>(3)</sup> Voir notre *Bādia*, citée précédemment.

<sup>(4)</sup> Dont la présence à Damas n'est jamais signalée.

<sup>(5)</sup> IBN 'ASĀKIR (éd. BADRĀN), I, p. 172, 1-2.

<sup>(6)</sup> Voir *Ġābia* dans l'index de *Mo'āwia* et notre article *Ġābia* dans l'*Encyclopédie de l'Islam*.

<sup>(7)</sup> Cf. *La Syrie*, I, p. 57.

<sup>(8)</sup> Un grand centre militaire.

estivales»<sup>(1)</sup>. Ils y touchaient la solde, عطاء, prenaient livraison des ارزاق, de l'annona ou vivres assignés à leur subsistance et à celle de leur famille.

Nous devons supposer, à Gābia, l'existence de bureaux pour l'administration des finances, celle de vastes magasins pour les vivres et les équipements militaires. Autant convenir que, dans l'estime des Arabes, Gābia jouait le rôle de capitale et attirait, aux dépens de Damas, le concours des Bédouins. Proclamé calife, Mo'āwia se fixa à Damas. Il supprima le camp de Gābia pour le transporter au nord d'Alep, à Dābiq<sup>(2)</sup>. Il ne supprima pas pourtant l'attraction de Gābia<sup>(3)</sup>. Après la chute des Sofiānides, les Arabes de Syrie s'y réunirent de nouveau pour délibérer sur le choix d'un souverain<sup>(4)</sup>. De cette période datent les ḥadīṭ qui exaltent les prérogatives de cette localité désertique. « Adam a été créé du limon de Gābia ». C'est encore « à Gābia que se réunirent les âmes des fidèles », avant le jour du Jugement<sup>(5)</sup>. Tout ce que put obtenir l'exemple de Mo'āwia, ce fut de décider ses principaux collaborateurs et lieutenants<sup>(6)</sup> à le suivre à Damas. Comme lui, ils s'y choisirent — sur ses instances sans doute — des résidences dans les « maisons abandonnées », فضول المنازل. Ibn 'Asākīr ne manque pas d'en indiquer l'emplacement dans les notices qu'il leur consacre<sup>(7)</sup>.

C'est alors que le calife dut songer à trouver une *ecclesia*, une mosquée pour les réunions du vendredi. Il jeta les yeux sur la basilique Saint-Jean, voisine de son palais. N'ayant pu amener les chrétiens à la lui céder, il se décida à en construire une autre, *aliā*m instituit atque sacrauit<sup>(8)</sup>. C'est la *quædam ecclesia*, modeste bâtisse, d'Arculfè et dont ce dernier affirme l'origine sarrasine. Pour conclure qu'elle se trouvait dans le voisinage de Saint-Jean, nous avons d'abord l'affirmation explicite d'Ibn al-Baṭriq, de Nābiḡa et de Farazdaq; ensuite le

(1) Lire صائفة, *razzia estivale*, au lieu de صافية, dans IBN 'ASĀKIR (éd. BADRĀN), I, p. 238, bas.

(2) IBN 'ASĀKIR, ms. I, p. 171 a.

(3) 'Abdalmalik y proclame la candidature de ses deux fils, وكانت الجابية من منازل الخلفاء إذا أرادوا امرًا... IBN 'ASĀKIR, ms. VII, p. 305.

(4) *La Syrie*, I, p. 77.

(5) IBN 'ASĀKIR, ms. I, p. 171; I, p. 238 (éd. BADRĀN).

(6) Cf. *Mo'āwia*, p. 42, etc.; IBN 'ASĀKIR (éd.

BADRĀN), IV, p. 35, 6; 145.

(7) Ainsi pour Moslim ibn 'Oqba; voir sa notice dans le volume XVI non paginé (ms. de Damas): دائرة بدمشق موضع ممدق [lire فندق] الخشب: قبلي دار البطيخ. Même remarque pour 'Obaidallah ibn Ziad; sa notice dans volume X, non paginé; pour Ḥabīb ibn Maslama (éd. BADRĀN), IV, p. 35, l. 7.

(8) Vénérable Bède, texte cité plus haut; voir p. 24.

texte de Balāḍorī, enfin l'analogie des exemples de Ḥomṣ et d'Alep, villes où les conquérants établirent également leur mosquée à côté de la cathédrale chrétienne. Désireux de ménager la susceptibilité de leurs sujets chrétiens, cédant peut-être aux observations des Sargōūnides, leurs ministres<sup>(1)</sup>, les Sofīānides n'insistèrent plus, depuis l'échec du fondateur de la dynastie. Les troubles politiques leur causeront de plus graves soucis, après la mort de Mo'āwia.

Le projet de Mo'āwia sera repris par les Marwānides, sous lesquels le régime arabe se montra moins tolérant<sup>(2)</sup>. 'Abdalmalik et Walid furent de grands constructeurs. Le seul parmi les souverains omeyyades — depuis Mo'āwia — 'Abdalmalik résida habituellement à Damas. Nous savons qu'il négocia avec les chrétiens la cession de leur basilique. Il se heurta à un nouveau refus. Il y répondit peut-être en confisquant la section orientale, celle où se trouvait le monument de saint Jean-Baptiste dont la possession intéressait les musulmans. Ainsi tout s'expliquerait. Le témoignage si formel d'Arculfe ne peut être écarté. Il en ressort que Mo'āwia avait scrupuleusement respecté la capitulation de Ḥālid ibn al-Walid. Par ailleurs, le texte de Farazdaq se concilie avec l'hypothèse d'un partage, antérieur au règne de Walid. Ce calife ne s'en contentera pas. La notice extrêmement édifiante qu'Ibn 'Asākir<sup>(3)</sup> consacre à ce fondateur de la grande mosquée damasquine témoigne de sa ferveur religieuse. On peut, je crois, lui accorder plus de créance qu'aux éloges intéressés décernés par Nābiḡa<sup>(4)</sup> à son frère, Yazīd II. A en croire le panégyriste saibānite, cet hystérique calife, tombé sous l'entière dépendance de deux musiciennes, Sallāma et Ḥabāba, aurait « passé les nuits en prières, versant des larmes et récitant des sourates ». Au dire d'Ibn 'Asākir, « Walid terminait tous les trois jours la lecture du Qoran; encore ne manquait-il pas de s'excuser sur ses nombreuses occupations ». Mas'ōūdī<sup>(5)</sup> le traite avec moins d'indulgence que le ḥāfiẓ de Damas. « C'était, assure-t-il, un despote autoritaire, violent et injuste », جبّار عنيد ظلوم غشوم. On devine dans l'accumulation de ces épithètes péjoratives toutes les rancunes du *si'itisme louable*, حسن التشيع — celui de Mas'ōūdī — contre les Omayyades, rivaux des 'Alides. Médiocrement intelligent, ne supportant pas la contradiction, constamment heureux dans ses entreprises,

<sup>(1)</sup> *Mo'āwia*, p. 388, 389; *Yazīd*, p. 120-121. notice de Walid ibn 'Abdalmalik.

<sup>(2)</sup> Cf. *La Syrie*, I, p. 84-85.

<sup>(3)</sup> *Diwān*, p. 24, b.

<sup>(4)</sup> Vol. XVII non paginé (ms. de Damas),

<sup>(5)</sup> *Op. cit.*, V, p. 360.

ce calife, sous lequel l'empire arabe atteignit sa plus grande extension territoriale, considéra comme une bravade la résistance à ses avances des chrétiens de Damas. Il passa outre à leurs protestations. L'église « fut changée en mosquée et diligemment réédifiée par Walid » <sup>(1)</sup>. Nous savons maintenant à quoi nous en tenir sur l'étendue de cette reconstruction.

Les églises rondes de Syrie <sup>(2)</sup> et, en premier lieu, la cathédrale de Boṣrā avec sa coupole aérienne, avaient frappé l'imagination des Arabes, depuis les temps où leurs caravanes fréquentèrent le marché de cette ville <sup>(3)</sup>. Quand les califes omayyades se firent bâtisseurs de mosquées, c'est ce type monumental qu'ils voudront reproduire. 'Abdalmalik s'y employa avec succès, à la « Ṣaḥra » de Jérusalem. Au vaisseau allongé de la basilique il préféra, à l'instar de Boṣrā, une rotonde inscrite dans un octogone et dominée par une coupole élancée <sup>(4)</sup>. La rotonde servait de châsse à la massive relique de la « Roche » et devait faciliter aux pèlerins l'exercice du *tawāf*, ou tournée rituelle. Walid n'admirait pas moins que son père — nous l'apprenons par Ibn al-Baṭriq <sup>(5)</sup> — les édifices à coupole. La pleine réussite du premier, à Jérusalem, ne lui laissera pas de repos. Ses architectes syriens n'ont pu que l'encourager. Depuis la construction du transept, la basilique de Damas se rattachait au type des églises à *plan central*. L'addition d'une coupole montée sur trompes en était le complément naturel. C'est à ce complément que se borna en substance la *reconstruction*, mentionnée par l'auteur des *Prairies d'or*. Grâce à Nābiḡa, nous devinons la fierté qu'en ressentit Walid. Parmi les merveilles de la mosquée, le poète de cour décrit (*Diwān*, p. 19, a) :

La coupole où n'atteignent pas les oiseaux, avec ses hauts caissons plafonnés en bois de teck,

Ses suspensions de lampes d'or, pleines d'huile, dont la lumière éclaire le Liban et la côte maritime.

وقبّة لا تكاد الطيرُ تبلغها  
أعلا محاريبها بالساج مستوف  
لها مصابيح فيها الزيت من ذهب  
يضيء من نورها لبنان والسيف

<sup>(1)</sup> MAS'ŪDĪ, V, p. 361.

<sup>(2)</sup> Déjà signalées par Arculf.

<sup>(3)</sup> Cf. *La Mecque à la veille de l'hégire*, p. 47-48.

<sup>(4)</sup> Cf. E. HERZFELD, *Mshattā, Hira und Bādiya*, p. 119-121, 128.

<sup>(5)</sup> *Op. cit.*, II, p. 42, 3.

Mas'oudī se borne d'ailleurs à rééditer l'erreur commune, jusqu'en ces derniers temps, laquelle attribuait à l'époque musulmane le plan de l'édifice actuel. Elle flattait l'orgueil des Arabes. Balādorī semble la favoriser, quand il montre le calife Walid donnant les premiers coups de pioche et ordonnant aux maçons d'achever l'œuvre de destruction<sup>(1)</sup>. Sur les murs intérieurs de la mosquée, Mas'oudī avait pu lire ce texte, se détachant « en lettres dorées sur un fond de lapis-lazuli : a ordonné la construction de cette mosquée et de démolir l'église qui s'y trouvait le serviteur d'Allah, Walid, commandeur des croyants »<sup>(2)</sup>. Suivaient la *Fātiḥa* et trois petites sourates, « reproduites en entier ». Ce sont sans doute « les sourates et les versets où promesses et menaces se succèdent »<sup>(3)</sup>. Nābiġa les signale dans sa description parmi les mosaïques dont « la fulgurance aveuglait le plus clairvoyant », *يُكَادُ يُعْشِي بِصَيْرِ الْقَوْمِ زَبْرُجَةَ*,<sup>(4)</sup>. Elles n'y restèrent pas longtemps. Avant le règne de Māmoūn, قبل المأمون, les textes qoraniques furent effacés, محَا<sup>(5)</sup>. Comment ne pas songer à un grattage commandé par les 'Abbāsides, quand on se rappelle que le même calife Māmoūn substituera plus tard son nom à celui de 'Abdalmalik, dans la coupole de Jérusalem<sup>(6)</sup>? Mas'oudī était arrivé à temps pour relever la partie historique de l'inscription monumentale dont le terrible incendie de 1069<sup>(7)</sup> enleva sans doute les derniers vestiges.

Ibn 'Asākir ne paraît pas l'avoir vue *in situ* ni en avoir pris une connaissance directe<sup>(8)</sup>. S'il la cite, c'est sur l'autorité d'un certain Abou Yousof Ya'qoub ibn Sofiān, qui m'est d'ailleurs inconnu. Mais, avant Ibn 'Asākir, des générations de Damasquins, des milliers d'étrangers<sup>(9)</sup>, comme le poète Nābiġa et l'historien Mas'oudī, avaient pu lire ce texte officiel, où étaient mentionnées d'affilée « la mosquée et l'église qui s'y trouvait », الكنيسة التي كانت فيه.

<sup>(1)</sup> *Fotoūḥ al-baldān* (éd. DE GOEJE), p. 125.

<sup>(2)</sup> IBN 'ASĀKIR (éd. BADRĀN), I, p. 206-207; comp. BALĀDORĪ, p. 126; MAS'ŪDĪ, V, p. 363. Corriger dans Badrān هذه الكنيسة en هدم الكنيسة.

<sup>(3)</sup> NĀBIĠA, *Divān*, loc. cit. Au lieu de l'énigmatique من رنب du manuscrit, mon collègue le P. Cheikho me suggère من رنب « à tour de rôle ».

<sup>(4)</sup> *Divān*, loc. cit.

<sup>(5)</sup> IBN 'ASĀKIR, I, p. 207, haut.

<sup>(6)</sup> Cf. *La Syrie*, I, p. 83. Dépit des 'Abbāsides quand ils visitent les mosquées omayyades de Damas et de Jérusalem; IBN 'ASĀKIR, I, p. 198. Ils enlèvent les mosaïques de la mosquée d'Allep; IBN AS-ŠIHNA, *op. cit.*, p. 62.

<sup>(7)</sup> Cf. *La Syrie*, I, p. 153. Sur ses ravages, voir la poésie citée dans IBN 'ASĀKIR (éd. BADRĀN), I, p. 207.

<sup>(8)</sup> Ibn Ġobair ne la connaît pas davantage.

<sup>(9)</sup> De passage à Damas.

On devine la conclusion que ce texte suggérait. Désireux de faire la cour à son mécène princier, Nābiġa l'a traduite par l'incise ambiguë : عن جوف مسجدنا : «du milieu de notre masġid», laquelle ne tranchait rien. L'épigraphe de Walid, les transcriptions poétiques de Nābiġa et de Farazdaq devaient avoir pour résultat de consacrer la confusion historique dont Ibn 'Asākir nous a transmis la formule définitive. Au lieu d'inférer que la mosquée avait succédé à l'église — ainsi l'a compris Barbier de Meynard, le traducteur de Mas'ōudī<sup>(1)</sup> — l'opinion populaire, suggestionnée par un texte amphibologique, devait fatalement aboutir à la légende du partage, se persuader que, depuis la conquête, les deux édifices avaient, comme à Ḥomṣ, formé un seul corps de bâtiment et s'étaient trouvés renfermés dans la même enceinte, les murs de la basilique chrétienne.

L'épigraphie arabe est une science récente, créée par les orientalistes. Pas plus qu'à la poésie, les règles qui régissent tyranniquement la discipline du ḥadīṭ ne reconnaissent aux inscriptions lapidaires le droit de figurer dans le corps de l'*isnād*, dans la chaîne conventionnelle des garants, lesquels sont censés s'être transmis *oralement* et sans interruption le contenu des traditions musulmanes. Le *Tārīḥ Dimasq* a été composé par un *ḥāfiẓ*, à savoir, par un virtuose du ḥadīṭ, un érudit, servilement attaché aux méthodes surannées de cette science traditionnelle. Ainsi s'explique la formation du dossier où Ibn 'Asākir a puisé sa documentation sur l'origine de la mosquée omayyade.

Voici comment je proposerais de rétablir l'*isnād* du ḥāfiẓ damasquin : 1° le tercet poétique de Farazdaq; 2° l'inscription de Walid. Les deux renseignements rentreraient dans la catégorie des documents qu'un ḥāfiẓ qualifierait de «ḥadīṭ morsal». Farazdaq s'est inspiré de Nābiġa, son prédécesseur, et Ibn 'Asākir cite de seconde main l'épigraphe de Walid. Ce calife expropria Saint-Jean de Damas, comme aux temps des Croisades le qāḍi Ibn al-Ḥāsāsāb désaffecta la cathédrale d'Alep et Noūraddīn celle de Ḥomṣ, sans égard pour les garanties accordées précédemment aux tributaires. Le monument était trop beau, avons-nous dit, pour être laissé entre les mains des chrétiens. Il occupait le centre de la capitale omayyade et écrasait par ses dimensions la modeste mosquée, sa voisine. C'est, en définitive, l'explication adoptée par le

<sup>(1)</sup> *Prairies d'or*, V, p. 363.

judicieux géographe Maqdisī<sup>(1)</sup>, lui-même issu d'une famille d'architectes-ingénieurs. « Pays demeuré chrétien, la Syrie possédait des églises éblouissantes, renommées au loin, telles la basilique de la Résurrection<sup>(2)</sup>, celles de Lodd et d'Édesse. Ému par ces considérations, Walid voulut doter l'islam d'un édifice capable de lutter avec ces églises, et il résolut d'en faire une des merveilles du monde<sup>(3)</sup>. »

\*  
\* \*

De toute cette discussion, nous pensons que le prestige d'Arculfe sort non seulement indemne, mais grandi. Pour infirmer la valeur de son témoignage, il faudrait prouver qu'il s'est mépris gravement en une matière où le contrôle était si facile, où il suffisait d'ouvrir les yeux. Nous ne pensons pas qu'on y réussisse. En face de cette attestation si précise, si désintéressée, presque contemporaine de la conquête arabe, que vaut la légende fourmillant de contradictions, patronnée cinq siècles plus tard par un ḥāfiẓ damasquin? Pour réhabiliter Ibn 'Asākīr, il nous paraît inutile de distinguer entre les deux redditions de Damas, de supposer qu'après la seconde les musulmans auront aggravé les conditions précédemment accordées par Ḥālid ibn al-Walid<sup>(4)</sup>. Si la capitulation de Ḥālid était devenue caduque, les califes omeyyades qu'elle gênait n'auraient pas manqué de s'en prévaloir. Les envahisseurs du désert, renonçant à occuper Damas, n'ont pu éprouver le besoin de s'y ménager une mosquée monumentale. A l'usage des Arabes que son exemple groupera en cette ville, Mo'āwīa organisa une *moṣallā*. A cet effet il a pu utiliser l'emplacement des « bazars abandonnés »<sup>(5)</sup> sur l'agora. Si à tout prix on veut retenir l'hypothèse d'un partage de Saint-Jean, il faut le placer postérieurement au passage d'Arculfe par Damas, de préférence, croyons-nous, sous le califat de 'Abdalmalik. Mais cette explication se heurte à tous les témoignages de la tradition musulmane. Et nous voici de nouveau ramenés au texte d'Arculfe et à l'interprétation du duc Caetani<sup>(6)</sup>.

H. LAMMENS.

<sup>(1)</sup> Lequel la tient de son oncle.

<sup>(2)</sup> A Jérusalem.

<sup>(3)</sup> MAQDISĪ, p. 159. Sur cette « merveille du monde », cf. IBN 'ASĀKĪR (éd. BADRĀN), I, p. 198.

<sup>(4)</sup> DUSSAUD, *op. cit.*, p. 237-238.

<sup>(5)</sup> IBN 'ASĀKĪR (éd. BADRĀN), I, p. 179, 2.

<sup>(6)</sup> Lequel, le premier, l'a mise en circulation et en valeur.