

Entre Hadt et gouverneur : la pratique de l'histoire chez les musulmans damascenes au XVIIIe siècle

Autor(en): **Sitzler, Kim**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **54 (2000)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147506>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ENTRE *HADĪT* ET GOUVERNEUR: LA PRATIQUE DE L'HISTOIRE CHEZ LES MUSULMANS DAMASCENES AU XVIII^E SIECLE

Kim Sitzler

En Europe, la discipline historique a connu un changement irréversible au cours du dix-huitième siècle. La Querelle des anciens et des modernes se transposait dans l'Histoire. Les héritiers des Modernes, devenus historiens ou philosophes, dénonçaient les savants, les érudits qui ne faisaient qu'accumuler des faits sans les interpréter dans la perspective du progrès de l'humanité.¹ Sur la rive orientale de la Méditerranée, cette euphorie du progrès aurait étonné les contemporains des nouveaux historiens européens. Ce qui caractérise la vision de l'histoire telle qu'elle est exprimée par les Damascènes du dix-huitième siècle est le sentiment de s'éloigner d'un âge d'or. Au lieu d'éprouver un progrès, leur préoccupation était de ne pas perdre le contact avec l'âge de la révélation mise en pratique par le prophète Muḥammad. Nous essaierons de fournir, ici, des éléments de la pratique de l'histoire dans la ville de Damas en nous limitant à la première moitié du dix-huitième siècle. Après une longue série de gouverneurs allogènes dans la province ottomane de Damas, cette période correspond à l'ascension et à la consolidation d'une famille considérée comme arabe à la tête de l'administration provinciale.² Cette nouvelle donnée politique n'a pourtant pas affecté la dominante religieuse et morale de l'identité que créaient les historiens.

- 1 Sur ce débat, cf. Chantal Grell, *L'histoire entre érudition et philosophie. Etude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*, Paris 1993, p. 22 sqq. et passim.
- 2 Entre 1725 et 1783, cinq gouverneurs de la famille al-ʿAẓm se succédaient à Damas, avec des interruptions. Leurs gouvernements étaient parfois très longs par rapport aux nominations annuelles qui dominaient jusqu'au deuxième quart du siècle.

Dressons, d'abord, l'inventaire des genres de sources qui peuvent nous intéresser. Si l'histoire implique la description ou l'interprétation des actions de l'homme, nous pouvons distinguer le genre historique d'autres formes de production littéraire, telles que le droit, la langue, les sciences coraniques ou la littérature. Cette définition inclut néanmoins tout un domaine de connotation religieuse, qu'il s'agisse de la tradition prophétique, des rapports sur les compagnons du Prophète et leurs successeurs, ou encore des récits sur les hommes saints. Pensons aussi aux ouvrages biographiques, souvent organisés selon des critères idéologiques (une école de droit), ou selon des catégories professionnelles (les experts de la tradition prophétique). Cette addition faite, nous nous retrouvons avec un *corpus* qui comprend non seulement la catégorie "d'histoire", mais aussi une bonne partie de celle de "*ḥadīṭ*" et d'autres types de littérature religieuse.³

Le but de l'opération qui consiste à rassembler *ta'rīḥ* et *ḥadīṭ* dans une seule catégorie (et d'augmenter considérablement le nombre d'ouvrages historiques) n'est pas de faire des lecteurs damascènes des historiens acharnés. Plutôt, elle sert à brouiller les limites que la taxinomie pourrait dresser entre deux genres qui, réunis, nous fournissent des éléments pour traiter de la fonction de l'histoire à Damas au dix-huitième siècle.

- 3 Establet et Pascual ont récemment présenté un tableau qui organise selon les genres les livres présents dans les bibliothèques privées damascènes autour de 1700. La catégorie "histoire" n'y représente que 5% du nombre total des livres, tandis que le "*ḥadīṭ*" y figure avec 12%. Les deux catégories les mieux représentées sont le *taṣawwuf*, et de loin la plus importante le droit (27%). Colette Establet et Jean-Paul Pascual, "Les livres et les gens à Damas vers 1700", in: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 87-88 [Livres et lecture dans le monde ottoman], 1999, p. 157 sq.

L'homme et l'espace en perspective sacrée

La tradition prophétique (*ḥadīṭ*) a contribué à la formation de l'historiographie dès le deuxième siècle de l'hégire.⁴ Sans succomber au piège de l'essentialisme, nous pouvons affirmer que la symbiose des deux disciplines maintient de sa vigueur au dix-huitième siècle. En effet, l'une des activités principales de l'expert de *ḥadīṭ* (*muḥaddiṭ*) reste d'assurer la transmission d'un savoir historique (que sont les dires et les actions du Prophète) en se tenant de manière plus ou moins stricte aux exigences de la discipline. Parmi ces exigences est celle de prouver la contemporanéité du transmetteur et du récepteur, la possibilité d'une transmission idéalement orale d'un fait prophétique.⁵ Cette preuve est fournie par des certificats de transmission (*iğāza*) qui sont utilisés pour la composition de l'inventaire des transmissions (*tabat*). Les *tabats* sont des textes écrits vers la fin de la vie active d'un *muḥaddiṭ*. Ils constituent des testaments scientifiques de caractère à la fois autobiographique et technique. Autobiographique dans la mesure où l'auteur livre en général un abrégé de son éducation et des rencontres avec ses professeurs, souvent en précisant la date et l'endroit où une transmission d'une tradition prophétique ou d'un texte relevant des sciences religieuses dans le sens large a eu lieu. Les biographies des professeurs sont partie intégrante du *tabat*. Parfois, si l'auteur descend d'une famille prestigieuse, il dédie un chapitre aux biographies de ses ancêtres. Dans le *tabat*, nous trouvons donc un grand nombre de données sur les activités et les déplacements des professeurs de *ḥadīṭ* et sur ceux de leurs transmetteurs. Ceci en fait une source de première importance pour l'unité de base de l'historiographie de la période: la biographie.

4 Cf. Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge 1994, pp. 17-30.

5 Nous ne nous référons, ici, qu'à une forme de transmissions possible. S'il y a bien des formes de transmission qui n'exigent pas la contemporanéité entre les deux parties, elles n'ont pas la même valeur technique (p. ex. la transmission à des personnes à naître [par une *iğāzat li-'l-ma'dūm*], cf. pour les modes de la transmission Yaḥyā al-Nawawī, *al-Manḥal al-rāwī min taqrīb al-Nawawī*, Beyrouth s.d., pp. 102-121, ici p. 112).

Parmi les textes biographiques que nous trouvons à Damas pour la période choisie, citons d'abord les biographies monographiques qui sont consacrées aux protagonistes de l'histoire religieuse ou, rarement, à des ancêtres fondateurs d'une famille.⁶ L'histoire religieuse ne concerne pas seulement les premiers siècles de l'Islam, mais s'étale jusqu'à une époque récente. En témoigne la biographie que Kamāl al-Dīn al-Ġazzī (ob.1203/1799) a consacrée à 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī (ob.1143/1731), à la fois phare de la mystique damascène et arrière grand-père de l'auteur.⁷ Dans l'introduction, Kamāl al-Dīn nous indi-

- 6 Nous trouvons une série de biographies des fondateurs des quatre écoles de droit: Ismā'il b. Muḥammad al-'Aġlūnī (ob.1162/1749), *'Iqd al-lu'lu' wa-'l-zabarġad fī tarġamat al-imām al-ġalīl Aḥmad*, Princeton University Library (PUL), Yahuda section 235 (Cat. Mach 4682); idem, *Tāġ al-mulūk al-naḥīs bi-tarġamat al-imām al-Šāfi'ī Muḥamad b. Idrīs*, ibid. (Cat. Mach 4678); idem, *'Iqd al-la'ālī wa-'l-marġān fī tarġamat al-imām Abī Ḥanīfa al-Nu'mān*, ibid. (Cat. Mach 4663). En outre, des biographies des compagnons du Prophète et d'autres personnages d'importance religieuse: 'Abd al-Laṭīf al-Dimašqī, *Asmā' al-ṣaḥāba al-Badriyīn*, PUL (Yahuda) 1585 (Cat. 4611); Ġa'far b. Ḥasan al-Barazanġī (ob. 1179/1765), *Ġāliyat al-kurab bi-aṣḥāb sayyid al-'Aġam wa-'l-'Arab* PUL (Yahuda) 4243 (Cat. Mach 4610); Aḥmad al-Manīnī (ob. 1172/1759), *Šarḥ al-ṣadr bi-šarḥ urġūzat Istinzāl al-naṣr bi-'l-tawaṣṣul bi-ahli Badr* PUL (Yahuda) 4033 (Cat. 4609); Ḥāmid b. 'Alī al-'Imādī (ob. 1171/1757), *Ġamāl al-šūra wa-'l-liḥya fī tarġamat sayyidinā Diḥya*, PUL (Yahuda) 509 (Cat. Mach 4608); idem, *Ḍaw' al-ṣabāḥ fī tarġamat sayyidinā Abī 'Ubayda b. al-Ġarrāḥ*; Isma'il al-'Aġlūnī, *Idā'at al-badrayn fī tarġamat al-Šayḥayn*, PUL (Yahuda) 214 (Cat. Mach 4645).
- 7 Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazzī, *al-Wird al-unsī wa-'l-wārid al-qudsī fī tarġamat sayyidī 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī*, PUL (Yahuda) 2269 (Cat. Mach 4719). Nous citons une autre copie, collationnée sur l'autographe de Princeton, dont nous remercions la communication à Bakri Aladdin (Damas). Cet ouvrage volumineux (179 et 266 foll., respectivement) contient, outre la biographie de 'Abd al-Ġanī, celles de ses professeurs et de ses nombreux élèves et constitue par cela un ensemble d'informations précieux.

que ses sources. La moitié des textes utilisés sont des *tabats*,⁸ tandis que les autres sont des biographies mystiques d'élèves de 'Abd al-Ġanī,⁹ des extraits d'anthologies¹⁰ et un dictionnaire biographique.¹¹ Ce dernier nous mène au deuxième genre d'écriture biographique, dont l'importance pour l'historiographie musulmane est patente: les dictionnaires. Celui qu'a utilisé Kamāl al-Dīn, le "Collier de perles des personnalités du douzième siècle [de l'hégire] (*Silk al-durar fī a'yān al-qarn al-tānī 'aṣar*)" de Muḥammad Ḥalīl al-Murādī, juriconsulte (*muftī*) de l'école de droit ḥanafite, est la pièce maîtresse du genre biographique de la période. L'ouvrage contient des centaines de biographies, tantôt en quelques lignes, tantôt en plusieurs pages. Kamāl al-Dīn al-Ġazzī et d'autres l'appellent aussi *Tārīḥ al-Murādī*, "l'Histoire d'al-Murādī" et dans la préface, on lit que le *Silk al-durar* contient "les biographies et les histoires (*al-tarāḡim wa-'l-tawārīḥ*)"¹² des personnes qui figurent dans le dictionnaire. Regardons l'introduction d'al-Murādī:

"La science de l'histoire et des récits historiques, la transmission des vertus et la sauvegarde des traditions sont de première importance [...]. Les experts du

- 8 Celui du grand-père de Kamāl al-Dīn et gendre de 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī, Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān al-Ġazzī (ob. 1167/1754), *Laṭā'if al-minna fī fawā'id ḥidmat al-sunna*, [ms PUL (Yahuda) 2432 (Cat. Mach 82)]; celui de Isma'īl al-'Aḡlūnī, *Ḥilyat ahl al-faḍl* (Kamāl al-Dīn ne donne pas de titre, mais celui-ci se trouve dans le manuscrit de la Bibliothèque Nationale Syrienne (BNS), No. 29, fol. 2r.); et celui de Aḥmad al-Manīnī, *al-Qawl al-sadīd fī it-ṭiṣāl al-asānīd*, [ms (BNS), No. 8939].
- 9 Ḥusayn b. Tu'ma al-Baytīmānī (ob. 1175/1761), *al-Maṣrab al-hanī al-quḍsī fī karamāt al-ṣayḥ 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī*, [PUL (Yahuda) 1808 (Cat. Mach 4718)].
- 10 Muḥammad Maḥmūdī (ob. 1111/1699), *Dayl al-rayḥāna*. Kamāl al-Dīn attribue l'ouvrage éronément à l'auteur de *al-Naṣḥa al-rayḥāna* elle-même, Muḥammad Amīn al-Muḥibbī (ob. 1111/1699).
- 11 Celui de Muḥammad Ḥalīl al-Murādī, *Silk al-durar fī a'yān al-qarn al-tānī 'aṣar*, 4 volumes en 2 tomes, Būlāq 1301/1884 et Beyrouth [Dār Ibn Ḥazm] 1988. Cf. *infra*.
- 12 Ibid., t. I, p. 2.

hadīṭ y employèrent [...] leur temps et en embellirent leurs heures [...]. Les plus éminents des savants écrivirent dans ce genre des œuvres sans pareil, car le pilier de la transmission des sources de la religion [repose] sur la classification des transmetteurs selon leur fiabilité (*‘alā ‘l-ḡarḥi wa-‘l-ta’dīl*)¹³ et [dans la science de l’histoire,] l’étudiant trouve ce qui le pousse à l’étude. [...] Abū Ḥayyān a mentionné dans les conseils à ses enfants: vous devez étudier l’histoire (*al-tawārīḥ*) parce qu’elle épanouit l’esprit [...].

Je n’ai vu personne faire les biographies du douzième siècle de l’hégire [...], et il m’incombait donc d’emprunter le chemin des historiens (*an uslika hātīk al-masālik, wa-akūna fī sabīli ‘l-mu’arriḥīna sālīk*). J’ai rassemblé cette belle histoire (*tārīḥ*) [...] [mentionnant] les circonstances des personnes et [donnant leur] description. Chez moi, j’ai rassemblé tout un ensemble de récits de voyages (*riḥlāt*), de *tabats* et de biographies [...], [et j’ai appris des choses] par les bouches, oralement, et par écrit sur des pays que je n’ai pas vus.”¹⁴

L’essentiel est dit: l’Histoire est justifiée par son caractère sacré et ses sources ont presque toujours une marque spirituelle. C’est la cas des *tabats* qui retracent l’éducation religieuse d’un savant, c’est le cas aussi des récits de voyage qui décrivent des périples spirituels, suivant les savants éminents et les tombeaux prestigieux. Al-Murādī est le fidèle assembleur de ces renseignements, et étant donnée la nature autobiographique de beaucoup de ses textes de base, il ne nous surprend pas que les entrées prennent souvent une forme élogieuse. À ceci s’ajoute un autre trait inhérent à l’entreprise: avec peu d’exceptions, seuls les intellectuels deviennent des perles du collier. Quant aux autres, ils ne font pas véritablement partie de cette histoire à dominante sacrée. La nature des sources exclut presque toujours les hommes politiques, les

13 Cf. pour ce concept Tarif Khalidi, *op. cit.*, p. 208 sq. et EI² II:473b.

14 al-Murādī, *Silk*, t. I, p. 4. Al-Murādī énumère quelques sources dont il dispose: ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Ḍahabī, *al-Riḥla*; Muṣṭafa b. Faṭḥ Allāh al-Ḥamawī, “l’historien de la Mecque”, *al-Riḥla*; Muḥammad Amīn al-Muḥibbī, *al-Naṣḥa*; Muḥammad al-Maḥmūdī, *Dayl al-naṣḥa*; le *tabat* de Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān al-Ġazzī, *Laṭā’if al-minna* et son *Tadkirat al-adabīya*; ‘Abd al-Ġanī al-Nābulusī, *al-Riḥla al-kubrā* et *al-Riḥla al-ṣuġrā al-Ḥiġāzīya wa-‘l-Qudsīya*; et “d’autres inventaires de professeurs (*mašyaḥāt wa-ma‘āğim*) et inventaires de traditions (*aṭbāt*).” Ibid., p. 4.

commerçants, les femmes. La richesse matérielle et le pouvoir terrestre ne sont pris en considération qu'au cas où ils ont un rapport avec la vie intellectuelle.

Parmi les personnes que le biographe choisit pour son Dictionnaire, il y a beaucoup de gens originaires de cette ville, mais aussi des nouveaux venus et des savants de passage d'origine très variée.¹⁵ Il présente ses données comme des faits et il ne juge que rarement de manière explicite. Parfois, il abrège, il reformule, mais ne laisse pas libre cours à son calame. Il organise les entrées selon l'ordre alphabétique et, à l'intérieur des articles, il commence par les différentes parties du nom, les titres professionnels et honorifiques et la date de naissance avant d'enchaîner des éléments de l'éducation de la personne en question, préférablement en donnant les noms de ses professeurs, parfois en mentionnant quelques ouvrages qu'il a lus sous leur direction. Le *cur-sus* éducatif occupe le plus grand espace. Ensuite, si le biographe dispose d'autres renseignements, il ajoute des postes que le protagoniste a occupé, des ouvrages qu'il a pu écrire, des faits divers et des morceaux de poésie, pour conclure avec la date de la mort et le lieu d'enterrement. Cette structure de base peut être modifiée en fonction des données dont il dispose. Si le matériel ne suffit pas à donner une image consistante à un personnage, al-Murādī ajoute laconiquement: "en général, c'était un homme intègre", ou: "il continua [sa vie] sur le bon chemin [jusqu'à la mort]." Le dictionnaire est construit sur la base d'informations à caractère religieux et il sert, à son tour, à informer les savants des générations suivantes sur les parcours de leurs prédécesseurs.

Si la biographie est la forme principale d'écriture historique, elle n'est pas pour autant la seule à reposer sur un modèle forgé par les sciences religieuses. Lié à la tradition prophétique, mais aussi aux tra-

15 Stephen Tamari donne une statistique de l'origine des personnes dans le *Silk*. Il compte 64.3% de personnes originaires de Damas, tandis que les Ottomans turcs, les Egyptiens, les personnes originaires de la péninsule arabique et les Irakiens occupent entre 5.2% et 8.7% des entrées. Stephen E. Tamari, *Teaching and Learning in 18th Century Damascus: Localism and Ottomanism in an Early Modern Arab Society*, Diss. Georgetown, Washington 1998, non publiée, p. 97.

ditions populaires, le genre des “titres de gloire” a une ambition différente. Il cherche à satisfaire non pas la connaissance des hommes, comme c’est le cas pour les biographies, mais celle de l’espace. Il ne s’agit pas d’un espace naturel, mais d’une géographie spirituelle, produit de l’histoire sacrée de la région. Le genre des *faḍā’il* ou *maḥāsin* emploie l’éventail d’arguments traditionnel pour un ouvrage savant. Nous en analysons ici un exemple dû au *muḥaddiṭ* Aḥmad al-Manīnī (1089/1678-1172/1759).¹⁶ Il écrit, entre 1158/1745 et 1169/1756,¹⁷ un ouvrage intitulé “Les marques des mérites de la Syrie (*al-A‘lām bi-faḍā’il al-Šām*)”¹⁸ qui traite des “titres de gloire” de Damas et de ses environs.¹⁹

La préface des *A‘lām* commence par des lamentations sur la situation historique dans laquelle se trouve Damas au dix-huitième siècle: les souffrances (*miḥan*), les malheurs (*maṣā’ib*), les fatalités (*nawā’ib*), les afflictions (*nakabāt*) et les vagues de maux (*amwāğ al-šurūr*) sont les attributs donnés aux événements du quotidien.²⁰ Les choses sont hors contrôle, (*ḥarağat aḥwāluhā [al-Šām] ‘an al-niẓām*), la ville est entrée dans le désordre et la perturbation (*ḥilal, inḥirām*). C’est le vocabulaire du pessimiste qui prime. Ce malaise omniprésent a pour conséquence, remarque l’auteur, qu’on commençait à parler mal de Damas, que les rumeurs se répandaient parmi “les habitants du désert aus-

16 Al-Manīnī était prédicateur du vendredi suppléant à la mosquée des Omayyades de Damas et professeur dans diverses *madrassa*-s de la ville.

17 Le *terminus ante quem* est donné par une marque de possession de la copie manuscrite à la Bibliothèque Nationale de France (BN), arabe 6168, datée de 1169/1756, fol. 1r.

18 Nous nous appuyons sur le ms BN 6168 [cité *Al-A‘lām* (ms)] et sur l’édition d’al-Ḥālidī, Jérusalem 1943 [citée *Al-A‘lām* (éd.)].

19 Les “titres de gloire” de la ville avaient déjà été décrits, notamment par ‘Abd Allāh al-Badrī (ob. ca. 909/1503), dont le livre *Nuzhat al-anām fī maḥāsin al-Šām* est abondamment cité par al-Manīnī. Le précurseur des auteurs tardifs est ‘Alī b. Muḥammad al-Raba‘ī, *I‘lām fī faḍā’il al-Šām* (ob. 435/1043; Bork-Qaysieh, cf. *infra, passim*, donne Rabi‘ī et Jeanine Sourdél-Thomine, “Les anciens lieux de pèlerinage damascains d’après les sources arabes” in: *BEO* XIV (1952-1954), p. 66 sqq., écrit Ruba‘ī.), cf. GAL, I, 331.

20 *Al-A‘lām* (ms), fol. 1v. sq.

si bien que parmi ceux des villes”. Mais surtout, cette mauvaise réputation est, selon al-Manīnī, à l’origine d’une certaine négligence vis-à-vis de Damas de la part de la capitale de l’Empire. Pour que le regard d’Istanbul redevienne clément, al-Manīnī se propose de mettre en évidence les mérites de la ville. Il recense les *ḥadīts* concernant Damas, “parce que ceci est un moyen pour faire respecter [Damas] à la Sublime Porte.”²¹ Le texte s’inscrit donc dans une stratégie que l’on pourrait appeler publicitaire. Le but en est de relever le prestige de la ville auprès du pouvoir central par les mérites liés à l’histoire spirituelle de la région. Voyons comment il procède. L’ouvrage est divisé en huit chapitres, comme “le nombre des portes du paradis, parce que [Damas] se trouve, en ce qui concerne ses mérites, parmi les villes du paradis”.²²

La littérature des “titres de gloire” se heurte au manque de sources irréfutables qui pourraient établir, une fois pour toutes, une hiérarchie religieuse des régions et des villes sur la base des textes sacrés. Al-Manīnī, en effet, ne peut pas démontrer la supériorité de Damas par des versets coraniques. Ni *Dimašq*, ni *al-Šām* ne sont mentionnées dans le Coran. Il doit se référer aux exégètes qui mettent en relation avec la région des versets comme “la terre que nous avons bénie (*al-arḍ al-latī bāraknā fīhā*)”,²³ “la mosquée très éloignée dont nous avons béni l’enceinte (*al-masǧid al-aqṣā al-latī bāraknā ḥawlahā*)”,²⁴ “[sur] une colline tranquille et arrosée ([*ilā*] *rabwatin dāti qarārin wa-maʿīn*)”,²⁵ “mes serviteurs justes hériteront de la terre ([...] *anna 'l-arḍa yarituhā*

21 *Al-Aʿlām* (ms), fol. 2v.

22 Ibid. ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abd al-Razzāq (ob. 1138/1726), auteur d’un ouvrage du même genre, *Ḥadāʾiq al-inʿām fī faḍāʾil al-Šām*, divise, lui aussi, son ouvrage en huit chapitres par l’analogie aux huit portes de Damas. Cf. Usāma ‘Ānūtī, *al-Ḥaraka al-adabīya fī bilād al-Šām*, Beyrouth 1971, p. 207 sq.

23 Coran, XXI:71 et 81 (trad. D. Masson, Paris 1967). Al-Manīnī: “C’est-à-dire *al-Šām*”, pour le premier des deux passages, et: “C’est-à-dire *al-Šām* selon ce que disaient beaucoup d’exégètes”, pour le deuxième passage. *Al-Aʿlām* (éd.), p. 53.

24 Coran, XVII:1. Al-Manīnī: “C’est-à-dire *al-Šām*, Palestine et les entourages.” *Al-Aʿlām* (éd.), p. 53.

25 Coran, XXIII:50. Al-Manīnī: “Il s’agit de Damas où bien de la Ġūṭa de Damas, selon ce que disaient beaucoup d’exégètes.” *Al-Aʿlām* (éd.), p. 53.

‘*ibādiya ‘l-ṣāliḥūn*’”²⁶ et “la terre sainte [que Dieu vous a destinée] (*al-arḍ al-muqaddasa [allatī kataba ‘llāhu lakum]*).”²⁷ Ces mêmes expressions ont servi (et servent toujours) à étayer des mérites géographiques divers.²⁸ La méthode pour interpréter ces versets repose sur des textes d’autorité qui proposent souvent les localisations les plus diverses pour un verset.²⁹ Cette ambiguïté ne fait pas des six passages coraniques évoqués des arguments très forts pour la supériorité d’*al-Šām*.

Les traditions prophétiques ne servent pas beaucoup non plus, puisque les mentions positives d’*al-Šām* sont rares et souvent douteuses d’un point de vue technique. Aucun *ḥadīṭ* répertorié par al-Buḥārī et par Muslim ne fait mention directe d’*al-Šām* ou de Damas, et al-Manīnī doit s’appuyer sur des *ḥadīṭs* rapportés par des collections mineures. “Vous êtes voués à *al-Šām*, puisqu’il est le meilleur des pays de

26 Coran, XXI:105. Al-Manīnī: “Ils disaient qu’il s’agit de la terre sainte”. *Al-A‘lām* (éd.), p. 53.

27 Coran, V:21. Al-Manīnī: “C’est-à-dire *al-Šām*.” *Al-A‘lām* (éd.), p. 53.

28 P. ex., la *rabwat dāt qarār wa-ma‘īn* (XXIII:50) sert de lieu de repos à Marie et son fils. Dans l’édition du Coran diffusée par le mouvement de l’Aḥmadiyya, *Der heilige Qur-ān. Arabisch und Deutsch*, édité par Hazrat Mirza Nasir Ahmad, ⁴1988, p. 643, la colline est transposée au Cachemire.

29 C’est le même procédé qu’avait utilisé Muḥammad Ibn Kannān, chroniqueur que nous rencontrerons plus loin, dans un ouvrage comprenant un chapitre sur les titres de gloire. *Al-Mawākib al-Islāmīya fī al-mamālik wa-‘l-maḥāsin al-šāmīya*, édité par Ḥikmat Ismā‘īl et revu par Muḥammad al-Miṣrī, 2 vols., Damas [*Manšūrāt wizārat al-ṭaqāfa*, série *iḥyā’ al-turāt al-‘arabī*, No. 92] 1992, p. 361 sq. – Pour le verset “ô mon peuple, entrez dans la terre sainte que Dieu vous a prescrite (*yā qawmi ‘dḥulū ‘l-arḍa ‘l-muqaddasata ‘llatī kataba ‘llāhu lakum*)”, Ibn Kannān discute les attributions d’*al-arḍ al-muqaddasa* et montre, contrairement à al-Manīnī, que les interprètes ne sont pas unanimes et que plusieurs possibilités pour la localisation de cette terre sainte sont données: Ġabal Ṭūr (Sināi), Jérusalem, Arīḥā (Jéricho), Damas, Palestine et une partie de la Jordanie ce qui revient à ce que cite Abū ‘l-Ḥaṭṭāb Qatāda b. Da‘āma (ob. 117/735): *al-Šāmu kulluhā*. Ibn Kannān, *op. cit.*, p. 362. – Aḥmad al-Manīnī hésite à apporter les interprétations proposent des localisations hors de la Syrie. Cf. *Al-A‘lām* (éd.), p. 72.

Dieu. Les meilleurs de sa création y habitent [...]”³⁰ et “Le Prophète dit: Des armées de soldats seront convoquées en Syrie, en Irak, au Yémen. [Abd Allāh dit:] choisis pour moi, ô envoyé de Dieu. [...] [Le Prophète] dit alors: tu es voué à *al-Šām*.”³¹ En bon *muḥaddiṭ*, al-Manīnī sait que ces deux rapports n’ont pas le poids nécessaire, et il en présente un troisième, selon lequel le Prophète a signifié la Syrie à deux de ses Compagnons à trois reprises.³² Ce *ḥadīṭ* est pourvu de plusieurs chaînes de transmetteurs faibles. Pourtant, dit al-Manīnī, “[par] le grand nombre de chaînes [différentes, il est à considérer que] l’une répare l’autre, et qu’il s’élève au rang de bon (*ḥasan*).”³³ L’auteur doit recourir à des techniques sophistiquées pour arriver à un résultat peu convaincant. La pénurie de sources sûres exige du matériau supplémentaire.³⁴ Al-Manīnī apporte donc des rapports sur les Compagnons du Prophète et leurs successeurs.³⁵

30 *Ḥadīṭ* attribué à Abū Durr. Il figure dans les collections d'al-Ṭabarānī [dans le *Muḡam al-kabīr*] et d'al-Suyūṭī [dans le *Ḡāmiʿ al-ṣaḡīr*]. Al-Manīnī, *al-Aʿlām* (ms) fol. 4v. et (éd.) p. 53.

31 *Ḥadīṭ* rapportée par ʿAbd Allāh b. Ḥawāla, mort à Damas en 58/678. Cf. le *Musnad* de Ibn Ḥanbal, II, 99 et 119. Dans la version de Abū Dāwūd, des éléments des deux *ḥadīṭ*-s sont réunis dans un seul. Cette version est mentionnée par al-Manīnī et citée par ʿAbd al-Ġanī al-Nābulusī in: *Daḥāʾir al-mawārīt fī dalāla ʿalā mawāḍiʿ al-ḥadīṭ*, Le Caire [al-Azhar] 1352/1934, p. 293. *Al-Aʿlām* (éd.), p. 54.

32 Répertoire par al-Ṭabarānī.

33 *Al-Aʿlām* (éd.), p. 54.

34 Al-Manīnī ajoute des rapports de validité limitée: “Le bien a été divisé en dix parties, dont neuf revenaient à la Syrie et une au reste de la terre. Le mal a [également] été divisé en dix parties, dont une [revenait] à la Syrie et les autres au reste de la terre.” [Ibid., fol. 8v.] C’est Abū Yaḥyā Zakariyā b. Muḥammad al-Qazwīnī [600/1203-683/1283; EI² IV:896b] qui cite ce rapport dans les *ʿAḡāʾib al-buldān*, se référant à ʿAbd Allāh b. ʿAmr b. al-ʿĀṣ. Al-Manīnī le reprend volontiers et en ajoute d’autres: [La plupart des rapports suivants sont tirés par al-Manīnī de ʿAbd Allāh al-Badrī, *op. cit.* (ms), fol. 48v]. “Abū Hurayra [...] a dit: quatre villes sont parmi villes du paradis et quatre sont parmi les villes de l’enfer. Les villes du paradis sont la Mecque, Médine, Jérusalem et Damas, tandis que les villes de l’enfer sont Constantinople, Tibériade, Antioche

La continuité sacrée

Al-Manīnī cite deux récits évoquant la construction de Damas, dont un situe la fondation avant la naissance d'Abraham³⁶ et l'autre l'attribue à un serviteur d'Alexandre le Grand.³⁷ L'auteur ne semble préférer aucune des deux versions, mais il évoque la construction d'un temple (*kanīsa*) par le serviteur d'Alexandre. Ce temple signifie la continuité

[...] et San'ā'." [Déjà al-Badrī avait précisé – citant un prédécesseur (l'édition, p. 65, lit Abū 'Abd Allāh al-Suyūṭī au lieu de Abū 'Abd Allāh al-Ṣaqaṭī) – qu'il ne s'agit pas de la ville yéménite, mais de San'ā' en Roumélie.] D'autres ont insisté sur la validité de ce rapport, notamment 'Abd al-Raḥmān al-'Ulaymī (ob. 927/1521), l'auteur d'un ouvrage sur l'histoire de Jérusalem et Hébron [*Al-Uns al-ḡalīl bi-tārīḥ al-Quds wa-'l-Ḥalīl*] qui est cité par al-Manīnī: "Ce *ḥadīṭ* [...] n'est pas *mawqūf* à Abū Hurayra [un *ḥadīṭ mawqūf* est une tradition remontant à un compagnon du Prophète qui n'est pas rattachée au Prophète lui-même], mais il est *marfū'* et il [remonte donc] au Prophète." [Un *ḥadīṭ marfū'* est un rapport remontant au Prophète par une chaîne faible, notamment si le mode de la transmission entre compagnon du Prophète et *tābi'ī* n'est pas spécifié.] Pourtant, al-Manīnī ne l'inclut pas parmi les traditions prophétiques, car il juge sa chaîne de transmission trop faible. Notre auteur continue à puiser dans *Nuzhat al-anām* d'al-Badrī d'où il cite le rapport remontant à Ka'b al-Aḥbār [qui accompagna 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb à Jérusalem et mourut en 32/652-3 env. en Syrie. EI² IV:330b]: "Dieu n'a pas envoyé un seul prophète [d'autres lieux] que de la Syrie, et s'il n'était pas de la Syrie, il émigrerait en Syrie", ou celui selon lequel le monde aurait la forme d'un aigle et al-Šām en serait la tête. [Al-A'lām (éd.), p. 65. Il s'agit donc d'une version différente de celle qui associe la tête de l'oiseau à la Chine, cf. EI² II:590b. Dans la version citée, les ailes représentent l'Afrique du Nord et l'Irak, respectivement. Derrière l'Irak, sont situés *Wāq* et *Wāq al-wāq*.] Il se sert en outre de l'Histoire de Ibn 'Asākir (ob. 651/1176), de celle d'al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī (ob. 463/1071), et du *Šarḥ al-ḡāmi'* al-ṣaḡīr d'al-Munāwī (ob. 1031/1621).

35 *Al-A'lām* (ms.), fol. 8r.

36 Al-Manīnī tire cette information de Ibn 'Asākir qui lui-même l'attribue à Abū 'l-Faraḡ al-Iṣbahānī. *Al-A'lām* (éd.), p. 67.

37 Ici, al-Manīnī se réfère à Muḥammad b. Šākir al-Ḥalabī al-Dārānī al-Dimašqī al-Kutubī (ob. 764/1363), *Uyūn al-tawārīḥ*. Loc. cit.

matérielle avant et après l'avènement de l'Islam, puisqu'il était à l'emplacement de l'actuelle mosquée des Omayyades, les Grecs ayant élargi le lieu à l'étendue de celle-ci. Mais nous ne nous trouvons pas pour autant dans une histoire profane, car al-Manīnī précise que le serviteur d'Alexandre avait construit le temple pour servir à (un seul) Dieu (*ya'budu 'llāha fīhā*). Un autre élément visible de cette continuité sont les portes de la ville. Al-Manīnī attribue trois portes au serviteur d'Alexandre. Aujourd'hui, dit-il, huit portes sont utilisées, selon le nombre des portes du Paradis,³⁸ et les autres sont condamnées.³⁹ Al-Manīnī nous fournit une liste des sept portes utilisées par les Grecs. Ces portes grecques sont les seules à faire irruption dans la continuité monothéiste, car al-Manīnī rappelle que les Grecs avaient vénéré les planètes dont ils avaient placé des représentations sur les portes respectives.

Les autres mérites anté-islamiques de Damas sont la nature splendide de la Ġūṭa, un des quatre Paradis de la terre,⁴⁰ et surtout les deux mille sept cent tombes de prophètes, dont al-Manīnī affirme: "Des tombeaux des prophètes il ne reste aujourd'hui à Damas [...] que celui de Jean-Baptiste dans la mosquée des Omayyades [...]",⁴¹ au sujet duquel se multiplient les histoires de gens qui y ont entendu du bruit, qui ont vu qu'il s'ouvrait, voire qui ont vu Jean se promener dans la mosquée.⁴² Il cite d'autres tombeaux, dont l'emplacement est parfois con-

38 Ibid., p. 68. Rappelons que l'auteur construit son ouvrage en huit chapitres, avec la même explication.

39 Les portes condamnées sont: Bāb Kaysān, Bāb al-Ṣaġīr, Bāb al-Sirr (qui donnait l'accès secret à la citadelle), ainsi que d'autres portes secrètes. Ibid., p. 69.

40 Les trois autres sont Ṣuġd Samarqand, Ši'b Bawwān et Ubulla. Al-Manīnī se réfère à Abū Bakr al-Ḥwārizmī. Cf. aussi Yāqūt, t.1, p. 503. Eliseeff, dans son article "Dimashk" in EI² II:286a, ne parle que de trois paradis terrestres, se référant à Ibn 'Asākir, tandis qu'il compte quatre dans son article "Ghūṭa", dans le même ouvrage.

41 *Al-A'lām* (éd.), p. 71.

42 Ibid., p. 87 sq. Al-Manīnī consacre un chapitre (pp. 89-93) à Jean-Baptiste, où il retrace son histoire et sa généalogie (le père de Jean, Zacharie, y est le mari d'une tante de Marie). Il cite *al-Uns al-ġalīl* de 'Abd al-Raḥmān al-'Ulaymī et Coran III:37 sq. et XIX:2 sqq. À Damas, il ne reste que la tête de Jean-Bap-

testé,⁴³ mais que les Damascènes localisent surtout sur le Mont Qāsiyūn s'élevant derrière le faubourg de la Ṣāliḥīya.⁴⁴ Un grand nombre de tombes de prophètes et de saints (*awliyā'*) a disparu "par les calamités continues, l'effacement des lieux et du temps, la disparition des savants porteurs des récits (*aḥbār*), parce que les lieux sont cachés (*ḥafā' al-rusūm*) et par la destruction des traces."⁴⁵ Par contre, le Qāsiyūn conserve une série de lieux en rapport avec l'histoire anté-islamique qui sont connus par le fait d'exaucer les vœux des gens, en particulier la Caverne du sang (*maḡārat al-dam*) au sommet, où avait été versé le sang d'Abel.⁴⁶ À ce propos, al-Manīnī cite le Damascène al-Walīd b. Muslim (ob. 194/810) qui affirme que les gens s'y rendaient en cas de besoin.⁴⁷ C'est aussi grâce à cette caverne que Damas fut épargnée par les croisés: "Quand les Européens (*al-afrang*) vinrent

tiste, tandis que son corps est à la mosquée al-Dalla à al-Zabadānī. Al-Manīnī ne cite pas d'autorité spécifique et se réfère "aux livres d'histoire." Ibid., p. 92.

43 Al-Manīnī ne devait se soucier beaucoup des emplacements différents, puisqu'il a appris de gens qui s'y connaissent "que l'esprit d'un prophète ou d'un saint en question est présent à chaque tombe qu'on lui attribue, même s'il n'y est pas enterré." *Al-A'lām* (éd.), p. 103.

44 Pour une présentation des lieux de pèlerinage à Damas tel qu'ils sont présentés dans la littérature médiévale, cf. Jeanine Sourdel-Thomine, *op. cit.*, p. 65-85. Pour l'exposition de la valeur de ces endroits dans la pratique religieuse cf. Rudolf Kriss et Hubert Kriss-Heinrich, *Volks Glaube im Bereich des Islam*, t. I, Wiesbaden 1960, p. 211-232.

45 *Al-A'lām* (éd.), p. 94.

46 *Al-A'lām* (éd.), p. 99. Al-Manīnī mentionne ici deux localisations du meurtre, l'une qui situe la scène en Inde et l'autre –rapportée par 'Umar Ibn al-Wardī (ca. 850/1446), *Harīdat al-ʿaḡā'ib wa-farīdat al-ḡarā'ib* (GAL II, 131) – qui la situe sur le Qāsiyūn. À propos du motif de Caïn et d'Abel dans la tradition musulmane et pour une description récente du lieu cf. Waltraud Bork-Qaysieh, *Die Geschichte von Kain und Abel (Hābīl wa-Qābīl) in der sunnitisch-islamischen Überlieferung*, Berlin 1993 [= Islamkundliche Untersuchungen 169].

47 Ibid., p. 108. L'expression *mustaḡāb al-duʿā* est souvent remplacée par *mawḍiʿ al-ḥawāʾiḡ*.

en direction de Damas, le cheikh Abū ‘Umar Ibn Qudāma⁴⁸ et ses amis montèrent à la Caverne du sang et ils récitèrent douze mille fois ‘Oui, nous l’avons fait descendre dans la nuit du Destin (*Innanā anzalnāhu fī laylati ‘l-qadr*)’⁴⁹ [...] et Dieu [...] envoya sur les infidèles une énorme pluie [...] [Par conséquent,] ils ne purent atteindre Damas.”⁵⁰ D’autres endroits similaires sont celui de la Caverne de la faim (*maḡārat al-ḡaw*) où quarante moururent de faim,⁵¹ la Caverne d’Adam,⁵² et la tombe de Saul (Ṭālūt), roi d’Israël et vainqueur de Goliath,⁵³ tous sur le Qāsiyūn.⁵⁴ On peut trouver les mêmes caractéristiques surnaturelles à l’endroit où Jésus et Marie trouvèrent refuge,⁵⁵ et dans la Ġūṭa de Damas, à l’endroit où les Damascènes localisent la scène que le Coran rapporte à propos d’Abraham: “Lorsque la nuit l’enveloppa, il vit une étoile et il dit: voici mon Seigneur!”⁵⁶ Cet endroit est doté d’une mos-

48 Cf. sur Abū ‘Umar b. al-Qudāma et la migration ḥanbalite de Jérusalem à Damas: Šākir Muṣṭafā, *Madīnat li-‘l-‘ilm. Āl Qudāma wa-‘l-Ṣāliḥiyya*, p. 12 et *passim*.

49 Coran, XCVII:1. Masson, *op. cit.*, donne “nuit du décret”, p. 762.

50 *Al-A‘lām* (éd.), p. 108.

51 Ibid., p. 105. L’information concernant les “Quarante” provient de Abū ‘l-Ḥasan ‘Alī b. Abī Bakr al-Harawī (611/1214), *Iṣārāt ilā ma‘rifat al-ziyārāt*. Notons qu’il y a une variété de lieux qui sont *mustaḡāb al-du‘ā*, et des précurseurs d’al-Manīnī étaient parfois beaucoup plus exhaustifs, notamment al-Harawī et ‘Alī b. Muḥammad al-Raba‘ī.

52 Al-Manīnī localise la caverne du verset “Quand les jeunes gens se furent réfugiés dans la caverne”, Coran, XVIII:10. *Al-A‘lām* (éd.), p. 105. Le verset manque dans le ms BN 6168.

53 Cf. Coran, II:247, 249.

54 Tandis que Soudel-Thomine, *op. cit.*, p. 71 et Kriss et Kriss-Heinrich, *op. cit.*, p. 219, ont visité la Grotte de la faim et la Grotte du sang dans un seul lieu sur la pente du Qāsiyūn, aujourd’hui connu sous le nom de *qubbat al-Arba‘īn*, al-Manīnī situe la Grotte de la faim sur la pente, mais la Grotte du sang sur la partie haute de la montagne.

55 *Al-A‘lām* (éd.), p. 96. Sur le *ḡabal* Nayrab.

56 Coran, VI:76. *Al-A‘lām* (éd.), p. 94.

quée gérée par une fondation pieuse et restaurée grâce à Muḥammad al-Murādī⁵⁷ (1094/1683-1169/1756).⁵⁸

Outre certains prophètes, des personnages de l'histoire islamique sont enterrés à Damas et jouent un rôle dans la pratique spirituelle des Damascènes. Le tombeau de Mu'āwiya dans le cimetière du *Bāb al-ṣagīr* est doté d'un petit édifice qui est ouvert chaque jeudi et lundi. Le même vaut pour celui des Compagnons du Prophète Abū 'l-Dardā' et Umm al-Dardā', dont l'édifice a été construit par l'infatigable Muḥammad al-Murādī.⁵⁹ L'auteur recense une bonne trentaine de tombeaux de *ṣaḥāba* à Damas ou dans ses environs, dont plusieurs sont connus, parce que les vœux que les gens y font sont exaucés (*istiḡābat al-du'ā'*), et régulièrement fréquentés. Mais aussi les tombeaux de per-

57 *Al-A'lām*, p. 97. Le même Muḥammad al-Murādī, l'oncle du biographe Muḥammad Ḥalīl, est aussi le responsable de la construction d'un mausolée pour Dū 'l-Kifl sur le Qāsiyūn. Ibid., p. 105.

58 Après avoir parcouru la ville de Damas et ses environs immédiats, al-Manīnī énumère les tombeaux de prophètes dans le reste de la province syrienne. Notamment, il recense des tombeaux au Mont Liban “sauf – dit-il – que maintenant, [celui-ci] est dominé par la secte des Druzes.” *Al-A'lām* (éd.), p. 73. L'éditeur de notre texte ajoute ici une note et explique qu'il a sauté une phrase “car elle n'était pas nécessaire.” En effet, al-Manīnī avait continué: “[les Druzes,] apostats, que Dieu [...] vide la terre d'eux” et que les épées de la Sublime Porte les déciment jusqu'à ce que rien d'eux ne persiste. *Al-A'lām* (ms), fol. 11v. Cette attaque verbale se dirige probablement moins contre la différence doctrinale (al-Manīnī réfuta les doctrines des Šī'ites sans qu'il leur souhaitât la mort collective), que contre leur insoumission politique et leurs incursions militaires dans la province de Damas. En 1161/1748, p. ex., les Druzes avaient attaqué al-Zabadānī et d'autres villages. Cf. Aḥmad al-Budayrī al-Ḥallāq, *Ḥawādīṭ Dimašq al-yawmīya*, Le Caire¹1959 et Damas²1997 [cf. *infra*], p. 173.

59 Cf. *supra*. Muḥammad al-Murādī est lui-même visiteur de tombeaux, non seulement à Damas, mais aussi à Jérusalem et à Hébron. Al-Ġazzī, *Wird*, fol. 86v. Parmi ses constructions est aussi une mosquée à l'endroit où se trouve selon la croyance des Damascènes la tête de Ḥusayn, au *Bāb al-Farādīs*. *Al-A'lām* (éd.), p. 123.

sonnalités plus tardives, en commençant par les *tābiʿūn*,⁶⁰ présentent des qualités spirituelles. La série de saints enterrés à Damas va jusqu'aux temps les plus récents, puisque Aḥmad al-Manīnī est cité pour avoir dit que la prière prononcée auprès de la tombe de Ilyās al-Kurdī al-Kūrānī (ob. 1138/1726, enterré au *Bāb al-ṣaġīr*) est toujours exaucée.⁶¹ Ces qualités du paysage syrien ne sont pas évoquées pour créer une identité syrienne distincte. Il est vrai que ʿAbd al-Ġanī al-Nābulusī déconseille à son élève Imām al-Dīn al-Maġribī de quitter la ville, car mourir à Damas, c'est profiter, selon al-Nābulusī, lui-même un grand voyageur, de la proximité des tombeaux des saints et des mystiques. Se priver de l'air de la sainteté qui y régne pour d'autres buts que la visite des Ḥaramayn ou de Jérusalem est imprudent.⁶² Néanmoins, ces saints gardent une vocation universelle, ils ne sont pas des saints privatifs qui donneraient lieu à des mouvements localistes et exclusifs.⁶³

À part la liste des portes de Damas (cf. supra), le seul morceau d'histoire matérielle dans les *Aʿlām* concerne la mosquée des Omayyades. Al-Manīnī ne cache pas son émotion quand il parle d'elle: "Ses merveilles ne cessent pas [...] et elle réunit sur elle toute la variété de titres de gloire."⁶⁴ L'auteur loue l'apparence physique du bâtiment, évoque la qualité des ornements, la précision des mosaïques dont il

60 Nous ne donnons – en guise d'exemple – qu'une liste restreinte des personnages enterrés à Damas ou dans ses environs, qui ont des qualités spirituelles particulières: Al-Sayyida Zainab Umm Kulthūm, al-Šayḥ Arslān, Abū Bakr Ibn Qawwām al-Bālisī, Muḥīy al-Dīn b. ʿArabī, Muḥīy al-Dīn Abū Zakarīyā Yahyā b. Šaraf al-Nawawī, ʿAbd al-Raḥman b. ʿAmrū b. Muḥammad al-Awzāʿī, Abū ʿl-ʿAbbās Aḥmad b. Qudāma, Abū ʿUmar Muḥammad b. Aḥmad Ibn Qudāma, Abū ʿl-Qāsim ʿAlī ibn al-Ḥasan Ibn ʿAsākir al-Dimašqī, Abū Šāma b. ʿAbd al-Raḥmān (avec des qualités d'exaucement), Dū al-Nūn al-Miṣrī. *Al-Aʿlām* (éd.), p. 124.

61 Al-Ġazzī, *Wird*, fol. 102r. Cf. *Al-Qawl al-sadīd* (BNS), fol. 19r.

62 Al-Ġazzī, *Wird*, fol. 81v.

63 Cf. à ce propos Jocelyne Dakhliā, "De la sainteté universelle au modèle 'maraboutique'; hagiographie et parenté dans une société maghrébine", in: Hassan Elboudrari (éd.), *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Le Caire 1993, pp. 181-198.

64 *Al-Aʿlām* (éd.), p. 74.

décrit le sujet. Mais aussitôt, il quitte l'argument esthétique et revient aux choses sérieuses, aux arguments canoniques. Les versets coraniques suivants sont cités en premier lieu: "Et par le figuier et par l'olivier et par le Mont Sinaï et par cette Cité sûre, nous avons certes créé l'homme dans la forme la plus parfaite."⁶⁵ Ces versets ont été interprétés de manière à associer la Cité sûre avec la Mecque, l'olivier avec Jérusalem et le figuier avec Damas.⁶⁶ Ce figuier se trouverait dans le jardin de Hūd, qui fleurit donc jadis à l'endroit même où se trouve maintenant la mosquée des Omayyades.⁶⁷ Les Grecs (*al-Yūnān*) avaient fabriqué des talismans pour éviter que "les serpents, les scorpions, les araignées, [...] les pigeons, les moineaux, les hirondelles et les frelons"⁶⁸ puissent entrer dans le temple qu'ils avaient construit sur le site. L'absence d'araignées et d'hirondelles avait déjà frappé Ibn Ġubayr,⁶⁹ mais entre-temps, remarque al-Manīnī, quelques-uns de ces talismans "ont perdu leur valeur, soit parce que leur période est expirée, soit à cause des incendies, et maintenant, les pigeons et les scorpions entrent, mais les [autres] oiseaux [...] n'entrent pas."⁷⁰ La transformation du lieu d'église en mosquée et la construction de celle-ci par le calife al-Walīd b. 'Abd al-Malik⁷¹ sont reproduites dans la version d'Ibn 'Asākir⁷², non sans précisions détaillées d'autres auteurs, notamment tirées des *Iṣārāt* d'al-Harawī.⁷³ Al-Manīnī se montre bon observateur, car il signale à quel endroit des choses ont été transformées et ne correspondent plus aux descriptions anciennes. Parmi celles qui

65 Coran, XCV:1-4.

66 *Al-A'lām* (éd.), p. 74 sq.

67 Al-Manīnī ne mentionne pas les localisations divergentes pour le jardin de Hūd. Cf. EI² III:556a, Art. *Hūd*.

68 *Al-A'lām* (éd.), p. 75.

69 Manīnī cite l'élève de Ibn Ġubayr, al-Šarīšī, *ibid.*, p. 79.

70 *Ibid.*

71 Reg. 86/705-96/715.

72 499/1105-571/1176. L'éditeur prend soin d'éliminer un passage qui insiste sur la séparation des musulmans et des chrétiens pour que les premiers ne souffrent pas de dommage en étant exposés à la lecture de l'évangile défiguré (*mubaddal*). *Al-A'lām* (éd.), p. 76 et *al-A'lām* (ms), 12v.

73 *Ibid.*, p. 77 sqq.

retiennent son attention figure ce qui est considéré comme le mausolée de Ḥadir,⁷⁴ situé tout près de la *maqṣūra* au centre de la mosquée.⁷⁵ Il cite plusieurs textes qui affirment que ce prophète mystérieux a été vu accomplir des prières dans ce lieu et il observe que les gens continuent à y prier pour voir leurs vœux exaucés.⁷⁶ D'autres parties de la mosquée relèvent d'un intérêt spirituel particulier, comme le minaret oriental où Jésus est descendu,⁷⁷ et le lieu de prière de 'Alī b. Ḥusayn et de Zayn al-ʿĀbidīn.⁷⁸ Sur ce dernier, al-Manīnī corrige ses sources qui avaient supposé un emplacement erroné. En réalité, dit-il, il s'agit d'une partie de la mosquée qui a été condamnée jusqu'à il y a peu de temps "quand Sulaymān Bāšā [al-ʿAzīm]⁷⁹, lorsqu'il était gouverneur de Damas, l'a appris, l'a rénover et y a installé un [...] *ṣūfī* pour qu'il y adore Dieu avec les apprentis mystiques."⁸⁰

Dans la hiérarchie des mosquées, celle de Damas vient après le *masǧid al-ḥarām* à la Mecque, la mosquée du Prophète à Médine et la mosquée al- Aqṣā de Jérusalem.⁸¹ Pour maintenir cette place contre l'ordre de la stricte ancienneté des lieux de culte, al-Manīnī explique en se référant à des juristes non spécifiés, que les mosquées qui sont plus anciennes que celle de Damas, telles les mosquées mineures fondées aux temps du Prophète à Médine, ne sauraient être classées au dessus de la mosquée des Omayyades à cause de l'histoire spirituelle de l'emplacement de cette dernière qui remonte à Jésus et aux temps

74 Cf. à propos de ce saint ou prophète immortel EI² IV:935a.

75 Cf. le plan de Karl Wulzinger et Carl Watzinger, *Damaskus. Die islamische Stadt*, Berlin 1924 [= Wissenschaftliche Veröffentlichungen des Deutsch-Türkischen Denkmalschutz-Kommandos, Heft 5], p. 144.

76 Il cite encore al-Harawī, mais aussi – pour l'explication concernant al-Ḥadir – *al-Iṣṣāʿa fī aṣrāt al-sāʿa* de Muḥammad b. ʿAbd al-Rasūl al-Barazanǧī (ob. 1103/1691). *Al-Aʿlām* (éd.), p. 83.

77 La source d'al-Manīnī est la *Ḥarīdat al-ʿaǧāʾib* d'Ibn al-Wardī.

78 Il se réfère au *Ḥayyāt al-ḥayawān al-kubrā* de Muḥammad b. Mūsā al-Damīrī (ob. 808/1405).

79 reg. 1734-1738 et 1741-1743.

80 *Al-Aʿlām* (éd.), p. 84.

81 Al-Manīnī s'appuie sur un rapport de Ziyād al-Šaybānī, *ibid.*

pré-abrahamiques de Hūd.⁸² L'ancienneté absolue de l'histoire générale l'emporte sur l'ancienneté relative de l'histoire musulmane.

La vision que propose Aḥmad al-Manīnī est celle d'une histoire symbolique qui matérialise l'action divine dans la région. Le matériau de l'histoire spirituelle islamique, à vocation universelle, est utilisé pour écrire l'histoire locale, comme argument de l'excellence de la région de Damas.⁸³ Toutefois, cette excellence n'est pas le résultat de l'histoire humaine, mais relève de la géographie sacrée et donc de la volonté divine qui a donné son empreinte à la région, empreinte qui reste bénéfique pour ceux qui cherchent des solutions divines à leurs problèmes quotidiens en y accomplissant la prière. Cet ouvrage est écrit au temps du gouverneur As'ad Bāšā (reg. 1156/1743-1170/1757) qui marqua l'apogée des gouverneurs issus de la famille (arabe) al-ʿAzm. Mais on ne saurait le lire comme un appui au localisme politique des ʿAzm, au contraire, l'auteur veut plutôt attirer l'attention de la capitale impériale sur une province qui se sent abandonnée. Al-Manīnī choisit de rappeler le caractère sacré de la région, espérant que la cour ottomane se souvienne de sa tutelle.

Jusqu'ici, les genres historiques sont étroitement liés au religieux, même si la fonction peut être profane. La biographie répond à une exigence qui relève de la critique de la transmission des traditions. Elle est produite dans une large mesure à partir de textes issus du milieu professionnel des experts en religion. Les *faḍā'il*, elles, puisent dans les traditions sacrées elles-mêmes. L'histoire apparaît comme une histoire du salut (*Heilsgeschichte*) qui sert à constamment réaffirmer le lien entre le profane et le sacré et à garantir la condition de la possibilité de transmettre le *corpus* religieux. Cette configuration de la pensée historique se rapproche de ce que Tilman Nagel affirme à propos du *ḥadīth*. En absence d'une communion symbolique, tel le baptême, le *ḥadīth* représente le désir de vivifier et d'actualiser l'âge d'or que représente le

82 Ibid., p. 85.

83 Les éléments d'histoire préislamique qui se trouvent dans le texte font partie de l'histoire spirituelle islamique dans le sens où ils préparent l'avènement de l'Islam. Cf. Heribert Busse, "Arabische Historiographie und Geographie" in: Helmut Gätje (éd.), *Geschichte der arabischen Philologie*, t. II, Wiesbaden 1987, p. 269.

premier temps de l'Islam. Nagel voit dans l'effort de rendre présent l'état du salut une tentative de "détruire l'histoire qui était comprise comme l'aliénation de l'état du salut."⁸⁴ Dans notre cas, il ne s'agit pas d'une tentative d'élimination, mais d'une stratégie pour sauver le contact avec l'état du salut en inscrivant l'écoulement des temps dans une perspective sacrée.⁸⁵

L'histoire profane

"Sache que par le métier de l'histoire (*fann al-tārīḥ*) furent connues les coutumes des prophètes, par elle se transmirent les récits de ceux qui précédaient et de ceux qui succédaient. Par elle, leur exemple fut suivi en ce qui concerne les nobles qualités morales, et par elle, une personne renonce aux différends et à la discorde, et il suffit pour la noblesse du métier de l'histoire que par elle furent connus les récits (*al-qīṣaṣ*), les preuves de la prophétie et les marques du message [divin]. [Dieu] a dit: 'Nous allons, grâce à ce Coran, te communiquer les plus beaux récits.'⁸⁶ [...]. Et Dieu a dit: 'Tous les récits que nous te rapportons concernant les prophètes sont destinés à affermir ton cœur. Ainsi te parviennent, avec la Vérité, une exhortation et un Rappel à l'adresse des croyants.'⁸⁷

Sache, en outre, que les récits (*aḥbār*) sont divisés en trois parties: les prophètes, les rois ainsi que les savants (*ulamā'*) et les hommes spirituellement

84 Tilman Nagel, "Ḥadīṭ – oder: Die Vernichtung der Geschichte", in: *ZDMG*, Supplement X (1994), éd. C. Wunsch, pp. 118-128, ici, pp. 125 sq.

85 Néanmoins, nous n'avons pas affaire à des ouvrages comme celui de Nağm al-Dīn al-Ġazzī (ob. 1651), *Husn al-tanabbuh li-mā warada fī 'l-tašabbuh*, dont Abdul-Karim Rafeq dit qu'il a été écrit "to alert the Arabs to their backwardness, comfort them that God has meant well to them, and that they can overcome their backwardness and achieve progress through imitating the worthy people of the past." Abdul-Karim Rafeq, "Social Groups, identity and loyalty, and historical writing in Ottoman and post-Ottoman Syria", in: Dominique Chevallier (éd.), *Les Arabes et l'histoire créatrice*, Paris 1995, p. 84.

86 Coran, XII:3.

87 Coran, XI:120. Dans notre édition, la fin du vers est "*wa-ğā'aka fī ḥādīhi 'l-ḥaqqu wa-maw'izātun li-'l-mu'minīna*". Le mot *wa-dikrā* après *maw'izātun* manque.

élevés selon ce qui leur appartenait d'excellence éthique. [...] Quelques exégètes [du verset coranique] 'Interroge ceux qui comptent', disent qu'il s'agit des historiens (*mu'arriḥūn*).⁸⁸ [Dieu a aussi dit]: '[Nous avons envoyé les prophètes] avec les preuves irréfutables et les Écritures (*al-zubur*)'⁸⁹ [ce qui signifie:] les récits des peuples (*aḥbār al-umam*). [...]."⁹⁰

Ce passage ne semble que réitérer la justification sacrée de l'histoire. Son fondement religieux la rend possible. Elle n'est, dans un sens, pas même une *discipline*, mais une *méthode* bien connue et développée dès le début de l'histoire musulmane. Pourtant, le passage introduit un ouvrage qui se distingue des autres. En effet, il s'agit d'une chronique des événements quotidiens portant sur une quarantaine d'années. Son auteur, Muḥammad b. ʿĪsā Ibn Kannān, appelle l'ouvrage *al-Ḥawādīṭ al-yawmīya min tāriḥ iḥdā ʿašara wa-mīya* [sic] ("Les événements quotidiens à partir de l'an 1111 de l'hégire").⁹¹ Les chapitres annuels s'ouvrent sans exception sur l'énumération des différents "piliers de l'Etat": le sultan, parfois le grand-vizir, le gouverneur de la Syrie, le grand-juge de Damas, le *muftī* de l'Empire et le *muftī* de Damas. Ensuite, l'auteur note les événements dignes d'être mentionnés, le plus souvent en indiquant des dates précises. L'auteur est particulièrement attentif aux décès, qu'il fait parfois suivre d'une nécrologie, ce qui explique, en partie, la popularité du livre chez le biographe al-Murādī. Ibn Kannān n'a pas particulièrement développé le goût de l'anecdote, même si quelques faits divers sont notés. Les événements politiques locaux, le pèlerinage, les fêtes, les sessions de poésie auxquelles il participe et surtout les activités religieuses et scientifiques retiennent l'attention du chroniqueur. Parmi ces dernières, les rituels mystiques ont une certaine importance, car Ibn Kannān est le fils d'un membre éminent de l'ordre soufi de la Ḥalwatīya, et lui-même cheikh de cette

88 Coran, XXIII:113.

89 Coran, XVI:44.

90 Muḥammad b. ʿĪsā Ibn Kannān al-Ṣāliḥī, *Yawmīyāt šāmīya aw al-Ḥawādīṭ al-yawmīya min tāriḥ aḥad ʿašar wa-alf wa-mīya*, édité par Akram Ḥasan al-ʿUlabī, Damas [Dār al-ṭabāʿ] 1414 [1994], p. 5 sq.

91 Les *Yawmīyāt* couvrent la période de 1111/1699 à 1153/1740.

confrérie.⁹² Il ne faut pas s'attendre à des descriptions de pratiques mystiques, mais on y trouve des renseignements sur la périodicité et les lieux des rituels. Un autre événement périodique souvent évoqué dans la chronique est le *ḥatm al-dars*, la fin de l'année académique qui fait des cours à la *madrasa* un lieu pour le Tout-Damas. Muḥammad Ibn Kannān est un chroniqueur local. Les événements extérieurs ne jouent qu'un rôle très limité. Les affrontements russo-ottomans de 1122/1710,⁹³ par exemple, n'occupent que quelques lignes. L'horizon de ses observations se limite à la ville de Damas, puis à la province du même nom, parfois au Caire et, à travers les nombreux voyageurs, au Ḥiğāz et à Istanbul.

Un petit tour d'horizon nous montre de quelle manière Ibn Kannān évoque les événements politiques à Damas. La mort du grand juge Muḥammad Kumruk Imāmī, arrivé à Damas déjà malade et décédé peu après, en 1123/1711, suscite des rumeurs dans la ville. "Il aurait été empoisonné par le substitut du gouverneur" lors d'un dîner en son honneur, nous confie le chroniqueur. Ibn Kannān le décrit comme un homme déterminé, résolu et de langue vive, incorruptible. Il lui attribue une grande estime pour les savants et une main ferme contre les arrogants et les escrocs. "En ce moment, [le juge] s'opposait aux affaires du gouverneur et il le prévenait contre son arrogance et sa vanité."⁹⁴

Le passage est bref et l'information se base sur une rumeur. Pourtant, les sympathies du chroniqueur sont claires. Il loue l'estime du vieux juge pour les *'ulamā'*, sa nature incorruptible, et il dénonce l'arrogance du gouverneur. Le sentiment de ne pas être pris au sérieux par la Sublime Porte ou par son représentant local est persistant, comme nous l'avons vu dans l'introduction des *A'lām* de Aḥmad al-Manīnī, quelques décennies plus tard. Le *qāḍī*, un Turc ottoman, repré-

92 Ibn Kannān, *Yawmīyāt*, p. 155.

93 Ibid., p. 171 et p. 183. Il s'agit de la guerre déclenchée par un ultimatum non accepté par Pierre le Grand qui se terminera par la défaite russe. Robert Mantran, "L'Etat ottoman au XVIII^e siècle: la pression européenne", in: id. [éd.], *Histoire de l'empire ottoman*, Paris 1989, p. 267.

94 Ibn Kannān, *Yawmīyāt*, p. 185.

sente ici le correctif moral d'une politique jugée comme injuste.⁹⁵ La méfiance contre des décisions prises au centre de l'Empire se manifeste quelques années plus tard, quand, en 1130/1718, un décret impérial arrive à Damas de la part du sultan Aḥmad III, réformateur connu. La missive est décrite par notre chroniqueur comme suit. "En *dū 'l-qa'da* 1130/octobre 1718, un décret impérial (*ḥaṭṭ ṣarīf*) arriva de la part du sultan Aḥmad Ḥān Ibn 'Uṭmān, proscrivant les injustices dans son pays. [La Porte avait] rédigé le décret d'une manière très circonstanciée et dans un style très exagéré, puisqu'il incluait des citations coraniques et des *ḥadīṭs*. Ils utilisèrent l'admonestation, l'intimidation et la menace."⁹⁶ Le décret stipulait l'abolition d'un nombre de perceptions d'argent que la Sublime Porte jouait injustes. Pensé comme un signe de réforme et présenté dans une forme qui lui conférait une légitimation religieuse, le décret fut mal accueilli par certains. Rağab Bāšā, le gouverneur, s'opposait à l'application du décret et quelques '*ulamā'* influents l'appuyaient dans sa décision. D'autre part, une partie des commerçants fermèrent, en *ṣafar* 1131/janvier 1719, les portes des magasins exigeant l'application du décret.⁹⁷ Le chroniqueur doute des intentions du gouvernement et il voit surtout des paroles vides. "Une action ne vaut rien sans intention, or l'intention [des responsables] est vacillante."⁹⁸

Sans qu'Ibn Kannān dise de quelles mesures parlait le décret, nous pouvons déceler, d'un côté, qu'il y avait parmi la population des gens qui profitaient des injustices et qui osaient désavouer les réformes proposées. De l'autre côté, Ibn Kannān est très pessimiste en ce qui con-

95 Nous ne pouvons pourtant pas généraliser le conflit entre les représentants politiques et les '*ulamā'*, entre des exactions et la conscience morale. Maintes fois, nos sources présentent la population illettrée comme défenseurs de leurs droits, et l'héroïsme présumé des savants, membres d'une élite qui tend à se perpétuer à l'intérieur d'un groupe de familles restreint, contre les injustices se révèle souvent faux. Cf. p. ex., Abdul-Karim Rafeq, *The Province of Damascus 1723-1783*, Beyrouth 1966, pp. 43 sq. et le matériel supplémentaire fourni par Karl K. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus 1708-1758*, Princeton, 1980, p. 84.

96 Ibn Kannān, *Yawmīyāt*, p. 288.

97 Ibid., p. 294.

98 Ibid., p. 295.

cerne l'application du décret si la volonté politique manque. Les *'ulamā'* apparaissent comme voulant conserver le *status quo*, tandis que les commerçants approuvaient les réformes. La position du chroniqueur apparaît comme ambivalente, saluant le principe des réformes, mais s'opposant à l'octroi impérial. Il finit par se rallier aux siens, les *'ulamā'*, et reprocher au gouvernement une faute de style ainsi que l'ingérence dans les affaires provinciales.⁹⁹ Ce ressentiment est similaire à celui éprouvé lors de l'assassinat présumé du Grand Juge, quelques années plus tôt, où les représentants politiques étaient en conflit avec les *'ulamā'*. L'arrogance des représentants de la Sublime Porte résurgit régulièrement dans les chroniques. Elle est particulièrement ressentie quand elle s'en prend aux représentants de la justice et de l'éthique islamique, dont les *'ulamā'* se voient les garants et les conservateurs. Les deux épisodes, si différents soient-ils, montrent le souci de préserver une classe de *'ulamā'* qui fait valoir le droit de contrôler la gestion politique, non pas sur la base d'un localisme, mais sur celle du savoir islamique. C'est une manière de dénoncer l'éloignement temporel de la vérité divine garantie par le Prophète, éloignement qui ne saurait être tempéré que par les experts de la religion, les *'ulamā'*.¹⁰⁰ Les

99 Deux mois après, Rağab Bāša est remplacé, et Ibn Kannān met son licenciement en relation directe avec son refus d'appliquer le décret. Pourtant, le gouverneur déchu occupera par la suite des postes importants dans l'administration impériale, ce qui vient confirmer l'appréhension du chroniqueur que la volonté de réformes était, à la Porte, pour le moins instable. Ibn Kannān, *Yawmīyāt*, pp. 299 et 320. Rağab Bāša continuera ses activités dans la service de l'Etat. Après avoir été destitué dans un coup d'Etat au Caire, il occupera le gouvernorat d'Alep et d'autres postes. Ibid., pp. 327, 347 et 377.

100 Les historiens ottomans ont développé (ou repris) des philosophies de l'histoire diverses, tel le cycle vital d'une histoire où essor et décadence se succèdent continuellement. Norman Itzkowitz distingue trois "sets of shared beliefs about din and devlet" dans l'historiographie des ottomans. [Norman Itzkowitz, "Men and Ideas in the Eighteenth Century Ottoman Empire", in: Thomas Naff, Roger Owen (eds.). *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, Carbondale etc. 1977, p. 16 sq.] Historiquement la première de ces philosophies de l'histoire est celle de la division de la société en quatre classes, en ordre décroissant: les gens de plume, de l'épée, de la négociation et de l'agriculture. [Nasir

savants ne renonçaient pas à leur monopole dans le domaine de la religion et l'ingérence politique devait leur apparaître comme une menace pour leur statut privilégié de garants théoriques de l'ordre public. À cette divergence s'ajoutait la différence de langues que les savants d'expression arabe pouvaient utiliser dans le but stratégique d'affirmer leur position. C'est en effet dans cet environnement intellectuel que se développa à nouveau la "querelle du *ḍād*" dont nous avons un témoignage chez Aḥmad al-Manīnī. Il s'agissait d'une discussion –déjà ancienne– sur la pronociation de la lettre *ḍād*, où les uns affirmaient licite de la prononcer comme un *zā'*, les autres la dénonçaient comme illite.¹⁰¹ L'opposition visait la "*tā'ifa al-zādiyya*", des turcophones qui ne

ad-Din Tusi, *The Nasirean Ethics*, G. M. Wickens (tr.), London 1964, cité in: Norman Itzkovitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, Chicago 1980 [1972]. La deuxième est celle du cycle de l'équité, selon lequel toutes les classes sont nécessaires les unes aux autres. La troisième est tirée de Muṣṭafā Na'īma al-Ḥanafī al-Ḥalabī (1655-1128/1716) [cf. Murādī, *Silk*, t. IV, p. 220]. Au service du Wazīr Aḥamd Bāšā al-Qalā'ilī, ce dernier obtient en 1110/1699 la *muḥāsibat Anāṭūl*, et en 112/1709, il devient *tašrīfataḡī al-dawlati 'l-ʿuṭmānīya* et chroniqueur de l'Etat. Son Histoire est devenue célèbre sous le nom de *Tārīḥ Na'īmā* et Hammer-Purgstall utilise abondamment l'édition imprimée en 1147/1734 à Constantinople (*Die Geschichte des osmanischen Reiches*, t. II, p. 5). La vision de l'histoire de Na'īma reprend la théorie de la décadence: tout Etat s'établit dans son âge héroïque, puis vient la consolidation, suivie de la sécurité et tranquillité, pour enfin se saturer et, finalement, se désintégrer. Karl Barbir tire l'attention sur une lettre du Grand Vizir Dāmād Ibrāhīm Bāšā au gouverneur de Damas, Ismā'il al-ʿAẓm, datée de 3 *rabīʿ al-tānī* 1140/1727, où il le met en garde en disant que si ce cercle d'équité n'est pas respecté par le *ḥākim*, les trois classes de l'élite, des hommes du négoce et des agriculteurs deviennent sauvages. "Damad Ibrahim catalogues the abuses of Ismail Pasha and blames him for being the cause of local disturbances and the flight of the population" [Karl Barbir, *Ottoman Rule*, p. 20].

101 Pour les différentes prononciations attestées de cette lettre v. Max Bravmann, *Materialien und Untersuchungen zu den Phonetischen Lehren der Araber*. Inaugural-Dissertation (Breslau), Göttingen 1934, p. 54 sq.

faisaient pas la différence entre les deux lettres.¹⁰² La question était de taille, car les rigoristes contestaient la validité de la récitation rituelle des versets coraniques par des turcophones non-arabisants, qui se trouvaient ainsi devant un grand obstacle sur le chemin du salut éternel. Toutefois, il ne faut pas exagérer ce versant ethnocentrique. Les gouverneurs arabophones de la période n'étaient pas à l'abri des critiques. D'ailleurs, beaucoup de savants de Damas parlaient et écrivaient en turc¹⁰³ et il était normal qu'ils se rendent une ou plusieurs fois à Istanbul, surtout pour s'assurer un poste vacant à Damas.¹⁰⁴ La formule "et quand la situation était devenue difficile (*fa-lammā dāqat al-aḥwāl*)"¹⁰⁵ était souvent évoquée quand il s'agissait de décrire un voyage à la capitale. Elle exprime bien l'ambivalence du sentiment à l'égard de la Sublime Porte qui attribuait les postes religieux importants. Si parfois, ces voyages étaient vains et les demandeurs d'emploi revenaient les mains vides,¹⁰⁶ ils n'étaient néanmoins nécessaires pour créer des rela-

102 Aḥmad al-Manīnī, *al-Qawl al-sadīd*, fol. 22r. Cette querelle nous rappelle – entre parenthèses – celle dont fut témoin Alfred von Kremer pendant son séjour à Damas entre 1849 et 1851: "Deux docteurs de la loi se disputèrent un jour en ma présence pour savoir si la prière devient invalide s'il y a erreur de prononciation (*laḥn*), selon la doctrine des Ḥanbalites, [ou] si c'est sans importance tant que la signification ne change pas. Mon *ṣayḥ*, qui est Ḥanbalite, soutenait obstinément que la prière de tous les Turcs ne sera pas exaucée et sans suite, parce qu'ils récitent mal l'avant-dernière sourate du Coran où apparaît la lettre *ṭā'* qu'ils prononcent *sīn*." Alfred von Kremer, *Mittelsyrien und Damaskus*, Vienne 1853, p. 139.

103 Pour des exemples du milieu du dix-huitième siècle cf. al-Budayrī, *Ḥawādīt* [cf. *infra*], 221; Murādī, *Silk*, II/292 et IV/28.

104 C'était une démarche surtout répandue chez les Ḥanafites, mais aussi chez les Šāfi'ites. La plupart des postes assignés par les magistrats d'Istanbul étaient soumis à la contrainte d'appartenir à l'école de droit dominante des Ḥanafites. Toutefois, certaines positions importantes comme celle de prédicateur du vendredi de la Grande Mosquée étaient attribués aussi à des savants de rite šāfi'ite.

105 Par exemple *ibid.*, III/6.

106 L'exemple de Mūsā al-Maḥāsini (ob. 1173/1760) dans Murādī, *Silk*, t. IV, p. 222 et dans Hibat Allāh al-Tāḡī, *ʿIqd al-farīd bi-ittiṣāl al-asānīd*, PUL (Yahuda) 3723 (Cat.98), fol. 5r.

tions de patronage (*intisāb*).¹⁰⁷ Un savant de Baghdad, de passage à Damas, voyait d'un mauvais œil cette pratique et exprime son mépris: "[Les savants de Damas] ont pris l'habitude d'aller à la Sublime Porte pour acheter le rang d'un professeur selon la pratique [*qānūn*] des savants turcs. [...]. Le soi-disant savant [*ālim*] est plus ignorant qu'un âne."¹⁰⁸

Chez Ibn Kannān, les conflits entre turcophones et Damascènes ne se traduisent pas par une doctrine localiste.¹⁰⁹ Tout comme chez al-Manīnī, le sentiment d'appartenance à l'Empire l'emporte sur les différends, même s'il dénonce des pratiques abusives. Les savants de Damas sont liés au pouvoir ottoman par une relation d'interdépendance. Pour exercer le contrôle dans la province, les dirigeants de la capitale s'appuyaient sur les notables locaux qui, à leur tour, profitaient de la distribution des postes. Le jugement du chroniqueur n'est pas axé sur la différence entre Turcs-Ottomans et Arabes, mais sur la correspondance du comportement avec la norme islamique.¹¹⁰ Les intérêts parti-

107 Cf. Karl Barbir, *Ottoman Rule*, p. 39.

108 'Abd Allāh al-Suwaydī, *al-Nafḥa al-miskīya fī 'l-riḥla al-Makkīya*, cité in: Hala Fattah, "Representations of self and the other in two Iraqī travelogues of the Ottoman period" in: *Int. Journal of Middle East Studies*, Feb 1998, no.1, vol. 30, p. 57 sq.

109 Ceci ne veut pas dire que de telles doctrines n'existaient pas. 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī cite, dans un différend avec un Ottoman, un *ḥadīṭ* selon lequel les arabes sont supérieurs aux autres croyants (*idā 'stawā 'l-nāsu fī 'l-taqwā quddima 'l-'arabī 'alā ḡayrihi*). Cité in Abdul-Karim Rafeq, "Historical Writing", p. 85.

110 Notre échantillon ne confirme que partiellement le constat de Rafeq: "Syrian religious writing and historiography in general, in the first three centuries of Ottoman rule, emphasised Arab identity, upheld Arab islamic *Shari'a* against encroachment by state laws, and called for, as well as practiced, rationalism and religious tolerance." "Historical Writing", p. 87. Rafeq cite l'exemple de 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī qui, au nom de la tolérance, utilise contre un adversaire ottoman l'argument de la supériorité ethnique des Arabes parce qu'ils ont été élus par Dieu représentants de son message. Ce n'est pas un argument que nous rencontrons souvent parmi les savants de Damas, une ville pluriethnique, surtout dans les rangs des '*ulamā*'. Pour l'ensemble de la ville, Colette Establet et Jean-Paul Pascual donnent, pour 1700, le chiffre de 15% d'étrangers. *Fa-*

culiers se manifestent quand le statut de son groupe socio-professionnel est en jeu: Ibn Kannān salue tout effort d'augmenter le poids des *'ulamā'*. La destitution violente de Nāṣīf Bāṣā en 1126/1714 nous illustre ce propos. Gouverneur de Damas depuis 1120/1708,¹¹¹ il s'était distingué par des raids spectaculaires dans sa province.¹¹² Un autre chroniqueur de la même période, Muḥammad Ibn Ġum'a, ne laisse pas de doute sur son caractère implacable, tuant ses adversaires dans la province et réduisant leurs femmes en esclavage.¹¹³ Son comportement dur lui a valu un long gouvernorat de six ans, une durée extraordinaire pour la période.¹¹⁴ Il a été tenu responsable pour le licenciement d'un professeur de *madrassa* au profit d'une famille adverse, ce qui signifiait une ingérence du pouvoir politique dans les affaires religieuses. Pour diverses raisons, Nāṣīf Bāṣā fut exécuté par le gou-

milles et fortunes à Damas en 1700, Damas 1994, p. 176. En ce qui concerne la tolérance religieuse, nous trouvons une aversion particulière contre les Šī'ites qui sont traités de *Ḥārīġites* et de *Rāfiḍites* (refusant la légitimité du califat sunnite). Cf. p. ex. al-Budayrī, *Ḥawādīt* (cf. *infra*), p. 116, p. 120. Cf. aussi, l'introduction de Ṣafā' Ḥulūṣī au livre *Ḥadīqat al-zuwarā' fī sīrat al-wuzarā'* de 'Abd al-Raḥman al-Suwaydī, Bagdad 1962, p. 5.

111 Son entrée à Damas est décrite par Ibn Kannān, *Yawmīyāt*, p. 144.

112 Nāṣīf Bāṣā, ou Naṣṣūḥ Bāṣā, est cité par Abdul-Karim Rafeq comme ayant adopté une politique de force contre les bédouins. *The Province*, p. 103. Nous avons des descriptions précises de ses méthodes puisque notre chroniqueur fut témoin oculaire d'une des expéditions dans la vallée du Biqā'a. Ibn Kannān, *Yawmīyāt*, p. 153 sq. C'est le même gouverneur qui réintroduit la défense de fumer dans les marchés en 1123/1711. *Ibid.*, p. 180.

113 Henri Laoust, *Les gouverneurs de Damas sous les Mamlouks et les premiers Ottomans (658-1156/1260-1744). Traduction des Annales d'Ibn Ṭūlūn et d'Ibn Ġum'a*, Damas 1952, p. 230 sqq. – Nous ne présenterons pas cette chronique qui est de taille considérablement inférieure à celle d'Ibn Kannān. Elle comprend les années 922/1516-1156/1744 en forme d'annales. La taille des entrées varie entre une seule ligne et deux pages imprimées, le tout étant traduit par Henri Laoust dans l'ouvrage mentionné entre p. 171 et p. 218.

114 Avant l'avènement des gouverneurs de la famille al-'Aẓm, les gouverneurs n'occupaient généralement leur poste que pendant une année, pour ensuite être nommés ailleurs.

vernement central et sa mort donna lieu à une évaluation de son gouvernement par Ibn Kannān.¹¹⁵ Le chroniqueur conclut que les côtés négatifs l'emportaient sous son gouvernement. Il enchaîne néanmoins avec une série considérable de mérites (*maḥāsīn*) qu'il attribue au gouverneur. Outre celui d'avoir supprimé le poste de *ṣūbāšī*¹¹⁶ (qui pesait sur les ressources des habitants de la ville parce qu'il percevait des droits de mariage, une maison, un salaire mensuel et des provisions),¹¹⁷ le gouverneur s'était distingué par une générosité sans pareil. Il avait notamment distribué des sommes considérables et des vêtements précieux aux savants, aux étudiants, aux écoles et aux mosquées de Damas ainsi qu'à la Mecque et à Médine.¹¹⁸ Pendant le mois de *ramadān*, Nāṣīf

- 115 Cette évaluation s'ouvre sur deux poèmes dont un déplore l'assassinat. L'auteur anonyme accuse l'ingérence des étrangers venus exécuter le gouverneur: "Des gens sont venus que nous ne connaissons pas, affluant de la plupart des villes. Comme les termites qui sont menées aux dattes mûres, des Kurdes ont investi le centre de notre Syrie. Ils visent les villages et sèment la peur parmi les gens. [...] Ils libérèrent leurs chevaux pour aller pâturer sur nos plantations. Injustement, ils les laissaient même pâturer sur la semence et le raisin. Ils nous encerclèrent de tous côtés. Comme l'éclair, ils passèrent comme le feu, ils nous assiégèrent [...] après avoir volé [...] l'or. [Pour cela,] la disette régna sur tout ce que voyaient les yeux, par exemple toutes sortes d'alimentation et de boissons. Les gens se révoltèrent et persistaient tous ensemble." *Yawmīyāt*, p. 214. L'autre poème sort du calame d'un élève du professeur licencié, 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī. Il se réjouit du départ forcé du gouverneur, car 'Abd al-Ġanī peut reprendre ses cours. Toutefois, il est douteux que le gouverneur ait joué un rôle déterminant dans son remplacement, parce que le responsable impérial de l'enseignement religieux de l'époque, le *ṣayḥ al-islām*, *muftī* d'Istanbul et de l'Empire, était un ancien *qāḍī* de Damas avec lequel 'Abd al-Ġanī avait eu des démêlés autour de l'interdiction du tabac que le dernier dénonçait dans un pamphlet polémique. Cf. Bakrī Aladdin, *'Abdalġanī al-Nābulusī (1143/1731). Œuvre, vie et doctrine*, thèse Université Paris I, 1985, p. 191 sq. Cf. aussi Ibn Kannān, *op. cit.*, p. 219.
- 116 Akram Ḥasan al-'Ulabī traduit *ṣūbāšī* par chef de la police locale. Ibn Kannān, *Yawmīyāt*, p. 587. Cf. aussi EI², IX:769a.
- 117 *Yawmīyāt*, p. 215.
- 118 Ibid., p. 215 sq. et p. 168.

n'épargnait aucun moyen pour faire des cadeaux d'un côté aux habitants de Damas, distribuant des vêtements dans les marchés, et de l'autre aux dignitaires religieux du Ḥiğāz qui dépassaient les dons de tous "les caliphes et sultans".¹¹⁹ Pour les savants de Damas, Nāṣīf était celui qui avait apporté un exemplaire du Coran (*maṣḥaf*) dont on présumait qu'il avait été envoyé au Ḥawrān par le caliphe 'Uṭmān. "Sa gloire rayonnait sur tous les horizons" et les Egyptiens commencèrent à le craindre, tout comme les habitants chrétiens de l'île de Malte qu'il voulait, selon Ibn Kannān, arracher aux infidèles.¹²⁰

Le soin inhabituel que le chroniqueur accorde à l'évaluation de ce gouverneur traduit la volonté de rendre justice au principe historiographique formulé par al-Murādī dans son introduction au *Silk al-durar*, à savoir le jugement moral d'une personne.¹²¹ La cruauté patente de Nāṣīf contredit manifestement la norme telle qu'Ibn Kannān (et le gouvernement à Istanbul) la perçoit. Pourtant, il finit par chanter ses louanges au nom de la générosité envers les '*ulamā*'. Un trait distinctif de la chronique d'Ibn Kannān est la critique morale et sociale d'un système qui devrait, aux yeux de l'auteur, être contrôlé par les experts religieux dont il est un représentant. Or, l'accès au contrôle est largement institutionnalisé dans le système de promotions ottoman ou au moins par l'approbation gouvernementale. Le système de promotions est le domaine exclusif, à quelques exceptions près, des turcophones, tandis que les postes attribués par décret étaient sollicités par les savants locaux en se servant des liens de patronage construits et constamment renouvelés autour de réseaux familiaux, d'ouvrages commandés et d'argent. Ce tissu exigeait la perspicacité et la précaution de la part des savants Damascènes, car la réussite sociale se mesurait en termes de stabilité familiale dans les postes d'importance. Cette stabilité était menacée par l'afflux croissant de demandeurs et par les remaniements continuels au sein de la magistrature istanbuliote qui favorisaient la circulation des élites. En dépit de cette situation, la critique

119 Ibid., p. 216.

120 Ibid., p. 217.

121 *Al-ğarḥ wa-'l-ta'dīl*. Cf. *supra*.

des institutions est largement absente.¹²² Pour Ibn Kannān, le corps des *‘ulamā’* représente les valeurs de la société et tout ce qui fortifie leur position mérite son approbation. Les Turcs étaient une infime minorité dans ce corps de *‘ulamā’* à Damas et en parlant de *atrāk*, le chroniqueur désigne le plus souvent des soldats (tandis qu’il appelle *arwām* les pèlerins de Roumélie). Les savants turcs avaient leurs possibilités professionnelles (souvent plus prestigieuses et mieux payées que dans les provinces) dans la partie turcophone de l’Empire. Les *‘ulamā’* de Damas étaient néanmoins un groupe pluriethnique, réunissant des Sunnites arabes, kurdes et afghans, venus s’installer souvent à la suite du pèlerinage, qui pratiquaient leurs langues d’origine.¹²³ L’origine géographique jouait un rôle limité parmi les savants de la ville et la condition immigrée n’était pas un obstacle à l’ascension sociale. L’importance relative de l’origine arabe ou non-arabe s’exprime aussi dans le fait que l’origine arabe d’Isma‘īl al-‘Aẓm, le premier de sa famille à la tête du gouvernement provincial, n’est pas noté par Ibn Kannān. En effet, quand cet ancien officier en charge des provisions de la caravane du pèlerinage est nommé gouverneur à Damas en 1137/1725, ce n’est que le chroniqueur chrétien Mīḥā’il Brā’ik qui remarque son origine arabe.¹²⁴

Quel est la statut de la chronique d’Ibn Kannān? Parfois, les frontières entre chronique, cahier de notes et journal intime se brouillent.

122 Même quand Ibn Kannān se plaint de sa situation précaire, il ne critique pas le système, mais la personne qu’il en croit responsable. Cf. sa remarque sur les devoirs du *muftī* qui sont à interpréter comme admonestation *ad personam*, au nouveau *muftī* de Damas, Muḥammad b. Ibrāhīm al-‘Imādī (1075/1665-1135/1723). *Yawmīyāt*, p. 304 sq. Je remercie Dana Sajdi pour son analyse de la situation professionnelle d’Ibn Kannān qu’elle a donnée le 15 avril 2000 à l’Université américaine du Caire, dans le cadre du séminaire “Control, Mobility and Self-Fulfillment”.

123 Al-Budayrī, *Ḥawādīt*, p. 221; Murādī, *Silk*, II/292; IV/28. Sur les 65 000 habitants de Damas vers 1700, quinze pour cent auraient été des étrangers. Ces chiffres sont avancés, en estimation, par Estabiet et Pascual, *Familles et fortunes*, pp. 29 et 176. Pour les *‘ulamā’*, la part des étrangers était plus élevée. Stephen Tamari, loc. cit., compte presque un tiers d’étrangers (non-syriens) dans le *Silk*.

124 Mīḥā’il Brā’ik, *Tārīḥ al-Šām*, édité par le P. Bacha, Harīša 1930.

Des considérations érudites, des remarques historiques, des pages d'anthologies de proverbes interrompent l'écoulement des semaines. L'éditeur du texte se livre à une spéculation: Il se demande si c'est un hasard qu'Ibn Kannān se soit décidé à mettre par écrit ce qui se passait dans la ville l'année même de la mort de Muḥammad Amīn al-Muḥibbī (ob. 1111/1699), le grand biographe syrien du dix-septième siècle. Aurait-il voulu continuer l'entreprise du biographe, en choisissant une forme différente, la chronique au lieu de la biographie? Le fait qu'il appela son fils du nom du biographe, Muḥammad Amīn, le suggère.¹²⁵

Vers la fin de sa chronique, Ibn Kannān nous fait part de quelques considérations sur l'historiographie: "La science des événements et de l'histoire compte de ces jours parmi les meilleures (*aslam*) sciences et, en général, parmi les choses les plus importantes." Elle sert, entre autres choses, à continuellement "réformer la science des récits (*ilm al-aḥbār*)" et à inciter le lecteur à penser.¹²⁶

Il est important de noter que les textes que nous venons de discuter ne sauraient être rangés parmi les précurseurs de ce qui a été appelé *Krisenliteratur*.¹²⁷ Écrire l'histoire n'émerge pas, chez nos auteurs, d'un constat d'infériorité par rapport à d'autres cultures et la finalité de l'historiographie n'est pas la réforme. Conscient de faire de l'histoire, Ibn Kannān s'inscrit dans une continuité formelle avec les annales classiques, dont ce genre d'écriture hypomnématisque constituait une forme préliminaire.¹²⁸

Nous disposons d'une autre chronique (musulmane)¹²⁹ damascène de la période suivant la mort d'Ibn Kannān que nous n'évoquons que

125 Muḥammad Amīn Ibn Kannān est mort à l'âge de vingt ans, en 1123/1711. Ibn Kannān, *Yawmīyāt*, p. 180.

126 Ibid., p. 192.

127 Le terme est utilisé, dans le contexte de l'historiographie du dix-neuvième siècle, par Christoph Herzog, *Geschichte und Ideologie: Mehmed Murad und Celal Nuri über die historischen Ursachen des osmanischen Niedergangs*, Berlin 1996 [= Islamkundliche Untersuchungen, Band 199], p. 5 sq.

128 La forme de la chronique quotidienne ne fut pas un signe distinctif du dix-huitième siècle comme le pense Usāma 'Ānūtī, *op. cit.*, Beyrouth 1971, p. 205.

129 Pour les ouvrages historiques des chrétiens syriens, voir notamment Bernard Heyberger, *Les chrétiens de Proche Orient*, Rome 1994 et J. Nasrallah, "Histo-

brièvement. Il s'agit de la celle de Aḥmad al-Budayrī al-Ḥallāq¹³⁰ qui commence en 1155/1742 et qui apparaît comme la suite logique du texte d'Ibn Kannān. Toutefois, les préoccupations d'al-Budayrī diffèrent considérablement de celles de son prédécesseur: Tandis qu'Ibn Kannān est un savant, professeur aux *madrasas*, al-Budayrī est barbier, l'incarnation de la mémoire locale. Si l'on utilise les deux chroniques dans leur continuité chronologique, le changement de perspective et d'intérêt est un piège. Ainsi, dans la deuxième moitié du siècle, les savants semblent disparaître et l'histoire intellectuelle s'appauvrir, tandis que les problèmes sociaux augmentent. La dénonciation de la politique corrompue, l'état délabré de l'économie, la disette et l'observation minutieuse des prix du marché par al-Budayrī nous donnent l'image d'une décadence politique, économique et culturelle qui contraste avec la description de la vie intellectuelle, les soigneuses évaluations morales et les sessions poétiques dans les jardins de la Ġūṭa de Damas rapportées par Ibn Kannān.¹³¹ Ces divergences sont l'expression de la vision du monde différente des auteurs respectifs. Le barbier, dépôt des chagrins quotidiens de ses clients, nous donne un texte qui est largement dépourvu des éléments-clé de la chronique savante de son prédécesseur, à savoir les décès des *'ulamā'* et les listes périodiques

riens et Chroniqueurs Melchites du XVIIIe siècle", in: *BEO*, t.XIII (1949-1951), Damas 1951, p. 145-160.

130 Aḥmad al-Budayrī al-Ḥallāq, *Ḥawādīt Dimašq al-yawmīya*, édité par Aḥmad 'Izzat 'Abd al-Karīm sur la base du texte révisé par Muḥammad Sa'īd al-Qāsimī (ob. 1317/1900), Le Caire [*maṭbū'āt al-ġam'īya al-miṣrīya li-l-dirāsāt al-tārīḥīya*] ¹1959 et Damas [Sa'd al-Dīn] ²1997.

131 Nous n'analyserons pas la chronique d'Aḥmad al-Budayrī qui a été déjà largement exploitée, notamment par Abdul-Karim Rafeq, *The Province*, p. 321. Ce dernier a étudié l'histoire de l'édition du texte des *Ḥawādīt* et sévèrement critiqué le travail. En effet, il est impossible de distinguer les passages originales de ceux qui ont été modifiés ou ajoutés par Muḥammad Sa'īd al-Qāsimī (cf. note précédente), ce qui rend difficile l'utilisation du texte. Bruce Masters donne des exemples de la révision du texte par al-Qāsimī qui pourraient trompeusement induire à postuler une surprenante modernité du vocabulaire d'al-Budayrī. "The View from the Province: Syrian Chronicles of the Eighteenth Century", in: *Journal of the American Oriental Society*, 114.3 (1994), p. 355.

des dignitaires politiques et religieux en office, par exemple. Sa chronique apparaît sous un jour plus personnel. Il s'agit des notes d'un citoyen éveillé. Sa critique, loin d'épargner les *'ulamā'*, est pointue. Il accuse le *muftī* des Ḥanafites d'avoir stocké des céréales afin de hausser les prix, comme ceux "qui ne craignent pas le Miséricordieux. [...] Même s'il est le *muftī* des musulmans, il n'a pas de compassion avec la création de Dieu."¹³² La chronique d'al-Budayrī ne propose pas de projet identitaire, mais avec lui, la critique sociale a trouvé une voix. Encore aujourd'hui, on entend parler les coiffeurs de Damas de leur illustre prédécesseur. Et les salons ont conservé leur rôle de centre d'information et d'échange d'opinion.

Outre les chroniques, un autre genre d'écriture historique profane doit être brièvement évoqué, même si son poids quantitatif est infime: le commentaire historique. Nous pourrions nous attendre, pour le choix des ouvrages commentés, à une prépondérance de l'histoire syrienne. Les auteurs damascènes n'ont cependant pas ce penchant. Les rares ouvrages de ce genre traitent de régions lointaines, sans lien avec l'histoire locale. Ceci peut être expliqué par les conditions de production de ces livres. Contrairement aux ouvrages discutés plus haut, les commentaires historiques sont des textes écrits sur commande. Le choix n'incombe pas à l'auteur, mais au commanditaire, souvent un dignitaire d'Istanbul. Le commentaire historique ne fait pas partie du métier d'un savant religieux qui peut pourtant être amené à le faire de par sa compétence non seulement historique, mais aussi linguistique.¹³³

132 Al-Budayrī, *Ḥawādīt*, p. 183. Il s'agit de Ḥāmid al-ʿImādī (1103/1691-1171/1758) qui sert d'exemple à Baber Johansen pour montrer que les juristes ḥanafites ont modifié le droit des impôts en faveur des couches aisées. Baber Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent*, London 1983, p. 107. À propos d'autres incidents, al-Budayrī ne cache pas sa déception. Quand le gouvernement a promis de régler une affaire, il n'a pas d'espoir, car "leur paroles étaient comme celles dont on dit 'les paroles de la nuit, le jour les balaie' [*Kalām al-yawm yamḥūhu 'l-nahār*]" *Ḥawādīt*, p. 122.

133 Dans ce qui suit, je me réfère essentiellement au commentaire de 1147/1734 de Aḥmad al-Manīnī, *al-Faṭḥ al-waḥbī ʿalā tāriḥ al-ʿUtbī*, ms BNF arabe 5810, édité en deux volumes sous le titre de *Šarḥ al-Yamīnī al-musammā bi'l-faṭḥ al-waḥbī ʿalā tāriḥ Abī Naṣr al-ʿUtbī li-l-Šayḥ al-Manīnī*, Būlāq 1286/1870. La

Par ailleurs, cette forme d'écriture constitue une opportunité formidable pour mettre en évidence les connaissances les plus diverses, puisque le commentaire n'est pas seulement linguistique, mais aussi thématique. Il permet à l'auteur de s'étaler sur des sujets qu'il n'a pas la possibilité de traiter ailleurs. C'est dans ce cadre que résurgissent des doctrines religieuses depuis longtemps oubliées, des morceaux de philosophie qu'on croyait enterrés et des systèmes cosmologiques obsolètes.

Le regard historique tel qu'il émerge de nos sources a surtout la fonction d'assurer la continuité avec le passé islamique. Il ne s'agit pas d'une histoire systématique qui clarifierait les rapports entre Turcs et Arabes, ou celui entre musulmans et non-musulmans. Le temps n'était pas à la remise en question d'une identité bien établie. On était musulman, Arabe et Ottoman à la fois,¹³⁴ sans que cette balance souffre d'un déséquilibre suffisant pour provoquer une reformulation identitaire. Le projet réformateur de l'écriture historique concernait l'individu, le lecteur qui pouvait tirer du profit spirituel des *exempla* dans cette histoire qui est à la fois une *ancilla religionis*, en ce qu'elle continue à relier le présent à un passé sacré, et une aide à la réflexion de plein droit.

préface de l'édition contient la biographie d'al-Manīnī, une version abrégée du *Silk al-durar* de Muḥamad Ḥalīl al-Murādī. Cette biographie est arrivé à l'éditeur par son ami Amīn al-Madanī al-Ḥalwānī, qui l'a envoyé à Muḥamad Bāšā 'Ārif, *wakīl* de la *Dimmat ḡama'īyat al-ma'ārif* au Caire. L'édition est signée al-Wahbī Muṣṭafā Wahbī (colophon t. II, p. 419).

- 134 L'auteur des *A'lām*, Aḥmad al-Manīnī, ajoute lui-même la *nisba* al-'Uṭmānī à son nom. La même conclusion chez Stephen Tamari, *op. cit.*, p. 221 et passim. "We concluded that the authors are best understood in terms of three discrete but overlapping circles of identity – the Ottoman, the Muslim, and the Damascene – and that these distinctions help describe the priorities of the authors and the nature of their history writing. [...] [T]here is no necessary contradiction between loyalty to the Ottoman state and rootedness in Damascus."

BIBLIOGRAPHIE

- ‘ĀNŪṬĪ, Usāma (1971): *al-Ḥaraka al-adabiya fī bilād al-Šām*. Beyrouth.
- ALADDIN, Bakrī (1985): *‘Abdalḡanī al-Nābulusī (1143/1731). Œuvre, vie et doctrine*. thèse Université Paris I, non publiée.
- BARBIR, Karl K. (1980): *Ottoman Rule in Damascus 1708-1758*. Princeton.
- BRĀ’IK, Miḥā’il (1930): *Tārīḥ al-Šām*, édité par le P. Bacha. Harīša.
- BRAVMANN, Max (1934): *Materialien und Untersuchungen zu den phonetischen Lehren der Araber*. Inaugural-Dissertation (Breslau). Göttingen.
- BUDAYRĪ al-Ḥallāq, Aḥmad al- (¹1959/²1997): *Ḥawādiṭ Dimašq al-yawmīya*, édité par Aḥmad ‘Izzat ‘Abd al-Karīm. ¹Le Caire et ²Damas.
- BUSSE, Heribert (1987): “Arabische Historiographie und Geographie”. In: Helmut Gätje (éd.), *Geschichte der arabischen Philologie*, t. II. Wiesbaden.
- DAKHLIA, Jocelyne (1993): “De la sainteté universelle au modèle ‘maraboutique’; hagiographie et parenté dans une société maghrébine”. In: Hassan EL-BOUDRARI (éd.), *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Le Caire, pp.181-198.
- ESTABLET, Colette et Jean-Paul PASCUAL (1994): *Familles et fortunes à Damas en 1700*. Damas.
- ESTABLET, Colette et Jean-Paul PASCUAL (1999): “Les livres et les gens à Damas vers 1700”. In: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 87-88 [Livres et lecture dans le monde ottoman], pp. 157 sqq.
- FATTAH, Hala (1998): “Representations of self and the other in two Iraqī travelogues of the Ottoman period”. In: *Int. Journal of Middle East Studies*, vol. 30, no.1, pp. 51-76.
- ĠAZZĪ, Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad al-: *al-Wird al-unsī wa-l-wārid al-quḡsī fī tarḡamat sayyidī ‘Abd al-Ġanī al-Nābulusī*. PUL (Yahuda) 2269 (Cat. Mach, No. 4719).
- GRELL, Chantal (1993): *L’histoire entre érudition et philosophie. Etude sur la connaissance historique à l’âge des Lumières*. Paris.
- HERZOG, Christoph (1996): *Geschichte und Ideologie: Mehmed Murad und Celal Nuri über die historischen Ursachen des osmanischen Niedergangs*. Berlin. [= Islamkundliche Untersuchungen, Band 199].
- HEYBERGER, Bernard (1994): *Les chrétiens de Proche Orient*. Rome.
- IBN KANNĀN, Muḥammad (1992): *Al-Mawākib al-Islāmīya fī al-mamālik wa-l-maḥāsin al-šāmīya*, édité par Ḥikmat Ismā’il et revu par Muḥammad al-Miṣrī. 2 vols. Damas. [= *Manšūrāt wizārat al-ṭaqāfa*, série *Iḥyā’ al-turāṭ al-‘arabī*, No. 92].

- IBN KANNĀN, Muḥammad (1414 [1994]): *Yawmīyāt šāmīya aw al-Ḥawādīt al-yawmīya min tāriḥ aḥad 'aṣar wa-alf wa-mīya*, édité par Akram Ḥasan al-'Ulabī. Damas.
- ITZKOVITZ, Norman (1977): "Men and Ideas in the Eighteenth Century Ottoman Empire". In: Thomas NAFF & Roger OWEN (eds.), *Studies in Eighteenth Century Islamic History*. Carbondale etc..
- JOHANSEN, Baber (1983): *The Islamic Law on Land Tax and Rent*. London.
- KHALIDI, Tarif (1994): *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge.
- KREMER, Alfred von (1853): *Mittelsyrien und Damaskus*. Vienne.
- KRISS, Rudolf et Hubert KRISS-HEINRICH (1960): *Volks Glaube im Bereich des Islam*. T. I. Wiesbaden.
- LAOUST, Henri (1952): *Les gouverneurs de Damas sous les Mamlouks et les premiers Ottomans (658-1156/1260-1744)*. Traduction des *Annales d'Ibn Ṭūlūn et d'Ibn Ġum'a*. Damas.
- MANĪNĪ, Aḥmad al- (1286/1870): *al-Faṭḥ al-wahbī 'alā tāriḥ al-'Utbī*, édité en deux volumes sous le titre de *Šarḥ al-Yamīnī al-musammā bi'l-faṭḥ al-wahbī 'alā tāriḥ Abī Naṣr al-'Utbī li-'l-Šayḥ al-Manīnī*. Būlāq.
- (1943): *al-A'lām fī faḍā'il al-Šām*, édité par al-Ḥālīdī. Jérusalem.
- : *al-Qawl al-sadīd fī ittiṣāl al-asānīd*. Ms Bibliothèque nationale syrienne, No. 8939.
- MANTRAN, Robert [éd.] (1989): *Histoire de l'empire ottoman*. Paris.
- MASTERS, Bruce (1994): "The View from the Province: Syrian Chronicles of the Eighteenth Century". In: *Journal of the American Oriental Society*, vol. 114.3, pp. 353-362.
- MURĀDĪ, Muḥammad Ḥalīl al- (1301/1884, ³1988): *Silk al-durar fī a'yān al-qarn al-tānī 'aṣar*. 4 volumes en 2 tomes. Būlāq et ³Beyrouth.
- NĀBULUSĪ, 'Abd al-Ġanī al- (1352/1934): *Daḥā'ir al-mawārīt fī dalāla 'alā mawāḍi' al-ḥadīt*. Le Caire.
- NAGEL, Tilman (1994): "Ḥadīt – oder: Die Vernichtung der Geschichte". In: *ZDMG*, Supplement X, pp. 118-128.
- NASRALLAH, J. (1951): "Historiens et Chroniqueurs Melchites du XVIIIe siècle". In: *BEO*, t. XIII (1949-1951). Damas.
- NAWAWĪ, Yaḥyā al- (s.d.): *al-Manḥal al-rāwī min taqrīb al-Nawāwī*. Beyrouth.
- RAFEQ, Abdul-Karim (1995): "Social Groups, identity and loyalty, and historical writing in Ottoman and post-Ottoman Syria". In: Dominique Chevallier (éd.), *Les Arabes et l'histoire créatrice*. Paris.

- (1966): *The Province of Damascus 1723-1783*. Beyrouth.
- SOURDEL-THOMINE, Jeanine (1954): “Les anciens lieux de pèlerinage damascains d’après les sources arabes”. In: *BEO* XIV (1952-1954).
- TĀĠĪ, Hibat Allāh al-: *‘Iqd al-farīd bi-’ttiṣāl al-asānīd*. PUL (Yahuda) 3723 (Cat.98).
- TAMARI, Stephen E. (1998): *Teaching and Learning in 18th Century Damascus: Localism and Ottomanism in an Early Modern Arab Society*. Diss. Georgetown, Washington, non publiée.
- WULZINGER, Karl et Carl WATZINGER (1924): *Damaskus. Die islamische Stadt*. Berlin. [=Wissenschaftliche Veröffentlichungen des Deutsch-Türkischen Denkmalschutz-Kommandos, Heft 5].

