

Umayyad Legacies

Medieval Memories from Syria to Spain



ISLAMIC HISTORY AND CIVILIZATION. STUDIES AND TEXTS

EDITED BY

ANTOINE BORRUT & PAUL M. COBB

BRILL

Umayyad Legacies

Islamic History and Civilization

Studies and Texts

Editorial Board

Sebastian Günther
Wadad Kadi

VOLUME 80

Umayyad Legacies

Medieval Memories from Syria to Spain

Edited by

Antoine Borrut

Paul M. Cobb



BRILL

LEIDEN • BOSTON
2010

Cover illustration: Pyxis made for Prince al-Mughīra, “The enthronement scene.”
© Ali Meyer. Courtesy of Sophie Makariou.

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Umayyad legacies : medieval memories from Syria to Spain / edited by
Antoine Borrut, Paul M. Cobb.

p. cm. — (Islamic history and civilization. Studies and texts,
ISSN 0929-2403 ; v. 80)

Articles in English and French; one in Spanish.

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-90-04-18474-9 (hardback : alk. paper)

1. Umayyad dynasty. 2. Islamic Empire—History—661–750. 3. Islamic Empire—
History—750–1258. 4. Spain—History—711–1516. 5. Syria—History—634–750.
I. Borrut, Antoine. II. Cobb, Paul M., 1967–. III. Title.

DP107.U63 2010

956'.013—dc22

2010015728

ISSN 0929-2403

ISBN 978 90 04 18474 9

Copyright 2010 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Hotei Publishing,
IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated,
stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic,
mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission
from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by
Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to
The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910,
Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

In Memory of
Alfred-Louis de Prémare

*Ya'izzu 'alayya an naghdū jamī'an
wa-tuṣbiḥa thāwīyan rahnan bi-wādī*

– Kuthayyir 'Azza (d. ca. 723)

CONTENTS

| | |
|--|------|
| Preface and Acknowledgments | xi |
| List of Illustrations | xiii |
| List of Contributors | xvii |
| Introduction: Toward a History of Umayyad Legacies | 1 |
| <i>Antoine Borrut and Paul M. Cobb</i> | |

HISTORY AND MEMORY

| | |
|--|-----|
| La <i>memoria</i> omeyyade: les Omeyyades entre souvenir et oubli dans les sources narratives islamiques | 25 |
| <i>Antoine Borrut</i> | |
| ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz, al-Walid ibn Yazīd and their Kin: Images of the Umayyads in the <i>Kitāb al-Aghānī</i> | 63 |
| <i>Hilary Kilpatrick</i> | |
| Medieval Explanations for the Fall of the Umayyads | 89 |
| <i>Steven C. Judd</i> | |
| Perceptions of the Umayyads in Christian Spanish Chronicles | 105 |
| <i>Olivia Remie Constable</i> | |
| Les sources de l’histoire omeyyade dans l’œuvre d’Ibn al-‘Adīm | 131 |
| <i>Anne-Marie Eddé</i> | |
| Le califat omeyyade selon Ibn Khaldūn: revanche des impies ou fondation de l’empire? | 167 |
| <i>Gabriel Martinez-Gros</i> | |

PRACTICE OF POWER AND LEGITIMATION

| | |
|---|-----|
| Umayyad Efforts at Legitimation: The Umayyads' Silent Heritage | 187 |
| <i>Fred M. Donner</i> | |
| Notule sur le patrimonialisme omeyyade | 213 |
| <i>Christian Décobert</i> | |
| The Names of Estates in State Registers before and after the Arabization of the <i>Dīwāns</i> | 255 |
| <i>Wadād al-Qādī</i> | |
| Analogies entre les grandes mosquées de Damas et Cordoue: mythe ou réalité? | 281 |
| <i>Susana Calvo Capilla</i> | |
| The al-Mughīra Pyxis and Spanish Umayyad Ivories: Aims and Tools of Power | 313 |
| <i>Sophie Makariou</i> | |

LEGACIES ON LAND AND SEA

| | |
|---|-----|
| Sacred Topography in Medieval Syria and its Roots between the Umayyads and Late Antiquity | 339 |
| <i>Mattia Guidetti</i> | |
| La méditerranée musulmane, un héritage omeyyade | 365 |
| <i>Christophe Picard</i> | |
| An Umayyad Legacy for the Early Islamic City: Fustāṭ and the Experience of Egypt | 403 |
| <i>Donald Whitcomb</i> | |
| Formation et devenir du paysage architectural omeyyade: l'apport de l'archéologie | 417 |
| <i>Denis Genequand</i> | |

CONTENTS

ix

| | |
|--|----------------------|
| Los palacios omeyas, entre oriente y occidente (with English summary) | 475 |
| <i>Antonio Almagro</i> | |
| Index | 515 |
| Colour Plates | <i>following</i> 528 |

PREFACE AND ACKNOWLEDGMENTS

From June 29 to July 2, 2006, the Institut Français du Proche-Orient (IFPO) collaborated with the University of Notre Dame's Medieval Institute to hold an international, interdisciplinary conference entitled "Umayyad Legacies/Héritages Omeyyades" at IFPO's branch in Damascus, Syria. The conference was conceived and organized by Antoine Borrut (who was then serving as a Boursier d'aide à la recherche du Ministère des Affaires Etrangères at IFPO Damascus) and Paul M. Cobb (who was then on the faculty of History at the University of Notre Dame and a Fellow in its Medieval Institute). This conference was the culmination of a longer informal partnership between IFPO and Notre Dame's Medieval Institute, having been preceded by two workshops or *tables rondes* in 2005 on this same theme (one at IFPO Damascus, another at the University of Notre Dame). At the Damascus conference, the Spanish Cultural Center in Damascus (the Instituto Cervantes) also helped to make possible the participation of some Spanish scholars.

The conference was, by any standard, a great success. Over three days, before an international audience, scholars from the US, Europe, and the Middle East delivered papers in French, English, Spanish and Arabic on the contributions of the Umayyad dynasty of Syria and Spain to Islamic history, literature, art history, and archeology and the diverse ways in which the historical memory of that dynasty was manipulated by subsequent generations in the Islamic world and Europe. While most of those papers are presented here in their final form, we regret that, for a variety of reasons, not all of the papers could be included in this volume.

Given the complexity of the undertaking posed by such a gathering, there are many people to thank – too many to name comprehensively. Thanks must go first to our hosts, IFPO – its administrative leaders, and especially its then-director Christian Décobert, who provided crucial support and ideas at the earliest stages – and the University of Notre Dame's Medieval Institute – its students, fellows and its then-director Thomas F. X. Noble. Both institutions pulled out all the stops in creating an atmosphere of real collegiality, intellectual endeavor and warm hospitality at a time when, in certain circles, Franco-American amity,

not to mention Franco-Americo-Syrian amity, was under attack. At IFPO-Damascus, specific mention must be made of Mouna Homsy-Ouzone, the Assistant Director of the IFPO, who gracefully dealt with all the large and small troubles presented by the sort of invasion our conference must have posed, and to Mohamad Zahabi, who produced, in trying circumstances, our striking flyers, posters, and programs. At Notre Dame, thanks must likewise be heaped upon thanks for Roberta Baranowski, the Assistant Director of the Medieval Institute, for her patience and considerable logistical wherewithal and also for the generosity of the Department of History and its then-chairman, John T. McGreevy. Likewise, we acknowledge the great kindness of His Excellency Juan Serat, Spanish Ambassador to the Syrian Arab Republic, who opened his home to us for a memorable evening of Spanish hospitality under Syrian skies.

This volume could not have been published without the care and trust of Brill's editorial staff, especially Trudy Kamperveen, Kathy van Vliet and Ellen Girmscheid. The uniquely-talented Elias Saba of the University of Pennsylvania produced the index. Finally, we must also thank the contributors themselves, who have been models of patience as both of the editors navigated various delays and career disruptions on the road to publication. Our sole regret is that the volume did not come out in time to be appreciated by one of our participants, our late colleague and friend Alfred-Louis de Prémare, whose presence at our 2005 *table ronde* in Damascus was inspirational. As an inadequate gesture of gratitude, we dedicate this volume to his memory.

LIST OF ILLUSTRATIONS

Susana Calvo Capilla

Figures (following p. 308)

1. Grande-Mosquée de Cordoue. Localisation des fouilles sous la première phase du VIII^e siècle et état du bâtiment en 976, après l'agrandissement de al-Ḥakam II.
2. Grande-Mosquée de Cordoue: fragments d'une niche en forme de coquille datée du VIII^e s.
3. Grande-Mosquée de Cordoue. Détail d'une coquille ornementale dans l'arcature de la travée occidentale de la *maqṣūra*.

Plates (following p. 528)

1. Mosquée Omeyyade de Damas. Salle de prières vers la *qibla*.
2. Grande-Mosquée de Cordoue. Façade du *miḥrab* du X^e siècle.
3. Grande-Mosquée de Cordoue. Détail des mosaïques de la façade du *miḥrab*.
4. Grande-Mosquée de Cordoue. Coupole centrale de la *maqṣūra* d'al-Ḥakam II.
5. Grande-Mosquée de Cordoue. Travée occidentale de la *maqṣūra* avec l'entrée du *sābāṭ*.
6. Mosquée Omeyyade de Damas. Angle de la cour à côté de Bāb Jayrūn et restes de la décoration en mosaïques et marbres.
7. Grande-Mosquée de Cordoue. Coupole en plâtre du *miḥrab*.
8. Grande-Mosquée de Cordoue. Jambage droit de l'entrée au *miḥrab* avec les colonnes du *miḥrab* de 'Abd al-Raḥmān II (IX^e s.).
9. Alcazaba de Merida (Badajoz, Espagne). L'entrée de la citerne et l'extérieur du *miḥrab* de la mosquée au-dessus. Gravure de A. de Laborde qui montre le bâtiment en 1806.

Sophie Makariou

Plates (following p. 528)

1. Pyxis made in the name Şubḥ, Madīnat al-Zahrāʾ, dated 353 H/964.
2. Pyxis made for Prince al-Mughīra, dated 357/968.
3. Pyxis made for Prince al-Mughīra, medallion with a harvesting of a palm tree.
4. Pyxis made for Prince al-Mughīra, detail of the Arabic inscription.
5. Pyxis made for Prince al-Mughīra, medallion with the gathering of falcons' eggs.
6. Pyxis made for Prince al-Mughīra, detail of the falcons' nest.
7. Pyxis made for Prince al-Mughīra, "The enthronement scene."
8. "Davillier Pyxis," Spain, c. 960–970.
9. Pyxis made for Prince al-Mughīra, medallion with fighting lion and bull.
10. Pyxis made for Prince al-Mughīra, two dogs attacking a wild donkey.
11. Pyxis made for Prince al-Mughīra, two men wrestling.

Donald Whitcomb

Figures (following p. 413)

1. Bahgat and Gabrielle at Fuṣṭāṭ excavations in 1932.
2. Madīnat Habū (Jēme), northwest section of the town.
3. Al-Rabadhah, general view and plan of site H.

Plates (following p. 528)

1. Fuṣṭāṭ, the Ahl al-Rāya as an urban model and excavations.
2. Fuṣṭāṭ, the Ahl al-Rāya with the model of 'Anjar, the mosques superimposed.
3. Fuṣṭāṭ, the Ahl al-Rāya with the model of 'Anjar, the streets aligned.
4. Fuṣṭāṭ, the Ahl al-Rāya with the model of Shabwa and structures from Rabadhah at the same scale.
5. Fuṣṭāṭ with the Ahl al-Rāya as a *qaṣaba* and the *miṣr*.

*Denis Genequand**Figures (following p. 450)*

1. Carte des sites mentionnés.
2. Plan général de la partie *intra-muros* d'al-Ruṣāfa.
3. Grande mosquée d'al-Ruṣāfa, projet originel et premier état.
4. Grande mosquée d'al-Ruṣāfa, deuxième et troisième états.
5. Plan général d'Amman: citadelle et ville basse.
6. Plan de la citadelle d'Amman.
7. Plan général de Jarash avec les principaux vestiges omeyyades.
8. Plan d'ensemble de Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī.
9. Plan de la maison A de l'établissement nord à Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī.
10. Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī: assemblage de céramique abbasside de la dernière phase d'occupation de l'établissement nord.
11. Plan des châteaux sud de Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī.
12. Plan de la ville nouvelle de 'Anjar.
13. Plan de la ville nouvelle d'al-'Aqaba.
14. Vue de la résidence omeyyade d'al-Faddayn.
15. Vue de l'entrée du château de Qaṣṭal.
16. Qaṣṭal: inscription funéraire d'Umm al-Ḥajjāj, datée du III^e/IX^e siècle.
17. Plan d'ensemble des vestiges antiques et omeyyades d'Umm al-Walid.
18. Restitution du château principal d'Umm al-Walid.
19. Plan d'ensemble du site d'al-Bakhrā'.

Plates (following p. 528)

1. Vue aérienne de la fouille de la maison A de l'établissement nord à Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī.
2. Le palais de Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī.
3. La mosquée médiévale de Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī.

*Antonio Almagro**Figures (following p. 506)*

1. Planta de la ciudadela de Amman [Plan of the Citadel of Amman].
2. Planta de alcázar y zona central de la ciudadela de Amman [Plan of the palace and central area of the Citadel of Amman].

3. Planta del alcázar de Madīnat al-Zahrā' [Plan of the palace of Madīnat al-Zahrā'].
4. Planta del salón de recepciones de Mushattā [Plan of the reception hall of Mushattā].
5. Planta del Salón Oriental de Madīnat al-Zahrā' [Plan of the Eastern Hall de Madīnat al-Zahrā'].
6. Planta de la mezquita de Madīnat al-Zahrā' [Plan of the mosque of Madīnat al-Zahrā'].
7. Sección longitudinal de la mezquita de Qayrawān [Longitudinal section of the mosque of Qayrawān].
8. Sección longitudinal de la ampliación de al-Ḥakam II de la mezquita de Córdoba [Longitudinal section of the enlargement of the mosque of Cordoba by al-Ḥakam II].
9. Planta de la mezquita de Ruṣāfa [Plan of the mosque of Ruṣāfa].
10. Planta del salón de la Dār al-Jund [Plan of the reception hall of the Dār al-Jund].

Plates (following p. 528)

1. Reconstrucción virtual de la ciudadela de Amman [Virtual reconstruction of the Citadel of Amman].
2. Reconstrucción virtual de la plaza con el vestíbulo del alcázar de Amman [Virtual reconstruction of the square with the Entrance Hall of the palace of Amman].
3. Reconstrucción virtual del alcázar de Madīnat al-Zahrā' [Virtual reconstruction of the palace of Madīnat al-Zahrā'].
4. Fachada del alcázar de Madīnat al-Zahrā' [Façade of the palace of Madīnat al-Zahrā'].
5. Pabellón sobre la puerta del alcázar de Madīnat al-Zahrā' [Pavilion over the gate of the palace of Madīnat al-Zahrā'].
6. El jardín de la Terraza Alta con el Pabellón Central y el Salón Oriental [The garden of the Upper Terrace with the Central Pavilion and the Eastern Hall].
7. Interior del Salón Oriental de Madīnat al-Zahrā' [Interior of the Eastern Hall of Madīnat al-Zahrā'].
8. Interior de la mezquita de Madīnat al-Zahrā' en una reconstrucción virtual [Interior of the mosque of Madīnat al-Zahrā' in a virtual reconstruction].
9. Interior del salón de la *Dār al-Jund* [Interior of the reception hall of the *Dār al-Jund*].
10. Pórtico almohade del Patio del Yeso del alcázar de Sevilla [Almohad portico of the Patio del Yeso in the palace of Seville].

LIST OF CONTRIBUTORS

Antonio Almagro is Professor of Research at the School of Arabic Studies of the High Council of Scientific Research (CSIC, Granada) and Associated Professor of Architectural Survey at the School of Architecture of the University of Granada. He is the author of, among other works, *El Palacio Omeya de Amman*, vol I (Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1975) and vol III, with J. Navarro and P. Jiménez (Granada: CSIC, 2000); *Qusayr 'Amra. Residencia y Baños Omeyas en el Desierto de Jordania*, with M. Almagro, L. Caballero and J. Zozaya (Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2002); and *Palacios Medievales Hispanos* (Madrid: Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, 2008).

Antoine Borrut is Assistant Professor of Middle East History in the Department of History at the University of Maryland. He is the author of *Entre mémoire et pouvoir: l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72–193/692–809)* (Leiden: Brill, 2010) and several articles dealing with early Islamic history and historiography.

Susana Calvo Capilla is Titular Professor, Department of the History of Art at the Complutense University of Madrid. She is the author of *Urbanismo en la Córdoba islámica* (Madrid: Edilupa, 2002) and numerous articles on the mosques of al-Andalus.

Paul M. Cobb is Associate Professor of Islamic History in the Department of Near Eastern Languages & Civilizations at the University of Pennsylvania. He is the author of, among other works, *White Banners: Contention in 'Abbasid Syria, 750–880* (Albany: State University of New York Press, 2001).

Olivia Remie Constable is a professor of History at the University of Notre Dame, and director of the Medieval Institute at the same university. Her work focuses on Muslim and Christian interactions in the medieval Mediterranean world, especially in the Iberian Peninsula. She is the author of *Trade and Traders in Muslim Spain: The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula 900–1500* (Cambridge:

Cambridge University Press, 1994) and *Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), and is the editor of *Medieval Iberia: Readings from Christian, Muslim, and Jewish sources* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, first edition 1997; second edition 2010). She is currently working on a study of Muslims living under Christian rule in late medieval Europe.

Christian Décobert is Director of Research at the Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS, Paris). His research focuses on religious authority and also Christian-Muslim relations in the medieval Islamic world. He is the author of, among other works, *Le mendiant et le combattant: l'institution de l'Islam* (Paris: Seuil, 1991).

Fred M. Donner is Professor of Near Eastern History in the Oriental Institute and the Department of Near Eastern Languages and Civilizations at the University of Chicago and Director of its Center for Middle East Studies. He is the author of, among other works, *The Early Islamic Conquests* (Princeton: Princeton University Press, 1981), *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Arabic Historical Writing* (Princeton: Darwin Press, 1998), and *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 2010).

Anne-Marie Eddé is Director of Research at the Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS, Paris). At present she is also Director of the Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (IRHT, CNRS). Her scholarly work centers in particular on the Ayyubid dynasty (1174–1260) and more generally on the history of Syria and Palestine in the Middle Ages. She has published among other works, *La principauté ayyoubide d'Alep, (579/1183–658/1260)*, *Freiburger Islamstudien*, XXI, (Stuttgart, 1999), and more recently a biography of *Saladin* (Paris: Flammarion, 2008).

Denis Genequand is an archaeologist specializing in the early Islamic period, currently working at Geneva's archaeological office. He is the director of the Swiss archaeological projects at Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī and Palmyra and has participated in many other projects in Syria and Jordan, as well as Pakistan, Uzbekistan and Yemen. He has published numerous articles dealing with Islamic archaeology and recently

defended his dissertation focusing on Umayyad Palmyrena and the economical role of the so-called “desert castles.”

Mattia Guidetti is a postdoctoral fellow at the Kunsthistorisches Institut of Florence. His research focuses on the role of Byzantine/late antique art and architecture in the formation of Islamic visual culture. He is the author, most recently, of “The Byzantine Heritage in Dar al-Islam: Churches and Mosques in al-Ruha between the sixth and the twelfth century.” *Muqarnas* 26 (2009).

Steven C. Judd is Professor of Middle East History and Department Chair in the Department of History at Southern Connecticut State University. He has published several articles, including recently “Reinterpreting al-Walīd ibn Yazīd” (*Journal of the American Oriental Society* 128/3 (2008), 439–458) and is currently completing a monograph on al-Awza‘i.

Hilary Kilpatrick is an independent scholar living in Lausanne. She has published on modern and classical Arabic literature, including *Making the Great Book of Songs. Compilation and the author’s craft in Abū l-Faraj al-Iṣbahānī’s Kitāb al-aghānī* (London: Routledge, 2003). Her current research is on Arabic literature and culture of the early Ottoman period.

Sophie Makariou is Director of the Department of Islamic Art, Musée du Louvre and Professor of Islamic Art in the Ecole du Louvre (Paris). She is the author of various books including *L’andalousie arabe* (Paris: Hazan, 2001); *Grenade* (with Gabriel Martinez-Gros) (Paris: Fayard: forthcoming 2011) many articles on al-Andalus (including, among others, “Études d’une scénographie poétique: l’œuvre d’Ibn al-Jayyab à la tour de la Captive (Alhambra),” *Studia Islamica* 2003) and the medieval Arab world. She has curated various exhibitions in Paris and abroad and is in charge of the new galleries of the Department, opening in 2011 in the Musée du Louvre.

Gabriel Martinez-Gros is Professor of Mediaeval Islamic History in the Department of History at the University of Paris-Nanterre (Paris X). He is the author, among other works, of *L’idéologie omeyyade: la légitimité du califat de Cordoue* (Madrid: Casa de Velazquez, 1992); *Identité andalouse* (Paris: Actes Sud, 1997); *L’Islam en dissidence* (with

Lucette Valensi (Paris: Seuil, 2004); and *Ibn Khaldun et les sept vies de l'Islam* (Paris: Actes Sud, 2006).

Christophe Picard is Professor of Medieval History at Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. He is the author of *L'océan Atlantique musulman de la conquête arabe à l'époque almohade. Navigation et mise en valeur des côtes d'al-Andalus et du Maghreb occidental (Portugal, Espagne, Maroc)* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1997) and *Le Portugal musulman (VIII^e–XIII^e siècle). L'Occident d'al-Andalus sous domination islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 2000).

Wadād al-Qādī is the Avalon Foundation Distinguished Service Professor Emerita in Islamic Thought at the Department of Near Eastern Languages and Civilizations, University of Chicago. Of her many publications, the most recent are “An Umayyad Papyrus in al-Kindī's *Kitāb al-Quḍāt?*” *Der Islam* 84 (2008), 200–245 and “The Salaries of Judges in Early Islam: The Evidence of the Documentary and Literary Sources,” *Journal of Near Eastern Studies* 68 (2009), 9–30.

Donald Whitcomb is a Research Associate at the Oriental Institute and Associate Professor in the Department of Near Eastern Languages and Civilizations at the University of Chicago. He has conducted archeological fieldwork throughout the Islamic Middle East and is the author of, among other works, *Changing Social Identity with the Spread of Islam: Archaeological Perspectives* (Chicago: University of Chicago Press, 2004) and *Art and Industry in the Islamic Port of Aqaba* (Chicago: Oriental Institute of Chicago, 1994).

INTRODUCTION:
TOWARD A HISTORY OF Umayyad LEGACIES

Antoine Borrut and Paul M. Cobb

In 750, armies of the revolutionary movement led by members of the ‘Abbāsīd family pursued Marwān II, the last Umayyad caliph in the east, from his defeat on the river Zāb in Iraq to Egypt, whence Marwān had fled, and where he would eventually be killed. During the pursuit, the ‘Abbāsīd armies paused in the old Umayyad capital of Damascus, where their commander, ‘Abdallāh ibn ‘Alī, took pains to consider, as the studies collected in this volume do, the heritage of Marwān’s family, the Umayyad dynasty. Significantly, the ‘Abbāsīds had few problems with the practical symbols of Umayyad statecraft in Damascus. They left intact and unscathed the famous Khaḍrā’ caliphal palace and (of course) the beautiful Umayyad mosque, as any visitor to the city today can tell you. Indeed, much of the staff of the Umayyad administrative elite took up new jobs under new ‘Abbāsīd masters. What the ‘Abbāsīd conquerors directed their wrath toward were the symbols of Umayyad memory: the *memorabilia*, to use the term favored by students of historical memory. Most famously, ‘Abdallāh proceeded to the tombs of the Umayyad caliphs and destroyed them, opening up their graves and examining the state of the human remains within. The ‘Abbāsīds were selective in their destructive undertaking. Some tombs were ignored entirely. Others, like those of the caliph Hishām, they desecrated or destroyed, scattering the remains to the wind. The ‘Abbāsīds then continued on to Egypt where they met up with Marwān in time for him to make his date with destiny. This episode, with all its selectivity, creativity and baleful destruction, is the perfect analogy of the historian’s craft in general and of the study of the Umayyad legacy in particular.¹

¹ On this episode, see the classic study by Sabatino Moscati, “Le massacre des Umayyades dans l’histoire et dans les fragments poétiques,” *Archiv Orientalní* 18 (1950): 88–115; Iḥsān ‘Abbās, *Ta’rikh bilād al-shām fi al-‘aṣr al-abbāsī, 132–255 H/ 758–870 M* (Amman: Lajnat ta’rikh bilād al-shām, 1993), 12–16; and Amikam Elad, “Aspects of the transition from the Umayyad to the ‘Abbāsīd caliphate,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19 (1995): 89–132. See also Borrut’s contribution in this volume.

Not unlike the ‘Abbāsīd tomb-raiders before them, students of the Umayyad dynasty, whether of the branch that ruled and was toppled in the Near East (661–750) or of the branch that survived to rule later and longer in Spain and Portugal, i.e., al-Andalus (756–1031), must also grapple with the scattered Umayyad remains that have been left to us.² Sensitive students inevitably confront the question that frames all of the studies in the present volume: how do we know what we think we know about the Umayyads?³ To answer that question requires a brief consideration of the history of Umayyad historical memory, one that includes how the Umayyads wanted to be remembered and how later generations shaped that memory for us (what we may, again following historians of memory, call Umayyad *memoria*).⁴

² The history of the Umayyads of the Near East was surveyed long ago by Julius Wellhausen, whose pioneering work has created a particular vision of the Umayyads (and of early Islamic history broadly) with which historians are still contending: Julius Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin: G. Reimer, 1902), translated by M. G. Weir as *The Arab Kingdom and Its Fall* (Calcutta: University of Calcutta, 1927); A more recent survey is G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661–750*, 2nd ed. (London: Routledge, 2000). For the Umayyads of al-Andalus, the monumental survey of Lévi-Provençal occupies roughly the same place as Wellhausen’s does for the East: Évariste Lévi-Provençal, *Histoire de l’Espagne musulmane*, 3 vols. (Paris: G. P. Maisonneuve, 1950–53). For the moment the Umayyads of al-Andalus carry on without their Hawting. For now, we have Pierre Guichard, *La España musulmana: Al-Andalus omeya (siglos VIII–XI)*, (Madrid: Temas de Hoy, 1995). The forthcoming *New Cambridge History of Islam* will offer synthetic chapters on both branches of the Umayyads: Chase F. Robinson, ed., *The New Cambridge History of Islam*, vol. I: *The Formation of the Islamic World, Sixth to Eleventh Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming).

³ A question recently asked, and answered somewhat differently, about Mu‘āwīya, the dynasty’s founder: R. Stephen Humphreys, *Mu‘āwīya ibn Abi Sufyan: From Arabia to Empire* (Oxford: Oneworld, 2006), 10–19, and also about the architect of the Córdoba caliphate: Maribel Fierro, ‘Abd al-Rahman III: *The First Cordoban Caliph* (Oxford: Oneworld, 2005), 137–40.

⁴ A fine study of the shaping of medieval Islamic historical memory (and beyond) is D. A. Spellberg, *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of ‘A’isha bint Abi Bakr* (New York: Columbia University Press, 1994). The scholarship on the history of memory is vast. For practical examples relevant to our case, see Patrick J. Geary, *Phantoms of Remembrance: Memory and Oblivion at the End of the First Millennium* (Princeton: Princeton University Press, 1994); Gregor Schoeler, *Écrire et transmettre dans les débuts de l’Islam* (Paris: Presses universitaires de France, 2002). Translated by Shawkat Toorawa as *The genesis of literature in Islam: from the aural to the read* (Edinburgh: University of Edinburgh Press, 2009). For a more detailed bibliographical guide, see Antoine Borrut’s contribution to this volume.

Umayyad memoria

Historians, of course, are inclined to seek refuge in literary texts to answer such questions. The writing of history in early Islamic times was closely bound up with issues of legitimacy (dynastic or otherwise),⁵ and so we would expect our textual sources to be logical sites for the relics of Umayyad *memoria*. But, as any student of early Islam knows, the fact is that we have very few texts that tell us about the Umayyads that have not been transmitted through other texts in some way – as quotations, allusions, or paraphrases in texts of the post-Umayyad age. All this in spite of (or perhaps because of) the essential role that the Umayyad dynasty had in building what Alfred-Louis de Prémare called “the foundations of Islam.”⁶ This fragmentary reception of the Umayyads is the central hermeneutical problem for anyone interested in the Umayyads, and it means that for direct access to Umayyad *memoria*, we have precious little textual information to use. One exception is the presence of narratives that are demonstrably Umayyad in origin that, having avoided later Islamic reshaping, have been preserved in eastern Christian sources.⁷ Another exception is Umayyad poetry, samples of which have been used to great effect since the time of Lammens as quasi-documents of Umayyad caliphal ideology.⁸ But the questions of how untrammelled Islamic narratives in Christian guise may be or how

⁵ See, e.g., Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginning of Islamic Historical Writing* (Princeton: Darwin Press, 1998), 98–125.

⁶ Alfred-Louis de Prémare, *Les fondations de l’Islam: entre écriture et histoire* (Paris: Seuil, 2002).

⁷ On this, see *inter alia*, Lawrence I. Conrad, “The Conquest of Arwād: A Source-Critical Study in the Historiography of the Early Medieval Near East,” in Averil Cameron and Lawrence I. Conrad, eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East, I: Problems in the Literary Source Material* (Princeton: Darwin Press, 1992), 317–401; Robert Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton: Darwin Press, 1997); Antoine Borrut, “Entre tradition et histoire: genèse et diffusion de l’image de ‘Umar II,” *Mélanges de l’université Saint-Joseph* 58 (2005): 329–78, idem, *Entre mémoire et pouvoir: l’espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72–193/692–809)* (Leiden: Brill, 2010), chapter 3.

⁸ Henri Lammens, “La ‘bādīa’ et le hīra’ sous les Omeyyades: le problème de Mšattā,” in his *Études sur le Siècle des Omeyyades* (Beirut: Imprimerie catholique, 1930), 325–50; *ibid.*, “Le Chantre des Omiades: Notes biographiques et littéraires sur la poète arabe chrétien Aḥṭal,” *Journal Asiatique* 9th series 4 (1894): 94–176, 193–241, 381–459; Patricia Crone and Martin Hinds, *God’s caliph: religious authority in the first centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Suzanne P. Stetkevych, *The Poetics of Islamic Legitimacy: Myth, Gender, and Ceremony in the Classical Arabic Ode* (Bloomington: University of Indiana Press, 2002); Saleh Said

well Umayyad poetry survived the zeal of their 'Abbāsīd-era compilers are still open, and we remain peering at a picture of Umayyad self-representation that is muddled.

But if there are practically no unsullied texts concerned with Umayyad memory-making, we can at least briefly consider the sorts of texts that got written under the Umayyads from titles that have been cited in various works. On the basis of such limited data at least, it seems that the Umayyads were not very keen to memorialize themselves in prose texts (the case of poetry is, again, quite different). Out of the list of historically-oriented titles that are attributed to writers of the Umayyad period compiled by one modern scholar,⁹ only one, the *Asnān al-khulafā'* (which we might translate as "Annals of the Caliphs") of Ibn Shihāb al-Zuhrī (d. 742) suggests anything like a work of dynastic memorialization. Most likely, this was a king-list following the model of Syriac lists of the same era.¹⁰ The rest are titles suggesting works devoted to Prophetic biography, exegesis, genealogy, regional history, and sacred or sectarian history. It is, in fact, to the 'Abbāsīd era that we must look for works devoted to memorializing the Umayyads as a dynasty, the earliest apparently being a *Kitāb sirat Mu'āwiya wa-banī Umayya* by 'Awāna ibn al-Ḥakam (d. 765), or "On the Conduct of Mu'āwiya and the Umayyads."

To these titles of lost works, which at least give some sense of historical writing in the first two centuries, we should add the body of so-called "semi-documents," which occupy a sort of *manzila bayn al-manzilatayn*. Neither strictly literary nor strictly documentary, these texts – such as the chancery letters of 'Abd al-Ḥamid al-Kātib – are allegedly copies of state letters preserved as models of high style in literary contexts. Strong arguments have been adduced in favor of their authenticity and, if accepted, then these provide a very powerful source indeed for understanding how the Umayyads understood themselves.¹¹ But, such semi-documents aside, it appears that if the

Agha and Tarif Khalidi, "Poetry and Identity in the Umayyad Age," *Al-Abḥāth* 50–51 (2002–2003): 55–120.

⁹ Donner, *Narratives*, 297–306.

¹⁰ Cf. Donner, *Narratives*, 182–83, 239.

¹¹ On these letters see 'Abd al-Ḥamid ibn Yahyā al-Kātib *wa-mā tabaqqā min rasā'ilihī wa-rasā'il Sālim Abī al-'Alā'*, ed. Iḥsān 'Abbās (Amman: Dār al-Shurūq, 1988). For a defense of their authenticity, see Wadād al-Qāḍī, "Early Islamic State Letters: The Question of Authenticity," in Cameron and Conrad, eds., *Problems in the Literary Source Material*, 215–75; for an example of their utility as a source of Umayyad self-representation, see *ibid.*, "The Religious Foundation of Late Umayyad Ideology

Umayyads were interested in memorializing themselves, our most direct route to their self-image is not through literary sources, but through their material acts directed toward posterity: in art (such as frescoes, mosaics, and a few *objets*), architecture (in individual buildings such as *quṣūr* or whole cities like ‘Anjar or Fustāt), and true documents and inscriptions. The expressive intent of Umayyad papyri,¹² coins,¹³ and inscriptions¹⁴ has already been recently chronicled, and, like the “semi-documents” described above, provide a clear picture of Umayyad self-representation, particularly when used in tandem with Umayyad art and architecture.¹⁵

In building monuments such as the Dome of the Rock, in planning cities like ‘Anjar, in establishing retreats at places like Qaṣr al-Ḥayr

and Practice,” in *Saber religioso y poder en el Islam. Actas de simposio internacional (Granada, 15–18 Octubre, 1991)* (Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994), 231–73.

¹² The vast biography devoted to Arabic papyrology is beyond the scope of this essay; a sufficient survey can be gained from e.g., the bibliography collected in Robert Hoyland, “New documentary texts and the early Islamic state”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 69 (2006): 395–416; or the thorough list of edited papyri maintained by the International Society for Arabic Papyrology (ISAP) at <http://www.ori.uzh.ch/isap/isapchecklist.html>; Arabic papyrology is thankfully a “growth industry” at this writing, thanks in large part to ISAP and its remarkable Arabic Papyrology Database, which can be accessed at <http://orientw.uzh.ch/apd/project.jsp>.

¹³ A thorough bibliography of Arab-Byzantine coinage compiled by Michael Bates – and this is only one facet of Umayyad-era numismatics – is found at <http://data.numismatics.org/collections/bates01.html>.

¹⁴ Here, too, a thorough review of the literature is beyond this essay. A start can be had with the *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe* (Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1931-in progress), to which should be appended (for Palestine) Moshe Sharon, ed., *Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae* (Leiden: Brill, 1997-in progress) and (for Transjordan) F. Imbert, *Corpus des inscriptions arabes de Jordanie du Nord* (thèse de doctorat: Université de Provence, Aix-Marseille 1, 1996).

¹⁵ On the content of Umayyad documentary material and material culture, see, e.g., Fred M. Donner, “The Formation of the Islamic State,” *Journal of the American Oriental Society* 106 (1986): 283–96; Robert G. Hoyland, “The content and context of early Arabic inscriptions,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 21 (1997): 77–102; Idem, “New documentary texts”; Jeremy Johns, “Archaeology and the History of Islam: The First Seventy Years,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 46 (2003): 411–36; Alan Walmsley, *Early Islamic Syria: An Archaeological Assessment* (London: Duckworth, 2007). For examples of studies of the Umayyads that fruitfully combine the insights of documentary (and literary) sources with art and architecture, see Julian Raby and Jeremy Johns, eds., *Bayt al-Maqdis (Part I): ‘Abd al-Malik’s Jerusalem* (Oxford: Oxford University Press, 1992) and Jeremy Johns, ed., *Bayt al-Maqdis (Part II): Jerusalem and Early Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1999); Finbarr Barry Flood, *The Great Mosque of Damascus: Studies on the Makings of an Umayyad Visual Culture* (Leiden: Brill, 2000); Garth Fowden, *Qusaṣayr ‘Amra: Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria* (Berkeley, CA: University of California Press, 2004).

al-Gharbī and in commissioning artwork like the frescoes at Qūṣayr ‘Amra, the Umayyads were sending an unambiguous message about themselves and where they stood in history.¹⁶ A quick summary of that message would read something like the following: The Umayyads were monotheists, world-conquerors, and, for lack of a better term, Arabian. The Umayyad caliphs were of course God’s caliphs, appointed by Him to steward the community of believers that had submitted to His law. Islam, as they called their new creed, was moreover a triumphal creed, one that claimed close familial connections to the other monotheisms of Late Antiquity even as the Umayyads claimed in their monuments that Islam had supplanted them (most obviously in the Dome of the Rock).

And if Umayyad monotheism – Umayyad Islam – was triumphal, then Umayyad *imperium* was even more so. The Umayyads clearly saw themselves as conquerors of, and thus the heirs of, the great empires of antiquity. The *spolia* of Byzantine and Sassanian monuments and public buildings were incorporated into their new constructions, representations of the wealth enjoyed by Caesars and Shahs decorated Umayyad public buildings like trophies, and, in private, their decorations showed them enjoying the fruits of conquest (such as hunting, poetry, and beautiful companions) like they imagined Alexander or Bahram-Gūr did in their hey-day. Nowhere is the Umayyad commemoration of their imperial self-image so prominent as at Qūṣayr ‘Amra.¹⁷ Upon entering the main building at this complex, one immediately spots a fresco which shows the princely patron enthroned in a style reminiscent of Adam (God’s first caliph) and, in one famous panel, receiving as supplicants six kings representing the subjugated empires of the pre-Umayyad age: the Byzantine Caesar, the Sassanian Chosroës, the Abyssinian Negus, the Visigothic king, and two indiscernible figures, perhaps the Khazar khaqān and an Indian rāja. As the dynasty chosen to lead the only true monotheists, the Umayyads would inherit the Kingdom of Heaven. But that was a long time away: in the meantime, as world-conquerors, they busied themselves forcefully inheriting everyone else’s.

¹⁶ This is not to say that every single building erected during the Umayyad period was commissioned by caliphs or princes, as local élites are surely also implicated.

¹⁷ On Qūṣayr ‘Amra and its frescoes, see Fowden, *Qūṣayr ‘Amra* and, especially, Claude Vibert-Guige and Ghazi Bisheh, *Les peintures de Qūṣayr ‘Amra. Un bain omeyyade dans la bâdiya jordannienne* (Beirut: Institut Français du Proche-Orient, 2007).

Finally, the Umayyads were Arabian. True, they did not trumpet this claim to the same degree that they did their claims to empire and true monotheism, but they did not exactly hide their cultural background either. Under 'Abd al-Malik of course and his successors, the Umayyads famously and very publicly aligned the administration of their empire with the Arabic language on their coinage and documents. The ethnic specificity of the dynasty's self-image can be observed in other aspects too, such as in descriptions and representations of their hunting culture, their dress, and even in the very location of many of the *quṣūr*.¹⁸ The Umayyads, in brief, wanted their contemporaries and posterity to remember them as the clan of God's chosen deputies, whose political and religious victories were manifest proofs of His favor.

So much for the Umayyads of the East. What of the Umayyads of al-Andalus? How did they wish to be memorialized? Are there any direct connections with how the Umayyads of the East commemorated themselves? Here the answer is, obviously, no, although the Syrian troops that had long ago settled in al-Andalus must have had a hand in preserving Umayyad legitimacy there after 750. But within the Umayyad emirate, aside from genealogy and some rhetoric, there are no tangible connections – Damascene bureaucrats in Córdoba, say – between the accomplishments of the Umayyad dynasty in the West and that in the East. It is only later in the tenth century, when the Umayyads of al-Andalus claimed to be caliphs, that they took up again a vigorous interest in the memory of their caliphal ancestors of the East.¹⁹ And here, with the Umayyad caliphs of Córdoba, we are faced with a very different historiographical situation than with the Umayyad caliphs of Damascus. For in al-Andalus, there was no 'Abbāsid revolution to oust the caliphs of Córdoba. Even after the caliphate dissolved into the petty kingdoms of the Taifa kings, the caliphate of Córdoba was

¹⁸ On the visual aspects of Arabian identity, including hunting, see Fowden *Quṣayr 'Amra*, esp. 85–114, with his caveats on 311–14. On the importance of the location of the *quṣūr* to Umayyad tribal policy, see Heinz Gaube, “Die syrischen Wüstenschlösser: Einige wirtschaftliche und politische Gesichtspunkte zu ihrer Entstehung,” *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 95 (1979): 182–209; Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, chap. 8.

¹⁹ Gabriel Martínez-Gros, *L'idéologie omeyyade: la construction de la légitimité du califat de Cordoue (x^e–xi^e siècles)* (Madrid: Casa de Velazquez, 1992). Janina M. Safran, *The Second Umayyad Caliphate. The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

remembered fondly (by some) as a period of unity.²⁰ And so, by comparison with the Umayyads of Syria, we have in al-Andalus unmediated contemporary texts in which the Umayyads of Córdoba sought to establish their own legacy on paper. In short, we have Umayyad histories: Ibn ‘Abd Rabbih (d. 940), Ibn al-Qūṭīyya (d. 977), and above all the lost chronicle of Aḥmad al-Rāzī (d. 955), but which is preserved in the famous and influential *Muqtabis* of Ibn Ḥayyān (d. 1076). For those of us who have worked in Near Eastern sources for years trying to access the Umayyads, this wealth of Umayyad written self-expression is thrilling. When combined with medieval Iberia’s abundant material remains and the vibrant academic debate it has made possible, it is enviable.

A summary of the Andalusī Umayyad self-image based on such sources would read very similar to that of the Near Eastern Umayyads sketched above, since the Umayyad caliphs of al-Andalus took great pains to stress their dynastic links with their kinsmen in the East. The Andalusī Umayyads saw themselves as deserving the title of caliph by right. Like their kinsmen, they were favorites of God, true Commanders of the Faithful with all the necessary regalia and accoutrements. Continuity with the caliphal rights of their kinsmen was central.²¹ They were noble Arab warriors, who defended true Islam by conducting jihad against infidels outside their realm and against falsehood and heresy within it. Yet there were important Andalusī innovations in this self-image, too. Like all caliphs, the Umayyads of al-Andalus defended the Qur’ān and the *sunna*, yet they did so by fostering close ties to the Mālikī school of law – a marriage of caliphal and scholarly authority that the ‘Abbāsīd al-Ma’mūn could only dream of. And although their pretensions were in principle universal, they cultivated al-Andalus as their own particular domain. Finally, they milked a backward-looking nostalgia to shore up their continuity with the Umayyad and Rāshidūn caliphs of the East, yet they rallied their followers by evoking the same

²⁰ See, e.g., the discussion in Safran, *Second Umayyad Caliphate*, 185–90. And, for the more varied later responses to the Umayyads, see especially Gabriel Martínez-Gros, *Identité andalouse* (Paris: Sindbad, 1997).

²¹ Al-Mas’ūdī, for example, describes an intriguing Andalusī book he found in Syria in 935 called the *Kitāb al-Barahīn fī Imāmat al-Umawīyīn* or “The Book of Proofs of the Imamate of the Umayyads”, which (among other things) defends Umayyad claims to the caliphate against their rivals and lists the virtues of the dynasty from the caliph ‘Uthmān to ‘Abd al-Rahmān III of Córdoba: ‘Alī ibn al-Husayn al-Mas’ūdī, *Kitāb al-Tanbīh wa-al-ishrāf*, ed. M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1894), 336–37.

revolutionary and apocalyptic language employed by their ‘Abbāsīd and Fāṭimid rivals. These were not your grandfather’s Umayyads.²²

But all this richness underscores the gap between Umayyad memory East and West. For if it is clear that the Umayyads of the West made use of their connections to the caliphs of the East, it must also be admitted that the world of the caliphs of Córdoba was utterly different than that of the caliphs of Damascus. Thus, while we can view the Madīnat al-Zahrā’ of al-Andalus in a new light when we consider it in the context of other Umayyad constructions in the Near East,²³ it is nevertheless true that when ‘Abd al-Raḥmān III had the city built, he was thinking as much of the ‘Abbāsīd caliphs and the Fāṭimid caliphs than of the Umayyads of the East. The echoes of Syria in al-Andalus, though undeniable, remain distant ones.

Itineraries of Umayyad Memory

So much for Umayyad acts of memorialization, East and West. What of later generations? How did they wish the Umayyads to be remembered? For the Umayyads of the East, there are two key moments – stops on the road – in the history of Umayyad memory after the fall of the dynasty. It is a truism in our field that the Umayyads have suffered at the hands of ‘Abbāsīd history-writing, and so it should be no surprise that the ‘Abbāsīd period is the first of the two crucial periods in the history of Umayyad memory. Indeed, it is only a small exaggeration to say that the ‘Abbāsīds were even more important for the history of Umayyad memory than the Umayyads themselves. But, while there has been some recent important work on ‘Abbāsīd representations of themselves,²⁴ precious little attention has been paid to how writers of the ‘Abbāsīd age wished posterity to remember the Umayyads.²⁵ Naturally, a triumphalist strand exists in ‘Abbāsīd discourse on the Umayyads, and the sentiments of the ‘Abbāsīds to the Umayyads

²² Martínez-Gros, *L'idéologie omeyyade*; Safran, *Second Umayyad Caliphate*.

²³ See Almagro's contribution in this volume.

²⁴ Tayeb El-Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography: Hārūn al-Rashīd and the Narrative of the Abbasid Caliphate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

²⁵ Some important exceptions are Tayeb El-Hibri, "The Redemption of Umayyad Memory by the Abbasids," *Journal of Near Eastern Studies* 61 (2002): 241–66; and Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*.

were in many ways similar to Umayyad sentiments toward Byzantium, Persia, the Visigoths and all the others. It was, for example, important for the purposes of 'Abbāsīd legitimacy to commemorate the Umayyads as impious and tyrannical sinners and to efface expressions of their grandeur from the landscape whenever possible: one thinks here of the caliph al-Ma'mūn's clumsy replacement of 'Abd al-Malik's name on the Dome of the Rock with his own. But there is evidence of a certain rehabilitation of the Umayyads, too. In Syria, certainly, where political ambition virtually required some kind of nod to pro-Umayyad sensibilities.²⁶ But even amongst intellectuals writing in Iraq one can note a reconsideration, in the light of 'Abbāsīd proto-Sunni anxieties about fellow Hāshimites of the house of 'Alī, that the Umayyads, especially the caliphs Mu'āwiya and 'Umar II, weren't such bad chaps after all. And, moreover, some 'Abbāsīd writers seem to have recognized that the 'Abbāsīd "revolution" was after all just the last phase of an Umayyad civil war and that the switch over to 'Abbāsīd rule was less an apocalyptic turn of *dawla* so much as a disagreement between two different branches of the same clan of Quraysh that was best settled *en famille*.²⁷

But to say that the 'Abbāsīd period was important in the shaping of Umayyad memory is to understate matters. It is in fact much more complicated than that, as all things are in our field. Specifically, the shaping of Umayyad memory under the 'Abbāsīds itself went through many changes, influenced by the changing discourses of religious authority, dynastic legitimacy, regional politics and so on in the centuries after 750. There is not one "'Abbāsīd narrative of the Umayyads.'" There are many, shaped by the many concerns of 'Abbāsīd writers.²⁸ For our purposes, it is enough to signal the most important moment in this most important phase in the history of Umayyad memory.

As much as one might think that the revolution of 750, with all its apocalyptic claims, internecine rivalry and *ex post facto* justifications, would be the crucial moment in this history, it is in fact the decades after the fourth civil war and the reign of al-Ma'mūn (813–33) that have most significantly shaped how we know what we know about

²⁶ Paul M. Cobb, *White Banners: Contention in 'Abbāsīd Syria, 750–880* (Albany: SUNY Press, 2001).

²⁷ El-Hibri, "Redemption."

²⁸ See, for example, Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, and his contribution to this volume.

the Umayyads.²⁹ It is in this period that the sources of our sources (al-Madāʾinī, al-Wāqidi, Ibn Hishām, etc.) did their work, work which we can only access in selected excerpts in the surviving chronicles of al-Balādhurī (d. ca. 892), al-Yaʿqūbī (d. ca. 900), al-Ṭabarī (d. 923) and so on. The vast majority of classical texts that discuss the Umayyads come from this period or are influenced by sources that came from this period. It stands to reason then, that to better understand how Umayyad memory was shaped in this period, we need to better understand the concerns and questions that occupied their authors. That we must become intimately familiar with the ʿAbbāsids in order to understand the Umayyads is surely an idea that would leave Muʿāwiya turning in his grave (or what is left of it), but we can no longer read these sources innocently. For example, as has been shown elsewhere, since the Umayyads had become so identified with their central province of Syria, much of the seemingly apolitical discussion about Syria in precisely this period in fact has much to do with assessments of the Umayyads, either implicitly or explicitly.³⁰ In short, getting a grip on the ʿAbbāsīd context of this discourse is a necessary preliminary step to getting a grip on the Umayyads.

As for the subsequent period, after the age of ʿAbbāsīd central authority, the generations after al-Ṭabarī *et alii* seem not to have added much to the shape of Umayyad memory that had been cast in earlier decades, though it is hoped that future research will prove us wrong.³¹ Henceforth, the image of the Umayyads best known to most Muslims would be the image that was shaped by the concerns of the

²⁹ On the substantial energies directed at ʿAbbāsīd historical memory engendered by the events of 750, Jacob Lassner, *Islamic Revolution and Historical Memory: Abbasid Apologetics and the Art of Historical Writing* (New Haven: American Oriental Society, 1986), is fundamental.

³⁰ Paul M. Cobb, "Virtual Sacrality: Making Muslim Syria Sacred Before the Crusades," *Medieval Encounters* 8 (2002): 35–55.

³¹ Indeed, the narrative of Umayyad history created by Wellhausen in 1902 (Wellhausen, *arabische Reich*) is only modestly different than that on offer in the chronicle of al-Ṭabarī nearly a millennium earlier, a narrative that has only gained in its resolve thanks to the widespread popularity of the English translation of his chronicle published by SUNY Press. Fred Donner has lamented this trend toward what he calls the "Tabarization" of early Islamic history (see Donner's review of Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* in *Speculum*, 65 (1990): 182–84). On the period after al-Ṭabarī, see the suggestive thoughts of Borrut *Entre mémoire et pouvoir*, chapter 2, and Heather Keaney, *Remembering Rebellion: ʿUthmān ibn ʿAffān in medieval Islamic historiography* (PhD dissertation: University of California, Santa Barbara, 2003).

generation of al-Ma'mūn's immediate successors, an image that was, to say the least, rather at odds with how the Umayyads had wished to memorialize themselves. This relative stasis remained in place until the second of our two major moments in the history of Umayyad memory, namely the period beginning around 1100 or so, what we might call the post-Seljuk generation.

By this time, some of the qualities for which the Umayyads were memorialized in the 'Abbāsīd age were developed and some new ones were added, making this period only slightly less significant than the 'Abbāsīd era. The most noticeable difference in post-Seljuk memorializations of the Umayyads is one of bulk: there is more information to be had about the Umayyads in 1100 than there was in 850. But while there is a noticeable change in the quantity of information, there is no accompanying change in quality. We are still dealing with one generation's attempt to commemorate the Umayyads – a long-dead dynasty in 1100, after all – in terms that made sense to themselves. These changes are best exemplified in the case of Ibn 'Asākir (d. 1176), surely medieval Islam's most energetic student of the Umayyad legacy.

The impressive bulk of the post-Seljuk Umayyad material available to historians like Ibn 'Asākir does not change for us the subjective shaping of this material. Thus, whereas the 'Abbāsīd shapers of Umayyad *memoria* were concerned with genealogy and the legitimacy of the Banū Umayya vis-à-vis the Banū Hāshim, in Ibn 'Asākir's day (and not just in his works) it is clear that issues of dynastic legitimacy – revolution, tyranny, and so on – take a back seat to regionalism (Syrian regionalism in particular) and to sectarian polemic, especially the struggle between Sunni traditionalism and Shi'ism. These new priorities can be seen clearly on display in the way Ibn 'Asākir selects and organizes his sources, many of them the same sources known from the 'Abbāsīd age (al-Madā'inī and even al-Ṭabarī, for example).³² A good example is his long entry on the rebel Abū al-'Umaytir al-Sufyānī, a descendant of the Umayyad caliphs who rebelled against the 'Abbāsīds in Damascus during the reign of al-Ma'mūn. Here, we find not only a longer narrative of the revolt (pages and pages compared, for example, to al-Ṭabarī's brief paragraph), but also a cautionary tale about rebellion that has an ambiguous moral. Rebellion is evil, the entry clearly

³² See the studies collected in James E. Lindsay, ed., *Ibn 'Asākir and Early Islamic History* (Princeton: Darwin Press, 2001).

suggests, but was not the old Umayyad and his followers justified in their response to 'Abbāsīd injustice, maybe just a little?³³ A similar attempt to rehabilitate Umayyad memory (though without celebrating them) can be seen in Ibn 'Asākir's coverage of Yazīd ibn Mu'āwiya, the second Umayyad caliph, who started the caliphate on its dynastic path and also oversaw the murder of al-Ḥusayn ibn 'Alī, the Prophet's grandson and a Shi'ite martyr and imam. For Ibn 'Asākir, the burning issue of his day was to re-introduce Syria into Sunni sacred history, which had so far been monopolized by Iraqi and 'Abbāsīd points of view. The Umayyads, so deeply associated with Syria and with the persecution of Shi'ism, were simply one vehicle by which Ibn 'Asākir could realize this goal.³⁴

But in the post-Seljuk age, as in the 'Abbāsīd age, arguments about the Umayyads were not just for books. Saladin, one is surprised to learn, was an Umayyad. And a Spanish Umayyad, to boot. Or so at least some people claimed for the sake of his dynasty's legitimacy. The historian Ibn Wāṣil tells us that some of the *mulūk Banī Ayyūb* claim their *nasab* from Saladin's father Ayyūb as follows: Ayyūb ibn Shādhī ibn Marwān ibn al-Ḥakam ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, and so on through to the Andalusī 'Abd al-Raḥmān al-Dākhil, and thence to the caliph Hishām, to Marwān ibn al-Ḥakam and so on to 'Abd Shams and 'Abd Manāf.³⁵ Indeed, Saladin's nephew Ismā'īl ibn Ṭuḡtakīn, while governor of Yaman in 1197, claimed he was an Umayyad and took the title of caliph. Other sources say that he claimed to be the Mahdī too, which may indicate he saw himself as some kind of Sufyānī, but even so it would be the first Sufyānī rebellion in centuries.³⁶ Even in Ayyūbid times, particularly among the Ayyūbid amirs of Syria, the Umayyad legacy still had an active role to play.

But after this period, until the close of the Middle Ages, there does not seem to be much change in how medieval Muslims remembered the Umayyads of the East. In the histories of the Mamlūk era, the Umayyads are a product of the two principal memories (the 'Abbāsīd

³³ On Ibn 'Asākir's handling of this episode, see Paul M. Cobb, "Community versus Contention: Ibn 'Asākir and 'Abbāsīd Syria," in Lindsay, *Ibn 'Asākir*, 100–26.

³⁴ On this aspect of rehabilitating the Umayyads, see James E. Lindsay, "Caliphal and Moral Exemplar?: 'Alī Ibn 'Asākir's Portrait of Yazīd b. Mu'āwiya," *Der Islam* 74 (1997): 250–78.

³⁵ Ibn Wāṣil, *Mufarrij al-kurūb fī akhbār Banī Ayyūb*, 3 vols, ed. Jamāl al-Dīal-Shayyāl (Cairo: Wizārat al-Thaqāfa wa-al-Irshād al-Qawmī, 1953–60), I: 34.

³⁶ Ibn Wāṣil, II: 4.

and the post-Seljuk) that already circulated. Thus al-Dhahabī (d. 1348) and Ibn Taghribirdī (d. 1470) seem to have made great use of Ibn ‘Asākir’s Sunni, Syrocentric representation of the Umayyads. But the medieval memories of the Umayyads remained, to a certain extent, ambiguous. For example, in 1433, the great Mamlūk historian, al-Maqrīzī (d. 1442), himself an ardent student of the Umayyads, attended a *majlis* at the court of an anonymous aristocrat in Mecca devoted to comparing the merits of the Umayyads with the merits of the ‘Abbāsids. Al-Maqrīzī took the side of the ‘Abbāsids, and wrote a tract about them, called *Kitāb fī dhikr mā warada fī Banī Umayya wa-Banī al-‘Abbās* (“Concerning what has come down to us about the Umayyads and the ‘Abbasids”). While it is unlikely that al-Maqrīzī’s opponents in this debate had anything new to say about the legacy of the Umayyads, it would be wonderful if we had their treatise to examine. But we don’t: and it is surely significant that while al-Maqrīzī’s perfectly boring and perfectly orthodox pro-‘Abbāsīd treatise has survived, theirs on the Umayyads has not. It seems that, at the end of the Middle Ages, as much as one might entertain a plurality of good and bad memories about the Umayyads, transmitting them equally to posterity was another story.³⁷

What of al-Andalus? Here there is a difference, and a great deal of room for further investigation, above all in historical texts.³⁸ For later generations who memorialized the Umayyads of Spain in their own works, there was no need, as in the Near East, to go through the mediation of ‘Abbāsīd or Ayyūbid-era memories. They could go directly to the source. And so they did: we find Ibn Ḥayyān or his influences in many later historical works in the West and, most fascinating of all, in the East. Thus the Maghribis Ibn ‘Idhārī (d. 1295), Ibn Khaldūn (d. 1406), and al-Maqqarī (d. 1632) all cite Ibn Ḥayyān for his information on the caliphs of Córdoba, as did the Mashriqī al-Dhahabī (d. 1348). Most spectacularly, we have the work of the Córdoba historian ‘Arīb ibn Sa‘īd (d. end of 10th c.), who wrote a resume of al-Ṭabarī’s chronicle and extended it to cover events in the Umayyad west down to his own day: as fitting a revenge for Umayyad memory as one could ever hope for.

³⁷ On this *majlis* and al-Maqrīzī’s treatise, see Paul M. Cobb, “Al-Maqrīzī, Hashimism, and the Early Caliphates,” *Mamluk Studies Review* 7/2 (2003): 68–81.

³⁸ For a generous beginning, see Martínez-Gros, *Identité andalouse*.

As necessarily brief as this survey of Umayyad *memoria* has been, however, it does seem clear that the ‘Abbāsīd period (especially the generation of the Fourth Civil War)³⁹ and the post-Seljuk period represent the two most significant moments in the history of Umayyad memory. To return to our original question: how we know what we think we know about the Umayyads is largely determined by what people at these two points in history wished themselves and their contemporaries to know about that past. This is not to say that the Umayyads did not contribute to this process, but most of what modern scholarship has uncovered about genuine Umayyad achievements and their own attempts at memorialization is not because of our sources, but in spite of them.

We are thus left with the odd conclusion that in order to better understand the Umayyads in the East, we need first to understand the ‘Abbāsīds and the Zangīds and Ayyūbīds. In al-Andalus, where the Umayyads stand much as the ‘Abbāsīds do in the East, we have a different problem: a dense corpus of relatively unfiltered Umayyad self-expression whose very richness and artfulness demands further inquiry. Much of this work of inquiry has already begun, of course; some new directions are also offered in the papers collected in this volume.

Umayyad Legacies and the Umayyad Centuries

It will be noticed that the study of Umayyad memory is thwarted by two obstacles: a deep division between East and West – between the Umayyads of the Near East and the Umayyads of al-Andalus – and a conceptual wall between history and historiography – between what the Umayyads did, and what later generations made of those deeds. It was our intent to overcome both of these obstacles. We do so firstly by approaching the Umayyad dynasty globally, as a long-lived phenomenon to be observed as a totality despite the vagaries of geography, much as Pedro Chalmeta has already urged scholars to do, though with little response until now.⁴⁰ We do so secondly by adopting a

³⁹ This importance of this period is particularly stressed in Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, ch. 2.

⁴⁰ Pedro Chalmeta, “Pour une étude globale des Umayyades,” in Pierre Canivet and Jean-Pierre Rey-Coquais, eds., *La Syrie de Byzance à l’Islam VII^e-VIII^e siècles*

source-critical and interdisciplinary approach that avoids transparent readings of our literary sources and, at the same time, considers the testimony of non-literary sources available from the study of art, architecture, and archeology. In approaching the Umayyads in these ways, we are thus concerned not just with what Henri Lammens long ago aptly termed “the Umayyad Century”,⁴¹ but rather an extended period of Umayyad *Centuries*; we seek not just to reconstruct “the Umayyad legacy” in the traditional historical sense of their achievements, but also how those achievements came to be memorialized as diverse and disputed Umayyad *legacies*.

The shaping and creation of Umayyad legacies is perhaps clearest in this book’s first section, which addresses the interplay between History and Memory. Indeed, Antoine Borrut’s paper takes these two forces on squarely, and provides a detailed case-study of the shaping of Umayyad *memoria* in early Islamic times, highlighting not merely the commemoration of the Umayyad past, but also, more importantly still, the force of oblivion, that willful “forgetting” of discourses about the Umayyads that had once been accepted but ceased to be so. In reconstructing for us these lost alternatives of the Umayyad past, Borrut, among other things, demonstrates the importance of non-Muslim sources for the study of Umayyad legacies, a point also brought solidly home in Olivia Remie Constable’s paper. In her study, Constable surveys the subtle framing of the “double-edged heritage” of the Umayyads by Spanish Christian chronicles, both contemporary with and postdating Umayyad rule in Andalusia, bearing witness to the growing Christian interest in (and indeed familiarity with) their Umayyad neighbors. Even more than Constable’s study, the other papers in the section focus on the backward-looking verdict of later generations. Taken together, they testify to the great variety of mechanisms by which the Umayyad past was successively shaped and understood. These range from deft literary strategies of narrative, compilation, plot, and character evident in the coverage of the fall of the Umayyads studied by Steven Judd, to the sophisticated *grille de lecture*, the intellectual schema of the great polymath Ibn Khaldūn, laid bare by Gabriel Martinez-Gros. They include the demands of the literary and musical repertoire of the ‘Abbāsīd

(Damascus: Institut Français de Damas, 1992), 333–37; See also the exhibit catalogue *Les Andalousies de Damas à Cordoue* (Paris: Institut du monde arabe, 2000).

⁴¹ Lammens, *Études sur le siècle des Omeyyades*.

court that guided the selections made by Abū al-Faraj al-Iṣbahānī (d. 967) and studied closely here by Hilary Kilpatrick, and, as Anne-Marie Eddé details, the exceptional array of texts and authorities in the hands of cosmopolitan Sunni scholars like Ibn al-ʿAdīm (d. 1262).

Later generations remembered the Umayyads of the Near East as, above all, dynasts. Some might deride them as *mulūk* – mere kings, yet even ʿAbbāsīd intellectuals found value in telling tales of the political skills of Muʿāwiya or Hishām. As a result, the practice of power and legitimating strategies of the Umayyads are legacies that appear prominently in our sources, and constitute the theme of this volume’s second section. Indeed, Fred Donner argues that Umayyad efforts at legitimation of themselves and of their community of followers are so evident and fundamental as to be practically ambient, a “silent” legacy. For those who might think the practical achievements of the Umayyads are lost to us, Wadad Kadi, by a process of philological detective-work, shows us how words – suffixes even! – can shed light on the development of Umayyad fiscal practices and, along the way, on the changing nature of the Umayyad bureaucracy. But as successful as Umayyad attempts at legitimation and institution-building were (and Donner and Kadi both point out how much Islam and Islamic government owe, in fact, to the Umayyads), it had to reach a limit. Christian Décobert, in his “notule,” sketches for us just how Umayyad *imperium* and patrimonialism could give way to a new discourse of values in which the Umayyads, despite their efforts at legitimation (and perhaps because of them), were cast as betrayers of prophetic values. The deviant tyranny of the Umayyads became of course a common-place of later historical writing everywhere – right down to the present. Everywhere, that is, except al-Andalus, where the legitimating needs of the Umayyad court of Córdoba required caliphal forebears whose difficult reputation had to be navigated carefully. Susana Calvo Capilla, for example, shows how Andalusi writers and architects sought to link the Umayyads of Córdoba with the Umayyads of the Near East by evoking one of the clearest and most undeniable of Umayyad achievements – the Umayyad Mosque of Damascus. And, at the smallest scale possible, Sophie Makariou decodes for us the al-Mughīra pyxis, an Umayyad object alive with legitimating symbolism, redolent with the politics of the Umayyad court in al-Andalus, but not without invoking the memory of the caliphs of Damascus.

If, as argued earlier, the Umayyads saw themselves as conquerors, it stands to reason that they had a special relationship to the land they

subjected, and the papers in our third and final section are devoted to the results of that relationship. As Christophe Picard demonstrates, it was a relationship that was extended to include the sea, as the Umayyad caliphs (Mu'āwiya especially), more than any caliphs before them, became associated with a robust naval policy in the Mediterranean. The Umayyads of al-Andalus followed suit, consciously or unconsciously continuing this distinctive maritime preoccupation of their kinsmen. But it was on the land, by building cities, and extending settlement, where the Umayyads created a legacy that is only now being properly appreciated, thanks to the remarkable expansion of Islamic archeology in the past few decades. Indeed, Donald Whitcomb suggests that the Umayyads effectively invented a new approach to the urban landscape, deploying, as at Fustāt, an assemblage of certain key topographical features that marked out a settlement as urban. Mattia Guidetti, in his own contribution, further argues that a distinctive Umayyad approach to the city, rooted in Late Antique traditions, constituted a pattern of settlement in the Near East that remained largely intact and unmodified until the twelfth century – the defining approach to urban life in the early Islamic period. It is a sub-set of this urban predilection – the palatine city – that Antonio Almagro zeroes in on in his study, confirming a recurring conclusion of many of our contributors, that the ideological roots of Umayyad power in al-Andalus lead ever back to Syria – in his case a filiation from the palace complex of the Madīnat al-Zahrā' back to the Amman Citadel. By contrast, and fittingly for this volume, Denis Genequand, offers a brief *bilan* of the Umayyad “desert-castle” phenomenon, and shows conclusively that the Umayyad legacy on the rural landscape was nothing if not ephemeral, that these most characteristic Umayyad architectural forms were quickly abandoned, even as men of letters wrote wistfully about them in Baghdad, Samarra, and Córdoba.

All the contributors, no less than the editors of this volume, were keenly aware that the subject of “Umayyad legacies” broached by this conference is a massive one, and so we did not attempt to cover it in full. Many relevant threads of inquiry were therefore not pursued in this volume. For example, this project was limited to what was, for the sake of convenience, called ‘medieval’ experiences. Yet, it was not even possible to embrace the whole medieval period within the limited and exploratory framework of this project. As a consequence, important questions such as the Mamlūk use of the Umayyad past, in literature,

art, or architecture are unfortunately not addressed here.⁴² Moreover, our focus on Syria and al-Andalus has meant that other equally important areas of the first Umayyad caliphate, such as Umayyad Iraq or Central Asia, have been largely excluded from consideration in this volume.

Finally, such an inquiry might fruitfully be extended beyond the medieval period, toward the Ottoman era, not to mention the modern period. What did Ottoman chroniclers make of the Umayyad past? How did Umayyad legacies fare during the literary revival of the *nahḍa*? What places were assigned to them in Arab nationalisms or in contemporary Arab-Muslim historiographies?⁴³ That our papers leave us with new questions as well as answers to old ones we take as an indication of success, and an invitation to pursue the further itineraries of Islam's first dynasty.

Bibliography

- ‘Abbās, Iḥsān, ed. *‘Abd al-Hamīd ibn Yahyā al-Kātib wa-mā tabaqqā min rasā’ilihi wa-rasā’il Sālim Abī al-‘Alā’*. Amman: Dār al-Shurūq, 1988.
- . *Ta’rīkh bilād al-shām fī al-‘aṣr al-‘abbāsī, 132–255 H/758–870 M*. Amman: Lajnat ta’rīkh bilād al-shām, 1993.
- Agha, Saleh Said and Tarif Khalidi. “Poetry and Identity in the Umayyad Age.” *Al-Abḥāth* 50–51 (2002–2003): 55–120.
- Borrot, Antoine. “Entre tradition et histoire: genèse et diffusion de l’image de ‘Umar II.” *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 58 (2005): 329–78.
- . *Entre mémoire et pouvoir : l’espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (v. 72–193/692–809). Leiden: Brill, 2010.
- Cameron, Averil and Lawrence I. Conrad, eds. *The Byzantine and Early Islamic Near East, I: Problems in the Literary Source Material*. Princeton: Darwin Press, 1992.
- Chalmeta, Pedro. “Pour une étude globale des Umayyades.” In Pierre Canivet and Jean-Pierre Rey-Coquais, eds. *La Syrie de Byzance à l’Islam VII^e–VIII^e siècles*. Damascus: Institut Français de Damas, 1992, 333–37.
- Cobb, Paul M. *White Banners: Contention in ‘Abbāsīd Syria, 750–880*. Albany: SUNY Press, 2001.
- . “Community versus Contention: Ibn ‘Asākir and ‘Abbāsīd Syria.” In Lindsay, *Ibn ‘Asākir*, 100–26.

⁴² A subject broached in Finbarr Barry Flood, “Umayyad Survivals and Mamluk Revivals: Qalawunid Architecture and the Great Mosque of Damascus,” *Muqarnas* 14 (1997): 57–79. See also Bethany J. Walker, “Commemorating the Sacred Spaces of the Past: The Mamluks and the Umayyad Mosque at Damascus,” *Near Eastern Archaeology* 67 (2004): 26–39.

⁴³ A suggestive beginning can be found with Werner Ende, *Arabische Nation und islamische Geschichte: die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1977).

- . "Virtual Sacrality: Making Muslim Syria Sacred Before the Crusades." *Medieval Encounters* 8 (2002): 35–55.
- . "Al-Maqrīzī, Hāshimism, and the Early Caliphates." *Mamluk Studies Review* 7/2 (2003): 68–81.
- Conrad, Lawrence I. "The Conquest of Arwād: A Source-Critical Study in the Historiography of the Early Medieval Near East." In Cameron and Conrad, *The Byzantine and Early Islamic Near East, I*, 317–401.
- Cooperson, Michael. *Classical Arabic Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Crone, Patricia and Martin Hinds. *God's caliph: religious authority in the first centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Donner, Fred M. "The Formation of the Islamic State." *Journal of the American Oriental Society* 106 (1986): 283–96.
- . Review of Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates in Speculum*, 65 (1990): 182–84.
- . *Narratives of Islamic Origins: The Beginning of Islamic Historical Writing*. Princeton: Darwin Press, 1998.
- Elad, Amikam. "Aspects of the transition from the Umayyad to the 'Abbāsīd caliphate." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19 (1995): 89–132.
- El-Hibri, Tayeb. *Reinterpreting Islamic Historiography: Hārūn al-Rashīd and the Narrative of the Abbasid Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- . "The Redemption of Umayyad Memory by the Abbasids." *Journal of Near Eastern Studies* 61 (2002): 241–66.
- Ende, Werner. *Arabische Nation und islamische Geschichte: die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1977.
- Fierro, Maribel. *'Abd al-Rahman III: The First Cordoban Caliph*. Oxford: Oneworld, 2005.
- Flood, Finbarr Barry. "Umayyad Survivals and Mamluk Revivals: Qalawunīd Architecture and the Great Mosque of Damascus." *Muqarnas* 14 (1997): 57–79.
- . *The Great Mosque of Damascus: Studies on the Makings of an Umayyad Visual Culture*. Leiden: Brill, 2000.
- Fowden, Garth. *Qūṣayr 'Amra: Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria*. Berkeley, CA: University of California Press, 2004.
- Gaube, Heinz. "Die syrischen Wüstenschlösser: Einige wirtschaftliche und politische Gesichtspunkte zu ihrer Entstehung." *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 95 (1979): 182–209.
- Geary, Patrick J. *Phantoms of Remembrance: Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Guichard, Pierre. *La España musulmana: Al-Andalus omeya (siglos VIII–XI)*. Madrid: Temas de Hoy, 1995.
- Hawting, Gerald R. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661–750*. 2nd ed. London: Routledge, 2000.
- Hoyland, Robert. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton: Darwin Press, 1997.
- . "The content and context of early Arabic inscriptions." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 21 (1997): 77–102.
- . "New documentary texts and the early Islamic state." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 69 (2006): 395–416.
- Humphreys, R. Stephen. *Mu'awiya ibn Abi Sufyan: From Arabia to Empire*. Oxford: Oneworld, 2006.
- Ibn Wāṣil, Jamāl al-Dīn Muḥammad. *Mufarrij al-kurūb fī akhbār Banī Ayyūb*. 3 vols. Edited by Jamāl al-Dīn al-Shayyāl. Cairo: Wizārat al-Thaqāfa wa-al-Irshād al-Qawmī, 1953–60.
- Imbert, Frédéric. *Corpus des inscriptions arabes de Jordanie du Nord*. Thèse de doctorat, Université de Provence, Aix-Marseille 1, 1996.

- Johns, Jeremy, ed. *Bayt al-Maqdis (Part II): Jerusalem and Early Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- . “Archaeology and the History of Islam: The First Seventy Years.” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 46 (2003): 411–36.
- Keaney, Heather. *Remembering Rebellion: ‘Uthmān ibn ‘Affān in Medieval Islamic Historiography*. PhD dissertation: University of California, Santa Barbara, 2003.
- Kennedy, Hugh. *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus*. London: Longman, 1996.
- Lammens, Henri. “Le Chantre des Omiades: Notes biographiques et littéraires sur la poète arabe chrétien Aḥṭal.” *Journal Asiatique* 9th series 4 (1894): 94–176, 193–241, 381–459.
- . “La ‘bādiya’ et le ‘hira’ sous les Omayyades: le problème de Mšattā.” In Henri Lammens. *Études sur le Siècle des Omeyyades*. Beirut: Imprimerie catholique, 1930, 325–50.
- Lassner, Jacob. *Islamic Revolution and Historical Memory: Abbasid Apologetics and the Art of Historical Writing*. New Haven: American Oriental Society, 1986.
- Les Andalouses de Damas à Cordoue*. Paris: Institut du monde arabe, 2000.
- Lévi-Provençal, Évariste. *Histoire de l’Espagne musulmane*. 3 vols. Paris: G. P. Maisonneuve, 1950–53.
- Lindsay, James E. “Caliphial and Moral Exemplar?: ‘Ali Ibn ‘Asākīr’s Portrait of Yazīd b. Mu‘āwiya.” *Der Islam* 74 (1997): 250–78.
- , ed. *Ibn ‘Asākīr and Early Islamic History*. Princeton: Darwin Press, 2001.
- Martinez-Gros, Gabriel. *L’idéologie omeyyade: la construction de la légitimité du califat de Cordoue (x^e–xi^e siècles)*. Madrid: Casa de Velazquez, 1992.
- . *Identité andalouse*. Paris: Sindbad, 1997.
- al-Mas‘ūdī, ‘Alī ibn al-Ḥusayn. *Kitāb al-tanbih wa-al-ishrāf*. Edited by M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1894.
- Moscato, Sabatino. “Le massacre des Umayyades dans l’histoire et dans les fragments poétiques.” *Archiv Orientalní* 18 (1950): 88–115.
- de Prémare, Alfred-Louis. *Les fondations de l’Islam: entre écriture et histoire*. Paris: Seuil, 2002.
- al-Qāḍī, Wadād. “Early Islamic State Letters: The Question of Authenticity.” In Cameron and Conrad, *The Byzantine and Early Islamic Near East I*, 215–75.
- . “The Religious Foundation of Late Umayyad Ideology and Practice.” In *Saber religioso y poder en el Islam. Actas de simposio internacional (Granada, 15–18 Octubre, 1991)*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994, 231–73.
- Raby, Julian and Jeremy Johns, eds. *Bayt al-Maqdis (Part I): ‘Abd al-Malik’s Jerusalem*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Répertoire chronologique d’épigraphie arabe*. Cairo: Institut Français d’Archéologie Orientale, 1931-in progress.
- Robinson, Chase F., ed. *The New Cambridge History of Islam, vol. I: The Formation of the Islamic World, Sixth to Eleventh Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Safran, Janina M. *The Second Umayyad Caliphate. The Articulation of Caliphial Legitimacy in al-Andalus*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- Schoeler, Gregor. *Écrire et transmettre dans les débuts de l’Islam*. Paris: Presses universitaires de France, 2002. Translated by Shawkat Toorawa as *The genesis of literature in Islam: from the aural to the read*. Edinburgh: University of Edinburgh Press, 2009.
- Sharon, Moshe, ed. *Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae*. Leiden: Brill, 1997 – in progress.
- Spellberg, D. A. *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of ‘A’isha bint Abi Bakr*. New York: Columbia University Press, 1994.
- Stetkevych, Suzanne P. *The Poetics of Islamic Legitimacy: Myth, Gender, and Ceremony in the Classical Arabic Ode*. Bloomington: University of Indiana Press, 2002.

- Vibert-Guige, Claude and Ghazi Bisheh. *Les peintures de Qusayr 'Amra. Un bain omeyyade dans la bâdiya jordanienne*. Beirut: Institut Français du Proche-Orient, 2007.
- Walker, Bethany J. "Commemorating the Sacred Spaces of the Past: The Mamluks and the Umayyad Mosque at Damascus." *Near Eastern Archaeology* 67 (2004): 26–39.
- Walmsley, Alan. *Early Islamic Syria: An Archaeological Assessment*. London: Duckworth, 2007.
- Wellhausen, Julius. *Das arabische Reich und sein Sturz*. Berlin: G. Reimer, 1902. Translated by M. G. Weir as *The Arab Kingdom and Its Fall*. Calcutta: University of Calcutta, 1927.

HISTORY AND MEMORY

LA 'MEMORIA' OMEYYADE:
LES OMEYYADES ENTRE SOUVENIR ET OUBLI DANS LES
SOURCES NARRATIVES ISLAMIQUES

Antoine Borrut

L'histoire omeyyade ne se laisse pas facilement appréhender. C'est un truisme pour tout spécialiste des débuts de l'islam que de stigmatiser l'absence de sources narratives islamiques contemporaines de la première dynastie de l'islam et le caractère fragmentaire des sources documentaires. Du strict point de vue des sources narratives musulmanes en effet, les Omeyyades ne sont documentés que par des textes produits plus d'un siècle après leur chute; dans une large mesure, ces écrits furent composés à la cour de ceux qui les avaient supplantés, les Abbassides, c'est-à-dire loin de la Syrie, berceau du pouvoir omeyyade. Telle que nous la connaissons, l'histoire des premiers siècles de l'islam est donc fondamentalement celle qui fut recomposée – le préfixe est d'importance¹ – dans l'Iraq abbasside à compter de l'extrême fin du III^e/IX^e siècle, plus précisément au lendemain de l'abandon de Sāmarrā', en 279/892, et de la réinstallation du califat à Bagdad. Cette situation historiographique particulière invite à aborder le moment omeyyade dans une perspective d'histoire de la mémoire, qui demeure à ce jour largement négligée.

La thématique de la mémoire n'a, à vrai dire, guère retenu l'attention des spécialistes de l'islam médiéval², tandis qu'elle développait ses

¹ Sur les temps d'écritures et de réécritures de l'histoire islamique, voir A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir: l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72–193/692–809)* (Leiden: Brill, 2010).

² La seule étude directement consacrée à la mémoire omeyyade est celle de T. El-Hibri, "The Redemption of Umayyad memory by the 'Abbāsids," *Journal of Near Eastern Studies* 61/4 (2002): 241–65. Parmi les autres entreprises les plus notables en la matière, signalons par ordre chronologique: J. Lassner, *Islamic Revolution and Historical Memory. An Inquiry into the Art of 'Abbāsīd Apologetics* (New Haven: American Oriental Society, 1986); C. Décobert, "La mémoire monothéiste du Prophète", *Studia Islamica* 72 (1990): 19–46; A. Cheddadi, "À l'aube de l'historiographie arabo-musulmane: la mémoire islamique", *Studia Islamica* 74 (1991): 29–41; F. Daftary et J. W. Meri, éd., *Culture and Memory in Medieval Islam. Essays in Honour of Wilferd Madelung* (Londres: Tauris, 2003). Dépassant le seul cadre de la période médiévale, il faut y adjoindre les travaux incontournables de J. Dakhliā, en particulier: "Le sens des

lettres de noblesse dans d'autres champs de recherche. Ce constat est somme toute assez paradoxal, si l'on songe à quel point la mémoire imprègne en profondeur la culture islamique, qu'U. Marzolph a été jusqu'à qualifier de « culture de la mémoire » (*Gedächtniskultur*)³ et dont Ch. F. Robinson louait la « robuste culture de mémorisation »⁴. Mémoire et mémorisation sont notamment au cœur des processus qui font le savant musulman : ne devient-on pas *hāfiẓ* en mémorisant le Coran ? La transmission ne repose-t-elle pas, dans les premiers siècles de l'islam au moins, sur le système de *isnād*-s, visant à mémoriser des chaînes de garants ? Il en va de même pour le *ḥadīth* et la *sunna* qui ont pour but de préserver une mémoire prophétique, mais aussi pour la généalogie, les *ṭabaqāt*, la poésie, etc., qui se donnent à lire comme autant de pratiques ayant pour but la préservation de mémoires sociale, historique et culturelle. L'ensemble de ces pratiques participe à la commémoration de la communauté originelle et à la formation d'une identité et d'une mémoire islamiques.

Hors du champ des études islamiques, la thématique de la mémoire a toutefois fait l'objet de développements beaucoup plus importants, en particulier sous la plume des historiens allemands. S'il n'est pas question d'en rendre compte ici par le menu, on se bornera à souligner que, si la réflexion demeure dans une large mesure adossée aux

origines : comment on raconte l'histoire dans une société maghrébine", *Revue Historique* 277 (1987) : 401–27 ; *L'oubli de la cité : la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien* (Paris, 1990) ; "New Approaches in the History of Memory? A French Model," in A. Neuwirth et A. Pflitsch, éd., *Crisis and Memory in Islamic Societies, Proceedings of the third Summer Academy of the Working Group Modernity and Islam held at the Oriental Institute of the German Oriental Society in Beirut* (Beyrouth : Ergon Verlag Würzburg in Kommission, 2001), 59–74. Voir en outre L. Valensi, *Fables de la mémoire : la glorieuse bataille des rois* (Paris : Seuil, 1992). Ce sont en dernier lieu les historiens allemands qui se sont montrés les plus productifs sur le sujet. Voir en particulier l'ouvrage déjà mentionné d'A. Neuwirth et A. Pflitsch, éd., *Crisis and Memory in Islamic Societies* et les études d'A. Hartmann : "Rethinking Memory and Remaking History: Methodological Approaches to 'Lieux de mémoire' in Muslim Societies," in A. Pellitteri, éd., *Mağāz : culture e contatti nell'area del Mediterraneo. Il ruolo dell'Islam. Atti 21. Congresso UEAI, Palermo, 2002* (Palerme : Università di Palermo, 2003), 51–61 ; A. Hartmann, éd., *Geschichte und Erinnerung im Islam* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2004) ; A. Hartmann, S. Damir-Geilsdorf et B. Hendrich, éd., *Mental Maps – Raum – Erinnerung. Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verhältnis von Raum und Erinnerung*. (Münster : Lit., 2004).

³ U. Marzolph, "Islamische Kultur als Gedächtniskultur. Fachspezifische Überlegungen anhand des Fallbeispiels Iran", *Der Islam* 75/2 (1998) : 296–317.

⁴ Ch. F. Robinson, *Islamic Historiography* (Cambridge : Cambridge University Press, 2003), 172.

travaux pionniers de M. Halbwachs sur la mémoire collective⁵, des pistes de recherche fécondes ont été développées, notamment autour des notions de « mémoire sociale » et de « mémoire culturelle »⁶. Dans sa terminologie médiévale, la *memoria* n'est ainsi plus réservée au seul domaine liturgique, mais a été définie comme un « phénomène social total »⁷, comme une *culture*⁸, qui « imprègne tous les registres de la transmission »⁹. Cette dimension culturelle de la mémoire n'est pas sans conséquences : « si nous sommes ce dont nous nous souvenons », alors *la vérité d'un souvenir est à chercher dans l'identité qu'elle constitue [...] C'est ainsi que les souvenirs peuvent eux-mêmes devenir acteurs de l'histoire*¹⁰.

⁵ M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris: Alcan, 1925) et *La Mémoire collective* (Paris: P. U. F., 1950).

⁶ Voir en particulier J. Fentress et C. Wickham, *Social Memory* (Oxford et Cambridge (MA.): Blackwell, 1992); O. G. Oexle, *Memoria als Kultur* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995); J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (Munich: Beck, 1992) et, du même, "Introduction: What is 'Cultural Memory'?", in J. Assmann, *Religion and Cultural Memory* (Stanford: Stanford UP, 2006), 1–30. Sans doute n'est-il pas inutile d'ajouter ici un mot sur l'opposition classique entre sociétés de l'écriture et celles de l'oralité – ces dernières étant sensées être par essence celles de la mémoire là où l'écrit rendait l'oubli possible – dès lors que l'on aborde la thématique de la mémoire. Cette vision manichéenne, popularisée notamment au sujet de l'Occident médiéval par l'ouvrage de M. T. Clanchy, *From Memory to Written Record. England 1066–1307* (Londres: Arnold, 1979), a été largement démentie par les travaux récents qui démontrent au contraire la profonde imbrication qui unit les deux modes de transmission. Parmi l'abondante bibliographie relative à ces débats, voir en particulier M. Innes, "Memory, Orality and Literacy in an Early Medieval Society," *Past and Present* 158 (1998): 3–36, et P. J. Geary, "Oblivion Between Orality and Textuality in the Tenth Century," in G. Althoff, J. Fried et P. J. Geary, eds., *Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 111–22. Si la question a été moins étudiée du côté de l'islam médiéval, voir toutefois les conclusions similaires proposées notamment par S. Günther, "Due Results in the Theory of Source-criticism in Medieval Arabic Literature," *Al-Abhath* 42 (1994): 3–15 et G. Schoeler, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam* (Paris: Presses Universitaires de France, 2002), 9.

⁷ O. G. Oexle, *Memoria als Kultur*, 39.

⁸ O. G. Oexle, *Memoria als Kultur*.

⁹ M. Borgolte, "Memoria. Bilan intermédiaire d'un projet de recherche sur le Moyen Âge", in J.-C. Schmitt, O. G. Oexle (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998) organisés par le C.N.R.S. et le Max-Planck-Institut für Geschichte* (Paris: Publications de la Sorbonne, 2003), 62. Voir en outre la contribution de M. Lauwers dans le même volume, "Memoria. À propos d'un objet d'histoire en Allemagne", 105–26.

¹⁰ J. Assmann, *Moïse l'égyptien* (Paris: Flammarion, 2001), 37 (mes italiques).

La fabrique de l'histoire islamique

L'effort de réécriture initié dans l'entourage du califat abbasside au lendemain du retour du califat à Bagdad représente un effort sans précédent de mise en ordre de l'histoire. Un canon historiographique fut élaboré, imposant une nouvelle manière de dire le passé. Ce besoin s'explique aisément: la réécriture était indispensable dans la mesure où les « signes de continuité étaient devenus inintelligibles »¹¹ après 150 ans de domination abbasside. Les épisodes successifs de la Révolution abbasside, de la guerre civile entre les fils d'al-Rashīd, de la *miḥna*, du déplacement du califat à Sāmarrā', de l'essor des militaires turcs, de l'assassinat d'al-Mutawakkil et de la perte de la réalité du pouvoir par le calife, suffisent amplement à expliquer cette perte de repères et le déficit de cohérence dont souffrait alors l'histoire islamique¹². Dès lors, il fallait présenter « une certaine vision du passé capable de donner un sens à ce présent transformé »¹³ et tisser des liens nouveaux en direction de cette histoire islamique en cours de recomposition. J. Assmann a d'ailleurs souligné l'impérieuse nécessité de s'appropriier le passé en vue de le « médiatiser » en fonction « des besoins de sens, et du cadre de sens propres à un individu ou à un groupe donné à l'intérieur d'un présent donné »¹⁴. Sans doute n'a-t-on pas suffisamment mesuré l'ampleur de ce travail de réécriture, dont on ne prêtait peut-être pas les capacités à des auteurs que l'on rabaisait volontiers au simple rang de compilateurs, déniaient ainsi qu'ils aient véritablement fait œuvre de création¹⁵.

Or, ce « passé nouveau [...] » se révéla une création solide: ses grandes lignes, reprises et développées par les générations suivantes du Moyen

¹¹ P. J. Geary, *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire* (Paris: Aubier, 1996), 51.

¹² Voir à ce sujet les réflexions suggestives de R. S. Humphreys, "Qur'anic Myth and Narrative Structure in Early Islamic Historiography," in F. M. Clover et R. S. Humphreys, éd., *Tradition and Innovation in Late Antiquity* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1989), 271-90, en particulier p. 278.

¹³ P. J. Geary, *La mémoire et l'oubli*, 22.

¹⁴ J. Assmann, *Moïse l'égyptien*, 37. Voir en outre les réflexions de P. J. Geary, *La mémoire et l'oubli*, 27-37.

¹⁵ Nous rejoignons ici pleinement les conclusions de P. J. Geary au sujet des historiens de l'an mil dans l'Occident médiéval: « on n'a pas reconnu aux écrivains et aux archivistes de l'an mil l'imagination ou les capacités nécessaires pour inventer un passé. En conséquence, les chercheurs modernes continuent à travailler en reprenant les mythes inventés par les hommes de l'an mil au sujet de leur propre monde », *La mémoire et l'oubli*, 56.

Age, ont dans une large mesure été acceptées par les historiens modernes¹⁶. Il est donc indispensable de s'attacher à comprendre les motivations et les systèmes de valeur qui présidèrent à la composition de ces sources, et à ce que parmi l'ensemble des *memoriabilia* disponibles, certaines soient « jugées dignes de devenir *memoranda* », et « les transformations que subirent ces sources en étant placées dans un nouveau contexte écrit »¹⁷. C'est l'enregistrement de l'histoire omeyyade qui est ainsi mis en question, et par là même les conditions de notre connaissance de l'histoire des premiers siècles de l'islam¹⁸ : avant de se préoccuper « du passé en tant que tel », il faut se préoccuper « du passé en tant qu'on s'en souvient »¹⁹.

Lieux de mémoire

Le legs le plus durable de cette entreprise de recomposition du passé réside dans l'établissement d'un « squelette historiographique » commun à presque toutes les sources et résumant l'histoire omeyyade à sa plus simple expression. Ce « squelette historiographique » s'articule notamment autour d'un certain nombre de « lieux de mémoire » omeyyades, prioritairement inscrits dans l'espace syrien²⁰, qui émergent de cet effort de réécriture et qu'il est loisible de dégager. Insistons au préalable avec P. Nora sur le fait que « les lieux de mémoire ne sont pas *ce* dont on se souvient, mais *là* où la mémoire travaille; non la

¹⁶ P. J. Geary, *La mémoire et l'oubli*, 47.

¹⁷ P. J. Geary, *La mémoire et l'oubli*, 27.

¹⁸ Insistons sur le fait que ces réécritures ne pouvaient totalement s'affranchir des efforts d'écritures antérieurs. Il est donc indispensable de traquer les « murmures » de ces « passés alternatifs » ensevelis, ce qui dépasse largement le cadre imparti à cet article. Voir sur ce point A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*.

¹⁹ Pour faire écho à J. Assmann, *Moïse l'égyptien*, 28.

²⁰ Je ne développe pas ici la dimension spatiale de cette mémoire omeyyade. Si l'ancrage syrien de cet héritage est évident, invitant à s'interroger sur l'existence d'une *memoria* « syro-omeyyade » – que les Omeyyades s'attachèrent vraisemblablement à promouvoir eux-mêmes, en particulier en s'appropriant la figure syrienne du roi Salomon –, il faut aussi prendre en compte les efforts des chronographes de l'âge abbasside, visant à « spatialiser » les mémoires. La stratégie largement adoptée visait en effet à enfermer la mémoire omeyyade dans le cadre d'une province rebelle, la Syrie, tout en faisant preuve d'un véritable « oubli créatif », qui taisait très largement les racines syriennes des Abbassides du côté d'al-Ḥumayma, pour mieux les associer avec l'Iraq. Voir sur ce point A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, chap. 4.

tradition elle-même, mais son laboratoire»²¹. En ce sens ils offraient avant tout un cadre autorisé dans lequel tout nouveau récit du passé était désormais appelé à se couler.

Schématiquement, on peut dresser la liste d'événements, de réformes ou de *topoi*, qui émergent de ce que les générations suivantes ont voulu mettre en exergue de ce proche passé islamique :

- Une ligne d'événements courant de l'assassinat de 'Uthmān jusqu'à la débâcle finale du Grand Zāb, incluant notamment : la *fitna* qui opposa Mu'āwiya à 'Alī, avec en point d'orgue la bataille de Şifīn et le fameux épisode des feuillets du Coran brandis au bout des lances par les troupes syriennes ; le meurtre d'al-Ḥusayn à Karbalā' par les soldats de Yazīd I ; la bataille de Marj Rāhiṭ ; le bombardement de la Ka'ba sur l'ordre d'al-Ḥajjāj ; le siège de Constantinople par Maslama ibn 'Abd al-Malik ; l'assassinat d'al-Walīd II ; les massacres du Nahr Abī Fuṭrus.
- Dans le domaine administratif, la réforme monétaire de 'Abd al-Malik et la poigne de fer d'al-Ḥajjāj ibn Yūsuf, le « rescrit fiscal » de 'Umar II ou les talents administratifs de Hishām.
- L'image de certains califes ou princes, comme la piété de 'Umar II, la valeur militaire de Maslama, l'avarice de Hishām, la frivolité d'al-Walīd II, ou encore la figure profondément ambiguë de Mu'āwiya, le fondateur de la dynastie.
- D'autres aspects encore, comme la dichotomie Kalb / Qays, qu'A.-L. de Prémare a récemment qualifié à raison « d'élément d'organisation symbolique »²², etc.

À côté de cette trame historique, de nombreux autres éléments contribuent à cette *memoria* omeyyade, à commencer par l'architecture. Sans présenter par le menu l'ensemble des aspects à prendre en considération, soulignons quelques exemples parmi les plus évidents :

²¹ P. Nora, *Les lieux de mémoire*, I (Paris : Gallimard, 1997), 17–18. Il n'est pas inintéressant de souligner qu'A. Hartmann stigmatisait récemment l'absence d'un « Pierre Nora du Proche et Moyen-Orient », "Rethinking Memory und Remaking History," 53.

²² A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire* (Paris : Seuil, 2002), 63.

- Le legs monumental de la première dynastie de l’islam, avec en point d’orgue le Dôme du Rocher et la mosquée de Damas.
- La ville de Damas se présente par excellence comme un conservatoire de la mémoire omeyyade, inscrite dans le paysage architectural, ainsi qu’al-Ya‘qūbī (m. 284/897) s’en fait l’écho dans son *Kitāb al-Buldān*: «la plupart des maisons de la ville sont d’anciennes demeures ou d’anciens palais des Omeyyades: on y voit encore la *khadrā* de Mu‘āwiya, qui sert de *dār al-imāra*. La mosquée de cette ville, incomparable en beauté dans tout l’empire musulman, revêtue de marbre et d’or, fut fondée par al-Walīd ibn ‘Abd al-Malik ibn Marwān pendant son califat»²³.
- D’autres lieux demeurent par ailleurs associés aux Omeyyades dans les sources géographiques nettement postérieures: Ibn Ḥawqal (m. v. 380/990) signale ainsi que Ma‘ān est habitée par des Omeyyades, reprenant une information déjà fournie par son prédécesseur al-Iṣṭakhri (m. v. 350/961) et souligne l’attachement des habitants de Raqqa à la première dynastie de l’islam²⁴.
- Plus largement, il convient de noter la persistance, voire l’essor, d’un culte rendu à certains califes omeyyades durant la période abbasside, dont les exemples les plus évidents sont constitués par Mu‘āwiya et ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz²⁵. Il va sans dire que ces pratiques s’inscrivent dans le cadre d’une commémoration des Omeyyades, garantissant ainsi la pérennité de leur souvenir.
- Évoquons enfin la figure du Sufyānī, qui se donne là encore à lire comme un élément d’une mémoire omeyyade projeté dans un futur eschatologique. J. Wellhausen avait noté que, au lendemain de la Révolution abbasside, les révoltés syriens penseront au Sufyanides

²³ Al-Ya‘qūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. M. J. de Goeje (Leyden: E. J. Brill, 1967 [1892]), 326; trad. G. Wiet, *Le livre des pays* (Le Caire: 1937), 174.

²⁴ Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. G. H. Kramers (Leiden: E. J. Brill, 1938–1939), 185, 226; trad. G. H. Kramers et G. Wiet, *Configuration de la terre*, (Paris: Maisonneuve et Larose, 2001), 1: 183, 220. Al-Iṣṭakhri, *Kitāb al-masālik wa-al-mamālik*, éd. M. J. De Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1927), 65. Dans le passage qu’il consacre à Raqqa, al-Iṣṭakhri, ne dit mot de cet attachement, éd. p. 75.

²⁵ Ch. Pellat, “Le culte de Mu‘āwiya au III^e siècle de l’hégire”, *Studia Islamica* 7 (1956): 53–66; A. Borrut, “Entre tradition et histoire: genèse et diffusion de l’image de ‘Umar II”, *Mélanges de l’université Saint-Joseph* 58 (2005): 352. Sur les éléments pro-Omeyyades qui circulaient à l’époque abbasside, voir plus largement J. A. Belamy, “Pro-Umayyad Propaganda in Ninth-Century Baghdad in the Works of Ibn Abī ‘l-Dunyā,” in G. Makdisi, D. Sourdél et J. Sourdél-Thomine, éd.s., *Prédication et propagande au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident* (Paris: P.U.F., 1983), 71–86.

et non aux Marwanides fraîchement renversés²⁶, renvoyant ainsi au souvenir des premiers Omeyyades. Si les travaux récents de P. M. Cobb²⁷ ont montré que toutes les révoltes qui eurent lieu dans la Syrie abbasside ne sont pas à interpréter comme des révoltes pro-omeyyades, il n'en reste pas moins que ce « mythe » du Sufyānī et les attentes messianiques qui l'accompagnent se donnent aussi à lire comme une commémoration des premiers califes omeyyades. La figure messianique marwanide, al-Aṣḥab ou al-Marwānī, fut quant à elle au contraire plongée dans l'oubli, ce qui invite à s'interroger sur l'existence d'une « compétition mémorielle » entre les deux branches de la famille omeyyade ayant accédé au califat.

Ajoutons, et ce n'est pas moins important, que d'autres lieux de mémoire, pour la plupart absent des sources narratives, ont été « rendus » à l'histoire omeyyade, notamment par l'archéologie²⁸ : les « châteaux omeyyades », les fresques de Quṣayr 'Amra, les stucs de Qaṣr al-Ḥayr al-Gharbī, les mosaïques de Khirbat al-Maḡjar. On pourrait multiplier les exemples : l'ensemble de ces sites, qui constituent pourtant aujourd'hui une base essentielle de notre connaissance de la première dynastie de l'islam, est très faiblement documenté dans les textes. La recherche moderne récupère ainsi de nouveaux « lieux de mémoire », dont les auteurs anciens n'ont pas gardé la trace, démontrant combien le souvenir omeyyade conserve sa vitalité au fil des siècles et des méandres de la transmission ; le souvenir de la première dynastie de l'islam n'est pas figé, mais fait au contraire l'objet de renouvellements. Cela implique que, si du point de vue des sources narratives islamiques, notre perception de la mémoire omeyyade est fortement conditionnée

²⁶ J. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin, 1960 [1902]), 346. Sur la figure du Sufyānī, voir en outre W. Madelung, "The Sufyānī between Tradition and History," *Studia Islamica* 63 (1984): 5–48 et D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic* (Princeton: Darwin Press, 2002).

²⁷ P. M. Cobb, *White Banners: Contention in Abbasid Syria 750–880* (Albany: Sunny Press, 2001).

²⁸ La discipline archéologique, qui s'intéresse à des sites ensevelis puis excavés, s'inscrit par essence dans une dialectique entre oubli et souvenir. Voir sur ce thème les réflexions d'A. Esch, "Chance et hasard de transmission. Le problème de la représentativité et de la déformation de la transmission historique", in J.-C. Schmitt et O. G. Oexle, dir., *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998) organisés par le C.N.R.S. et le Max-Planck-Institut für Geschichte* (Paris: Publications de la Sorbonne, 2003), 22–23.

par les choix opérés aux III^e-IV^e/IX^e-X^e siècles, à d'autres égards, notre regard est fort différent de celui des lettrés de la Bagdad abbasside. Il n'est pas certain que nous ayons toujours suffisamment conscience de ce décalage.

Les premiers Abbassides face à la mémoire omeyyade

Ce que nous supposons savoir des Omeyyades s'avère largement tributaire de ce que les hommes de l'époque abbasside, en particulier à compter du tournant des III^e-IV^e siècles de l'hégire, désirèrent eux-mêmes connaître, et léguer, de ce passé islamique. En raison de la nature même d'une partie prédominante des sources disponibles, les Omeyyades sont ainsi tiraillés dans une dialectique permanente entre souvenir et oubli. Ce phénomène se trouve de surcroît aggravé par le fait que la première dynastie de l'islam porte « l'une des charges historiographiques les plus lourdes » dans l'histoire islamique, puisque son « pouvoir naît d'une guerre civile et sombre dans une insurrection »²⁹.

Afin d'essayer de mieux cerner les conditions qui présidèrent à l'enregistrement de tel ou tel aspect de la mémoire omeyyade, il faut comprendre l'enjeu crucial que représentait le contrôle de ce passé califal par les premiers Abbassides, nécessitant d'imposer leur propre légitimité. Les premières strates de sédimentation mnésiques qui résultent de ce processus se laissent difficilement découvrir par le truchement d'un grand nombre d'anecdotes préservées dans les sources narratives, mettant en scène tel ou tel calife ou dignitaire abbasside confronté à l'évocation du souvenir de la dynastie déchu. Le principal écueil pour étudier la réception de la mémoire omeyyade par les premiers Abbassides découle bien entendu du fait que, tels qu'ils nous sont parvenus, ces éléments furent pour l'essentiel couchés par écrit à une époque plus tardive. C'est pourquoi l'appréhension de l'histoire de cette mémoire omeyyade sous les premiers Abbassides s'avère particulièrement complexe, comme le montre le tableau suivant :

²⁹ G. Martinez-Gros, *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'islam* (Paris: Actes Sud, 2006), 3.

La *memoria* omeyyade sous les premiers Abbassides

| | Histoire politique | Sources |
|-----------------|--|---|
| <i>Moment 1</i> | Les Omeyyades (661–750) | Pas de sources narratives islamiques préservées |
| <i>Moment 2</i> | Les premiers Abbassides (v. 750–809) | Pas de sources narratives islamiques préservées |
| | <i>De la guerre civile à Sāmarrā’ (v. 809–892)</i> | <i>Premières sources narratives islamiques préservées</i> ³⁰ |
| <i>Moment 3</i> | Période abbasside post-Sāmarrā’ (après 279/892) | Sources narratives islamiques « classiques » (imposition d’une vulgate historiographique) |

Nous parlons en effet d’un moment 1 (la période omeyyade), remémoré dans un moment 3 (la période abbasside post-Sāmarrā’, après 279/892), mobilisant les souvenirs et les éléments discursifs dans un moment 2 (les premiers Abbassides). Il faut donc comprendre l’importance de ces deux premiers moments lors de leur mise en histoire dans le cadre de l’élaboration d’une vulgate historiographique (moment 3). Comprendre aussi le but poursuivi en insistant à l’âge classique (3) sur la place – réelle ou supposée – du siècle omeyyade (1) sous les premiers Abbassides (2). Ce sont ainsi les usages du passé et le rapport au proche passé islamique lui-même qui se trouvent mis en question. En d’autres termes il convient de mettre au jour les interactions entre ces trois temporalités et les enjeux, notamment politiques, qui sous-tendent les processus de réécriture de cette histoire remémorée.

Ajoutons que cette évocation du passé omeyyade dans des sources produites à la période abbasside pose au moins un double problème: celui des motivations d’insertion de ces éléments dans les sources narratives d’une part; celui de leur interprétation d’autre part, en particulier en terme d’attitudes mouvantes face à la survivance d’un souvenir omeyyade. Il convient d’insister ici sur la difficulté d’une approche

³⁰ Je me limite ici pour l’essentiel aux sources « classiques » composées après 279/892 (moment 3), sans discuter par le menu les textes élaborés *avant* l’imposition d’une vulgate historiographique. Il est évident toutefois que le matériau forgé durant cette période antérieure à l’abandon de Sāmarrā’ conditionna dans une certaine mesure les efforts de réécriture ultérieurs, au gré de différents filtres et strates historiographiques. Voir sur ce point A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*.

globale de ces récits et la nécessité d'études très méticuleuses, avant de pouvoir prétendre en dégager une typologie précise. Aussi nous bornerons-nous à l'évocation de quelques exemples qui permettent de mettre au jour les grandes tendances qui affleurent derrière ces narrations.

Le massacre des Omeyyades: l'oubli impossible

Le massacre d'un nombre élevé de membres de la famille omeyyade par les Abbassides, au lendemain du coup d'État qui les avait portés au pouvoir est un épisode aussi fameux que confus. Dès 1950, S. Moscati s'était efforcé de collationner l'ensemble des textes pertinents et de mettre un peu d'ordre dans les différentes traditions ainsi mises au jour³¹. Si certains textes taisaient la tuerie, se bornant au mieux à la signaler sans plus de précisions, d'autres en livraient un récit fourni, n'hésitant pas à rapporter scrupuleusement les détails macabres du carnage et de ses suites. S. Moscati concluait son analyse en affirmant que la variété et la grande diffusion des récits proposés sur le sujet allaient à l'encontre d'une historiographie se faisant l'écho d'une « doctrine officielle » qui se montrerait ouvertement favorable aux Abbassides et hostile aux Omeyyades³². Il s'inscrivait alors toutefois dans une « approche critique des sources », pour reprendre la terminologie de F. M. Donner³³, et visait à ce titre à démêler le matériau fiable du non fiable dans les textes pour rétablir les faits. S'il constatait le caractère tardif des sources narrant cet épisode sanglant, les motivations qui avaient présidé à leur composition n'entraient pas dans sa grille d'analyse. Or la reprise du dossier dans cette perspective, en ajoutant de surcroît un certain nombre de textes, en particulier ceux émanant des auteurs chrétiens que S. Moscati n'avait pas pris en compte, invite à une interprétation radicalement différente: on s'efforça en vain de plonger ces massacres de funeste mémoire dans l'oubli.

À tout seigneur tout honneur, commençons avec al-Ṭabarī (m. 310/923). Ce dernier jette un voile pudique sur la scène, se contentant de

³¹ S. Moscati, "Le massacre des Umayyades dans l'histoire et dans les fragments poétiques", *Archiv Orientalní* 18 (1950): 88-115.

³² S. Moscati, "Le massacre des Umayyades", 106.

³³ F. M. Donner, *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*, (Princeton: The Darwin Press, 1998), 9.

signaler que ‘Abd Allah ibn ‘Alī tua 72³⁴ banū Umayya au Nahr Abī Fuṭrus³⁵. En comparaison des récits détaillés que nous connaissons par ailleurs et sur lesquels nous allons revenir dans un instant, cette information laconique pose problème³⁶. Le silence d’al-Ṭabarī sur cet épisode démontre en réalité le trouble occasionné. À un moment où l’on s’évertue à réécrire l’histoire de la dynastie et à présenter l’ascension des Abbassides vers le pouvoir de manière plus policée, cette tuerie sauvage fait désordre. L’épisode se donne en effet à lire comme une vendetta bien peu en accord avec les principes islamiques dont les Abbassides prétendaient être les garants. L’amnésie qui semble frapper al-Ṭabarī traduit, comme l’a bien vu Ch. F. Robinson, une tentative de suppression de versions concurrentes³⁷, dans le cadre de véritables stratégies de l’oubli. Al-Ṭabarī n’a toutefois pas le monopole de ce silence et d’autres auteurs résument le carnage à une simple men-

³⁴ Ce chiffre – qui varie légèrement d’une source à l’autre – se donne avant tout à lire en miroir de l’épisode incontournable de Karbalā’ : le nombre de victimes omeyyades se veut strictement identique au nombre des martyrs tombés aux côtés d’al-Ḥusayn, ce qui a pour effet d’affirmer la perfection de la vengeance exercée par les Abbassides sur les bords du Nahr Abī Fuṭrus. A. Elad estime toutefois que ce sont au total environ 81 personnes qui furent tuées au cours des massacres, “Aspects of the transition from the Umayyad to the ‘Abbāsid caliphate,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19 (1995): 92. De manière plus générale, l’ensemble des chiffres proposés par les auteurs médiévaux est à manier avec précautions. Ils relèvent bien davantage d’un symbolisme numérique, signifiant le plus souvent « beaucoup », que d’une réalité quantifiée. Le cas du chiffre 7 et de ses dérivés, dont 72 offre ici une illustration, est particulièrement notable en la matière, ainsi que l’a démontré L. I. Conrad, “Seven and the *Tasbī*: On the Implications of Numerical Symbolism for the Study of Medieval Islamic History,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 31/1 (1988): 42–73, notamment p. 51 pour cet exemple puisé chez al-Ṭabarī qui nous intéresse ici.

³⁵ Al-Ṭabarī, *Ta’rīkh al-rusul wa-al-mulūk*, éd. M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1879–1901), 3: 51; trad. J. A. Williams, *The History of al-Ṭabarī. Vol. 27: The ‘Abbāsid Revolution* (Albany: State University of New York Press, 1985), 175.

³⁶ Ainsi que l’a notamment noté J. A. Williams, traducteur de ce volume du *Ta’rīkh* d’al-Ṭabarī (p. 172, note 411 et p. 175, note 419).

³⁷ Ch. F. Robinson, *Islamic Historiography*, 41: « Unpleasant and controversial history was occasionally suppressed, an early example being the revolutionary excesses of the Abbasids: of the horrific slaughter of the Umayyad family undertaken by the Abbasids, al-Ṭabarī, writing as he was in Abbasid Baghdad, says not a single word, while an anonymous eleventh-century history written in Spain, which lay outside of Abbasid control, describes the violence in some detail ». Ch. Robinson fait ici allusion aux *Akhbār Majmū’a*: la chronique anonyme espagnole prend soin de préciser (*Ajbar Machmu’a*, éd. E. Lafuentes y Alcántara (Madrid: M. Rivadeneyra, 1867), p. 46 et s.) que ‘Abd al-Rahmān ibn Mu’āwiya ibn Hishām, le futur fondateur de la branche omeyyade andalouse, échappa aux massacres et put ainsi entamer son périple vers l’Ouest. Sur cet épisode, voir notamment G. Martiney-Gros, “Le passage vers l’Ouest: remarques sur le récit fondateur des dynasties omeyyade de Cordoue et Idrisside de Fès”, *Al-Masāq* 8 (1995): 21–44.

tion. Seul le nombre de victimes varie alors, se montant à plus de 80 pour Khalifa ibn Khayyāṭ (m. 240/854)³⁸, Ibn Qutayba (m. 276/889)³⁹ et al-Mas'ūdī (m. 345/956), ce dernier précisant en outre la date : le 15 *dhū al-qa'da* 132/25 juin 750.⁴⁰ Dans son *Mu'jam al-buldān*, le géographe Yāqūt identifie bien lui aussi le Nahr Abī Fuṭrus, qu'il situe à 12 miles au nord d'al-Ramla, avec le lieu du massacre perpétré par 'Abd Allāh ibn 'Alī⁴¹.

Pour réussir, toute tentative d'enfouissement est toutefois tributaire de la diffusion que connaît une information donnée. Une large transmission, précoce si possible, interdit en effet tout effacement exhaustif. Et c'est déjà, à vrai dire, cet état de fait qui assura la préservation de descriptions du massacre, dont une vulgate semble avoir précédé le mutisme d'al-Ṭabarī et consorts. Une version « standard » du carnage et de ses suites est en effet préservée par deux auteurs aux tendances bien distinctes, mais contemporains, al-Balādhurī (m. 279/892) et al-Ya'qūbī (m. 284/897)⁴², et de nombreux éléments de cette narration sont repris ensuite dans des sources plus tardives. Reprenons donc le fil de l'histoire, ou plus exactement de sa mise en récit.

Le massacre du Nahr Abī Fuṭrus, moment de l'extermination des Omeyyades et de l'éradication de concurrents potentiels pour le nouveau pouvoir abbasside, appartient en propre à la mémoire omeyyade, en tant que lieu du martyr d'une large partie de la famille sous les coups de massues⁴³ des soldats de l'armée abbasside. L'épisode est

³⁸ Khalifa ibn Khayyāṭ al-'Uṣfūrī, *Ta'riḫ*, éd. S. Zakkār (Damas : 1967), 2 : 612.

³⁹ Ibn Qutayba, *Kitāb al-ma'ārif*, éd. Th. 'Ukāsha (Le Caire : Maṭba'a dār al-kutub, 1960), 372.

⁴⁰ Al-Mas'ūdī, *Murūj al-dhahab wa-ma'ādin al-jawhar*, éd. Ch. Pellat (Beyrouth : al-Jāmi'a al-lubnāniyya, 1965–1979), 6 : 75–76 ; trad. Ch. Pellat, *Les prairies d'or* (Paris : Société Asiatique, 1965–1989), 4 : 931. Voir aussi son *Kitāb al-tanbīh wa-al-ishrāf*, éd. M. J. De Goeje (Leiden : E. J. Brill, 1894), 329 ; trad. B. Carra De Vaux, *Le livre de l'avertissement et de la révision* (Paris : Imprimerie nationale, 1896), 425.

⁴¹ Yāqūt, *Mu'jam al-buldān* (Beyrouth : Dār Bayrūt, 1988), 5 : 315.

⁴² Al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, éd. 'A. al-'A. Dūrī (Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1978), 3 : 103–104 ; al-Ya'qūbī, *Ta'riḫ* (Beyrouth : Dār Ṣādir, 1960), 2 : 355 et s.

⁴³ Sur la question des armes alors employées, et de la symbolique éventuelle qui y était attachée, voir les remarques de A. Elad ("The Ethnic Composition of the 'Abbāsīd Revolution," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24 (2000) : 286–89), répondant à P. Crone ("The Significance of Wooden Weapons in al-Mukhtār's Revolt and the 'Abbāsīd Revolution," in I. R. Netton, éd., *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*, vol. 1 : *Hunter of the East : Arabic and Semitic Studies* (Leiden : Brill, 2000), 181–82). P. Crone a défendu l'idée que les Omeyyades furent massacrés au moyen de *kāfir kūbāt*, armes en bois utilisées dès la révolte d'al-Mukhtār, en 66/685, qui seraient caractéristiques des *mawālī* iraniens et auraient été l'un des symboles des troupes qui renversèrent les Omeyyades en 132/750. A. Elad conteste cet argument, soulignant

suivi par d'autres tueries. Toutefois, au sein de l'événement lui-même, tel qu'il est richement relaté dans certaines sources, c'est le souvenir d'autres épisodes marquants de l'histoire omeyyade qui joue un rôle déterminant, en justifiant le droit des Abbassides, nouveaux détenteurs du monopole de la violence légitime wébérienne, de procéder à l'assassinat des parents des anciens maîtres de Damas, en quelque sorte au nom d'un devoir de mémoire islamique. Rappelons brièvement le déroulement de l'épisode, avant de revenir sur ce dernier point.

Un grand nombre de membres de la famille omeyyade sont invités par 'Abd Allāh ibn 'Alī, oncle du premier calife abbasside, qui leur promet la sécurité. Lors de cette réunion, un poète, Abū Muḥammad al-'Abdī, vient réciter des vers blâmant la première dynastie de l'islam, qu'il condamne à l'enfer⁴⁴. 'Abd Allāh ibn 'Alī intervient ensuite, et se souvient (*dhakara*) de la mort d'al-Ḥusayn et d'autres Alides⁴⁵. Puis d'un geste, il intime l'ordre à ses soldats de massacrer ses hôtes⁴⁶, en dépit des tentatives désespérées de ces derniers pour obtenir sa grâce. Il fait ensuite jeter des tapis sur les corps encore remuants des victimes, se fait servir son dîner, et mange aux rythmes des râles des mourants⁴⁷.

à raison que la majorité des sources s'accordent sur l'utilisation de massues en fer (*'umud al-ḥadīd*), et récusant plus largement l'interprétation de P. Crone sur ce que représentaient ces armes.

⁴⁴ Seul al-Ya'qūbī mentionne la présence de ce poète, dont il cite les vers (*Ta'riḫh*, 2: 355). Si al-Balādhurī n'en fait pas état, ces éléments sont repris, dans une forme plus développée, par Ibn 'Abd Rabbih, *Al-'Iqd al-farīd*, éd. M. al-Tawnajī (Beyrouth: Dār Ṣādir, 2001), 4: 452–53. Ibn al-Athīr (*Al-Kāmil fī al-ta'riḫh*, éd. C. J. Tornberg (Beyrouth: Dār Ṣādir et Dār Bayrūt, 1965–1967), 5: 329–31) indique pour sa part que c'est le poète Shibl ibn 'Abd Allāh qui se trouvait là, et lui attribue des vers qu'al-Balādhurī attribue à Sudayf ibn Maymūn, à l'occasion de la mise à mort de Sulaymān ibn Hishām par le calife al-Saffāh en personne. Ibn al-Athīr est d'ailleurs bien conscient de la confusion existant autour de l'identité du poète et du lieu de sa performance. Sur le meurtre de Sulaymān ibn Hishām, voir plus bas.

⁴⁵ Al-Ya'qūbī, *Ta'riḫh*, 2: 355; Ibn 'Abd Rabbih, *Al-'Iqd*, 4: 453.

⁴⁶ Seul al-Maqrīzī (*Kitāb al-Nizā' wa-al-takhāṣum fīmā bayna Banī Umayya wa-Banī Hāshim*, éd. G. Vos, *Die Kämpfe und Streitigkeiten zwischen den Banū 'Umayya und den Banū Hāshim* (Leiden: E. J. Brill, 1888), 53; trad. C. E. Bosworth, *Al-Maqrīzī's "Book of Contention and Strife Concerning the Relations Between the Banū Umayya and the Banū Hāshim"* (Manchester: University of Manchester, 1980), 91–92) précise que 'Abd Allāh eut un rôle actif dans le carnage, tuant lui-même un grand nombre de personnes.

⁴⁷ Al-Ya'qūbī, *Ta'riḫh*, 2: 355; Ibn al-Athīr, *Al-Kāmil*, 5: 329–31; S. Moscati, "Le massacre des Umayyades", p. 91–92. Al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aghānī* (Le Caire: Dār al-kutub al-miṣriyya, 1927–1961), 4: 343 et s., offre un récit similaire qui se déroule cette fois à al-Ḥira, en présence du calife.

La narration du massacre du Nahr Abī Fuṭrus se poursuit dans les sources par une autre tuerie d'Omeyyades à Damas⁴⁸, et par l'épisode célèbre de la violation des tombeaux des califes⁴⁹ – à l'exception notable de la sépulture de 'Umar II –⁵⁰, dont les restes sont fouettés et brûlés, avant que leurs cendres ne soient dispersées au vent. Peu importe au fond le caractère légendaire ou supposé de ces événements dans une approche d'histoire de la mémoire. La destruction des tombes, lieu de commémoration par excellence, qui permettait aux morts de conserver une place dans la « société des vivants », ainsi que J. Chiffolleau l'a magistralement démontré pour l'Occident médiéval⁵¹, est un signe clair : au-delà des Omeyyades eux-mêmes, c'est leur souvenir qui est combattu, dans une logique de *damnatio memoriae*.

Les sources sont formelles, c'est là encore au nom du souvenir que les tombeaux sont violés. Hishām avait en effet infligé pareil sort à Zayd ibn 'Alī ibn al-Ḥusayn⁵², dont le corps que l'on avait pourtant

⁴⁸ Al-Ya'qūbī, *Ta'rikh*, 2: 356. Al-Mas'ūdī, *Murūj*, 6: 75–76, trad. 4: 931 situe pour sa part le massacre de Damas *avant* le carnage du Nahr Abī Fuṭrus, ce qui semble plus logique si l'on considère l'itinéraire nord-sud suivi par 'Abd Allāh en Syrie, alors qu'il était lancé à la poursuite de Marwān II. C'est ce qu'avait déjà noté S. Moscati, même si le paragraphe incriminé dans son article est manifestement fautif, inversant les affirmations des deux auteurs, "Le Massacre des Umayyades", p. 101. Al-Maqrīzī, *Kitāb al-Nizā'*, éd. 53, trad. 91, adopte également cet ordre, plaçant la tuerie de Damas en amont de celle du Nahr Abī Fuṭrus.

⁴⁹ Al-Ya'qūbī, *Ta'rikh*, 2: 356–57; al-Balādhurī, *Ansāb*, 3: 103–104; al-Maqrīzī, *Kitāb al-Nizā'*, éd. 53–54, trad. 92. D'autres auteurs situent l'épisode indépendamment du massacre du Nahr Abī Fuṭrus, et le relatent à la suite du martyr infligé par Hishām ibn 'Abd al-Malik à Zayd ibn 'Alī: al-Mas'ūdī, *Murūj*, 5: 470 et s., trad. 4: 891–92.

⁵⁰ Al-Balādhurī, *Ansāb*, 3: 103–104; Al-Mas'ūdī, *Murūj*, 5: 416, trad. 4: 867: « Son tombeau [...] a été respecté autrefois, lorsque les sépultures des autres Omeyyades ont été profanées [par les Abbassides] ». Al-Maqrīzī, *Kitāb al-Nizā'*, éd. 54, trad. 92.

⁵¹ Voir son ouvrage magistral: J. Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà: les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320 – vers 1480)* (Rome: École Française de Rome, 1980), à lire à la lumière de ses remarques plus tardives, "Pour une histoire de la religion et des institutions médiévales. Présentation des recherches de J. Chiffolleau à l'occasion de son habilitation", *Cahiers d'Histoire* (1991), 3–21. Plus récemment, voir en particulier la belle étude de M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts: morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XI^e–XIII^e siècles)* (Paris: Beauchesne, 1997). Sur la « présence des morts » voir en particulier O. G. Oexle, "Die Gegenwart der Toten", in H. Braet et W. Verbeke, éd., *Death in the Middle Ages* (Louvain: 1983), 19–77. Si la thématique de la mort en Islam n'a pour l'heure pas suscité le même intérêt voir toutefois désormais l'imposante étude de W. Diem et M. Schöller, *The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. I. Epitaphs as Texts. II. Epitaphs in Context. III. Indices* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2004), et en dernier lieu L. Halevi, *Muhammad's Grave: Death Rites and the Making of Islamic Society* (New York: Columbia University Press, 2007).

⁵² Voir W. Madelung, "Zayd ibn 'Alī," *Encyclopaedia of Islam*, second edition [s.v.].

cherché à dissimuler avait été déterré, puis pendu à un gibet avant d'être brûlé et que les cendres ne soient éparpillées⁵³. C'est en représailles que 'Abd Allāh ibn 'Alī entreprit la destruction systématique des sépultures des califes, prenant bien soin de faire subir au cadavre de Hishām, qui fut d'ailleurs retrouvé dans un excellent état de conservation, un sort identique à celui de Zayd : « 'Abd Allāh lui donna quatrevingts coups de fouet, puis le livra aux flammes »⁵⁴.

Absent de l'épisode tragique du Nahr Abī Fuṭrus, Sulaymān ibn Hishām, l'un des plus sérieux prétendants omeyyades au califat, connaît un destin tout aussi funeste lors d'une entrevue avec le nouveau calife Abū al-'Abbās. C'est à nouveau un poète, Sudayf ibn Maymūn, un *mawlā* des Abbassides, qui sert de catalyseur en récitant les vers suivants⁵⁵ :

Éloigne-les de toi, ô calife, détache de toi par l'épée la racine de l'ignominie !

Et souvenez-vous (*wa-adhkurū*) le massacre d'al-Ḥusayn, de Zayd [ibn 'Alī, ...]

Et de l'imām⁵⁶ qui est resté à Ḥarrān le gage d'une tombe, dans l'exil et dans l'oubli (*tanāsīy*)⁵⁷.

L'évocation de ces morts provoque l'ire du calife et l'exécution de Sulaymān.⁵⁸ C'est donc toujours au nom du souvenir et d'un devoir de mémoire que les Omeyyades sont ainsi massacrés. Il existe d'ailleurs une certaine confusion entre cet épisode, chez le calife, et celui du Nahr Abī Fuṭrus, comme le signale expressément Ibn al-Athīr⁵⁹, et comme s'en fait l'écho Ibn 'Abd Rabbih, qui juxtapose les deux versions en se

⁵³ Al-Mas'ūdī, *Murūj*, éd. 5 : 470–71, trad. 4 : 891.

⁵⁴ Al-Mas'ūdī, *Murūj*, éd. 5 : 471, trad. 4 : 891.

⁵⁵ Rappelons que, dans les sources narratives à intention historique, la poésie a notamment valeur de preuve. C'est peut-être à ce titre que le motif du poète se répète au cours de ces épisodes, justifiant ainsi de manière incontestable la décision des massacres.

⁵⁶ Il s'agit d'Ibrāhīm ibn Muḥammad (al-Imām), frère du premier calife abbasside, mort en 132/749 dans les prisons de Marwān II à Ḥarrān. Voir F. Omar, "Ibrāhīm ibn Muḥammad," *Encyclopaedia of Islam*, second edition [s.v.].

⁵⁷ S. Moscati, "Le massacre des Umayyades", 107, 112. Voir aussi Ibn 'Abd Rabbih, *Al-'Iqd*, 5 : 81.

⁵⁸ Selon les *Akhbār Majmū'a*, 47, c'est en voyant les têtes des Omeyyades massacrés par 'Abd Allāh au Nahr Abī Fuṭrus, qu'al-Saffāh aurait décidé d'exécuter Sulaymān ibn Hishām.

⁵⁹ Ibn al-Athīr, *Al-Kāmil*, 5 : 329–31 ; S. Moscati, "Le massacre des Umayyades", 93.

contentant d'indiquer *wa-fi riwāya ukhrā*⁶⁰. Les vers attribués dans un premier temps à 'Abd Allāh passent alors dans la bouche de Sudayf ibn Maymūn qui se trouve chez le calife, et ainsi de suite.

Il s'agit là d'une hésitation ancienne, si l'on en juge par les *isnād*-s issus du *Kitāb al-Aghānī*, qui propose deux récits concurrents sous la même autorité de Zubayr ibn Bakkār (m. 256/870); elle pourrait notamment s'expliquer par l'incertitude qui règne sur l'identité de l'auteur – et partant le lieu – du massacre collectif des Omeyyades, dont le motif dominant est l'extermination à coups de massue, suivi du repas servi sur les corps encore palpitants. Il faut tout d'abord admettre qu'il y eut probablement une chasse aux Omeyyades, qui déboucha sur plusieurs tueries, en Syrie, en Irak, en Égypte et dans le Hedjaz⁶¹. Lors de la mise en histoire de ces événements, les auteurs ne surent pas toujours distinguer entre les différents épisodes, d'où un certain flou dans les sources. Néanmoins, c'est peut-être plus encore l'épithète d'al-Saffāh qui suscita le trouble. Si la recherche moderne a généralement admis qu'il s'agissait là du *laqab* du premier calife abbasside Abū al-'Abbās, ce fait est loin d'être établi et certains textes désignent ainsi 'Abd Allāh ibn 'Alī!⁶² Cette confusion servait peut-être d'ailleurs les intérêts abbassides, qui devaient composer avec cet épisode guère recommandable: il y avait tout intérêt à faire porter le massacre sur 'Abd Allāh, qui s'était rebellé lors de l'accession d'al-Manšūr au califat. Celui qui avait ainsi mis en danger l'intégrité du califat, qui devenait alors abbasside suivant un principe dynastique, gagnait à être présenté comme une brute sanguinaire, ce qui avait pour double effet de noircir sa mémoire tout en délestant celle d'Abū al-'Abbās d'un poids bien lourd à porter. La compétition mémorielle qui sévissait au sein même de la famille abbasside, conditionnait aussi le rapport de la dynastie à la *memoria* omeyyade.

On comprend bien l'enjeu de cette présentation des faits, qui permet ainsi de dépasser le simple cadre d'une vendetta pour inscrire ces épisodes dans le processus actif de légitimation de la dynastie abbasside.

⁶⁰ Ibn 'Abd Rabbih, *Al-'Iqd*, 4: 453.

⁶¹ A. Elad a dénombré sept lieux différents où des Omeyyades furent mis à mort: al-Ḥīra et al-Baṣra en Iraq, à Damas, au Nahr Abī Fuṭrus et à Qalansuwa en Palestine, dans le Hedjaz et en Égypte. A. Elad, "Aspects of the Transition," 92–93.

⁶² C'est notamment le cas des *Akhbār Majmū'a* (p. 46), ainsi que s'en étonnait S. Moscati qui y voyait là une «faute grossière» ("Le massacre," 94). La question du *laqab* d'al-Saffāh est discutée en détail dans A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, chapitre 7.

La vengeance avouée et revendiquée devient alors nécessaire, au nom d'un devoir de mémoire islamique. Cette attitude est notamment patente chez les auteurs d'obédience shiite, tel al-Ya'qūbī⁶³. L'état de notre documentation ne permet pas de préciser à coup sûr s'il s'agit là d'une interprétation alide ou d'un discours que produisit alors l'entourage du califat abbasside pour justifier les massacres tout en s'efforçant de concilier les proto-shiites. Cette seconde hypothèse se trouve toutefois corroborée par un autre épisode rapporté par al-Mas'ūdī, même s'il s'agit à nouveau d'une narration impossible à dater. À en croire le polygraphe, lorsque la tête de Marwān II fut apportée devant calife Abū al-'Abbās, ce dernier se serait écrié avoir ainsi vengé al-Ḥusayn et la descendance de 'Alī ibn Abī Ṭālib dans le sang des Omeyyades⁶⁴. Peut-être les shiites conservèrent-ils par la suite de telles narrations pour rappeler aux détenteurs du califat quels étaient les idéaux originaux du mouvement qui avait abouti au renversement des Omeyyades, mais aussi à la spoliation des Alides, dans la mesure où les Abbassides avaient confisqué les fruits du pouvoir. Si ces épisodes se situent chronologiquement au tout début de la période abbasside, la forme littéraire sous laquelle nous les connaissons est nettement plus tardive. Ces récits traduisent un besoin de présenter l'ascension au pouvoir de la dynastie sous un jour moins polémique. La légitimité abbasside fut en effet continuellement l'objet de contestations. En mettant en scène le massacre des Omeyyades comme un tribut à la mémoire des grandes figures fondatrices alides, c'est peut-être avant tout à ces derniers que s'adresse cette explication.

Plusieurs sources chrétiennes ont parallèlement conservé la trace de ce funeste épisode. La plus ancienne à s'en faire l'écho est la *Chronographie* de Théophane (d. 818), mais la distorsion de l'information est bien réelle, dans la mesure où ce sont alors des chrétiens qui sont traîtreusement massacrés sur les bords de l'Antipatris, le nom grec du Nahr Abī Fuṭrus⁶⁵. Le récit d'Agapius de Manbij (qui écrivait v. 942) réserve lui aussi quelques surprises, bien qu'étant très proche

⁶³ Les tendances shiites d'al-Ya'qūbī semblent solidement établies bien qu'elles aient été récemment mises en doute par E. Daniel, "Al-Ya'qūbī and Shi'ism Reconsidered," in J. E. Montgomery, éd., *Abbasid Studies, Occasional Papers of the School of Abbasid Studies, Cambridge, 6–10 July 2002* (Louvain: Peeters, 2004), 209–31.

⁶⁴ Al-Mas'ūdī, *Murūj*, éd. 6: 101–102; trad. 4: 942.

⁶⁵ Théophane, *Theophanis chronographia*, éd. C. de Boor (Leipzig: Teubner, 1883), 427; trad. C. Mango et R. Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 590.

de la tradition musulmane. L'auteur du massacre n'est plus 'Abd Allāh mais son frère Ṣāliḥ ibn 'Alī, que les sources musulmanes s'accordent en général à situer à ce moment-là à la poursuite de Marwān II. En outre, des Omeyyades viennent se présenter à lui spontanément, en récitant le Coran, espérant ainsi obtenir sa clémence, et il leur garanti l'*amān* pour leurs personnes et leurs biens. Ṣāliḥ les convoque par la suite dans son palais (*qaṣr*), et nous retrouvons la scène de la tuerie, où les *Abnā' Khurāsān* les exterminent au moyen de leurs massues; les têtes des victimes sont ensuite envoyées au calife⁶⁶. Dès lors que nous retrouvons les éléments par ailleurs connus du dossier chez Agapius, la proximité du texte avec celui d'al-Ya'qūbī devient frappante⁶⁷. Agapius écrit: «*aqāma 'inda ra's kull wāḥid minhum rajulayn min abnā' Khurāsān bi-aydayhim al-'umud al-ḥadīd*»⁶⁸, tandis qu'al-Ya'qūbī propose «*aqāma 'alā ra's kull rajul minhum rajulayn bi-al-'umud*»⁶⁹. La *Chronique anonyme syriaque de 1234* propose elle aussi une description en accord avec les sources islamiques, où 70 Omeyyades sont mis à mort par 'Abd Allāh, qui retrouve ses prérogatives, avant que leurs têtes ne soient expédiées à Abū al-'Abbās⁷⁰. L'auteur arabe chrétien du XIII^e siècle Buṭrus ibn Rāhib, est celui qui suit le plus fidèlement la vulgate de ces tueries en séquence, incluant l'épisode de Damas et la violation des tombeaux. Si le lieu du premier massacre n'est pas précisé et que l'épisode semble se tenir en la présence du calife et de 'Abd Allāh, la description est éloquent: la similitude textuelle avec al-Ya'qūbī est encore plus frappante, jusque dans la description des tapis jetés sur les mourants en vue du repas macabre, et la répétition de fragments poétiques identiques!⁷¹

Aucun élément ne laisse à ce jour supposer qu'Agapius de Manbij eut un accès direct au *Ta'riḥ* d'al-Ya'qūbī, et il faut donc plus

⁶⁶ Agapius de Manbij, *Kitāb al-'unwān*, éd. et trad. fr. A. Vasiliev, *Patrologia Orientalis* 8 (1912), 529.

⁶⁷ Cette parenté a été notée par R. G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton: The Darwin Press, 1997), 669 n. 230.

⁶⁸ Agapius, *Kitāb al-'unwān*, 529.

⁶⁹ Al-Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, 2: 355.

⁷⁰ *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, éd. J.-B. Chabot, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO) 81, Scriptorum Syri 36* (Louvain: 1920), 1: 333; trad. lat. J.-B. Chabot, *CSCO 109, Scriptorum Syri 56* (Louvain: 1965), 1: 260.

⁷¹ Buṭrus ibn Rāhib, *Ta'riḥ*, éd. L. Cheikho, *CSCO 45, Scriptorum Arabicum 1* (Louvain: 1962 [1903]), 60–61; trad. lat. L. Cheikho, *CSCO 46, Scriptorum Arabicum 2* (Louvain: 1960 [1903]), 66–67.

sûrement opter pour une source commune, plutôt que pour une filiation directe, qui justifierait d'ailleurs d'autant moins les différences notables entre les deux narrations. À l'exception de Buṭrus ibn Rāhib, plus difficile à situer et dont les correspondances avec le texte d'al-Ya'qūbī sont encore plus troublantes, les autres auteurs chrétiens dont il a été question appartiennent au circuit dit de Théophile d'Édesse (m. 169/785)⁷². Il est, par voie de conséquence, tentant de faire dériver ces informations partagées de cette source commune attestée⁷³. Ce constat implique l'existence ancienne de ce socle d'informations et sa quasi contemporanéité avec les faits, puisque la chronique de Théophile fut vraisemblablement composée peu après la Révolution abbasside.

Résumons. Il y eut bien une volonté de pourchasser et d'exterminer les Omeyyades au lendemain du coup d'État abbasside. Plus qu'une volonté d'extermination totale, A. Elad a proposé d'y voir une tuerie sélective, visant plus particulièrement les descendants de Marwān ibn 'Abd al-Ḥakam, et de manière plus marginale ceux de 'Uthmān ibn 'Affān⁷⁴: il fallait avant tout se débarrasser de ceux qui pouvaient revendiquer le califat. L'épisode le plus spectaculaire se concrétisa par un massacre collectif au cours duquel des membres de la famille omeyyade furent sauvagement tués à coup de massues. Cependant, ce carnage s'avère par la suite embarrassant, et bien peu en accord avec les préceptes édictés durant la *da'wa*, la phase de propagande anti-omeyyade, prélude au renversement de la première dynastie de l'islam. Les réinterprétations sont donc nécessaires, en fonction des intérêts propres aux différents groupes (Abbassides, Alides, etc.)⁷⁵. Cette tuerie

⁷² Sur Théophile d'Édesse et ledit circuit de transmission voir en priorité R. G. Hoyland, *Seeing*, 400–409, et les études incontournables de L. I. Conrad, "Theophanes and the Arabic Historical Tradition: Some Indications of Intercultural Transmission," *Byzantinische Forschungen* 15 (1988): 1–44, et "The conquest of Arwād: A Source-Critical Study in the Historiography of the Early Medieval Near East," in A. Cameron et L. I. Conrad, éd., *The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in Literary Source Material* (Princeton: The Darwin Press, 1992), 317–401. Pour une utilisation du circuit de Théophile d'Édesse afin d'accéder à une historiographie islamique perdue, voir A. Borrut, "Entre tradition et histoire", et *Entre mémoire et pouvoir*.

⁷³ Voir la collation des informations de cette source syriaque commune effectuée par R. G. Hoyland, *Seeing*, 668–69, qui intègre ces éléments relatifs au massacre des Omeyyades.

⁷⁴ A. Elad, "Aspects of the Transition," 92.

⁷⁵ Pour un autre exemple de réécriture des massacres consécutifs à la Révolution abbasside, voir Ch. F. Robinson, *Empire and Elites after the Muslim Conquest: the*

sanglante fut enregistrée très tôt par les chroniqueurs. Il existe ainsi un matériau de base à partir duquel travailler. Pour les partisans du souvenir, l'avantage est que ce noyau commun permettra la greffe de l'interprétation souhaitée. Pour les apôtres du silence, l'inconvénient réside dans la circulation précoce de ces éléments, qui rendra caduque toutes les stratégies de l'oubli; on n'efface pas ce qui est déjà notoire. Il est toutefois toujours possible de jeter le trouble, ainsi qu'en témoigne peut-être la confusion qui règne autour de l'identité de l'initiateur du massacre, 'Abd Allāh ibn 'Alī ou le calife en personne, même si ce dernier semble toujours faire office, *in fine*, de commanditaire⁷⁶.

À côté du silence privilégié par certains, une lecture de l'événement s'impose dans les sources islamiques, centrée sur le devoir de mémoire des martyrs alides. Hishām ibn 'Abd al-Malik, qui avait supplicié Zayd ibn 'Alī, est particulièrement montré du doigt; son corps retrouvé presque intact permet d'accomplir une vengeance que son seul squelette n'aurait pas assouvie. Il est impossible de préciser si ce sont les Alides eux-mêmes qui assurèrent la promotion de cette vision des choses, ou si les Abbassides, désireux de contenter leurs alliés d'hier, initièrent cette approche. Quoi qu'il en soit, peut-être parce que 'Abd Allāh ibn 'Alī fut privé des fruits du coup d'État par al-Manṣūr⁷⁷, à l'instar des Alides, ces derniers trouvent des éléments communs avec lui. La version « officielle » de cet épisode qui s'élabore alors dans les sources d'obédience shiite traduit ce sentiment d'appartenance à un même mouvement révolutionnaire premier. Si les Alides et 'Abd Allāh furent ensuite écartés du califat, ils étaient les fers de lance de la *da'wa* puis de la *dawla* qui avait précipité la chute des Omeyyades. Dans ces conditions, 'Abd Allāh est presque récupéré comme un des leurs par les Alides. Il ne peut dès lors avoir massacré les Omeyyades qu'en raison de la conduite scandaleuse de ces derniers envers 'Alī et ses descendants. Leurs textes expriment alors une mémoire des bannis: les Alides, 'Abd Allāh, et finalement les Omeyyades eux-mêmes.

D'autres interprétations concurrentes existèrent sans doute, mais furent supprimées au gré des méandres d'une transmission toujours

Transformation of Northern Mesopotamia (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 127–46.

⁷⁶ Al-Mas'ūdī attribue des paroles au calife, qui se vante d'avoir tué 200 Omeyyades et brûlé le cadavre de Hishām, mais peut-être faut-il comprendre qu'il fut le commanditaire de ces actions. Voir *Murūj*, 6: 100–101, trad. 4: 942.

⁷⁷ Sur la lutte qui fit rage pour la succession du premier calife abbasside, voir A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, chap. 7.

plus sélective. Il est par exemple possible qu'une lecture omeyyade de ce carnage ait existé, dont il ne subsiste que des murmures dans nos sources. Le motif du Coran, préservé par Agapius, n'est évidemment pas sans rappeler l'épisode fameux des feuillets du Coran accrochés par les troupes de Mu'āwiya au bout de leurs lances, alors en difficulté face à celles de 'Alī, lors de la bataille de Şiffin. Plus encore, il fait écho aux meurtres de 'Uthmān et d'al-Walid II, tués alors qu'ils lisaient le livre sacré qui fut, dit-on, souillé de leur sang: c'est là un *topos* de la mort omeyyade. Le Coran a pour fonction d'affirmer la légitimité de la famille et de définir la zone de non droit dans laquelle s'inscrit leur supplice.

Dans l'élaboration alors en cours d'une mémoire islamique, inspirée par les temps de crise que traverse le califat abbasside en voie d'éclatement au tournant des III^e-IV^e/IX^e-X^e siècles, plusieurs stratégies sont possibles, de l'oubli pur et simple à la constitution de mémoires sélectives, visant à donner un sens à cet épisode encombrant. Si les tactiques du silence furent souvent couronnées de succès, nous obligeant à traquer dans les sources de simples murmures, une circulation précoce de l'information historique mettait en échec cette amnésie escomptée et assurait la préservation par une multitude de canaux de transmission. La cruauté abbasside échappa ainsi à l'oubli.⁷⁸

Dans d'autres cas de figure, pourtant, le souvenir omeyyade s'avérait utile: après le temps des armes, il convient à présent de nous intéresser à celui du politique, et du jugement porté sur l'œuvre des califes de Damas par leurs successeurs abbassides.

Al-Manşūr et les califes de Damas: le souvenir nécessaire

Chantre de l'*adab*, al-Mas'ūdī livre le matériau le plus abondant pour appréhender les attitudes adoptées par les premiers califes abbassides confrontés à la mémoire de la première dynastie de l'islam. Les exemples les mieux documentés se situent sous le califat d'al-Manşūr, véritable fondateur de l'État abbasside; c'est peut-être avant tout à ce titre qu'il lui revient de dresser un bilan de l'œuvre de ses prédécesseurs:

⁷⁸ Ibn 'Abd Rabbih et al-Maqrīzī s'accordent d'ailleurs pour souligner la cruauté inégalée de 'Abd Allāh. Voir Ibn 'Abd Rabbih, *Al-'Iqd*, 4: 456 et al-Maqrīzī *Kitāb al-Nizā'*, éd. 53, trad. 91.

Al-Manṣūr s'exprima ainsi: "Abd al-Malik fut un tyran orgueilleux, qui agissait sans se soucier des conséquences. Sulaymān ne vécut que pour la gourmandise et la luxure. 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz fut comme un borgne au milieu des aveugles; le seul grand homme de la famille a été Hishām. Les [premiers] Omeyyades gouvernèrent d'une main ferme l'empire soumis à leur autorité; ils surent contenir, protéger et défendre les États que Dieu leur avait confiés, parce qu'ils se maintinrent dans une sphère élevée et qu'ils évitèrent toute action vulgaire. Mais leurs fils, nageant dans la facilité, n'eurent d'autre pensée, en arrivant au pouvoir, que de satisfaire leurs passions, que d'enfreindre les lois divines pour s'adonner à tous les plaisirs. Ignorant que, la vengeance de Dieu s'avance lentement, et ne redoutant pas les ruses qu'Il emploie, ils oublièrent de protéger le califat, foulèrent aux pieds les droits de Dieu et ceux de la couronne, et devinrent incapables de gouverner. Alors Dieu les dépouilla de leur puissance, les revêtit d'opprobre et les priva de Ses bienfaits"⁷⁹.

Si le jugement d'ensemble sur la dynastie est sans appel, il est intéressant de noter que c'est la faillite des Omeyyades qui est mise en cause, non leur légitimité. Il va sans dire par ailleurs que, si Allāh a dépossédé les Omeyyades de la charge suprême, c'est également lui qui l'a confiée aux Abbassides. Ces derniers se présentent ainsi comme la « dynastie bénie », comme la famille élue, cherchant à démontrer le bien-fondé de leur mainmise sur le califat. En outre, le tableau est nuancé et laisse la place à des exceptions positives. Une typologie des Omeyyades émerge ainsi: 'Umar II⁸⁰ et Hishām sont réhabilités par le calife, le premier en raison de sa piété, le second pour sa « grandeur », c'est-à-dire ici ses talents de gouvernant.

Les interlocuteurs se succèdent ensuite, convoqués devant al-Manṣūr qui semble décidément instruire le procès de la dynastie. C'est tout d'abord l'un des fils de Marwān II, 'Abd Allāh ibn Marwān, alors prisonnier du calife, qui se voit contraint de narrer sa fuite éperdue devant les armées abbassides, qui le conduisit à se réfugier auprès du roi des Nubiens. Le monarque lui offre l'hospitalité mais, inquiet des rumeurs qui courent au sujet des Omeyyades, interroge 'Abd Allāh ibn Marwān sur les dérives attribuées à ses aïeux. Ce dernier tente

⁷⁹ Al-Mas'ūdī, *Murūj*, éd. 6: 161–62, trad. 4: 963. Ce passage d'al-Mas'ūdī est repris par Ibn Khaldūn, *Le livre des exemples, I: Autobiographie, Muqaddima*, trad. A. Cheddadi (Paris: Gallimard, 2002), 496. Voir aussi al-Maqrīzī, *Kitāb al-Nizā'*, éd. 6, trad. 46, qui stipule que 'Umar II, en vertu de son sens de la justice, n'aurait pas dû accepter le califat de quelqu'un d'illégitime.

⁸⁰ Sur l'image de 'Umar II, voir A. Borrut, "Entre tradition et histoire".

de se défendre en reportant ces fautes – la consommation d’alcool et d’autres actions prohibées par le Coran – sur d’autres :

le roi [nubien] baissa la tête et tantôt remuant la main, tantôt la fixant sur le sol, il murmura : “Nos esclaves, nos sujets, des étrangers qui ont embrassé notre religion !” puis, relevant la tête, il s’écria : “La chose n’est pas telle que tu le dis. Non, votre famille s’est permis ce que Dieu a défendu ; elle a enfreint Ses interdictions et fait du pouvoir un usage tyrannique : c’est pourquoi Dieu vous a retiré l’autorité et vous a revêtu de l’ignominie pour vous punir de vos propres crimes. Le terme de Sa vengeance ne peut être connu ; je crains que Son châtement n’éclate pendant que vous serez dans mon pays et ne m’atteigne en même temps que vous. Les droits de l’hospitalité s’exercent pendant trois [jours] : approvisionne-toi de tout ce qui t’est nécessaire et sors ensuite de mon royaume” – [‘Abd Allāh ibn Marwān ajouta :] “Je me conformai à cet ordre”. Ce récit impressionna al-Manṣūr ; il se laissa aller à ses réflexions et, ému du sort de son prisonnier, il songeait déjà à lui rendre la liberté ; mais ‘Isā ibn ‘Alī lui ayant rappelé que cet homme avait reçu le serment d’allégeance (*bay‘a*)⁸¹, il le fit reconduire en prison⁸².

Dans ce passage, l’exercice du pouvoir des Omeyyades fait l’objet d’une condamnation absolue, puisque émanant d’un autre souverain ; une condamnation du pouvoir déchu par le pouvoir continu en quelque sorte. Ce jugement a donc pour fonction première de corroborer celui des Abbassides. Le risque de « contagion » de ces pratiques impies inquiète le roi Nubien, qui chasse ‘Abd Allāh ibn Marwān, le renvoyant pour ainsi dire aux Abbassides, puisque la fuite ne semble pouvoir se poursuivre. L’absence de protestation ou d’argumentation de ‘Abd Allāh se donne à lire comme une acceptation tacite des critiques par un héritier omeyyade non parvenu au califat ; c’est un aveu implicite d’échec, presque un témoignage versé au procès instruit contre ses pairs. Les Omeyyades n’en sont pas moins réintégrés dans « la grande famille des rois » : ‘Abd Allāh est à cet égard traité comme un hôte de marque par le monarque nubien et suscite l’émotion du calife al-Manṣūr⁸³.

⁸¹ En qualité d’héritier présomptif de Marwān II.

⁸² Al-Mas‘ūdī, *Murūj*, éd. 6 : 166–68, trad. 4 : 963–64. Ce récit se trouve aussi, avec quelques variantes mineures, chez Ibn ‘Abd Rabbih, *Al-‘Iqd*, 4 : 444–45, ainsi que chez Ibn Khaldūn, *Le livre des exemples*, 496–97.

⁸³ Al-Mas‘ūdī rapporte ailleurs que ‘Abd Allāh ibn Marwān, emprisonné sous al-Saffāh, fut libéré par al-Rashīd alors qu’il était devenu un vieillard aveugle ; il mourut sous le règne d’al-Rashīd ou d’al-Amīn. Al-Mas‘ūdī, *Tanbīh*, éd. 330, trad. 426.

D'autres anecdotes permettent d'affiner les mérites attribués par le fondateur de Bagdad à ces figures rivales et pourtant appréciées. C'est notamment le cas d'une entrevue entre un ancien compagnon (*ṣāhib*) de Hishām ibn 'Abd al-Malik et al-Manṣūr, rapportée à la fois par al-Mas'ūdī et par al-Ṭabarī. Le calife fait en effet convoquer cet homme, qui vit à al-Ruṣāfa, afin de s'enquérir des stratégies militaires mises en œuvre par son prédécesseur omeyyade. Conduit auprès d'al-Manṣūr, l'officier répond en ces termes :

“Il fit ceci et cela, que Dieu lui accorde sa grâce ! Il manœuvra de telle et telle façon, que Dieu lui fasse miséricorde !”. Ces [formules] irritèrent al-Manṣūr : “Va-t'en, lui dit-il, que Dieu te maudisse ! Tu foules mes tapis et tu bénis mon ennemi !”. Le shaykh s'éloigna en murmurant ces paroles : “Ton ennemi a attaché autour de mon cou un collier de reconnaissance que seul arrachera celui qui lavera mon cadavre !”. Al-Manṣūr le fit revenir et lui demanda ce qu'il disait. “Hishām, répondit le vieillard, m'avait placé à l'abri du besoin et épargné la honte des sollicitations ; depuis que je l'ai connu, je n'ai plus eu à frapper à la porte de personne. N'est-ce donc pas un devoir pour moi de me souvenir de lui (*adhkaruhu*) favorablement et de faire son éloge ?”⁸⁴.

Le récit se poursuit et al-Manṣūr, impressionné par la loyauté du personnage, lui octroie une récompense, allant même jusqu'à souhaiter que de tels hommes se trouvent dans son armée. Le souvenir et la loyauté jouent un rôle clef dans cette anecdote édifiante. Ce qui provoque dans un premier temps l'ire du calife, c'est la commémoration, en sa présence, du souvenir d'un membre de la dynastie déchu, qui a pour effet d'inscrire Hishām dans la « société des vivants », alors que les premiers abbassides se sont justement efforcés d'en exclure la plupart des Omeyyades. Ce qui est admiré par al-Manṣūr, c'est la loyauté du compagnon de Hishām, et par là-même la capacité de ce dernier à la susciter. L'ambiguïté est donc bien réelle. Hishām est admiré à plus d'un titre, pour ses talents de stratège militaire – c'est le but de l'entrevue – et sa capacité à générer des loyautés indéfectibles. On ne se vante que davantage d'avoir détruit jusqu'à son tombeau⁸⁵. Al-Mas'ūdī rapporte d'ailleurs que, « dans la plupart des circonstances de sa vie

⁸⁴ Al-Mas'ūdī, 6 : 166–68, trad. 4 : 965–66 (avec des modifications mineures) ; al-Ṭabarī, éd. 3 : 412–13, trad. H. Kennedy, *The History of al-Ṭabarī. Vol. 29 : Al-Manṣūr and al-Mahdī* (Albany : State University of New York Press, 1990), 115–16.

⁸⁵ Ainsi que d'autres réalisations de Hishām, détruites par Dāwūd ibn 'Alī au lendemain de la Révolution abbasside, à en croire al-Mas'ūdī, *Murūj*, 5 : 466, trad. 4 : 879.

politique et de ses actes administratifs, al-Manṣūr suivait les précédents établis par Hishām, dont il avait étudié à fond l'histoire et le gouvernement»⁸⁶. Comme l'avait noté S. D. Goitein devant la place consacrée à la première dynastie de l'islam dans les *Ansāb al-ashrāf*⁸⁷, les Omeyyades servent aussi de précédents dans l'art de gouverner aux yeux des Abbassides. Al-Balādhurī souligne d'ailleurs également, d'après al-Madā'inī (m. v. 235/850), cette admiration d'al-Manṣūr pour son prédécesseur omeyyade⁸⁸.

De l'adversité à l'altérité

La gradation de ces exemples chez al-Mas'ūdī, dont nous avons conservé l'ordre original, traduit une tendance de fond : les Omeyyades glissent de l'adversité à l'altérité. La rédemption de leur mémoire est désormais possible, voire nécessaire⁸⁹. Après le choc du coup d'État abbasside et les violences associées, les califes de la première dynastie de l'islam glissent peu à peu du statut d'ennemi à celui de prédécesseur, dans le cadre d'une acceptation progressive de la *memoria* de l'autre⁹⁰. C'est précisément la maîtrise du passé qui permet ce basculement. Il n'y a là rien de bien surprenant ; les Omeyyades ne firent pas autrement lorsque, après avoir mis la main sur les espaces Sassanides, ils s'intéressèrent à leur histoire, pour en tirer des enseignements.⁹¹ Si le schéma général semble clairement tracé, la question du rythme de cette transition s'avère plus problématique. Tout d'abord parce que ce regard nouveau posé sur une altérité et sur des éléments partagés avec les anciens détenteurs du pouvoir n'excluait pas des pics de ressenti-

⁸⁶ Al-Mas'ūdī, *Murūj*, 5 : 479–80, trad. 4 : 894. Al-Mas'ūdī ajoute que Mu'āwiya et 'Abd al-Malik étaient aussi reconnus par al-Manṣūr comme de grands souverains. Al-Ṭabarī rapporte pour sa part une autre anecdote où c'est al-Ḥajjāj qui est apprécié par le calife abbasside, qui voit en lui un serviteur fidèle et efficace de ses maîtres. Voir al-Ṭabarī, éd. 3 : 400–401, trad. 29 : 102–103.

⁸⁷ Al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, éd. S. D. Goitein (Jerusalem : 1936), 5 : 15.

⁸⁸ Kh. Athamina, a souligné l'image favorable dont jouit Hishām dans les *akhbār* attribués à al-Madā'inī, "The sources of al-Balādhurī's *Ansāb al-Ashrāf*," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5 (1984) : 249 et s.

⁸⁹ Ainsi que l'ont noté T. El-Hibri, "The Redemption," et T. Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge : Cambridge University Press, 1994), 111.

⁹⁰ En écho à la piste de recherche récemment proposée sur « la *memoria* et l'autre » par M. Borgolte, "Memoria", 68.

⁹¹ Hishām est célèbre pour son intérêt envers les pratiques administratives sassanides, voir H. A. R. Gibb, *Studies on the civilisation of Islam* (Londres : 1962), 63.

ment anti-omeyyades, nous allons y revenir; mais plus encore dans la mesure où, tributaires de nos sources, nous devons constater que cette vision de l'histoire est celle que l'on s'efforça de promouvoir dans l'après Sāmarrā'.

Nous retrouvons ainsi le constat effectué plus haut autour du tableau 1: le moment omeyyade (moment 1) est remémoré dans l'après Sāmarrā' (moment 3), et les éléments de cette remémoration sont placés sous les premiers Abbassides (moment 2). Cette démarche n'est pas innocente. Afin de présenter l'ascension de la famille vers le pouvoir sous un jour moins polémique, le rapport au passé omeyyade s'avère crucial. Il est par-dessus tout nécessaire de placer cette acceptation *le plus tôt possible* dans la période abbasside. Il fallait des coupables pour justifier le coup d'État et ce sont les Omeyyades eux-mêmes qui furent désignés; mais pour affirmer la continuité politique du califat et, plus largement, de l'histoire islamique, il convenait ensuite de les réintégrer dans l'histoire. À cet effet, toutes les autorités légitimes sont mobilisées: poètes, savants, souverains « extérieurs », et bien sûr chroniqueurs.

Le califat d'al-Manṣūr est par excellence *le moment* où il faut se positionner par rapport aux Omeyyades, après les violences de 132/750. À la succession d'Abū al-'Abbās, la Révolution *devient* alors abbasside, notamment au détriment des aspirations alides. Les nouveaux maîtres du califat ont alors un besoin vital de leurs prédécesseurs omeyyades avec qui ils partagent la mise en place forcée d'un système dynastique; le précédent omeyyade justifie en quelque sorte la confiscation du pouvoir par les Abbassides. Le retour du califat à Bagdad, en 279/892, se trouve parallèlement être *le moment* où il convient de faire porter l'emphase sur le calife fondateur de la cité, pour mieux justifier cette nouvelle *translatio imperii*. Al-Manṣūr s'avère alors indispensable à plus d'un titre. Ces différents intérêts convergent pour cristalliser les narrations autour de cette figure créatrice d'histoire, dans le cadre d'une réécriture donnant un sens nouveau au passé. S'inscrivant dans les décennies qui suivent cette réinstallation à Bagdad, al-Mas'ūdī n'échappe pas à la règle. Lui-même est né à Bagdad vers 280/893, ou peut-être quelques années plus tôt: il est le fils de la réinstallation du califat dans la ville d'al-Manṣūr.

La manière dont les premiers Abbassides se situaient eux-mêmes par rapport à la mémoire de leurs ennemis fraîchement renversés est plus délicate à saisir. Si les sources chrétiennes ont bien enregistré les massacres perpétrés en 132/750, elles ne disent mot de la façon

dont les premiers Abbassides appréhendèrent leurs prédécesseurs. À défaut de s'intéresser directement aux Omeyyades, Ibn al-Muqaffa', « conseiller » d'al-Manṣūr, consacre un passage de son épître à la Syrie. Il précise au sujet des *ahl al-Shām* que « si on les traite avec justice – ce qui n'a pas été fait – ils sont tout à fait capables de ne se livrer à aucun débordement, à aucune violence »⁹². En d'autres termes, c'est le même passage de l'adversité à l'altérité qui est préconisé ici, mais à l'égard des Syriens. Ibn al-Muqaffa' ajoute : « [il ne faut pas oublier] en effet que la souveraineté ne sort jamais des mains d'un peuple (*qawm*)⁹³ sans qu'il reste une rancœur qui le pousse à s'agiter ». Ce conseil précoce, puisque Ibn al-Muqaffa' meurt dès 140/757, souligne la nécessité de substituer le temps du politique à celui du ressentiment et des armes. S'appliquait-il aussi à l'attitude à adopter face à la mémoire de la première dynastie de l'islam ?

Mémoire omeyyade et culture omeyyade

Au fil des décennies puis des siècles, l'expérience omeyyade est confrontée à ceux qui veulent « l'effacer, la continuer ou la recommencer » (par exemple : les premiers Abbassides, les Omeyyades d'al-Andalus et les révoltés Sufyānides), pour reprendre la belle expression de François Furet – au sujet de la Révolution Française traversant le XIX^e siècle, tiraillée entre ces trois tendances –, mais aussi à ceux qui veulent la sauvegarder en la réintégrant dans le champ de l'*adab* et de l'histoire. Le lien entre l'espace syrien et les Omeyyades s'avère décisif pour les tenants de cette dernière tendance, qui s'exprime surtout à travers le genre des *faḍā'il* et des dictionnaires biographiques⁹⁴ ; ces ouvrages à vocation régionale remplissent à certains égards les fonctions de véritables *libri memoriales*.

⁹² Ibn al-Muqaffa', *Risāla fī al-ṣaḥāba*, éd. et trad. Ch. Pellat, *Ibn al-Muqaffa' (mort vers 140/757) 'conseiller' du calife* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1976), éd. 49, trad. 48.

⁹³ Ch. Pellat traduit *qawm* par famille, ce qui laisse à penser qu'Ibn al-Muqaffa' fait alors référence aux seuls Omeyyades, qui seraient du coup assimilés avec la Syrie. Cependant, le mot semble avoir un sens plus large et, quoi qu'il en soit, le passage se réfère toujours aux *ahl al-Shām*, sans plus de précision. Voir Ibn al-Muqaffa', *Risāla*, éd. 49, trad. 48.

⁹⁴ P. M. Cobb, "Virtual Sacrality: making Muslim Syria sacred before the Crusades," *Medieval Encounters* 8/1 (2002): 35–55.

Il semble assuré que cette *mémoire* fut combattue, au moins dans une certaine mesure. Elle émanait en effet en particulier de traditions solidement établies, qui affirmaient la splendeur des Omeyyades; c'est fondamentalement à ce titre qu'une réaction était nécessaire, pour libérer la voie à l'affirmation de la légitimité propre des Abbassides, dans un contexte concurrentiel de surcroît, surtout avec les Alides. Il s'agit là avant tout, nous l'avons vu, d'une réaction initiale, inévitablement appelée à se diluer face aux exigences de la *Realpolitik*, qui transformait des souvenirs abhorrés en précédents utiles. Cette tendance de fond n'excluait pas des soubresauts, des piqûres de rappel: les périodes de troubles exigeaient des exutoires, et les Omeyyades remplissaient ce rôle à merveille. Ce n'est ainsi pas un hasard si les moments de profonde incertitude pour le califat abbasside se traduisirent par des réactions hostiles envers Mu'āwiya, figure fondatrice omeyyade par excellence. Al-Ṭabarī rapporte ainsi qu'en 211/826-827, le calife al-Ma'mūn fit proclamer que quiconque mentionnerait favorablement le nom de Mu'āwiya serait sévèrement châtié, tout comme celui qui affirmerait la supériorité de ce dernier sur n'importe quel compagnon du Prophète⁹⁵. Al-Mas'ūdī ajoute que quiconque accompagnerait le nom de Mu'āwiya d'une formule pieuse serait anathématisé et exclu de la *umma*⁹⁶. Al-Ma'mūn souhaitait diffuser cette proclamation dans la totalité de l'empire, par l'envoi de missives enjoignant ses gouverneurs à appliquer ces nouvelles mesures, et stipulant que le calife sufyanide devrait faire l'objet d'une malédiction systématique dans la *khutba*. Mais al-Ma'mūn fut finalement dissuadé de son projet par ses conseillers, qui redoutaient que pareille initiative ne provoque le mécontentement de la population. En 284/897, al-Mu'tadid reprit le projet à son compte, souhaitant d'ailleurs s'appuyer sur le document rédigé à l'intention d'al-Ma'mūn, mais fut pareillement contraint d'y renoncer⁹⁷. Derrière ces tentatives avortées se cache évidemment le

⁹⁵ Al-Ṭabarī, 3: 1098, trad. C. E. Bosworth, *The History of al-Ṭabarī. Vol. 32: The Reunification of the 'Abbāsīd Caliphate* (Albany: State University of New York Press, 1987), 175.

⁹⁶ Al-Mas'ūdī, *Murūj*, 7: 90-93, trad. 4: 1132-33.

⁹⁷ Al-Ṭabarī, 3: 2165 et s. Voir sur ces épisodes M. Q. Zaman, "The Caliphs, the 'Ulamā', and the Law: defining the Role and Function of the Caliph in the Early 'Abbāsīd Period," *Islamic Law and Society* 4/1 (1997): 33-34, ainsi que les travaux de D. Sourdel, "Appels et programmes politico-religieux durant les premiers siècles de l'islam", in G. Makdisi, D. Sourdel et J. Sourdel-Thomine, eds., *Prédication et propagande au Moyen Âge*, 111-31, et en dernier lieu *L'État impérial des califes Abbassides (VIII^e-X^e siècle)* (Paris: P.U.F., 1999), 111, 135.

problème d'un rapport à la *mémoire*. Comme le rappelle M. Lauwers, « nommer avait une signification forte. Plus qu'un signe de reconnaissance, le nom était constitutif de la personne [...] en récitant les noms des morts, on assurait leur "mémoire", on les rendait présents parmi les vivants »⁹⁸. Si l'action de nommer « *faisait* à proprement parler la mémoire des morts », la malédiction « avait aussi le pouvoir de la défaire »⁹⁹. C'était le moyen privilégié pour combattre la « présence des morts »¹⁰⁰.

Cette malédiction inachevée témoigne toutefois qu'il fallait composer avec la prégnance de ce souvenir omeyyade. C'était une chose de mettre la mémoire de la première dynastie de l'islam à l'épreuve des califes et des rois, c'était autre chose que de s'affronter à une culture omeyyade. Al-Manṣūr lui-même en fit l'expérience, à en croire al-Mas'ūdī, lors de retrouvailles avec un aveugle, poète de son état, qu'il avait déjà rencontré en Syrie du temps de Marwān II. Ne sachant à qui il s'adresse, le poète déclame, comme lors de la première confrontation, des vers favorables à la dynastie déchue :

Les femmes des Omeyyades sont maintenant des veuves; le trépas a rendu leurs filles orphelines.

La fortune de cette dynastie s'est assoupie, et leur étoile est tombée, car les étoiles passent et la fortune s'endort.

Leurs chaires et leurs trônes demeurent vides: qu'ils reçoivent mon salut jusqu'à ma dernière heure!

Après avoir effrayé l'aveugle en lui révélant son identité, al-Manṣūr décida de ne pas lui tenir rigueur de ce poème¹⁰¹. Les Abbassides s'étaient bel et bien emparés du califat, mais le souvenir omeyyade perdurait dans la mémoire des poètes et des populations, qui pouvaient compter sur un paysage architectural ou mieux, un paysage culturel qui, sans doute plus que tout autre chose, symbolisait la majesté et, bien pire, la pérennité de la première dynastie de l'islam.

C'est dans cette optique qu'il faut interpréter les initiatives d'al-Mahdī et d'al-Ma'mūn, de substituer leurs noms à ceux d'al-Walīd et de 'Abd al-Malik, respectivement sur les murs des mosquées de Médine et de Jérusalem. Quels monuments étaient en effet susceptibles de mieux

⁹⁸ M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres*, 106.

⁹⁹ M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres*, 108.

¹⁰⁰ Pour faire écho au concept développé par O. G. Oexle, "Die Gegenwart der Toten".

¹⁰¹ Al-Mas'ūdī, *Murūj*, éd. 6: 159–60, trad. 4: 962–63.

incarner la grandeur des Omeyyades, de les inscrire dans la durée, en d'autres termes dans la mémoire?¹⁰² Toutefois, l'ambiguïté est à nouveau bien réelle. Cette volonté de réappropriation de ce patrimoine omeyyade ne s'opposait pas à l'admiration de ces réalisations. Dans son *Kitāb faḍā'il al-Shām wa-Dimashq*, 'Alī ibn Muḥammad al-Rabā'ī rapporte qu'à l'occasion d'un voyage en Syrie, le calife al-Mahdī, accompagné de son vizir originaire de la province, Abū 'Ubayd Allāh al-'Asharī¹⁰³, se rendit notamment à Damas et à Jérusalem en 163/780. Le souverain mit alors en exergue quatre domaines dans lesquels les Omeyyades dépassèrent les Abbassides, incluant dans son énumération la mosquée de Damas et le Dôme du Rocher¹⁰⁴. Et de toute manière, même affublée du nom d'al-Mahdī, et non plus de celui d'al-Walīd, la mosquée de Damas demeurait Omeyyade dans la mémoire sociale. Cette ambivalence face au paysage architectural omeyyade, comme plus largement les attitudes des califes face à la *memoria* de la première dynastie de l'islam, traduit le processus de définition d'une identité abbasside nouvelle engagé dans l'après Sāmarrā'; il était alors indispensable de faire émerger une *altérité* omeyyade.

À l'orée de cette enquête, nous distinguons deux catégories principales de « lieux de mémoire » omeyyades. La seconde d'entre elles était représentée par le legs monumental omeyyade, ainsi que par des éléments résolument ancrés dans la mémoire sociale, à l'image du culte voué à Mu'āwiya ou du mythe du retour du Sufyānī. Ainsi que plusieurs califes abbassides en firent l'expérience, même la plus farouche volonté politique ne pouvait toujours s'affranchir de ces éléments diffus ou de ce paysage culturel associé à la première dynastie de l'islam. Il fallait composer avec ces empreintes indélébiles d'une culture omeyyade. C'est donc logiquement la première catégorie de ces « lieux de mémoire » – la trame de l'histoire omeyyade – qui offrait davantage

¹⁰² Voir à ce propos les remarques suggestives de J. Assmann, *Stein und Zeit, Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten* (Munich: 1991).

¹⁰³ Sur ce personnage originaire de Tibériade, voir D. Sourdel, *Le vizirat 'abbāsside de 749 à 936 (132 à 324 de l'Hégire)* (Damas: Institut Français de Damas, 1959), 1: 94–103.

¹⁰⁴ Les deux autres domaines inimitables évoqués sont la noblesse des *mawālī* des Omeyyades, ainsi que le pieu calife 'Umar II. Voir al-Rabā'ī, *Kitāb faḍā'il al-Shām wa-Dimashq*, éd. S. D. al-Munajjid (Damas: Maṭba'at al-Tarraqī, 1950), 42. Ce récit figure aussi chez al-Suyūṭī, *Ithāf al-akhiṣṣā bi-faḍā'il al-masjid al-aqṣā*, éd. A. R. Aḥmad. (Le Caire: 1984), 2: 160–61. On se reportera en outre à P. M. Cobb, "Virtual Sacrality," 50; T. El-Hibri, "The Redemption," 243; A. Borrut, "Entre tradition et histoire", 334.

de latitude aux historiens chargés de dire le passé. Si les stratégies du silence n'étaient pas toujours possibles, il restait loisible de parer le passé d'un sens nouveau, conforme aux besoins du présent, ou de faire preuve d'un véritable «oubli créatif»¹⁰⁵.

Nous sommes parti du postulat initial selon lequel ce que nous croyons savoir des Omeyyades est largement tributaire de ce que les hommes et auteurs d'époque abbasside, en particulier à compter du tournant III^e-IV^e siècle de l'hégire, désirèrent eux-mêmes connaître, et léguer, de ce passé islamique. C'est pourquoi l'étude de ces strates de sédimentations mnésique s'avère un enjeu crucial pour appréhender les premiers siècles de l'islam, dans la mesure où le filtre des III^e-IV^e siècles détermina d'une manière fondamentale l'accès que les générations suivantes pourraient avoir à des «passés alternatifs»¹⁰⁶.

La légitimité abbasside fut en effet continuellement l'objet de contestations, en particulier de la part des Alides qui s'étaient vus priver des fruits du coup d'État qui avait renversé les Omeyyades. Le pouvoir abbasside s'attacha en conséquence à soigner sa présentation de soi, s'efforçant de gommer les épisodes les moins avouables, à l'instar des massacres qui avaient suivi la Révolution de 132/750. L'écriture de l'histoire jouait un rôle important dans ce processus, ainsi que l'a souligné B. Guenée pour l'Occident médiéval :

«la vie et la solidité des États dépend moins de leurs institutions que des idées, des sentiments et des croyances des gouvernés. Mais ces mentalités politiques elles-mêmes ne sont-elles pas largement façonnées par le passé que chacun se croit ? Un groupe social, une société politique, une civilisation se définissent d'abord par leur mémoire, c'est-à-dire leur histoire, non pas l'histoire qu'ils eurent vraiment, mais celle que les historiens leur firent»¹⁰⁷.

Ce qui se joue alors fondamentalement au tournant des III^e et IV^e siècles de l'hégire, c'est la formation d'un sens du passé auquel les Abbasides appartiennent collectivement et dont ils ont hérité. La narration sert à forger une identité par la création d'une mémoire commune ; les livres d'histoire, regroupant des textes anciens et nouveaux, reflètent une exploitation particulière du potentiel de la culture écrite dans le

¹⁰⁵ P. J. Geary, "Oblivion," 111.

¹⁰⁶ En empruntant l'expression de P. J. Geary, *La mémoire et l'oubli*, 261.

¹⁰⁷ B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval* (Paris: Aubier, 1991), 16.

monde abbasside¹⁰⁸. En ce sens, la maîtrise de la mémoire et du passé omeyyades était un enjeu central pour le pouvoir abbasside.

Bibliographie

- Ajbar Machmuâ*. Édition Emilio Lafuentes y Alcántara. Madrid: M. Rivadeneyra, 1867.
- Agapius de Manbij, *Kitâb al-'unwân*. Édition et traduction A. Vasiliev, *Patrologia Orientalis* 8 (1912): 399–547.
- Assmann, Jan. *Stein und Zeit, Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*. Munich: W. Fink, 1991.
- . *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Munich: Beck, 1999.
- . *Moïse l'égyptien*. Paris: Flammarion, 2001.
- . "Introduction: What is 'Cultural Memory'?" In Jan Assmann, *Religion and Cultural Memory*. Stanford: Stanford University Press, 2006, 1–30.
- Athamina, Khalil. "The sources of al-Balâdhuri's *Ansâb al-Ashraf*." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5 (1984): 237–62.
- Al-Balâdhuri, *Ansâb al-ashraf*. Volume III édité par 'Abd al-'Azîz al-Dûri. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978. Volume V édité par Shelomo Dov Goitein. Jerusalem: Magness Press, 1936.
- Bellamy, James A., "Pro-Umayyad Propaganda in Ninth-Century Baghdad in the Works of Ibn Abî 'l-Dunyâ." In G. Makdisi, D. Sourdel et J. Sourdel-Thomine, eds. *Prédication et propagande au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*. Paris: P.U.F., 1983, 71–86.
- Borgolte, Michael. "Memoria. Bilan intermédiaire d'un projet de recherche sur le Moyen Age". In Schmitt et Oexle, dir. *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, 53–69.
- Borrot, Antoine. "Entre tradition et histoire: genèse et diffusion de l'image de 'Umar II". *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 58 (2005): 329–78.
- . *Entre mémoire et pouvoir: l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (v. 72–193/692–809). Leiden: Brill, 2010.
- Bosworth, Clifford E. *The History of al-Ṭabarî. Vol. 32: The Reunification of the 'Abbâsîd Caliphate*. Albany: State University of New York Press, 1987.
- Buṭrus ibn Râhib, *Ta'rikh*. Édition Louis Cheikho. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO)* 45, *Scriptores Arabici* 1. Louvain: 1962 [1903]. Traduction latine L. Cheikho, *CSCO* 46, *Scriptores Arabici* 2. Louvain: 1960 [1903].
- Cameron, Averil and Lawrence I. Conrad, eds. *The Byzantine and Early Islamic Near East, I: Problems in the Literary Source Material*. Princeton: Darwin Press, 1992.
- Cheddadi, Abdesselam. "À l'aube de l'historiographie arabo-musulmane: la mémoire islamique". *Studia Islamica* 74 (1991): 29–41.
- Chiffolleau, Jacques. *La comptabilité de l'au-delà: les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320-vers 1480)*. Rome: École Française de Rome, 1980.
- . "Pour une histoire de la religion et des institutions médiévales. Présentation des recherches de J. Chiffolleau à l'occasion de son habilitation". *Cahiers d'Histoire* (1991), 3–21.

¹⁰⁸ En paraphrasant librement R. McKitterick, *History and Memory in the Carolingian World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 8 et 22.

- Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*. Édition Jean-Baptiste Chabot. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO) 81, Scriptorum Syri 36. Louvain: 1920. Traduction latine de Jean-Baptiste Chabot. CSCO 109, Scriptorum Syri 56. Louvain: 1965.
- Clanchy, Michael T. *From Memory to Written Record. England 1066–1307*. Londres: Arnold, 1979.
- Cobb, Paul M. *White Banners: Contention in 'Abbāsīd Syria, 750–880*. Albany: SUNY Press, 2001.
- . "Virtual Sacrality: Making Muslim Syria Sacred Before the Crusades." *Medieval Encounters* 8 (2002): 35–55.
- Conrad, Lawrence I. "Seven and the *Tasbī'*: On the Implications of Numerical Symbolism for the Study of Medieval Islamic History." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 31/1 (1988): 42–73.
- . "Theophanes and the Arabic Historical Tradition: Some Indications of Intercultural Transmission." *Byzantinische Forschungen* 15 (1988): 1–44.
- . "The conquest of Arwād: A Source-Critical Study in the Historiography of the Early Medieval Near East." In Cameron et Conrad, éd. *The Byzantine and Early Islamic Near East I*, 317–401.
- Cook, David. *Studies in Muslim Apocalyptic*. Princeton: Darwin Press, 2002.
- Crone, Patricia. "The Significance of Wooden Weapons in al-Mukhtār's Revolt and the 'Abbāsīd Revolution." In Ian R. Netton, éd. *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth, vol. 1: Hunter of the East: Arabic and Semitic Studies*. Leiden: Brill, 2000, 174–87.
- Daftary, Farhad et Josef W. Meri, éd. *Culture and Memory in Medieval Islam. Essays in Honour of Wilferd Madelung*. Londres: Tauris, 2003.
- Dakhliā, Jocelyne. "Le sens des origines: comment on raconte l'histoire dans une société maghrébine." *Revue Historique* 277 (1987): 401–27.
- . *L'oubli de la cité: la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*. Paris: La Découverte, 1990.
- . "New Approaches in the History of Memory? A French Model." In Neuwirth et Pflitsch, *Crisis and Memory in Islamic Societies*, 59–74.
- Daniel, Elton. "Al-Ya'qūbī and Shi'ism Reconsidered." In James E. Montgomery, éd., *'Abbasid Studies, Occasional Papers of the School of 'Abbasid Studies, Cambridge, 6–10 July 2002*. Louvain: Peeters, 2004, 209–31.
- Décobert, Christian. "La mémoire monothéiste du Prophète." *Studia Islamica* 72 (1990): 19–46.
- Diem, Werner et Marco Schöller, *The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. I. Epitaphs as Texts. II. Epitaphs in Context. III. Indices*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2004.
- Donner, Fred M. *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: The Darwin Press, 1998.
- El-Hibri, Tayeb. *Reinterpreting Islamic Historiography: Hārūn al-Rashīd and the Narrative of the Abbasid Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- . "The Redemption of Umayyad Memory by the Abbasids." *Journal of Near Eastern Studies* 61 (2002): 241–66.
- Elad, Amikam. "Aspects of the transition from the Umayyad to the 'Abbāsīd caliphate." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19 (1995): 89–132.
- . "The Ethnic Composition of the 'Abbāsīd Revolution." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24 (2000): 246–326.
- Esch, Arnold. "Chance et hasard de transmission. Le problème de la représentativité et de la déformation de la transmission historique." In Schmitt et Oexle, dir. *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, 15–29.
- Fentress, James et Chris Wickham. *Social Memory*. Oxford (UK) et Cambridge (Mass.): Blackwell, 1992.

- Geary, Patrick J. *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*. Paris: Aubier, 1996.
- . "Oblivion Between Orality and Textuality in the Tenth Century." In Gerd Althoff, Johannes Fried et Patrick J. Geary, éd. *Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 111–22.
- Gibb, Hamilton A. R. *Studies on the Civilisation of Islam*. Londres: Beacon Press, 1962.
- Guenée, Bernard. *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Paris: Aubier, 1991.
- Günther, Sebastian. "Due Results in the Theory of Source-criticism in Medieval Arabic Literature." *Al-Abhath* 42 (1994): 3–15.
- Halbwachs, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Alcan, 1925.
- . *La Mémoire collective*. Paris: P.U.F., 1950.
- Halevi, Leor. *Muhammad's Grave: Death Rites and the Making of Islamic Society*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Hartmann, Angelika, Sabine Damir-Geilsdorf et Béatrice Hendrich, éd. *Mental Maps – Raum – Erinnerung. Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verhältnis von Raum und Erinnerung*. Münster: Lit., 2004.
- Hartmann, Angelika. "Rethinking Memory und Remaking History: Methodological Approaches to 'Lieux de mémoire' in Muslim Societies." In Antonino Pellitteri, éd. *Mağāz: culture e contatti nell'area del Mediterraneo. Il ruolo dell'Islam. Atti 21. Congresso UEAI, Palermo, 2002*. Palerme: Università di Palermo, 2003, 51–61.
- . éd., *Geschichte und Erinnerung im Islam*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Hoyland, Robert G. *Seeing Islam as Others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton: The Darwin Press, 1997.
- Humphreys, R. Stephen., "Qur'anic Myth and Narrative Structure in Early Islamic Historiography." In Frank M. Clover et R. Stephen Humphreys, éd. *Tradition and Innovation in Late Antiquity*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1989, 271–90.
- Ibn 'Abd Rabbih, *Al-'Iqd al-farīd*. Édition Muḥammad al-Tawnajī. 7 vols. Beyrouth: Dār Ṣādir, 2001.
- Ibn al-Athīr, 'Izz al-Dīn 'Alī. *Al-Kāmil fī al-ta'rikh*. Édition C. J. Tornberg. 13 vols. Beyrouth: Dār Ṣādir et Dār Bayrūt, 1965–1967.
- Ibn Ḥawqal, Abū al-Qāsim ibn 'Alī. *Kitāb sūrat al-arḍ*. Édition G. H. Kramers. Leiden: E. J. Brill, 1938–1939. Traduction G. H. Kramers et G. Wiet, *La configuration de la terre*. 2 vols. Paris: Maisonneuve et Larose, 2001.
- Ibn Khaldūn, *Le livre des exemples, I: Autobiographie, Muqaddima*. Traduction Abdes-selam Cheddadi. Paris: Gallimard, 2002.
- Ibn al-Muqaffā', 'Abd Allāh. *Risāla fī al-ṣaḥāba*. Édition et traduction Charles Pellat, *Ibn al-Muqaffā' (mort vers 140/757) 'conseiller' du calife*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1976.
- Ibn Qutayba, 'Abd Allāh ibn Muslim. *Kitāb al-ma'ārif*, Édition Th. 'Ukāsha. Le Caire: Maṭba'a dār al-kutub, 1960.
- Innes, Matthew. "Memory, Orality and Literacy in an Early Medieval Society." *Past and Present* 158 (1998): 3–36.
- al-Isfahānī, Abū al-Faraj. *Kitāb al-aghānī*. Le Caire: Dār al-kutub al-miṣriyya, 1927–1961.
- al-Iṣṭakhrī, Ibrāhīm ibn Muḥammad. *Kitāb al-masālik wa-al-mamālik*. Édition Michael J. De Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1927.
- Kennedy, Hugh. *The History of al-Ṭabarī. Vol. 29: Al-Manṣūr and al-Mahdī*. Albany: State University of New York Press, 1990.

- Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Khalifa b. Khayyāṭ al-'Uṣfūrī. *Ta'rikh*. Édition Suhayl Zakkār. 2 vols. Damas: 1967.
- Lassner, Jacob. *Islamic Revolution and Historical Memory: Abbasid Apologetics and the Art of Historical Writing*. New Haven: American Oriental Society, 1986.
- Lauwers, Michel. *La mémoire des ancêtres, le souci des morts: morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XI^e-XIII^e siècles)*. Paris: Beauchesne, 1997.
- . "Memoria. À propos d'un objet d'histoire en Allemagne". In Schmitt et Oexle, dir. *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, 105-26.
- Madelung, Wilferd. "The Sufyānī between Tradition and History." *Studia Islamica* 63 (1984): 5-48.
- . "Zayd b. 'Alī," *Encyclopaedia of Islam*, seconde édition, [s. v.].
- al-Maqrīzī, Ṭaqī al-Dīn Aḥmad. *Kitāb al-nizā' wa-al-takhāṣum fīmā bayna banī Umayya wa-banī Hāshim*. Édition G. Vos, *Die Kämpfe und Streitigkeiten zwischen den Banū Umayya und den Banū Hāshim*. Leiden: E. J. Brill, 1888. Traduction Clifford E. Bosworth, *Al-Maqrīzī's "Book of Contention and Strife Concerning the Relations Between the Banū Umayya and the Banū Hāshim"*. Manchester: University of Manchester, 1980.
- Martinez-Gros, Gabriel. "Le passage vers l'Ouest: remarques sur le récit fondateur des dynasties omeyyade de Cordoue et Idrisside de Fès". *Al-Masāq* 8 (1995): 21-44.
- . *Ibn Khaldūn et les sept vies de l'islam*. Paris: Actes Sud, 2006.
- Marzolph, Ulrich. "Islamische Kultur als Gedächtniskultur. Fachspezifische Überlegungen anhand des Fallbeispiels Iran." *Der Islam* 75/2 (1998): 296-317.
- al-Mas'ūdī, 'Alī ibn al-Ḥusayn. *Kitāb al-tanbīh wa-al-ishrāf*. Édition Michael J. De Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1894. Traduction B. Carra De Vaux, *Le livre de l'avertissement et de la révision*. Paris: Imprimerie nationale, 1896.
- . *Murūj al-dhahab wa-ma'ādin al-jawhar*. Édition Charles Pellat. 7 vols. Beyrouth: al-Jāmi'a al-lubnāniyya, 1965-1979. Traduction Charles Pellat, *Les prairies d'or*. 5 vols. Paris: Société Asiatique, 1965-1989.
- McKitterick, Rosamond. *History and Memory in the Carolingian World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Moscato, Sabatino. "Le massacre des Umayyades dans l'histoire et dans les fragments poétiques". *Archiv Orientalní* 18 (1950): 88-115.
- Neuwirth, Angelika et Andreas Pflitsch, éd. *Crisis and Memory in Islamic Societies, Proceedings of the third Summer Academy of the Working Group Modernity and Islam held at the Oriental Institute of the German Oriental Society in Beirut*. Beyrouth: Würzburg Ergon, 2001.
- Nora, Pierre. *Les lieux de mémoire*, vol. I. Paris: Gallimard (Quarto), 1997.
- Oexle, Otto Gerhard. *Memoria als Kultur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- . "Die Gegenwart der Toten". In Herman Braet et Werner Verbeke, éd. *Death in the Middle Ages*. Louvain: Leuven University Press, 983, 19-77.
- Omar, Faruq. "Ibrāhīm b. Muḥammad," *Encyclopaedia of Islam*, seconde édition, [s. v.].
- Pellat, Charles. "Le culte de Mu'āwiya au III^e siècle de l'hégire". *Studia Islamica* 7 (1956): 53-66.
- Prémare, Alfred-Louis de. *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*. Paris: Seuil, 2002.
- al-Rabā'ī, 'Alī ibn Muḥammad. *Kitāb faḍā'il al-Shām wa-Dimashq*. Édition Ṣalāḥ al-Dīn al-Munajjid. Damas: Maṭba'at al-Tarraḳī, 1950.
- Robinson, Chase F. *Empire and Elites after the Muslim Conquest: the Transformation of Northern Mesopotamia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- . *Islamic Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- Schmitt, Jean-Claude et Otto Gerhard Oexle, dir. *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998) organisés par le C.N.R.S. et le Max-Planck-Institut für Geschichte*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2003.
- Schoeler, Gregor. *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- Sourdel, Dominique. *Le vizirat 'abbāsīde de 749 à 936 (132 à 324 de l'Hégire)*. 2 vols. Damas: Institut Français de Damas, 1959.
- . "Appels et programmes politico-religieux durant les premiers siècles de l'islam". In G. Makdisi, D. Sourdel et J. Sourdel-Thomine, eds. *Prédication et propagande au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident*. Paris: P.U.F., 1983, 111–31.
- . *L'État impérial des califes Abbassides (VIII^e–X^e siècle)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- al-Suyūṭī, 'Abd al-Rahmān. *Ithāf al-akhiṣṣā bi-faḍā'il al-masjid al-aqṣā*. Édition A. R. Aḥmad. 2 vols. Le Caire: 1984.
- al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Ta'riḫ al-rusul wa-al-mulūk*. Édition Michael J. de Goeje et al. 15 vols. Leiden: E. J. Brill, 1879–1901. Traduction, *The History of al-Ṭabarī*. 39 vols. Albany: State University of New York Press, 1985–2002.
- Théophane le confesseur. *Theophanis chronographia*. Édition C. de Boor. Leipzig: Teubner, 1883. Traduction C. Mango et R. Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Valensi, Lucette. *Fables de la mémoire: la glorieuse bataille des rois*. Paris: Seuil, 1992.
- Wellhausen, Julius. *Das arabische Reich und sein Sturz*. Berlin: W. De Gruyter, 1960 [1902].
- Williams, John A. *The History of al-Ṭabarī. Vol. 27: The 'Abbāsīd Revolution*. Albany: State University of New York Press, 1985.
- al-Ya'qūbī, Aḥmad ibn Abī Ya'qūb. *Kitāb al-buldān*. Édition Michael J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1967 [1892]. Traduction par Gaston Wiet, *Le livre des pays*. Le Caire: Institut Français d'archéologie orientale, 1937.
- . *Ta'riḫ*. 2 vols. Beyrouth: Dār Ṣādir, 1960.
- Yāqūt al-Ḥamawī, Mu'jam al-buldān. 5 vols. Beyrouth: Dār Bayrūt, 1988.
- Zaman, Muhammad Q. "The Caliphs, the 'Ulamā', and the Law: defining the Role and Function of the Caliph in the Early 'Abbāsīd Period." *Islamic Law and Society* 4/1 (1997): 33–34.

‘UMAR IBN ‘ABD AL-‘AZĪZ, AL-WALĪD IBN YAZĪD AND
THEIR KIN: IMAGES OF THE Umayyads IN THE
‘KITĀB AL-AGHĀNĪ

Hilary Kilpatrick

Introduction

When discussing the *Kitāb al-aghānī* with reference to historical themes, I am inclined first to point out, echoing René Magritte: “This is not a history”. Where the *Aghānī* differs from Magritte’s pipe, however, is that taken as a whole it does not even look like a history. This makes the task of tracing and systematically presenting information on any large historical subject in it a formidable task. A second difficulty with a subject such as the one to be treated here is that, more than most conventional histories, the *Aghānī* accords space to contradictory historical information and opinions, the compiler’s primary objective being to establish accurate facts not about events but about poems and music.

A third difficulty in treating this subject is that the Umayyad period receives more attention than any other in the *Aghānī*. If one adopts the periodisation of poets employed in it – *jāhili* (pre-Islamic), *mukhaḍram* (straddling the pre-Islamic and early Islamic periods), *umawī* (of the Umayyad period),¹ *mukhaḍram al-dawlatayn* (straddling the Umayyad and ‘Abbāsīd periods) and ‘*abbāsī* (belonging to the ‘Abbāsīd period) – one discovers that far more poets from Umayyad times are treated than from any other period.² Umayyad composers are easily outnumbered by ‘Abbāsīd ones, but still far exceed those in other periods. Articles (or sections) on historical events (chiefly wars and

¹ *Islāmī* is also encountered as a standard epithet for poets of the Umayyad period (Beatrice Gruendler, “Meeting the Patron. An *akhbār* type and its implications for *muḥdath* poetry,” in Sebastian Günther, ed., *Ideas, Images and Methods of Portrayal. Insights into Classical Arabic Literature and Islam* (Leiden: Brill, 2005), 60). It goes back at least to the *Ṭabaqāt al-shu‘arā’* of Ibn Sallām al-Jumāhī (d. c. 231/845).

² This can only be a rough guide to the total amount of space accorded the Umayyad period, since many articles on poets contain short sections tracing the reception of their poetry later on. The length of the articles devoted to poets also varies enormously.

uprisings) are almost as numerous for the Umayyad as for the pre-Islamic period and twice as many as for the time of the Prophet; such subjects disappear in the 'Abbāsīd period.

With this mass of material at my disposal, I have decided to examine the image of the Umayyads in four stages. I will first indicate where the Umayyads are treated in the book, then look in detail at the articles on Umayyad caliphs, thirdly outline the articles on other members of the Umayyad clan,³ and finally ask the question: can one discern common features in the Umayyads portrayed in the *Aghānī*.⁴ But before that the question arises: why this concentration in the *Aghānī* on the Umayyad period?

It is tempting to explain this simply by the fact that the author, Abū al-Faraj al-Iṣbahānī, was himself an Umayyad by descent. In fact, however, it was more or less inevitable, once he had chosen to use the list of the Hundred Songs drawn up for al-Wāthiq (the Top Hundred) as a starting point for the whole work. This list, made in the mid 3rd/9th century, contains songs which were recognised classics by that time.⁵ Very few of them have settings by contemporary composers; most of the singers named are from the Umayyad era, the time when the musical tradition which reached its apogee under the 'Abbāsīds started to develop.⁶ The authors of the lyrics might come from any period up to and including that of the composer, but the latter tended to draw on poems not too remote from them in time. The second section of the *Aghānī*, devoted to royal musicians all but two of whom are 'Abbāsīds, also illustrates the recourse to earlier poetry, since the authors of the

³ Hugh Kennedy stresses that Umayyad rule was rule by a family; they had a strong sense of being a ruling clan; Hugh Kennedy, "The impact of Muslim rule on the pattern of rural settlement in Syria," in Pierre Canivet and Jean-Pierre Rey-Coquais, eds., *La Syrie de Byzance à l'Islam VII^e-VIII^e siècles* (Damascus: Institut français de Damas, 1992), 296.

⁴ Lack of space and time have prevented me from looking at the portrayal of various Umayyads, notably caliphs, who do not have their own article but are subsidiary characters, part of the supporting cast in *akhbār* about poets and singers of the time. It may well be that they appear in the *Aghānī* much as they do in other 'Abbāsīd sources, though their role as patrons may be emphasised.

⁵ For information on the Top Hundred, see Hilary Kilpatrick, *Making the Great Book of Songs. Compilation and the author's craft in Abū l-Faraj al-Iṣbahānī's Kitāb al-aghānī* (London: RoutledgeCurzon, 2003), 45–46, 259–61; for information on the contents of Parts Two (the Royal Musicians) and Three (Abū al-Faraj's own choice) of the *Aghānī* see *ibid.*, 263–67.

⁶ Almost nothing had been transmitted of music of the pre-Islamic and earliest Islamic period.

lyrics of the princes’ songs include four Umayyad poets al-Ashhab ibn Rumayla, ‘Adī ibn al-Riqā’, Abū Najm al-‘Ijli and al-Farazdaq, as well as the Prophet’s contemporary Durayd ibn al-Ṣimma, the *mukhaḍram al-dawlatayn* Marwān ibn Abī Ḥafṣa and the ‘Abbāsīd poets ‘Alī ibn al-Jahm and Abū Dulāma. In the third part, where Abū al-Faraj made his own choice of memorable songs, the Umayyad period is somewhat less dominant, notably because this part treats many prominent poets of the ‘Abbāsīd period from al-Ma’mūn on as well as the authors of the Mu‘allaqāt and other major pre-Islamic poets.⁷ Rather than a personal choice, the concentration on the Umayyads reflects the musical canon of 9th century ‘Abbāsīd court culture.

The Treatment of the Umayyads

The most prominent Umayyads were the caliphs. Of these, only two, ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz and al-Walīd ibn Yazīd, are the subject of articles, while a third, Yazīd ibn Mu‘āwiya, is the poet of two songs introducing short sections. Other caliphs are present as subsidiary characters. The relative importance of the different Umayyad caliphs in the *Aghānī* is indicated roughly by the number of columns in their entries in Guidi’s *Tables*:⁸

| | |
|----------------------------|-----|
| ‘Abd al-Malik ibn Marwān | 5.6 |
| Al-Walīd ibn Yazīd | 3.9 |
| Mu‘āwiya ibn Abī Sufyān | 3.4 |
| ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz | 2.7 |
| Yazīd ibn ‘Abd al-Malik | 1.9 |
| Yazīd ibn Mu‘āwiya | 1.7 |
| Hishām ibn ‘Abd al-Malik | 1.7 |
| Marwān ibn al-Ḥakam | 1.5 |
| Al-Walīd ibn ‘Abd al-Malik | 1.4 |
| Sulaymān ibn ‘Abd al-Malik | 1.2 |
| Marwān ibn Muḥammad | 0.5 |
| Yazīd ibn al-Walīd | 0.2 |

⁷ It is noteworthy that after the section on royal musicians three *Mu‘allaqa* poets, two other leading *jāhili* poets and several accounts of *ayyām* and other stirring pre-Islamic events follow in quick succession. See Abū al-Faraj ‘Alī ibn al-Ḥusayn al-Iṣbahānī, *Kitāb al-aghānī*, 24 vols. (Cairo: Dār al-kutub/Al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-al-ta’lif wa-al-nashr, 1927–1974), X: 286–314; XI: 3–59; 68–168.

⁸ I. Guidi et al., *Tables alphabétiques du Kitāb al-aghānī* (Leiden: E. J. Brill, 1900).

The names of two sons of caliphs mentioned in several places in the *Aghānī* may be added to this list: Maslama ibn ʿAbd al-Malik and ʿAbd al-ʿAzīz ibn Marwān (both 0.8 columns). Other Umayyads, some of them extremely obscure, are the subject of articles because they composed the lyrics of a song. I list here in chronological order all the members of the clan who have an article, together with articles on events directly concerning the Umayyads:

- (i) [The war of al-Fijār and ʿUkāz (late 6th century; XXII: 54–75)]⁹
- (ii) Musāfir ibn Abī ʿAmr ibn Umayya (fl. 600 A.D.; IX: 49–55)
- (iii) Abū Sufyān ibn Ḥarb (d. 32/653; VI: 341–59)
- (iv) Al-Walīd ibn ʿUqba (d. 61/680; V: 122–52)
- (v) Yazīd ibn Muʿāwiya (d. 64/683; XV: 291–92; XVII: 209–13)
- (vi) ʿAbd al-Raḥmān ibn al-Ḥakam (fl. mid 1st/7th cent.; XIII: 259–68; [XV: 111–17])
- (vii) Abū Qatīfa ʿAmr ibn al-Walīd ibn ʿUqba (d. before 73/693; I: 12–35)
- (viii) Khālīd ibn Yazīd ibn Muʿāwiya and Ramla (d. c. 85/704; XVII: 341–50)
- (ix) ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz (d. 101/720; IX: 250–68)
- (x) Umm Ḥakīm bint Yaḥyā ibn al-Ḥakam (fl. early 2nd/8th cent.; XVI: 274–81)
- (xi) Al-ʿArjī ʿAbdallāh ibn ʿUmar ibn ʿUthmān (d. c. 124/741; I: 383–416; XIX: 216–18)
- (xii) Al-Walīd ibn Yazīd (d. 126/744; VII: 1–83; IX: 274–75)
- (xiii) Mention of the Umayyads whom Abū al-ʿAbbās al-Saffāḥ killed (132/750–134/752; IV: 343–58)
- (xiv) Ādam ibn ʿAbd al-ʿAzīz ibn ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz (d. c. 162/778; XV: 285–91)

From this list it emerges that the members of the Umayyad clan treated come from most of the periods covered in the *Aghānī*; only the remote legendary past and the era after ʿAbbāsīd rule was well established yield no Umayyads.

⁹ Introduced by a song with lyrics by Umayma bint ʿAbd Shams, the sister of the clan's eponymous ancestor Umayya, lamenting the death of Umayya's son and other members of Quraysh.

Articles on Umayyad Caliphs

Two Umayyad caliphs appear as composers in the section on Royal Musicians; they are ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz (ix) (IX: 250–68; 272–73) and al-Walīd ibn Yazīd (xii) (IX: 274–75).¹⁰ For Abū al-Faraj’s readers, music was not the primary activity associated with ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz,¹¹ indeed some doubted that he was capable of composing such fine pieces, claiming that there was no evidence that he had spent time with musicians or taught his songs to anyone. Abū al-Faraj refutes this with two *akhbār*, one transmitted through a series of musicians and going back to Ma‘bad, or his son Kardam, who recalls ‘Umar teaching him a song, and the other to an obscure contemporary of Ḥammād ibn Ishāq al Mawṣilī, who recounts a dream in which ‘Umar appeared to him and tacitly admitted to being the author of a setting of lines by Jarīr (IX: 251–52). The *Aghānī* does not contain any *akhbār* about ‘Umar studying composition, but other entries on royal composers do not treat this subject either. Given the years he spent in Medina, which was the centre not only of *ḥadīth* scholarship but also of music at the time, he would have had ample opportunity to pursue an interest in singing.

The article itself incorporates certain elements of the image of the pious caliph as it had been elaborated by then: his nickname and the reason why he acquired it; his strictness about money and refusal to allow the Umayyad family to enrich itself thanks to its position of power; his own very limited means; the respect he paid the Prophet’s descendants; and his role as a transmitter of *ḥadīth* (IX: 273). It apparently stands apart from other sources in documenting ‘Umar’s aversion to rewarding poets and quoting the verses of two poets, Kuthayyir and Nuṣayb, whom he challenged to compose a panegyric on him free of hyperbole and entirely truthful (IX: 256–62); in making such moral claims on poets ‘Umar is true to the established image of him and a contrast to other caliphs and governors, while the poems themselves are correspondingly unusual. The *Aghānī*’s list of ‘Umar’s compositions

¹⁰ A third Umayyad makes a fleeting appearance in this section; some reports circulating about Yazīd ibn ‘Abd al-Malik claimed that he composed a setting for a poem on his beloved Ḥabāba, but Abū al-Faraj dismisses them as unreliable (IX: 274).

¹¹ For an analysis of the image of this caliph, see Antoine Borrut, “Entre tradition et histoire: genèse et diffusion de l’image de ‘Umar II,” in Anne-Marie Eddé and Emma Gannage, eds., *Regards croisés sur le Moyen Âge arabe. Mélanges à la mémoire de Louis Pouzet, s.j.* (= *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* LVIII [2005]): 329–78.

for his wife Su'ād (IX: 268, 272–73) is also a unique contribution to the dossier on him.

In the *Aghānī*, the information on a character found in the article on him (or her) may be supplemented by *akhbār* where he (or she) appears as a subsidiary character in someone else's article. References to 'Umar are scattered through the *Aghānī*, most often in connection with his attitude to poets and their verses. He admires the poetry of 'Urwa ibn Udhayna, Qays ibn al-Khaṭīm, A'shā Hamdān and al-Akḥṭal. As governor of Medina he asks Nuṣayb to recite some nostalgic love poetry.¹² Elsewhere, however, he tries to silence 'Umar ibn Abī Rabī'a and al-Aḥwaṣ, authors of poetry he considers sacrilegious. 'Umar ibn Abī Rabī'a gets off with a promise to desist from such poetry in the future, but al-Aḥwaṣ is sent into exile and the caliph refuses to pardon him.¹³ His general aversion to poets and poetry is illustrated in various anecdotes. He punishes poets who engage in lampooning each other by having them bound together and giving each one a whip to beat the other with; interestingly, he is following 'Uthmān ibn 'Affān's example here.¹⁴ He is disinclined to reward poets, unless they can provide another reason for receiving support, such as being a wayfarer; elsewhere other members of the Umayyad clan step in to fulfill what is a conventional obligation.¹⁵ As governor of Medina, however, he twice promises a feared author of lampoons money to silence him.¹⁶ He also gives material support to an ex-poet who has abandoned his art.¹⁷

Some incidents illustrate 'Umar's conviction that the Qur'ān is superior to poetry and music – a view not shared by all poets and musicians. He seeks to have an elderly effeminate Hijazi singer re-educated by supplying him with a Qur'ān teacher in prison, but the old man no sooner learns one *sura* by heart than he forgets the previous one, and in the end 'Umar realises that it is a waste of public money to persevere and lets him go. When 'Umar and his companions pass a ruined Ghassanid castle, a *mawlā* recites verses by al-Aswad ibn Ya'fur on the transience of all worldly luxury and delight, but 'Umar comments that

¹² *Agh.* II: 239 (= XVIII: 327); III: 42; VI: 57; VIII: 306; I: 346.

¹³ *Agh.* IV: 246–48; IX: 64.

¹⁴ *Agh.* VI: 254 (al-Aḥwaṣ and Umm Ja'far's brother Ayman); VIII: 82 (Jarīr and 'Umar ibn Laja').

¹⁵ *Agh.* XIX: 193–94, 209–10 ('Uwayf al-Qawāfi); XXI: 401–402 (al-Farazdaq); XXIV: 19 (al-Quṭāmi).

¹⁶ *Agh.* XXI: 97–101 (al-Aḥwaṣ); 401–402 (al-Farazdaq).

¹⁷ *Agh.* VI: 123–24 (Nuṣayb).

it is better to recite the Qur’ān. Angered by ‘Aqīl ibn ‘Ullafa, ‘Umar orders him to recite from the Qur’ān, and the poet does so correctly, except that he reverses the order of the phrases. ‘Umar corrects him, upon which ‘Aqīl improvises a line to the effect that it is all one.¹⁸

Other aspects of ‘Umar’s life and character touched on in these scattered *akhbār* include his contacts with pious personalities and traditionists, his appreciation of the Hashimites, and his ascetic attitude to money and possessions.¹⁹ But he is just, recognising the obligation to refund from the treasury a commander who has paid for provisions for his soldiers out of his own pocket, and ensuring that a man who has a right to a pension gets it.²⁰ Another trait which these *akhbār* bring out is hostility to Christianity: ‘Umar considers al-Akḥṭal a fine poet despite his handicap of being a Christian; he refuses to reward al-A’shā of the Bani Taghlib because he is both a poet and a Christian; and when al-Wābiṣī, a former prisoner who has settled in Constantinople and converted to Christianity insists on staying where he is, ‘Umar prays that he will be able to get his hands on him.²¹ One anecdote shows him punishing men who affected a hairstyle invented by Sukayna bint al-Ḥusayn.²²

Finally, ‘Umar appears as a model, briefly for his successor Yazīd ibn ‘Abd al-Malik, who however soon relapses into his previous mode of wine, women and song, and more significantly for al-‘Abbās ibn al-Walīd ibn ‘Abd al-Malik, who is inspired by his sense of justice and opposes the plot to overthrow al-Walīd ibn Yazīd.²³ It is tempting to order the scattered *akhbār* on ‘Umar’s attitude to poetry and its authors in a chronological sequence, his openness to its beauty and their achievement being gradually replaced by a conviction that the Qur’ān is the only text deserving attention and that poets should not be recompensed. But too few of the anecdotes are situated clearly in time to justify this construction, plausible though it may be. Moreover, ‘Umar displays a certain indecisiveness on the question; when Jarīr recites a panegyric of him on his accession, he first refuses to

¹⁸ *Agh.* VI: 337–38; XIII: 19; XII: 261–62.

¹⁹ *Agh.* IX: 140–43; IX: 19; XXI: 119; VIII: 47–49; XVI: 198.

²⁰ *Agh.* I: 395; XV: 4–5.

²¹ *Agh.* VIII: 306; XI: 283; VI: 117–18. This concurs with the evidence from the Near Eastern Christian sources about him; see Borrut, “Entre tradition et histoire,” 21–22.

²² *Agh.* XVI: 144.

²³ *Agh.* XV: 128; VII: 73.

reward him but then relents, explaining he can give him a modest recompense.²⁴ Compared with the article on 'Umar, the scattered *akhbār* emphasise his ambivalent, even hostile, attitude to poetry and his preference for the Qur'ān. They give little information about his activities as a ruler, and none about him as a musician.

Al-Walīd ibn Yazīd's (xii) appearance as a composer is very brief, since he has already been portrayed at length in an earlier article (VII: 1–84), where he is the author of the lyrics of one of the Top Hundred, set to music by Abū Kāmil. The section in vol. IX contains two anecdotes where he appears as a singer accompanying himself on the frame drum in the Hijazi fashion, as well as the performance indications for a famous song for which he composed the lyrics and a setting.

The main article on al-Walīd is carefully composed. It starts with Yazīd ibn 'Abd al-Malik's fateful decision to designate his brother Hishām as his successor before his son al-Walīd, and with the growing tension between Hishām, now caliph, and his nephew, where other members of the Umayyad clan mostly take Hishām's part. Already here al-Walīd responds to events with short poems, provocative, boasting or, when his protective uncle Maslama dies, expressing genuine grief. The literary character of the article is reinforced through the inclusion of letters exchanged between al-Walīd and his uncle. This section concludes with the news of Hishām's death, al-Walīd's succession and his gleeful and provocative verses on the event (IX: 1–17). An anecdote in which al-Rashīd asks Marwān ibn Abī Ḥafṣa about al-Walīd and his poetry forms a transition to a section on al-Walīd the poet. Abū al-Faraj admires his poetry, which later poets incorporated into their own works; he quotes verses from wine poems, political proclamations and a lampoon of Hishām with their accompanying *akhbār*, as well as portraying al-Walīd as a patron of poets and singers (18–25). The following section treats al-Walīd's love for Salmā, his sister-in-law, frustrated until he became caliph and then briefly fulfilled before her early death (26–44). Al-Walīd's pastimes of drinking and hunting, his patronage of poets and musicians and his increasingly unbalanced and sacrilegious behaviour are then portrayed (45–73), leading up to the

²⁴ *Agh.* VIII: 47–48; Jarīr is impressed and goes away empty-handed but satisfied, or in another version the Umayyads club together to give him a suitable reward. For a similar example of indecisiveness towards another poet, 'Uwayf al-Qawāfi, see XIX: 209–10.

account of the uprising against him led by Yazīd ibn al-Walīd and his murder (74–82). In an afterword two ‘Abbāsīd caliphs, al-Rashīd and al-Mahdī, condemn the killing of al-Walīd, who had been recognised as caliph, and refuse to envisage that he was a heretic, since in that case God would not have allowed him to become caliph (82–83).

The *Aghānī* presentation of al-Walīd provides an interesting and plausible psychological portrait. A highly gifted, artistic but unstable young man, he becomes increasingly bitter towards the caliph, his uncle, who behaves harshly towards him, oppresses his companions and even seeks to remove him from the succession. Al-Walīd retreats to the desert with close friends, adopting a bohemian lifestyle. When at last he does succeed to the caliphate, he is unprepared for the task of government and soon returns to his desert retreats and his debauched lifestyle, making his removal inevitable. The sensational accounts of his drinking bouts are what strikes many readers and what posterity may recall, but in the *Aghānī* they are not the whole story. Hishām’s unfeelingness and hostility, al-Walīd’s misfortune in losing the wife he loved dearly shortly after their marriage, and his cruel blunder in ordering the death of a close companion while he was drunk are also part of it. And above all, al-Walīd’s poems, many of which were set to music, are an important component of the article. Abū al-Faraj points out this caliph’s contribution to the development of the *khamriya* in particular: “Al-Walīd is the author of many poems mentioning and describing wine which poets took over and incorporated in their own works, using his motifs – Abū Nuwās in particular” (VII: 20).²⁵ The number of song settings the article contains is unusually high, being represented as a ratio of slightly more than one setting to two pages of text. Among the *Aghānī* poets, only ‘Umar ibn Abī Rabī‘a achieves a comparable ratio.²⁶

The very many mentions of al-Walīd in *akhbār* elsewhere in the *Aghānī* chiefly concern his contacts with musicians and poets. He is portrayed as a patron of twelve singers – all the major ones of the later Umayyad period. Usually he summons them to his residence,

²⁵ See for instance, for al-Walīd’s achievements as a poet, Philip F. Kennedy, *The Wine Song in Classical Arabic Poetry. Abū Nuwās and the Literary Tradition* (Oxford: The Clarendon Press, 1997), 25–28, 100–101 and Renate Jacobi, “Theme and variations in Umayyad *ghazal* poetry,” *Journal of Arabic Literature* XXIII (1992): 109–19.

²⁶ *Making the Great Book of Songs*, 233. The ratio of songs to pages of text is higher in the articles on a few musicians such as Ibn Surayj (1: 1.7) and al-Wāthiq (1: 1).

asks them to perform and then rewards them. Some remain in his service till the end of his life,²⁷ while others return home. Al-Walīd is usually drinking during these recitals, but only very occasionally does he behave outrageously.²⁸ In a few anecdotes singers vie with one another, but this does not give rise to discussion of the merits of different songs.

Al-Walīd's contacts with poets, also twelve in number, are usually those of a patron with protégés. He appears particularly frequently in the articles on Ibn Mayyāda, regarded as one of the last "classical" poets, who devoted many panegyrics to him, and Ṭurayḥ ibn Ismā'īl, to whom he was related on his mother's side. Apart from *madīḥ*, he appreciates *ghazal* (especially verses mentioning the names of Salmā and Sa'dā), and wine songs, and is open to poetry even on sensitive political subjects, provided it is good.²⁹ In these scattered *akhbār* he scarcely ever appears as a poet himself. One exception is when he lampoons Hishām's wife Umm Ḥakīm and is then caught up in an exchange of satires with her son Yazīd ibn Hishām, another is when he composes a poem on the singer 'Umar al-Wādī.³⁰

In addition, al-Walīd displays an interest in the Arabic cultural heritage. Besides recognised poets, he invites Ḥammād al-Rāwiya to court to inform him about Arabic poetry, pre-Islamic and Islamic, and comment on the poems recited to him.³¹ He himself displays knowledge about one of the *ayyām*, the War of Bakr and Taghlib.³² Some of these scattered *akhbār* throw light on al-Walīd's character. He takes revenge for his fellow-Umayyad al-'Arjī's imprisonment and humiliation at the hands of the governor of Mecca, Muḥammad ibn Hishām al-Makhzūmī, the caliph Hishām's maternal uncle. He flies into a rage at hearing what he perceives as an insult to his mother, but allows himself to be calmed. One sympathetic scene shows him persuading

²⁷ Among those said to have done so are al-Abjar, Yūnus al-Kātib, Mālik ibn Abī al-Samḥ, Ibn 'Ā'isha, Abū Kāmil, and 'Umar al-Wādī, who was singing to him as his killers came for him (*Agh.* III: 346; IV: 401; V: 116; VII: 91; VII: 85). By contrast Ma'bad died in al-Walīd's palace (I: 37).

²⁸ *Agh.* I: 52–55; II: 226; III: 307–308.

²⁹ Yūnus al-Kātib launches into a song with lyrics drawn from a panegyric of Muṣ'ab ibn al-Zubayr, one of the opponents of the Umayyads in the second civil war, before realising that it is misplaced, but al-Walīd tells him to continue, since Muṣ'ab is no longer a threat (*Agh.* IV: 400, in another version XIX: 133).

³⁰ *Agh.* XVI: 278–79; VII: 85.

³¹ *Agh.* I: 135; II: 210–11; VI: 71–72; XXIV: 221.

³² *Agh.* V: 50.

the grieving Sallāma to recite her elegy on his father Yazīd and wondering why he preferred Ḥabāba to her.³³ He was evidently on good terms with his brother al-Ghamr, who introduced Muṭī‘ ibn Iyās to him and helped Mālik ibn Abī al-Samḥ to gain his favour.³⁴ Other *akhbār* emphasise his dissolute behaviour and his associating with licentious characters, much in the same way as is found in the article on him.³⁵

Perhaps unexpectedly, later caliphs sometimes looked on al-Walīd as a model. His poems on Abū Kāmil were quoted by al-Mu‘taḍid, and al-Rashīd recorded the poems of his that Marwān ibn Abī Ḥafṣa could remember. Al-Rashīd also followed his example of rewarding Yazīd ibn Ḍabba with 1000 dirhams for each line of a panegyric, in his case recompensing Marwān ibn Abī Ḥafṣa and Manṣūr al-Namarī. Al-Amīn asked al-Taymī to compose a *madīḥ* for his like that of Ṭurayḥ on al-Walīd – but the result was disappointing.³⁶

If the scattered *akhbār* add little to the understanding of al-Walīd as a person, they make clear his importance as a patron of music and poetry. They show him systematically inviting musicians to perform before him – a pattern of behaviour taken up in the ‘Abbāsīd period by al-Mahdī when, as caliph, he summoned the singers from the Hijaz to Iraq, making the court in Baghdad the centre of elite music. Al-Walīd’s support of poets is less unusual, but he emerges as a major patron of Arabic poetry in the latter part of the Umayyad period. It is appropriate that his main article is followed by a cluster of articles treating poets and musicians attached to him, members of his circle.³⁷

The third caliph to have authored lyrics for songs in independent sections is Yazīd ibn Mu‘āwiya (v). In the first untitled section, a wine song introduces two anecdotes. Yazīd appoints Salm ibn Ziyād ibn Abihi governor of Khurasan and Sijistan and marks the occasion with a couplet calling for wine for both of them. And earlier in time, al-Ḥusayn visits Yazīd in Medina when he is on the pilgrimage and he offers him wine. Al-Ḥusayn refuses, upon which Yazīd challenges

³³ *Agh.* I: 415–17; VII: 86; VIII: 348. The *Aghānī* also reports that al-Walīd’s murderers accused him of sleeping with Sallāma and other concubines of Yazīd (VIII: 334).

³⁴ *Agh.* XIII: 297–98; V: 111–12.

³⁵ *Agh.* II: 226, 239–40; XIX: 171–72.

³⁶ *Agh.* VII: 92–93; X: 80; VII: 100; XX: 50–51.

³⁷ On clusters of articles in the *Aghānī*, see *Making the Great Book of Songs*, 261, 266–67.

him with the lines of the opening song.³⁸ The second section opens with verses expressing Yazīd's anxiety when learning of Mu'āwīya's last illness.³⁹ It recounts his leading an army against the Byzantines and besieging Constantinople, Mu'āwīya's wish that as an infant he should wear amulets to protect him, two versions of Mu'āwīya's death and funeral, and the regrets 'Abdallāh ibn al-Zubayr and Ibn 'Abbās voice at the old caliph's passing, recognising his qualities and foreseeing as they do the coming unrest. Neither of these untitled sections pretends to give an extensive presentation of the caliph. Yazīd also has a hand in other lyrics, where he is named either as a possible author or as a joint author with another poet.⁴⁰

Elsewhere in the *Aghānī* Yazīd listens to the singers Sā'ib Khāthir and Nāfi', 'Abdallāh ibn Ja'far's freedman, in secret, because his father does not approve of singing; he is described as the first caliph to have introduced musical instruments and received singers at court.⁴¹ An attractive but no doubt apocryphal story has him acquiring Sallāma, a singing girl, and bring her from the Hijaz to Damascus, after he has heard glowing reports of her from 'Abd al-Raḥmān ibn Ḥassān; 'Abd al-Raḥmān thus seeks to revenge himself on al-Aḥwaṣ, whom Sallāma prefers. When Yazīd realises the depth of the couple's attachment to each other and their irreproachable behaviour he reunites them and sends them back to the Hijaz.⁴²

Yazīd's relations with poets often illustrate the political dimensions of poetry. When Mu'āwīya decides to appoint Yazīd his successor, Yazīd has Miskīn al-Dārimī recite a panegyric mentioning the plan at court to test reactions. No-one objects, to the satisfaction of father and son. The lampoons Yazīd ibn Mufarrigh directs against 'Ubaydallāh ibn Ziyād and his brother 'Abbād confront Yazīd with a political dilemma. On the one hand, the poet is supported by his south Arabian fellow tribesmen and by a section of Quraysh to which

³⁸ *Agh.* XV: 291–92. The editor of Yazīd's poetry casts doubt on the authenticity of this anecdote for several reasons; see Ṣalāḥ al-Dīn al-Munajjid (ed.), *Shi'r Yazīd ibn Mu'āwīya ibn Abī Sufyān* (Beirut: Dār al-kitāb al-jadīd, 1982), 51, summarised in *Making the Great Book of Songs*, 390, note 53.

³⁹ *Agh.* XVII: 209–13. The title, "Khabar li-Yazīd ibn Mu'āwīya", is not original but has been added by the editors.

⁴⁰ *Agh.* II: 347 (Abū al-Faraj prefers the attribution to al-Numayri); XIV: 300 (with 'Abbās ibn al-Mirdās); XVI: 26 (with al-Nu'mān ibn Bashīr).

⁴¹ *Agh.* VIII: 142–43, 324; XVII: 300–301.

⁴² *Agh.* IX: 134–36. Abū al-Faraj warns the reader that this story was made up in the 'Abbāsīd period (IX: 133–34).

he is allied; on the other, ‘Ubaydallāh and ‘Abbād are the caliph’s own adopted half-brothers and governors of provinces. The *akhbār* on this incident portray Yazīd manoeuvring between the two parties while observing the *sharī’a*.⁴³ Other poets who appeal to Yazīd for protection from the objects of their lampoons are Ibn al-Zabīr and Fuḍāla ibn Sharīk. Yazīd himself uses the weapon of the lampoon against ‘Abd al-Raḥmān ibn Ḥassān when he insults the caliphal clan by addressing love poetry to Mu‘āwiya’s daughter Ramla. Yazīd encourages al-Akḥṭal to embark on a campaign of satire against ‘Abd al-Raḥmān and protects him from reprisals.⁴⁴

Some *akhbār* involving Yazīd contrast his hot temper and rashness with his father’s self-control and insight. Yazīd’s reaction when ‘Abd al-Raḥmān ibn Ḥassān and Abū Dahbal address love poetry to sisters of his is violent. Mu‘āwiya on the other hand wisely remarks that punishing the poets would confirm the truth of what they said, and encourages ‘Abd al-Raḥmān to address poems to another daughter of his, who in fact does not exist; thus his ignorance of the caliphal family will be revealed.⁴⁵ The theme of Yazīd’s drinking is also taken up in some anecdotes. Abū Ḥuzāba al-Tamīmī’s clan urge him to eulogise the caliph and receive rewards, but when he at last goes to court, he finds Yazīd’s lifestyle so abhorrent that he leaves again without appearing before him. When Ibn al-Zubayr revolts against Yazīd, one reason he gives is that the caliph drinks. The Khārijī Abū Ḥamza al-Mukhtār ibn ‘Awf refers to Yazīd’s love of wine in his speech calling on the Medinans to repent and support him against the godless Umayyads.⁴⁶

The material about Yazīd depicts some interesting aspects of the early Umayyad period, in particular the use of the lampoon as a weapon both political and personal. They also touch on the main events of the early Umayyad period: the adoption of the principle of hereditary succession, the second civil war, the death of al-Ḥusayn. While the succession question and the civil war are dealt with explicitly, if briefly, the death of al-Ḥusayn is only referred to indirectly: at the sight of his head, which has just been brought to Yazīd, ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Ḥakam breaks into a short poem attacking al-Ḥusayn’s killer,

⁴³ *Agh.* XX: 212–13; XVIII: 255, 261–63, 272–79.

⁴⁴ *Agh.* XIV: 218, 234; XII: 74; XV: 104, 106 ff.

⁴⁵ *Agh.* VII: 122–26; XV: 106–10.

⁴⁶ *Agh.* XXII: 263; I: 22; XXIII: 241.

‘Ubaydallāh ibn Ziyād, but is then silenced by the caliph.⁴⁷ One may wonder why Abū al-Faraj did not decide to devote a separate article to Yazīd, who was after all the author of the lyrics of more than one song; was it because he would then have had to treat the events leading up to al-Ḥusayn’s killing in detail – a topic too controversial in a book whose main subject was songs and poetry?

Articles on other Umayyads

In the articles on Umayyads listed above, the earliest, on the war of al-Fijār and ‘Ukāz in the late 6th century (i) (XXII, 54–75) treats an event which concerned Quraysh as a whole.⁴⁸ It is not devoted exclusively to Umayyads, since other clans of Quraysh including the Hashimites took part in the conflict; in fact it represents a semi-legendary period in which all of Quraysh was united for a common cause. But Umayma bint ‘Abd Shams’ poem (XXII, 52, 74–75) laments her nephew Abū Sufyān ibn Umayya and other relatives of hers; it is a prelude to the saga of the Umayyads which the *Aghānī* recounts in installments.

Musāfir ibn Abī ‘Amr ibn Umayya (ii) (IX: 49–55) was noble, generous and a poet; he exchanged lampoons with ‘Umāra ibn al-Walīd al-Makhzūmī, to whom the second part of this article is devoted. Musāfir is the hero of a tragic love story. He fell in love with a distant relative, Hind bint ‘Utba ibn Rabī‘a ibn ‘Abd Shams, but her father refused his proposal, counting him too poor. He set off for the court of al-Ḥīra to ask the king for help. By chance meeting Abū Sufyān, who had come to al-Ḥīra on some business, he asked of news of the Mecsans and learned that Abū Sufyān had married Hind, upon which he fell ill and died. The variant versions diverge in details but agree on the main lines of Musāfir’s story, which is an ‘Udhri love story in embryo;⁴⁹ at least one later ‘Udhri lover suffer the same fate of his beloved being married off to someone else while he is away getting together enough wealth to satisfy her father.⁵⁰

⁴⁷ *Agh.* XIII: 263–64.

⁴⁸ For the course of the war, see the article “Fidjār” in *EI*² (J. W. Fück), [s.v.].

⁴⁹ One version diverges from ‘Udhri conventions by having al-Musāfir leaves Mecca after Hind has become pregnant (IX: 50).

⁵⁰ ‘Urwa ibn Hizām’s uncle refused to marry him off to ‘Afrā’, his cousin, because he was poor and took advantage of his absence to marry her to a man of wealth and status (*Agh.* XXIV: 146–54).

But Musāfir’s article goes on to say something about Hind. Her previous husband, al-Fākīh ibn al-Mughīra, divorced her because he wrongly suspected her of infidelity; her father took her off to a Yemeni soothsayer who established her innocence and foretold the birth of her son, a king named Mu‘āwiya. How she met Abū Sufyān is not related. The article contains only a few lines of Musāfir’s poetry. Leaving aside the later section on ‘Umāra ibn al-Walīd, it consists of two parts, a proto-‘Udhri love story and a defence of the reputation of Mu‘āwiya’s mother.

In the article on Abū Sufyān Ṣakhr ibn Ḥarb ibn Umayya (iii) (VI, 341–59), the first information concerns Ḥarb ibn Umayya, who is said to have been killed by the jinn for burning down their trees. Abū Sufyān is then portrayed after his conversion in an amicable informal relationship with his son-in-law the Prophet, before himself narrating in detail his journey to Syria and meeting with Emperor Heraclius, who questions him closely about the Prophet and his mission; Abū al-Faraj follows this with the text of the letter Muḥammad sent to Heraclius, quoting from the *Sīra* of Ibn Ishāq.⁵¹ In a second lengthy account ‘Abbās ibn ‘Abd al-Muṭṭalib tells how he and Abū Sufyān meet a rabbi in Yemen who has heard about the Prophet and after questioning the Meccans closely concludes that his teaching is not in conflict with Jewish beliefs but that his coming will lead to the killing of Jews. With this confirmation of the Prophet’s importance, ‘Abbās asks Abū Sufyān to convert, but he refuses unless he sees the cavalry advancing from the mountain of Kadā’ by Mecca – which happens when Mecca is conquered. In another excerpt from the *Sīra*, when the Muslim army is camped outside Mecca, ‘Abbās and Abū Sufyān meet while they are reconnoitering, each for his own side. ‘Abbās persuades Abū Sufyān to come to Muḥammad, and he recites the *shahāda* in the Prophet’s presence. Recognising the might of the Muslim army he goes back to Mecca and advises Quraysh to surrender peacefully. Next, some short anecdotes illustrate Abū Sufyān’s hypocrisy, the shallowness of his conversion, and his belief that the Umayyads should hold on to power, once ‘Uthmān has become caliph. The final section on the Ghazwat al-Sawīq (Barley-Water Raid) harks back to the introductory song, the

⁵¹ See the discussion of this text in Louis Pouzet, “Le Hadith d’Héraclius: une caution byzantine à la prophétie de Muḥammad,” in Canivet and Rey-Coquais, *La Syrie de Byzance à l’Islam*, 59–65.

lyrics of which Abū Sufyān composed in praise of his host during this event. It recounts Abū Sufyān's oath after the Meccan defeat at Badr to launch a raid on the Prophet and his leading an expedition to the outskirts of Medina, where they burn some palm-trees and kill two people; Quraysh criticises him for this trivial expedition.

With this article Abū al-Faraj is no longer entirely in the realm of legend. He draws largely on informants going back to Ibn Ishāq and thus belonging to main-stream Muslim tradition for his information, which is far from flattering to Abū Sufyān; the initial anecdotes, taken from other sources, mitigate this impression. The important role 'Abbās ibn 'Abd al-Muṭṭalib plays not only indicates that the leaders of major clans of Quraysh cooperated on occasion but also implies that he encouraged Abū Sufyān to convert; this can be understood as having a bearing on the later relationship between Umayyads and 'Abbāsids. At the same time, the two long accounts of the journey to Syria and Yemen serve as much to establish that Muḥammad's mission was recognised by Christian and Jewish religious leaders as to add to the picture of Abū Sufyān. The inclusion of Muḥammad's letter to Heraclius is the most obvious example of this; it has nothing to do either with Abū Sufyān or with the song whose lyrics he composed, but it could be fitted in here easily.⁵²

Al-Walīd ibn 'Uqba (iv) (V: 122–52) is the earliest Umayyad in the *Aghānī* to suffer from his fondness for wine. The first section of his article treats his appointment by his half-brother 'Uthmān ibn 'Affān as governor of Kufa, the opposition he encountered because of his drinking (some *akhbār* give graphic details of his sacrilegious behaviour), and his removal from office and punishment, with 'Alī or his son al-Ḥasan administering the beating. It also mentions the hostility of the Kufans to al-Walīd's boon-companion Abū Zubayd al-Ṭā'ī, who figures largely in the following section, in which al-Walīd redresses a wrong Abū Zubayd suffered and grants his tribe a grazing ground in Mesopotamia – hence Abū Zubayd's attachment to him and panegyrics of him. Other misdeeds of al-Walīd, his untruthfulness, his beating his wife and in particular his consorting with magicians, come next. The end of the article strikes a different tone, reporting the regret felt by many Kufans when al-Walīd was removed, his part in a campaign against the Byzantines, his relations with Mu'āwīya, whom he got the

⁵² Heraclius hardly appears elsewhere in the *Aghānī*.

better off in a financial dispute, and his verses mourning ‘Uthmān. Appropriately, he is said to have been buried near Raqqa, in the same place as Abū Zubayd.

Al-Walīd appears as the author of some poetry, a patron of poets and an administrator, but the main focuses of interest in the article are his conflict with the Kufan pietists, who denounce him for drinking, and his suffering the *ḥadd* punishment, imposed by ‘Uthmān and carried out by ‘Alī or his son al-Ḥasan; it was perhaps the first time that so eminent a member of Quraysh was punished in this way. Endowed with extraordinary foresight, al-Walīd, in one account, tells ‘Uthmān that he is imposing this punishment on the testimony of people who will kill him later on; this is one of many cases in the *Aghānī* where momentous events in early Islamic history are alluded to and tensions between leading clans and factions in the state hinted at. At the same time, the variant accounts of al-Walīd’s misdeeds are not only entertaining, they also exemplify different ways of presenting the same incident.

Much of the article on ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Ḥakam (vi) (fl. mid 1st/7th cent.; XIII: 259–68) is devoted to his and his brother Marwān’s relationship with Mu‘āwiya, ‘Abd al-Raḥmān’s clumsy attempt to achieve a reconciliation between Mu‘āwiya and Marwān after Marwān’s deposition as governor failing, while Marwān’s more aggressive approach is effective. ‘Abd al-Raḥmān’s poetry on other political events is recorded: his lament on seeing al-Ḥusayn’s head at Yazīd’s court, his attack on Mu‘āwiya for recognising Ziyād as his half-brother, his elegy for the Qurayshī dead at the Battle of the Camel. He also voices the frustrations of the Banū Abī al-‘Āṣī clan of the Umayyads at their subordination to the Sufyānids. In the personal sphere he addresses critical verses to Marwān for dealing inadequately with a difficult situation and to another brother dismissed from his command of the navy; he also declares his love for a slave-girl of Marwān’s whom Marwān has secluded from him.

The short section on the exchange of lampoons between ‘Abd al-Raḥmān ibn Ḥassān and ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Ḥakam (*Dhikr khabarihimā fi al-tahājī wa-al-sabab fi dhālika*; XV: 111–17) is inserted into a section quoting al-Akḥṭal’s panegyric of Yazīd ibn Mu‘āwiya and the occasion for it, Yazīd’s protection of al-Akḥṭal from the vengeance of the Anṣār when he lampooned ‘Abd al-Raḥmān ibn Ḥassān; this has been mentioned above in the presentation of the information about Yazīd. The immediate cause for the two ‘Abd al-Raḥmāns falling

out was a rumour that Ibn Ḥassān was visiting Ibn al-Ḥakam's wife in his absence (the version of the Anṣār), or else that Ibn Ḥassān's wife was making up to Ibn al-Ḥakam but he resisted out of loyalty to his friend, and when Ibn Ḥassān heard of it he decided to seduce Ibn al-Ḥakam's wife (the Qurayshī version). Secret meetings are arranged, husbands return unexpectedly and lovers are hidden in side-rooms in the best traditions of folklore, the upshot being that Ibn al-Ḥakam and Ibn Ḥassān become sworn enemies. A more banal reason given for their enmity is a dispute during a hunting expedition; it is followed by several samples of their satires. Finally Mu'āwiya decides to put a stop to their contest, but the punishment they receive – where Ibn al-Ḥakam at first gets off more lightly because his brother must oversee the beating – does not silence them entirely.

ʿAbd al-Raḥmān ibn al-Ḥakam is not himself active in public life; he is at times a supporter and at times an opponent of his brother Marwān, who is one of the less prominent Umayyads in the *Aghānī*. His own place in the book may be explained through an anecdote: Marwān was heard to pray, as he circumambulated the Ka'ba, "O God, take poetry from me", whereupon his brother prayed, "O God, give me what he has asked to be rid of."⁵³ His poetry reflects major political factors: the rivalries within the Umayyad clan, the discontent at Mu'āwiya's recognising Ziyād, and tensions between the Umayyads and the Anṣār.

Abū Qaṭīfa ʿAmr ibn al-Walid ibn ʿUqba (vii) (d. before 73/693; I: 12–35) is even further from politics than ʿAbd al-Raḥmān ibn al-Ḥakam, and no exceptional poet – and yet his article is the first in the *Aghānī*. He owes this privileged position to the fact that verses of his nostalgically recalling familiar landmarks in Medina were set to music by one of the two most gifted composers of the Umayyad era, Maʿbad, and recognised as the first of the Top Three Songs. His article runs through the poet's genealogy and family history, including the Prophet's ordering the killing of Abū Qaṭīfa's grandfather ʿUqba ibn Abī Muʿayṭ after Badr, before mentioning the occasion for the introductory song, Ibn al-Zubayr's expulsion of the Umayyads from the Hijaz after his refusal to reconise Yazīd ibn Mu'āwiya as caliph. It quotes other poems on the same theme, and then explains Abū

⁵³ *Agh.* XV: 113.

Qaṭīfa’s allusion to a palace before giving some samples of his poetry in other genres such as *fakhr* and *rithā*.⁵⁴

Because Abū Qaṭīfa’s article opens the book, the Umayyad genealogy, which Abū al-Faraj details as far back as Muḍar, is the first one that the reader of the *Aghānī* encounters; it occupies a prominent position. The event which gives rise to the song’s lyrics is part of the history of the Umayyad family but also of the early Muslim community. The poem runs:⁵⁵

Dearer to my heart than the gates of Jayrūn
are the palace, the palm grove and between them al-Jammā’,
and close by the palace the houses called Qarā’in –
dwellings far removed from depravity or shame.
Though people hide their secrets, I know them;
But what I conceal they’ll never learn till I die. (I: 11)

The nostalgic tone of these lines expresses a fundamental mood in early Arabic poetry, found usually in the *nasīb* of the *qaṣīda*. Yet here the recollection is not of a lost beloved, but of a much-loved place in which the poet lived a carefree life; other verses in the article also spring from the same archetypal experience of banishment and exile. Besides its psychological significance for Abū Qaṭīfa, however, the Umayyads’ expulsion from the Hijaz is also important historically, since it is proof of dissensions in the *umma* and disunity among the early Muslim leaders – a disunity to be illustrated time and time again in subsequent pages of the *Aghānī*. Too much should not be made of the content of this first of the Top Three Songs, which scarcely reappears later in the book,⁵⁶ or of other verses by Abū Qaṭīfa in a similar vein. But they establish a certain atmosphere of regret and longing for a lost “golden age” inextricably connected with the Umayyad clan.

The article on Khālīd ibn Yazīd ibn Mu‘āwiya (d. c. 85/704) and Ramla (viii) (XVII: 341–50)⁵⁷ starts by refuting the claim that Khālīd

⁵⁴ This article is discussed in more detail in *Making the Great Book of Songs*, 204–205.

⁵⁵ *Al-qaṣru fa-al-nakhlū fa-al-jammā’u baynahumā / ashhā ilā qalbī min abwābi Jayrūnī. Ilā al-balāṭi fa-mā hāzat qarā’inuhā / dūrun nazahna ‘ani al-faḥshā’i wa-al-hūnī. Qad yaktumu al-nāsu asrāran fa-a’lamuhā / wa-lā yanālūna ḥattā al-mawti maknūnī.* (The last word of the verses is incorrectly quoted in *Making the Great Book of Songs*, 71, as *asrāri*.)

⁵⁶ It is quoted in *Agh*. I: 40, 45–46; IX: 236, 246.

⁵⁷ See *Making the Great Book of Songs*, 168–70, for a fuller discussion of this article.

put the story of the eschatological figure of the Sufyanid⁵⁸ into circulation after Marwān ibn al-Ḥakam had ended his hopes of becoming caliph. It then focuses on relationships between couples. Ramla was the sister of ʿAbdallāh ibn al-Zubayr, who refused to recognise Yazīd as caliph, and Khālid's proposal to her when he made the pilgrimage after Umayyad rule had been re-established in the Hijaz aroused opposition, especially from al-Ḥajjāj. Khālid responded robustly, and the marriage took place. Another union the reader is given a glimpse of is that of Khālid's mother to Marwān after Yazīd's death. It ended suddenly when Marwān humiliated Khālid by insulting his mother, and Khālid reported it to her. She enlisted the help of her attendants and smothered the caliph, sure that his son ʿAbd al-Malik would not accuse her for fear of the dishonour of admitting that his father had been killed by a woman. Other anecdotes show Khālid eloquently holding his own at ʿAbd al-Malik's court.

This article portrays an Umayyad who was not a major political actor but respected for his intelligence. It also gives some insights into family relationships among the Umayyads; the men did not have the monopoly of strong personalities. Rhetoric is prominent in it; Khālid's reply to al-Ḥajjāj's objections to his choice of bride and his parrying ʿAbd al-Malik's arguments in defence of al-Walīd's arrogant behaviour, and Ramla's claim that her clan, the Zubayrids, is at least as honourable as the Prophet's family, betray a fine command of language and sense of telling arguments.

The glimpses of Umayyad family life continue in the article on Umm Ḥakīm bint Yaḥyā ibn al-Ḥakam (x) (fl. early 2nd/8th cent.: XVI: 274–81). Yaḥyā ibn al-Ḥakam outbid ʿAbd al-Malik to marry her mother Zaynab, cheerfully accepting the caliph's displeasure. Umm Ḥakīm's first husband, a grandson of ʿAbd al-Malik, took another wife who insisted on him divorcing her; Hishām then married her and was so attached to her that he took revenge on her rival. In the introductory song she speaks of her willingness to pawn her possessions to ensure a supply of wine. Al-Walīd ibn Yazīd, learning of her penchant and the beautiful cup from which she drank, mentioned them in poems which came to Hishām's ears and called forth a riposte from their son Yazīd ibn Hishām. Umm Ḥakīm, questioned by Hishām, denied there was any truth in al-Walīd's accusations. After the fall of the Umayyads Umm Ḥakīm's cup came into the ʿAbbāsīd treasury, where it remained

⁵⁸ On him see now the article "al-Sufyāni," *EP Supplement* (W. Madelung), [s. v.].

for many years. This article throws hardly any light on Umm Ḥakīm, who seems not to have composed any other verses. It does, however, indicate the attachments which some Umayyads formed to their wives, members of the same clan, and the fact that these attachments were public knowledge.

Al-‘Arjī ‘Abdallāh ibn ‘Umar ibn ‘Uthmān ibn ‘Affān (xi) (d. c. 124/741: I: 383–416; XIX: 216–18) preferred hunting and living the life of a country notable to public life;⁵⁹ he was irritable, but proverbial for his generosity. He was also a prominent *ghazal* poet and regarded as having taken ‘Umar ibn Abī Rabī‘a’s place after he died. He addressed verses to women he sought a meeting with, but also to the women-folk of men he quarrelled with as a way of annoying them. The other genre he practised was satire, and when he attacked the governor of Mecca, Muḥammad ibn Hishām, as unworthy to lead the pilgrimage, Muḥammad bided his time till he had an excuse to put the poet in prison, where he remained till his death. Several of al-‘Arjī’s poems were set to music, and the song introducing his article was included by Jaḥḥa al-Barmakī as one of the Top Three. Two songs with lyrics by him reappear in other volumes of the *Aghānī*, and anecdotes in his own article refer to performances of his songs at the ‘Abbāsīd court. Al-‘Arjī is not portrayed as having contacts with other poets, apart from those he lampooned, but connoisseurs of poetry appreciated his verses and singers performed his songs to combat hostility to music. Al-‘Arjī’s second, short, article consists of three anecdotes round the words of a poem he composed on a woman he saw during the pilgrimage. Al-‘Arjī is not as brilliant a poet as ‘Umar ibn Abī Rabī‘a or as innovative and provocative as al-Walīd ibn Yazīd, but he is more memorable for his verses than most of the other members of the clan – perhaps with the exception of Ādam ibn ‘Abd al-‘Azīz.

The mention of the Umayyads whom Abū al-‘Abbās al-Saffāḥ killed (xiii) (132/750–134/752; IV: 343–58)⁶⁰ is introduced by verses of Abū Sa‘īd, the *mawlā* of Fā‘id, lamenting their deaths. The article includes a series of vivid scenes of confrontation between the defeated Umayyads and their supplanters, the ‘Abbāsīds, which illustrate the arrogance and extravagance of some members of the clan, their failure to appreciate that their day is done, their appeals to Abū al-‘Abbās al-Saffāḥ and his uncles, the Banū ‘Alī, for mercy, the heartlessness of some ‘Abbāsīds

⁵⁹ His *nisba* al-‘Arjī was derived from the name of his estate al-‘Arj near al-Ṭā‘if.

⁶⁰ See *Making the Great Book of Songs*, 158–61, for a fuller discussion of this article.

and the willingness of others to be clement. The underlying thrust of this section is not to offer a chronological presentation of events but to illustrate the fragility of earthly power and wealth, as the Umayyads enjoyed them.

The last of the Umayyads to be treated in the *Aghānī* is Ādam ibn ʿAbd al-ʿAzīz ibn ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz (xiv) (d. c. 162/778; XV: 285–91). In this brief section ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz’s grandson, whose father survived the massacre of his clan by recalling his grandfather’s good treatment of the ʿAbbāsids, appears as the composer of attractive wine songs and of a delicate courtly *ghazal*.⁶¹ He is accused by al-Mahdī of *zandaqa*, Manichaeism or more generally heretical views, presumably because of his frivolous verses, but he successfully parries the accusation, affirming that he has never ceased to believe in God and that no Qurayshī could ever be a *zindīq*. He is otherwise portrayed as enjoying good relations with the caliph. Later in life, Ādam renounces wine and becomes known for his piety.

Ādam plays no political role, nor does he appear as a representative of a political faction – understandably, since it had been eliminated. It is no accident that he describes himself as a Qurayshī when defending himself to al-Mahdī; to stress his Umayyad identity would have been tactless, even dangerous, and in the new political context it was a wise course to emphasise the common ground between himself and the ʿAbbāsids. The wheel has come full circle; just as in the war of al-Fijār, the earliest mention of the Umayyads, the clan is shown acting as part of Quraysh, so Ādam is a Qurayshī first and an Umayyad second. It is not certain, however, that Abū al-Faraj and his readers will have paid much attention to this satisfying literary construction, especially since Ādam’s article, with its undertones of reconciliation between Umayyads and ʿAbbāsids, is followed immediately by the one on Yazīd ibn Muʿāwiya’s wine song, the occasion for his confrontation with al-Ḥusayn.

Conclusion: Common Features?

It will be clear from the above summary presentation that the *Aghānī* does not allow us to draw an Identikit portrait of an Umayyad. Hardly

⁶¹ The example quoted (XV: 289) is reminiscent of the style of his younger contemporary al-ʿAbbās ibn al-Aḥnaf (c. 133/750–188/803).

any are composers; a few are eminent poets; almost all can string together a few verses. Many are hedonists, a few even alcoholics, but some live a sober life; one undergoes an inner conversion and another is famous for his piety. Some are immersed in affairs of state; others enjoy the carefree existence of a wealthy aristocracy without political responsibilities; yet others engage in campaigning. Ten are men and one is a woman (not counting the articles on Khālid and Ramla and the historical events). Perhaps the only feature they share is that they are all members of an elite clan of Meccan, and later Muslim, society.

Some conclusions may nonetheless be drawn from this consideration of articles on caliphs and other Umayyads in the *Aghānī*. First, the Umayyads appear before the rise of Islam, and they accompany the young religion into the ‘Abbāsīd age; they are on stage for some two hundred years. They have a record of presence equalled by few, if any, other clans of the period except the Hāshimites. And this presence is extended thanks to some of their poetry which lives on as part of the standard literary and musical repertoire of the court.

Second, the dissensions between Umayyads and other prominent Muslims, and within the clan itself, mirror dissensions in the early Muslim community at large. Abū Qatīfa’s poems on the expulsion of the Umayyads from the Hijaz, the resentment felt by Marwān ibn al-Ḥakam towards Yazīd ibn Mu‘āwiya, the hostility between Hishām and al-Walīd ibn Yazīd can all be read as signs of, or parallels to, the disunity weakening the *umma* as a whole. The fact that Abū al-Faraj has placed the *akhbār* on Yazīd ibn Mu‘āwiya’s clash with al-Ḥusayn immediately after the portrayal of Ādam ibn ‘Abd al-‘Azīz’s generally harmonious relationship with al-Mahdī,⁶² thus juxtaposing references to the two most important conflicts in early Islamic history, is another pointer to the same sombre vision of it.

Third, the variety of personalities and situations among the portrayed Umayyads creates a many-sided picture of this clan in both public and private life. Other sources may depict rivalries between brothers or cousins over important positions in the state and disapproval of behaviour contrary to Islamic norms, but the *Aghānī* also shows the Umayyads in more relaxed situations and gives glimpses of

⁶² In the third part of the *Aghānī* Abū al-Faraj was free to order the articles as he saw fit.

relationships between husbands and wives and between other family members. For instance, when his relatives want to persuade 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz to continue awarding them pensions, they delegate his aunt Fāṭima bint Marwān as their spokesperson. Umayyad women may not be very prominent, but they are certainly more in evidence and enjoy more freedom of action than the women of the 'Abbāsīd clan. The *akhbār* on them, as on other famous women of the period, reflect a liberty which women of comparable status lost in later periods.

Fourth, the poets among the Umayyads prefer certain genres, *ghazal*, *khamr* and *hijā'*, appropriate to their aristocratic life-style. Their contributions are very unequal; while al-Walīd ibn Yazīd is a recognised master and innovator in wine-songs, the (minor) importance of an Abū Qaṭīfa is due simply to his having composed poetry on a traumatic event – and having had the good fortune to inspire a great musician. They occasionally practise other genres, such as *rithā'*, but while they are the objects of panegyrics, apparently no *madiḥ* of theirs is recorded. With their high status and sense of their own worth, whom would they have stooped to praise? By contrast, as patrons, *mamdūḥīn*, they play a significant role in encouraging poets⁶³ and to a lesser extent musicians. And least two of them, Khālid ibn Yazīd and al-Walīd ibn Yazīd, give proof of rhetorical gifts in either speeches or letters.

Fifth, the *akhbār* and poetry in the articles on the Umayyads generally reflect the form and content of the period to which they refer. For instance, the continuous narratives in Abū Sufyān's article, drawn from the *Sīra*, are epic in tone and style; some of the *akhbār* in al-'Arjī's article have a comic note; the accounts of the end of the Umayyads are dramatic in their tension; Ādam ibn 'Abd al-'Azīz's exchanges with al-Mahdī combine repartee with snatches of poetry.

Finally, it is because the *Aghānī*'s primary concern is with poetry and music that it treats such a diverse sample of Umayyads. Portrayed by a tenth-century man of letters steeped in the Arabic literary tradition, the famous caliphs are there, either as poets or as subsidiary characters, but so are the obscure versifiers, the playboys, the jealous mothers and the wine-bibbing consort.

⁶³ This also holds good for the Umayyad caliphs who are not treated separately but appear as subsidiary characters in other articles.

Bibliography

- al-Iṣbahānī, Abū al-Faraj ‘Alī ibn al-Ḥusayn. *Kitāb al-aghānī*. 24 vols. Cairo: Dār al-kutub/Al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-al-ta’lif wa-al-nashr, 1927–74.
- Borrot, Antoine. “Entre tradition et histoire: genèse et diffusion de l’image de ‘Umar II.” *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 58 (2008): 329–78.
- Canivet, Pierre and Jean-Pierre Rey-Coquais, eds. *La Syrie de Byzance à l’Islam VII^e–VIII^e siècles*. Damascus: Institut français de Damas, 1992.
- Gruendler, Beatrice. “Meeting the Patron. An *akhbār* type and its implications for *muḥdath* poetry.” In Sebastian Günther, ed. *Ideas, Images and Methods of Portrayal. Insights into Classical Arabic Literature and Islam*. Leiden: Brill, 2005, 59–88.
- Guidi, I. et al. *Tables alphabétiques du Kitāb al-aghānī*. Leiden: E. J. Brill, 1900.
- Jacobi, Renate. “Theme and variations in Umayyad ghazal poetry.” *Journal of Arabic Literature* 23 (1992): 109–19.
- Kennedy, Hugh. “The impact of Muslim rule on the pattern of rural settlement in Syria.” In Canivet and Rey-Coquais, *La Syrie de Byzance à l’Islam*, 291–98.
- Kennedy, Philip F. *The Wine Song in Classical Arabic Poetry. Abū Nuwās and the Literary Tradition*. Oxford: The Clarendon Press, 1997.
- Kilpatrick, Hilary. *Making the Great Book of Songs. Compilation and the author’s craft in Abū l-Faraj al-Iṣbahānī’s Kitāb al-aghānī*. London: RoutledgeCurzon, 2003.
- Al-Munajjid, Ṣalāḥ al-Dīn, ed. *Shīr Yazīd ibn Mu’āwiya ibn Abī Sufyān*. Beirut: Dār al-kitāb al-jadīd, 1982.
- Pouzet, Louis. “Le Hadith d’Héraclius: une caution byzantine à la prophétie de Muḥammad.” In Canivet and Rey-Coquais, *La Syrie de Byzance à l’Islam*, 59–65.

MEDIEVAL EXPLANATIONS FOR THE FALL OF THE UMAYYADS

Steven C. Judd

The rapid demise of the Umayyad dynasty was a pivotal event in early Islamic history. In addition to the obvious change of dynasty, the fall of the Umayyads marked an eastward shift in the geographical focus of the Muslim world and a shift in ethnic dominance away from the Arabs. It also ushered in a short period of 'Alid bases for legitimacy and, perhaps most significantly, the end of Syrian preeminence.

The circumstances surrounding the fall of the Umayyads were exceedingly complex. Sources for the period describe a confusing mixture of tribal and factional strife, conflicting religious agendas, economic inequities, and raw ambition on the part of the Umayyad elites. Medieval accounts of the collapse of the Umayyads sometimes give the impression that their authors were baffled both by the swift collapse of Umayyad authority and by the disjointed, contradictory evidence in their sources. The paucity of Umayyad-era sources and their malleability, along with the lacuna and obvious fabrications they exhibit, made it difficult to reconstruct an accurate image of the end of the Umayyad period.

The fluid state of the data available made it possible for medieval historians to posit a variety of widely divergent explanations for the fall of the Umayyads, all supportable by the extant sources. Many historians, particularly those writing massive universal histories, used the ambiguity surrounding the fall of the Umayyads for rhetorical purposes. Regardless of the "real" reason for the Umayyads' collapse, by the 3rd/9th century when the core works of the Arabic historical corpus were composed, the regime was discredited, had no chance of revival, and was (for some authors) conveniently geographically distant. These qualities allowed medieval historians to use the Umayyads' demise to offer oblique commentary on their own times. Contemporary ills could be projected onto the Umayyads, enabling the authors to warn their own societies and leaders of potential dangers without directly criticizing anyone who could retaliate.

Local Syrian historians treated the fall of the Umayyads much differently. In general, the grand, universal narratives of scholars such as al-Ṭabarī, al-Balādhurī, Ibn al-Athīr and others tended to draw broad conclusions from the fall of the Umayyads and set events in the context of larger historical processes. By contrast, local Syrian historians placed less emphasis on the fall of the Umayyads and the consequent decline in Syrian fortunes. Instead, they used a variety of strategies to minimize these events. The discussion below illustrates this contrast in explanations for the fall of the Umayyads. It begins with an examination of the universal histories, with particular emphasis on al-Balādhurī and al-Ṭabarī, then proceeds to local Syrian histories, revealing the variety of strategies their authors used and emphasizing the peculiarity of Ibn 'Asākir's interpretation.

The broad universal histories of al-Balādhurī (d. 279/892) and al-Ṭabarī (d. 310/923), which Stephen Humphreys correctly describe as "crucial" works that "preserve for us the broadest cross-section of earlier historical writing and which therefore most fully represent the ancient historical tradition," describe events surrounding the fall of the Umayyads much differently.¹ A detailed analysis of their manipulation of earlier sources to support divergent interpretations of the Umayyad collapse has appeared in an earlier publication.² A summary of those findings is offered here, along with a new hypothesis to explain why these authors interpreted events as they did.

Parallel readings of citations of al-Madā'inī found in al-Ṭabarī's discussion of the fall of the Umayyads in his *Ta'rikh al-rusul wa-al-mulūk* and in al-Balādhurī's treatment of these events in his *Ansāb al-ashrāf* reveal how the two authors manipulated their sources. Their citations of passages of al-Madā'inī demonstrate that the two compilers made significant alterations to their sources, including deletions and additions to al-Madā'inī's reports, as well as more subtle manipulations. This parallel reading makes their infidelity to their sources, or at least to al-Madā'inī, quite obvious. By altering their sources, the two scholars presented radically different interpretations of the collapse of the Umayyads.

¹ R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry* (Princeton, 1991), 72–73.

² Steven Judd, "Character Development in al-Ṭabarī's and al-Balādhurī's Narratives of Late Umayyad History," in S. Günther, ed., *Insights into Arabic Literature and Islam: Ideas, Concepts and Methods of Portrayal* (Leiden: Brill, 2005), 209–26.

In general, al-Balādhurī described the fall of the Umayyads as a product of a religious struggle between the qadarite supporters of Yazīd ibn al-Walīd and their predestinarian opponents. By contrast, al-Ṭabarī focused his analysis on tribal and factional strife exacerbated by an unhealthy dose of personal greed on the part of certain Umayyad princes. He made every effort to minimize the significance of doctrinal controversy to keep attention focused on the dangers he chose to highlight.

The alterations al-Ṭabarī and al-Balādhurī made to their sources could reflect their innocent efforts to make sense of confusing events. Confronted with baffling contradictions in the sources describing fast-moving, complex events, they may simply have tried to impose order on the material by emphasizing one of the many possible thematic narratives the sources presented. In the process of forging coherent narratives from defective sources, they could easily have compromised whatever integrity those sources retained. However, it is also important to recognize that al-Balādhurī and al-Ṭabarī were not writing in a vacuum; nor were they entirely dispassionate about their subjects. The alterations they made to their sources cannot be dismissed as accidental. Instead, the possibility that they deliberately used the drama of Umayyad decline to comment about their own eras merits thorough consideration.

Al-Balādhurī took every opportunity to emphasize the centrality of the Qadarites (a heretical sect that advocated the doctrine of human free will) to the fall of the Umayyads. He consistently identified Yazīd ibn al-Walīd and his supporters as Qadarites, and he framed their contempt for al-Walīd ibn Yazīd in strictly religious terms. He also made clear that Marwān ibn Muhammad's motivation to fight Yazīd and his followers stemmed from his hatred of the Qadarites. For al-Balādhurī, the fall of the Umayyads was a product of religious strife and the catalyst for that strife was Yazīd's embrace of the Qadarites.³

This is, of course, a viable explanation for the collapse of the Umayyads. Hishām's efforts to impose predestinarian orthodoxy, coupled with al-Walīd's deliberate flouting of behavioral norms and the Qadarites' demands for personal accountability, created an explosive environment that could easily spark the murder and mayhem that ensued. Al-Balādhurī's emphasis on the danger of religious strife and

³ Ibid.

the Qadarites in particular also made a pertinent statement about his own time.

Al-Balādhurī's interpretation of the fall of the Umayyads must be considered in the context of his own status as a courtier to the Abbasid caliph, beginning with his presence in al-Mutawakkil's entourage (r. 227/842–232/847).⁴ Al-Mutawakkil's relatively short reign was a critical juncture in the debate over Islamic doctrine. It was during his reign that the Mu'tazilites were ousted from their position of influence. The Mu'tazilites, with their advocacy of human free will, were widely viewed to be the successors to the Qadarites.

To understand al-Balādhurī's contempt for the Qadarites and his contention that the Umayyads collapsed because of the Qadarites, it is essential to reflect on his circumstances. It seems quite clear that al-Balādhurī used his narrative of the fall of the Umayyads to convey a warning about the danger posed by the Mu'tazilites. Unfortunately, his precise motives cannot be uncovered without establishing a firm date for the composition of this portion of his *Ansāb al-ashrāf*. If his narrative of the Umayyad collapse was composed before al-Mutawakkil ousted the Mu'tazilites, it is possible that he was trying subtly to influence his patron to abandon the Mu'tazilites. If, more likely, this section of the work was written later, it suggests an effort to praise his patron (or his successors) without openly pandering. In either case, al-Balādhurī's interpretation of Qadarite culpability for the Umayyads' fall must be seen through the lens of the Mu'tazilites' demise in his own time.

Al-Ṭabarī offers a much different interpretation of the collapse of the Umayyads. Tribal and factional divisions dominate al-Ṭabarī's narrative. He consistently identifies actors by tribe and minimizes the religious dimensions of the Umayyads' fall. Perhaps the most obvious example of this is his single statement linking Yazid ibn al-Walīd to the Qadarites. He simply noted in the passive voice that, "It was said that he was a Qadarite."⁵

⁴ Regarding al-Balādhurī's association with al-Mutawakkil, see P. Bearman et al., eds., *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960–2005): "al-Balādhurī" (C. H. Becker [F. Rosenthal]), I: 971–72 and "al-Mutawakkil" (H. Kennedy), VII: 777–78.

⁵ Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa-al-mulūk*, ed. M. J. de Goeje et al. (Leiden: E. J. Brill, 1879–1901), II: 1874.

Al-Ṭabarī's interpretation of the fall of the Umayyads must also be understood in the context of his own time. While much has been made of the enmity between al-Ṭabarī and the disciples of Ibn Ḥanbal, doctrinal disputes were in reality less pressing during al-Ṭabarī's time than they had been during the nadir of Mu'tazilite influence a few decades earlier, when al-Balādhurī was writing. Indeed, it was not a doctrinal dispute that purportedly brought the angry mob of Ḥanbalis into the streets to protest al-Ṭabarī, but instead al-Ṭabarī's personal insult toward Ibn Ḥanbal, whom he called a *muḥaddith* rather than a *faqīh*.⁶ Doctrinal differences were narrowing and becoming increasingly the realm of a few theological elites. The highly technical nature of al-Ṭabarī's *Tafsīr* and other works from the tenth century reflect this specialization of theological discourse toward the end of the formative period of Islamic theology.⁷

The most pressing sources of social and political disruption in al-Ṭabarī's time were a variety of factional/tribal disputes. Within the bureaucracy, competition between the Banū al-Furāt and the Banū al-Jarrāḥ was becoming bloodier and more dangerous to the stability of the caliphate. Meanwhile, various factions within the Turkish-dominated military feuded over positions of power and wealth while regional governors increasingly asserted their autonomy, in some cases originating local dynasties of their own.⁸ This explosive and complex combination of factional struggles had nothing to do with religious doctrine. Instead, these were struggles for power and influence between self-interested parties.

Al-Ṭabarī's account of the decline of the Umayyads reflects this contemporary reality. He used the regime's demise as a cautionary tale to warn against the dangerous consequences of tribal and factional strife and to moralize against the kind of personal greed and ambition that fueled such competition. Unlike al-Balādhurī, al-Ṭabarī did not have a specific patron to please, though he did interact with both viziers and caliphs. However, in the highly charged political environment that

⁶ Franz Rosenthal, "The Life and Works of al-Ṭabarī," in *The History of al-Ṭabarī*, vol. 1 (SUNY, 1989), 69–78.

⁷ For a more complete discussion of the change in the intellectual environment that occurred in the tenth century, see W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh, 1973), 316–18.

⁸ For a brief description of the political environment of the time, see Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (Longman, 1986), 187–99.

could bring mobs into the streets over perceived insults to deceased scholars, al-Ṭabarī may have hesitated to criticize powerful players directly. Instead, he projected their failings onto the Umayyads in order to illustrate the dire consequences of factional/tribal strife.

Later historians, including Ibn al-Athīr, al-Azdī and others, typically followed al-Ṭabarī's interpretation of the end of the Umayyad period.⁹ In some cases they merely abridged his description of the period without offering any new material or interpretation of their own. This is a testament to al-Ṭabarī's prestige and to the influence of his work on later scholars. However, the privileged place al-Ṭabarī's interpretation enjoyed also reflects later scholars' preference for his work over al-Balādhurī's equally thorough scholarship. While the vagaries of manuscript preservation and availability in the centuries following their deaths present a number of difficulties, it is likely that the continued preference for al-Ṭabarī's interpretation reflects its continued applicability to the contemporary circumstances of these later authors. The doctrinal feuds over human free will upon which al-Balādhurī focused became less germane over time. The rise of Ash'arism and its compromise position on the issue defused this conflict. Later scholars may have found it hard to imagine civil war breaking out over these particular doctrinal minutiae. On the other hand, the tribal and factional strife to which al-Ṭabarī attributed the fall of the Umayyads remained pertinent in later times, as did the ever-present human greed and ambition he described. Hence, it is not surprising that later scholars followed al-Ṭabarī rather than al-Balādhurī.

Al-Balādhurī, al-Ṭabarī and later historians who adopted al-Ṭabarī's interpretation all used the Umayyads for the same purpose. They described the rapid collapse of the Umayyad regime as a consequence of particular ills in society that persisted in their own eras. By projecting the problems they saw around them onto the Umayyads, they could criticize their own societies without specifically disparaging contemporary power holders. They could also warn about the potential consequences of disputes without openly moralizing.

Syrian historians encountered a variety of different constraints in discussing the fall of the Umayyads. Some of these constraints were

⁹ Al-Azdī, *Ta'rikh al-Mawṣil*, ed. 'Alī Ḥabiba (Cairo: al-Majlis al-A'lā li-al-Shu'ūn al-Islāmiyya, 1967); Ibn al-Athīr, 'Izz al-Dīn 'Alī, *Al-Kāmil fī al-ta'rikh*. Edited by C. J. Tornberg, (Beirut: Dār Ṣādir, 1965–67).

products of the genre of their works. Most Syrian historians wrote histories of specific cities rather than universal histories like al-Ṭabarī's. While city histories in some cases covered millennia, their focus was on glorifying an individual city rather than on creating a grand narrative.

Freedom from the chronological demands inherent to annalistic histories made it relatively easy for authors of city histories to gloss over embarrassing episodes in the city's past. A gap of a few years in a chronicle would be obvious, but the omission of entries on a few disreputable residents in a biographical dictionary format would not. Later Syrian historians took advantage of this characteristic of their format to gloss over the fall of the Umayyads. Despite the centrality of the Umayyads to Syrian history, some Syrian historians essentially omit the dynasty's collapse from their works.

For example, al-Khawlānī's tenth century *Ta'rikh Dārayyā wa-man nazala bihā min al-ṣahāba wa-al-tābi'in wa-tābi'i al-tābi'in* includes no narrative of the events of the third *fitna* and omits biographies of most of the participants. In fact, he mentions the murder of al-Walid ibn Yazīd only twice, despite the fact that it was a pivotal event in Syrian history, and despite the participation of prominent Dārayyāns in the third *fitna*. Al-Khawlānī mentions the third *fitna* in the biography of 'Umayr ibn Hānī al-'Ansī, who was killed during the fighting and whose son Ya'qūb served as the head of the *shurṭa* for 'Abd al-'Azīz ibn al-Hajjāj. Al-Khawlānī does not mention 'Umayr's association with the Qadarites, nor does he explain his role in the *fitna* or how or why he was killed. Instead, his report centers largely on observers' shock at seeing the sheik's head gibbeted on a spear.¹⁰ Al-Khawlānī mentions the murder of al-Walid a second time in the biography of Sulaymān ibn Ḥabīb al-Muḥāribī. Here he uses al-Walid's death merely as a time reference, marking the end of Sulaymān's tenure as a *qāḍī*.¹¹ While the *Ta'rikh Dārayyā* is a relatively short work devoted largely to glorifying the community's scholarly contributions, the omission of details of the fall of the Umayyads is noteworthy. 'Umayr ibn Hānī al-'Ansī

¹⁰ Al-Khawlānī, *Ta'rikh Dārayyā wa-man nazala bihā min al-ṣahāba wa-al-tābi'in wa-tābi'i al-tābi'in*, ed. Sa'īd al-Afghānī (Damascus: Maṭba'at al-taraqqī, 1950), 75–76; al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl fī asmā' al-rijāl*, ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1992), 22: 388–91; Ibn 'Asākir, *Ta'rikh madinat Dimashq*, ed. 'Umar ibn Gharāma al-'Amrawī and 'Alī Shīrī (Beirut: Dār al-fikr, 1995), 46: 496–504. Ibn 'Asākir also emphasizes that 'Umayr was from Dārayyā.

¹¹ Al-Khawlānī, 77–78.

and Sulaymān ibn Ḥabīb were both esteemed scholars who were significantly affected by the third *fitna*. Despite this, al-Khawlanī offers no explanation whatsoever of their roles in these events. Instead, he essentially disregards the role Dārayyāns played in the last days of the Umayyads.

Ibn al-ʿAdīm similarly ignores the fall of the Umayyads in his *Bughyat al-ṭalab fī taʾrīkh Ḥalab*. In the extant portion of the work, he only mentions one of the participants in the coup d'état that removed al-Walīd ibn Yazīd. His entry on al-Aṣḡagh ibn Dhu'ālah is nearly identical to Ibn ʿAsākir's brief biography of the coup plotter, which is derived entirely from al-Ṭabarī.¹² None of the major actors in the fall of the Umayyads appears in Ibn al-ʿAdīm. The lost portions of Ibn al-ʿAdīm's text may have contained more information on the fall of the Umayyads. Even though Aleppo was not a central arena in the struggles that brought down the Umayyads, it is surprising that so little about their fall appears in the extant text.

Abū Zur'a also avoids a serious discussion of the fall of the Umayyads in his *Taʾrīkh*, despite its focus on Damascus. While it includes extensive reports on al-Awzā'ī and displays a certain hostility to the Qadarites, his *Taʾrīkh* does not offer any explanation for the fall of the Umayyads. Abū Zur'a does make it clear that he considered al-Walīd ibn Yazīd to be the last Umayyad caliph. He deliberately avoided using the term *khalīfa* in reference to Yazīd ibn al-Walīd and Marwān ibn Muḥammad. He uses the term *istakhalafa* to describe al-Walīd's accession, but uses the less potent verb *walā* to describe Yazīd's rise, and Marwān simply remained (*aqāma*) without any title. Yazīd's immediate heir, Ibrāhīm is entirely absent in Abū Zur'a's description of the last Umayyad rulers. Interestingly, he reverts to the term *istakhalafa* to describe the accession of Abū al-ʿAbbās.¹³ This implicit assertion that the caliphate experienced a hiatus between the death of al-Walīd and the rise of the Abbasids suggests that the intervening leaders lacked legitimacy and may reflect Abū Zur'a's condemnation of the murder of al-Walīd. However, the fact that the last three Umayyad leaders (Yazīd, Ibrāhīm and Marwān) were not universally recognized may have guided Abū Zur'a's choice of vocabulary. The fact that he offers

¹² Ibn al-ʿAdīm, *Bughyat al-ṭalab fī taʾrīkh Ḥalab*, ed. Suhayl Zakkār (Damascus: n. p., 1988), 4: 482–83; Ibn ʿAsākir, 9: 169.

¹³ Abū Zur'a, *Taʾrīkh Abī Zur'a al-Dimashqī*, ed. Shukrallāh al-Qujānī (Damascus: Majma' al-lughā al-ʿarabiyya, 1981), 1: 196–97.

neither an explanation for his choice of wording nor any detailed account of the end of the Umayyad period suggests that Abū Zur‘a, like the other Syrian sources, tried to avoid a detailed discussion of these events. Like al-Khawlānī and Ibn al-‘Adīm, Abū Zur‘a could take advantage of the format of his work to omit ugly, embarrassing details of Syrian history. The fact that he devoted considerable attention to al-Awzā‘ī, who was a staunch supporter of the Umayyads, but did not discuss his survival of the revolution or explain his later connections to the Abbasids suggests that his omissions were deliberate.

Ibn ‘Asākir, the most important Syrian historian, could not so easily avoid the topic of the Umayyads’ collapse. While the biographical dictionary format he used was amenable to convenient omissions, the sheer size and thoroughness of his work would make omissions more noticeable. In addition, his efforts to glorify Damascus, the capital of the Umayyad Empire, made ignoring its fall particularly problematic. Indeed, he made a great effort to detail earlier Umayyad accomplishments and included biographies of numerous political leaders as well as scholars. Silence about the Umayyads’ fall would surely draw attention.

Little evidence of Ibn ‘Asākir’s agenda can be garnered from an examination of biographies of the late Umayyad caliphs themselves. The absence of the crucial biographies of Hishām ibn ‘Abd al-Malik and Yazīd ibn al-Walīd is problematic. In addition, his biography of al-Walīd ibn Yazīd is somewhat peculiar. For his narrative on al-Walīd, Ibn ‘Asākir relied almost exclusively on al-Ṭabarī, a significant departure from his biographies of other Umayyad leaders. Without access to Ibn ‘Asākir’s treatments of his long-reigned predecessor Hishām or his equally controversial successor, Yazīd, this unusual choice of sources for the biography of al-Walīd cannot be explained with any confidence.¹⁴ An examination of biographies of other less celebrated participants in the third *fitna*, however, reveals that Ibn ‘Asākir utilized three distinct strategies to explain the fall of the Umayyads without detracting from the prestige of Damascus.

The first strategy was to deflect blame for the murder of al-Walīd, which precipitated the regime’s demise, away from Damascus to nearby Mizza. Extant portions of Ibn ‘Asākir include biographies of

¹⁴ Steven Judd, “Ibn ‘Asākir’s Sources for the late Umayyad Period,” in J. Lindsay, ed., *Ibn ‘Asākir in Islamic History* (Princeton: Darwin Press, 2002), 92–95.

seven of the eleven coup plotters explicitly identified in al-Ṭabarī.¹⁵ Two of these reports are perfunctory and are, in fact, identical to each other. Al-Aḥnāf al-Kalbī and Yazīd ibn ‘Anbasa al-Saksakī are each described simply as “one of those who called upon people to take the oath to Yazīd ibn al-Walīd al-Nāqīš.”¹⁶ Of the remaining five, three are explicitly identified as Mizzites, namely Ḥurayth ibn Abī al-Jahm, Ḥibāl ibn ‘Umar al-Kalbī, and Maṣṣūr ibn Jumhūr.¹⁷ Maṣṣūr ibn Jumhūr’s association with Mizza is particularly intriguing, since he was a prominent leader in Yazīd’s movement and is not elsewhere identified as a Mizzite.

The two remaining participants, Ḥumayd ibn Naṣr al-Lakhmī al-Dimashqī and Ṭufayl ibn Ḥāritha al-Kalbī al-Dimashqī were explicitly linked to Damascus and were less easily distanced from the city. Their biographies in Ibn ‘Asākir are somewhat unusual in other ways, however. Ḥumayd’s entry introduces a hint of ambiguity about his role in the murder, reading “He is mentioned among those who fought against al-Walīd and aided in his murder.” This passive statement is then followed by an active assertion that al-Walīd had previously sent him to Marwān ibn Muḥammad to receive his oath of allegiance.¹⁸ Ibn ‘Asākir minimized his role in the plot against al-Walīd by emphasizing his service to the caliph and by introducing a degree of doubt about his actual participation in the coup. The biography of Ṭufayl is similarly deflective. As in his entry on Ḥumayd, Ibn ‘Asākir linked Ṭufayl to the coup passively. He then lauded Ṭufayl’s standing amongst the Kalbīs and noted his presence in Damascus when the city was overrun by the Abbasids. Most of the report is consumed by an alternate reading of al-Madā’inī (*fī rawayya akhira ‘an al-Madā’inī*) which describes his efforts to defend the city against the Abbāsīd assault. Here again, Ibn ‘Asākir minimized the Damascene’s participation in the coup and instead emphasized his service to the city.¹⁹

¹⁵ Al-Ṭabarī, II: 1778, 1784. The coup plotters are identified as: Ḥurayth ibn Abī al-Jahm, Shabīb ibn Abī Mālik al-Ghassānī, Maṣṣūr ibn Jumhūr, Ya‘qūb ibn ‘Abd al-Raḥmān, Ḥibāl ibn ‘Amr, Ḥumayd ibn Naṣr al-Lakhmī, al-Aṣṣāgh ibn Dhū ‘Ālah, Ṭufayl ibn Ḥārithah, al-Sarī ibn Ziyād ibn ‘Ilāqah, al-Aḥnāf al-Kalbī and Yazīd ibn ‘Anbasah al-Saksakī.

¹⁶ Ibn ‘Asākir, 7: 351; 65: 344.

¹⁷ Ibn ‘Asākir, 12: 327; 12: 13, 60: 311.

¹⁸ Ibn ‘Asākir, 15: 305.

¹⁹ Ibn ‘Asākir, 25: 6.

In his descriptions of the coup plotters, Ibn ‘Asākir introduced doubt about the role played by those who are explicitly identified as Damascenes and focused attention instead on nearby Mizza, where he assigned the notorious Manṣūr ibn Jumhūr a home. This “blame it on Mizza” exercise may seem peculiar to modern readers, given that the suburban sprawl of contemporary Damascus has consumed this once separate community. In Umayyad times, however, Mizza was a distinct community that, at least briefly, enjoyed some influence. It is worth noting that Yazīd ibn al-Walīd considered Mizza crucial enough to his efforts to merit a journey on foot from Damascus to secure the loyalty of the town’s leader.²⁰ For medieval authors, treating Mizza as a discrete place (and power center) would not have seemed unusual. It is quite striking as well that all of the statements linking the coup plotters to Mizza appear with no *isnāds* whatsoever. Ibn ‘Asākir included his invocation of Mizza at the beginning of the reports, where he normally provided basic, undisputed genealogical data without sources. In these instances, Ibn ‘Asākir used this segment of the coup plotters’ biographies to insert his interpretation of their roles in the coup and to reassign them to Mizza, a geographical association that other sources do not support. Even al-Mizzī, who in addition to being a Mizzite, relied on Ibn ‘Asākir extensively in the composition of his *Taḥdhīb al-kamāl fī asmā’ al-rijāl*, does not mention any of the coup plotters in his work. Several of Ibn ‘Asākir’s reports on the coup plotters include no source citations at all. Ibn ‘Asākir rarely included any information in his entries without complete, even obsessive, *isnād* citations. His omission of sources in these instances cannot easily be dismissed. Instead, they are a rare, albeit subtle, insertion of Ibn ‘Asākir’s authorial voice.

A second strategy Ibn ‘Asākir used to explain the fall of the Umayyads involved the manipulation of genealogies. The most significant example involves the parentage of ‘Abd al-‘Azīz ibn al-Ḥajjāj ibn ‘Abd al-Malik, who was the leader of Yazīd’s army and the heir apparent after Ibrāhīm. Ibn ‘Asākir names his mother as Rayṭa bint ‘Ubaydallāh ibn ‘Abdallāh al-Ḥārithiyya. Al-Ṣāfadi follows Ibn ‘Asākir’s lead, but other sources simply note that ‘Abd al-‘Azīz’s mother was an *umm*

²⁰ Al-Ṭabarī, II: 1788–89; al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, ed. Maḥmūd al-Fardūs al-‘Aẓm (Damascus: Dār al-yaqza al-‘arabiyya, 1996), 6: 521–22.

walad.²¹ Ibn 'Asākir offers no source for his determination that Rayṭa was 'Abd al-'Azīz's mother. The significance of this detail lies in the fact (confirmed by a variety of sources) that Rayṭa was also the mother of Abū al-'Abbās al-Saffāh, making the first Abbāsīd caliph a half-brother of one of the chief instigators of the murder of al-Walīd.

Biographies of Rayṭa and al-Saffāh do not mention 'Abd al-'Azīz. Instead, they note that she was attached to the household of 'Abdallāh ibn 'Abd al-Malik before her marriage to Muḥammad ibn 'Alī ibn 'Abdallāh ibn al-'Abbās. The fact that Muḥammad ibn 'Alī married a castoff concubine of 'Abdallāh ibn 'Abd al-Malik is not disputed and likely reflects the lower social status the Abbāsīd family held during Umayyad times. Ibn 'Asākir's assertion that she bore a child by al-Ḥajjāj ibn 'Abd al-Malik serves several functions. First, it further degrades the Abbāsīds' status by suggesting that Muḥammad ibn 'Alī not only married an Umayyad concubine, but one who had been passed around between the sons of 'Abd al-Malik. While concubines were a common feature of elite households, they were not to be shared among the family. It is worth recalling that one of the accusations made against al-Walīd ibn Yazīd was that he had consorted with his father's slave-girls.²² Ibn 'Asākir's inclusion of this genealogical detail suggests that the Abbāsīds were entangled in similarly immoral associations, or were at least the product of such associations. Second, Ibn 'Asākir also impugns the lineage of 'Abd al-'Azīz by making him the son of his uncle's concubine rather than an anonymous *umm walad*. Third and most significantly, he creates a kinship tie between the first Abbāsīd caliph and the military leader of Yazīd's coup. Consequently, both the third *fitna* and the Abbāsīd revolution become machinations of brothers of dubious lineage against the legitimate Umayyad caliph. Like his effort to blame it on Mizza, Ibn 'Asākir's attempt to blame the sons of Rayṭa appears without isnāds or corroborating sources of any sort.

Ibn 'Asākir's third strategy to address the fall of the Umayyads focuses on demonstrating Syrian continuity despite the collapse of the ruling dynasty. In this regard, his account of al-Awzā'ī's encounter with 'Abdallāh ibn 'Alī, the first 'Abbāsīd governor of Syria, is particularly instructive. After he deposed the Umayyads and murdered those

²¹ Ibn 'Asākir, 36: 269; al-Ṣāfādī, 18: 473.

²² Al-Ṭabarī, II: 1800.

who survived at Nahr Abī Fuṭrūs, ‘Abdallāh called al-Awzā’ī before him for interrogation. Facing possible imprisonment or execution, al-Awzā’ī refuses to yield to ‘Abdallāh’s authority. He effectively denied that the ‘Abbāsids received the *waṣīya* from the Prophet Muḥammad, he obfuscated on the question of whether killing the Umayyads was legal, and asserted that, in regard to property, the ‘Abbāsids faced the same legal constraints that applied to the Umayyads. He then returned home unscathed.²³

The confrontation between al-Awzā’ī and ‘Abdallāh ibn ‘Alī can be read as a hagiographic tale to glorify al-Awzā’ī, but it can also be interpreted to represent Syrian steadfastness in the face of political change. Despite the rise of the ‘Abbāsids, al-Awzā’ī refused to compromise on legal and religious principles. He also refused to cower in fear before the new ruler. In essence, the political tides may have changed, but the Syrians did not.

Ibn ‘Asākir’s biography of ‘Abdallāh ibn ‘Alī adds two interesting dimensions to his interpretation of the fall of the Umayyads.²⁴ First, ‘Abdallāh is effectively transformed from antagonist to protagonist over the course of the report. The entry begins by describing how ‘Abdallāh conquered Damascus, tore down its walls, and killed the Umayyads.²⁵ Later in the report, Ibn ‘Asākir included a story of ‘Abdallāh visiting Hishām ibn ‘Abd al-Malik years earlier. Hishām’s young son Maslama was also present, playing with a bow and arrows. The arrows fell in such a way that Maslama read them to predict that ‘Abdallāh would destroy the dynasty.²⁶ After the revolution, Ibn ‘Asākir reported that ‘Abdallāh led the Syrians on the summer campaigns against the Byzantines. Toward the end of his report, Ibn ‘Asākir devoted a great deal of attention to ‘Abdallāh’s claim to the caliphate after al-Saffāḥ’s death. He repeated several reports describing ‘Abdallāh as the *wālī* ahd and made clear that the Syrians gave their oath to him after al-Saffāḥ’s death.²⁷ Ibn ‘Asākir concluded his biography of ‘Abdallāh ibn ‘Alī with a series of reports about his betrayal and imprisonment by al-Manṣūr.²⁸ In the

²³ Ibn ‘Asākir, 35: 210–12; Steven Judd, “Competitive Hagiography in Biographies of Al-Awzā’ī and Sufyān al-Thawrī,” *Journal of the American Oriental Society*, 122 (2002): 27–29.

²⁴ Ibn ‘Asākir, 31: 54–69.

²⁵ Ibn ‘Asākir, 31: 54.

²⁶ Ibn ‘Asākir, 31: 58.

²⁷ Ibn ‘Asākir, 31: 59–69.

²⁸ Ibn ‘Asākir, 31: 69.

course of his biography of ‘Abdallāh ibn ‘Alī, Ibn ‘Asākir transformed him from the antagonist who destroyed both Damascus and its ruling dynasty to the leader of Syrian *ghāzī* raids to whom the *ahl al-Shām* readily offered their oath of allegiance as caliph. Ibn ‘Asākir seems to have seen ‘Abdallāh first and foremost as a Syrian who, despite his participation in the revolution, remained a Syrian at heart. The account of his encounter with Hishām serves to reinforce two conclusions: first, ‘Abdallāh’s association with Syria was long-standing; second, his role in the demise of the Umayyads was inevitable, as the arrows foretold.

The second intriguing dimension of Ibn ‘Asākir’s biography of ‘Abdallāh ibn ‘Alī is al-Awzā’ī’s role in it. Ibn ‘Asākir did not repeat the story of al-Awzā’ī’s interrogation here. Instead, he appears as a bystander hearing an account of ‘Abdallāh ibn al-‘Abbās’ death, transmitted on ‘Abdallāh ibn ‘Alī’s authority. The report is somewhat peculiar. It describes Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya praying over Ibn al-‘Abbās at his funeral. When the body is lowered into the grave, a white bird flutters from under the burial cloth and those in attendance hear a voice recite Q 89:27–30, which describes the soul returning to heaven. Hearing this report, al-Awzā’ī reportedly nodded approvingly.²⁹ On the one hand, this suggests al-Awzā’ī’s implicit recognition of the ‘Abbāsids and their ‘Alid claim to legitimacy. On the other hand, it points to the centrality of Ibn al-‘Abbās, whom al-Awzā’ī cited as a source in his refutation of ‘Abdallāh ibn ‘Alī’s claims during his interrogation. Perhaps more than anything, it illustrates the awkwardness scholars who revered Ibn al-‘Abbās faced when confronting the claims his descendents made.

‘Abdallāh ibn ‘Alī’s biography and his encounter with al-Awzā’ī together serve to underscore Syrian continuity in the face of the changes wrought by the collapse of the Umayyads. Moral pillars of the community like al-Awzā’ī remained untainted by the revolution and refused to compromise their faith in any way. In ‘Abdallāh ibn ‘Alī, we see that even central players in the fall of the Umayyads and the destruction of Damascus remained Syrians at heart and quickly returned to their senses, only to be betrayed by their comrades from farther east.

²⁹ Ibn ‘Asākir, 31: 55.

The three strategies Ibn 'Asākir employed to mitigate the damage the fall of the Umayyads caused to Damascus work together to deflect blame from the city onto a small group of suburban troublemakers and the sons of Rayṭa. At the same time, he emphasized the continuity underlying these changes. Syrians remained steadfast in their faith and some of those who played notorious roles in the fall of the Umayyads, such as Ḥumayd and 'Abdallāh ibn 'Alī, quickly restored their loyalty to Damascus. It also bears repeating that these strategies play out in those portions of Ibn 'Asākir's reports where he excludes *isnāds*, making it probable that these interpretations and alterations are his own and not products of his sources.

Medieval historical writings on the fall of the Umayyads display a variety of interpretations of the events that led to the dynasty's quick demise. These divergent explanations are products in part of their authors' efforts to untangle confusing events reported in fragmentary sources in such a way that a coherent narrative can emerge. However, their motives in describing the fall of the Umayyads were not purely objective. Instead, authors used the dynasty's collapse as a rhetorical tool to address concerns of their own time. For al-Balādhurī, al-Ṭabarī and other universal chroniclers, the Umayyads could be used to warn against the dangers of contemporary strife. Many Syrian historians instead simply wanted to forget this embarrassing episode. In this regard, Ibn 'Asākir remains exceptional. His effort to shift blame and emphasize continuity was consistent with his determination to glorify Damascus. The city had always been great and its low points were not the fault of the Damascenes themselves.

Unfortunately, none of this bodes well for efforts to uncover what really caused the fall of the Umayyads. Instead, a close examination of the sources only reveals evidence of tampering with the evidence, even by such reliable scholars as al-Ṭabarī and Ibn 'Asākir. In the absence of reliable contemporary Umayyad sources, it is increasingly clear that the history of the fall of the Umayyads remains more literary than factual. Even the sudden appearance of new, earlier sources may not alleviate confusion about the causes for the Umayyads' sudden demise. Instead, if later interpretations of those sources are any guide, they are likely to be contradictory as well.

What continued close reading of accounts of the Umayyads' fall can offer is a better appreciation for the sophistication of medieval Arabic historiography. The authors described above not only sought to explain historical events, but used these events to instruct their con-

temporaries about current threats. They did so in subtle ways designed to persuade without preaching, or exposing themselves to the dangers inherent in blatant polemics against contemporary power holders.

Bibliography

- Abū Zur'ā, 'Abd al-Raḥmān. *Ta'riḫ Abī Zur'ā al-Dimashqī*. Edited by Shukrallāh al-Qujānī. 2 vols. Damascus: Majma' al-luḡa al-'arabiyya, 1981.
- al-Azdī, Yazīd ibn Muḥammad. *Ta'riḫ al-Mawṣil*. Edited by 'Alī Ḥabība. Cairo: al-Majlis al-A'lā li-al-Shu'un al-Islāmiyya, 1967.
- al-Balādhurī, Aḥmad ibn Yaḥyā. *Ansāb al-ashrāf*. Edited by Maḥmūd al-Fardūs al-'Azm. 25 vols. Damascus: Dār al-yaqza al-'arabiyya, 1996.
- Bearman, Peri, et al., eds. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd.ed. Leiden: E. J. Brill, 1960–2005.
- Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: A Framework for Inquiry*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Ibn al-'Adīm, Kamāl al-Dīn 'Umar, *Bughyat al-ṭalab fi ta'riḫ Ḥalab*. Edited by Suhayl Zakkār. 11 vols. Damascus: n. p., 1988.
- Ibn 'Asākir, 'Alī ibn al-Ḥasan, *Ta'riḫ madīnat Dimashq*. Edited by 'Umar ibn Gharāma al-'Amrawī and 'Alī Shīrī. 80 vols. Beirut: Dār al-fīkr, 1995.
- Ibn al-Athīr, 'Izz al-Dīn 'Alī. *Al-Kāmil fi al-ta'riḫ*. Edited by C. J. Tornberg. 13 vols. Beirut: Dār Ṣādir, 1965–67.
- Judd, Steven. "Competitive Hagiography in Biographies of Al-Awzā'ī and Sufyān al-Thawrī." *Journal of the American Oriental Society*, 122 (2002): 25–37.
- . "Ibn 'Asākir's Sources for the late Umayyad Period." In James Lindsay, ed. *Ibn 'Asākir in Islamic History*. Princeton: Darwin Press, 2002, 92–95.
- . "Character Development in al-Ṭabarī's and al-Balādhurī's Narratives of Late Umayyad History." In S. Günther, ed. *Insights into Arabic Literature and Islam: Ideas, Concepts and Methods of Portrayal*. Leiden: Brill, 2005, 209–26.
- Kennedy, Hugh. *The Prophet and the Age of the Caliphates*. London: Longman, 1986.
- Al-Khawlanī, 'Abd al-Jabbār. *Ta'riḫ Dārāyyā wa-man nazala bihā min al-ṣaḥāba wa-al-tābī'in wa-tābī'ī al-tābī'in*. Edited by Sa'īd al-Afghānī. Damascus: Maṭba'at al-taraqqī, 1950.
- al-Mizzī, Yūsuf ibn al-Zakī. *Tahdhīb al-kamāl fi asmā' al-rijāl*. Edited by Bashshār 'Awwād Ma'rūf. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1992.
- Rosenthal, Franz. "The Life and Works of al-Ṭabarī." In Ehsan Yarshater, gen. ed. *The History of al-Ṭabarī*. 38 vols. Albany, NY: SUNY Press, 1989, I: 5–154.
- al-Ṣafādī, Khalīl ibn Aybak. *Al-Wāfi bi-al-wafayāt*. Edited by Helmut Ritter et al. 22 vols. Istanbul and Wiesbaden: F. Steinfel, 1931–.
- al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Ta'riḫ al-rusul wa-al-mulūk*. Edited by M. J. de Goeje et al. Leiden: E. J. Brill, 1879–1901.
- Watt, William Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1973.

PERCEPTIONS OF THE Umayyads IN CHRISTIAN SPANISH CHRONICLES

Olivia Remie Constable

The Umayyads and Medieval Christian Chroniclers

Writing in the middle of the thirteenth century CE, the Castilian historian Rodrigo Jiménez de Rada concluded his history of Muslim Spain with a lengthy discussion of the Andalusí civil wars in the early eleventh century and the observation that after this point “there was no longer a king in Spain from the lineage of the Umayyads.”¹ Rodrigo’s narrative is only one among several Christian Spanish chronicles that contain data on Umayyad affairs, and in many cases these medieval Latin texts provide a valuable supplement to the relatively scarce Arabic materials that survive to document the western branch of the dynasty.² Although these Latin sources are often biased, they nonetheless reflect perceptions of the Umayyads in the eyes of medieval Christian chroniclers, both contemporary and later, and they indicate not only an active interest in Andalusí and eastern Islamic history but also a reasonable knowledge of Umayyad dynastic affairs.³ At the

¹ Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia arabum*, edited by Juan Fernández Valverde, *Corpus Christianorum* LXXII, part III (Turnhout: Brepols, 1999), 147.

² Many Arabic Andalusí chronicles, literary works, and other sources were destroyed in the course of Andalusí civil wars, Christian military campaigns, Muslim emigration, and Christian repopulation. In the first half of the twentieth century, É. Lévi-Provençal rediscovered much of the current corpus of Andalusí texts (many of them in libraries in North Africa) that historians still turn to today. Other Andalusí materials have been found preserved, often piecemeal, in Christian Spanish archives. Évariste Lévi-Provençal’s magisterial *Histoire de l’Espagne musulmane*, 3 volumes (Paris: Maisonneuve, 1950–1953) still remains essential reading on the Spanish Umayyads, along with more recent monographs, including Gabriel Martínez-Gros, *L’idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (x^e–xi^e siècles)* (Madrid: Casa de Velázquez, 1992); David Wasserstein, *The Caliphate in the West: An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula* (Oxford: Clarendon Press, 1993); Pierre Guichard, *La España musulmana. Al-Andalus omeya* (Madrid: Historia 16, 1995); Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal* (London: Longman, 1996); and Janina Safran, *The Second Umayyad Caliphate* (Cambridge: Harvard University Press, 2000).

³ Modern historians of al-Andalus regularly make use of these Christian materials in conjunction with Arabic sources. Although priority is usually given to the Arabic narratives, in some instances it has been argued that Latin histories provide better and

same time, these chronicles testify to the ongoing diffusion of historical information from Arabic sources into Christian scholarship in the period from the eighth to the thirteenth centuries.

Christian Spanish chroniclers certainly consulted earlier Latin histories, but in several cases they must also have obtained data from Arabic sources, either written or oral. While it is unlikely that many of these Latin authors knew Arabic themselves, they undoubtedly had access to native speakers – whether Mozarabs, Muslims or Jews – who could work with them to translate Arabic texts and oral traditions. Although their specific Arabic sources are now impossible to identify, some of these materials evidently had a strongly pro-Umayyad perspective, since this often still finds reflection in the Christian Iberian narratives. Strikingly, this remains true even when a Latin chronicler himself demonstrates an aversion to Islam. Overall, it seems likely that some of the information transmitted through these Latin chronicles preserves data from earlier Arabic Andalusí histories, some of which no longer survive.

This paper will examine perceptions of the Umayyads in both Damascus and Córdoba in medieval Iberian Christian chronicles. The survey includes not only narratives contemporary with Umayyad rulership – i.e., written by Christian authors in the period from the eighth to the tenth centuries – but also three that were written later, during the thirteenth century, an era of prolific productivity among Spanish chroniclers. For all of the Iberian Christian writers of these chronicles, the Umayyad period held a double-edged heritage; it represented a past that was not only their own regional history but also the narrative of a profoundly alien culture.

All of the seven medieval Iberian chronicles used in this study were composed in Latin, and they fall into three basic chronological and regional categories. The earliest two are the so-called *Arabic-Byzantine Chronicle of 741* and the *Chronicle of 754*. Both were apparently written by Christian authors living in al-Andalus in the first half of the eighth century, and both seem to have had access to the same eastern source(s) for their information on Umayyad affairs.⁴ These

more contemporary data. See, for example, Roger Collins, *The Arab Conquest of Spain* (Oxford: Blackwell, 1989), 25–36.

⁴ Both texts are edited by Juan Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973) I, 7–54. More recently, the *Chronicle of 754* has also been edited and translated by José Eduardo López Pereira

two authors probably knew at least some Arabic. Their texts show a remarkable grasp of eastern politics in Damascus and Constantinople, but the later text, the *Chronicle of 754*, is much more concerned with recent Iberian events than the former. The second chronological group consists of two chronicles from the northern kingdom of Asturias, the *Chronicle of Alfonso III* and the *Chronicle of Albelda*, both written in the late ninth or early tenth centuries.⁵ There is no evidence in these texts that either historian knew Arabic. These two Asturian chronicles reflect a vision of the Cordoban Umayyads from north of al-Andalus, as both contemporaries and enemies.

The third group of sources consists of three thirteenth-century Castilian chronicles, one written by Lucas of Túy (the *Chronicon mundi*) and two by Rodrigo Jiménez de Rada (the *De rebus Hispaniae* and his *Historia arabum*). Lucas and Rodrigo were both working in a place and period that valued historical texts, translation, and the transfer of information from Arabic into Latin and Castilian. Rodrigo, at least, possibly knew some Arabic and certainly worked closely with Muslim and Jewish translators. More so than earlier authors, these two thirteenth-century chroniclers were also very conscious of their role as historians and they viewed Umayyad rulers in both Damascus and Córdoba with the clarity and security of hindsight. Nevertheless, the ongoing Muslim presence in Spain in the thirteenth century, and a strong awareness of the Andalusí past, gave a continuing relevance to their coverage of the Umayyads. Two of their chronicles, the *Chronicon mundi* and the *De rebus Hispaniae*, follow a fairly standard format that traces the course of Iberian – and especially Castilian – history up to the time of writing. The third chronicle, in contrast, is unique among Latin Christian histories of its time in that it gives its exclusive

(Zaragoza: Anubar, 1980). There is an English translation by Kenneth Wolf in *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain* (Liverpool: Liverpool University Press, 1990), 111–58. Gil and López Pereira edit slightly different versions of the text, and thus both are cited below. Wolf's translation follows the López Pereira edition. The relationship of the *Chronicle of 741* to earlier Greek sources and to the *Chronicle of 754* has been studied by C. E. Dubler, "Sobre la crónica arábigo-bizantina de 741 y la influencia bizantina en la península ibérica," *Al-Andalus* 11 (1946): 283–349. On the *Chronicle of 754*, see J. E. López Pereira, *Estudio crítico sobre la Crónica mozárabe de 754* (Zaragoza: Anubar, 1980).

⁵ Both have been edited and translated by Juan Gil Fernández and José Moralejo in *Crónicas Asturianas* (Oviedo: Universidad de Oviedo, 1985). There is an English translation of the Roda version of the *Chronicle of Alfonso III* in Wolf, *Conquerors and Chroniclers*, 159–77.

attention to the rise of Islam, the life of Muḥammad, and the subsequent history of the Umayyads and Muslim Spain.⁶

All of these seven Latin chronicles contain information on Umayyad history, whether in Syria or Spain, and comment to some degree on Islamic politics, dynastic legitimacy, and the Umayyad claim to power. Their data span the period from the rise of Islam and early Umayyad rule in the seventh and eighth centuries, to the establishment of an Umayyad amirate and caliphate in Spain, to the demise of the dynasty in civil war in 1031. Although not all of the chronicles cover all periods of Umayyad rule (since several were written in the eighth and ninth centuries), they all provide information relevant to Umayyad affairs. In contrast, other Iberian chronicles that cover exclusively Christian events, or only the post-Umayyad period, were excluded from this study, as were vernacular histories, most notably the *Primera crónica general de España* (or *Estoria de España*), commissioned by the thirteenth-century Castilian king Alfonso X.⁷

As well as following references to historical events, it is illuminating to track Latin terms for Muslim power and rulership, especially the words that Christian chroniclers chose to describe Umayyad rulers. Sometimes medieval Christian authors used generic Latin terms, such a *rex*, while at others – perhaps seeking greater precision or just stumped for a translation – they transliterated Arabic titles such as *ḥājib* or *amīr al-mu'minīn*. In a few cases, also, it is apparent that Christian authors were aware of the special nature of the caliphal title, and that it differed from other types of political power. There are likewise instances in which they cited throne names and honorific titles,

⁶ Lucas of Túy, *Chronicon mundi*, edited by Emma Falque, *Corpus Christianorum* LXXIV (Turnhout: Brepols, 2003); Rodrigo Jiménez de Rada, *De rebus Hispaniae*, edited by Juan Fernández Valverde, *Corpus Christianorum* LXXII, part I (Turnhout: Brepols, 1987) and *Historia arabum*, *Corpus Christianorum* LXXII, part III, 87–149. Also on Rodrigo and these two chronicles, see Lucy Pick, *Conflict and Coexistence: Archbishop Rodrigo and the Muslims and Jews of Medieval Spain* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004), 77–79.

⁷ Analysis of the *Primera crónica general de España*, together with other vernacular works such as the the *Crónica de España*, a fifteenth-century Castilian translation of Lucas of Túy's *Chronicon mundi*, indicates many similarities with their earlier Latin counterparts, but also some important differences. Changes in vocabulary, especially the generic use of the word *moro* for any Muslim, whether Berber or not, make it difficult to compare the vernacular and Latin texts on certain issues that are important to a study of perceptions of the Umayyads. On perceptions of Muḥammad and Islam in the *Estoria de España*, see Almudena García Algarra, "Alfonso X y el Islam: una revisión," *Qurṭuba* 2 (1997): 283–300.

such as al-Nāṣir (for ‘Abd al-Raḥmān III) or al-Manṣūr (for the ḥājib Muḥammad ibn Abī ‘Amir), or made reference to caliphal prerogatives such as the *khuṭba*, or control of *ṭirāz* and coinage.

The Arabic-Byzantine Chronicle of 741 and the Chronicle of 754

The earliest Iberian source to discuss the Umayyads is the *Arabic-Byzantine Chronicle of 741*. This chronicle was evidently written in Spain, since it dates many events according to the curious convention of the Spanish “era,” which sets dates thirty-eight years ahead of the Gregorian calendar year. Likewise, it consciously continues the Visigothic tradition of world chronicles such as those by Isidore of Seville and John of Biclaro. Despite this Iberian provenance, however, most of the material covered in the *Chronicle of 741* pertains to the eastern Mediterranean world. Thus, despite references to the Spanish era, most dates are cited as “of the Romans” (*Romanorum*). Overall, these characteristics indicate eastern sources for the chronicle’s coverage of Byzantine and Umayyad affairs.⁸ It is certainly not impossible that eastern Christian texts and travelers (possibly including the author himself) could be found in al-Andalus in this period. Although the mix of Byzantine and Umayyad data points to a Christian source of information, the balance is weighted towards information on Muslim affairs. In several places, the author’s evident admiration for Damascus, which he described as “the most splendid city in Syria” (*Damascum splendidissimam Syriae urbem*), suggests a Syrian origin for his data.⁹

Given the nature of its coverage, the *Chronicle of 741* is not always accepted as properly Iberian, hence its “Arabic-Byzantine” title. Instead, the *Chronicle of 754* is usually accorded the claim to being the earliest Spanish chronicle to mention Muslims. Nevertheless, the undoubtedly Iberian elements in the *Chronicle of 741*, and its considerable knowledge of Umayyad affairs, make it critical for this study. Although mainly based on eastern data, this chronicle is a landmark in the transfer of historical knowledge from east to west, and it indicates

⁸ Dubler, “Sobre la crónica arábigo-bizantina de 741,” 325–34.

⁹ *Chronicle of 741*, 9. This phrase reoccurs in the *Chronicle of 754*, along with many other similar passages indicative of a connection between the two or a common source.

the quality of information on early Umayyad history that was available in early medieval Spain.

The author of the *Chronicle of 741* appears both positively inclined and quite well-informed about early Muslim history and belief. The Prophet Muḥammad, for example, is described as a prudent and foresightful man, from a noble family, whom Muslims revere as a prophet and an apostle of God (*Dei apostolum et prophetam*) and a “prince of the Saracens” (*princeps Sarracenorum*).¹⁰ This favorable portrayal is in stark contrast to the more negative depictions of Muḥammad in many later Christian Iberian writings.¹¹ The author also provides considerable data on early caliphs and Umayyad genealogy, and although Arabic names are rendered in Latin (Habubeccar for Abū Bakr; Hamer for ‘Umar; Moabia for Mu‘āwiya; Yzit for Yazīd; Ulit for Walīd; and so forth), they are all perfectly recognizable. The text is notably pro-Umayyad in its depiction of characters and events. For example, after noting the reigns of Abū Bakr, ‘Umar, and ‘Uthmān, the narrative moves directly to the accession of Mu‘āwiya, with no mention of ‘Alī, although the author does record a long period of unspecified civil war (*bella civilia*) early in Mu‘āwiya’s reign.¹² This, together with the brief but favorable description of the reign of Yazīd,¹³ suggests an Umayyad spin on events that left any ‘Alid claim out of the picture. The author is more specific about events of the second *fitna*, and the transition to the Marwānid line after the death of Mu‘āwiya II (*Moabia iuniore*). The text describes a war between two princes (*principes*), Marwān (Maroan) and ‘Abd Allah ibn al-Zubayr (Abdella), in which Marwān emerged victorious but ruled for only a year before his death and the

¹⁰ *Chronicle of 741*, 9. Although some scholars have speculated that the author of this chronicle was a recent convert to Islam, on the base of this positive attitude, other aspects of the text make this conclusion doubtful (Wolf, *Conquerors and Chroniclers*, 39, note 47).

¹¹ Consider, for example, the scurrilous depiction of the Prophet in the *Historia de Mahomet*, a ninth-century text known to Christians in both al-Andalus and northern Spain. This text has been translated by Kenneth Wolf, and is reproduced in *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands*, ed. Michael Gervers and R. J. Bikhazi (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990), 97–9. See also Luis García Moreno, “Elementos de tradición bizantina en dos *Vidas de Mahoma* mozárabes,” in Inmaculada Pérez Martín and Pedro Bádenas de la Peña, eds., *Bizancio y la Península Ibérica. De la antigüedad tardía a la edad moderna*, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004), 247–71.

¹² *Chronicle of 741*, 9–10.

¹³ *Chronicle of 741*, 11.

succession of his oldest son, ‘Abd al-Malik (Habelmele).¹⁴ Thereafter, the chronicler continues with details on the reigns of subsequent caliphs, including Walīd I, Sulaymān, ‘Umar II (who merits particular praise), Yazīd II, Hishām, and Walīd II. These last two (Hesciam and Hulit) are tacked on in a final brief sentence, bringing the chronicle to an abrupt and inconclusive end in the early 740s.

Throughout this narrative, the author is careful to provide details of family relationships. He frequently mentions blood ties between Umayyad rulers (fathers, sons, brothers, etc.), despite occasional confusions – for instance ‘Umār II is described as a brother to his successor, Yazīd II, rather than a cousin.¹⁵ Notably, the family line is never referred to collectively with any broader dynastic term (such as Banū Umayya), but the genealogical progression is carefully noted and the claim to rulership is evidently passed on by blood from one Umayyad ruler to the next. This contrasts, correctly, with the author’s descriptions of the first three caliphs and their relationships to each other.

Despite these genealogical details and the careful transcription of personal names, there is no attempt in the text to transcribe Arabic terminology. Thus, there is no transliteration for the word caliph. Instead, the author prefers translation, and routinely describes Umayyad caliphs as “kings” (*rex*), while Umayyad domains are noted as a kingdom (*regnum*). This also contrasts with the descriptions of Abū Bakr, ‘Umar I, and ‘Uthmān, who are instead associated with the words prince (*princeps*) and principality (*principatum*), just as the Prophet Muḥammad is described as “prince” (or leader) of the Saracens.¹⁶ While it is tempting to read in these different terms (*princeps* vs. *rex*) a distinction between visions of Umayyad rulership and that of earlier caliphs, careful reading shows that the author does in fact slip references to the *regnum* (though never *rex* – the standard term for Umayyad rulers) into passages describing the pre-Umayyad caliphate.

Strong similarities between the *Chronicle of 741* and the *Chronicle of 754* in terms of their information on Byzantine and Umayyad events make clear that both authors had access to the same eastern source(s), and possibly, to each other. Both also contain passages that are strikingly positive in their depictions of certain Umayyad rulers.

¹⁴ *Chronicle of 741*, 11–12.

¹⁵ *Chronicle of 741*, 14.

¹⁶ *Chronicle of 741*, 9–10.

Nevertheless, there are also very marked contrasts between the two texts that indicate different interests, information, and intent on the part of their chroniclers. Most notably, the *Chronicle of 754* contains much more information on Iberian affairs, while often abbreviating information on events in Damascus that are described in more detail in the *Chronicle of 741*. Because of its slightly later composition, the *Chronicle of 754* also includes references to contemporary eastern affairs – including the ‘Abbāsīd revolution – that are not mentioned in the earlier chronicle. Although the two texts overlap significantly (sometimes almost word for word) in their presentation of information on the early Umayyad period, the narratives significantly diverge starting in the reign of Walid I. Evidently, the *Chronicle of 754* must have had an independent source for its later information on the dynasty. It seems likely that this was an Arabic source, perhaps oral, since the later chronicle also demonstrates an understanding of Arabic terms and dates that is not found in the earlier chronicle.

We do not know the exact date of the composition of the *Chronicle of 754*, but it ceases coverage in that year and was almost certainly written in the early 750s. For our purposes, the date is significant, since the chronicler breaks off his narrative just before the arrival of the fugitive Umayyad prince, ‘Abd al-Raḥmān I, in Spain. In light of the chronicler’s general attention to Muslim politics, his book must have been completed before ‘Abd al-Raḥmān took power in Córdoba in 756. Like the *Chronicle of 741*, the work is envisioned as a continuation of earlier universal histories, and it describes Iberian events in the context of broader Mediterranean history. Its attention to dates is much more precise and comprehensive than in the earlier chronicle. Each year is dated not only by the “era” of Spain, but also by the regnal year of the Byzantine emperor and the regnal year of the eastern caliph, together with the hijra year, then information on who was ruling in Spain, and sometimes the number of years elapsed since the beginning of the world. Thus, in the critical year 711 CE, when Muslim armies arrived in Spain, the chronicler notes that “in Justinian’s time, in the era 749, in his fourth year as emperor and the ninety-second of the Arabs [*anno arabum*], with Walid [Ulit] retaining the scepter of the kingdom for the fifth year, Roderic [the last Visigothic king] rebelliously seized the kingdom...”¹⁷ The dating here is reasonably

¹⁷ *Chronicle of 754*, 31 (Gil) or 70 (López Pereira); English translation from Wolf, *Conquerors and Chroniclers*, 132.

accurate, since AH 92 ended in October 711, and Walid came to the throne in 86/705. This entry is characteristic in its attention to details, not only regarding dates but also personal names. As in the *Chronicle of 741*, Umayyad rulers and family relationships are carefully noted in the *Chronicle of 754*, and parallel mistakes (as with the relationship between 'Umar II and Yazid II) testify to the two chroniclers' knowledge of each other's work or reliance on at least one common source.¹⁸ Likewise, the author of the later chronicle never uses any collective dynastic designation.

As in other Latin sources, there is some difficulty here in rendering Arabic political terminology into Latin phrases, but the word choices in the *Chronicle of 754* are somewhat more nuanced in this regard than either the *Chronicle of 741* or most later Christian authors. In contrast to the earlier chronicle, the later text very rarely refers to eastern Umayyad caliphs directly as kings (*rex*), even though they are described as reigning (*regnat, regnans*) and their realm is a kingdom (*regnum*). Thus, the author usually uses phrases such as "*Ulit regnum retentat*" (Walid held kingship – or the kingdom) or Sulaymān "*succedit in regnum*" (Sulaymān succeeded him in rulership).¹⁹ This chronicler also describes the pre-Umayyad caliphate as a *regnum* (in contrast to the *principatum* of the *Chronicle of 741*). Instead of *rex*, the author explicitly uses the term *amir al-muminin* (or sometimes the slightly garbled *amir almuminim*) for the Umayyad caliphs in Damascus. This term first appears in reference to Walid, shortly after 711, with the careful – if somewhat inaccurate – explanatory comment that this is a "term of rulership in their language, which means 'carrying out all things prosperously'" (*idioma regni in lingua eorum resonat 'omnia prospere gerens'*).²⁰ The appearance of the caliphal term, which does not appear in the *Chronicle of 741*, together with details about Mūsā ibn Nuṣayr and the conquest of Visigothic Spain (likewise absent from the earlier chronicle), indicates the introduction of new source material(s) at this point. Later details about the succession of Arab governors sent to al-Andalus from Damascus are also an innovation in this chronicle.

The description of these governors raises some noteworthy points about the author's perception of ethnic and social groupings within Islam. While he never uses collective dynastic terms, he does refer

¹⁸ *Chronicle of 754*, 37 (Gil) or 82 (López Pereira); Wolf, 137.

¹⁹ *Chronicle of 754*, 30, 35 (Gil) or 66, 76 (López Pereira); Wolf, 130, 134.

²⁰ *Chronicle of 754*, 34 (Gil) or 74 (López Pereira); Wolf, 133.

to lineage, and to tribal and family connections. Abū Bakr, for instance, is described as being from the same tribe (*tribu*) as the Prophet Muḥammad, a fact which does not appear in the *Chronicle of 741*.²¹ Later, when ʿUqba ibn al-Ḥajjāj, the son of the powerful governor of Iraq, was appointed to the governorship of al-Andalus, the author remarks that “all Spain trembled before his lineage” (*precelsa genealogiam*).²² There is also an awareness of differing ethnicities among Muslims, who are divided between Arabs (*arabi*), Saracens (*saraceni*), and Moors (*mauri*).²³ The first two terms are also used throughout the *Chronicle of 741*, although *maurorum* appears only once, in reference to conquests in North Africa.²⁴ In contrast, all three terms appear frequently in the *Chronicle of 754*, though still with precise application. While *arabi* and *saraceni* are used interchangeably for people from the Near East, *mauri* remains reserved for North Africans.²⁵ Thus, when the governor Zayd is described as being “of full Saracen descent” (*saracenum genere plenum*), the genetic sense is evident.²⁶ Equally, another man, Munnaza, is noted as being *unus ex maurorum gente* (“one from among the people of the Moors”), and elsewhere there is an explicit reference to the dark color of Moorish skin.²⁷ On the face of it, these distinctions are not surprising. The author presumably records perceived differences that had some degree of political and social meaning in contemporary Andalusī society. Nevertheless, his observations are very unusual as compared to later Christian authors from northern Spain, most of whom used terms such as Saracen or Moor to apply to Muslims in general, without the specificity evident here. This again suggests that the author of the *Chronicle of 754* was almost certainly writing from within al-Andalus, not observing it from afar.

Near the end of the *Chronicle of 754*, in the chapters covering the years 746–50, there is a description of the ‘Abbāsīd revolution – although the author does not identify either the Umayyads or the ‘Abbāsīds by

²¹ *Chronicle of 754*, 19 (Gil) or 30 (López Pereira); Wolf, 115.

²² *Chronicle of 754*, 44 (Gil) or 104 (López Pereira); Wolf, 145. The chronicle dates ʿUqba’s arrival to 737; it actually happened in 734.

²³ The term “Ishmaelites” also appears in the *Chronicle of 754* (not in the *Chronicle of 741*), but here it is clearly a religious rather than ethnic designation. Later chroniclers would often use this term synonymously with *arabi* and *saraceni*.

²⁴ *Chronicle of 741*, 10.

²⁵ See discussion of these terms in Wolf, 40.

²⁶ *Chronicle of 754*, 40 (Gil) or 92 (López Pereira); Wolf, 141.

²⁷ *Chronicle of 754*, 41, 45–46 (Gil) or 96, 108 (López Pereira); Wolf, 142, 147.

their dynastic names. The text records that “Marwān (Maroan), one of the Arabs... was hindered by civil war and lived in rebellion for five years, waging various battles. He was finally pursued from Damascus to the Babylonian plains by Ṣāliḥ ibn ‘Alī (Zali), paternal uncle of ‘Abd Allāh ibn Muḥammad al-Saffāḥ (Abd Allah Alescemi), whom the great multitude of the Ishmaelites had chosen to be their prince. After crossing the Nile, he [Marwān] was decapitated.”²⁸ A few paragraphs later, the text provides a second and more detailed account of Marwān’s defeat and death in Egypt. This double description strongly suggests the amalgamation of two separate sources.²⁹ Clearly, accounts of eastern events must have reached Spain relatively quickly in order to be incorporated into this chronicle before the middle of the 750s. Notably, the attention of the chronicler, perhaps deriving from these sources, remains closely focused on the final days of the last Umayyad claimant, Marwān, while many major players in the early ‘Abbāsīd movement go unmentioned. After Marwān’s death, however, the chronicler cites Abd Allah Alescemi (al-Saffāḥ) as *amir al-muminim* in his account of the year 754.³⁰

The Chronicle of Alfonso III and the Chronicle of Albelda

The second pair of sources relevant to Christian views of the Umayyads are the two chronicles from the kingdom of Asturias, the *Chronicle of Alfonso III* (probably written in the 880s, but two variations of the text now survive, both dating from the early tenth century) and the *Chronicle of Albelda* (also written in the 880s). Both describe the early Umayyad period in al-Andalus, into the contemporary reign of amir Muḥammad I (238/852–273/886). In contrast to the two earlier chronicles, which are notably even-handed in their descriptions of Muslims and Islam, the “*sarrazeni*” in these ninth-century northern chronicles are clearly perceived as other, enemy, and infidel. However, the two Asturian narratives are far from identical, and one (the *Chronicle of Albelda*) shows considerably more interest in and information about Umayyad history than the other.

²⁸ *Chronicle of 754*, 50 (Gil) or 120–22 (López Pereira); Wolf, 154.

²⁹ *Chronicle of 754*, 51–52 (Gil) or 124–26 (López Pereira); Wolf, 155–56.

³⁰ *Chronicle of 754*, 52 (Gil) or 126 (López Pereira); Wolf, 156.

Both versions of the *Chronicle of Alfonso III* briefly describe the early political situation in al-Andalus, and the transition from a period of governors, sent by the Umayyad caliphs in Damascus, to a period of independent Umayyad amirs based in Córdoba. The author makes no distinction between caliphs, amirs, and ordinary kings. Thus, according to the chronicle, after 711, the Arabs (*Araues*) “placed prefects (*prefectos*) throughout all the provinces of Spain and paid tribute to the Babylonian King (*Bauilónico regi*) for many years until they elected their own king (*regem*) and established for themselves a kingdom (*regnum*) in the patrician city of Córdoba.”³¹

Arabs are collectively referred to as Chaldeans and Ishmaelites in this text, as well as Saracens, but the author also shows some understanding of social and genealogical differentiations within Andalusí society. Several people are described as *muwallads* (*mollitus*), including a certain Muḥammad, a *muwallad* of king ‘Abd al-Raḥmān II (*mollitis regi Abderrahman*).³² In another example, two rebels are described as one being from the lineage of the Quraysh (*unum genere Alcoreisci nomine Iben Hanza*) while the other was a *muwallad* (*alium mollite nomine Alporz*).³³ Here the text apparently distinguishes between the genetic term Quraysh (“one from the *genere* of”) and the social designation *muwallad*. It seems clear that the author must have had written or oral information from sources that were familiar with Andalusí society. Members of the Quraysh are also mentioned elsewhere, though not in direct reference to the Umayyad family. The Umayyads are never referred to as a family group (Banū Umayya), although other families do appear, most notably the Banū Qāsī, who were powerful in the northeast of al-Andalus. In 850, during the reign of Ordoño I, “a certain man by the name of Mūsā (Muzza) . . . along with all of his people, whom the Chaldeans call the Banū Qāsī (*quos Caldei vocitant Benikaz[z]i*), rebelled against the Cordoban king (*contra Cordobensum regem*) and took control of many cities” including Zaragoza, Tudela, Huesca, and Toledo.³⁴

The second Asturian chronicle, the *Chronicle of Albelda* provides much more detail about Andalusí history, and Muslim history gen-

³¹ *Crónicas Asturianas*, 122; translation from Wolf, *Conquerors and Chroniclers*, 164.

³² *Crónicas Asturianas*, 140; Wolf, 172. Note the use of *rex* in this passage.

³³ *Crónicas Asturianas*, 146; Wolf, 175.

³⁴ *Crónicas Asturianas*, 145–46; Wolf, 175.

erally, including much that is completely new in Christian writings. For example, the chronicle makes explicit reference to “the kings from the Banū Umayya who were ruling in Córdoba” (*reges ex origine Beni Umeia qui regnauerunt in Cordoua*). This seems to be the earliest Latin Spanish usage of the collective family name.³⁵ Five members of the Andalusī branch of the dynasty are listed, from ‘Abd al-Raḥmān I through Muḥammad I, whose rule ended in 886, shortly before the composition of the chronicle.³⁶ Before this, the text also catalogues all of the prior Andalusī governors (calling them *principatus*), noting that they had been sent to Spain by the *amir almauminin* (evidently the eastern caliph), until the arrival of ‘Abd al-Raḥmān I and the initiation of Umayyad rule in al-Andalus (*quousque Ueni Humeia in Spaniam uenerunt*).³⁷

In preparation for this list of governors and amirs in Córdoba, the text begins much further back into history, tracing the Arab lineage back to Abraham and Hagar, and leading eventually to Muḥammad, “who is held to be their prophet (*qui putatur a suis profeheta esse*).³⁸ After Muḥammad, the genealogy takes a striking turn, omitting any mention of the early caliphs and the first Umayyads, and instead describing the heritage of Marwān I, quite accurately, from his great-grandfather Umayya (Humeia), through his grandfather Abū al-‘Āṣ (Abilaz) and father al-Ḥakam (Accam). The list then continues to ‘Abd al-Malik, the son of Marwān, before taking another unusual turn, ignoring Walid and the next four caliphs, and skipping instead to ‘Abd al-Malik’s fourth son, Hishām, and his progeny, in order to follow the lineage of ‘Abd al-Raḥmān I and the Cordoban Umayyad line.³⁹ Evidently, the source from which the Chronicle of Albelda derived its information was not interested in general Umayyad history (at least not along the lines evident in the two eighth-century chronicles), but only in the heritage of the Umayyads of Córdoba. Overall, these new, detailed, and reasonably well-informed data presented in the *Chronicle of Albelda* suggest that the author must have had access to written or oral sources that originated in contemporary Umayyad Spain.

³⁵ *Crónicas Asturianas*, 185.

³⁶ *Crónicas Asturianas*, 185. The list also includes the final governor, Yūsuf al-Fihri (Iuzep), who governed from 747–56, and who seems to have been included by mistake.

³⁷ *Crónicas Asturianas*, 184.

³⁸ *Crónicas Asturianas*, 182.

³⁹ *Crónicas Asturianas*, 181–82.

Relationships within the Cordoban Umayyad family are also carefully defined in this text. For example, two men of the same name are pointedly distinguished from each other: al-Mundhir (Almundar), an Umayyad general (*dux*), is described as “the son of King ‘Abd al-Raḥmān (II) and the brother of King Muḥammad of Córdoba” (*filius de Abderhaman rege, fratre de Mahomat Cordouense rege*) as distinguished from al-Mundhir, the son of King Muḥammad (*filius regis Mahomat*), who would rule after his father.⁴⁰ Throughout the text, the author is careful to associate the Umayyad amirs (always called *rex*) with both Córdoba and with Spania (equivalent to al-Andalus). This is in contrast to descriptions of the Banū Qāsī (Benikaci) who only hold territories (*terra*) and cities such as Zaragoza. Thus, prince al-Mundhir was sent in 883 to lead “the armies of al-Andalus” (*exercitu Spanie*) into the lands of the Banū Qāsī (*in omne terram de Benikazzi*).⁴¹ Clearly, the author understood the Umayyads’ claim to broad political authority over regional claimants such as the Banū Qāsī.

The Chronicles of Lucas of Túy and Rodrigo Jiménez de Rada

The third and last set of texts under consideration are the three thirteenth-century Latin chronicles by the Castilian historians Lucas of Túy and Rodrigo Jiménez de Rada. There is a notable gap in relevant materials dating from the eleventh and twelfth centuries, since although Christian chroniclers were writing during these centuries, their coverage tended to be local and contemporary. After the demise of the Spanish Umayyads in 1031, their affairs apparently ceased to hold much interest for northern Christian historians. Only in the thirteenth century did Iberian chroniclers return to the format of general histories, modeled on the much earlier universal chronicles, which started in the very earliest periods and worked forward up to “modern” times. Several of these thirteenth-century texts included coverage of the Umayyads in Córdoba, up through the final years of the dynasty, as well as other details on Islamic history. Their overall intent, however (with the exception of Rodrigo’s *Historia arabum*), was to chronicle the course of Christian history, and to explicate the military and political events leading up to the consolidation of the Crown of Castile.

⁴⁰ *Crónicas Asturianas*, 176.

⁴¹ *Crónicas Asturianas*, 178–80.

The earliest of these thirteenth-century texts is Lucas of Túy's world chronicle, the *Chronicon mundi*, which was probably composed in the mid 1230s, after the watershed Christian victory at Las Navas de Tolosa in 1212 but before the culmination of "reconquista" advances that had extended the territories of Aragón and Castile by the middle of the thirteenth century. Lucas shows little innovation in his historical methodology, and not much interest in understanding Islam or seeking out Arabic sources. Muslims go by many names in this chronicle – Saracens, Ishmaelites, Moors, Berbers, Chaldeans, Hagarenes – without any particular distinction, except sometimes in the case of Moors and Berbers.⁴²

Lucas' information on the period before the tenth century is not unlike that found in the Asturian chronicles, and may be partially drawn from them. His later information is often new, however, and he is sometimes the earliest source for certain details of Umayyad history (for example, his account of the death of al-Manṣūr). This is not too surprising, given the prior gap in chronicle coverage, yet it seems unlikely that Lucas' data came from Andalusī sources. Instead, since Lucas covers Umayyad affairs in the tenth and eleventh centuries only in so far as they were related to Christian military, political, and diplomatic history, it seems more probable that his information reflects exclusively northern information and perceptions.

Like earlier Latin chroniclers, Lucas invariably refers to Andalusī amirs and caliphs as "rex." However, he evidently recognizes that the ruler in Córdoba was superior to other more local Muslim powers, such as the Banū Qāsī (although these are also referred to as kings). Thus, for example, in an account of diplomacy between the Leonese king Ramiro II and the Banū Qāsī in era 968 (930 CE), Lucas distinguishes between Abū Yaḥyā (Abohahya), the Banū Qāsī ruler of Zaragoza (*rex Cesaraguste*), and "his king, 'Abd al-Raḥmān (III), king of Córdoba (*Abderamam regi suo...regi Cordube*)," in whose name he holds rulership of Zaragoza (*cuius nomine Cesaragustam regebat*).⁴³ Lucas never uses any caliphal titles (although 'Abd al-Raḥmān had

⁴² There is also a fifteenth-century Castilian translation of Lucas' Latin text, the *Crónica de España*, edited by Julio Puyol (Madrid: Real Academia de la Historia, 1926). In the Castilian text, it is noteworthy that almost all of these various terms are simply translated as *moros*, perhaps reflecting shifting Christian attitudes towards Islam.

⁴³ *Chronicon mundi*, 259.

declared a caliphate by this point), nor does he refer to the Umayyads by their dynastic name.

Strikingly, however, when Lucas comes to describe the regency of al-Manṣūr, he does cite the term *ḥājib*, although he seems somewhat confused about its meaning, describing it as a personal name rather than a professional title. Lucas writes that there was a “king of the Hagarenes” (*rex Agarenius*) named al-Ḥājib (*nomine Alphagip*) who called himself al-Manṣūr (*se vocari Almanzor*).⁴⁴ Following this, Lucas spends several pages detailing the northern campaigns al-Manṣūr, including his attack on Santiago in 997, and recording a legend of his death at Calatañazor – which Lucas claims was celebrated in a song with the rhyming vernacular title “En Canatanzannor perdio Almazor el tambor” (In Calatañazor, al-Manṣūr gave up the drum). This last piece of information evidently has its origins in Christian lore.⁴⁵ Despite Lucas’ inclusion of the term *ḥājib*, his confusion about its meaning, together with the fact that he never gives any indication that al-Manṣūr did not rule in his own right, also suggests sources drawn from Christian perceptions and traditions. Lucas refers briefly to al-Manṣūr’s son, ‘Abd al-Malik, though not as a ruler, but makes no mention of the civil wars that led to the demise of the Umayyad dynasty. Presumably these internal Andalusí political events did not impact Lucas’ Castilian-Leonese narrative, and were thus passed over. His next mention of Andalusí affairs is in reference to Christian disputes and diplomacy with Taifa rulers in Toledo and elsewhere.

The second thirteenth-century chronicler, Rodrigo Jiménez de Rada, bishop of Toledo, demonstrates a much more comprehensive understanding of Islamic and Umayyad history. Rodrigo’s survey of Spanish history, the *De rebus Hispaniae* (also known as the *Historia gothica*), builds on the work of earlier chroniclers, though with expanded scope, and his unprecedented *Historia arabum* shows a degree of interest in the details Islamic history that is not found in any other Christian text of this period or earlier. The two works were envisioned as the first and final volumes of a longer series chronicling the various invasions of Spain, beginning with the history of the Visigoths (*Historia gothica*), continuing with volumes describing the Romans, Huns, Ostrogoths,

⁴⁴ *Chronicon mundi*, 267.

⁴⁵ *Chronicon mundi*, 271. E. Lévi-Provençal discusses the Christian legend of the death of al-Manṣūr at Calatañazor, for which Lucas of Túy is the earliest source, in his *Histoire de l’Espagne musulmane*, II, 256–59.

Vandals, and others, then concluding with the Arabs. Rodrigo's *Historia arabum* was completed in 1245, two years before his death. Throughout the series, Rodrigo's scope was remarkably wide-ranging, but he returned repeatedly to certain themes, especially the triumph of Catholic belief, and the victory of Spanish (i.e., Castilian) Christian unification over the forces of political and religious disunity.⁴⁶

Of these two works, the *De rebus Hispaniae* is much more similar in form and content to the earlier Christian chronicles discussed above than is the *Historia arabum*. Nevertheless, from the point at which it begins the narrative of the Muslim conquest of 711, this chronicle of Gothic history is notably more detailed regarding Andalusí and Umayyad matters than any of its predecessors. For instance, Rodrigo Jiménez de Rada pays exceptional attention to names and titles, even though his treatment betrays a Castilian rather than Islamic cultural sensibility. Thus, Mūsā, the first Arab general to arrive in Spain, is carefully noted as *Muza proprio nomine dicebatur*, then *autem cognomento Avennoçair*, distinguishing Mūsā as his first name (*nomine*) and Ibn Nuṣayr as his second name (*cognomen*). Likewise, Mūsā's reputed associate, Ṭarīf Abū Zura', is noted as *Taref nomine et cognomie Avenzarca*.⁴⁷ Although the terminology is not quite correct, Rodrigo's recognition of a distinction between a personal name and father's name/family name marks a dramatic improvement over the efforts of earlier authors in interpreting Muslim names. His explanation of the cognomen probably reflects the now regularized usage of patronymics as family names (such as Rodrigo's own name, Jiménez) in Castile by the thirteenth century.

In the *De rebus Hispaniae*, Rodrigo's Taref plays the role of Mūsā's well-known general, Ṭāriq ibn Ziyād. This mention is striking, since Ṭarīf does not appear in the *Chronicle of 754* or other early descriptions of the Muslim conquest, and modern scholars doubt his existence.⁴⁸ However, Ṭarīf's name does turn up in two later anonymous Arabic texts, the eleventh-century *Akhbār al-majmū'a* and the fourteenth-century *Dhikr bilād al-Andalus*, in both cases in close association with that of Ṭāriq ibn Ziyād. Given the similarity of the two names, vagaries of oral or written transmission apparently created this

⁴⁶ Pick, *Conflict and Coexistence*, 75.

⁴⁷ *De rebus Hispaniae*, 101. Rodrigo has confused Abū with Ibn in Ṭarīf's name.

⁴⁸ Lévi Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, I, 16; Collins, *The Arab Conquest of Spain*, 31.

secondary character, Ṭarīf, in some Andalusī Arabic narrative traditions.⁴⁹ It thus seems likely that Rodrigo's information on Ṭarīf came from a Muslim source, and that he confused Ṭarīf with Ṭariq in the *De rebus Hispaniae*. At some point, however, he must have realized his error since he cites Taric Abenzarcha, not Taref Avenzarca, in the later *Historia arabum*.⁵⁰

Rodrigo also makes another innovation in Castilian historiography by citing not only hijra years but also Muslim months for dating some events in his *De rebus Hispaniae*. For example, he reports that the final defeat of the Visigothic king Roderick took place on *V idus mensis Xauel* (Shawwāl), *anno arabum LXXXVII* (92), *era DCCLII* (714 CE).⁵¹ The conflation of Roman and Arabic dating systems reflected in “the Ides of Shawwāl” is charmingly bizarre, but the inclusion of the Muslim month is a further indication that Rodrigo must have derived his information from an Arabic source.

In other ways, also, this history is strikingly detailed in its use of Muslim names and terminology, though some misunderstandings persist. This may be owing to continued reference to earlier chronicles, a lack of appropriate translations in Latin, or persistent Christian misinterpretations. In his description of the Muslim conquest of Spain, Rodrigo routinely refers to the eastern Umayyad caliph Walīd as *Ulit Amiramomenino*, and he evidently understands the dependent relationship between Córdoba and Damascus before 756.⁵² After this, however – like earlier Christian authors – Rodrigo always refers to the Córdoba Umayyads as kings (*rex*), though they are evidently superior to other petty rulers. He describes the rebellion in the 820s of a prince (*princeps*) of the Banū Qāsī family against Córdoba (*Arabes Benkazim dicunt contra regem Cordube rebellavit*), and records that this prince,

⁴⁹ *Ajbar Machmuā* (colección de tradiciones). *Crónica anónima del siglo XI, dada á luz por primera vez*, ed. Emilio Lafuente y Alcántara (Madrid: Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1867), 6; *Una descripción anónima de al-Andalus*, ed. Luis Molina (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983) I, 98. See also Martínez-Gros, *L'idéologie omeyyade*, 55.

⁵⁰ *Historia arabum*, 100. The second name, Abenzarcha rather than Ibn Ziyād, remains an error.

⁵¹ *De rebus Hispaniae*, 103. Rodrigo's precision is only one example in a long tradition of careful attention to dating and correlation of calendars in medieval Iberia (even if the resulting calculations were not always correct). We see a similar impulse in the *Chronicle of 754*, and the tenth-century Mozarab *Calendar of Córdoba* (*Le Calendrier de Cordoue*, ed. Charles Pellat (Leiden: E. J. Brill, 1961).

⁵² *De rebus Hispaniae*, 102.

Mūsā, was called “the third king of Spain” (*regem tercium in Hispania appellarent*) – third, apparently, after the Umayyad ruler in Córdoba and the Christian king in Asturias-León.⁵³

True to his theme of Gothic history, Rodrigo makes little mention in the *De rebus Hispaniae* of internal Andalusī politics, or of Umayyad family affairs, except insofar as they impacted the course of history in Christian Spain. So, for instance, he notes a rebel Umayyad prince who fled to Galicia in the 830s (*Mahamut nomine de familia Abderramen regis Cordube*), but without providing any further details about his rebellion.⁵⁴ Neither does Rodrigo allude to the transition to a caliphate under ‘Abd al-Raḥmān III (who is simply referred to as *rex*), nor to the civil wars in the early eleventh century, nor does he use any collective dynastic terms. However, his data on al-Manṣūr are more well-informed than those provided by Lucas of Túy. While Rodrigo starts off with similar phrasing about a “king of the Arabs, who was called al-Ḥājib, and who decided to name himself al-Manṣūr” (*rex arabum, qui Alhagib dicebatur, se Almançor constituit nominari*), Rodrigo then goes on to explain that al-Manṣūr means “defender, because he vigorously defended himself and his people with many glorious victories.”⁵⁵ Overall, Rodrigo is remarkably admiring of al-Manṣūr, describing him as prudent, valorous, cheerful, and generous, despite his military attacks on Santiago de Compostella and other Christian regions.⁵⁶ He reports al-Manṣūr’s death at Calatañazor, as did Lucas of Túy, but without reference to a celebratory song.⁵⁷ Perhaps following the example of Lucas, Rodrigo then briefly mentions al-Manṣūr’s heir, ‘Abd al-Malik (likewise with no reference to kingship), skips any reference to civil war or the demise of the Umayyad line, and shifts back to Christian affairs until mentioning diplomacy with Taifa rulers.

The general lack of details on Umayyad affairs in the *De rebus Hispaniae* is more than compensated for in Rodrigo’s *Historia arabum*, which is entirely devoted to chronicling the events of early Islamic and Andalusī history. Much of the material is evidently derived from Muslim sources (probably including the *Sīra* of Muḥammad and the

⁵³ *De rebus Hispaniae*, 135.

⁵⁴ *De rebus Hispaniae*, 131. This appears to be a version of a narrative recounted by several Andalusī Arabic authors, including Ibn al-Qūṭīya and Ibn Ḥayyān. See Lévi Provençal, *Histoire de l’Espagne musulmane*, I, 209–10.

⁵⁵ *De rebus Hispaniae*, 162.

⁵⁶ *De rebus Hispaniae*, 163.

⁵⁷ *De rebus Hispaniae*, 165–66.

tenth-century chronicle attributed to Muḥammad ibn Aḥmad al-Rāzī, and perhaps also the works of Ibn Ḥayyān) as well as Christian texts, such as the *Chronicle of 754*.⁵⁸ The *Historia arabum* is the first medieval Christian history devoted exclusively to the topic of Islamic history, even though Rodrigo crafted it with the purpose of explicating the course of Christian history. Not only does he portray Islam as an offshoot of Christianity, emerging from within the Christian tradition rather than as a separate phenomenon (the perception of Islam as a Christian heresy goes back to the seventh century), but Rodrigo sees this divergence as the first example of a persistent trend toward disunity and faction within the Islamic tradition. His narrative emphasizes the breaks and schisms within Muslim history with the goal of demonstrating that Christian military victories and conversions in Spain will eventually bring a return to religious Catholic unity.⁵⁹

In his discussion of the earliest Islamic period, Rodrigo demonstrates a clear understanding of Muslim genealogy, with his repeated mention of the fact that the Prophet was from the Quraysh (*de genere Corexi*), and correct reporting of the names of family members with the exception of ‘Alī, and careful (though slightly inaccurate) dating.⁶⁰ Rodrigo lists the first three caliphs, then skips ‘Alī and goes directly to Mu‘āwiya, who returned Damascus to being the capital, and whose reign he begins in 35 AH (656) instead of 41 (661).⁶¹ As in the much earlier *Chronicle of 754*, which makes the same elision, this presumably reflects data from a pro-Umayyad source. Rodrigo then goes on to catalogue all of the eastern Umayyad caliphs, taking care in cases where a name is repeated – for example, when *Maroan secundo* came to power in 128 AH (he is one year off here).⁶² He likewise notes the nature of Umayyad succession – usually from father to son (except in cases, such as from Walid to Sulaymān, in which rule passed to a brother). He even records birth order, for example, “Yazīd the first-born son of Mu‘āwiya inherited his father’s realm” (*primo Izit natus Moabie optinuit patris regnum*).⁶³ Distant Umayyad provinces, such

⁵⁸ Throughout the *Historia arabum*, the editors include references to parallel passages in other Arabic and Latin texts.

⁵⁹ Pick, *Conflict and Coexistence*, 77–78.

⁶⁰ *Historia arabum*, 90.

⁶¹ *Historia arabum*, 97–98.

⁶² *Historia arabum*, 113.

⁶³ *Historia arabum*, 98.

as al-Andalus, were administered from Damascus, and Rodrigo goes so far as to describe Walīd as an emperor (ruling an *imperium*), while al-Andalus is described as a “kingdom” (*regnum*), which was “governed” (*gubernavit*) in this early period (he also uses the word *rexit* and *regnavit*).⁶⁴ He regularly uses the term *ammiramomeni* to indicate the special status of the Umayyad caliph.

In his account of *anno arabum* 134 (751), Rodrigo discusses both the Umayyads (*domum Abenhumaye*) and the ‘Abbāsids (*domum Abelabezi*), and he provides the most complete account of the ‘Abbāsīd revolution yet seen in Christian Spanish sources. This is noteworthy not only for its detail, but also for the fact that Rodrigo must have derived his information from several sources, some evidently in Arabic. Much of his material is completely new to Latin historiography, though other parts of the account repeat previously-known details. For example, after a description of the defeat of Marwān II at the hands of Ṣāliḥ ibn ‘Alī (Zalī), as in the *Chronicle of 754*,⁶⁵ Rodrigo observes that “since the time of Muḥammad, all Arabs both on this side of the sea and on the other side of the sea, had been ruled under the dominion of one Amīr al-Mu‘minīn (*amiramomenini*). And these are [now] descended from the ‘Abbāsīd lineage (*Benalabeci progenie*) while those who were descended from the Umayyads (*Abenhumaya*) were expelled from the imperial seat (*sede imperii*).”⁶⁶ He goes on to give two alternate accounts of the origins of the Umayyads and ‘Abbāsīds, both emphasizing a genetic link between caliphal power and the family of the Prophet. In one tradition, the two caliphal lines can be traced back to two sons of the Prophet Muḥammad, “but others say that Muḥammad had only one surviving daughter, who was called Fāṭima, who married ‘Alī ibn Abī Ṭālib (Haliabnetalep), who was the scribe for Muḥammad, and who was the fourth [ruler] after Muḥammad, and ruled for four years and eight days. And it is from this man and Fāṭima that the two dynasties proceed.”⁶⁷ In both accounts, the emphasis on direct lineage trumps other explanations for dynastic legitimacy.

⁶⁴ *Historia arabum*, 100–101.

⁶⁵ The details of Marwān’s flight into Egypt, pursuit by Ṣāliḥ, crossing of the Nile, and death at a place called *Azimum*, are all parallel to data in the *Chronicle of 754*. Likewise, the complete lack of mention of any other participants in the ‘Abbāsīd revolution except of al-Saffāḥ (*Abdalla Benalabeci*). Rodrigo may have consulted the earlier chronicle or have had access to similar materials in Arabic.

⁶⁶ *Historia arabum*, 114.

⁶⁷ *Historia arabum*, 114.

Although it misconstrues Umayyad and ‘Abbāsīd origins, the second account is striking in its otherwise relatively canonical details, and also in the fact that it is the only mention of ‘Alī in all of the Christian chronicles surveyed here. Although Rodrigo had not mentioned ‘Alī earlier, in his description of the earliest caliphs, ‘Alī’s place among them, and his relationship to Muḥammad, is clear in this passage. Evidently, not only did Rodrigo consult several sources in his research on the ‘Abbāsīd revolution, but at least one of these was different from his source(s) on the first decades of Islam. Later on in the chronicle, Rodrigo remarks again that the Umayyad and ‘Abbāsīd families were descended from two grandsons (*nepotes*) of Muḥammad, adding that there had always been discord between the two lines.⁶⁸

After describing the events in 751, the chronicler then turns his attention to Spain, and further new material includes a description of how ‘Abd al-Raḥmān I, whom Rodrigo explicitly names as an Umayyad (*Abderramen Abenhumeya, qui Abderramen Adahil postea fuit dictus*), secretly sent representatives to Spain to find out whether he would be welcome, then came himself and assumed rulership in Córdoba.⁶⁹ The addition here of ‘Abd al-Raḥmān’s *laqab*, al-Dākhil, is remarkable, and further indication of an Arabic source. Rodrigo was clearly very conscious of the sweep of subsequent history in this passage, since he precedes mention of ‘Abd al-Raḥmān with a description of how Hispania had always been independent from the ‘Abbāsīds and the eastern Mediterranean, from the 750s until the time of the Almohads and the thirteenth-century conquests of Ferdinand III. After describing the arrival of ‘Abd al-Raḥmān I, Rodrigo’s narrative then proceeds in an orderly fashion, chronicling the succession and rule of each Umayyad *amir* (he uses the word *rex*), as well as mentioning notable events during each reign. These include rebellions of both the Banū Qāsī in Zaragoza in the ninth century and of the Banū Ḥafṣūn in the tenth century, both quelled by Córdoba.

Another innovation by Rodrigo is his recognition of the declaration of an Umayyad caliphate under ‘Abd al-Raḥmān III, who – he reports – took the title of Amīr al-Mu’minīn (*amiramomeni*) and assumed the throne name al-Nāṣir li-Dīn Allāh (Anancer Ledinelle). The author explains that this throne name “means defender of the law

⁶⁸ *Historia arabum*, 127.

⁶⁹ *Historia arabum*, 115.

of God" (*quod interpretatur deffensor legis dei*), while *amiramomeni* "means king of the faithful" (*quod rex credencium interpretatur*).⁷⁰ Even though Rodrigo had cited the title *Amir al-Mu'minīn* before, in reference to the eastern Umayyad and 'Abbāsīd caliphs, this is the first time that it appears in an Andalusī context. The chronicler also remarks that with the appearance of the caliphal title in Spain, the long-standing hostilities between the Umayyads and the 'Abbāsīds were finally resolved.⁷¹

Rodrigo goes on to transliterate the throne names of al-Ḥakam (Almuztacarville, for al-Mustanṣir bi-Allāh) and Hishām (Almuḥayyātville, for al-Mu'ayyad bi-Allāh).⁷² He then describes the regency of Muḥammad ibn Abī 'Āmir (Mahomet ibne Abenhamir), during Hishām's minority (*cum esset puer*), noting that he was called *ḥāḡib* (*alhagib*), which means viceroy (*quod interpretatur vicerex*), and later, because of all of his victories in battle, he was called al-Manṣūr (Almançor).⁷³ This is a much more accurate description of al-Manṣūr's role and titles than we find in earlier sources. It is likewise unusual in citing his proper name, Muḥammad ibn Abī 'Āmir, rather than simply calling him Almançor, as he appears in the *Chronicon mundi* and the *De rebus Hispania*, and as he was generally known in northern Spain. Rodrigo also adds an unprecedented observation of caliphal prerogatives, stating that during the regency of al-Manṣūr, Hishām's name still appeared on money and textiles (presumably *ṭirāz*), in prayers (the *khutba*), in epigrams and funeral orations (*nomen Hyssem in moneta et pannis et epigrammatibus et epitaphiis ponebatur, et fiebat oratio super eum*).⁷⁴

After recording the death of al-Manṣūr, Rodrigo provides a detailed description of the struggle for power among various Umayyad claimants, and the bitter civil war in Córdoba that eventually ended the dynasty in 1031. This is the most comprehensive section of the chronicle, taking up seventeen of its sixty-three pages in the edited edition and indicating that the chronicler must have had extensive Arabic research materials. Much of Rodrigo's information in this section is parallel to data in Ibn 'Idhārī's *Bayān al-mughrib*, compiled in the later

⁷⁰ *Historia arabum*, 127.

⁷¹ *Historia arabum*, 127.

⁷² *Historia arabum*, 128.

⁷³ *Historia arabum*, 128.

⁷⁴ *Historia arabum*, 128.

thirteenth century, several decades after Rodrigo was writing, suggesting that both authors had access to the same source(s).⁷⁵ Rodrigo's account of this war is unique among Christian writings of his day, and his lengthy attention to Andalusí civil strife is presumably because it lent weight to his overarching narrative of Muslim disunity and Christian unification. While it would be tedious to give all the details of the civil war here, it is important to highlight Rodrigo's recognition throughout this narrative of the necessity of Umayyad lineage in holding the throne. He carefully notes when claimants belonged to the *genere Abenhumeye*, and that these men generally won support in Córdoba because of the family tie, even while other cities were splitting off under other rulers, such as the Hūdids (Auenhut) in Zaragoza.⁷⁶

Finally, Rodrigo records the shift to Taifa rule – though he does not name it as such – remarking that “in those days there was no longer a king in Spain from the lineage of the Umayyads” (*et illis diebus non fuit rex in Hispania de genere Abenhumeye*).⁷⁷ He then gives very short shrift to the complex politics of the eleventh century, almost immediately going on to describe the arrival of the Almoravids. After this, the Almoravids and Almohads receive only a couple of scant chapters before Rodrigo ends his narrative in *anno arabum DXXXVIII* (1143 CE).⁷⁸ These final pages of the *Historia arabum* seem hurried; perhaps the author had lost interest and wished to turn his attention to other projects. Certainly, it is unlikely that Rodrigo lacked sources to provide data on more recent Andalusí affairs, so it must have been a deliberate decision to end coverage a century before his chronicle's composition. As a result of this chronological structure, Rodrigo's *Historia arabum* is, in fact, almost entirely a history of the Umayyads.

Throughout the *Historia arabum*, the lack of Christian intrusion into the narrative is striking. Christian armies, rulers, and diplomats certainly appear in many places in the chronicle, but the focus always remains firmly on Andalusí affairs. Even major Christian advances, such as the Castilian capture of Toledo in 1085, are only mentioned in passing near the end, and Rodrigo omits any reference to the critical battle of Las Navas de Tolosa in 1212, in which he himself played

⁷⁵ *Historia arabum*, 130–47. The editors cite parallel passages in the *Bayān al-mughrib* throughout this section.

⁷⁶ *Historia arabum*, 146.

⁷⁷ *Historia arabum*, 147.

⁷⁸ *Historia arabum*, 148–49.

a role.⁷⁹ Evidently, this is not a narrative overtly designed to chronicle Christian ascendancy over Islam, even if its more subtle message of Muslim disunity was intended to suggest this conclusion.

In this regard, the *Historia arabum* is profoundly different from the earlier chronicles surveyed in this study, including Rodrigo's own *De rebus Hispaniae*. All of these, from the *Chronicle of 741* onward, view the history of Islam and the Umayyad dynasty from a distinctly Christian perspective. Yet each chronicle, as well as the *Historia arabum*, testifies in its own way to ongoing Iberian Christian attention to the history of their Andalusí Umayyad neighbors. The Umayyads represented both an alien and a familiar past, and Christian chroniclers perceived the dynasty as an integral element in the broader Iberian historical narrative. As time went on, Christian historians continually gained access to new information about Muslim politics, lineage, and government, derived from a variety of sources, both earlier and contemporary. Each of the chroniclers described above incorporated some degree of new data that must have filtered northward from Arabic textual and oral tradition. Although some relied more heavily on information available through Christian channels and in earlier Latin texts, other historians actively deployed these Andalusí resources. The *Chronicle of 754*, the *Chronicle of Albelda*, and the *Historia arabum* especially demonstrate this ongoing access to, interest in, and use of Arabic materials for writing Christian historical narratives. In some cases, these accounts may preserve a vision of Umayyad history that no longer survives in Andalusí Arabic texts.

Bibliography

Primary Sources

Ajbar Machmuã (colección de tradiciones). *Crónica anónima del siglo XI, dada á luz por primera vez*. Edited by Emilio Lafuente y Alcántara. Madrid: Imprenta y Stereotipia de M. Rivadeneyra, 1867.

Crónica de 754. Edited by José Eduardo López Pereira. Zaragoza: Anubar, 1980.

Crónicas Asturianas. Edited by Juan Gil Fernández and José Moralejo. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1985.

Gil, Juan, ed. *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973.

⁷⁹ Pick, *Conflict and Coexistence*, 6. The text mentions Rodrigo Díaz, El Cid, shortly after citing Toledo, but makes no reference to Alfonso VI (*Historia Arabum*, 148).

- Lucas of Túy, *Crónica de España*. Edited by Julio Puyol. Madrid: Real Academia de la Historia, 1926.
- , *Chronicon mundi*. Edited by Emma Falque. *Corpus Christianorum* LXXIV. Turnhout: Brepols, 2003.
- Rodrigo Jiménez de Rada, *De rebus Hispaniae*. Edited by Juan Fernández Valverde. *Corpus Christianorum* LXXII, part I. Turnhout: Brepols, 1987.
- , *Historia arabum*. Edited by Juan Fernández Valverde. *Corpus Christianorum* LXXII, part III. Turnhout: Brepols, 1999, pp. 87–149.
- Una descripción anónima de al-Andalus*. Edited by Luis Molina. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983.
- Wolf, Kenneth. *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*. Liverpool: Liverpool University Press, 1990.

Secondary Sources

- Collins, Roger. *The Arab Conquest of Spain*. Oxford: Blackwell, 1989.
- Dubler, C. E. "Sobre la crónica árabe-bizantina de 741 y la influencia bizantina en la península ibérica." *Al-Andalus* 11 (1946): 283–349.
- García Algarra, Almudena. "Alfonso X y el Islam: una revisión." *Qurtuba* 2 (1997): 283–300.
- García Moreno, Luis. "Elementos de tradición bizantina en dos Vidas de Mahoma mozárabes." In *Bizancio y la Península Ibérica. De la antigüedad tardía a la edad moderna*, edited by Inmaculada Pérez Martín and Pedro Bádenas de la Peña, 247–71. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.
- Gervers, Michael and R. J. Bikhazi, eds. *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990.
- Guichard, Pierre. *La España musulmana. Al-Andalus omeya*. Madrid: Historia 16, 1995.
- Kennedy, Hugh. *Muslim Spain and Portugal*. London: Longman, 1996.
- Lévi-Provençal, Évariste. *Histoire de l'Espagne musulmane*. 3 vols. Paris: Maisonneuve, 1950–1953.
- López Pereira, J. E. *Estudio crítico sobre la Crónica mozárabe de 754*. Zaragoza: Anubar: 1980.
- Martinez-Gros, Gabriel. *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (x^e-xr^e siècles)*. Madrid: Casa de Velázquez, 1992.
- Pick, Lucy. *Conflict and Coexistence: Archbishop Rodrigo and the Muslims and Jews of Medieval Spain*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004.
- Safran, Janina. *The Second Umayyad Caliphate*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Wasserstein, David. *The Caliphate in the West: An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

LES SOURCES DE L'HISTOIRE OMEYYADE DANS L'ŒUVRE D'IBN AL-'ADĪM

Anne-Marie Eddé

Introduction

Kamāl al-Dīn Ibn al-'Adīm passa la plus grande partie de sa vie dans sa ville natale d'Alep, avant de se réfugier au Caire, comme beaucoup de ses contemporains syriens, lors de l'invasion mongole de 658/1260. C'est dans cette ville qu'il mourut en 660/1262. Connu surtout comme historien, Ibn al-'Adīm fut aussi l'une des principales personnalités hanafites d'Alep. Issu d'une grande famille de cadis, il fut professeur de droit dans l'une des plus prestigieuses madrasas d'Alep, la Ḥallāwiyya, et chargé à maintes reprises de missions politiques et diplomatiques importantes. Tant pour sa formation que dans ses diverses missions, il eut l'occasion de voyager dans de nombreuses régions du monde musulman (Ḥijāz, Damas, Jérusalem, Le Caire, Sinjār, Anatolie seljoukide, Mossoul, Bagdad) où il ne manquait jamais de suivre les leçons de juristes et traditionnistes réputés. Il rapporta ainsi un grand nombre de notes et de manuscrits et resta souvent en correspondance avec les personnes rencontrées au cours de ses voyages comme il en témoigne lui-même à plusieurs reprises (*akhbaranā fulān fī kitābihi ilaynā min al-Mawṣil...*).

Auteur de plusieurs ouvrages d'histoire, d'*adab*, de calligraphie, et même de recettes de cuisine, il est surtout connu pour ses deux ouvrages historiques sur Alep: une histoire d'Alep des origines à 641/1243–44 (*Zubdat al-ḥalab min ta'rikh Ḥalab*)¹ et un vaste dictionnaire biographique des personnalités ayant séjourné à Alep (*Bughyat al-ṭalab fī ta'rikh Ḥalab*)². Si la *Zubdat al-ḥalab* est essentielle pour toute l'histoire de la Syrie du Nord, depuis les Abbassides jusqu'aux Ayyoubides, elle n'apporte pas grand-chose sur la période omeyyade

¹ Éd. S. Dahān, 3 vol., Damas, 1951–1968.

² Dix volumes conservés, soit 2081 notices de "Aḥmad" jusqu'à "Sa'id" (avec des lacunes). Éd. S. Zakkār, 11 vol., Damas, 1988. Cf. D. Morray, *An Ayyubid Notable*.

qui n'est que très sommairement traitée³. De plus, l'auteur n'y mentionne pas l'origine de ses sources, ce qui, pour les époques anciennes, n'est pas sans inconvénient pour juger de la valeur de ses informations. Très différente est la *Bughyat al-ṭalab* dans laquelle les sources sont, au contraire, systématiquement citées. Cet ouvrage est, en réalité, fortement inspiré du grand dictionnaire biographique d'Ibn 'Asākir (m. 571/1176). Ainsi, à propos d'un personnage de l'époque du calife Sulaymān b. 'Abd al-Malik (96–99/715–17), Ibn al-'Adīm dit qu'il ne l'aurait pas évoqué, car ce n'est ni un savant ni une personnalité de marque, si Ibn 'Asākir ne l'avait fait avant lui⁴. En outre, la plupart de ses biographies présentent la même structure que celles de son devancier et comportent le même type d'informations.

Les biographies de la période omeyyade ne sont peut-être pas les plus nombreuses dans la *Bughya*, mais il y en a suffisamment pour en tirer des conclusions intéressantes. Cette étude se fonde sur une cinquantaine d'entre elles⁵, ce qui permet, sans prétendre à l'exhaustivité, d'avoir un aperçu de la façon dont l'auteur a abordé cette période. La plupart concernent des oulémas – traditionnistes en particulier – ou des chefs militaires et quelques-unes s'intéressent aux membres de la famille régnante et à leur entourage. La mémoire omeyyade peut dès lors être envisagée sous plusieurs angles. Se pose tout d'abord la question du contenu des notices biographiques. Sur quoi l'auteur a-t-il choisi d'insister ? Quelle est sa présentation des événements et l'image qu'il en donne ? La longueur des notices est bien évidemment très variable selon les personnages, mais généralement Ibn al-'Adīm commence par évoquer l'origine du personnage, sa généalogie, sa famille, les différentes formes de son nom, sa position sociale ou sa fonction. Quand il s'agit d'un savant, il donne les noms de ses maîtres et de ceux qui lui ont transmis des *ḥadīth-s*; suivent les noms de ceux qui ont transmis ces *ḥadīth-s* d'après lui puis un ou plusieurs *ḥadīth-s* qu'il a contribué à transmettre. Quand il s'agit d'un gouverneur ou d'un chef militaire sont évoqués les combats contre les ennemis de la dynastie, les Byzantins en particulier, ou les révoltes qu'il lui fallut réprimer⁶.

³ Neuf pages sur un total de 885 pages.

⁴ *Bughya*, 9: 4187.

⁵ Cf. annexe A.

⁶ Voir, par exemple, le récit d'après Ibn 'Asākir (20: 144–46) sur Suḥaym b. al-Muhājir, gouverneur de Tripoli lors de la révolte des Mardaïtes, qui se déguise en patriarche byzantin pour s'infiltrer parmi eux (*Bughya*, 9: 4188–89).

De nombreuses anecdotes sur le personnage émaillent la notice dans laquelle l'auteur rapporte parfois ses conversations avec le calife, ses habitudes (un tel se teint les cheveux et la barbe⁷, tel autre dort avec sa femme et son cheval sous la même tente)⁸, ses défauts et ses qualités. Parfois des vers de poésies composés par le sujet de la biographie sont cités.

Il reste difficile, pourtant, de tirer des conclusions significatives du contenu de ces biographies. En effet, l'ouvrage d'Ibn al-'Adīm tel qu'il nous est parvenu n'est que partiellement conservé et ne contient, par exemple, aucune biographie de calife omeyyade. Les données fournies dans les notices sont, en outre, très fragmentaires et surtout Ibn al-'Adīm, comme la plupart de ses contemporains, ne recherche aucunement l'originalité mais au contraire la conformité la plus grande possible avec ses sources, selon le principe édicté au x^e siècle par le grand historien al-Ṭabarī : "nous ne faisons que transmettre aux autres ce qui nous a été transmis"⁹. Quand deux sources se contredisent, l'auteur se permet parfois de donner raison à l'une ou à l'autre, mais, dans la plupart des cas, force est de constater l'absence de tout regard personnel sur cette période pourtant clé de l'histoire islamique.

Une exception mérite toutefois d'être soulignée, celle de la biographie particulièrement longue (62 pages imprimées) qu'Ibn al-'Adīm consacra au célèbre gouverneur omeyyade al-Ḥajjāj b. Yūsuf (m. 95/714)¹⁰. Dès l'énoncé de son nom, Ibn al-'Adīm y ajoute le qualificatif d'*al-zālim* (l'oppresser ou l'injuste) et tout au long de cette notice, il rapporte les nombreuses traditions hostiles au gouverneur qui soulignent son régime tyrannique, les innombrables arrestations, tortures et exécutions de ses opposants : 80 000 prisonniers dans ses geôles, disait-on, dont 30 000 femmes, et près de 120 000 exécutions. Cette biographie reflète, sans nul doute, la propagande abbasside hostile à al-Ḥajjāj et reproduit de nombreuses anecdotes bien connues par ailleurs¹¹. On retrouve parmi les autorités citées plusieurs serviteurs de la dynastie abbasside et de très nombreux traditionnistes,

⁷ *Bughya*, 4 : 1699.

⁸ *Bughya*, 4 : 1700.

⁹ Cf. al-Ṭabarī, introduction de son *Ta'rikh*, éd. M. Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Le Caire, 1960), 1 : 8.

¹⁰ Cf. *Bughya*, 5 : 2037–2099 ; *EI* 2, "al-Ḥadjdjad b. Yūsuf" (A. Dietrich).

¹¹ Outre les ouvrages conservés des autorités citées, on retrouve la plupart de ces anecdotes dans les biographies plus tardives d'al-Ḥajjāj (Ibn 'Asākir, Ibn Khallikān, Ibn Kathīr).

juristes et lettrés sunnites célèbres des III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles tels que al-Haytham b. ‘Adī (m. 206 ou 207/821–22), Abū Sa‘īd ‘Abd al-Malik al-Aṣma‘ī (m. 213/828), al-Zubayr b. Bakkār (m. 256/870), ‘Umar b. Shabba (m. 262/878), Ibn Abī Khaythama (m. 279/892), Ibn Abī al-Dunya (281/894), Ibrāhīm b. Ishāq al-Ḥarbī (m. 285/898), Abū Bakr Ibn Durayd (m. 321/933), Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (m. 327/938–9), Abū Bakr Ibn al-Anbārī (m. 328/940), Abū l-Qāsim al-Ṭabarānī (m. 360/971), Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Marzubānī (m. 384/994), al-Mu‘āfi b. Zakariyā (m. 390/1000)¹², ainsi que d’autres traditions moins connues¹³. Mais les critiques qui sont faites s’adressent bien davantage au gouverneur qu’à la dynastie omeyyade en général. Le calife ‘Abd al-Malik est même favorablement dépeint lorsqu’il prend le parti du Compagnon du Prophète, Anas b. Mālik, contre al-Ḥajjāj ou bien encore lorsqu’il reproche à son gouverneur de dilapider les biens de l’État et de répandre trop de sang¹⁴.

L’étude des très nombreuses sources d’Ibn al-‘Adīm pour la période omeyyade présente donc un double intérêt¹⁵. Elle permet, d’une part, de retrouver quelques extraits de textes aujourd’hui perdus mais, surtout, elle nous donne les moyens de mieux comprendre la façon dont les Arabes ont écrit leur histoire, ont construit leur mémoire. À quelles sources avait-on accès au VII^e/XIII^e siècle pour écrire l’histoire des Omeyyades et quelles conclusions en tirer sur le plan de la circulation des livres et de la transmission du savoir ? A quoi ressemblait la bibliothèque d’Ibn al-‘Adīm ? Quelle était sa méthode historique ? Reproduisait-il fidèlement ses sources ? Quelle était la part de la tradition écrite et celle de la tradition orale ? Étudier les sources d’un auteur c’est aussi reconstituer, pour une période donnée, une production historique dont seule une partie nous est parvenue. Le choix des sources est souvent significatif des intérêts personnels d’un auteur, de ses objectifs, du contexte politique ou religieux dans lequel il s’inscrivait, même s’il est difficile, dans ce domaine, d’attribuer l’absence de telle ou telle source à un choix délibéré ou tout simplement au fait que l’auteur n’y

¹² Sur toutes ces autorités, cf. les articles correspondants dans l’*Encyclopédie de l’Islam*. Sur Ibn Abī Ḥātim, cf. *EI* 2, III, 162b et sur al-Mu‘āfi, cf. Kaḥḥāla, 12 : 302.

¹³ Souvent rapportées par des traditionnistes locaux tel Rashā’ ibn Naẓīf (m. 444/1052) cité par Ibn al-‘Adīm dans les chaînes de traditions plus d’une centaine de fois (cf. Ibn al-‘Imād, *Shadharāt*, 5 : 194).

¹⁴ *Bughya*, 5 : 2053, 2084 sq.

¹⁵ Sur les sources d’Ibn al-‘Adīm pour d’autres périodes, cf. Eddé, “Les sources d’Ibn al-‘Adīm sur le règne de Sayf al-Dawla” et “Sources arabes des XII^e et XIII^e siècles”.

eut pas accès. L'étude qui suit est donc bien davantage une étude sur l'écriture de l'histoire omeyyade au VII^e/XIII^e siècle qu'un travail sur la représentation des Omeyyades.

Une écriture traditionnelle de l'histoire fondée sur la transmission des sources

Deux remarques générales peuvent être faites à la lecture de ces biographies. La première porte sur le grand nombre de sources directes, orales ou écrites, de l'auteur sur la période omeyyade. Ce trait est caractéristique de tous les grands savants de cette époque, et l'œuvre d'Ibn 'Asākir le démontre magistralement¹⁶. L'index des ouvrages cités dans la *Bughya* répertorie près de 500 titres, au total, auxquels il convient d'ajouter toutes les sources écrites dont l'auteur ne donne pas le titre ou qui font partie de sa correspondance ainsi que ses nombreuses sources orales. Pour la seule période omeyyade, j'ai ainsi pu dénombrer quelque soixante-dix sources directes pour une cinquantaine de biographies, une liste qui est sans doute loin d'être close¹⁷.

Cette abondance de sources n'est pas spécifique à l'histoire des Omeyyades dans l'œuvre d'Ibn al-'Adīm¹⁸, mais elle est néanmoins significative d'un intérêt réel des savants des XII^e et XIII^e siècles pour cette période de leur histoire, ce que le résumé des événements dans la *Zubdat al-ḥalab* ne laissait pas prévoir. Un intérêt qu'on retrouve dans d'autres ouvrages historiques de la même époque. Ainsi dans son *Kāmil fī al-Ta'rikh*, Ibn al-Athīr (m. 630/1233) consacre plus de deux volumes sur douze à la période omeyyade¹⁹. Toutefois, comme il ne cite jamais ses sources, et tant que celles-ci n'auront pas été retrouvées et étudiées, il reste difficile d'apprécier l'originalité de son témoignage. Ibn Kathīr (m. 774/1373), en revanche, dans sa grande chronique *al-Bidāya wa-al-nihāya*²⁰ précise souvent l'origine de ses informations. Dans un grand nombre de cas, ce sont les mêmes que celles d'Ibn

¹⁶ Cf. Judd, "Ibn 'Asākir's Sources for the Late Umayyad Period".

¹⁷ Cf. annexe B.

¹⁸ Pour le règne de Sayf al-Dawla, j'avais compté 91 sources différentes (sans compter les personnages cités dans les chaînes de transmission).

¹⁹ De l'édition de Beyrouth, 1965–1967.

²⁰ Dont un volume et demi sur dix dans l'édition de Beyrouth (1998–2001) concerne la période omeyyade.

al-‘Adīm²¹ et leur étude, qui reste elle aussi à faire, pourrait se révéler riche d’enseignements.

La deuxième remarque concerne la méthode d’écriture historique d’Ibn al-‘Adīm qui, à l’exemple d’Ibn ‘Asākir, privilégie très largement les *akhbār* (suite de récits distincts les uns des autres) et l’*isnād* (chaînes de transmission)²². Tributaire de ses sources, il ne fait là que reproduire l’historiographie arabe primitive et la méthode des traditionnistes toujours en vigueur à son époque. C’est sans doute ce qui fait la différence essentielle avec les autres périodes traitées dans son œuvre. Pour le règne de Sayf al-Dawla (333–356/944–967), par exemple, la plupart des informations sont tirées d’ouvrages appartenant à des genres littéraires variés (ouvrages historiques, généalogiques, dictionnaires biographiques, récits géographiques, recueils de poésies, littérature d’*adab*), alors que dans le cas présent, la plupart des informations s’apparentent aux *akhbār*, et prennent la forme de récits juxtaposés et d’anecdotes.

Le recours aux *akhbār* et à l’*isnād* est évidemment amplifié par le genre biographique, plus adapté à cette méthode d’écriture que le récit chronologique. C’est sans doute la raison pour laquelle, Ibn al-‘Adīm n’y recourt pas dans la *Zubda*, pas plus que les autres auteurs de chroniques ou d’histoires universelles, tel Ibn al-Athīr. Ibn Kathīr adopte, lui, un genre intermédiaire dans sa *Bidāya wa-al-nihāya*: lorsqu’il fait le récit d’un événement, il se contente le plus souvent, de citer sa source principale. En revanche, quand il retrace la biographie d’un personnage, il revient à une forme proche des *akhbār* en juxtaposant plusieurs anecdotes relatives à ce personnage et en donnant l’essentiel de la chaîne de transmission.

Dans les biographies omeyyades d’Ibn al-‘Adīm l’*isnād* est très fidèlement reproduit jusqu’à l’origine même de l’information – celle-ci émanant parfois du personnage lui-même. Que faut-il alors retenir comme source d’information? Le personnage le plus proche de notre auteur, c’est-à-dire celui qui l’a informé? L’autorité principale qui apparaît dans l’*isnād*? Ou l’informateur le plus proche du personnage

²¹ Ibn ‘Asākir, al-Ṭabarī, al-Khaṭīb al-Baghdādī, al-Wāqidi, al-Tirmidhī, Aḥmad ibn Ḥanbal, al-A‘mash, al-Aṣma‘ī, ‘Abd al-Razzāq, Muḥammad Ibn Sa‘d, Abū Bakr al-Kharā‘ī, Ibn Abī al-Dunya etc.

²² Sur la place et le rôle des *akhbār* et des *isnād* dans la tradition historique, cf. *EI* 2 “Ta’rikh, Écriture historique” (R. S. Humphreys) et “Ḥadīth” (J. Robson); Robinson, *Islamic Historiography*, 18 sq.

décrit? Les trois à la fois, sans doute, si l'on veut retracer la transmission, vraie ou supposée, de l'information historique.

Cette transmission se faisait essentiellement par voie orale, introduite par des termes comme *akhbaranā*, *ḥaddathanā*, *anba'anā* (il nous a raconté, rapporté, informé). Toutefois l'expression "transmission orale" est trompeuse: dans la plupart des cas, en effet, le maître lisait ou faisait lire devant son auditoire un ouvrage. Ibn al-'Adīm spécifie bien parfois: *qirā'tan 'alayhi wa-anā asmi'u* (par lecture, en sa présence, alors que j'écoutais). Il s'agissait donc bien souvent de la transmission orale d'un ouvrage écrit. C'est d'ailleurs ce qui explique que les citations sont le plus souvent très fidèles à la source, une constatation plusieurs fois vérifiée lorsque la source est parvenue jusqu'à nous. L'auteur de l'ouvrage en question se trouve, dans la plupart des cas, dans la chaîne de transmission, plus ou moins proche de celui qui le transmet à Ibn al-'Adīm. C'est donc lui qu'il faut arriver à reconnaître, ce qui n'est pas toujours aisé, d'autant qu'il peut y avoir plusieurs autorités dans un seul *isnād*. Ainsi Ibn al-'Adīm cite parfois Ibn 'Asākir qui transmet un ouvrage d'al-Ṭabarī qui transmet lui-même des informations de Hishām b. al-Kalbī, etc.

Dans l'analyse qui va suivre, je me suis efforcée de distinguer deux principaux niveaux d'information: celui des informateurs directs ou quasi-directs d'Ibn al-'Adīm²³ et celui des autorités dites "classiques" sur les Omeyyades, qui s'échelonnent de la fin du VIII^e à la fin du XI^e siècle et auxquelles Ibn al-'Adīm eut accès directement ou par l'intermédiaire de ses transmetteurs.

Les sources directes ou quasi-directes d'Ibn al-'Adīm

Le tableau des sources directes d'Ibn al-'Adīm²⁴ laisse apparaître un grand nombre de Syriens (Alépinois et Damasains en particulier), mais ils sont loin d'être les seuls. On trouve aussi des Égyptiens, des Irakiens (Bagdad, Mossoul), des Iraniens, ainsi que des Mecquois. Ibn al-'Adīm les a écoutés lors d'un passage à Alep, à Damas, ou bien encore sur leurs lieux de résidence, au cours de ses voyages. Certains

²³ Par quasi-direct, j'entends un personnage connu et proche de l'époque d'Ibn al-'Adīm dont l'enseignement lui a été transmis par l'un de ses contemporains. Le cas le plus significatif étant celui d'Ibn 'Asākir.

²⁴ Cf. annexe B.

lui communiquèrent des informations par correspondance. Leurs origines différentes, n'impliquent pas forcément qu'ils transmettaient une tradition liée à leur région : les Irakiens une tradition irakienne, les Syriens une tradition syrienne. Certes, il existait à Damas, au XIII^e siècle, des *isnād*-s remontant jusqu'aux Compagnons du Prophète, constitués uniquement de Damasains, mais il y avait aussi de nombreuses chaînes de transmission dans lesquelles on trouvait autant d'Irakiens que d'Iraniens, de Syriens ou d'Égyptiens²⁵. Cela, en raison des nombreux voyages qu'effectuaient les traditionnistes pour rassembler les *ḥadīth*-s. Toutes les écoles juridiques sont représentées dans les sources utilisées par Ibn al-'Adīm – y compris le malékisme moins répandu en Syrie que les autres *madhhab*-s – et la plupart de ces hommes étaient des traditionnistes réputés, parfois des juristes : on trouve ainsi plusieurs grands cadis de Damas et deux prédicateurs alépins.

La prédominance des traditionnistes reflète les moyens traditionnels de transmission des *akhbār*. Les ouvrages proprement historiques sont beaucoup moins nombreux mais néanmoins très intéressants quand ils sont perdus par ailleurs. C'est le cas du plus ancien *Ta'riḫ* de la liste des sources d'Ibn al-'Adīm, celui de Sa'īd b. Kathīr Ibn 'Ufayr al-Miṣrī (m. 226/840), traditionniste et cadi d'Égypte. Notre auteur est l'un des seuls à nous en avoir conservé quelques extraits pour les premières années de l'islam²⁶. Plus connu, al-Balādhurī (m. 279/892) est abondamment cité pour la conquête des villes de Syrie du Nord et pour quelques biographies²⁷. Ibn al-'Adīm utilise également al-Ṭabarī (310/923) d'après Ibn 'Asākīr et plusieurs autres informateurs syriens²⁸, mais il eut aussi un accès direct pour deux personnages d'époque abbasside à son *Ta'riḫ* et à son *Kitāb al-Shudhūr*. Le recours d'Ibn al-'Adīm à ce dernier ouvrage est intéressant car il semble confirmer son attribution

²⁵ Cf. les annexes de Pouzet, *Damas*, 431–42.

²⁶ *Bughya*, 5 : 2065 (année 71), 2095 (années 74–75), 2169 (année 21). Sur Ibn 'Ufayr, connu pour être l'auteur de plusieurs ouvrages historiques (un *Ta'riḫ Faṭḥ Dimashq*, un ouvrage intitulé *Akhbār al-Andalus*, une histoire d'Égypte et un ouvrage de *Ṭabaqāt*) qui ne sont aujourd'hui connus que par des extraits d'auteurs postérieurs, cf. annexe B et ajouter M. Khayr al-Dar', *Mawārid Ibn al-'Adīm*, 305–308.

²⁷ Cf. les références dans l'annexe B et ajouter M. Khayr al-Dar', *Mawārid Ibn al-'Adīm*, 397–99, 739–43. Ibn al-'Adīm lui consacre une biographie (*Bughya*, 2 : 1219–22) et a eu accès directement à ses deux principaux ouvrages *Ansāb al-Ashraf* et *Kitāb al-Buldān wa-futūḥihā*.

²⁸ Tels que 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh b. 'Alwān (*Bughya*, 7 : 3029 sq.) et Sulaymān Ibn al-Faḍl al-Bāniyāsī (*Bughya*, 8 : 3783 sq.)

à al-Ṭabarī, une attribution jusqu'ici contestée²⁹. Il est vrai, toutefois, comme l'a déjà remarqué S. Judd, qu'al-Ṭabarī est relativement peu cité (une quinzaine de fois) alors que d'autres auteurs des XIII^e et XIV^e siècles, tels Ibn al-Athīr, 'Izz al-Dīn Ibn Shaddād (m. 684/1285) ou Ibn Kathīr l'utilisent plus systématiquement. Il ne faudrait pas en conclure qu'Ibn al-'Adīm préférerait les sources syriennes aux sources irakiennes, puisque par ailleurs il se sert de beaucoup d'autres sources irakiennes. Cette relative absence d'al-Ṭabarī est peut-être davantage liée au genre littéraire des ouvrages composés. Les auteurs syriens des XII^e-XIII^e siècles semblent avoir surtout utilisé son *Ta'rikh* pour leurs chroniques. Il apparaît moins souvent cité dans les chaînes de transmission des notices biographiques. Toutefois, il est difficile de tirer des conclusions définitives tant que l'étude systématique des références à son œuvre ne sera pas faite, ce qui dans les conditions actuelles de la documentation électronique devrait pouvoir se faire plus facilement que par le passé.

Ibn al-'Adīm a également consulté les ouvrages de deux autres historiens du IV^e/X^e siècle: al-Mas'ūdī (m. 345/956) et al-Farghānī (m. 362/973). Du premier, il a utilisé le *Kitāb Murūj al-dhahab*³⁰ et le *Kitāb al-Istidhkār li-mā jarā fī sālif al-a'ṣār* encore conservé à Alep, à la fin du XIII^e siècle³¹. Du second, il lut l'ouvrage faisant suite à l'histoire d'al-Ṭabarī, qui n'est aujourd'hui connu que par des citations d'auteurs postérieurs³². Parmi les autres textes géographiques ou historiques actuellement perdus ou dont on ne possède qu'un abrégé, figure aussi le *Kitāb al-buldān* d'Ibn al-Faqīh (m. vers 365/976) qu'Ibn al-'Adīm consulta lors d'une visite à Bagdad. Il en a extrait plusieurs

²⁹ Cf. *Bughya*, 3: 1183, 1446 ; *al-Shudhūr* est ajouté entre parenthèses par l'éditeur, mais le terme figure bien dans l'un des manuscrits d'Istanbul au moins (Topkapı Sarayı, Ahmet III, 2925/2, fol. 259 v^o). Le *Kitāb al-Shudhūr* avait été attribué à al-Ṭabarī par Ḥajjī Khalifa (2: 1429); peut-être l'a-t-il fait d'après le manuscrit d'Ibn al-'Adīm. F. Rosenthal (*The History of al-Ṭabarī*, vol. I, *General Introduction and From the Creation to the Flood* (New York: 1989), 126 en a contesté l'attribution s'appuyant sur le fait que Ḥajjī Khalifa l'attribue à al-Ṭabarī avec une *nisba* erronée (al-Ḥanbalī), mais cela me semble insuffisant pour affirmer qu'al-Ṭabarī n'en fut pas l'auteur.

³⁰ Utilisé surtout dans son premier volume de topographie historique. Cf. M. Khayr al-Dar', *Mawārid Ibn al-'Adīm*, 793-95.

³¹ *Bughya*, 3: 1535. Ouvrage perdu de nos jours; Ibn al-'Adīm est l'un des rares auteurs a nous en avoir conservé un court extrait. Cf. l'inventaire des bibliothèques alépine dressé par un auteur anonyme en 694/1294 (*al-Muntakhab mim mā fī khazā'in al-kutub bi-Ḥalab*), éd. P. Sbath (Le Caire, 1934): n^o 86. Cet inventaire recense 307 auteurs et 915 ouvrages.

³² Cf. *Bughya*, 5: 2068; *EI* 2, "al-Farghānī" (F. Rosenthal); M. Khayr al-Dar', *Mawārid Ibn al-'Adīm*, 308-12.

passages pour sa géographie historique de Syrie du Nord, qui figure en introduction de son ouvrage, ainsi qu'un récit – original semble-t-il – d'al-Ḥajjāj b. Hishām, qui participa à la campagne de Maslama contre Constantinople entre 715 et 717³³. Tout aussi intéressants sont les extraits des *Fawa'id* du vizir et gouverneur shiite d'Égypte, mécène et protecteur des lettres, Abū al-Faḍl Ja'far Ibn al-Furāt, également connu sous le nom d'Ibn Hinzāba (m. 391/1001)³⁴. Ibn al-'Adīm, qui dit avoir consulté un manuscrit autographe de ces *Fawā'id*, est, à ma connaissance, le seul à en avoir conservé deux extraits³⁵. De même, la chronique de l'auteur alépin al-'Azīmī (m. 556/1161)³⁶ ne nous est parvenue que dans une version abrégée; les nombreux extraits de la chronique non abrégée, conservés dans la *Bughya*, tel le récit du meurtre, en 127/744, des deux fils du calife al-Walīd emprisonnés à Qinnasrīn, n'en sont donc que plus précieux³⁷.

Dans certains cas, Ibn al-'Adīm retransmet les informations d'une source quasi-directe, c'est-à-dire à laquelle il eut accès au travers de l'un de ses maîtres, voire d'un contemporain peu connu. Dans ce dernier cas, il peut s'agir de personnes, rencontrées à Alep ou lors de ses voyages, qui lui écrivent pour lui transmettre l'enseignement d'un savant de leur ville. C'est ainsi, qu'il eut accès à l'enseignement d'Abū Bakr Muḥammad b. 'Abd al-Bāqī al-Bazzāz (m. 535/1140–41) connu sous le nom de cadi de l'hôpital (*qāḍī al-maristān*) – savant hanbalite irakien souvent cité pour la période omeyyade et abbasside – par l'intermédiaire de plusieurs de ses contemporains (Ibn Ṭabarzadh, al-Kindī, al-Ṭūsī, Ibn al-Sabbāk)³⁸. De même, n'ayant pu suivre l'enseignement d'Ibn 'Asākīr – celui-ci étant mort seize ans avant sa naissance – Ibn al-'Adīm le cite de très nombreuses fois d'après plusieurs de ses proches: les deux neveux d'Ibn 'Asākīr, Aḥmad b. Muḥammad (m. 610/1213–4) et al-Ḥasan b. Muḥammad (m. 627/1229–30), le

³³ *Bughya*, V, 2035: un vieux Byzantin est fait prisonnier par Maslama. Il échappe à la mort grâce à la générosité d'un jeune musulman qui accepte de le garantir le temps pour lui d'aller chercher deux prisonniers musulmans qu'il échange contre sa liberté. Le Byzantin reconnaît dans ce jeune homme le fils de sa fille, celle-ci ayant été enlevée par les musulmans alors qu'elle n'était qu'une jeune fille. Sur les autres occurrences d'Ibn al-Faḍl dans la *Bughya*, cf. M. Khayr al-Dar', *Mawārid Ibn al-'Adīm*, 779–82.

³⁴ Cf. Yāqūt, *Irshād*, 7: 163–77; Kaḥḥāla, 3: 142; *EI* 2, "Ibn al-Furāt, 5" (D. Sourdel).

³⁵ *Bughya*, 7: 3188 (biographie du prince omeyyade Khālid b. Yazīd b. Mu'āwiya), 10: 4626.

³⁶ Cf. Eddé, "Sources arabes des XII^e et XIII^e siècles," 295.

³⁷ Cf. *Bughya*, 6: 2888 et la version résumée dans al-'Azīmī: 212–13.

³⁸ Cf. annexe B.

cadi Shams al-Dīn Muḥammad al-Shīrāzī (m. 635/1238), ainsi qu'un certain Ibn al-Bāniyāsī³⁹. Autant de personnages qui lurent ou firent lire le *Ta'riḫ Dimashq* en présence d'Ibn al-'Adīm (*simā'atan 'anhu wa-anā asmi'u*) qui le prit en dictée en le corrigeant et en le complétant parfois⁴⁰. Il faut dire que la popularité du savant damascain fut très grande en Syrie tout au long du Moyen Âge. Une quinzaine de ses ouvrages, au moins, était encore conservée dans les bibliothèques alépine de la fin du XIII^e siècle malgré les destructions des troupes mongoles⁴¹, dont son *Histoire de Damas*, un dictionnaire d'autorités, un dictionnaire géographique et plusieurs ouvrages sur les *ḥadīth*-s, le Prophète et ses Compagnons.

Parmi les informateurs les plus souvent cités d'Ibn al-'Adīm notons aussi Muwaffaq al-Dīn Abū Ḥafṣ 'Umar Ibn Ṭabarzadh (m. 607/1210), célèbre traditionniste bagdadien qui se rendit vers la fin de sa vie en Syrie et s'arrêta à Alep avant de rentrer à Bagdad⁴², ainsi que Abū al-Yumn Zayd al-Kindī (m. 613/1217)⁴³, lexicographe, lecteur de Coran et poète, bagdadien d'origine installé à Damas, hanbalite converti au hanafisme. Auteur de nombreux ouvrages, ce dernier possédait une riche bibliothèque qu'il conservait dans la *maqṣūra* hanafite de la mosquée des Omeyyades : 761 volumes au total dont 175 en sciences grammaticales, 140 sur les sciences du Coran, 143 en langue, 123 en médecine et autres sciences des anciens (*'ulūm al-awā'il*), 122 en poésie, 39 en droit hanafite et 19 seulement en *ḥadīth*-s⁴⁴. Le petit nombre d'ouvrages de *ḥadīth*-s est surprenant pour un traditionniste aussi réputé. Il est frappant de constater, de même, le nombre relativement faible des ouvrages de *ḥadīth*-s dans l'inventaire des bibliothèques

³⁹ Quelque 430 citations. Sur ces personnages, cf. annexe B.

⁴⁰ Cf. *Bughya*, 3: 1535; 9: 4198; 5: 2121, 2237.

⁴¹ Cf. Sbath, *al-Muntakhab mim mā fi khazā'in al-kutub bi-Halab* (index).

⁴² Cité pas moins de 250 fois par Ibn al-'Adīm. Sur ce personnage cf. Eddé, *Principauté*, 414, Ibn Khallikān, *Wafayāt*, 2: 387-88; Dhahabī, *Siyar*, 21: 507. C'est par Ibn Ṭabarzadh et Ibn 'Asākir qu'Ibn al-'Adīm transmet aussi l'enseignement des deux fils d'Ibn al-Bannā' (m. 471/1079), le savant hanbalite de Bagdad connu notamment pour son *Journal*: Abū Ghālib Aḥmad (m. 527/1132-33) et Abū 'Abd Allāh Yahyā (531/1136) sur lesquels cf. Dhahabī, *Siyar*, 19: 603 et 20: 6. Eux-mêmes remontent souvent à Ibn Sa'd (m. 230/845) ou Ibn al-Bakkār (m. 256/870) sur lesquels cf. *infra*.

⁴³ Cité 245 fois. Sur lui, cf. Pouzet, *Damas*, 171-72; Yāqūt, *Irshād*, 11: 171-75. Abū al-Yumn rapporte très souvent les informations d'Abū al-Barakāt 'Abd al-Wahhāb b. al-Mubārak al-Anmāṭī (m. 538/1143), traditionniste irakien auteur de plusieurs ouvrages de *ḥadīth*-s sur lequel cf. Kaḥḥāla, 6: 227.

⁴⁴ L'Histoire n'est pas mentionnée.

alépine, à la fin du XIII^e siècle : moins d'une trentaine d'ouvrages de *ḥadīth*-s sur un total de 915⁴⁵.

Jamāl al-Dīn Abū al-Qāsim ‘Abd al-Ṣamad al-Ḥarastānī était syrien et grand *cadi* shafite de Damas de 612/1215 à sa mort en 614/1218. Ce fut aussi un grand traditionniste et Ibn al-‘Adīm le cite à de très nombreuses reprises pour différentes périodes de l'histoire syrienne⁴⁶. Avec lui, trois autres grandes figures de la vie juridique et religieuse syrienne fournirent à notre auteur alépin des informations sur la période omeyyade : ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Alwān al-Asadī surnommé Ibn al-Ustādh (m. 623/1226), juriste shafite et traditionniste proche d'al-Malik al-Zāhir Ghāzī, prince ayyoubide d'Alep (589–613/1193–1216), Shams al-Dīn Muḥammad b. Hibat Allāh Ibn al-Shīrāzī (m. 635/1238), grand *cadi* shafite de Damas, et Abū al-Ḥajjāj Yūsuf b. Khalīl al-Dimashqī, hanbalite, chef des traditionnistes syriens, qui choisit de s'installer à Alep où il mourut en 648/1250, à l'âge de 93 ans. Ce dernier écrivit plusieurs ouvrages dont un dictionnaire biographique de ses quelque 500 professeurs et eut de très nombreux élèves dont Ibn al-‘Adīm qui le cite environ 160 fois⁴⁷.

Parmi les autres informateurs directs d'Ibn al-‘Adīm, on relève la présence de plusieurs soufis et ascètes, tel Abū ‘Alī Ḥasan al-Awaqī (m. 603/1206)⁴⁸, ascète d'origine iranienne, qui vécut 40 ans à Jérusalem où il mourut à 86 ans. Abū al-Qāsim ‘Abd al-Raḥīm ibn al-Ṭufayl (m. 637/1239–40) était, lui, un soufi originaire de Damas mais établi au Caire où Ibn al-‘Adīm suivit son enseignement⁴⁹. Sept soufis au moins peuvent ainsi être comptés parmi les sources directes d'Ibn al-‘Adīm, ce qui témoigne bien du rôle qu'ils pouvaient jouer dans la transmission de certaines informations à valeur historique⁵⁰.

⁴⁵ Cf. *al-Muntakhab mim mā fi khazā'in al-kutub bi-Ḥalab*, éd. P. Sbath, Le Caire, 1934.

⁴⁶ Cité par Ibn al-‘Adīm plus de 200 fois. Sur lui, cf. Pouzet, *Damas*, 29, 118, 412.

⁴⁷ Sur lui, cf. Eddé, *Principauté*, 388, 620. Sur Ibn al-Shīrāzī et Abū al-Ḥajjāj Yūsuf, cf. la bibliographie indiquée dans l'annexe B.

⁴⁸ Cf. *Bughya*, 5 : 2284–2288; al-Mundhirī, 3 : 334 (al-Iwaqī); Yāqūt, *Buldān*, 1 : 283; Ibn al-‘Imād, *Shadharāt*, 7 : 238, 749; al-Dhahabī, *Siyar*, 22 : 349.

⁴⁹ Al-Dimashqī puis al-Miṣrī connu sous le nom d'Ibn al-Mukabbis al-Ṣūfī. Cf. al-Mundhirī, 3 : 546–47; al-Dhahabī, *Siyar*, 23 : 43; Ibn al-‘Imād, *Shadharāt*, 7 : 322.

⁵⁰ Cf. annexe B.

Les "autorités" sur l'histoire des omeyyades

Le grand nombre de savants, contemporains d'Ibn al-'Adīm, lui ayant transmis des informations sur les Omeyyades, témoigne de leur intérêt pour cette période cruciale de leur histoire. Mais où puisaient-ils leurs informations ? Quelles étaient à leur époque les "autorités" reconnues sur l'histoire de cette dynastie ? Les chaînes de transmission fidèlement restituées par Ibn al-'Adīm permettent la plupart du temps de les identifier. On y trouve tout naturellement les sources utilisées par Ibn 'Asākir⁵¹, puisqu'Ibn al-'Adīm se réfère très largement à son enseignement : Ibn Sa'd (m. à Bagdad 230/845) d'après ses *Ṭabaqāt*⁵²; Khalīfa ibn Khayyāṭ de Baṣra (m. 240/854)⁵³; al-Bukhārī (m. 256/870)⁵⁴; Abū Zur'a al-Naṣrī al-Dimashqī (m. 281/894)⁵⁵; Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (m. 327/938–39)⁵⁶; Abū Nu'aym al-Iṣfahānī (m. 430/1038)⁵⁷; al-Khaṭīb al-Baghdādī (m. 463/1071)⁵⁸. On notera qu'Ibn al-'Adīm a eu accès à

⁵¹ Ces sources ont été en partie étudiées par Steven Judd, "Ibn 'Asākir's Sources for the Late Umayyad Period".

⁵² Ibn al-'Adīm le connaît aussi d'après Ibn Ṭabarzadh, Abū al-Yumn al-Kindī, Abū al-'Abbās Aḥmad b. 'Abd Allāh b. 'Alwān et Aḥmad b. al-Azhar al-Sabbāk. Cf. *EI* 2, "Ibn Sa'd" (J. W. Fück).

⁵³ Son *Ta'riḫ* est le plus ancien ouvrage de ce genre qui soit parvenu jusqu'à nous. Ibn al-'Adīm le connaît aussi par Abū al-Yumn al-Kindī d'après Abū al-Barakāt 'Abd al-Wahhāb b. al-Mubārak al-Anmāṭī (m. 538/1143) qui est aussi le principal informateur d'Ibn 'Asākir. Cf. *EI* 2, "Ibn Khayyāṭ al-'Uṣfūrī" (S. Zakkār); Robinson, *Islamic historiography*, 77–79; Donner, *Narratives*, 133–134.

⁵⁴ Cf. *EI* 2, "al-Bukhārī" (J. Robson). Ibn al-'Adīm cite directement son *Ta'riḫ al-Ṣaghīr* (*Bughya*, 3: 1534). Il dit (*Bughya*, 2: 918) avoir entendu réciter le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī à Alep par le traditionniste bagdadien Aḥmad b. 'Abd Allāh al-Sulamī al-'Aṭṭār (m. 615/1218–19). Le plus souvent al-Bukhārī est cité d'après Ibn 'Asākir, Ibn Bāz et 'Abd al-Ḥaqq b. 'Abd al-Khāliq b. Yūsuf, Abū al-Faraj al-Qubayṭī et Ibn Muqīr al-Baghdādī.

⁵⁵ Al-Dhahabī, *Siyar*, 13: 311; Kaḥḥāla, 5: 163. Ibn al-'Adīm le cite aussi d'après d'autres traditionnistes comme Abū al-Mahāsīn Ibn al-Faḍl al-Bāniyāsī, 'Abd al-Ṣamad al-Ḥarastānī, Abū al-Yumn al-Kindī sur lesquels cf. annexe B.

⁵⁶ Cf. Kaḥḥāla, 5: 170. Ibn al-'Adīm le connaît aussi par l'intermédiaire du prédicateur Sa'īd b. Hāshim, Abū Ḥaḥṣ 'Umar b. Qushām al-Ḥalabī, les frères Banū 'Alwān al-Asadī, et a eu accès directement à son *Kitāb al-Jarḥ wa al-ta'dīl* (cf. annexe B et *infra* note 59).

⁵⁷ Cf. *EI* 2, "Abū Nu'aym al-Iṣfahānī" (J. Pedersen). Ibn al-'Adīm connaît aussi cette tradition d'après Abū al-Qāsim 'Abd al-Ṣamad al-Ḥarastānī et Abū al-Ḥajjāj Yūsuf Ibn Khalīl (cf. annexe B) qui eux-mêmes la transmettent d'après Abū 'Alī al-Ḥasan b. Aḥmad b. al-Ḥasan al-Ḥaddād al-Iṣfahānī (m. 515/1122) qui est la source d'Ibn 'Asākir. Il s'agit donc d'une seule et même tradition.

⁵⁸ Cf. *EI* 2, "al-Khaṭīb al-Baghdādī" (R. Sellheim). Ibn al-'Adīm connaît aussi cette tradition d'après Abū al-Ḥajjāj Yūsuf, qui la transmet, comme Ibn 'Asākir, d'après Abū 'Alī al-Ḥasan b. Aḥmad b. al-Ḥasan al-Ḥaddād (m. 515/1122). Ceci ne fait que

toutes ces sources non seulement au travers d'Ibn 'Asākir mais aussi par l'intermédiaire de nombreux autres informateurs. Il a lui-même consulté le *Kitāb al-Jarḥ wa-al-ta'dīl* d'Ibn Abī Ḥātim⁵⁹ et probablement aussi le *Ta'riḫ al-kabīr* d'al-Bukhārī⁶⁰. Comme on le voit, il s'agit dans tous les cas de sources d'époque abbasside. On peut par ailleurs remarquer que l'inventaire des ouvrages conservés à Alep, dans les dernières années du XIII^e siècle, ne mentionne aucun ouvrage d'auteur mort avant les années 820 (début du III^e siècle de l'Hégire). Ainsi, même s'il est admis aujourd'hui que l'historiographie islamique commença à émerger dès l'époque omeyyade⁶¹, il ne restait déjà plus de traces de cette historiographie en Syrie, aux XII^e–XIII^e siècles, sinon dans les *isnād*-s d'auteurs d'époque abbasside.

Parmi les auteurs les plus anciens, ayant vécu à la charnière des époques omeyyades et abbassides, figurait Abū Mikhnaf Lūṭ (m. 157/774), source d'al-Balādhurī et d'al-Ṭabarī. Cet auteur est cité sept fois dans la *Bughya*, le plus souvent d'après Ibn 'Asākir – qui lui-même le tient d'un *isnād* qui remonte à al-Ṭabarī – et d'après Abū al-Yumn al-Kindī⁶². Plusieurs extraits proviennent sans doute de son *Kitāb Ṣiffīn* et, à ce propos, il est intéressant de noter qu'Ibn al-'Adīm eut entre les mains un autre *Kitāb Ṣiffīn* (cité 5 fois) rédigé par un certain Abū Ja'far Muḥammad b. Khālīd al-Hāshimī connu sous le nom d'Ibn Ummih (?) dont l'identité reste incertaine⁶³. Il pourrait peut-être s'agir d'Abū Ja'far b. Ḥabīb b. Umayya al-Hāshimī, philologue arabe de l'école de Bagdad, mort en 245/860⁶⁴ mais cela n'est qu'une hypothèse car ce *Kitāb Ṣiffīn* n'est nulle part mentionné comme l'une de ses œuvres.

Hishām b. Muḥammad Ibn al-Kalbī (m. 204 ou 206/819 ou 821), l'auteur de *Jamharat al-nasab*, est cité par l'intermédiaire d'al-Ṭabarī

confirmer l'importance du rôle joué par ce dernier, traditionniste et lecteur de Coran iranien bien connu, dans la transmission d'informations relatives aux Omeyyades. Cf. al-Dhahabī, *Siyar*, 19 : 303 et Ibn al-'Imād, *Shadharāt*, 6 : 76.

⁵⁹ *Bughya*, 6 : 2855. Cf. M. Khayr al-Dar', *Mawārid Ibn al-'Adīm*, 479–84.

⁶⁰ *Bughya*, 9 : 3934. Cf. M. Khayr al-Dar', *Mawārid Ibn al-'Adīm*, 490–95.

⁶¹ Cf. Donner, *Narratives*, 276–80; A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, chap. 1.

⁶² *Bughya*, 6 : 1921 et 9 : 3934, 4186. Un manuscrit de son *Kitāb Ṣiffīn* est conservé à Ankara. Cf. Sezgin, I, 309.

⁶³ *Bughya*, 1 : 281, 290, 303, 310; 5 : 2140.

⁶⁴ Ḥabīb aurait été le nom de sa mère, une esclave affranchie. C'est sans doute ce qui l'amena à s'intéresser aux généalogies en ligne féminine. Cf. *EI* 2 "Muḥammad b. Ḥabīb" (I. Lichtenstädter). Les dates de mort des informateurs directs de l'auteur cités par Ibn al-'Adīm (al-Walīd b. Muslim, m. 194/809 et Abū Mushir 'Abd al-A'lā al-Ghassānī al-Dimashqī, m. 218/833) pourraient correspondre assez bien avec les dates d'Ibn Ḥabīb. Je remercie le Prof. A. al-Freyjat (université de Damas) de m'avoir suggéré cette identification. Cf. M. Khayr al-Dar', *Mawārid Ibn al-'Adīm*, 196 sq.

et de quelques autres⁶⁵. Ses informations proviennent de son père Muḥammad b. al-Sā'ib (m. à Kūfa en 146/763), un grand savant de l'époque omeyyade⁶⁶. Ibn al-'Adīm le cite aussi directement dans la longue biographie qu'il consacre à Ḥujr b. 'Adī, partisan de 'Alī, mort à Marj 'Aḍrā', près de Damas, où se trouve encore son tombeau⁶⁷.

Al-Haytham b. 'Adī, historien et généalogiste, mort en 206/821 ou 207/822, dont tous les ouvrages sont aujourd'hui perdus⁶⁸, est cité 39 fois d'après plusieurs contemporains d'Ibn al-'Adīm⁶⁹. Celui-ci a également consulté une histoire anonyme des Abbassides (*Kitāb al-Dawla al-'Abbāsiyya*) dans laquelle est reproduite une citation d'al-Haytham b. 'Adī sur Ziyād b. 'Abd Allāh, l'arrière petit-fils de Mu'āwiya⁷⁰. Il pourrait bien s'agir là d'un ouvrage d'al-Madā'inī qui portait ce titre et figurait au nombre des ouvrages conservés à Alep au XIII^e siècle⁷¹. Quel que soit l'auteur de cet ouvrage, il est en tout cas probable que les extraits d'al-Haytham provenaient de son ouvrage intitulé *Kitāb al-dawla*, l'une des plus anciennes histoires de la dynastie abbasside⁷².

Al-Madā'inī (m. vers 228/843) et al-Wāqidi (m. 207/823), deux auteurs bien connus du début de la période abbasside, figurent aussi parmi les sources d'Ibn al-'Adīm. Ces deux auteurs firent partie des autorités les plus fréquemment citées sur le VIII^e siècle par les

⁶⁵ Tels Zubayr b. al-Bakkār (cf. *infra*), Ibn Sa'd (m. 230/845) ou encore al-Mu'āfi Ibn Ṭarār (m. 390/1000). Sur ce dernier, cf. Kaḥḥāla, XII, 302.

⁶⁶ Sur Muḥammad et son fils Hishām, cf. *EI* 2, "al-Kalbī" (W. Atallah).

⁶⁷ *Bughya*, 5: 2107. La citation reprend mot à mot Ibn al-Kalbī, *Nasab ma'add wa al-Yaman al-kabīr*, éd. M. F. al-'Aẓm, 3 vol. (Damas, 1988) 1: 74. Ibn al-Kalbī est cité plus d'une douzaine de fois par Ibn al-'Adīm parfois dans un *isnād* et parfois précédé de la simple mention "qāla Ibn al-Kalbī". Onze ouvrages de cet auteur, dont la *Jamharat al-ansāb*, étaient conservés à Alep, à la fin du XIII^e siècle. Cf. Sbath, *al-Muntakhab mimma fi khazā'in al-kutub bi-Ḥalab* (index). Dans la biographie de Ḥujr b. 'Adī, Ibn al-'Adīm rapporte aussi le récit d'Abū al-Futūḥ Naṣr b. Abī al-Faraj al-Ḥaṣrī al-Baghdādī, un traditionniste hanbalite de Bagdad (m. 619/1222) qui lui-même remonte à Abū 'Umar Yūsuf Ibn 'Abd al-Barr al-Namarī, grand traditionniste de Cordoue (m. 473/1070).

⁶⁸ Cf. *EI* 2 "al-Haytham b. 'Adī" (Ch. Pellat). Cf. en particulier le dialogue entre Khālid b. Yazīd et 'Abd al-Malik b. Marwān, raconté par Ibn al-'Adīm d'après un écrit d'Aḥmad b. Abī Ṭāhir (sans doute le grand-père du prédicateur alépin Sa'id b. Hāshim, cf. annexe B), faisant allusion au surnom (Abū al-Dhibbān) souvent donné au calife 'Abd al-Malik (685-705) dont l'haleine était si mauvaise qu'on disait qu'elle suffisait à tuer les mouches (*dhibbān*). Cf. *Bughya*, 7: 3191.

⁶⁹ Ibn 'Asākir, Ibn Ṭabarzadh et Abū al-Yumn al-Kindī, Abū al-Ḥasan Muḥammad b. al-Ḥakīm, al-Awaqī et Abū al-Ḥajjāj Yūsuf b. Khalīl. Cf. annexe B et M. Khayr al-Dar', *Mawāriḍ Ibn al-'Adīm*, 318-21.

⁷⁰ *Bughya*, 9: 3928-930.

⁷¹ Sbath, *al-Muntakhab mimma fi khazā'in al-kutub bi-Ḥalab*, n° 368.

⁷² Cf. Sezgin, 1: 309-10.

générations suivantes⁷³. Le premier l'est environ 34 fois dans la *Bughya*, le plus souvent dans une chaîne de transmission. Son *Kitāb Ṣiffīn* semble avoir servi à plusieurs reprises à Ibn al-ʿAdīm sans qu'on ne sache vraiment s'il l'a tenu entre ses mains⁷⁴. Les ouvrages d'al-Madāʿinī étaient très nombreux, en Syrie, du vivant d'Ibn al-ʿAdīm, puisque 23 titres de cet auteur prolifique sont encore signalés dans les bibliothèques d'Alep à la fin du XIII^e siècle⁷⁵. Quant à al-Wāqidi, dont six ouvrages étaient conservés à Alep à la même époque, il est cité 58 fois dans la *Bughya*, mais toujours dans un *isnād* pour toute la période s'étendant des débuts de l'islam au règne des abbassides.

Zubayr b. Bakkār (m. 256/870), cadi de La Mecque, fut l'auteur d'ouvrages d'*akhbār* dont plusieurs sont aujourd'hui conservés, le plus connu étant la *Jamharat nasab Quraysh wa-akhbārihā*⁷⁶. Ibn al-ʿAdīm, comme beaucoup d'autres avant lui, le cite abondamment et lui consacre même une biographie⁷⁷. Il est toujours cité indirectement d'après des transmetteurs, en particulier Ibn ʿAsākir et Ibn Ṭabarzadh, pour des personnages qurayshites comme le petit-fils de ʿUmar b. al-Khaṭṭāb, nommé Sālīm b. ʿAbd Allāh⁷⁸. Abū Rifāʿa ʿUmāra b. Wathīma b. Mūsā (m. 289/902) était, lui, un historien d'origine persane, né en Égypte où son père (m. 237/851) commerçant et historien était venu s'installer⁷⁹. ʿUmāra fut l'auteur d'une chronique qu'Ibn al-ʿAdīm ne semble pas connaître. Celui-ci a recueilli, toutefois, auprès d'un administrateur égyptien, Muḥammad b. Abī al-Amāna Jibrīl b. al-Mughīra (m. 637/1239–40) une intéressante tradition remontant jusqu'à ʿUmāra et rapportant les conditions dans lesquelles ʿAbd al-Malik fit frapper les premières monnaies islamiques⁸⁰.

Ibn al-ʿAdīm a beaucoup utilisé pour son volume d'introduction l'ouvrage géographique d'al-Balkhī (m. 322/934) qu'il intitule selon les cas *Ṣifat al-arḍ wa-al-mudun*, ou *Ṣūrat al-arḍ wa-al-mudun* ou

⁷³ Cf. A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, chap. 2.

⁷⁴ Cf. *Bughya*, 5: 2238; M. Khayr al-Darʿi, *Mawārid Ibn al-ʿAdīm*, 193–96; Sezgin, 1: 315.

⁷⁵ Sbath, *al-Muntakhab mim mā fi khazāʾin al-kutub bi-Ḥalab* (index).

⁷⁶ Éd. M. M. Shākir, Le Caire, 1381H/ 1961–1962.

⁷⁷ *Bughya*, 8: 3747–53. Cité une cinquantaine de fois.

⁷⁸ *Bughya*, 9: 4136; il est aussi cité une fois d'après un ouvrage anonyme d'*akhbār* à propos du poète de cour omeyyade Hamza b. Bid (m. 116/734–35). Cf. *Bughya*, 6: 2941; Khayr al-Darʿi, *Mawārid Ibn al-ʿAdīm*, 367–68.

⁷⁹ Cf. Kaḥḥāla, 7: 269 et *El* 2, “ʿUmāra b. Wathīma” et “Wathīma b. Mūsā” (R. G. Khoury).

⁸⁰ *Bughya*, 7: 3194.

encore *Ṣifat al-arḍ wa-al-aqālīm*⁸¹. Il dit aussi avoir consulté directement, à plusieurs reprises, son *Kitāb al-Bad' (fī al-Ta'rikh)*⁸² dont il tire notamment un récit sur l'alliance entre le général Maslama b. 'Abd al-Malik et le futur Léon III (717–741), empereur de Byzance, ainsi que des informations sur Ziyād b. 'Abd Allāh al-Aswad b. Yazīd b. Mu'āwiya qui tenta de se proclamer calife à Qinnasrīn et Alep en 750⁸³. Cet ouvrage, toutefois, pose problème. Ḥajjī Khalīfa ainsi qu'Ibn al-'Adīm l'attribuent à al-Balkhī⁸⁴. C'est aussi ce que confirment deux manuscrits sur les trois conservés à Istanbul⁸⁵. Toutefois Cl. Huart, éditeur et traducteur de ce texte, au début du xx^e siècle⁸⁶, considérant qu'à deux reprises au moins l'auteur mentionne des dates bien postérieures à celle de la mort d'al-Balkhī⁸⁷, en a déduit logiquement que ce dernier ne pouvait en être l'auteur. Ce titre ne figure d'ailleurs pas dans la liste des ouvrages d'al-Balkhī fournie par le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm, rédigé en 377/987–88. En outre, au xi^e siècle, al-Tha'libī reproduit dans son *Kitāb al-Ghurur* des extraits de ce livre qu'il attribue à un certain al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī sur lequel on ne sait rien sinon qu'il fut l'auteur, comme il le dit lui-même dans le *Kitāb al-Bad'*, d'un *Kitāb al-Ma'ānī* et peut-être de plusieurs autres ouvrages intitulés *Kitāb al-'Ilm wa-al-ta'līm*, *Kitāb al-Nafs wa-al-rūḥ*, *Kitāb al-Diyāna wa-al-amāna* et *Kitāb al-Ma'dila*⁸⁸. C'est donc à al-Muṭahhar al-Maqdisī que fut attribué le *Kitāb al-Bad'* par Cl. Huart et par tous

⁸¹ *Bughya*, 1: 74, 107, 147, 151, 159, 167, 170, 218, 257, 380. Il s'agit de l'ouvrage connu généralement sous le titre *Ṣūrat al-Aqālīm* qui ne nous est pas parvenu mais qui semble avoir servi de base aux ouvrages d'al-Iṣṭakhrī et d'Ibn Ḥawqal. Cf. Khayr al-Dar', *Mawārid Ibn al-'Adīm*, 753–56 et *EI2* "al-Balkhī" (D. M. Dunlop).

⁸² Tantôt appelé ainsi et tantôt *al-Ta'rikh*. Cf. *Bughya*, 1: 348, 359, 363, 367, 387; 4: 1989; 9: 3927. Cet ouvrage est parvenu jusqu'à nous et a été édité et traduit par Cl. Huart sous le titre *Le livre de la création et de l'histoire*. Les passages correspondant aux citations d'Ibn al-'Adīm se trouvent dans les tomes 2: 177; 4: 58–60; 6: 43–44.

⁸³ *Bughya*, 3: 3927; 4: 1989. Les passages cités par Ibn al-'Adīm correspondent très exactement au texte édité du *Bad'*, 2: 177 et 6: 43–44.

⁸⁴ Cf. Ḥajjī Khalīfa, 1: 227.

⁸⁵ Damad Ibrahim Pacha, 918 (copie datée de jumāda I 663/19 février-20 mars 1265 et signée par un Kurde appelé Khalīl b. al-Ḥusayn al-Walāshjurdi) et Yūsuf Agha, 345. La troisième copie datée du ix^e/xv^e siècle (Aya Sofya 3406), est un résumé de cette œuvre qu'elle attribue à al-Muṭahhar al-Maqdisī. Cf. Cahen, *REI*, 1936, 336; Brockelmann, *S I*, 222; Sezgin, I, 337.

⁸⁶ *Le livre de la création et de l'histoire*, 6 tomes en 3 volumes, Paris: 1899–1916.

⁸⁷ Notamment celle de 355/965–6, soit 33 ans après la mort d'al-Balkhī. Cf. Huart, "Le véritable auteur du Livre de la création et de l'histoire", *Journal Asiatique*, 9e série, 18 (1901): 16.

⁸⁸ Cf. *EI 2*, "al-Muṭahhar b. Ṭāhir" (Réd.) et la préface du *Livre de la création et de l'histoire*. Sur la question encore discutée de l'auteur du *Kitāb al-Ghurur*, cf. les deux articles de *EI 2*, "al-Tha'libī" (C. E. Bosworth et E. K. Rowson).

les spécialistes qui l'ont suivi⁸⁹. Notons, cependant, qu'Ibn al-ʿAdīm, qui eut entre les mains un manuscrit antérieur à celui qui fut édité par Cl. Huart⁹⁰, n'est pas le seul auteur médiéval à attribuer cette œuvre à al-Balkhī. C'est aussi ce que dit Ibn al-Wardī (m. 861/1457) dans son ouvrage *Kharīdat al-ʿAjāʾib*⁹¹. S'il est vrai que ces éléments ne suffisent pas à remettre en cause les conclusions de Cl. Huart, le témoignage d'Ibn al-ʿAdīm confirme que, si fausse attribution il y avait – ce qui est probable – celle-ci était largement répandue dès le XIII^e siècle.

A l'autre bout des chaînes de transmission des maîtres d'Ibn al-ʿAdīm, on rencontre encore bien d'autres noms de personnages ayant fourni des informations sur la période omeyyade : ʿAwāna b. al-Ḥakam al-Kalbī (m. 147 ou 153/764 ou 770)⁹²; Abū ʿUtba Ismāʿīl b. ʿAyyāsh (m. 181 ou 182/ 797–99)⁹³; al-Haytham b. ʿAmrān b. ʿAbd Allāh al-Dimashqī (m. 199/814–15)⁹⁴; Yaḥyā b. Maʿīn (m. 233/848)⁹⁵; Abū al-Ḥasan Ibn Sumayʿ al-Dimashqī (m. 259/872–73), auteur d'un ouvrage de *Ṭabaqāt*⁹⁶; Muʿāwiya b. Ṣāliḥ (m. 263/876–77)⁹⁷; Ṣāliḥ b. Aḥmad b. ʿAbd Allāh al-ʿIjlī dont le père Abū al-Ḥasan Aḥmad (m. 261/874–75) fut l'auteur d'un *Taʾriḫ* et d'un ouvrage intitulé *al-Jarḥ wa-al-taʿdīl*⁹⁸; Yaʿqūb b. Sufyān al-Fasawī (m. 277/890–91)⁹⁹; Abū Bakr Ibn Abī

⁸⁹ Cf. A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman*, I, 1967, XXXII, 212–17. Khayr al-Darʿ, *Mawārid Ibn al-ʿAdīm*, 268, attribue encore cet ouvrage à al-Balkhī.

⁹⁰ Ibn al-ʿAdīm est mort en 660/1262, c'est-à-dire trois ans avant la date du plus ancien manuscrit conservé.

⁹¹ Ibn al-Wardī, *Kharīdat al-ʿAjāʾib*, Alep, 1991 p. 283 sq.

⁹² Historien de Kūfa qui compila deux ouvrages sur la vie de Muʿāwiya et sur les Omeyyades. Il est connu par des citations plus tardives (al-Ṭabarī, al-Balādhurī, Hishām b. al-Kalbī, al-Madāʾinī et al-Haytham b. ʿAdī). cf. *EI* “ʿAwāna b. al-Ḥakam” (Saleh El-Ali). Il est cité quatre fois par Ibn al-ʿAdīm (*Bughya*, 1: 319; 5: 2179; 6: 2858; 9: 4186).

⁹³ Grand traditionniste syrien. Ibn al-ʿAdīm lui a consacré une longue biographie (*Bughya*, 4: 1722–1744). Cf. aussi Ibn al-ʿImād, *Shadharāt*, 2: 359.

⁹⁴ *Bughya*, 4: 1698–9, 1702; cf. Ibn ʿAsākir, 74 : 114–15.

⁹⁵ *Bughya*, 7: 3102; 9: 4117; sur ce traditionniste bagdadien, cf. Ibn al-ʿImād, *Shadharāt*, 3: 155; *EI* 2, “Yaḥyā b. Maʿīn” (F. Leemhuis).

⁹⁶ *Bughya*, 4: 1696; 7: 3103; sur ce traditionniste, cf. Ibn al-ʿImād, *Shadharāt*, 3: 263.

⁹⁷ *Bughya*, 3: 1476; 4: 1651–52, 1706, 1843 etc. (plus de 25 citations); Ibn al-ʿImād, *Shadharāt*, 3: 276.

⁹⁸ *Bughya*, 8: 3624; 9: 4182; cf. Ibn al-ʿImād, *Shadharāt*, 3: 266.

⁹⁹ Traditionniste et historien, auteur d'un *Taʾriḫ* et d'un dictionnaire biographique (*mashyakha*). Son nom est cité plus d'une soixantaine de fois dans les *isnād*-s transmis par Ibn al-ʿAdīm. Cf. Kaḥḥāla, 13: 249.

al-Dunyā (m. 282/894)¹⁰⁰, cité 25 fois par Ibn al-'Adīm dans des chaînes de transmission sur les Omeyyades et sur les Abbassides; Muḥammad b. 'Uthmān Ibn Abī Shayba (m. 297/909), neveu du grand traditionniste et historien irakien, 'Abd Allāh Ibn Abī Shayba (m. 235/849)¹⁰¹; 'Abd Allāh b. 'Adī Ibn al-Qattān al-Jurjānī (m. 365/976)¹⁰²; Abū 'Ubayd (ou 'Abd) Allāh Muḥammad b. 'Amrān al-Marzubānī (m. 384/994)¹⁰³; Abū Naṣr Aḥmad al-Kalābādhi (m. 398/1007–8), traditionniste originaire de Bukhārā¹⁰⁴. Enfin, Ibn al-'Adīm puisa quelques informations sur la période omeyyade, au fil de ses lectures, dans des ouvrages divers où l'on ne s'attendrait pas toujours à les trouver, tels ceux d'Ibn al-Mu'tazz (m. 296/908)¹⁰⁵, d'Abū Bakr al-Ṣūlī (m. 335/947)¹⁰⁶ ou du célèbre calligraphe Ibn al-Bawwāb (m. 413/1022)¹⁰⁷.

On l'aura compris, les sources d'Ibn al-'Adīm sur l'époque omeyyade, furent très riches et variées. Pour n'envisager que celles qui lui passèrent entre les mains, les plus anciennes remontent à la fin du II^e et au début du III^e siècle de l'hégire (premier quart du IX^e siècle de notre ère). Les informations provenant de sources antérieures à cette période telles que 'Awāna b. al-Ḥakam al-Kalbī (m. 147 ou 153/764 ou 770) ou Abū Mikhnaf Lūṭ (m. 157/774), lui parvinrent uniquement par l'intermédiaire des chaînes de transmission. Quant aux premiers auteurs de l'époque omeyyade, proprement dite, telles que 'Urwa b. al-Zubayr (m. v. 94/712–13) ou Ibn Shihāb al-Zuhrī (m. 124/742), si leurs noms sont effectivement évoqués dans la *Bughya*, ils le sont, le plus souvent, pour leurs activités de traditionnistes rapportant des paroles du Prophète¹⁰⁸. Les Syriens du XIII^e siècle portaient donc un intérêt certain à

¹⁰⁰ Cf. James A. Bellamy, "Pro-Umayyad Propaganda in Ninth-Century Baghdad in the Works of Ibn Abī l-Dunyā", in *Prédication et propagande au Moyen Age, Islam, Byzance, Occident* (Paris: 1983), 71–86.

¹⁰¹ *Bughya*, 7: 3109; 9: 4117, 4145; Il fut l'auteur d'un *Kitāb al-Sunan fī al-fiqh* et d'une histoire des traditionnistes. Cf. *EI* 2, "Ibn Abī Shayba" (Ch. Pellat).

¹⁰² *Bughya*, 9: 4066–7; Kaḥḥāla, 6: 82.

¹⁰³ *Bughya*, 5: 2040, 6: 2887; cf. Kaḥḥāla, 11: 97 et *EI* 2, "al-Marzubānī" (R. Sellheim). Il fut l'auteur d'un *Mu'jam al-shu'arā'*.

¹⁰⁴ *Bughya*, 7: 3104; 9: 4118; Ibn al-'Imād, *Shadharāt*, 4: 514; Kaḥḥāla, 2: 95.

¹⁰⁵ Ibn al-'Adīm a lu son *Kitāb al-shu'arā' al-muḥdathīn* (éd. Le Caire, 1968), mais l'extrait qu'il cite (*Bughya*, 6: 2872) ne se trouve pas dans l'ouvrage qui nous est parvenu.

¹⁰⁶ Son *Kitāb al-Awrāq* a été utilisé à plusieurs reprises par Ibn al-'Adīm pour l'époque abbasside (cf. Khayr al-Dar', *Mawārid Ibn al-'Adīm*, 345–52). Un autre de ses ouvrages intitulé *Nawādir* (cf. Sezgin, 1: 330–31) est également cité au sujet de deux poètes d'époque omeyyade (*Bughya*, 6: 2872; 9: 3926).

¹⁰⁷ *Bughya*, 6: 2872. Cf. *EI* 2, "Ibn al-Bawwāb" (J. Sourdell-Thomine).

¹⁰⁸ Sur ces personnages, cf. Robinson, 23–25; Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, chap. 1; Donner, *Narratives*, 145–46, 183, 194–95, 239, 242. Pour les quelques

l'histoire omeyyade, mais ils n'avaient déjà plus à leur disposition, pour écrire cette histoire, que des sources rédigées à l'époque abbasside.

Le nombre et la diversité des sources utilisées par Ibn al-'Adīm confirment aussi la très large circulation du savoir religieux et historique au sein du monde islamique, en particulier entre l'Égypte, l'Arabie, la Syrie-Palestine, l'Anatolie, l'Irak et l'Iran. On ne peut pas dire que la culture historique d'Ibn al-'Adīm était spécifiquement alépine ou syrienne, même si son origine syrienne le portait sans doute à s'intéresser davantage qu'un autre à la période omeyyade. Il est évident, en revanche, que ses informations, rassemblées au cours de ses nombreux voyages ou à l'occasion du passage de savants étrangers, reflétaient essentiellement une culture abbasside sunnite.

Quant à sa méthode d'écriture, elle consistait avant tout à reproduire le plus fidèlement possible toutes les informations collectées dans ses sources¹⁰⁹, ce qui ne l'empêchait pas d'introduire quelquefois, à la suite de ses citations, un commentaire pour les compléter ou les rectifier¹¹⁰. L'intérêt de ses biographies est donc relativement faible dans le cas des sources qui ont été conservées. Il est beaucoup plus grand pour les extraits de sources aujourd'hui perdues au nombre desquelles on trouve des récits de la bataille de Şifīn, des chroniques des premières années de l'islam, des histoires de la période abbasside, un ouvrage géographique et divers extraits de notices biographiques. La *Bughya* d'Ibn al-'Adīm, par ailleurs bien connue des historiens de la Syrie des XII^e et XIII^e siècles, mérite donc aussi d'être étudiée par les historiens des Omeyyades car, sans avoir l'importance du *Ta'rikh Dimashq* d'Ibn 'Asākir, elle peut contribuer à enrichir nos connaissances sur l'histoire et surtout sur l'historiographie de la première dynastie de l'islam.

informations historiques rapportées par Rajā' b. Ḥaywa (m. 112/730–31) et Maymūn b. Mihrān (m. 117/735–36), cf. *Bughya*, 8 : 3623 ; 9 : 4072.

¹⁰⁹ Voir, par exemple, la biographie de Sālim b. 'Abd Allāh b. 'Umar b. al-Khaṭṭāb (*Bughya*, 9 : 4113–4142) avec de nombreuses citations d'Ibn 'Asākir, *Ta'rikh Madīnat Dimashq*, 20 : 48–74 et 21 : 374, d'Ibn Sa'd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kubrā*, 9 vol., (Beirut : 1957), 5 : 195–201, d'Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, *Hilyat al-awliyā'*, 8 vol., (Le Caire : 1932–1938), 2 : 193–98, d'Ibn Abī Ḥātim, *Kitāb al-Jarḥ wa-al-ta'dīl*, 4 vol. (Hyderabad : 1952), 4 : 184 et d'al-Bukhārī, *al-Ta'rikh al-Kabīr*, 4 vol., (Hyderabad : 1360–1377/1941–1958), II, 2 : 116, n° 2155, reprises quasiment mot à mot.

¹¹⁰ On peut relever quelque 682 occurrences de "qultu" (je dis), introduisant un commentaire personnel dans l'ensemble de la *Bughya*.

*Annexe A : Liste des biographies étudiées dans la Bughya
d'Ibn al-'Adīm*

- Dā'ūd b. Sulaymān b. 'Abd al-Malik (7: 3445)
- Ḥafṣ al-Umawī (6: 2857)
- Ḥafṣ b. al-Walīd b. Sayf b. 'Abd Allāh (6: 2851-2856)
- Al-Ḥajjāj b. Hishām (5: 2035)
- Al-Ḥajjāj b. Yūsuf b. al-Ḥakam al-Thaqafī (5: 2037-2099)
- Al-Ḥakam b. 'Abd Allāh b. Marwān (6: 2860-2861)
- Al-Ḥakam b. al-Muṭṭalib b. 'Abd Allāh al-Makhzūmī al-Qurayshī (6: 2866-2876)
- Al-Ḥakam b. 'Umar (ou 'Amr) Abū Sulaymān (6: 2862-2866)
- Al-Ḥakam b. al-Walīd b. Yazīd (6: 2887-2891)
- Al-Ḥakam, père de Shu'ayb b. al-Ḥakam (6: 2898)
- Ḥakīm b. Ḥizām, Compagnon du Prophète (6: 2898-2905)
- Ḥamza b. Bīḍ al-Ḥanafī (6: 2941)
- Al-Ḥarr b. Yūsuf (5: 2223)
- Ḥassān b. Mālik b. Baḥdal (5: 2235-2236)
- Ḥassān b. Muḥammad (5: 2237)
- Ḥuṣayn b. Jandab (6: 2809-2817)
- Iṣḥāq b. Yaḥyā b. Ṭalḥa b. 'Ubayd Allāh al-Tamīmī al-Madīnī (3: 1534-1542)
- Ismā'il b. Abī Ḥakīm al-Qurashī (4: 1841-1846)
- Ismā'il b. 'Ubayd Allāh b. Afram Abī al-Muhājir (4: 1695-1706)
- Khālīd b. Ma'dān al-Kalā'ī al-Ḥimṣī (7: 3101-3113)
- Khālīd b. Yazīd b. Mu'āwiya (7: 3184-3197)
- Rajā' b. Ḥaywa Abū Naṣr al-Kindī (8: 3621-3625)
- Sābiq b. 'Abd Allāh al-Barbarī (9: 4063-4076)
- Sa'd Abū al-Ḥasan (9: 4277)
- Sa'd b. Ibrāhīm b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Awf (9: 4241)
- Saḥḥāj (?) al-Mawṣilī (9: 4187)
- Al-Sā'ib b. Ḥubaysh al-Kalā'ī al-Shāmī (9: 4182-4185)
- Sālim b. 'Abd Allāh (9: 4143-4146)
- Sālim b. 'Abd Allāh al-Madanī (9: 4142-4143)
- Sālim b. 'Abd Allāh b. 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb (9: 4113-4142)
- Sālim al-Thaqafī (9: 4176)
- Sālim b. Wāṣiba b. Ma'bad (9: 4168-4171)
- Subay' b. Yazīd al-Ḥaḍramī (9: 4186)
- Suḥaym b. al-Muhājir (9: 4187-4190)
- Surāqa b. 'Abd al-Raḥmān (9: 4198)
- Zankil b. 'Alī al-'Uqaylī al-Raqqī (8: 3842-3844)
- Ziyād b. 'Abd Allāh al-Aswār b. Yazīd b. Mu'āwiya (9: 3927-3932)
- Ziyād b. Abī Ḥassān al-Nabṭī Abū 'Ammār al-Baṣrī (9: 3949-3953)
- Ziyād b. Abī al-Ward (9: 3953)
- Ziyād Abū 'Abd Allāh (9: 3954)
- Ziyād al-A'jam (9: 3918)

- Ziyād b. Ḥabīb al-Juhanī (9: 3911)
- Ziyād b. Maysara (9: 3934–3942)
- Ziyād b. al-Naḍr al-Ḥārithī (9: 3943–3948)
- Ziyād ibn Sulaymān (9: 3918–3926)
- Ziyād b. ‘Uthmān b. Ziyād (9: 3932–3933)
- Zubayr b. Bakkār (8: 3747–3753)
- Zufar b. al-Ḥārith al-Kilābī (8: 3796–3803)
- Zufar *mawlā* de Maslama b. ‘Abd al-Malik b. Marwān (8 : 3806–3807)

Annexe B : Les sources directes ou quasi-directes (en italiques)
d'Ibn al-'Adīm

| Nom | Dates | Transmission | Références à la <i>Bughya</i> | Bibliographie |
|--|------------------|--|---|--|
| Hishām b. Muḥammad b. al-Sā'ib AL-KALBĪ | m. 204 ou 206 | <i>Jamharat al-nasab (qāla Ibn al-Kalbī fi-Kitāb...)</i> | 5 : 2107 | <i>EI 2</i> , "al-Kalbī" (W. Atallah) |
| Sa'īd b. Kathīr IBN 'UFAYR al-Miṣrī al-Ḥāfiẓ al-Qāḍī | m. 226 | <i>Tā'rīkh (qarā'tu fī)</i> | 5 : 2065, 2095 (9 citations en tout) | Cf. Dhahabī, <i>Siyar</i> , 10 : 583; Ibn al-'Imād, 3 : 119; Sezgin, 1 : 361 |
| ABŪ ḤĀTIM Sahl b. Muḥammad AL-SIJISTĀNĪ | m. 255 | <i>Kitāb al-waṣā'ya (dhakara fī)</i> | 7 : 3445 | <i>EI 2</i> , "Abū Ḥātim al-Sidjīstānī" (B. Lewin) |
| Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ismā'īl AL-BUGHARĪ | m. 256 | <i>Tā'rīkh al-kabīr (dhakara fī)</i> | 9 : 3934 | Cf. <i>EI 2</i> , "al-Bukhārī" (J. Robson) |
| Abū Bakr Ahmad b. Yahyā AL-BALĀDHURĪ | m. 279 | <i>Ansāb al-Ashrāf (dhakara)</i> <i>Kitāb al-buldān wa futūḥihā wa alḥkāmihā (qarā'tu fī kitāb)</i> | 1 : 49, 90, 97, 103, 108, 115, 119-21, 125, 137, 151-52, 156-61, 167-168 etc.; 3 : 1219-22; 5 : 2225, 2236; 8 : 3802; 9 : 3927, 4171 (46 fois en tout) | Cf. <i>EI 2</i> , "al-Balādhurī" (C.H. Becker-F. Rosenthal) |
| Abū al-'Abbās 'Abd Allāh IBN AL-MU'TAZZ | m. 296 | <i>Tabaqāt al-shu'arā' (qarā'tu fī kitāb)</i> | 6 : 2872, 2875 | Cf. <i>EI 2</i> , "Ibn al-Mu'tazz" (B. Lewis) |
| Abū Ja'far Muḥammad AL-ṬABARĪ | m. 310 | <i>Dhakara Abū Ja'far; qarā'tu fī kitāb...</i> | 3 : 1183, 1446 | Cf. <i>EI 2</i> , "al-Ṭabarī" (C. E. Bosworth) |
| Abū Muḥ. 'Abd al-Raḥmān IBN ABĪ ḤĀTIM AL-RĀZĪ | m. 327 | <i>al-Jarḥ wa l-ta'dīl (qarā'tu fī kitāb)</i> | 6 : 2855 | Ibn Kathīr, 7 : 585; Kaḥḥāla, 5 : 170 |

Annexe B. (cont.)

| Nom | Dates | Transmission | Références à la <i>Bughya</i> | Bibliographie |
|---|-------------|---|--|---|
| Abū Bakr Muḥammad b. Yahyā AL-ŠULĪ | m. 335 | <i>Nawādir (naqaltu min, qara' tu fi)</i> | 6: 2872; 9: 3926 | Cf. <i>EI 2</i> , "al-Šulī" (S. Leder) |
| Abū al-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn AL-MAS'ŪDĪ | m. 345 | <i>Kitāb al-istidhkār (wa dhakara)</i> | 3: 1535 | Cf. <i>EI 2</i> , "al-Mas'ūdī" (Ch. Pellat) |
| Abū Bakr Muḥammad b. 'Umar al-Baghdādī AL-JI'ĀBĪ (et son frère 'Abd al-'Azīz) | m. 355 | <i>Qara' tu fi kitāb al-ukhwa</i> | 6: 2873 | Dhahabī, <i>Siyar</i> , 16: 88; Ibn al-'Imād, 4: 288 |
| Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Aḥmad AL-FARGHĀNĪ | m. 362 | <i>Ta'rīkh (qara' tu fi)</i> | 5: 2068 | Kaḥḥāla, 6: 22; <i>EI 2</i> , "al-Farghānī" (F. Rosenthal) |
| Aḥmad b. Muḥammad b. Iṣḥāq IBN AL-FAQĪH | m. vers 365 | <i>Kitāb al-Buldān (waqa'a ilayya bi-Baghdād)</i> | 5: 2035 | <i>EI 2</i> , "Ibn al-Faqīh" (H. Massé) |
| Abū al-Faḍl Ja'far b. al-Faḍl IBN AL-FURĀT | m. 391 | <i>Fawā'id (naqaltu min)</i> | 7: 3188; 10: 4626 | <i>EI 2</i> , "Ibn al-Furāt" (D. Sourdel) |
| Abū al-Ḥasan 'Alī b. Hilāl IBN AL-BAWWĀB | m. 413 | <i>Qara' tu bi-khaṭṭ</i> | 6: 2872 | Cf. <i>EI 2</i> , "Ibn al-Bawwāb" (J. Sourdel-Thomine) |
| Abū Bakr Muḥammad b. 'Abd al-Bāqī AL-BAZZĀZ al-Ḥanbalī qāḍī al-Māristān | m. 535 | <i>Isnād</i> transmis à Ibn al-'Adīm par Ibn Ṭabarzadh, al-Kindī, al-Ṭūsī, Ibn al-Sabbāk. | Une cinquantaine de citations sur les périodes omeyyades et abbassides | Ibn Kathīr, 7: 358; al-Dhahabī, <i>al-Ibar</i> , 4: 96-97; Ibn al-'Imād, 6: 177-181 |
| Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī AL-'AZĪMĪ | m. 556 | <i>Ta'rīkh (qara' tu bi-khaṭṭ)</i> | 6: 2888 (45 citations en tout) | <i>EI 2</i> , "al-'Azīmī" (Cl. Cahen); Eddé (1994): 295 et (2003): 137 |

Annexe B. (cont.)

| Nom | Dates | Transmission | Références à la <i>Bughya</i> | Bibliographie |
|--|--|--|--|--|
| <i>Abū al-Qāsim 'Alī Ibn 'Asākīr</i> | m. 571 | <i>Tā'rikh Dimashq</i> transmis oralement en présence d'Ibn al-'Adīm ou <i>isnād</i> rapporté par ses contemporains. <i>Isnād (akhbaranā)</i> | Environ 430 citations en tout. 5 : 2043 sq.; 7 : 3106, 3187; 9 : 3939, 3941, 4075 (52 citations en tout) | <i>EI</i> 2, "Ibn 'Asākīr" (N. Elisséeff) Contemporain d'Ibn 'Asākīr et d'Ibn al-'Adīm |
| Abū Bakr 'Isā 'atīq (affranchi) Ibn Abī al-Faḍl b. Salāma al-Salmānī | Fin VI ^e -début VII ^e s. | | | |
| Abū 'Alī Ḥasan b. Aḥmad AL-AWAQĪ al-Ṣūfī | m. 603 | <i>Isnād (akhbaranā, anba'anā)</i> | 4 : 1696; 5 : 2042; 6 : 2816; 8 : 3623; 9 : 3920, 4074, 4123, 4141 (près de 95 citations en tout) | <i>Bughya</i> , 5 : 2284-2288; al-Mundhirī, 2 : 123; 3 : 334; Yāqūt, <i>Buldān</i> , 1 : 283; Ibn al-'Imād, 7 : 238, 749; al-Dhahabī, <i>Siyar</i> , 22 : 349. |
| Abū Ḥafṣ 'Umar b. Muḥammad Ibn ṬABARZADH | m. 607 | <i>Isnād (anba'anā, akhbaranā, bi-qirā'ati 'alayhi)</i> | 3 : 1535; 4 : 1700, 1704, 1842; 5 : 2044 sq., 2224; 6 : 2816, 2852, 2856, 2868, 2876, 2887, 2891, 2899, 2900; 7 : 3104, 3184; 8 : 3622, 3798, 3801-2, 3843; 9 : 3911, 3920, 3925, 3935-42, 3946, 4065, 4116, 4118-20, 4126, 4128, 4132, 4136-38, 4140-41, 4145, 4169, 4183, 4277; 300 citations en tout. | Ibn Khallikān, 2 : 387-8; al-Dhahabī, <i>Siyar</i> , 21 : 507; Ibn al-'Imād, 7 : 49 |

Annexe B. (cont.)

| Nom | Dates | Transmission | Références à la <i>Bughya</i> | Bibliographie |
|---|--------|---|--|---|
| Abū Aḥmad 'Abd al-Wahhāb b. 'Alī IBN SUKAYNA al-Šūfī al-Šāfī' al-Baghdādī | m. 607 | <i>Isnād (anbā' anā)</i> | 6: 2863 | Ibn al-'Imād, 7: 48-49; al-Dhahabī, <i>Siyar</i> , 21: 502; Šafādī, <i>Wāfi</i> , 19: 309-311 |
| Abū al-Faraj Muḥammad b. 'Alī IBN AL-QUBAYTĪ al-Ḥarrānī al-Baghdādī | m. 609 | <i>Isnād (anbā' anā, akhbaranā fī kitābīhi)</i> | 3: 1537, 1539 (une dizaine de citations en tout) | Ibn al-'Imād, 7: 71 |
| Tāj al-Umanā' Abū al-Faḍl Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥasan IBN 'ASĀKIR | m. 610 | Transmission du <i>Ta' rīkh Dimashq</i> de son oncle Abū al-Qāsim 'Alī Ibn 'Asākīr <i>Isnād (akhbaranā, anbā' anā)</i> | 9: 4074, 4116-17, 4119, 4135, 4137, 4140, 4146, 4171, 4176, 4182, 4185, 4187 4186, 4190, 4198 (cité une quarantaine de fois en tout) | Ibn al-'Imād, 7: 75-6; al-Dhahabī, <i>Siyar</i> , 22: 26; |
| Abū al-Ḥasan 'Alī b. al-Mufaḍḍal al-Maqdisī | m. 611 | <i>Isnād (akhbaranā fī kitābīhi; anbā' anā, ḥaddathanā)</i> | 6: 2873, 2900, 2902-3, 2905; 9: 3936 (cité 18 fois en tout) | Al-Dhahabī, <i>Siyar</i> , 22: 66; Ibn al-'Imād, 7: 87; |
| 'Alī b. Abī Bakr AL-HARAWĪ | m. 611 | <i>al-Ziyārāt (akhbaranā fī kitāb)</i> | 6: 2876 | <i>EI</i> 2, "al-Harawī" (J. Sourdel-Thomine) |
| Aḥmad b. Azhar b. 'Abd al-Wahhāb IBN AL-SABBĀK al-Baghdādī | m. 612 | <i>Isnād (akhbaranā, akhbaranā fī kitābīhi ilayya)</i> | 1: 479; 3: 1535; 4: 1706; 5: 2040 sq. (plus d'une quarantaine de citations en tout) | Dhahabī, <i>Ta' rīkh</i> , section 62: 90; Šafādī, <i>Wāfi</i> , 6: 235 |
| Abū Muḥammad 'Abd al-Qādir b. 'Abd Allāh AL-RUHĀWĪ al-Ḥanbalī | m. 612 | <i>Isnād (akhbaranā fī kitābīhi)</i> | 6: 2816; 9: 4115 (27 citations en tout) | Ibn al-'Imād, 7: 92-4; al-Dhahabī, <i>Siyar</i> , 22: 71-75 |

Annexe B. (cont.)

| Nom | Dates | Transmission | Références à la <i>Bughya</i> | Bibliographie |
|---|--------|------------------------------------|---|--|
| Najm al-Dīn Aḥmad IBN AL-'ADĪM, père de l'auteur | m. 613 | <i>Samī tu Abī yaqūl</i> | 4: 1698 | <i>Bughya</i> , 3: 1210-14; Yāqūt, <i>Irshād</i> , 16: 35; Eddé, <i>Principauté</i> , 363. |
| Abū al-Yumn Zayd b. al-Ḥasan b. Zayd AL-KINDĪ | m. 613 | <i>Isnād (akhbaranā, anba'anā)</i> | 4: 1843; 5: 2042 sq.; 6: 2810, 2862-65, 2887, 2901, 2903; 7: 3102, 3185; 8: 3797; 3843; 9: 3923, 3949, 4066, 4113, 4117-18, 4125-26, 4131, 4137, 4140, 4145, 4182 (cité 245 fois en tout) | <i>Bughya</i> , 9: 4002-13; al-Dhahabī, <i>Tārīkh</i> , section 62: 134-141; Ibn Kathīr, 8: 578; al-Qurashī, 1: 246; Eddé, <i>Principauté</i> , 376. |
| Jamāl al-Dīn Abū l-Qāsim 'Abd al-Ṣamad b. Muḥammad b. Abī al-Faḍl AL-HARASTĀNĪ al-Anṣārī al-Kattānī | m. 614 | <i>Isnād (akhbaranā, anba'anā)</i> | 3: 1538, 1540-41; 4: 1701, 1843; 5: 2039 sq.; 6: 2810, 2865, 2875, 2899; 7: 3107, 3189; 8: 3799, 9: 3943, 4063; 4119, 4123, 4139, 4144, 4187 | Ibn al-'Imād, 7: 108; Pouzet, <i>Damas</i> , 29, 118, 412 |
| Abū al-Qāsim Aḥmad b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ṣamad al-'Aṭṭār al-Ṣulamī al-Baghdiādī | m. 615 | <i>Isnād (akhbaranā)</i> | 7: 3101; 8: 3623; 9: 3911, 4122 (21 citations en tout) | Ibn al-'Imād, 7: 113; al-Dhahabī, <i>Tārīkh</i> , section 62: 218-219 |
| Abū al-Futūḥ Muḥammad b. Muḥammad AL-BAKRĪ al-Taymī al-Ṣūfī | m. 615 | <i>Isnād (anba'anā, akhbaranā)</i> | 9: 3945, 3950-51, 3953 | Al-Dhahabī, <i>Siyar</i> , 22: 89 |

Annexe B. (cont.)

| Nom | Dates | Transmission | Références à la <i>Bughya</i> | Bibliographie |
|--|--------|---|--|--|
| Abū Hāshim 'Abd al-Muṭṭalib b. al-Faḍl AL-HĀSHIMĪ | m. 616 | <i>Isnād (akhbaranā)</i> | 5: 2064 sq.; 9: 4073 | Eddé, <i>Principauté</i> , 374 |
| Abū al-'Abbās Aḥmad b. 'Abd Allāh IBN 'ALWĀN AL-ASADĪ | m. 617 | <i>Isnād (anbā' anā)</i> | 5: 2040, 2060; 6: 2873, 2901, 2942; 8: 3624; 9: 4169 | <i>Bughya</i> , 2: 922-25; Eddé, <i>Principauté</i> , 380, 641 |
| Abū Rawḥ 'Abd al-Mu'izz b. Muḥammad b. Abī al-Faḍl al-Harawī AL-BAZZĀZ al-Šūfī | m. 618 | <i>Isnād (kataba ilaynā)</i> | 6: 2857; 7: 3112; 9: 3925, 3936 | Al-Dhahabī, <i>Siyar</i> , 22: 114; Ibn al-'Imād, 7: 144 |
| Al-Qāsim b. 'Abd Allāh b. 'Umar al-Šaffār al-Naysābūrī | m. 618 | <i>Isnād (anbā' anā)</i> | 9: 4139 | Al-Dhahabī, <i>Ta'rikh</i> , section 62: 374-75 |
| Abū al-Futūḥ Naṣr ibn Muḥammad Abī al-Faraǧ AL-ḤUṢRĪ al-Baghdādī | m. 619 | <i>Isnād (akhbaranā...fi kitābilhi min Makka)</i> | 6: 2904 | Al-Mundhirī, 3: 69-70; al-Dhahabī, <i>Siyar</i> , 22: 163 |
| Abū Sa'd Thābit b. Musharraf b. Abī Sa'd al-Baghdādī | m. 619 | <i>Isnād (akhbaranā)</i> | 5: 2047; 7: 3102 | Al-Dhahabī, <i>Ta'rikh</i> , section 62: 400-401; <i>Siyar</i> , 22: 152; al-Mundhirī, 3: 89-90. |
| Abū Manšūr 'Abd al-Raḥmān b. Muḥ. b. al-Ḥasan IBN 'ASĀKIR al-Dimashqī al-Shāfi'i | m. 620 | <i>Isnād (akhbaranā)</i> | 7: 3107; 9: 4125 (une cinquantaine de citations en tout) | Ibn al-'Imād, 7: 163; al-Dhahabī, <i>Siyar</i> , 22: 187-90 |

Annexe B. (cont.)

| Nom | Dates | Transmission | Références à la <i>Bughya</i> | Bibliographie |
|---|--------|---|---|---|
| Abū al-Barakāt Sa'īd b. Hāshim b. Aḥmad b. Abī Tāhir al-Khatīb | m. 621 | <i>Isnād (anbā' anā)</i> | 6 : 2865 ; 7 : 3110 ; 8 : 3798 ; 9 : 3951, 4117 | Ṭabbākh, 4 : 406 ; Eddé, <i>Principauté</i> , 360, 604 |
| Abū 'Abd Allāh al-Ḥusayn b. 'Umar ibn BĀZ al-Mawṣilī | m. 622 | <i>Isnād (anbā' anā, akhbaranā... fī kitābihi ilaynā min al-Mawṣil)</i> | 5 : 2039 ; 6 : 2812, 2852, 2864, 2873 ; 7 : 3103 ; 8 : 3797 ; 9 : 4117, 4182, 4278 ; 9 : 3925, 3935, 3937, 3950, 4065 (cité une cinquantaine de fois en tout) | <i>Bughya</i> , 6 : 2730 ; Ibn al-Īmād, 7 : 176 ; Eddé (1994) : 306 |
| Abū Ḥafṣ 'Umar b. 'Alī b. Muḥammad b. Qushām al-Ḥalabī al-Mukhtib | m. 623 | <i>Isnād (anbā' anā)</i> | 8 : 3798 ; 9 : 3925, 3935, 3946, 4068, 4183 | Al-Mundhirī, 3 : 176 ; al-Dhahabī, <i>Ta'rikh</i> , section 63 : 147 ; al-Qurashī, 1 : 394 ; Eddé, <i>Principauté</i> : 611 |
| Abū Muhammad 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh ibn 'ALWĀN AL-ASADĪ IBN AL-USTĀDH al-Ḥalabī | m. 623 | <i>Isnād (anbā' anā, akhbaranī, akhbaranā... qirā'atan 'alayhi)</i> | 3 : 1538, 9 : 4072, 4127, 4129, 4278 (cité 108 fois en tout) | Al-Mundhirī, 3 : 177 ; al-Dhahabī, <i>Siyar</i> , 22 : 303 ; Ibn al-Īmād, 7 : 189 ; Eddé, <i>Principauté</i> : 380 |
| Abū al-Barakāt al-Ḥasan b. Muḥammad ibn 'ASĀKIR Zayn al-Umanā' | m. 627 | Transmission du <i>Ta'rikh Dimashq</i> de son oncle Abū al-Qāsim 'Alī Ibn 'Asākīr <i>Isnād (anbā' anā)</i> | 3 : 1534, 1539-40 ; 4 : 1697, 1704, 1705, 1844 | <i>El</i> 2, "Ibn 'Asākīr" (N. Elisséeff) |
| Abū Šādiq al-Ḥasan b. Yahyā ibn ŠABBĀḤ al-Miṣrī al-Kātib | m. 632 | <i>Isnād (akhbaranā bi-Dimashq)</i> | 5 : 2060 | Al-Dhahabī, <i>Siyar</i> , 22, 372 |

Annexe B. (cont.)

| Nom | Dates | Transmission | Références à la <i>Bughya</i> | Bibliographie |
|--|--------|---|---|--|
| Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ibrāhīm b. Musallam al-Irbīlī al-Šūfī | m. 633 | <i>Isnād (akhbaranā qirā'atan 'alayhi)</i> | 5: 2083 ; 8: 3623 ; 9: 3940 | Al-Dhahabī, <i>Siyar</i> , 22: 395 |
| 'Abd al-Rāḥmān b. Nejīm al-Ḥanbalī al-Dimashqī | m. 634 | <i>Isnād (anbā'anā)</i> | 5: 2236 | Al-Ṣafādī, <i>Wāfi</i> , 18: 291-92 |
| Abū Naṣr Muḥammad b. Hibat Allāh b. AL-SHIRĀZĪ al-Dimashqī al-Qāḍī | m. 635 | <i>Isnād (anbā'anā)</i> | 3: 1534; 4: 1702-1704, 2237; 6: 2811; 7: 3103, 3185; 9: 3912, 3919, 3924, 3938, 3942, 3946, 3952-53, 4067, 4145 (plus de 180 citations en tout) | Al-Dhahabī, <i>Siyar</i> , 23: 31; Ibn al-Īmād, 7: 304-305; Pouzet, <i>Damas</i> : 412 |
| Abū al-Qāsim 'Abd al-Raḥīm b. Yūsuf IBN AL-ṬUFAYL al-Dimashqī al-Miṣrī al-Šūfī | m. 637 | <i>Isnād (akhbaranā)</i> | 5: 2059; 8: 3796-97, 3799, 3842, 3843; 9: 4064, 4070, 4168-69 Cité une cinquantaine de fois en tout 7: 3194 | Al-Mundhirī, 3: 546-47; al-Dhahabī, <i>Siyar</i> , 23: 43; Ibn al-Īmād, 7: 322 |
| Muḥammad b. Jibrīl b. al-Mughīra b. Sulṭān al-Qāḍī al-Miṣrī al-Shāfi'i | m. 637 | <i>Akhbaranā...fi kitābihi ilaynā min al-Diyār al-Miṣriyya</i> | | Ibn Khallikān, 1: 36; al-Dhahabī, <i>Ta'rikh</i> , section 64: 319 <i>Bughya</i> , 12: 778-79 |
| Abū al-'Alā' Aḥmad b. Shākīr b. 'Abd Allāh al-Ma'arrī | m. 638 | <i>Isnād (akhbaranā)</i> : transmission du <i>Ta'rikh Dimashq</i> d'Ibn 'Asākir | 9: 4115 | |

Annexe B. (cont.)

| Nom | Dates | Transmission | Références à la <i>Bughya</i> | Bibliographie |
|--|---------------|-------------------------------------|---|--|
| 'Alī b. Maḥmūd b. Aḥmad al-Šūfī IBN AL-ŠABŪNĪ | m. 640 | <i>Isnād (anbā' anā)</i> | 9 : 3948 | Al-Dhahabī, <i>Siyar</i> : 82 |
| Abū al-Barakāt Muḥammad b. al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh IBN RAWĀḤA al-Ḥamawī | m. 642 | <i>Isnād (akḥbaranā)</i> | 6 : 2866-67 | Ibn al-'Imād, 7 : 374 |
| Abū al-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn b. Abī al-Ḥasan IBN AL-MUQAYYIR al-Baghdādī | m. 643 | <i>Isnād (anbā' anā, akḥbaranā)</i> | 3 : 1537 ; 4 : 1697, 1843 ; 5 : 2040, 2224 ; 7 : 3103 ; 8 : 3802 ; 9 : 3947, 4133, 4140 | Al-Dhahabī, <i>Siyar</i> , 23 : 119 ; Ibn al-'Imād, 7 : 386-87 |
| Abū al-Baqā' Ya'ish b. 'Alī IBN YA'ISH al-Nahwī Muwaf-faq al-Dīn | m. 643 | <i>Isnād (akḥbaranā)</i> | 7 : 3194 ; 9 : 3939, 4134 | El 2, "Ibn Ya'ish" (J. W. Fück) ; Eddé, <i>Principauté</i> , 404-405 |
| Abū al-Ḥasan Muḥammad IBN ABĪ JA'FAR Aḥmad b. 'Alī al-Qurtubī al-Dimashqī Tāj al-Dīn | m. 643 | <i>Isnād (haddathana)</i> | 5 : 2043 sq. ; 7 : 3188 ; 9 : 3939, 3941, 4073, 4122 (67 citations en tout) | Ibn al-'Imād, 7 : 391 ; al-Dhahabī, <i>Siyar</i> , 23 : 217-18 |
| Abū al-Faḍl 'Abd al-Wāḥad IBN HĀSHIM al-Asadī al-Ḥalabī al-Khatīb | m. ap. 643 | <i>Isnād (anbā' anā)</i> | 8 : 3624 ; 9 : 4066 | <i>Bughya</i> , 1 : 463 ; Eddé, <i>Prin-cipauté</i> , 360 |
| Abū al-Qāsim 'Abd Allāh b. al-Ḥusayn IBN RAWĀḤA al-Ḥamawī al-Shāfi'ī | m. 646 | <i>Isnād (anbā' anā)</i> | 6 : 2814 ; 8 : 3624 | Ibn al-'Imād, 7 : 405 ; Eddé, <i>Principauté</i> , 384 |

Annexe B. (cont.)

| Nom | Dates | Transmission | Références à la <i>Bughrya</i> | Bibliographie |
|---|---------------------|------------------------------------|--|---|
| ABU AL-ḤAJJĀJ YŪSUF b. Khalīl al-Dimashqī al-Ḥanbalī al-Adamī Shams al-Dīn | m. 648 | <i>Isnād (akhbaranā, anbaʿanā)</i> | 4: 1696; 1842; 5: 2049 sq.; 6: 2874; 7: 3102, 3185; 9: 3920, 3949, 4120-21, 4124, 4126, 4131, 4133, 4143 | Al-Dhahabī, <i>Siyar</i> , 23: 151-54; Ibn Rajab, 244-45; Ibn al-ʿImād, 7: 419-20; Eddé, <i>Principauté</i> , 388, 620 |
| Abū Muhammad ʿAbd al-Wahhāb b. ZĀFIR IBN RAWĀJ al-Mālikī al-Iskandarānī | m. 648 | <i>Isnād (akhbaranā)</i> | 3: 1537; 10: 4122 (8 cita- tions en tout) | Ibn al-ʿImād, 7: 418 |
| Al-Muʿtaman Abū al-Qāsim Yaḥyā b. Naṣr b. Qumayra al-Tājir al-Baghdādī | m. 650 | <i>Isnād (akhbaranā bi-Ḥalab)</i> | 5: 2097 | Al-Maqrīzī, <i>Sulūk</i> , I, 2: 385 |
| Abū al-Muẓaffar Yūsuf sibṭ IBN AL-ĴAWZĪ | m. 654 | <i>Isnād (akhbaranā bi-Ḥalab)</i> | 5: 2091 | Cf. <i>EI</i> 2, "Ibn al-Djawzī, dit Sibṭ" (Cl. Cahen) |
| Abū al-Qāsim ʿAbd al-Ghanī b. Sulaymān IBN BANĪN al-Miṣrī al-Shāfiʿī | m. 661 | <i>Isnād (akhbaranā)</i> | 5: 2041 sq.; 6: 2871, 2905; 7: 3106, 3189; 9: 4073, 4130, 4144 En tout plus d'une qua- rante de fois. | Ibn al-ʿImād, 7: 531; Ṣafādī, <i>Wāfi</i> 19: 35 |
| Abū Bakr ʿAbd Allāh b. ʿUmar b. ʿAlī al-Qurashī al-Tājir | VII ^e s. | <i>Isnād (anbaʿanā, akhbaranā)</i> | 9: 3939 (38 citations en tout) | Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, <i>Tabṣīr al-muntabih</i> , 4: 1497 |

Annexe B. (cont.)

| Nom | Dates | Transmission | Références à la <i>Bughya</i> | Bibliographie |
|---|---------------------|--|---|--|
| Abū al-Faḍl Murjā b. Abī al-Ḥasan b. Hibat Allāh al-Wāsiṭī | VII ^e s. | <i>Isnād (akhbaranā)</i> | 6 : 2867 (une dizaine de citations) | Un commerçant d'après Yāqūt, <i>Buldān</i> , 2 : 500 (Dayr Barṣūmā) |
| Abū al-Ghanā'im Muḥammad b. Muḥammad Ibn Shahrīyār al-Iṣfahānī | VII ^e s. | <i>Isnād (akhbaranā fi kitābilhi ilaynā min Aṣbahān)</i> | 6 : 2905 | |
| Abū al-Ḥasan al-Mubārak b. Muḥammad Ibn Maziyad b. Hilāl al-Khawwās al-Baghdādī al-Hanafī | VII ^e s. | <i>Isnād (akhbaranā)</i> | 8 : 3799; 9 : 3943, 4114, 4169. | Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, <i>Tabṣīr al-muntabih</i> , 4 : 1273 |
| Abū al-Ḥasan Ṭalḥa b. 'Abd al-Salām petit-fils de Abū l-Qāsim al-Mihrawānī | VII ^e s. | <i>Isnād (akhbaranā)</i> | 9 : 4242 | |
| Abū Ja'far Yahyā b. Abī Mansūr Ja'far b. 'Abd Allāh al-Dāmaghānī al-Baghdādī | VII ^e s. | <i>Isnād (akhbaranā)</i> | 6 : 2898; 8 : 3624 (une quinzaine de citations en tout) | Fils d'un cheikh bien connu (m. 569) sur lequel cf. al-Dhahabī, <i>Sīyar</i> , 20 : 494 |
| Abū al-Mahāsīn Sulaymān IBN AL-FADL b. Sulaymān AL-BĀNIYĀSĪ | VII ^e s. | <i>Isnād (akhbaranā fi kitābilhi, anba'anā, akhbaranā)</i> | 4 : 1696, 1698; 6 : 2810, 2855, 2889; 7 : 3103, 3190; 8 : 3800-01; 9 : 3921, 3926, 3940, 3944, 4170-71, 4183, 4189 (une soixantaine de citations) | Sans doute le frère de Zayn al-Dīn Banā b. al-Faḍl b. Sulaymān al-Bāniyāsī suppléant du grand cadī d'Alep (cf. Eddé, <i>Principauté</i> , 351) |

Annexe B. (cont.)

| Nom | Dates | Transmission | Références à la <i>Bughya</i> | Bibliographie |
|---|---------------------|---|--|--|
| Abū Muḥammad ‘Abd al-Ghanī (ou al-Birr) b. Abī al-‘Alā’ al-Ḥasan IBN AL-‘AṬṬĀR al-Hamadhānī | VII ^e s. | <i>Isnād</i> (<i>anbā’ anā</i>). Transmission directe ou semi-directe (d’après Ibn Khalīl et Ibn Mazyad al-Khawwās) | 6 : 2864 ; 9 : 3952 | Fils d’un traditionniste mort en 569 à Hamadhān sur lequel cf. Subkī, <i>Tabaqāt</i> , 7 : 221 |
| Abū al-Wāḥsh ‘Abd al-Rahmān b. Abī Manṣūr b. Nasīm al-Dimashqī al-Shāfi‘ī | VII ^e s. | <i>Isnād</i> (<i>anbā’ anā</i>) d’après Ibn ‘Asākir | 3 : 1536 ; 5 : 2039 sq., 2225 (25 citations en tout) | |
| ‘Alī b. ‘Abd al-Mun‘im Ibn al-Ḥaddād al-Manbijī al-Ḥalabī | VII ^e s. | <i>Isnād</i> (<i>akhbaranā</i>) | 9 : 4072, 4127 (13 citations en tout) | |
| Muḥammad b. Abī ‘Awāna | VII ^e s. | <i>Isnād</i> (<i>akhbaranī</i>) | 6 : 2902 | |

Bibliographie

Sources

- al-'Aẓīmī. *Ta'riḫ Ḥalab*. Éd. I. Za'rūr. Damas : 1984.
- al-Dhahabī, Shams al-Dīn. *al-'Ibar fī khabar man 'abar*. Éd. M. Zaghlūl. 4 vol. Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmīya, 1985.
- . *Siyar a'lām al-nubalā'*. Éd. S. al-Arna'ūt et al. 25 vol. Beyrouth : Mu'assasat al-risāla, 1981-88.
- . *Ta'riḫ al-islām*. Sections 61 (ans 601-610), 62 (ans 611-620), 63 (ans 621-630), 64 (ans 631-640). Éd. B. 'A. Ma'rūf, Sh. al-Arna'ūt et Ş. M. 'Abbās 4 vol. Beyrouth : Mu'assasat al-risāla, 1988.
- Ḥajjī Khalīfa. *Kashf al-zunūn*. 2 tomes en 4 vol. Istanbul : Wikālat al-ma'ārif, 1941-47.
- Ibn al-'Adīm. *Bughyat al-ṭalab fī ta'riḫ Ḥalab*. Éd. S. Zakkār. 11 vol. Damas : 1988.
- . *Zubdat al-ḥalab min ta'riḫ Ḥalab*. Éd. S. Dahān. 3 vol. Damas : Institut Français de Damas, 1951-68.
- Ibn 'Asākīr. *Ta'riḫ Madīnat Dimashq*. Éd. 'U. al-'Umrāwī. 80 vol. Beyrouth, Dār al-fīkr, 1995-2001.
- Ibn al-Athīr. *Al-Kāmil fī al-ta'riḫ*. 13 vol. Beyrouth : Dār Şādir, 1965-67.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī. *Tabṣīr al-muntabih bi-taḥrīr al-mushtabih*. Éd. A. M. al-Bijāwī et M. A. al-Najjār. 4 vol. Le Caire : Dār al-miṣriyya li-al-ta'līf wa-al-tarjama, 1964-67.
- Ibn al-Imād. *Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab*. Éd. 'A. al-Q. al-Arna'ūt et M. al-Arna'ūt. 10 vol. Damas-Beyrouth : Dār Ibn Kathīr, 1986-95.
- Ibn al-Kalbī. *Nasab ma'add wa-al-Yaman al-kabīr*. Éd. M. F. al-'Aẓm. 3 vol. Damas : Dār al-Yaqza al-'arabiyya, 1988.
- Ibn Kathīr. *al-Bidāya wa-al-nihāya*. Éd. Ş. Al-'Aṭṭār et al. 11 vol. Beyrouth : Dār al-fīkr, 1998-2001.
- Ibn Khallikān. *Kitāb wafayāt al-a'yān wa anba' abnā' al-zamān*. Éd. I. 'Abbās. 8 vol. Beyrouth : Dār al-thaqāfa, 1968-72.
- Ibn Rajab. *al-Dhayl 'alā ṭabaqāt al-Ḥanābila*. Éd. M. H. Fiqī. Le Caire : Maṭba'at al-sunna al-muḥammadiyya, 1952.
- Ibn al-Wardī. *Kharīdat al-'Ajā'ib*. Alep : Dār al-sharq al-'arabī, 1991.
- al-Maqdisī (attribué à). *Kitāb al-bad' wa-al-ta'riḫ*. Éd. et trad. Huart. *Le livre de la création et de l'histoire*, 6 tomes en 3 volumes. Paris : E. Leroux, 1899-1916.
- al-Maqrīzī. *Kitāb al-sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk*. Éd. M. Ziyāda. vol. I, 2. Le Caire : Maṭba'at lajnat al-ta'līf wa-al-tarjama wa-al-nashr, 1957.
- al-Mundhirī. *al-Takmila li-wafayāt al-naqala*. Éd. B. 'A. Ma'rūf. 4 vol. Beyrouth : Mu'assasat al-risāla, 1981.
- al-Qurashī, Ibn Abī al-Wafā'. *al-Jawāhir al-muḍiyya fī ṭabaqāt al-Ḥanafīyya*. 2 vol. Hyderabad : Dā'irat al-ma'ārif al-'uthmāniyya, 1332/1913.
- al-Şafadī. *Kitāb al-Wāfi bi al-wafayāt*. T. 6, éd. S. Dederling. Wiesbaden : 1972 ; t. 18, éd. A. Fu'ad Sayyid. Stuttgart : 1988 ; t. 19, éd. R. al-Sayyid. Beyrouth : 1993.
- Sbath, P., éd. *Al-Muntakhab mim mā fī khazā'in al-kutub bi-Ḥalab*. Le Caire : IFAO, 1946.
- al-Subkī. *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyya al-kubrā*, 10 vol. Le Caire : 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1964-76.
- Yāqūt. *Irshād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb*. Éd. D. S. Margoliouth. 20 tomes en 10 vol. 3^e éd. Beyrouth : Dār al-fīkr, 1980.
- . *Mu'jam al-buldān*. 5 vol. Beyrouth : Dār Şādir, 1955-57.

Travaux modernes

- Borrut, A. *Entre mémoire et pouvoir : l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (v. 72–193/692–809). Leiden : Brill, 2010.
- Brockelmann C. *Geschichte der Arabischen Literatur*. 2 vol. Weimar-Berlin : 1898–1902, 2^e éd. Leiden : 1943–49; 3 suppl. Leiden, 1937–42.
- Cahen, Cl. « Les chroniques arabes concernant la Syrie, l'Égypte et la Mésopotamie de la conquête arabe à la conquête ottomane dans les Bibliothèques d'Istanbul », *Revue des Etudes Islamiques* 10 (1936): 333–62.
- . “L'historiographie arabe des origines au VII^e s. H.” *Arabica* 33 (1986): 133–98.
- Donner, F. *Narratives of Islamic Origins. The beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton : Darwin Press, 1998.
- Eddé A.-M. “Sources arabes des XII^e et XIII^e siècles d'après le dictionnaire biographique d'Ibn al-'Adīm (*Bughyat al-ṭalab fī ta'rikh Ḥalab*).” *Res Orientales, Itinéraires d'Orient. Hommages à Claude Cahen* 6 (1994): 293–308.
- . *La principauté ayyoubide d'Alep (579/1183–658/1260)*. *Freiburger Islamstudien*, XXI, Stuttgart, 1999.
- . “Les sources d'Ibn al-'Adīm sur le règne de Sayf al-Dawla en Syrie du Nord (333–356/944–967).” Dans C. F. Robinson, éd. *Texts, Documents and Artefacts. Islamic Studies in Honour of D. S. Richards*. Leiden, 2003: 121–56.
- Encyclopédie de l'Islam*. 2^e édition. Leiden, 1960–2005.
- Judd, S. C. “Ibn 'Asākir's Sources for the Late Umayyad Period.” Dans J. E. Lindsay, éd. *Ibn 'Asākir and Early Islamic History*. Princeton : Darwin Press, 2001: 78–99.
- Kaḥḥāla 'U. R. *Mu'jam al-mu'allifin*. 15 vol. Beyrouth, 1957–61.
- Khayr al-Dar', M. *Mawārid Ibn al-'Adīm al-ta'rikhiyya*. Damas, 2005.
- Murray D. *An Ayyubid Notable and his World. Ibn al-'Adīm and Aleppo as Portrayed in his Biographical Dictionary of People Associated with the City*. Leiden, 1994.
- Pouzet, L. *Damas au VII^e/XIII^e siècle. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*. Beyrouth, 1988.
- Robinson, Ch. *Islamic Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Rosenthal, F. *A History of Muslim Historiography*. Leiden, 1954.
- . *The History of al-Ṭabarī, I, General Introduction and from the Creation to the Flood*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Sezgin, F. *Geschichte des arabischen Schrifttums, I, Qur'anwissenschaften, Ḥadīṭ, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik, bis ca. 430 H.* Leiden, 1967.
- Ṭabbākh, R. *l'lām al-nubalā' bi-ta'rikh Ḥalab al-shahbā'*. 7 vol. Alep, 1923–26.

LE CALIFAT OMEYYADE SELON IBN KHALDŪN :
REVANCHE DES IMPIES OU FONDATION DE L'EMPIRE ?

Gabriel Martinez-Gros

Peut-on parler de ‘mémoire’ des Omeyyades dans l’œuvre d’Ibn Khaldūn ? On n’y trouve presque rien, même dans la *Rihla*¹, de cette touche personnelle, de ce partage affectif d’un destin que nous appelons ‘mémoire’. Sans doute l’ancêtre le plus lointain que se reconnaissent les Banū Khaldūn, illustre famille andalouse d’origine yéménite, Wā’il ibn Ḥujr, était-il proche compagnon de Mu’āwiya. Mais sept siècles suffisent à ôter toute chair à une alliance ; ou plutôt à faire passer les alliances d’Arabes encore bédouins au rang d’allégeances d’Andalous sédentaires. Depuis le milieu du XIII^e siècle, les Banū Khaldūn sont entrés dans la clientèle des Almohades, puis de leurs successeurs hafside à Tunis. C’est pour ceux-là que vibre parfois, dans l’*Autobiographie*, une note nostalgique².

La minceur de l’exposé qu’Ibn Khaldūn consacre au califat omeyyade de Damas, auquel nous nous en tiendrons ici, milite dans le même sens³. Il y a presque de la sécheresse dans les 130 pages qu’il leur consacre⁴. C’est pourtant beaucoup si on les compare à d’autres : 53 pages pour les Fatimides, 42 pour les Omeyyades de Cordoue, ou même 87 pour

¹ Édition Muhammad ibn Tawīt al-Tanjī, *al-Tā’rīf bi-Ibn Khaldūn wa-riḥlatuhu gharban wa-sharqan* (Le Caire : 1951) ; traduction Abdesselam Cheddadi, *Le Voyage d’Orient et d’Occident* (Paris : Gallimard/Pléiade, 2002).

² Ainsi à propos de la disgrâce que l’auteur encourut auprès du Mérinide Abū ‘Inān en 1356 pour avoir montré trop de sympathie envers le Hafside Muḥammad de Bougie. “J’étais un des intimes du prince almohade Muḥammad, maître de Béjaïa. Mes liens avec lui étaient renforcés par le souvenir de la position de mes aïeux auprès de la dynastie hafside. Je négligeai d’observer la réserve nécessaire en pareil cas, pour ne pas éveiller la jalousie du sultan...”. Trad. A. Cheddadi, *Le Voyage d’Orient et d’Occident*, 91.

³ Ceux qu’intéresserait l’analyse que fait Ibn Khaldūn du pouvoir des Omeyyades de Cordoue pourront se reporter à G. Martinez-Gros, *Identité andalouse* (Paris : Sindbad-Actes Sud, 1997), chapitre V, 220–38 en particulier.

⁴ Dans l’édition de Bulaq, *Kitāb al-Ibar* (ci-après *Ibar*), III, 2–132, si on arrête leur histoire à la mort de Marwān II. Suivent les “autres expéditions” (133–34), les “gouverneurs omeyyades dans les provinces” (134–41), les “combats contre les Kharijites” (141–70). Ibn Khaldūn, *Kitāb al-Ibar*. 7 vols. (Le Caire/Bulaq : 1867) ; traduction Abdesselam Cheddadi, *Peuples et Nations du monde* (Paris : Sindbad, 1986).

les Seldjoukides, la plus importante sans doute des dynasties ‘étrangères’ (*‘ajamiya*) dont il soit question dans le cours de l’ouvrage⁵. On en déduira avec justesse que ce livre est une histoire; qu’il ne retient des données accumulées dans ses sources que le petit nombre des faits signifiants nécessaires à sa démonstration. La disproportion de l’espace concédé à chaque dynastie, et qui peut nous surprendre, est déjà une amorce d’explication, une mise en place du problème⁶.

Les Omeyyades dans le plan des ‘Ibar

Rappelons le plan général de cette histoire universelle et ses principes. Après sa célèbre *Introduction (Muqaddima)* qui occupe le tome I, l’œuvre est divisée en six volumes de taille presque équivalente. Le tome II traite des deux millénaires et demi environ qui vont du Déluge et de la renaissance de l’humanité à la mission de Muhammad; la génération des Compagnons, la guerre civile qui opposa ‘Alī à Mu‘āwiya y sont inclus. Le tome III est consacré à “l’empire islamique” (*al-dawla al-islāmiya*), expression récurrente sous laquelle Ibn Khaldūn place le califat, c’est-à-dire ce que nous désignons plus couramment sous les noms de dynasties omeyyade de Damas et abbasside de Bagdad. Ce troisième tome s’achève avec le sac de Bagdad par les Mongols et son épilogue califal, l’exil des Abbassides au Caire sous la protection des Mamelouks⁷. Le tome IV rassemble l’histoire de tous les pouvoirs dissidents entre le milieu du VIII^e siècle et le milieu du XI^e siècle, qu’ils soient arabes (Fatimides, Omeyyades de Cordoue, Hamdanides...) ou étrangers (Tulunides, Samanides, Bouyides...). Le tome V commence avec les Seldjoukides, dont l’ascension au milieu du XI^e siècle manifeste la ruine de l’hégémonie des Arabes dans l’Islam, et se poursuit, comme on l’a vu, avec les héritiers des Seldjoukides: Zanguides, Ayyoubides, Mamelouks à l’ouest, Khwārizm Shāh et Tatars à l’est. Les tomes VI et

⁵ Respectivement, *‘Ibar*, IV, 28–81; IV, 111–53; V, 2–88, du moins si on s’en tient aux Seldjoukides proprement dits. Suivent les rameaux du tronc seldjoukide “*wa-intahā al-kalām fī dawla al-saljūqiya, wa-la-narjī’u ilā akhbār al-duwal al-mutash’iba ‘anhā wāhida ba’d wāhida, wa-Allāh wārith...*”. Il faut exclure de la comparaison les dynasties contemporaines de l’auteur, pour lesquelles l’histoire prend parfois le tour et les dimensions d’une chronique: ainsi les Hafsides (130 pages), les Mamelouks (142 pages) ou les Mérinides (200 pages).

⁶ Un historien de l’art islamique par exemple ne s’en tiendrait sans doute pas aux mêmes hiérarchies.

⁷ Qui n’occupe que les quelques dernières pages du tome III, 540 à 544.

VII, un peu plus brefs, repartent de cette même césure du milieu du XI^e siècle pour nous conter l'histoire des dynasties du Maghreb.

La place relativement imposante faite aux Omeyyades de Damas tient donc à ce qu'ils sont l'Empire, et même les bâtisseurs de l'Empire. C'est une singularité à laquelle aucune autre dynastie, pas même les Abbassides, ne peut prétendre. Les Omeyyades frappent la première note, le premier rythme de l'histoire islamique. Tous les autres sont réglés sur leur pas, dans une histoire qui accorde la plus haute importance, comme le sait tout lecteur de la *Muqaddima*, aux durées des générations.

Des générations et des questions

Avant d'entreprendre de situer les articulations de l'histoire des Omeyyades, il nous faut en effet rappeler d'une part la grille de lecture qu'Ibn Khaldūn pose sur son information pour en tirer sens; d'autre part les questions particulières à l'histoire des Omeyyades dont il héritait des historiens ses devanciers.

L'unité fondamentale de durée de l'histoire d'Ibn Khaldūn est la génération de 40 ans; trois générations forment une vie (*umr*, plur. *a'mār*) de 100 à 120 ans⁸, qui borne d'ordinaire l'existence d'une dynastie. L'histoire de l'Islam, c'est-à-dire, pour Ibn Khaldūn, les 740 années lunaires (ou 720 années solaires) qui séparent l'avènement de Mu'āwiya de la rédaction de la *Muqaddima* couvre sept vies⁹. La première est toute entière occupée par la dynastie omeyyade.

Parmi toutes les formations dynastiques, celle des Omeyyades de Damas porte en outre l'une des charges historiographiques les plus lourdes. Peu de souverains ont été aussi discutés que les Omeyyades. Leur pouvoir naît d'une guerre civile et sombre dans une insurrection. Mais surtout, cette violence confine aux origines mêmes de l'Islam, et à l'héritage direct de Muḥammad, dont le père de Mu'āwiya, Abū Sufyān combattit la mission les armes à la main, dont Mu'āwiya évinça le gendre 'Alī, dont Yazīd mit à mort le petit-fils Ḥusayn à Karbalā'. En

⁸ C'est Ibn Khaldūn lui-même qui utilise le terme, et qui construit explicitement la comparaison entre la durée des dynasties et la durée maximale de la vie humaine, soit 100 à 120 ans. Voir *Ibar I (Muqaddima)*, 142-46; trad. A. Cheddadi, *Le Voyage d'Orient et d'Occident*, 439-45.

⁹ Soit les années 40-780 de l'Hégire; ou encore 660-1380 de l'ère chrétienne.

bref, l'histoire des Omeyyades touche aux événements primordiaux, à la génération inspirée du Prophète et de ses Compagnons. Les raisons profanes d'Ibn Khaldūn se heurtent ici à un autre discours, où la Providence, la morale et la religion guettent l'explication séculière. La question, pour Ibn Khaldūn, revient à savoir si cette histoire première relève des mêmes mécanismes que les autres, ou si le souffle divin en fait un temps retranché, un *harem* historique, où les lois ordinaires du monde des hommes sont provisoirement suspendues.

De l'islam et des Omeyyades

Ces interrogations, Ibn Khaldūn les a lui-même posées explicitement, en particulier dans le résumé de l'histoire islamique que donne la *Riḥla*. L'union des Arabes, et donc l'émergence de la *ʿaṣabiya* qui forgea l'empire islamique, tient à ses yeux du miracle et ne s'explique pas¹⁰. Les conquêtes en revanche obéissent à la logique de la supériorité bédouine sur les armées sédentaires. Seule l'origine est dérobée dans l'insondable de la Providence. Une fois l'islam donné, son déploiement et son histoire – l'Islam – se soumettent en revanche à l'examen de l'intelligence¹¹.

À quel moment le miracle le cède-t-il à l'ordinaire des temps? C'est en partie la question que résout la longue introduction de l'histoire omeyyade¹². Ibn Khaldūn y explique que les Omeyyades formaient le clan dominant des Quraysh. Cependant, "avec l'avènement de l'is-

¹⁰ Voir les références à ce texte dans G. Martinez-Gros, *Identité andalouse*, 220–21. C'est au moment où il présente les Tatars et Tamerlan qu'Ibn Khaldūn nous livre ce résumé.

¹¹ Comme le texte du Coran, d'insondable origine, ou sans origine, puisqu'éternel et divin, n'en est pas moins soumis à l'examen de l'intelligence humaine, l'*ijtihād*, dès lors qu'il est révélé dans sa langue particulière – l'arabe. Il faut ajouter que ce miracle planté au centre de l'histoire humaine, la Prophétie de Muḥammad, écarte définitivement l'idée d'une "histoire cyclique" constamment accolée à la théorie d'Ibn Khaldūn. Cette histoire n'est pas cyclique puisque son événement central – la naissance de l'Islam – ne ressemble et ne peut ressembler à aucun autre. Il n'y aura pas d'autre miracle, puisque Muḥammad est le sceau de la Prophétie, le dernier des Messagers de Dieu.

¹² *Ibar*, III, 2–4. Traduction par A. Cheddadi, *Peuples et Nations du monde* (Paris: Sindbad, 1986), II, 349–54. Dans le court paragraphe qui introduit cette traduction, Abdessalam Cheddadi insiste sur l'application qu'y fait Ibn Khaldūn des principes qu'il pose dans la *Muqaddima*. "Comment dire après cela qu'Ibn Khaldūn n'applique pas, dans les *Ibar*, les principes élaborés dans la *Muqaddima*? Et ce n'est qu'un exemple entre cent". On ne saurait mieux dire en effet...

lam, les gens, stupéfaits par le phénomène de la prophétie, oublièrent l'esprit de corps¹³. Paradoxalement, l'Hégire du Prophète, puis de la majorité des Banū Hāshim – le clan de Muhammad – et la guerre qui suivit renforcèrent l'hégémonie des Omeyyades demeurés seuls maîtres de La Mecque. La défaite des Mecquois à Badr, et la mort au combat de beaucoup de leurs chefs, assit l'autorité d'Abū Sufyān. C'est avec lui que le Prophète, par l'entremise d'al-'Abbās, conclut la paix, en assurant la vie sauve à quiconque entrerait dans la maison de son interlocuteur. Les Quraysh furent ainsi d'un même coup libérés (de leur défaite et de la promesse de servitude qu'elle portait) et convertis¹⁴. Ils eurent paradoxalement Abū Sufyān pour parrain en islam.

Marginalisés pourtant par les *Muhājirūn* leurs compatriotes, les Quraysh s'en plaignirent, et reçurent d'Abū Bakr, devenu calife, l'avis de s'élever par le *jihād*¹⁵. C'est ce qu'ils firent en jouant le premier rôle dans la conquête de la Syrie. ʿUmar, qui leur avait désigné la cible, nomma Yazīd ibn Abī Sufyān gouverneur du Shām conquis, et quand Yazīd mourut de la peste de ʿAmwās en 18/639, il le remplaça par son frère Muʿāwiya. “Ainsi la suprématie (*riyāsa*) des Omeyyades sur les Quraysh prolongeait (*ittaṣalat*) celle qu'ils exerçaient avant la conquête”. Un de ses partisans le rappelle à Muḥammad ibn Abī Bakr, fils du premier calife et l'un des chefs des meurtriers de ʿUthmān: “Si la question du califat devait être tranchée par la confrontation, les (Omeyyades) l'emporteraient”¹⁶.

C'est précisément ce que vérifie la guerre civile que provoque l'assassinat de ʿUthmān. Les forces de ʿAlī sont plus nombreuses, parce qu'il jouit du califat et de son prestige de meilleur musulman (*faḍl*), mais plus hétérogènes; celles de Muʿāwiya sont plus soudées parce qu'elles rassemblent les seuls Quraysh, et leur *ʿaṣabiya* est donc plus tranchante¹⁷.

¹³ *Wa-lammā jā'a al-islām, dahisha al-nās limā waqā'a min amr al-nubuwwa... wa-nasiya al-nās amr al-'aṣabiya.*

¹⁴ *Wa-manna (Abū Sufyān) 'alā al-Quraysh ba'd an malakahum [...] wa-qāla idhhabū, wa-antum al-tulaqā, wa-aslamū.*

¹⁵ *Wa-shakat mashaykhat al-Quraysh ba'd dhalik li-Abī Bakr mā wjadū fī anfusihim min al-takhalluf 'an rutab al-muhājirīn al-awwalīn [...] wa-qāla Abū Bakr: "idrikū ikhwānakum bi al-jihād".*

¹⁶ *Fa-ittāṣalat riyāsatum 'alā al-Quraysh fī-al-Islām bi-riyāsatihim qabl al-fath... wa-unzur ma qāla Ḥanzala ibn Ziyād al-kātib li-Muḥammad ibn Abī Bakr, anna hadha al-amr, in sāra ilā al-taghālub, ghalaba 'alayhi banū 'Abd Manāf.*

¹⁷ *Wa-kānat 'asākīr 'Alī akthar 'adadan li-makān khilāfa wa-al-faḍl, illā annahā min sā'ir al-qaba'il min Rabī'a wa-Yaman wa-ghayrihim; wa-jumū' Muʿāwiya, innamā*

Résumons. Le miracle de la Prophétie se manifeste aussi dans l'avantage que prend le clan des Hashimites sur celui, plus puissant, des Omeyyades. Mais la guerre que mène La Mecque contre les musulmans de Médine, et les conditions mêmes de la capitulation de la ville, en 630, y soudent aussi la *'aṣabiya* des Quraysh autour d'Abū Sufyān. La Syrie est bien la conquête des Omeyyades. Yazīd, puis Mu'āwiya, tous deux fils d'Abū Sufyān en furent nommés gouverneurs par 'Umar – et non par 'Uthmān comme le veut l'insistante légende noire qui impute la fortune des Omeyyades au népotisme de leur parent calife. C'est évidemment tout le contraire: 'Uthmān, comme les fils d'Abū Sufyān, doivent la reconnaissance de leurs mérites à la puissance de leur clan, que prouvera la guerre civile. Mu'āwiya, dont la virtuosité politique devint légendaire, ne reçoit pourtant le gouvernement de la Syrie qu'en remplacement de son frère, en tant que chef de famille plus que pour ses qualités personnelles. La victoire finale des Omeyyades, illustration de l'hégémonie des Quraysh sur l'Arabie, renoue avec l'antéislam et referme la parenthèse que la Prophétie avait ouverte dans le jeu des forces de ce monde.

Les Quraysh et la Syrie

Le texte livre en outre deux clés essentielles à toute analyse d'Ibn Khaldūn: d'une part le nom et les contours de la *'aṣabiya* dominante dans le siècle qui va suivre – celle des Quraysh; d'autre part le point de départ de cette 'vie' omeyyade – c'est l'unique date hégirienne du passage: 18, soit 639, le début du gouvernement de Mu'āwiya en Syrie. Le siècle omeyyade va donc de 640 à 750. Assertion étonnante. On considère généralement que la dynastie des Omeyyades commence en 661 avec leur victoire sur le camp alide dans la guerre civile. Ibn Khaldūn souscrit implicitement à cette chronologie puisque le tome III des *'Ibar* s'engage avec l'avènement de Mu'āwiya en 661. Mais on vient de voir que le début de son gouvernement de la Syrie, en 639–40, n'est pas moins crucial. Il faut sans doute en conclure que l'histoire omeyyade admet un double point de départ, l'un en 639–640, l'autre en 660–661. Le second ouvre la chronologie du califat des Omeyyades, une génération après la fondation de l'Etat islamique à Médine en

hiya jund al-Shām min Quraysh, shawkat Muḍar wa-ba'asuhum. Nazalū bi-thughūr al-Shām mundhu al-faṭḥ wa-kānat 'aṣabiyatuhu ashadd [...].

622¹⁸; le premier en revanche met en exergue la Syrie et sa conquête. Le second scande les rythmes de l'Etat musulman; le premier ceux de la *'aṣabiya* des Quraysh.

Cette dichotomie de la *'aṣabiya* et de l'Etat met en valeur ce que nous évoquions plus haut: la parenthèse prophétique qui paralysa les ressorts profanes du gouvernement des Quraysh et offrit aux Hashimites, grâce à l'élection divine de leur parent Muḥammad, l'avantage sur les Omeyyades, pourtant plus puissants. Il revint aux premiers de fonder l'Etat islamique, aux seconds d'abord évincés de conquérir la Syrie en 640, puis de renouer avec l'hégémonie en 660.

Les voies de ce retour en force se retrouvent ailleurs dans le cours du livre¹⁹. Elles manifestent l'un des mécanismes centraux de l'interprétation d'Ibn Khaldūn: la conquête, ses origines et ses conséquences. Il faut une fois encore reprendre le texte que nous évoquions. Convertis – c'est-à-dire soumis à l'Etat islamique qu'ils avaient d'abord combattu – les Quraysh affranchis prennent place parmi les soutiens du pouvoir, au second rang derrière les Hashimites. Ils s'en plaignent. Abū Bakr, puis 'Umar, les poussent vers la conquête de la Syrie. Si particulières que soient les circonstances de cette première génération de l'Islam, ce schéma n'en est pas moins familier à l'historien Ibn Khaldūn: un souverain à peine dégagé du monde bédouin, vers la fin de la première génération d'une dynastie, écarte sa parenté vaincue dans la lutte pour le pouvoir en l'envoyant conquérir aux confins du royaume²⁰. Cette expulsion de la pointe guerrière de la *'aṣabiya* est indispensable à la cristallisation de l'Etat, soucieux d'ordre.

Mais le succès de ces conquêtes peut impliquer des conséquences fatales pour le pouvoir central. Victorieuse aux frontières cette fois, la

¹⁸ C'est en l'an 40 – donc exactement quarante ans après l'Hégire, que 'Ali est assassiné et qu'al-Ḥasan est proclamé, puis qu'il abdique en faveur de Mu'āwiya. *Ibar*, II, 186.

¹⁹ Ainsi par exemple dans l'histoire des dynasties contemporaines d'Ibn Khaldūn, les Mérinides, maîtres de Fès en 1248 et conquérants de Marrakech en 1269 – de ces deux dates partent deux chronologies enlacées de la dynastie; ou encore les Mamelouks, associés au pouvoir d'al-Ṣāliḥ Ayyūb dès 1240, conquérants de la Syrie, après 'Ayn Jālūt en 1260.

²⁰ C'est, entre beaucoup d'autres exemples, le cas des Seldjoukides du Rūm – Qulumush et les siens, fondateurs de l'émirat de Konya, sont les vaincus des luttes qui les ont opposés à Alp Arslan et Malik Shāh; ou encore de la dynastie des *ghuzāt* mérinides à Grenade, Banū Raḥḥū ou Banū Abī al-'Ulā... Voir G. Martinez-Gros, "La théorie d'Ibn Khaldūn sur le royaume de Grenade", *Temas Medievales* (numéro spécial *El discurso político en la Edad Media*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Técnicas), Buenos Aires (1995): 189–215.

parenté évincée peut en effet prétendre à une revanche. Les Quraysh, vaincus par le Prophète, l'emportent sur son gendre 'Alī. La Syrie conquise triomphe au détriment de l'Arabie conquérante, Damas remplace Médine qui l'avait humiliée... comme Médine avait remplacé La Mecque. On ne peut s'empêcher de constater en effet que ce mécanisme, dont Ibn Khaldūn fait grand usage dans le cours de son histoire, est celui de l'Hégire. Les vaincus (le Prophète et les Hashimites à La Mecque) s'enracinent sur le sol d'une conquête (Médine), d'où ils prennent leur revanche. Et la victoire donne à Médine le premier rang que La Mecque occupait autrefois.

Deux lignées d'événements

Il y a donc deux points de départ, parce qu'il y a deux lignées d'événements, qui traduisent respectivement l'affermissement du pouvoir central d'une part – la création d'une nouvelle capitale en est le signe imparable; et la conquête, source d'inflexion d'une *'aṣabiya*, de confrontation avec le souverain, éventuellement d'émergence d'un nouveau pouvoir. La violence des conflits et des retournements de situation de ce premier siècle de l'Islam marque simplement qu'il est en expansion rapide, que les conquêtes y sont nombreuses et spectaculaires, et que les *'aṣabiyāt* y bourgeonnent à l'envi. On pourrait donc représenter l'histoire omeyyade sous la forme du tableau que voici :

| 'Aṣabiya | Etat |
|--------------------------------------|---|
| 640: Conquête omeyyade de la Syrie | 660 Damas capitale |
| 680: Conquête omeyyade de l'Iraq | 700 Fondation de Wāsiṭ |
| 720: Conquête des Marches byzantines | |
| 740: Conquête abbasside du Khurāsān | [740: Ḥarrān 'capitale' de Marwān II? ²¹] |
| | 762 Fondation Bagdad |

²¹ Ce point, qui s'accorderait parfaitement avec la théorie khaldūnienne, n'est toutefois pas mentionné par Ibn Khaldūn.

Les trois générations de la dynastie se subdivisent donc en six durées égales d'une vingtaine d'années – la première (640–60) appartient au livre II, les cinq dernières au livre III. Il n'est pas inutile de considérer précisément la place que leur donne Ibn Khaldūn dans son exposé :

660–680 (jusqu'à la mort de Mu'āwiya en 680) : p. 1–19

680–700 (jusqu'à la fondation de Wāsiṭ en 702) : p. 19–53

700–720 (jusqu'à la mort de 'Umar II en 720) : p. 53–76

720–740 (jusqu'à la proclamation de la cause abbasside en 740) : p. 76–100

740–750 (jusqu'à la mort de Marwān II en 750) : p. 100–130

Deux de ces cinq périodes retiennent plus longuement l'exposé : les années de la seconde guerre civile et du règne de 'Abd al-Malik (680–700), soit le début de la deuxième génération de la dynastie après la mort de Mu'āwiya ; et la dernière décennie, entre 740 et 750²². C'est dire qu'Ibn Khaldūn s'efforce de rendre compte de deux problèmes essentiels à l'écriture de l'histoire omeyyade : d'une part le sens de la seconde guerre civile (680–93) et de l'inflexion neuve que 'Abd al-Malik et al-Ḥajjāj donnent alors au califat ; d'autre part les raisons et les ressorts de la chute des Omeyyades (740–50).

La conquête de l'Iraq

Un examen plus détaillé de ces deux périodes renforce l'impression d'une extrême concentration du récit sur les enjeux majeurs d'une époque dont la plupart des autres épisodes, jugés secondaires, sont passés sous silence ou renvoyés à d'autres chapitres. Ainsi, des 23 paragraphes qui résument la période 680–700, 15 portent sur l'Iraq, contre 5 sur le Khurāsān et 3 seulement sur la Syrie, pourtant province capitale. Marj Rāhiṭ (684) n'est pas mentionné dans les titres de ces paragraphes, non plus que la défaite et la mort d'Ibn Zubayr à La Mecque (693)²³. L'accent se porte d'évidence sur Karbalā' (680), le soulèvement

²² Soit 34 pages pour la période 680–700, et 30 pour les dix années seulement de la révolution abbasside. Par comparaison, les années 700–720 et 720–40 tiennent en 23 et 24 pages respectivement ; et le règne de Mu'āwiya, entre 660 et 680 en 19 pages.

²³ Après la lecture de la thèse d'Antoine Borrut, *Entre mémoire et pouvoir : l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72–193/692–809)* (Leiden : Brill, 2010), on doit aussi formuler l'hypothèse que la place démesurée prise par l'Iraq (et par le Khurāsān) dans l'histoire des Omeyyades peut aussi tenir au gauchissement considérable que lui inflige l'historiographie abbasside postérieure ; et qu'en

de Kūfa après le meurtre d'al-Ḥusayn, la victoire de Mukhtār sur le gouverneur omeyyade Ibn Ziyād en Jazīra (66/686), puis la conquête de l'Iraq, depuis Baṣra, par Muṣ'ab ibn Zubayr, le frère du calife de La Mecque (67/687), enfin la victoire décisive des Omeyyades, remportée par le calife 'Abd al-Malik sur Muṣ'ab (71/691). La province est pacifiée par le ralliement du Qaysite al-Muhallab, dont Muṣ'ab avait fait le gouverneur de Jazīra et d'Arménie, et que l'Omeyyade affecte au gouvernement de la Perse et à la guerre contre les Azraqites²⁴. La victoire d'al-Ḥajjāj à La Mecque (73/693) n'apparaît pas dans les titres des paragraphes, à la différence de sa nomination en Iraq (75/694–95), de ses combats contre les Kharijites, avec l'aide d'al-Muhallab, de sa difficile victoire sur la révolte d'Ibn al-Ash'ath (81–83/700–702), enfin de la fondation de Wāsiṭ (702)²⁵.

Une fois encore, l'ampleur respective des textes peut guider la réflexion. S'il est un événement majeur, à en juger par la taille qu'il prend dans le récit, c'est la révolte d'Ibn al-Ash'ath, noble personnage d'une famille tôt engagée dans le camp de 'Alī, et auquel al-Ḥajjāj, gouverneur d'Iraq et des terres orientales qui en dépendent a confié le commandement d'une armée considérable (20 000 cavaliers de Basra et 20 000 de Kūfa) pour vaincre la résistance des "Turcs" de Rutbil à la levée de l'impôt – une armée de si riche équipage qu'elle en reçoit le nom d'armée des Paons²⁶. Pressé par les missives d'al-Ḥajjāj de pousser plus hardiment l'action militaire contre les Turcs, Ibn al-Ash'ath, après avoir recueilli l'avis de ses troupes, préfère traiter avec l'ennemi et se retourner contre les Omeyyades. L'armée des Paons bouscule les loyalistes en Iran, s'empare de Kūfa et Baṣra. Effrayé par l'am-

somme, Ibn Khaldūn a sans doute été, comme tant d'historiens modernes, victime de l'écrasante hégémonie de ses sources abbassides.

²⁴ On n'oubliera pas que l'utilisation des vocables "azraqite" ou "sufrite" pose problème pour la haute époque. Voir Chase F. Robinson, *Empire and Elites after the Muslim Conquest: the Transformation of Northern Mesopotamia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), et le compte rendu d'Antoine Borrut, *Bulletin critique des Annales Islamologiques du Caire* 19 (2003): 79–83. Voir en outre K. Lewinstein, "The Azariqa in Islamic heresiography," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 54 (1991): 251–68, et "Making and Unmaking a Sect: The Heresiographers and the Sufriyya," *Studia Islamica* LXXVI (1992): 75–96.

²⁵ La position centrale d'al-Muhallab, dont le fils va jouer un grand rôle dans ce qui suit, est rendu par la phrase: "Muṣ'ab voulut nommer al-Muhallab à Mossoul, en Jazīra et en Arménie pour l'avoir entre lui (qui retourne à Baṣra) et 'Abd al-Malik", *Ibar*, III, 31.

²⁶ *Ibar*, III, 47. L'épisode occupe 6 pages (47 à 53), soit le cinquième de toute l'histoire de l'empire islamique, pourtant pleine de rebondissements entre 680 et 702.

pleur du soutien populaire dont jouit le mouvement, le calife ‘Abd al-Malik désavoue d’abord al-Ḥajjāj, que sa brutalité fiscale a rendu très impopulaire, et promet aux Iraquiens sa destitution et des privilèges égaux à ceux des Syriens²⁷. Les victoires successives d’al-Ḥajjāj à Dayr al-Jamājim, puis dans les Marais du sud renversent la situation. Ibn al-Ash‘ath est finalement traqué au Khurāsān, puis au Ṭabaristān, où le livre son allié ‘turc’. La victoire d’al-Ḥajjāj, mais surtout celle des Syriens sur les Iraquiens est totale. Elle autorise la construction de Wāsiṭ (83/702), dont l’annonce suit immédiatement la fin du récit de la révolte²⁸.

Ibn al-Ash‘ath fait aussi le lien avec le Khurāsān, la province la plus souvent citée après l’Iraq. Tombé d’abord dans le camp d’Ibn al-Zubayr comme Baṣra et Kūfa dont il dépend depuis sa conquête, le Khurasan revient aux chefs des Tamīm, et aux troubles tribaux. Mais le point visiblement décisif, c’est l’arrêt des conquêtes : successivement le Qurayshite Asad ibn ‘Abd Allāh conclut la paix avec Rutbil (74/694), puis son successeur Umayya doit renoncer à faire campagne au-delà de l’Oxus, trahi par le Tamīm Bukayr ibn Washshāh qui brûle ses vaisseaux (77/696)²⁹. Enfin Ibn al-Ash‘ath, comme on l’a vu, choisit de traiter avec l’ennemi aux dépens d’al-Ḥajjāj (81/700). Mouvement significatif : l’épuisement de la ‘*aṣabiya*’ iraqienne se manifeste à la fois dans l’affectation de la montre de l’armée des Paons, dans le piétinement de l’offensive orientale, dont les *amṣār* de Basra et Kūfa ont la charge, et dans le retournement de l’armée contre sa propre base. Comme une onde qui se heurte à un obstacle reflue vers son point d’émission, la conquête iraqienne, qui bute sur la résistance des Tokhariens, des Daylamites et des Turcs revient vers sa source, et se retourne contre les terres centrales de l’Islam.

Sa défaite n’en est pas moins prévisible, puisque sa révolte naît de sa faiblesse. Wāsiṭ, garnison du jund syrien entre les deux vieux *amṣār* iraqiens désarmés est la marque infamante de l’irréversible défaite de l’Iraq. C’est aussi la nouvelle capitale d’al-Ḥajjāj, et pour un temps de l’Empire, du moins si l’on en croit Ibn Khaldūn. Quarante après l’Hégire, Damas a remplacé Médine; quarante ans après l’avènement de Mu‘āwiya, Wāsiṭ remplace Damas. Le gouverneur de l’Iraq assoit sa

²⁷ *Ibar*, III, 48.

²⁸ *Ibar*, III, 53.

²⁹ *Ibar*, III, respectivement 40–41 et 45.

ville et son pouvoir sur une *‘aṣabiya* enrichie: le *jund* syrien qui figure le pilier de son autorité est couronné de l’alliance qaysite des anciens partisans d’Ibn al-Zubayr, qu’incarnent al-Muhallab et son fils Yazīd, mais aussi Qutayba ibn Muslim, futur conquérant de la Transoxiane. La frappe de la monnaie, le souci constant de l’impôt dont témoigne le désarmement de l’Iraq, réduit au rang de province fiscalisée, signalent la sédentarisation croissante de l’État³⁰.

*La conquête de la Transoxiane et l’échec de l’enracinement
monarchique au Khurāsān*

C’est donc à la nouvelle *‘aṣabiya* de Ḥajjāj qu’il appartient de reprendre avec succès le fil des dernières conquêtes³¹. Là encore, la visée d’Ibn Khaldūn ne fait guère de doute: 14 des 22 paragraphes qui mènent de la fondation de Wāsiṭ à la mort de ‘Umar II (702–20) sont consacrés au Khurāsān et à la Transoxiane³². La reprise de l’offensive fait contraste avec l’histoire de la monarchie qui intercale, de place en place, les marques de son affirmation; désignation des héritiers, querelles familiales, constructions somptuaires – à Jérusalem, Damas et Médine. Bukhārā, Samarcande, le Farghāna, le Khwārizm, Kāshgar... tombent entre 705 et 715 sous la poussée de Qutayba ibn Muslim³³.

La logique de la conquête voudrait que le centre du pouvoir se déplace vers l’est; et que le Khurāsān, à son tour réduit à la condi-

³⁰ Sur la frappe de la monnaie, dont Ibn Khaldūn considère al-Ḥajjāj comme l’initiateur, voir *Ibar*, III, 44. Il reprend ici toute une tradition islamique, que l’on sait aujourd’hui fautive, puisque nous avons des monnaies frappées au nom de Mu‘āwiya et un *dirham* arabo-sassanide au nom de Yazīd I; voir J. Johns, “Archeology and the History of Early Islam, the first seventy years,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 46/4 (2003): 411–36.

³¹ *‘Aṣabiya* paradoxale, puisqu’elle unit les ennemis d’hier, partisans des Omeyyades et partisans qaysites d’Ibn al-Zubayr, dont la présence impose la marque particulière d’al-Ḥajjāj et de sa capitale iraquienne, au détriment de Damas. Rappelons bien sûr que cette alliance des vainqueurs et des vaincus de la veille, ou plutôt ce renforcement et cette modification à la fois du camp des vainqueurs par ses vaincus, est une constante de la conquête, depuis les origines de l’Islam, qui vit l’alliance des *Muhājirūn* victorieux et des Quraysh vaincus.

³² Si on veut bien y adjoindre la mort d’al-Ḥajjāj, véritable souverain de cette conquête.

³³ *Ibar*, III, 60 (conquête du Sind par le neveu d’al-Ḥajjāj, Muḥammad ibn al-Qāsim), 61–64 (conquête Bukhārā sur les instructions insistantes d’al-Ḥajjāj), puis de Tāliqān, Samarcande, Farghāna et Khwārizm), 67 (conquête de Kāshgar), 72–74 (conquête du Jurjān et du Ṭabaristān).

tion de province de rapport par l'émigration de sa pointe guerrière vers la Transoxiane, reçoive son Wāsiṭ pour abriter une nouvelle souveraineté. C'est sans aucun doute ce que craignait déjà al-Ḥajjāj en destituant Yazīd ibn al-Muhallab, puis son frère Mufaḍḍal du gouvernement du Khurāsān en 86/705 – Ibn Khaldūn en donne la notice immédiatement après l'annonce de la fondation de Wāsiṭ, la capitale iraquienne d'al-Ḥajjāj. Le prétexte en est la prédiction d'un moine, qui sait l'avenir, et qui donne pour souverains successifs de l'Islam 'Abd al-Malik, puis al-Walīd, puis al-Thaqafi (il s'agit d'al-Ḥajjāj), puis un certain Yazīd, où al-Ḥajjāj reconnaît aussitôt Ibn al-Muhallab. Al-Ḥajjāj ajoute, pour convaincre le calife de consentir à la destitution de Yazīd, que les Banū Muhallab ont appartenu au parti d'Ibn al-Zubayr. Au vrai, ajoute Ibn Khaldūn, al-Ḥajjāj avait soumis et abaissé (*yadhillu*) l'Iraq tout entier, à l'exception de ces Muhallabides³⁴.

Cette crainte resurgit paradoxalement après la mort d'al-Ḥajjāj (95/714) chez ses ennemis, les califes Sulaymān et 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz (715–20), dont la ruine du parti et de la construction d'al-Ḥajjāj figure parmi les buts avoués. Tous deux bénéficient d'un courant favorable : l'épuisement de la *'aṣabiya* des Syriens d'Iraq, qui arrive au terme de sa génération (680–720) : Jurjān et Ṭabaristān, soumis par Yazīd ibn al-Muhallab en 99–100/718–19, sont les dernières conquêtes orientales de l'Islam³⁵; la défaite aisée de la révolte de Qutayba ibn Muslim, abandonné par ses hommes, la division de l'ancien parti d'al-Ḥajjāj, Yazīd ibn al-Muhallab contre Qutayba, témoignent dans le même sens³⁶. Yazīd est arrêté sur l'ordre de 'Umar II à Wāsiṭ, de retour du Khurāsān. La mort du calife lui permet de s'échapper et de soulever

³⁴ *Ibar*, III, 54. L'argument de leur ancienne appartenance au camp d'Ibn al-Zubayr était faible. C'est en effet la marque distinctive du parti d'al-Ḥajjāj, marque que partage le successeur qu'al-Ḥajjāj propose au calife pour le gouvernement du Khurāsān, Qutayba ibn Muslim. Yazīd et ses frères sont emprisonnés entre 87 et 90 (706–709) avant qu'une invasion kurde de la Jazīra n'oblige al-Ḥajjāj à les libérer pour combattre à ses côtés. L'ambiguïté historique du parti d'al-Ḥajjāj, en large part formé d'anciens rebelles aux Omeyyades, explique certaines de ses erreurs, comme la désignation d'Ibn al-Ash'ath à la tête de l'armée des Paons en 700.

³⁵ Sur les difficultés rencontrées sur le terrain des conquêtes lors des dernières décennies du califat omeyyade, voir K. Y. Blankinship, *The End of the Jihād State. The reign of Hishām Ibn 'Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads* (Albany: State University of New York Press, 1994).

³⁶ *Ibar*, III, 68.

l'Iraq, tout comme Ibn al-Ash'ath l'avait fait vingt ans auparavant, et sans plus de succès³⁷.

La renaissance des Marches syriennes et la déshérence du Khurāsān

Son vainqueur, Maslama ibn 'Abd al-Malik, est le dernier fondateur de la *'aṣabiya* des Omeyyades, l'auteur de sa dernière inflexion. Elle prend le relais du parti iraqien d'al-Ḥajjāj en 720, et ne disparaîtra qu'avec la dynastie en 750³⁸. Si l'entreprise d'al-Ḥajjāj était résolument orientale, tournée vers les mondes iranien et turc, celle-ci est occidentale au sens où Ibn Khaldūn entend le terme: elle s'enracine à l'ouest de l'Euphrate, dans ces mêmes Marches où les Quraysh se retranchèrent dès la conquête de la Syrie, et elle vise le territoire de l'empire byzantin, épargné par les expéditions islamiques depuis 680. Maslama frappe les premiers coups dès 87/706. La volonté de Sulaymān et de 'Umar II d'en finir avec le parti de Wāsiṭ et des conquérants de la Transoxiane lui donne le premier rang. En 98–99/717–18, le siège de Constantinople échoue, mais les forces qui s'y sont rassemblées, et qui se retirent invaincues du territoire byzantin, trouvent une revanche éclatante en Iraq au détriment d'Ibn al-Muhallab (101–102/720–21)³⁹. Après sa victoire, Maslama est consacré gouverneur d'Iraq, du Khurāsān et de la Transoxiane. Nul, depuis al-Ḥajjāj, n'avait gouverné territoire si vaste. Mais ces terres dont on ramène le gouvernement en Iraq y sont rattachées comme des vaincues au char du triomphateur. Le projet, ou la crainte, d'un Wāsiṭ khurasanien est mort. Pour une génération, la Syrie a repris le pouvoir⁴⁰.

³⁷ *Ibar*, III, 76–80.

³⁸ Sur l'importance du personnage de Maslama ibn 'Abd al-Malik, on pourra consulter Antoine Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, en particulier son chapitre 5, "La fabrique des héros. Maslama ibn 'Abd al-Malik, le héros combattant".

³⁹ Il faut noter que le siège avorté de Constantinople n'est pas décrit comme une défaite. Les musulmans sont supposés y faire un important butin d'humains et de biens. *Ibar*, III, 72. Voir la très récente mise au point d'Antoine Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, chapitre 5.

⁴⁰ *Ibar*, III, 80. Le retour du centre d'un pouvoir à son point d'origine est un signe de son entropie dans les *Ibar*. Après une expansion qui déplace l'axe de sa *'aṣabiya*, il revient souvent à sa position d'origine pour y mourir – ainsi les Aghlabides, Voir G. Martinez-Gros, "Ibn Khaldūn et l'Histoire de la Sicile," dans Giosuè Musca, éd. *Il Mezzogiorno normanno-svevo visto dall'Europa e dal mondo mediterraneo*, Bari 21–24 ottobre 1997 (Bari: Dedalo, 1999), 309–12.

L'héritage du parti d'al-Ḥajjāj au Khurāsān échoit étrangement à ses ennemis shiites. C'est dans le cours du règne de 'Umar II, en 100/719, que les missionnaires abbassides s'établissent dans la province et commencent d'y prêcher⁴¹. Abū Muslim, né à Ispahan, est enrôlé dans le parti lors d'un séjour en prison de plusieurs de ses chefs, dont il est le serviteur. C'est en 128/746 que l'imam Ibrāhīm, maître du mouvement abbasside, l'envoie au Khurāsān avec les pleins pouvoirs. Le parti s'étonne, une délégation vient à La Mecque, où il réside, vérifier les intentions de l'imam qui les confirme, en ajoutant que les Qays et Muḍar sont l'ennemi; et qu'il convient de soulever au Khurāsān tous ceux qui ne parlent pas l'arabe – ce qui justifie, bien sûr, le choix du Persan Abū Muslim⁴². Pour la troisième fois, après les soulèvements d'al-Ash'ath et d'Ibn al-Muhallab, l'onde de choc de la conquête est réfléchie vers le centre de l'Empire. Mais cette fois, la poussée des confins est appuyée par la pression hostile des indigènes et des Turcs⁴³.

L'emboîtement des dynasties: d'al-Ḥajjāj à al-Saffāh

L'échec des Muhallabides, le piétinement ou le recul de la conquête en Transoxiane, maintiennent le Khurāsān dans son rôle de frontière militaire et y interdisent l'émergence d'un espace pacifié, fiscalisé, et d'une capitale comparable à Wāsiṭ⁴⁴. C'est au contraire une *ʿaṣabiya*

⁴¹ *Ibar*, III, 100: “*wa-kāna ahl al-daʿwa al-ʿabbāsiya bi-Khurāsān yaktumūna amrahum mundhu baʿatha Muḥammad ibn ʿAlī ibn ʿAbd Allāh ibn ʿAbbās duʿātahu ilā al-āfāq sana miʿa min al-hijra, ayyām ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz...*”. La coïncidence, dûment notée par Ibn Khaldūn, n'en est pas une; c'est au moment où le califat omeyyade retrouve ses racines occidentales que ses adversaires alides s'engouffrent dans la brèche orientale en déshérence. Sur 'Umar II et sa figure dans l'historiographie, on consultera Antoine Borrut, “Entre tradition et histoire: genèse et diffusion de l'image de 'Umar II,” *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 58 (2005): 329–69, et l'abondante bibliographie de l'article, 370–78.

⁴² *Ibar*, III, 103.

⁴³ Souvent victorieux, désormais, en Transoxiane. *Ibar*, III, 89–91 sur la défaite du gouverneur Junayd en 112/731. Les revers arabes en Transoxiane entre 720 et 740 ne font guère de doute – la province est assez largement perdue. Il semble toutefois que Junayd ait été, avec Asad al-Qasrī et Naṣr ibn Sayyār, parmi les gouverneurs les plus heureux. Voir M. A. Shaban, *The Abbasid Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 106–30 sur les opérations militaires en Transoxiane et face aux Turcs et surtout K. Y. Blankinship, *The End of the Jihād State*.

⁴⁴ L'extinction de la lignée muhallabide est poursuivie sans faiblesse. Encore en 116/734–35, Junayd est destitué par le calife Hishām pour avoir épousé la fille de Yazīd ibn al-Muhallab. *Ibar*, III, 91.

neuve que met en gestation le mouvement abbasside entre 720 et 740. Deux *‘aṣabiyāt*, nées de deux fronts de conquête, se partagent donc l’histoire de l’empire : celle du Khurāsān, et celle des Marches syriennes d’Arménie et d’Azerbaïdjan. Entre les deux, l’enjeu : le califat bien sûr, mais surtout une province centrale, désarmée – la première à l’être – et donc riche, puisque l’incapacité de ses populations arabes à la défendre en fait une proie taillable à merci. Cette province, c’est l’Iraq, qu’al-Ḥajjāj a conquis et soumis et où Maslama a écrasé, avec Yazīd ibn al-Muhallab, les dernières traces d’une résistance. Pour l’heure, l’Iraq est aux Syriens ; la révolution abbasside va la donner aux Khurassaniens. Une seule évidence s’impose : Wāsiṭ syrienne ou Bagdad khurasanienne, la capitale de l’Empire s’y trouvera. On voit par là que le processus de sédentarisation franchit les bornes des dynasties, et que les Omeyyades ont préparé ce que les Abbassides vont recueillir.

Des 23 événements qui font titre, entre 720 (la mort de ‘Umar II) et 740 (le soulèvement de Zayd et la proclamation ouverte de la cause abbasside par Abū Muslim), 20 relèvent de l’une ou de l’autre *‘aṣabiya* – 13 pour le Khurāsān, 7 pour les Marches syriennes et l’Iraq. Au delà de 740, les deux mouvements se rencontrent et se heurtent – au point qu’il n’est plus possible de distinguer une histoire de l’autre : le soulèvement de Marwān et des Qays ramène le parti de Maslama⁴⁵ au pouvoir qui lui avait brièvement échappé. Expulsés de Syrie et d’Iraq, les ‘Yéménites’ trouvent refuge au Khurāsān où ils affaiblissent la résistance des Mudarites face à la révolution abbasside. On sait la suite : la bataille décisive se livre en Iraq, avec la chute de Kūfa et la *bay’a* d’al-Saffāh, puis en Jazīra avec la défaite de Marwān II sur le Zāb et la prise de Ḥarrān, camp retranché du parti des Marches. La *‘aṣabiya* la plus puissante, parce que la plus neuve, ou la mieux renouvelée – celle du Khurāsān – l’emporte sur le noyau originel, syrien, de la dynastie.

Concluons : un siècle d’histoire a rouvert un espace sédentarisé, au sens strict ‘civilisé’, en Iraq. Les flèches des expéditions guerrières, dirigées dans les deux premières générations de la dynastie vers les frontières, se sont retournées, comme attirées par le vide de ses défenses, vers le ventre de l’Empire. Les conquêtes sont terminées, la monarchie est née en Iraq. Les Abbassides s’y établissent non pas parce

⁴⁵ ‘Abd Allāh, le fils de ‘Umar II, et Ibn Hubayra, le fils du second de Maslama, sont successivement désignés comme gouverneurs de l’Iraq. Yazīd III nomme le fils de ‘Umar à la tête du gouvernement de l’Iraq “parce que sa famille a toujours eu autant de partisans en Iraq que de détracteurs en Syrie”, *Ibar*, III, 110.

que leurs partisans y sont nombreux, comme on l'entend dire souvent, mais parce que toute 'aṣabiya y a disparu, que rien ne peut s'y opposer à leur autorité; non pas en descendants de 'Alī, mais en successeurs d'al-Ḥajjāj.

Bibliographie

- Blankinship, Khalid Yahya. *The End of the Jihād State. The Reign of Hishām Ibn 'Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Borrut, Antoine. *Entre mémoire et pouvoir : l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72–193/692–809)*. Leiden: Brill, 2010.
- . “Entre tradition et histoire: genèse et diffusion de l'image de 'Umar II.” *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 58 (2005): 329–69.
- . Compte rendu de Chase F. Robinson, *Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia*, in *Bulletin critique des Annales Islamologiques du Caire* 19 (2003): 79–83.
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Rahmān ibn Muḥammad. *al-Tā'rif bi-Ibn Khaldūn wa-riḥlatuhu gharban wa-sharqan*. Édition Muhammad ibn Tawit al-Tanjī. Le Caire: 1951; traduction Abdesselam Cheddadi as *Le Voyage d'Orient et d'Occident*. Paris: Gallimard/Pléiade, 2002.
- . *Kitāb al-'Ibar*. 7 vols. Le Caire/Bulaq: 1867. Traduction Abdesselam Cheddadi, *Peuples et Nations du monde*. Paris: Sindbad, 1986.
- Johns, Jeremy. “Archeology and the History of Early Islam: The First Seventy Years.” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 46 (2003): 411–36.
- Lewinstein, Keith. “The Azariqa in Islamic Heresiography.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 54 (1991): 251–68.
- . “Making and Unmaking a Sect: The Heresiographers and the Sufriyya.” *Studia Islamica* 76 (1992): 75–96.
- Martinez-Gros, Gabriel. “La théorie d'Ibn Khaldūn sur le royaume de Grenade.” *Temas Medievales* (special issue of *El discurso político en la Edad Media*). Buenos Aires: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Técnicas, 1995, 189–215.
- . *Identité andalouse*. Paris: Sindbad-Actes Sud, 1997.
- . “Ibn Khaldūn et l'Histoire de la Sicile.” In Giosuè Musca, éd. *Il Mezzogiorno normanno-svevo visto dall'Europa e dal mondo mediterraneo*, Bari 21–24 ottobre 1997. Bari: Dedalo, 1999, 309–12.
- Robinson, Chase F. *Empire and Elites after the Muslim Conquest: the Transformation of Northern Mesopotamia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Shaban, M. A. *The 'Abbāsīd Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

PRACTICE OF POWER AND LEGITIMATION

UMAYYAD EFFORTS AT LEGITIMATION:
THE UMAYYADS' SILENT HERITAGE

Fred M. Donner

Introduction

The Umayyads (ruled 661–750 CE) left to their successors in the Islamic world – not only to their successors as rulers of the empire, the ‘Abbāsids, but also to Muslims at large – a formidable political, intellectual, and communal legacy. This legacy, however, has often been poorly appreciated. Sometimes it has been dismissed completely, at other times acknowledged only grudgingly, even by modern scholarship. The origins of this dismissive attitude toward the Umayyads are well-known. A powerful stream of anti-Umayyad rhetoric had begun to circulate already during the years of their rule among groups who opposed them, especially the supporters of their ‘Alid rivals. This anti-Umayyad outlook was further cultivated and eventually set down in written form under the ‘Abbāsids who, in 750, supplanted them as rulers of the empire. As Wellhausen put it, “[...] their enemies had the last word, and their history in consequence suffered severely.”¹ One aspect of this process was a denigration of the Umayyads as usurpers, that is as rulers who were by their very nature illegitimate because they were not of the prophet’s clan of Hāshim (to which both ‘Alids and ‘Abbāsids belonged). To this illegitimacy of the Umayyads as non-Hashimites were added allegations that the Umayyads were not concerned with piety and the “true” Islamic values. This charge found shorthand expression in the many reports that smear the Umayyads

¹ Julius Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall* (transl. Margaret Graham Weir, Calcutta: University of Calcutta, 1927; reprint Beirut: Khayats, 1963), xv. Cf. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin Georg Reimer, 1902), XIII: “Bei den Arabern haben eben ihre Feinde das letzte Wort behalten, darunter hat ihre Geschichte stark gelitten.” Wellhausen speaks of “the Arabs” in this sentence, but in his thoroughly nationalist view, the Umayyads represented the “Arab” movement and the “Arab kingdom” was that of the Umayyads, who are the subject of the preceding sentence. G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661–750* (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1987), 11–18, offers a concise summary of the attitude of Muslim tradition to the Umayyads.

as being merely “kings” (*mulūk*) rather than properly religious leaders. They were, to resort to old Arabian criteria of legitimacy, lacking in both *nasab* and *ḥasab* – condemned both by their birth and by their deeds. As far as the latter are concerned, one does not have to search very far in the literary accounts about the Umayyads to find reports of their oppressive policies towards those who challenged their rule – commonly described as *jawr*, “tyranny,” by their enemies.² The sources are also replete with descriptions of the Umayyads’ “sinfulness,” usually focusing on the fondness of some of them for wine, on their lavish court life, or on their supposed ignorance of God’s revelation. In the minds of some modern scholars, these old charges by the Umayyads’ enemies were confirmed by archaeological evidence, such as the naked bathers in the frescoes of Quṣayr ‘Amra or the buxom female figures in stucco in Khirbat al-Maḥjar, which enhanced an image of the Umayyads as devoted mainly to the cultivation of their own power, wealth, and worldly pleasures.

We cannot doubt that the Umayyads took seriously the need to maintain their power, for as rulers they and their henchmen were willing to take brutal measures to crush any perceived opposition. The liquidation of the little coterie of dissidents in Kufa led by Ḥujr ibn ‘Adī al-Kindī in the time of the *amīr al-mu‘minīn* Mu‘āwiya and his governor Ziyād, the attack on Medina by Yazīd I’s general Mūsā ibn ‘Uqba, the crushing of al-Ḥusayn ibn ‘Alī and his small party at Karbalā’ by Yazīd’s governor ‘Ubaydallāh ibn Ziyād, and many other examples make it clear that the Umayyads were not afraid to take off their velvet gloves to defend their position of supremacy. While some Umayyads may indeed have been pious (‘Umar II ibn ‘Abd al-‘Azīz comes first to mind), others surely were not, and some, such as Yazīd II and al-Walīd II probably deserve at least some of their reputation as libertines. In this, of course, the Umayyads probably differed very little from the ‘Abbāsids and most other important families of the time.

Modern scholarship for the most part, of course, recognizes that this “dark view” of the Umayyads is an exaggeration fashioned by their opponents as polemic, and not to be taken at face value. Recent work, particularly by A. Borrut, has shown that the negative “historiographical vulgate” about the Umayyads, while powerful, was accompanied

² For example, see the poem by the Khārijite rebel Mirdās ibn Udayya, in Aḥmad ibn Yahyā ibn Jābir al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf* (ed. Max Schloessinger and M. J. Kister, Jerusalem: Magnes Press, 1971), Vol. VI A, 157, line 18.

by other kinds of sources that provide a variety of different points of view, and that in any case this vision of a single 'Abbāsīd perspective on the Umayyads greatly oversimplifies the much more complex reality of texts that were repeatedly reshaped, in both late Umayyad and 'Abbāsīd times.³ Nevertheless, it seems that this pejorative vision has influenced modern perceptions of the Umayyads – we might even see it reflected in the very title of Wellhausen's famous book, *The Arab Kingdom and its Fall*, which, on the one hand, is an epigram of the nationalist interpretations characteristic of Wellhausen and his era, but on the other hand seems to echo the old charge of Umayyad *mulk*.

The deeply-entrenched conviction that the Umayyads' actions were rooted almost entirely in a kind of blind and narrow self-interest contributed to a general view of Islam's origins that saw the Umayyad age as a kind of interruption, rather than as an organic or natural part of Islamic community's early development. According to this view, the movement begun by the prophet Muḥammad had crystallized as a state already in the days of his first successors (the so-called *rāshidūn*), and under their leadership and through the zeal of the faithful, this state grew rapidly to embrace an empire stretching from North Africa to Iran. The Umayyads' hegemony, however, began immediately after the first civil war, and ultimately continued the paralysis and internecine strife seen in that bitter conflict, when the craven political interests of some overwhelmed the more idealistic commitment of others in the community. In this view, the Umayyads, as reprobates of dubious religiosity, were seen as a kind of obstacle that needed to be cleared away before the Muslim community could resume its march down the road to legitimate, "true" Islamic rule.⁴ And this, in turn, made it almost unthinkable to suggest that the Umayyads could have contributed much of a legacy to their successors in the Islamic community – except, perhaps, to serve as examples of how Islamic rulers should not behave. They were, to paraphrase a recent author, too deeply involved with their own tribal identity and politics, and insufficiently committed to the new religious values, to successfully legitimize an Islamic state.⁵

³ Antoine Borrut, *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omayyades et les premiers Abbassides (v. 72–193/692–809)* (Leiden: Brill, forthcoming).

⁴ One sees this attitude even in the works of Ignaz Goldziher, e.g. *Muhammed-anische Studies II* (Halle: Max Niemeyer, 1890), 28–34; transl. R. C. Barber and S. M. Stern, *Muslim Studies II* (London: George Allen and Unwin Ltd, 1971), 38–43.

⁵ Patricia Crone, *Slaves on Horses. The evolution of the Islamic polity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 26: "Islamic civilization thus took shape in an

When one looks more closely at the Umayyad period, however, one finds that in fact the Umayyad rulers undertook many measures to legitimize their rule, and that their efforts in this arena provided a sound foundation for the political and other activities of the Islamic community, in their own time and long after their demise. On the one hand, they engaged in efforts at what we can call inward legitimation, that is, efforts directed at persuading those who were already members of the Islamic community that the Umayyads deserved to lead them. This included, most obviously, their efforts to counter the charges raised by those who openly challenged their power – notably the ‘Alids, the Zubayrids, the Khawārij, and numerous other rebels, such as Ibn al-Ash‘ath. It also included their efforts to deflect the less overt accusations against their power, raised by the pious and other disaffected groups.

The Umayyads also faced a broader and even more important challenge, however: that of legitimizing the very community they led, a process we can call outward legitimation, because it was directed in the first instance toward non-Muslims. To understand the need for this, however, we must back up and consider how Islam began.⁶ The original movement initiated by Muḥammad had emphasized the importance of affirming God’s oneness, of acknowledging the reality of the Last Judgment, and of behaving righteously, in accordance with God’s revealed law. The movement Muḥammad built around belief in this package of religious ideas and practices seems to have had an ecumenical character and originally included, from what we can tell, not only followers of the Qur’anic revelation but also some righteous Christians and Jews (and perhaps others) as well. This was possible

intensive interaction of religious and tribal power [...] The key element [...] was a tribal hostility to settled life which, having become religiously fixed, constituted one of the fundamental constraints within which Islamic culture and the Islamic polity were to evolve. The Arabs escaped absorption into the cultures of their subjects because morally they stayed in Mecca. But because morally they stayed in Mecca they were to find it impossible to legitimate a Muslim state in the settled lands.” An exception is found in Khalid Yahya Blankinship, *The End of the Jihad State. The Reign of Hishām ibn ‘Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads* (Albany: SUNY Press, 1994), 92–96, who discusses Umayyad legitimation in ways similar to those presented below.

⁶ For a fuller exposition of the ideas presented in the remainder of this paragraph, see F. M. Donner, “From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community,” *Al-Abhath* 50–51 (2002–2003), 9–53.

because, like those who followed the Qur'ān, righteous Jews and Christians believed in one God, in the Last Judgment, and in living according to God's law as enshrined in the Torah or Gospels, both of which are accorded some recognition in the Qur'ān as valid scriptures. All such people seem to be included in the Qur'ānic term "believer," so it seems best to call the community in this early stage the "Believers' movement." It was this loosely-defined Believers' movement, led by the first "commanders of the Believers" (sing. *amīr al-mu'minīn*), that underwent a rapid expansion during the mid-seventh century, in the process bringing under their sway large parts of the Near East, from North Africa to eastern Iran. A generation or two after the prophet's death, however, this Believers' movement appears to have undergone a process of re-definition that dissolved the formerly close ties between those Believers who followed the Qur'ān and those who followed the Torah or the Gospels. What emerged was a more sharply-bounded community of Qur'ānic Believers only, now self-consciously identifying themselves as "Muslims," who continued to dominate the political establishment of the empire. Muslims (Qur'ānic Believers) henceforth considered themselves, and were seen by non-Muslims, to be distinct from the Christians, Jews, and others (Zoroastrians?) who had, in the early stages of the Believers' movement, formed one community with them.

This transformation in self-conception – from a community of Believers to a community of Muslims – took place mainly during the Umayyad period, and the limited evidence about it suggests that it may have been spearheaded by certain Umayyad caliphs and their intellectual advisers. Part of this process of redefinition involved affirming the legitimacy of Muslims as a community with a religious identity distinct from that of Christians, Jews, and other monotheists. The challenge Muslims faced in establishing their own distinctiveness was complicated by the similarity that exists between many of Islam's basic doctrines and those of Judaism and Christianity (e.g., prophecy, revealed holy book, last judgment and afterlife). As leaders of this new community living in a time when the overwhelming majority of their subjects were still non-Muslims, the Umayyads needed to persuade non-Muslims that the Muslims should be acknowledged as an authentic religious community in their own right. It may seem obvious to us today that the Muslims would have been recognized as such; but in the seventh century, many may have assumed that what we now call

Islam was not actually a new religion, but rather was a heretical deviation of one of the older monotheisms.⁷ Although it has been convincingly argued that the title of John of Damascus's famous tract, "The Heresy of the Ishmaelites," cannot be taken as evidence that John himself saw Islam as a kind of Christian heresy,⁸ the startling report of al-Wāqidi, that the Byzantine emperor sent gold, workmen, and mosaics (i.e. tesserae?) to al-Walid for use in rebuilding the prophet's mosque in Medina in AH 88,⁹ if true, suggests that even at that date Islam's confessional distinctness was not clear to everyone, even some in high places.

Inward and outward legitimation cannot, however, be entirely separated from one another; the two processes were often intertwined, or should be seen as twin aspects of a single policy. Successful demonstrations of the independence and authentic identity of the Islamic community (outward legitimation), for example, also helped strengthen a ruler's claim to be the appropriate (legitimate) ruler of the community, and it reaffirmed in the minds of successive new generations of Muslims their own authenticity. Conversely, Umayyad success in gaining clear, unequivocal recognition as the legitimate political and religious leaders within the Islamic community enhanced the political cohesion and shared goals of the community; and this, in turn, strengthened their efforts at outward legitimation, that is, at convincing Christians, Jews, and others that they, the Muslims, constituted a distinct religious community.

Our efforts to reconstruct the Umayyads' efforts at legitimation are severely constrained, however, by deficiencies in our sources for the seventh and early eighth centuries. This makes it difficult to get a clear

⁷ Indeed, one modern scholar has proposed that the Dome of the Rock inscriptions of the 690s actually reflect not Islamic conceptions, but rather those of a non-trinitarian form of Christianity. See Christoph Luxenberg, "Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem," in K.-H. Ohlig and G.-R. Puin, eds., *Die dunklen Anfänge, neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam* (Berlin: Hans Schiler, 2005), 124–47. (I thank Gabriel S. Reynolds for bringing this article to my attention.)

⁸ Daniel Sahas, *John of Damascus on Islam. The "Heresy of the Ishmaelites"* (Leiden: E. J. Brill, 1972), 68; Robert Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton: Darwin, 1997), 484–85. It should be remembered, however, that John probably wrote his text in the 730s or 740s, well after the time that Islam began to crystallize as a separate confession from the matrix of the Believers' movement.

⁹ Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa-al-mulūk* (ed. M. J. de Goeje et al., Leiden: E. J. Brill, 1879–1901), ii/1194. (Hereinafter cited as "Ṭab.")

picture of the early Believers' movement and of its evolution into a community of Muslims through a process of reconceptualization of the nature of the Believers' identity. The later Islamic writings that are our main source of information naturally tend to project back on to the earliest days of the movement the notion that Islam as a distinct confession already existed in earlier times, so we must read these sources against the grain of the tradition, keeping a special eye out for stray bits of information that do not conform to the later view. In what follows, we can only sketch the outlines of – or sometimes barely mention – some of the major initiatives the Umayyads undertook in order to establish their legitimacy and that of the Islamic community they ruled.

The Development of Islamic Cult and Ritual

The Umayyad caliphs seem to have played a large part in defining the ultimate form of basic Islamic rituals, including the daily prayer (*ṣalāt*), the Friday prayer, and the pilgrimage to Mecca. Obviously, these basic rituals of prayer, fasting, almsgiving, and pilgrimage, all of which are mentioned in the Qur'ān itself, were already practiced in some form by the Believers before the Umayyads came to power.¹⁰ But it seems that some of these rituals were at first only loosely defined, and came to be more clearly regulated in the Umayyad period. It is, unfortunately, impossible to trace in detail the Umayyad rulers' contribution to the formation of these rituals. This is because the traditional Islamic narrative sources naturally wish to portray all these rituals as having been fully defined already during the lifetime of the prophet himself. Nevertheless, one finds in various sources persistent traces and stray references that suggest that the Umayyads were involved, in a meaningful way, in shaping and modifying these ritual practices. In asserting this we differ from the conclusions of Goldziher, who states flatly that “[t]he government did little for the consolidation of religious matters.”¹¹ The following paragraphs catalog a few cases we can identify.

¹⁰ The cogency of this claim rests, of course, on the assumption that the Qur'ān text is of early date and reflects early conditions in the community of Believers. For a defense of this assumption, see F. M. Donner, *Narratives of Islamic Origins. The beginnings of Islamic historical writing* (Princeton: Darwin, 1998), chapter 1.

¹¹ Goldziher, *Muhammedanische Studien* II, 28–29; *Muslim Studies* II, 38.

i) *Ritual prayer (ṣalāt)*, and its basic components (kneeling, prostration) are mentioned repeatedly in the Qurʾān, but the sacred text nowhere lays out exactly how prayer is to be performed, how many prayers are to be performed per day, or exactly when they should be performed. The most we can say from the Qurʾānic evidence is that it enjoined Believers to be mindful of God at all times and to express this mindfulness in frequent prayer. The process by which the prayer rituals coalesced into the now-canonical pattern of five prayers per day, each with a set number of *rakʿas* to be performed at clearly specified times, and with full consensus on all details of the *rakʿas* themselves, still lacks definitive study.¹² It is, of course, possible to argue that the Qurʾān's very vagueness on details of prayer is an indication that the ritual was firmly established in all respects already in Muḥammad's day; in this view, the vagueness would be explained by the assumption that for the original audience of the Qurʾān, the details of the prayer ritual were universally known and hence needed no exact specification. We encounter occasional reports, however, that suggest that the prayer ritual was not so universally known, or at least that some people were concerned that extraneous actions or movements might inadvertently become incorporated in it. One such report tells us that Muʾāwiyā's governor Ziyād "ibn Abīhi" observed that, after prayer in the mosques of Kufa and Basra, worshippers took to clapping their hands to remove the dust they had picked up during their prostrations. He therefore ordered that a layer of pebbles be spread on the floor of these mosques, fearing that the clapping might come to be considered an integral part of the prayer ritual.¹³ Clearly, however, Ziyād's concern suggests that the prayer ritual in his day was not so

¹² For a start, see S. D. Goitein, "Prayer in Islam," in his *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden: E. J. Brill, 1966), 73–89; important is Uri Rubin, "Morning and Evening Prayers in Early Islam," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), 40–64, which addresses mainly the prayer times. Leone Caetani, *Annali dell'Islam* (10 vols., Milan: U. Hoepli, 1905–1926), I, 228–29 (Introduzione, § 219 note 1), alleges that the number of prayers was not set at five even in the time of ʿUmar II. See also the studies of Becker and Mittwoch mentioned in note 29, below, which touch on many aspects of Islamic ritual.

¹³ Aḥmad ibn Yaḥyā ibn Jābir al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān* (ed. M. J. de Goeje, Leiden: E. J. Brill, 1866), 277. (I am grateful to Elizabeth Urban for calling this report to my attention.) Further references (some attributed to ʿUthmān rather than Ziyād) are noted in Estelle Whelan, "The Origins of the *Miḥrāb Mujawwaf*: A Reinterpretation," *International Journal of Middle East Studies* 18 (1986), 205–23, at p. 212 and fn. 58.

universally known that it could not acquire “uncanonical” accretions.¹⁴ We also find reports that suggest that the times of prayer remained uncertain long after Muḥammad’s day. Mu’āwiya’s governor of Egypt, Maslama ibn Mukhallad, reportedly issued an order that the whole city of Fuṣṭāṭ should observe uniform times for prayer – implying that hitherto, each tribal quarter had different times.¹⁵ Apparently the later Muslim heresiographers portrayed the Azāriqa Khārijites, who raised insurrections against the Umayyads between about 685 and 700 CE, as performing only two prayers daily. They were considered hard-core scripturalists, concerned with acting in accordance with the Qur’ān, so they prayed in keeping with their understanding of Qur’ān 11:114, “[...] and perform prayer at the two ends of the day and the beginning of the night...”¹⁶

If details of ritual prayer were still being defined in the Umayyad period, however, the Umayyads, as leaders of the community, could be expected to have played some role in the process of definition, and occasional stray reports in the narrative sources hint that their involvement sometimes aroused opposition. In reports about the rebellion of Ibn al-Ash’ath against the Umayyads’ governor al-Ḥajjāj ibn Yūsuf in the first years of the eighth century, for example, one of Ibn al-Ash’ath’s supporters, Sa’īd ibn Jubayr, enjoined the Iraqis to fight the *ahl al-Shām* at the battle of Dayr al-Jamājim “for their oppression in government (*‘alā jawri-him fī al-ḥukm*), their insolence in religion (*tajabburi-him fī al-dīn*), their contempt for the weak, and their killing the prayer (*imātati-him al-ṣalāt*).¹⁷ His supporters included *qurrā*¹⁸ who reportedly raised the battle cry, “Vengeance for

¹⁴ It is reported that the rebel Ḥujr ibn ‘Adī and his followers heckled Ziyād’s deputy on the *mīhrāb* partly by pelting him with pebbles. In view of the story above, one wonders whether the pebbles were not merely convenient projectiles ready to hand, but also perhaps symbolic of the way Ziyād had himself introduced something new into the mosque, namely the pebbles themselves? See Ṭab. ii/115–16.

¹⁵ Wladislaw B. Kubiak, *Al-Fuṣṭāṭ: Its formation and early urban development* (Cairo: American University in Cairo Press, 1987), 92, citing al-Kindī, *Wulāt Miṣr*, 38f. A similar report, according to which “Umar wrote to the [various] lands [to set] the times of prayer,” is found in ‘Abd al-Malik ibn Ḥabīb, *Kitāb al-ta’rīkh* (ed. J. Aguadé, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991), 105 (no. 297).

¹⁶ Keith Lewinsein, “The Azāriqa in Islamic Historiography,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 54 (1991), 251–68, at 261.

¹⁷ Ṭab. ii/1087.

¹⁸ The term *qurrā*, traditionally interpreted to mean “Qur’ān reciters,” has been the subject of debate since M. A. Shaban proposed that it actually meant “villagers”

the ritual prayer!" (*yā li-thārat al-ṣalāt*).¹⁹ Just what these references mean remains unclear; had the Umayyads or their powerful governor in Iraq introduced a new style of prayer ritual, or imposed a regularized form of it, to which Ibn al-Ash'ath's followers objected? For the moment these questions must remain unanswered, but the reports suggest that in some unspecified way the Umayyads were considered to have changed or meddled with the prayer ritual.

ii) *The call to prayer*. An integral part of the daily prayer rituals in Islam is the call to prayer (*adhān*). The Qur'an uses the word *adhān* only once (9:3), but in a context that clearly does not refer to the call to prayer, and while the verb *adhdhana* "to call out" is used in various forms several times, it never refers to calling people to prayer. The Qur'an does mention a call to prayer a few times, however, so we must assume that the practice goes back to the days of the prophet, but it uses the verb *nādā*, "to call out, summon, invite" (Q. 5: 58; *idhā nādaytum ilā al-ṣalāt... "when you call to prayer..."*; Q. 62:9, in the passive: *idhā nūdiya li-al-ṣalāti min yawmi al-jum'ati...* "when prayer is called on Friday..."). This suggests at least that the usual name for the call to prayer in Islam, *adhān*, was not settled upon until after the time of the prophet. However, the fact that this practice does not seem to have been referred to by an established technical term implies that the practice itself may not have become an integral and obligatory part of the prayer ritual until sometime after the time of the prophet, when the designation *adhān* was assigned.²⁰

As for the minaret (*manāra*, *manār*, *mi'dhana*) from which the call to prayer has for centuries been announced, there do exist scat-

(M. A. Shaban, *Islamic History, AD 600–750 (AH 132). A New Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 50–51 and *infra*. For a brief discussion of the issues raised see *Encyclopaedia of Islam* (2nd ed.), "Ḳurrā" [T. Nagel], to be supplemented by Redwan Sayed, *Die Revolte des Ibn al-Ash'at und die Koranleser. Ein Beitrag zur Religions und Sozialgeschichte der frühen Umayyadenzeit* (Freiburg: Klaus Schwarz, 1977), who refutes Shaban, and by Norman Calder, "The *qurrā* and the Arabic lexicographical tradition," *Journal of Semitic Studies* 36 (1991), 297–307, who proposes yet another meaning for the term.

¹⁹ Cf. Sayed, *Revolte des Ibn al-Ash'at*, 342, citing Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Ta'rikh al-Islām* (Cairo, 1947–1951) III, 229; also cited without attribution in Hawting, *First Dynasty*, 70.

²⁰ See also I. K. A. Howard, "The Development of the *adhān* and *iqāma* of the *ṣalāt* in early Islam," *Journal of Semitic Studies* 26 (1981), 219–28, who discusses the possible evolution of the wording of the *adhān*, and Jonathan Bloom, *Minaret: symbol of Islam* (Oxford: Faculty of Oriental Studies, University of Oxford, 1989) [= Oxford Studies in Islamic Art, VII], esp. 21–35.

tered references to various Umayyad caliphs establishing minarets.²¹ Bloom has shown, however, that during the Umayyad period the call to prayer – whatever it might have been called – was likely delivered from the roof of mosques, reached in many cases by an exterior staircase. Hence “tower-minarets” seem to be a phenomenon of ‘Abbāsīd, not Umayyad, times.²²

iii) *Mihrāb*. The *mihrāb*, or niche in the mosque indicating the *qibla* or direction in which prayer should be made, has been the subject of many investigations by renowned scholars. The word *mihrāb* occurs in the Qur’ān, but only in reference to pre-Islamic figures. Whelan, following suggestions first made by K. A. C. Creswell, has demonstrated convincingly that the concave *mihrāb* was first introduced by the Umayyad caliph al-Walīd I ibn ‘Abd al-Malik (r. 705–15) during his renovations of the mosque of Medina, and was then quickly adopted (or imposed?) in other mosques, great and small; earlier mosques, as Creswell pointed out, have no niche marking the *qibla*. In Medina, the concave *mihrāb* was situated where the prophet himself is said to have prayed, and thus commemorated the prophet’s prayers toward Mecca, whereas elsewhere, while symbolically reminding worshippers of the prophet’s behavior, it served also a liturgical function as facilitating a focus on the imām leading prayer and on the sacred “prayer area” (*sutra*).²³ The question is whether in inaugurating the use of the *mihrāb* al-Walīd was only providing a new way of marking the *qibla*, which was known and accepted, or whether the *qibla* itself remained uncertain or variable until this time. One sometimes finds traditions stating, for example, that “two *qiblas* are not valid (or appropriate) in [one] country” (*lā tuṣliḥu qiblatāni fī arḍin*),²⁴ which suggest that more than one *qibla* may, for a time, have been used. Suliman Bashear has collected references to an early Syrian mosque that has a first niche in the east wall, followed by a somewhat later one in the south wall, and

²¹ E.g. Ṭab. ii/1271. The sentence, which summarizes al-Walīd’s virtues in the eyes of the people of Syria, notes that he built the mosques of Damascus and Medina, and “established the minaret.” See R. Hillenbrand in EI (2), “Manāra, Manār” for other examples.

²² Bloom, *Minaret*, 175 and *infra*.

²³ Whelan, “Origins of the *Mihrāb Mujawwaf*.” Cf. K. A. C. Creswell, “The origin of the concave mihrab,” *Proceedings of the 26th International Congress of Orientalists, 1964* (New Delhi: Organising Committee XXVI International Congress of Orientalists and Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1970), vol. 4, 237–38.

²⁴ Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* (ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, 15 vols., Cairo: Dār al-ma‘ārif, 1946–1956), IV, 200, nos. 2576 and 2577.

has suggested that in the early community of Believers several *qiblas* may have been observed – that is, that there was presumably some divergence of opinion on what the *qibla* should be, so that eventually the Muslims then had to select one of them as official and authentic.²⁵ That this choice should have been made by the *amīr al-mu'minīn* al-Walīd seems, under the circumstances, plausible.

One is tempted to conclude that the Umayyads – in this case, specifically al-Walīd, who rebuilt the Umayyad Mosque in Damascus, the Great Mosque of Medina, and other mosques²⁶ – were engaged in an effort to refine and standardize the prayer ritual so as to unequivocally direct it towards Mecca, the city of the prophet, as is of course now the norm. This may be understood as part of the broader process whereby the earlier, more ecumenical Believers' movement started by Muḥammad and his early followers was redefined in terms we now recognize as Islamic: that is, as a religion specifically of those who followed the Qur'ān and took Muḥammad as their prophet, in distinction from Christians and Jews.

iv) *The maqṣūra or enclosure.* An ancillary part of the furniture in the mosque is the *maqṣūra* or special enclosure or sheltering box in which the ruler or governor could perform prayers. The Umayyads seem to have been the first to build a *maqṣūra*. Some reports attribute this to Mu'āwiya in Syria and simultaneously to his governor Marwān in Medina.²⁷ While not related directly to ritual matters, the creation of the *maqṣūra* shows the Umayyads actively involved in modifying the setting in the mosque in which prayer took place.

v) *Friday prayer.* It is noteworthy that neither of the distinctive components of the Friday prayer – the sermon (*khuṭba*) and the pulpit (*minbar*) from which the sermon is delivered – are mentioned in the Qur'ān. The very phrase “O you who believe, when the call to prayer goes out on Friday...” [Q. 62:9], which is the only reference to Friday prayer in the Qur'ān, does not tell us that there was a special Friday prayer ritual, as the association of “prayer” and “Friday” seems merely

²⁵ Suliman Bashear, “Qibla Musharriqa and Early Muslim Prayer in Churches,” *Muslim World* 81 (1991), 267–82.

²⁶ Ibn al-Faqīh al-Hamadhānī, *Mukhtaṣar kitāb al-buldān* (ed. M. J. de Goeje, Leiden: E. J. Brill, 1885) 106–107; Ṭab. ii/1271.

²⁷ Ṭab. ii/70, placed in AH 44=664–65 CE; Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-ta'rikh*, 119 (no. 342); Ibn Qutayba, *al-Ma'ārif* (ed. Tharwat 'Ukkāsha, Cairo: Dār al-ma'ārif, 1969), 553.

coincidental.²⁸ Becker, Mittwoch, and Goitein have discussed the possible origins of this ritual; the former two ascribe it to the Umayyad caliphs, but Goitein sees it as dating to Muḥammad's time.²⁹ However, occasional reports attribute innovations in the Friday prayer ritual, such as sitting between the two parts of the *khutba*, to Umayyads, particularly Mu'āwiya.³⁰ It may be, then, that the ritual, if it went back to the time of the prophet, continued to evolve in some details in the Umayyad period.

The retrospective narrative sources describe Muḥammad as addressing his followers in Medina from a low, 3-step platform or *minbar* which was also used by his first successors. Mu'āwiya is said to have had his governor in Medina, Marwān, raise the *minbar* of Medina by putting a platform of an additional six steps under it, so that it became 9 steps high. In Mecca, the first *minbar* came in 56/676 when Mu'āwiya brought his from Syria.³¹ Other sources, however, claim that Muḥammad had preached the *khutba* on the ground.³² Much remains to be clarified about the *minbar* but these reports suggest, once again, that the Umayyad caliphs were involved in adjusting or "perfecting" the role of this component of the prayer ritual.

vi) *Pilgrimage to Mecca (ḥajj)*.³³ Muslim and almost all Western scholarship has uniformly accepted the idea that the *ḥajj* or pilgrimage to Mecca was based on a pre-Islamic ritual that was adopted and reinterpreted by Muḥammad himself and that has subsequently been

²⁸ F. Donner, *Narratives of Islamic Origins* (Princeton: Darwin, 1998), 52–53.

²⁹ C. H. Becker, "Die Kanzel im Kultus des alten Islam," in his *Islamstudien* (Heidelberg: Quelle und Meyer, 1924), I, 450–71; idem, "Zur Geschichte des islamischen Kultus," *Der Islam* 3 (1912), 374–99, reprinted in his *Islamstudien*, I, 472–500; Eugen Mittwoch, "Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus," *Abhandlungen der königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Classe*, 1913, no. 2. See also S. D. Goitein, "The Origin and Nature of the Muslim Friday Worship," *The Muslim World* 49 (1959), 183–95; reprinted in his *Studies in Islamic History and Institutions*, 111–25.

³⁰ E.g., Ibn 'Abd Rabbih, *Al-'Iqd al-farid* (ed. M. S. al-'Iryān, 8 vols., Cairo: Maktabat al-istiḳāma, n.d.), V, 105.

³¹ This information is collected in Fritz Meier, "Der Prediger auf der Kanzel (*minbar*)," in H. R. Roemer and A. Noth, eds., *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler* (Leiden: E. J. Brill, 1981), 225–48. Cf. also Ibn Ḥabīb, *Ta'riḫ*, 122 (para. 354): Mu'āwiya intends to remove the *minbar* of the prophet in Medina to Syria, but when he tries to move it, the sun is eclipsed and other evil signs occur, so he leaves it and adds six steps so that it become 8 steps.

³² Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-ta'riḫ*, 119 (no. 344).

³³ See Carl Clemen, "Der ursprüngliche Sinn des *ḥaġġ*," *Der Islam* 9 (1919), 161–77.

practiced by Muslims unchanged for centuries. In the 1970s, however, Hawting proposed that the terminology of various parts of the *ḥaram* at Mecca suggests that it enshrines vestiges of rituals performed at other sanctuaries; these, in Hawting's view, were combined and applied to the Meccan sanctuary in order to establish clearly the new religion's autonomy from the earlier traditions of which it had been a part, in particular Judaism.³⁴ Hawting does not date precisely this process of "construction" of the Ka'ba-cult, but suggests generally that it occurred during the first century AH, that is, probably during the Umayyad period. This theory has been received mainly with silence and, while it has not won general support, it has to date never really been challenged.

One does not have to adopt such a profoundly revisionist perspective as Hawting's, however, to suggest that all details of the *ḥajj* rituals may not have been universally agreed upon in the Umayyad period, as occasional reports describe some specific differences in opinion.³⁵ One report suggests that 'Abd al-Malik instructed al-Ḥajjāj to follow the practices of the devout 'Abdullāh ibn 'Umar when doing the pilgrimage rites at 'Arafa,³⁶ hinting at his desire to remain true to old practice, but it remains possible that the Umayyads may have taken measures to shape or refine aspects of the *ḥajj*. We know at least that the Umayyads, like many others, reshaped the surroundings of the Ka'ba in Mecca. The Ka'ba had been burnt during the second Civil War, and rebuilt along different lines by 'Abdullāh ibn al-Zubayr, who expanded the enclosure considerably by buying adjacent properties and incorporating them into the mosque area.³⁷ According to some reports, after Ibn al-Zubayr's death and the occupation of Mecca by

³⁴ G. R. Hawting, "The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca," in G. H. A. Juynboll, ed., *Studies on the First Century of Islamic Society* (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1982), 23–47. Although published only in 1982, the paper was first read at a colloquium held at the University of Oxford in 1975.

³⁵ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-amwāl* 700 (no. 1620): Ḥijāzīs and 'Irāqīs differ on the ransom required of the pilgrim for certain lapses in the rituals.

³⁶ Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-tahdhīb*, IX, 451 (end of biography of al-Zuhrī). Al-Zuhrī, then a teenager, reports as follows: "'Abd al-Malik wrote to al-Ḥajjāj, 'Imitate Ibn 'Umar in the pilgrimage rituals (*al-manāsik*),' so al-Ḥajjāj wrote to him on the day of 'Arafa, 'If you wish to go out, permit us [to accompany you].' So he went out, he and Sālim [Ibn 'Umar's son] and I with the two of them."

³⁷ Muḥammad ibn 'Abdullāh ibn Aḥmad al-Azraqī, *Kitāb akhbār Makka* (ed. Ferdinand Wüstenfeld, Leipzig: Brockhaus, 1858 [= *Die Chroniken der Stadt Mekka*, I]), 138–54, 307–309; Ṭab. ii/592.

‘Abd al-Malik’s general and governor al-Ḥajjāj, the latter undid the renovations and restored the Ka’ba as much as possible to its condition before the war.³⁸ Other reports,³⁹ however, make no mention of undoing Ibn al-Zubayr’s changes, but rather relate that Ibn al-Zubayr expanded the *ḥaram* area by buying and incorporating into the enclosure a number of adjacent properties and perhaps roofing over part of the enclosure. They then mention that ‘Abd al-Malik did some building in the *ḥaram*, not adding to it but raising some of the walls and gilding the tops of columns. Then his son and successor al-Walīd is said to have undone ‘Abd al-Malik’s work, spending large sums to decorate the Ka’ba; he brought to it for the first time columns of marble, roofed it (i.e. a portico?) with carved teak, gilded the capitals of the columns, dressed the inside walls with a marble facing, placed mosaics at the top of the arches, and put battlements at the tops of the walls of the mosque. While none of these measures necessarily involved making any changes in the *ḥajj* rituals, they do suggest that ‘Abd al-Malik and especially al-Walīd were concerned (as, perhaps, their rival Ibn al-Zubayr had been before them) to enhance the status of the *ḥajj* as one of the distinctive markers of the new faith they represented.

The limited evidence available, then, shows that certain Umayyad caliphs – in particular Mu‘āwīya, ‘Abd al-Malik, and al-Walīd I – were involved in standardizing, refining, and in some cases inaugurating specific features of, the basic rituals of Islam.⁴⁰ As political leaders of the community, the Umayyads thus appear to have been keenly aware of the advantages of – indeed, the necessity of – having ritual practices that were uniform within the community. By making them uniform, they helped establish the coherence of the Muslims as a new religious community in its own right; and by emphasizing those features of the rituals that linked them to the prophet and the Qur’ān, they helped establish clearly the distinctiveness of the Muslims from the Christians and Jews who had been their erstwhile associates in the earlier Believers’ movement.

³⁸ Ṭab. ii/854.

³⁹ In particular al-Azraqī, *Akhbār* 307–9. See also Ṭab. ii/1192–94.

⁴⁰ Cf. Estelle Whelan, “Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Qur’ān,” *Journal of the American Oriental Society* 118 (1998), 1–14, at 13: “[...] from the time of Mu‘āwīyah through the reign of al-Walīd the Umayyad caliphs were actively engaged in codifying every aspect of Muslim religious practice.”

Umayyad Efforts to “Islamize” their Rule

The Umayyads also made significant efforts to legitimize themselves in the eyes of their Muslim subjects by emphasizing the “Islamic” character of their rule – by linking their practices and goals with those of the prophet Muḥammad or the Qur’ān. We see efforts of this kind in many different contexts:

i) It is well-known that the later Umayyads (particularly Hishām [r. 724–43] and Marwān II ibn Muḥammad [r. 744–50]) constructed a series of theocratic arguments to legitimize their rule. These arguments, as preserved in the writings of the late Umayyad administrator ‘Abd al-Ḥamīd ibn Yaḥyā, have been studied in detail by Wadād al-Qāḍī,⁴¹ and so need only be summarized briefly here. They include the following propositions:

- God bequeathed the prophethood of Muḥammad to the Umayyads (*khalīfat Allāh*), so obedience to the caliphs is a religious duty of Muslims.
- The Umayyads are portrayed as protectors of Islām / religion, protectors of the Muslim community, guardians of the unity (*jamā‘a*) of the community, protectors of God’s standing among men, and upholders of Muḥammad’s practice (*sunna* – a concept, incidentally, which is not found in Qur’ān).⁴²
- The community the caliphs rule is always referred to as “the prophet’s community,” thus linking it with the prophet (and distinguishing it from those of Christians, Jews, etc., who did not recognize the prophet).
- The fact that ‘Abd al-Ḥamīd, in emphasizing these religious arguments, always stresses that “religion means Islām”⁴³ shows that by this time – the end of the Umayyad period – the dynasty (through its spokesmen) was vigorously advancing the notion that the community was defined as an Islamic one (presumably meaning that it was one focused on the Qur’ān as God’s word and Muḥammad

⁴¹ W. al-Qāḍī, “The Religious Foundation of Late Umayyad Ideology and Practice,” in *Saabir Religioso y Poder Político en el Islam. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15–18 octubre 1991)* (Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994), 231–73.

⁴² See Donner, *Narratives*, 44–45; Juynboll, *Muslim Tradition*, 26, 30–39, says it was ‘Umar II who first used *sunna* in this way.

⁴³ Qāḍī, 270.

as God's prophet) rather than partaking of a looser "Believerish" identity.

It is worth noting that the main lines of this theocratic argumentation, as laid down in late Umayyad polemic, are the same ones that are adopted by many later Muslim rulers and constitute an important legacy bequeathed by the Umayyads to subsequent generations. But we should beware the tendency to assume – as many do – that these arguments were available already from the time of the prophet or his immediate successors. In fact, they were something that was developed by the Umayyads specifically to legitimize their rule; after the Umayyads fell, however, the utility (indeed, indispensability) of arguments like these were recognized by the 'Abbāsids, who quietly continued them with but slight modifications (e.g., redirecting them towards themselves).

ii) But efforts of this kind were not limited to the late Umayyad period. Some earlier Umayyads had also attempted to establish their legitimacy by tying themselves and their policies to the prophet and the Qur'ān. Perhaps the simplest technique was the Umayyads' adoption of the phrase "*khalīfat Allāh*" as a title for the ruler. This is first attested in documentary form on a coin of 'Abd al-Malik.⁴⁴ The earlier title for the ruler of the community, as attested in documents (mainly inscriptions), was *amīr al-mu'minīn*, "commander of the Believers." *Amīr al-mu'minīn* made clear the ruler's position at the head of the Believer community, but it is not mentioned in the Qur'ān. *Khalīfat Allāh* had the advantage of being a Qur'ānic phrase; it seems to have no explicitly political meaning in the Qur'ān, but was sufficiently vague that it could be reinterpreted as a designation for the Umayyad rulers – whom, of course, we now call "caliphs." Adopting the term *khalīfat Allāh* thus explicitly linked the Umayyads' governance with the Qur'ān, and could be construed to convey the notion that God both chose and guided them as rulers.

iii) Another decisive measure taken by the Umayyads, beginning with 'Abd al-Malik, to link themselves to the prophet and the Qur'ān, was the issuance of the reformed coinage. The new coin issues featured

⁴⁴ P. Crone and M. Hinds, *God's Caliph: religious authority in the first centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 4–23, argued that the title *khalīfat Allāh* was used already as early as the *amīr al-mu'minīn* 'Uthmān (r. 644–56), but all references to its use before 'Abd al-Malik are drawn from later literary sources.

a strictly aniconic design that often included the Muslim statement of faith (*shahāda*) and sometimes a short passage from the Qurʾān, and they were always written in the Arabic script, by this time closely identified with the Qurʾān. As the coinage reform under ʿAbd al-Malik has been discussed extensively elsewhere,⁴⁵ we need do no more than call attention to it here as another way in which the Umayyad state's identification with the prophet and the Qurʾān was promulgated.

Akin to the coinage reform were efforts to systematize the weights and measures of the empire using the measures of prophet as the standard; this was reportedly attempted by Muʿāwiya as early as AH 43.⁴⁶

iv) The Umayyads also projected an image of themselves as legitimate Islamic rulers through some of their many constructions. The Dome of the Rock in particular, with its lengthy interior inscriptions based on Qurʾānic verses, comes to mind. Scholars are still not in agreement on just what ʿAbd al-Malik intended when erecting this lavish monument, and this is not the place to delve into a discussion of such matters,⁴⁷ but there can be little doubt that its construction by the *amīr al-muʾminīn* must have reinforced the association of the Umayyad rulers with the Qurʾān and, hence, with the prophet, and certainly asserted a public claim to royal splendor, sovereignty and piety. The construction by al-Walid of the Umayyad mosque in Damascus, on the site of the Church of St. John the Baptist, can similarly be seen

⁴⁵ For an introduction to the literature on this theme, see Michael L. Bates, "History, Geography, and Numismatics in the First Century of Islamic Coinage," *Revue Suisse de Numismatique* 65 (1986), 231–63. Note the interesting report in Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-taʾrikh*, 128–29 (no. 380), that people liked the reformed coins, which were criticized only by some ʿulamāʾ who disliked the fact that the coins had the name of God on them and were handled by Jews and Christians, whom they considered unclean. This suggests that it was among the ʿulamāʾ in particular that was found the kind of "us" vs. "them" mentality of Muslims vs. non-Muslims that caused, or went along with, the dissolution of the original Believers' movement.

⁴⁶ Ibn Ḥabīb, *Taʾrikh*, 118 (no. 341). Cf. G. R. Hawting, "The Umayyads and the Hijāz," *Proceedings of the Fifth Seminar for Arabian Studies* (London: Seminar for Arabian Studies, 1972), 39–46. In general, George C. Miles, *Early Arabic Glass Weights and Stamps* (New York: American Numismatic Society, 1948) [= *Numismatic Notes and Monographs*, 111.]

⁴⁷ As an introduction to the debates over the Dome of the Rock, one can consult two works that will lead readers to all earlier interventions: Amikam Elʿad, "Why Did ʿAbd al-Malik Build the Dome of the Rock: A Re-examination of the Muslim Sources," *Oxford Studies in Islamic Art* 9 (1992), [= Julian Raby and Jeremy Johns (eds.), *Bayt al-Maqdis. ʿAbd al-Malik's Jerusalem I*], 33–58; Myriam Rosen-Ayalon, *The Early Islamic Monuments of al-Haram al-Sharif. An Iconographic Study* (Jerusalem: Institute of Archaeology, Hebrew University of Jerusalem, 1989) [= *Qedem* 28].

as a spectacular effort to advertise and enhance the reputation of the Umayyads, as imperial rulers and as champions of the prayer cult that would lead the faithful to salvation in paradise.⁴⁸

*Elaboration of the Islamic Origins Story*⁴⁹

The basic story of Islam's origins is now so familiar to us that it hardly needs to be summarized: a pagan background in Arabia, the revelation of the Qur'an to the prophet Muḥammad, his preaching of monotheism and righteous behavior in Mecca, the establishment by him of a new Islamic community in Medina, the expansion of Muḥammad's followers into the Near East after his death, and the rule by the Muslims over these vast areas under the leadership of the caliphs and in the name of God's revealed law.

The articulation of this narrative, which took place largely during the Umayyad age, represented a major step in the process of outward legitimation of the Islamic community. But it also was a milestone in inward legitimation, for it provided the later community – right up until today – with a coherent explanation for its own origins, an explanation that stressed the validity of Muḥammad's claim to be a prophet, and that underlined the community's foundations in the career of Muḥammad and the teachings of the Qur'an, and the unbroken continuity of the Islamic community from Muḥammad's time forth.

The Umayyads appear to have played an important role in fostering the construction of this origins narrative, the goal of which was to help establish the legitimacy of the Islamic community. The Umayyads thus portrayed themselves not only as rulers, but as rulers of a community going back without interruption to the prophet Muḥammad, of whose sovereignty they were therefore the heirs. They cultivated narratives about the *Sīra* (life of the prophet) by patronizing early traditionists.⁵⁰ 'Abd al-Malik is said to have corresponded with 'Urwa ibn al-Zubayr

⁴⁸ Finbarr Barry Flood, *The Great Mosque of Damascus: Studies on the makings of an Umayyad visual culture* (Leiden: Brill, 2001).

⁴⁹ I have treated this topic in much greater detail in *Narratives of Islamic Origins*; for this reason I will provide only the briefest summary here.

⁵⁰ On this theme see Uri Rubin, *The Eye of the Beholder. The life of Muḥammad as viewed by the early Muslims: a textual analysis* (Princeton: Darwin, 1995), 62 (on the traditionist Khālīd ibn Ma'dān) and 95 (on Sa'īd ibn al-Musayyib); Blankinship, *The End of the Jihad State*, 96.

(d. 94/713), who is known to have collected some of first accounts on the life of Muḥammad and the early community,⁵¹ and some reports describe ‘Abd al-Malik as seeking out leading traditionists when passing through Medina and as having a group he referred to as “our informants” (*huddāthu-nā*).⁵² The pious traditionist Sa‘īd ibn al-Musayyib (d. 713), one of the early collectors of traditions about the prophet, was for a time in the court of Marwān in order to relate reports about the prophet’s life,⁵³ and he is depicted as a confidant of al-Walīd, who had great reverence for him.⁵⁴ One report presents ‘Abd al-Malik as being very knowledgeable in Qur’ān and law, and using his knowledge to test the young Ibn Shihāb al-Zuhrī (d. 742),⁵⁵ a student of both ‘Urwa and Sa‘īd, and the real architect of the biography of Muḥammad as we know it; he continued to be part of the Umayyad court under the later Umayyads, particularly Hishām.⁵⁶ It seems, then, that the Umayyads from an early date were concerned to cultivate the narrative about Islam’s beginnings. The Umayyads’ interest in collecting such accounts was apparently not entirely passive, moreover, as occasional anecdotes reveal. In one report the traditionist Ma‘mar ibn Rāshid (d. 770), who studied with al-Zuhrī, informs us, “I asked al-Zuhrī, ‘Who wrote the document on the day of al-Hudaybiya?’ He laughed and said, ‘It was ‘Alī, but if you asked these – meaning the Banū Umayya – they would say ‘Uthmān’.”⁵⁷

⁵¹ E.g., Ṭab. i/1284–88, an account of the battle of Badr derived from a letter sent by ‘Urwa to ‘Abd al-Malik.

⁵² See, for example, Muḥammad ibn Sa‘d, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kubrā* (ed. E. Sachau et al., 9 vols., Leiden: E. J. Brill, 1904–1940) V, 96, for a couple of reports. In this case Sa‘īd ibn al-Musayyab (d. 94/713) avoids contact with ‘Abd al-Malik and al-Walīd, but the story makes clear that ‘Abd al-Malik and al-Walīd both took the initiative in contacting scholars when passing through Medina, as well as referring to “their” scholars.

⁵³ Ṭab. i/1313–15.

⁵⁴ Ṭab. ii/ 92–93; Ṭab. ii/1232–33.

⁵⁵ ‘Umar ibn Shabba, *Ta’rikh al-madīna al-munawwara* (ed. F. M. Shaltūt, 4 vols., Beirut: Dār al-turāth and Dār al-Andalus, 1990), II, 723–25.

⁵⁶ See Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahdhīb al-tahdhīb* (12 vols. Hyderabad [Deccan]: Dā‘irat al-ma‘ārif al-niẓāmīya, AH 1325–27), IX, 449 on Hishām testing al-Zuhrī for accuracy. ‘Umar II also consulted him on legal issues: Abū ‘Ubayd al-Qāsim ibn Sallām, *Kitāb al-amwāl* (ed. Khalīl Muḥammad Harrās, Cairo: Maktabat al-kulliyāt al-azhariya, 1968), 764–65 (no. 1848).

⁵⁷ Aḥmad ibn Ḥanbal, *Kitāb faḍā’il al-ṣaḥāba* (ed. W. ‘Abbās, Beirut: Mu’assasat al-risāla, 1404/1984), no. 1002. NB. The account of the al-Hudaybiya incident in Ibn Ishāq’s *Sira* ([ed. F. Wüstenfeld, 2 vols., Göttingen: Dieterich, 1858–60], 746–47), has ‘Alī as the scribe.

The Umayyads seem also to have been concerned with underlining the fact that the community they ruled was the direct descendant of the original Islamic community founded by the prophet Muhammad. This continuity over almost a century was demonstrated through the historiographical themes “cult and administration” and “taxation,” which showed how in matters of ritual practice and practical government the procedures of the earliest Muslims were still followed by the Umayyads. The fact that some of the information in these historiographical themes appears to have been derived from archival records suggests that the Umayyads (or more probably scholars working in their court and with their blessing) may have taken an active part in cultivating these themes.⁵⁸

Conclusion

The information we have sketched above suggests that the Umayyads may have been involved in encouraging (or perhaps even imposing) a sharper definition of actual cultic practice among the Believers, and that they cultivated and encouraged, through their patronage, the efforts of scholars who were the architects of the Islamic origins narrative. From this evidence it seems that the Umayyad caliphs – or at least some of them – were keenly aware of the need to establish not only their own legitimacy as rulers, but the very claim of the Islamic community to have warrant in God’s word as revealed to Muḥammad. In the words of Whelan, “[...] the most innovative of the early caliphs acted consciously and with considerable sophistication in their formulation of symbols expressive of the mission of Islam and their own roles as its leaders.”⁵⁹ In this sense, the Umayyads can be credited with helping to establish the fundamental identity of the Muslim community which all their political successors and indeed all later Muslims have taken for granted. Through their leadership in this undertaking, it was the Umayyads, more than any other single group, who legitimized the very existence of the Muslims as an autonomous religious community on an equal footing with the long-established monotheistic communities of Jews, Christians, and Zoroastrians.

⁵⁸ For a fuller treatment of the content of these themes, see Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 166–73.

⁵⁹ Whelan, “Origins of the *Miḥrāb Mujawwaf*,” 216.

Many – indeed most – of these efforts bore fruit more amply for the Umayyads’ successors than for the Umayyads themselves. All later Muslims inherited, and further elaborated, the general outlines of the Islamic origins narrative that had emerged under the Umayyads and, apparently, partly under their patronage. They also observed the cultic rituals that had crystallized and had been given consistency, in many cases, under the Umayyads. The Umayyads’ reformed coinage along aniconic, Qur’ān-oriented lines became the “classic” pattern for Islamic coinage and was similarly emulated by most later dynasties. Most later rulers called themselves caliphs or (as in the case of the Mamluks and Ottomans) acknowledged the existence of a caliph whose representative or agent they claimed to be.

As we have seen, the Umayyads attempted to establish their own legitimacy as rulers by reaffirming ties between themselves and the prophet Muḥammad or between themselves and the text of the Qur’ān. As this became the fundamental element in most later attempts at “Islamic” legitimation, we must say that these measures of the Umayyads were in a very real sense not only Islamic, but that indeed they helped define what “Islamic” meant: rooted in the teachings of the prophet and the Qur’ān. To put it another way: it is not going too far to say that the Umayyads practically created Islam out of the inchoate and more ecumenical practices and beliefs of the early Believers’ movement launched by Muḥammad decades earlier. That fourteen centuries later we still talk about Islam and an Islamic community is at least partially, and maybe entirely, due to the efforts of the Umayyad caliphs, and must be reckoned as their greatest legacy. But it was a legacy that has been, in a sense, a silent one, for it was so fundamental that we are usually not even aware of it. Rather, we assume its presence, which seems to us as natural as the air we breathe, without (normally) thinking of its existence.

Bibliography

- al-Azraqī, Muḥammad ibn ‘Abdullāh ibn Aḥmad. *Kitāb akhbār Makka*. Edited by Ferdinand Wüstenfeld. Leipzig: Brockhaus, 1858 [= *Die Chroniken der Stadt Mekka*, I].
- al-Balādhurī, Aḥmad ibn Yaḥyā ibn Jābir. *Futūḥ al-buldān*. Edited by M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1866.
- . *Ansāb al-ashraf*. Edited by Max Schloessinger and M. J. Kister, Jerusalem: Magnes Press, 1971.

- Bashear, Suliman. "Qibla Musharriqa and Early Muslim Prayer in Churches." *Muslim World* 81 (1991): 267–82.
- Bates, Michael L. "History, Geography, and Numismatics in the First Century of Islamic Coinage." *Revue Suisse de Numismatique* 65 (1986): 231–63.
- Becker, C. H. "Zur Geschichte des islamischen Kultus." *Der Islam* 3 (1912): 374–99. Reprinted in Becker, *Islamstudien*, I: 472–500.
- . "Die Kanzel im Kultus des alten Islam." In C. H. Becker. *Islamstudien*. Heidelberg: Quelle und Meyer, 1924.
- Blankinship, Khalid Yahya. *The End of the Jihad State. The Reign of Hishām ibn 'Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*. Albany: SUNY Press, 1994.
- Bloom, Jonathan. *Minaret: symbol of Islam*. Oxford: Faculty of Oriental Studies, University of Oxford, 1989.
- Borrut, Antoine. *Entre mémoire et pouvoir : l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72–193/692–809)*. Leiden: Brill, forthcoming.
- Caetani, Leone. *Annali dell'Islam*. 10 vols. Milan: U. Hoepli, 1905–1926.
- Calder, Norman. "The *qurrā'* and the Arabic lexicographical tradition." *Journal of Semitic Studies* 36 (1991): 297–307.
- Clemen, Carl. "Der ursprüngliche Sinn des *ḥaḡḡ*." *Der Islam* 9 (1919): 161–77.
- Creswell, K. A. C. "The origin of the concave mihrab." *Proceedings of the 26th International Congress of Orientalists, 1964*. New Delhi: Organising Committee XXVI International Congress of Orientalists and Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1970.
- Crone, Patricia. *Slaves on Horses. The evolution of the Islamic polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- , and Hinds, Martin. *God's Caliph: religious authority in the first centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Donner, F. M. *Narratives of Islamic Origins. The beginnings of Islamic historical writing*. Princeton: Darwin Press, 1998.
- . "From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community." *Al-Abhath* 50–51 (2002–2003): 9–53.
- El'ad, Amikam. "Why Did 'Abd al-Malik Build the Dome of the Rock: A Re-examination of the Muslim Sources." In Julian Raby and Jeremy Johns, eds. *Bayt al-Maqdis I. 'Abd al-Malik's Jerusalem*. Oxford: Oxford University Press, 1992, 33–58.
- Flood, Finbarr Barry. *The Great Mosque of Damascus: Studies on the makings of an Umayyad visual culture*. Leiden: Brill, 2001.
- Goitein, S. D. "The Origin and Nature of the Muslim Friday Worship." *The Muslim World* 49 (1959): 183–95. Reprinted in S. D. Goitein, ed. *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden: E. J. Brill, 1966, 111–25.
- . "Prayer in Islam." In S. D. Goitein, ed. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: E. J. Brill, 1966, 73–89.
- Goldziher, Ignaz. *Muhammedanische Studies II*. Halle: Max Niemeyer, 1890. Translated by R. C. Barber and S. M. Stern as *Muslim Studies II*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1971.
- Hawting, G. R. "The Umayyads and the Hijāz." *Proceedings of the Fifth Seminar for Arabian Studies*. London: Seminar for Arabian Studies, 1972, 39–46.
- . "The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca." In G. H. A. Juynboll, ed. *Studies on the First Century of Islamic Society*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1982, 23–47.
- . *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661–750*. 2nd ed. London: Routledge, 2000.
- Howard, I. K. A. "The Development of the *adhān* and *iqāma* of the *ṣalāt* in early Islam," *Journal of Semitic Studies* 26 (1981): 219–28.
- Hoyland, Robert. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton: Darwin Press, 1997.

- Ibn 'Abd Rabbih. *Al-'Iqd al-farīd*. Edited by M. S. al-'Iryān, 8 vols. Cairo: Maktabat al-istiḡāma, n.d.
- Ibn al-Faḡīh al-Hamadhānī. *Mukhtaṣar kitāb al-buldān*. Edited by M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1885.
- Ibn Ḥabīb, 'Abd al-Malik. *Kitāb al-ta'rikh*. Edited by J. Aguadé. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī. *Tahdhīb al-tahdhīb*. 12 vols. Hyderabad: Dā'irat al-ma'ārif al-niḡāmiya, A. H. 1325–27.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Musnad*. Edited by Aḥmad Muḥammad Shākīr. 15 vols. Cairo: Dār al-ma'ārif, 1946–1956.
- . *Kitāb faḏā'il al-ṣaḥāba*. Edited by W. 'Abbās. Beirut: Mu'assasāt al-risāla, 1404/1984.
- Ibn Ishāq, Muḥammad. *Sīrat rasūl Allāh*. Edited by F. Wüstenfeld. 2 vols. Göttingen: Dieterich, 1858–60.
- Ibn Qutayba. *Kitāb al-Ma'ārif*. Edited by Tharwat 'Ukkāsha. Cairo: Dār al-ma'ārif, 1969.
- Ibn Sallām, Abū 'Ubayd al-Qāsim. *Kitāb al-amwāl*. Edited by Khalīl Muḥammad Harrās. Cairo: Maktabat al-kulliyāt al-azhariya, 1968.
- Ibn Sa'd, Muḥammad. *Kitāb al-ṭabaqāt al-kubrā*. Edited by E. Sachau et al. 9 vols. Leiden: E. J. Brill, 1904–1940.
- Ibn Shabba, 'Umar. *Ta'rikh al-madīna al-munawwara*. Edited by F. M. Shaltūt. 4 vols. Beirut: Dār al-turāth and Dār al-Andalus, 1990.
- Kubiak, Wladislaw B. *Al-Fuṣṭāṭ: Its formation and early urban development*. Cairo: American University in Cairo Press, 1987.
- Lewinstein, Keith. "The Azāriqa in Islamic Historiography." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 54 (1991): 251–68.
- Luxenberg, Christoph. "Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem." In K.-H. Ohlig and G.-R. Puin, eds. *Die dunklen Anfänge, neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*. Berlin: Hans Schiler, 2005, 124–47.
- Meier, Fritz. "Der Prediger auf der Kanzel (*minbar*)." In H. R. Roemer and A. Noth, eds. *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler*. Leiden: E. J. Brill, 1981, 225–48.
- Miles, George C. *Early Arabic Glass Weights and Stamps*. New York: American Numismatic Society, 1948 [= *Numismatic Notes and Monographs*, 111].
- Mittwoch, Eugen. "Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus." *Abhandlungen der königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Classe*, 1913, no. 2.
- al-Qādī, Wadād. "The Religious Foundation of Late Umayyad Ideology and Practice." In *Saber religioso y poder en el Islam. Actas de simposio internacional (Granada, 15–18 Octubre, 1991)*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994, 231–73.
- Rosen-Ayalon, Myriam. *The Early Islamic Monuments of al-Haram al-Sharīf. An Iconographic Study*. Jerusalem: Institute of Archaeology, Hebrew University of Jerusalem, 1989. [= *Qedem* 28].
- Rubin, Uri. "Morning and Evening Prayers in Early Islam." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987): 40–64
- . *The Eye of the Beholder. The life of Muḥammad as viewed by the early Muslims: a textual analysis*. Princeton: Darwin Press, 1995.
- Sahas, Daniel. *John of Damascus on Islam. The "Heresy of the Ishmaelites"*. Leiden: E. J. Brill, 1972.
- Sayed, Redwan. *Die Revolte des Ibn al-Ash'at und die Koranleser. Ein Beitrag zur Religions- und Sozialgeschichte der frühen Umayyadenzeit*. Freiburg: Klaus Schwarz, 1977.

- Shaban, M. A. *Islamic History, AD 600–750 (AH 132). A New Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- al-Ṭabari, Muḥammad ibn Jarīr. *Ta'riḫ al-rusul wa-al-mulūk*. Edited by M. J. de Goeje et al. Leiden: E. J. Brill, 1879–1901.
- Wellhasuen, Julius. *Das arabische Reich und sein Sturz*. Berlin: G. Reimer, 1902. Translated by M. G. Weir as *The Arab Kingdom and Its Fall*. Calcutta: University of Calcutta, 1927.
- Whelan, Estelle. “The Origins of the *Miḥrāb Mujawwaf*: A Reinterpretation.” *International Journal of Middle East Studies* 18 (1986): 205–223.
- . “Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Qurʾān.” *Journal of the American Oriental Society* 118 (1998): 1–14.

NOTULE SUR LE PATRIMONIALISME OMEYYADE

Christian Décobert

L'âge est à la réhabilitation des Omeyyades. Le travail – d'entomologiste, souvent – sur l'historiographie des Omeyyades montre comment cette écriture historiographique, dont le résultat est au propre une vulgate, a été à la fois un phénomène de gommage des faits et un procédé de jugement, à la fois un déni de mémoire et un arrêt (au sens juridique) sur des faits largement obliés¹. L'œuvre de réhabilitation semble générale. Paradoxalement, les historiens les plus sceptiques attachent une grande importance à ce moment omeyyade: leur projet de montrer que l'on ne peut travailler sur la naissance de l'islam (puisque tout ce que nous en savons est de production tardive et de motivation religieuse²) passe par une étude nécessaire de cette production. Considérant que c'est au tournant du VIII^e siècle que l'islam est réellement né, qu'une histoire prophétique commençait alors à s'écrire, que des prescriptions d'une éthique économique et communautaire étaient consignées, que les signes d'une distinction religieuse se faisaient ostensibles, ces historiens sceptiques se sont bel et bien plongés dans cette historiographie religieuse et savante que si vivement ils dénonçaient et ils ont contribué, en définitive et parmi d'autres historiens, à comprendre « ce qui se passait » au cours du siècle omeyyade.

Cette réhabilitation générale des Omeyyades doit être comprise comme une réhabilitation du *moment* omeyyade. Une autre question est de réhabiliter ce qu'ont fait les Omeyyades, de reconsidérer qui ils étaient, et en quoi ils ont pesé sur l'avenir de la religion islamique et de l'empire musulman. Il est, en effet, tout à fait possible de reconsidérer la période omeyyade, sur le constat qu'elle fut essentielle pour la compréhension de ce qui s'est ensuite passé, sans s'attaquer

¹ La belle thèse d'Antoine Borrut est, à cet égard, exemplaire d'un travail nécessaire de reconsidération des sources de l'écriture de l'histoire, en même temps que de relecture théorique des rapports entre mémoire et histoire: A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir: l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (v. 72-193/692-809) (Leiden: Brill, 2010).

² Cf. P. Crone, *Slaves on Horses: the Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 7.

à la question de la réputation de la famille omeyyade... Ce que nous voudrions proposer dans cette notule est simplement une piste³. Elle consisterait à vérifier l'idée que la première dynastie de l'islam a posé, pour elle-même, pour son fonctionnement propre, quelques règles, quelques normes, quelques manières de gouverner, et que ces règles, ces normes, ces gouvernances ont servi d'assises, de véritables piliers, pour l'édification d'institutions centrales dans les pays d'islam. Encore une fois, ceci n'est qu'une piste, à explorer ou à suivre, ou éventuellement à abandonner, une piste que nous voudrions emprunter non pas en apportant une information nouvelle, mais en reconsidérant quelques éléments d'une information bien connue, souvent citée, mais vue ici sous un angle légèrement décalé.

On le sait, les Omeyyades n'ont pas – « dans la tradition », comme l'on dit – une fameuse réputation. Il est certainement utile de faire rapidement le point sur cette « tradition » que l'on évoque à l'envi, pour au moins en considérer les catégories logiques, lesquelles, pour que l'enquête soit véritablement menée à bien, devraient être mises à l'épreuve des sources historiographiques dont nous disposons. Au total, les reproches que la « tradition » fait aux Omeyyades touchent au fait qu'ils ont compté parmi les chefs de l'opposition au Prophète Muḥammad et qu'ils se sont ralliés très tardivement à lui; qu'ils se sont emparés de façon illégitime du pouvoir sur la communauté des croyants, au détriment d'hommes pieux; qu'ils ont eu un exercice non islamique du pouvoir, ou plutôt que cet exercice était indifférent à ce que l'islam prescrivait, en particulier qu'ils ont fait du califat non plus le gouvernement du meilleur mais un régime héréditaire; qu'ils ont régné tels le Byzantin ou le Sassanide, qu'ils ont agi de façon tyrannique et impitoyable envers leurs adversaires; qu'ils se sont refusé à ouvrir la communauté à des nouveaux croyants, à des convertis, etc.⁴ Toutes ces critiques ont été consignées, entre autres auteurs fameux, par Jāḥiẓ dans sa *Risāla fī l-nabīṭa*⁵ ou son *Kitāb faḍl Hāshim 'alā 'Abd*

³ Une notule (du latin médiéval *notula*) était une annotation. Elle pouvait n'être qu'une simple remarque, mais prendre aussi la forme d'une glose...

⁴ G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate, AD 661-750* (Londres: Routledge, 2000), 11-18.

⁵ Al-Jāḥiẓ, *Rasā'il al-Jāḥiẓ*, éd. A. al-Sandūbī (Le Caire: 1933); trad. fr. C. Pellat, "Un document important pour l'histoire politico-religieuse de l'Islām. La 'Nābīta' de Djāḥiẓ", *Annales de l'Institut d'études orientales* 10 (1952), 302-25.

*Shams*⁶, par Ṭabarī dans son *Ta'riḫ al-rusul wa-al-mulūk*⁷, reprises enfin par Maqrīzī dans son *Kitāb al-nizā' wa-al-takhāṣum fī mā bayna Banī Umayya wa-Banī Hāshim*⁸. Il est possible de les ranger en trois groupes: quant au passé des Omeyyades, quant à leur accession au califat, quant à leur exercice du pouvoir califal. Proposons-nous de considérer ici le premier et le troisième groupe, mais le même type d'investigation vaudrait pour le deuxième.

Il ne s'agit pas pour nous d'examiner l'ensemble de ces jugements, mais plutôt de comprendre ce qu'ils visaient exactement, et quelles vraies motivations ils avaient. L'hypothèse est que l'enjeu des attaques contre les Omeyyades était éminemment religieux. Mais il n'était pas religieux au sens d'une représentation de l'islam que les califes omeyyades auraient incarnée et qui aurait été abandonnée, puis dénoncée, par leurs successeurs abbassides: un islam arabe dépassé par un islam universel... Il nous semble qu'une telle dichotomie participe beaucoup plus d'une construction tardive que d'un débat effectivement vécu aux deux premiers siècles de l'islam – il n'y avait alors rien de distinctif entre l'arabe et l'universel. L'enjeu de la violence anti-omeyyade était religieux parce qu'il touchait à l'héritage de la prophétie. Et la violence était d'autant plus grande que cette question et ses corollaires – qui héritait légitimement de la prophétie muhammadienne? comment? quels étaient les signes de cet héritage? – était centrale pour un islam qui de simple mouvement religieux devenait une religion, c'est-à-dire un régime institué de croyances, une procédure d'autorité reconnue, un corps de spécialistes des choses du sacré. Les Omeyyades ont revendiqué l'héritage de la prophétie. D'autres ont revendiqué l'héritage. Ils ont été ceux-là mêmes qui ont élaboré, pensé, diffusé, le procès contre les Omeyyades.

⁶ Al-Jāhīz, *Rasā'il al-Jāhīz*, éd. A. al-Sandūbī (Le Caire: 1933).

⁷ Al-Ṭabarī, *Ta'riḫ al-rusul wa-al-mulūk*, éd. M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1879–1901), 15 vol.

⁸ Edition de G. Vos, *Die Kämpfe und Streitigkeiten zwischen den Banū Umajja und den Banū Hāshim* (Leiden: 1888); trad. angl. C. E. Bosworth, *Al-Maqrīzī's 'Book of contention and strife concerning the relations between the Banū Umayya and the Banū Hāshim* (Manchester: 1980).

Le passé des Omeyyades: déviance

Le passé des Omeyyades n'est pas tant le passé du fondateur de la dynastie califale que celui de son père, Abū Sufyān. La famille mecquoise des Banū Umayya fut très divisée par le surgissement de la prédication de Muḥammad. Certains se rallièrent à sa cause religieuse, tels Abū Ḥudhayfa ibn 'Utba, Khālid ibn Sa'īd ibn al-'Ās, tel évidemment 'Uthmān ibn 'Affān. Mais d'autres lui résistèrent, tel Abū Sufyān ibn Ḥarb, qui prit la tête de l'opposition mecquoise à l'emprise grandissante du nouveau prophète. L'on sait, par la *Sīra nabawiyya*⁹, qu'Abū Sufyān, chef d'un clan puissant de commerçants caravaniers, s'inquiétait fort des attaques de Muḥammad et ses compagnons contre les caravanes mecquoises; et l'on comprend qu'il les avait farouchement combattus, notamment à Uḥud, où la défaite du Prophète fut lourde, et au Khandaq, où il avait réussi à organiser une véritable coalition, des *Aḥzāb*. Mais la même « tradition » dessine une figure subtile d'Abū Sufyān: homme de raison, dénué de tout fanatisme et de toute violence gratuite, homme qui se donnait tout simplement les moyens de perpétuer une économie qui profitait à quelques clans d'entrepreneurs mercantiles, dont le sien, une économie que l'activisme du prédicateur Muḥammad mettait en péril. L'on sait surtout qu'il négocia une reddition pacifique de La Mecque, obtint une amnistie générale pour ceux qui ne levaient pas les armes contre les assaillants¹⁰. Qu'il a ensuite été protégé et récompensé, en quelque sorte, de sa politique réaliste; qu'après la victoire de Ḥunayn contre la forte tribu des Hawāzin, le Prophète lui accorda une part importante du butin pris à la tribu, dans l'intention explicite de rallier les cœurs des notables mecquois et de leurs gens (Abū Sufyān est, en l'occurrence, le premier des notables mentionnés par la *Sīra nabawiyya*, une préséance qui signalait sa prééminence)¹¹. À l'évidence, si la puissance politique des Banū Umayya s'était effondrée après la victoire de Muḥammad, leur puissance mobilière et commerciale ne s'en trouvait guère affectée. Les événements de la conquête de la Syrie montrent que le clan

⁹ Cf. A. Guillaume, *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah* (Oxford: 1955), 370 (= F. Wüstenfeld, *Das Leben Muhammed's*, 2 vol. (Göttingen: 1858–60), 555–56, selon l'édition du *textus receptus*).

¹⁰ Pour un résumé commode des faits, W. M. Watt, *Mahomet à Médine* (Paris: Payot, 1959), 74–96.

¹¹ Guillaume, *The Life of Muhammad*, 594 (= 880–81, éd. Wüstenfeld).

de Banū Umayya n'est pas resté sur une prudente réserve, mais qu'il a réellement et vaillamment combattu, se soumettant à la politique unificatrice du calife 'Umar ibn al-Khaṭṭāb. A la bataille du Yarmūk, notamment, le clan laissa sur le champ de nombreuses victimes, et l'on raconte qu'au cours de cette bataille décisive, le vieil Abū Sufyān, qui n'avait aucun commandement, n'eut de cesse d'haranguer les siens et de les encourager au combat¹².

Concluons sur Abū Sufyān. L'homme était, selon la « tradition », un fin politique, un meneur d'hommes efficace, un chef de clan qui savait préserver ses intérêts et ceux des siens, dans la lutte contre Muḥammad lorsque celle-ci était possible, dans la soumission à lui lorsqu'elle devenait illusoire. Mais rien, dans cette même tradition, permet de douter de son ralliement, et la prétention d'un Lammens ou d'un Pedersen à supposer qu'Abū Sufyān ait pu avoir des liens secrets avec l'empire byzantin a été justement dénoncée, car elle ne repose sur aucun indice, si ténu fût-il. Les deux fils d'Abū Sufyān, Yazīd et Mu'āwiya, eurent la même attitude que leur père et, encore une fois, il n'est pas nécessaire d'en douter, faute d'élément probant pour instruire une contradiction. C'est bien leur attitude lors de la conquête du *Bilād al-Shām* qui a incité le calife 'Umar à leur accorder, à Yazīd puis à Mu'āwiya, le commandement des régions conquises : Palestine et circonscriptions militaires de Syrie (*ajṅād al-Shām*) à Yazīd, Syrie (*al-Shām*) à Mu'āwiya¹³. La thèse semble juste, selon laquelle la Syrie a été le véritable laboratoire où se testait la fidélisation des Quraysh à l'entreprise « islamique », entreprise à la fois impériale et religieuse¹⁴.

Au total, que pouvait-on reprocher à Mu'āwiya ibn Abī Sufyān ? Lequel, rappelons-le n'avait jamais combattu personnellement le Prophète... Est-ce que les postures et actions du père – ennemi de Muḥammad et rallié de la onzième heure – créaient, en quelque sorte, la nature du fils ? Est-ce que la famille des Banū Umayya était irrémédiablement frappée d'une sorte de péché originel ? Et que faire, dans ce contexte, d'un 'Uthmān ibn 'Affān ? Pour tenter de répondre, il faut revenir à que c'était la motivation de l'entreprise historiographique

¹² Al-Balādhurī, *Kitāb futūḥ al-buldān*, éd. M. J. de Goeje (Leiden : 1866), 134 ; Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa-al-mulūk*, 2095, 2100–2101.

¹³ Al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, 139–40.

¹⁴ H. Djāit, *La grande discord. Religion et politique dans l'Islam des origines* (Paris : Gallimard, 1989), 226.

des premiers siècles, tant la *Sīra* d'Ibn Ishāq que le *Futūḥ al-buldān* de Balādhurī, et enfin que le *Ta'riḫ* de Ṭabarī.

Il s'agissait primordialement d'écrire une histoire prophétique, cela va de soi. Mais ce qui va aussi de soi, c'est qu'une histoire prophétique est une histoire de double articulation. Elle est d'abord – et ici les deux mots comptent, « histoire » et « prophétique » – l'inscription d'une prophétie dans l'histoire, c'est-à-dire en l'occurrence la description de ce que la prophétie muhammadienne a changé dans le cours des choses et du sens qu'elle a donné à ce qui s'était déroulé depuis la création du monde. Ainsi, les événements relatés, et qui sont advenus depuis la prophétie, sont pensés comme les effets du moment prophétique ; le monde, tel que l'historiographe le voit, est la scène proprement historique de la réalisation d'une prédication métahistorique : la conquête, l'empire, la communauté des croyants, sont à la fois des réalités inscrites dans le temps et l'ici-bas et les signes de la réalité d'une prédication qui est inscrite dans la relation avec l'au-delà. Mais une histoire prophétique est également une représentation de ces réalités. Celles-ci sont évidemment mises en forme, par l'historiographe, en fonction du message qu'il (ou plutôt : que son milieu) tire de la prédication prophétique. En d'autres termes, et pour prendre un exemple qui ne doit rien au hasard, l'histoire qui est faite de la communauté des croyants est irréductiblement traversée par une certaine vision de la relation que le Prophète entretenait avec ses compagnons. Ce qui veut dire que lorsque l'on écrit ce qui touche aux Banū Umayya, on écrit cette histoire en fonction de la représentation que l'on a de la « vraie » communauté des premiers croyants – ce qui permet de juger, c'est-à-dire d'y placer les Banū Umayya... La question est donc celle-ci : comment voyait-on cette communauté primitive, au temps d'un Ibn Ishāq, d'un Balādhurī, d'un Ṭabarī ?

Globalement, la communauté primitive était vue comme au croisement de deux principes : de proximité, de conversion. L'image que les compilations historiographiques diffusaient était celle d'une communauté où l'autorité légitime revenait au proche du Prophète – qu'il fût sage conseiller (Abū Bakr), combattant fidèle ('Umar) ou fils adoptif ('Alī)¹⁵. Mais des récits montrent que cette relation de proximité ne prenait sens – c'est-à-dire ne s'exprimait comme position de distinc-

¹⁵ C. Décobert, *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'islam* (Paris : Seuil, 1991), 138.

tion au sein de la communauté – que si les acteurs concernés étaient soumis à l'épreuve de la conversion, de la soumission explicite au Dieu unique et de la reconnaissance de son Envoyé. Une telle conversion n'entraînait pas nécessairement un changement de statut des acteurs, elle confirmait souvent ce qu'ils étaient. Pour autant, la relation directe, immédiate, avec le Prophète constituait le *modus operandi* de ce fait proprement religieux, qui certes rendait les hommes à leur état antérieur mais surtout les définissait comme des hommes nouveaux. Par là même, le Prophète avait une posture polymorphe, il était le chef de guerre pour 'Umar, le *sayyid* pour le *ḥakam* Abū Bakr, le père adoptif pour 'Alī, le protecteur sédentaire pour le nomade Abū Dharr al-Ghifārī, le maître pour tel affranchi, etc. L'institution communautaire se vivait ainsi, ou plutôt était vue ainsi : dans la proximité personnelle au Messager de Dieu. La conversion de ces hérauts de l'islam qu'étaient les compagnons de l'âge primitif était, au total, vue par les historiographes comme un véritable rite de pouvoir, un rite de prise d'autorité, pour instruire un ordre, c'est-à-dire au vrai une hiérarchie, au sein du groupement communautaire.

Il s'agit là d'un cas exemplaire d'installation du charisme au sein d'un mouvement religieux naissant. La situation prophétique de Muḥammad l'instaure comme homme de charisme. Sa prophétie repose sur une révélation, c'est-à-dire un rapport de communication avec l'au-delà, l'extrahumain. Proprement, cette révélation est extraordinaire et extraquotidienne. Elle est ce qui confère à Muḥammad un charisme, à la fois une certaine distinction par rapport aux autres hommes et une certaine autorité sur ceux qui croient en sa qualité, à lui en particulier, de porteur du message divin. Mais le charisme n'est pas circonscrit au Prophète, ensuite il se répand, il se diffuse ; il atteint d'autres personnes qui ne sont pas, comme lui, touchés par la révélation divine, mais qui, de ce fait, acquièrent un même type d'autorité que lui. C'est ce que Max Weber appelle la *quotidianisation* (*Veralltäglichung*) du charisme¹⁶, c'est-à-dire en l'occurrence le fait que le charisme frappe, par contamination, des hommes qui n'ont pas été touchés, comme Muḥammad, par l'extrahumain. Mais si ces hommes ont été ainsi élus (Abū Bakr, 'Umar, 'Alī...), c'est en vertu du fait qu'ils ont été proches du Prophète. C'est la proximité de la

¹⁶ M. Weber, *Sociologie des religions*, textes réunis, traduits et présentés par J.-P. Grossein (Paris: 1996), 254–55, 260–61.

prophétie qui fait d'eux des hommes d'autorité, des hommes d'un charisme quotidienisé.

La quotidianisation est une procédure de reproduction : la communauté issue de la prophétie peut ainsi devenir pérenne. La succession du Prophète est possible : le choix est à faire parmi ses proches. La proximité donc, comme un principe de légitimation. Pour conclure, la quotidianisation, qui est le passage du charisme à des hommes qui ne sont pas touchés par l'expérience de la prophétie, est ici fondée sur le principe de proximité. Mais, comme tout principe de légitimité religieuse, la proximité renvoie à une manière de vivre. Car l'homme légitime a un comportement qui se voit – qui fait qu'on le reconnaît. Dans l'islam naissant, il y a des signes de légitimité et, parmi ces signes, le plus évident est la piété. Fred Donner a montré comme le thème de la piété a été central dans l'historiographie islamique naissante¹⁷, comme il est devenu le discriminant qui subsumait, plutôt qu'il ne les niait, toutes les autres distinctions, telles que l'ancienneté de l'allégeance à Muḥammad, l'intégration dans le présumé « premier cercle » de ses compagnons, l'appartenance à son lignage (les Banū Hāshim) ou à sa lignée (les *Ahl al-bayt*).

Pour autant, Fred Donner dit bien que cette piété, si largement évoquée, est de double articulation : elle est à la fois ce qui distingue certains hommes au sein de la communauté des croyants et ce qui est communément partagé dans cette même communauté, elle est à la fois la piété singulière et la piété légale. Et à la suite du propos de Fred Donner, nous dirons que la piété dessine, en conséquence, les contours de la communauté, son champ d'application (ou plutôt : de pratique) circonscrit rigoureusement le groupement communautaire,

¹⁷ F. Donner, *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton: Darwin Press, 1998), notamment p. 98–103. La thèse de Fred Donner a été fortement critiquée par Amikam Elad, mais il nous apparaît que celui-ci a confondu le piétisme (dont parle Fred Donner) avec l'ascétisme extramondain (le *zuhd*). Le piétisme, comme ascétisme intramondain, n'est en rien incompatible avec une action politique, juridique, c'est-à-dire avec une action dans et sur le monde, bien au contraire. Et c'est dans l'exacte mesure où l'on prêtait à certains hommes d'action (traditionnistes, juristes, voire califes) un discours et une manière de vie de piété qu'ils furent considérés comme saints (*awliyā*), au même titre que les mystiques et ceux qui se refusaient à toute compromission avec le monde d'ici-bas (les *zuhhād*) – au total, la thèse de Fred Donner nous semble intacte. Cf. A. Elad, "Community of Believers of 'Holy Men' and 'Saints' or Community of Muslims? The Rise and Development of Early Muslim Historiography," *Journal of Semitic Studies* 47 (2002): 241–308.

et en même temps, elle n'est vraie que pour certains hommes, les hommes de la légitime autorité, elle constitue l'évidence des qualités intimes de ceux qui prétendent à l'exercice de la fonction autoritaire sur les autres membres de la communauté. Cette double définition de la piété – d'une manière spécifique de vivre du croyant –, c'est-à-dire cette mise en branle d'une représentation stable de l'ordre humain, fut à vrai dire une création historiographique. Un ordre humain fondé hiérarchiquement en trois rangs, les hommes de la piété singulière (les hommes d'autorité), les hommes de la piété légale (les vrais croyants), les hommes de l'impiété (les autres hommes). Dans ce cadre de représentation, la narration historiographique marquait du sceau du récit singulier ceux à qui, effectivement, la fonction autoritaire était légitime, en rapportant des récits de conversion. Où l'homme, dans un geste d'approche du Prophète, se faisait humble, soumis, fragile et sans défense, et se mettait entièrement entre les mains d'un Prophète qui lui signifiait ce qu'il était, ce qu'était son essence d'homme de croyance et d'homme fort. C'est dans ce cadre sémantique que s'est inscrite l'image du *walī*, comme ami de Dieu (*walī Allāh*), mais au sens où l'amitié (la proximité de, l'immédiateté) était signe de la puissance – on aurait certainement tort de réduire l'acception du terme à la sainteté, de faire simplement du *walī* le «*holy man*» –, au sens où le doublet que formaient les quasi synonymes *walīya* et *wilāya* désignait à la fois la piété accomplie et la gouvernance.

Il faut certainement lire les accusations dont les Banū Umayya, et en premier lieu Mu'āwiya, ont été les cibles dans ce contexte d'émergence de la piété, avec ses entours qu'étaient, en amont, la conversion, et, en aval, l'autorité légitime. Mais continuons à nous attacher à ce qui relève du passé des Omeyyades. Abū Sufyān n'a pas été un proche de Muḥammad, il s'est rallié très tardivement, tactiquement, pourrait-on dire, au moment de la reddition de La Mecque. Il n'a pas été un converti: il faisait partie, rapportait la tradition, de ceux «dont les cœurs ont été réunis» (*mu'allafa qulūbuhum*). Nous avons vu que la *Sīra nabawiyya* le présentait explicitement comme tel, à propos de la bataille de Ḥunayn. Ibn Ishāq écrivait exactement ceci: «Et le messager de Dieu [...] donna à ceux dont les cœurs ont été réunis (*wa-'aṭā rasūl Allāh [...] al-mu'allafa qulūbuhum*), qui étaient des seigneurs parmi les seigneurs, il les réunit et par eux il réunit leurs peuples (*yata'allafahum wa-yata'allafa bihim qawmahum*), il donna à Abū Sufyān ibn Ḥarb cent chameaux et il donna à son fils Mu'āwiya

cent chameaux»¹⁸. Mais arrêtons-nous un instant sur cette expression, laquelle a fait précisément l'objet d'un vrai travail historiographique. Un mot de précision : la racine du participe passif *mu'allaf* a les sens de « être joint à » et « être apprivoisé », pour une dénotation générale de réunion, de rapprochement ; c'est ainsi, sans connotation particulière, que nous pouvons l'appréhender.

La Sourate dite médinoise *L'immunité* mentionne l'expression *mu'allafa qulūbuhum* dans la liste (IX, 60) des attributaires de l'aumône (*sadaqa*), avec notamment les pauvres et les nécessiteux, les voyageurs, les combattants dans la chemin de Dieu¹⁹. Mais il y a deux autres variantes, également d'époque « médinoise », de l'expression. Dans la Sourate *La famille de 'Imrān*, Dieu exhorte les croyants (III, 103) : puisqu'ils ont reçu le message divin, qu'ils sont sous la protection de Dieu qui a réuni leurs cœurs tous ensemble (*fa'allafa bayna qulūbikum*), il ne faut pas que les croyants se divisent. Le thème central de la section de la Sourate qui comprend ce verset est le rapport aux gens du Livre. Ceux-ci, incrédules, se détournent du message divin (« Alors que le Prophète est parmi vous » : III, 101), mais il faut que les croyants restent liés dans leur fidélité à Dieu (« Attachez-vous tous, fortement, au pacte de Dieu, ne vous divisez pas » : III, 103). La réunion des cœurs signifie donc ici le rassemblement *entre eux* des cœurs des croyants, de ceux qui sont irrévocablement liés à Dieu, sachant que leur cœur n'est pas tant le siège de leurs sentiments que de leur raison et de leur volonté. La troisième occurrence de l'expression est un peu plus complexe. Dans la Sourate *Le butin*, Dieu dit (VIII, 63) que c'est Lui qui a réuni les cœurs (*wa'allafa bayna qulūbihim*) des croyants – la séquence est dite trois fois, ce qui lui confère une valeur fortement assertive. Le contexte de la séquence des versets 60 à 63 est comme suit. Dieu demande aux croyants d'être prêts à affronter les incroyants, à rassembler matériel et armements, de faire dépense (*anfaqa*) en vue du combat ; aussi bien, tout ce qui sera dépensé leur sera ensuite rendu. Puis Dieu s'adresse à Muḥammad pour lui signifier que Lui seul réunit les cœurs des croyants, que si Muḥammad avait

¹⁸ Voir note 12.

¹⁹ A propos de l'identification de ces attributaires de l'aumône rituelle, voir Décobert, *Le mendiant et le combattant*, 206–21 ; M. Bonner, "Poverty and Economics in the Qur'an," *Journal of Interdisciplinary History* 35 (2005) : 391–406 ; Michael Bonner critique, à juste raison, la distinction trop franche que nous faisons, dans *Le Mendiant*, entre les *fūqarā* et les *masākin*, mais il ne s'interroge pas sur l'identité des *mu'allafa qulūbuhum*, entérinant sans la discuter l'acception commune, des « cœurs ralliés ».

dépensé tout ce que la terre contient il n'aurait pu réunir les cœurs, Lui seul étant puissant et juste.

Une lecture herméneutique – à condition qu'elle existât, en ces temps médiévaux dont nous parlons – pouvait faire le lien entre les trois occurrences coraniques, puisque les mêmes mots étaient employés. Elle pouvait s'articuler ainsi : ceux dont les cœurs sont réunis sont les vrais croyants, ceux que leur croyance – précisément – réunit dans la fidélité à Dieu, et par la volonté de Dieu. Ceux-là sont voués à mener le combat contre les incroyants, ceux-là sont également de dignes attributaires de l'aumône obligée, puisqu'ils ont fait dépense et que Dieu leur a fait promesse que leurs biens dépensés dans Sa voie leur seront rendus. Ce n'est pas le pouvoir du Prophète que de réunir les cœurs mais la puissance de Dieu, le Prophète eût dépensé en aumône tout ce que la terre contient, il n'aurait pu réunir les cœurs des croyants, l'aumône aux cœurs réunis est ce que Dieu leur rend. La «réunion des cœurs» est, au total, un élément central du programme coranique de la ritualisation de l'aumône, comme économie religieuse de la reconnaissance, à la fois par l'homme (qui fait dépense) en signe de la soumission à son Dieu et par Dieu (qui rend la dépense) en signe de sa puissance et de sa bonté envers l'homme.

Il apparaît pourtant que la littérature religieuse naissante, de la Tradition et du commentaire coranique, a fait une lecture toute particulière de la «réunion des cœurs»²⁰. Les traditions muhammadiennes dites authentiques²¹ font mention de l'expression *mu'allafa qulūbuhum* pour ce qui se rapporte à l'aumône (Muslim, Tirmidhī, Nasā'ī), mais aussi aux campagnes guerrières (Bukhārī) et au butin (Bukhārī, Nasā'ī). Mais même lorsque l'expression semble concerner l'aumône, les traditionnistes Muslim, Tirmidhī et Nasā'ī évoquent de fait des histoires de butin et de paiements, sans jamais en référer à ce qui devrait être leur objet, la *sadaqa*. En clair, la construction traditionniste opérait une déconnexion entre le thème de l'aumône obligée aux pauvres et le groupe humain des *mu'allafa qulūbuhum*, celui-ci étant, en quelque sorte, rattaché au thème de la guerre et, corollairement, à celui du butin.

²⁰ Décobert, *Le mendiant et le combattant*, 222–25.

²¹ A. J. Wensinck, *Concordances et indices de la tradition islamique* (Leiden: Brill, 1936–69), 1 : 76.

Les commentaires du Coran ont, quant à eux, replacé les évocations de la «réunion des cœurs» dans des séquences événementielles. Pour prendre l'exemple de l'occurrence de *La famille de 'Imrān* III, 103, il s'agissait de situer dans quelle circonstance le verset avait été révélé pour en comprendre le sens. Les seules variantes entre les commentateurs (Ṭabarī, Wāḥidī, Ibn Kathīr, mais aussi Zamakhsharī, Rāzī...) concernant le détail du déroulement des événements²². Rapidement dit, le groupe des versets 'Imrān III, 98–105 est considéré comme répondant à un différend entre des musulmans, et plus précisément au fait qu'à Médine se rallumait une vieille querelle, datant d'avant la Prophétie, entre des hommes des tribus de Aws et de Khazraj. Dieu révéla donc ces versets dont la signification, selon les commentateurs, était que la croyance sincère en Dieu constituait le gage de l'unité et de la sécurité (*amān*) entre les hommes. Autrement dit, la désunion entre les croyants non seulement rompait les liens entre eux mais également rompait les liens entre eux et leur Dieu. Chez Ṭabarī, le style paraphrastique vient à l'appui de la méthode historienne pour constituer un discours de la nécessaire union des croyants dans la religion de Dieu – sens qu'il donne aux termes *ḥabl Allāh* –, c'est-à-dire dans la voie qui leur permet d'atteindre leur salut. Et Ṭabarī ajoute (ce qui est précisément un retour, dûment argumenté, à l'événement) que les croyants doivent se garder des chrétiens et des juifs, lesquels n'ont de cesse de tenter de désunir les croyants et de les dévoyer de leur croyance.

L'hypothèse que nous pouvons formuler est que, d'un côté, la mise en connexion du concept de «réunion des cœurs» à la nébuleuse thématique de la guerre et du butin et, de l'autre, la mise en situation historique de la révélation coranique, ont contribué à donner à ce concept un sens conjoncturel et contraint. Un sens que l'écriture historiographique a scellé. Nous le savons, et le fait a été signalé plus haut, Ibn Ishāq (*Sīra*) et Ṭabarī (*Ta'riḫ*) ont dressé des listes d'hommes dont les cœurs ont été réunis (*mu'allafa qulūbuhum*) et auxquels Muḥammad distribue prioritairement des biens pris aux Hawāzin, après leur défaite à Ḥunayn. Comment une telle liste a-t-elle pu être pensée? Si nous considérons que l'attention aux circonstances événementielles de la révélation coranique a constitué l'une des motivations

²² M. M. Ayoub, *The Qur'an and its Interpreters*, Vol. II: *The House of 'Imran* (Albany: State University of New York Press, 1992).

premières au travail de *tafsīr*, cette attention a été aiguisée par la mention coranique selon laquelle le Prophète a fait dépense au profit des *mu'allafa qulūbuhum* (cf. *Le butin*, VIII, 63) : dans quelle circonstance, devait-on se demander, le Prophète avait-il fait dépense pour de tels attributaires ? Si, par ailleurs, nous considérons que l'expression de la réunion des cœurs est reliée à ce qui touche à la guerre et au butin, la réponse à cette dernière question est toute trouvée : en une circonstance de distribution de butin. D'où l'inscription du groupe des hommes aux cœurs réunis dans une histoire de guerre et de butin.

Que l'expression *mu'allafa qulūbuhum* qualifie un Abū Sufyān ou un Mu'āwiya devient dès lors parfaitement compréhensible. Mais il convient de signaler qu'une telle qualification est la résultante d'un véritable renversement de sens. Pour *La famille de 'Imrān* III, 103 et *Le butin* VIII, 63, les hommes aux cœurs réunis sont les vrais croyants et il apparaît qu'il n'y eut aucun désaccord entre les commentateurs du Coran sur ce sens, ils sont les hommes d'une croyance volontaire et résolue, d'une croyance du cœur précisément... Or la liste des attributaires du butin de Ḥunayn est celle d'hommes dont la croyance doit être confortée, d'hommes qu'il faut rallier, par l'allocation de biens, à la communauté croyante. Ceux-ci ne sont évidemment pas les vrais croyants – pour lesquels il n'est nul besoin de dépenser, dans le but qu'ils soient fidèles –, ils sont les hommes d'une faible croyance.

L'histoire de cette expression, et en définitive son attribution à des ralliés de la dernière heure, nous paraît devoir être comprise comme une construction normative, en cohérence avec la description de la piété comme comportement par lequel se reconnaissait le vrai croyant. Elle avait pour fin de compléter le classement des hommes en trois groupes – les hommes de la piété singulière, de la piété légale, de l'impiété – ; elle introduisait une classe supplémentaire, celle d'hommes dont la piété devait être proprement achetée et qui risquaient de tomber dans le monde de l'impiété, hors de l'islam. L'attribution du qualifiant de « cœurs ralliés » (nous pouvons désormais traduire ainsi l'expression) à Abū Sufyān et à son fils Mu'āwiya était en stricte adhérence avec l'accusation que l'on faisait aux Omeyyades d'être une famille impie. Il s'agit là d'un processus de création de déviance, dont les acteurs étaient des entrepreneurs de morale.

Le sociologue Howard Becker décrit la déviance non pas comme une donnée en soi mais comme une création sociale, non pas comme une qualité d'essence, ou de nature, que l'on ne pourrait que constater à propos de tels ou tels actes, mais comme une *invention* de certains

groupes sociaux qui se donnent des normes « dont la transgression constitue la déviance »²³. Ce faisant, ces groupes sociaux se donnent la fonction d' « entrepreneurs de morale »²⁴. Risquons de décrire la fixation de la Tradition, le commentaire de l'Écriture sacrée (c'est-à-dire de ce qui fait source supranaturelle aux lois de ce monde) et l'histoire du salut (depuis le début de la prophétie muhammadienne) comme une vaste entreprise de morale. Entreprise qui, au reste, n'a rien d'exceptionnel : c'est parce qu'il a été suivi par une telle entreprise que le mouvement religieux né autour de Muḥammad a pu devenir une religion au sens propre, c'est-à-dire un système institutionnel de gestion sociale du sacré. La définition de la piété comme comportement obligé, la distinction entre la piété singulière et la piété légale, à la fois dessinent les contours extérieurs de la communauté religieuse imaginée et délimitent la classe des hommes détenant l'autorité légitime. Mais la mise en place et en pratique d'un tel système normé désigne en même temps – dénonce – comme déviants tous ceux qui *doivent* déroger. Non pas, encore une fois, qu'ils soient en soi déviants, mais parce qu'ils sont considérés comme déviants, parce qu'on les veut ainsi. Animés par des motivations sur lesquelles nous reviendrons, les entrepreneurs de morale du début de l'époque abbasside ont désigné ceux – les Omeyyades – qu'il fallait largement oublier, sinon dénoncer, ceux dont la mémoire faisait problème parce qu'elle risquait de faire ombre à la mise en scène d'une légitimité dynastique nouvelle. Et quoi de plus efficace que de les qualifier de « cœurs conciliés », de croyants dont la faible croyance devait être alimentée par des prébendes, et d'hommes de peu de piété. C'est certainement la leçon qu'il faut tirer du fameux trait que lança Abū Dharr al-Ghifārī, pieux d'entre les pieux, à Mu'āwiya, alors gouverneur de Syrie, lui reprochant d'avoir accaparé le tribut au lieu de le distribuer parmi les croyants. L'on ne sait de quand date la relation de ce fait, vrai ou faux, mais l'on sait bien que c'est Ṭabarī qui s'en est fait l'écho ultime et autorisé²⁵. Il faudrait revenir à ce que représentait Ṭabarī, comme achèvement d'une formidable entreprise *savante* de morale dans un islam encore malléable...

²³ H. S. Becker, *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance* (Paris : A.-M. Métailié, 1985), 32.

²⁴ Becker, *Outsiders*, 171–88.

²⁵ Donner, *Narratives*, 101–102.

Le régime des Omeyyades : patrimonialisme

C'est une même entreprise de morale et de qualification de déviance qui a concerné la manière dont les Omeyyades ont gouverné, et que l'on désignait d'un simple terme : le *mulk*. Mais ici, si l'on peut dire, l'opération a été plus simple, il suffisait presque aux entrepreneurs de morale d'aller au Texte, au Coran, puis, forts de ce que disait le Texte, d'identifier des déviants.

Dans le Coran, il est question de *mulk* – que l'on traduira génériquement par « souveraineté sur les choses de ce monde » – à propos de Dieu et de certains personnages du passé de l'humanité. A Dieu seul est le *mulk* (II, 107), Lui qui est le *malik al-mulk* (III, 26). Mais Dieu concède le *mulk* à qui Il veut, et Il le retire de qui Il veut (III, 26). Il a accordé le *mulk* à Abraham (II, 258), à Joseph (XII, 101), à Saül (II, 247–48), à David (II, 251), à Salomon (II, 102). Mais d'autres que Dieu ont prétendu au *mulk* : Satan avait tenté Adam, lui promettant un *mulk* éternel et lui désignant l'arbre de l'immortalité (XX, 120) ; Pharaon, face à Moïse qu'il traitait d'homme misérable, revendiquait le *mulk* sur l'Égypte (XLIII, 51–52). Dans l'Arabie antéislamique, le titre de « *malik* » était courant, comme en attestent certaines inscriptions, il désignait les princes locaux des cités anciennes. Le travail qu'opère l'écriture coranique sur le terme est, en somme, de double mouvement. D'une part, il est de divinisation de la souveraineté : Dieu seul peut être dit « souverain », nul autre que Dieu ne détient la souveraineté ; d'autre part, il est de reconnaissance de l'exercice de la souveraineté par certains hommes. L'affirmation première est la conséquence évidente de la posture coranique du Dieu unique et créateur de toute chose, elle est la formulation d'un monothéisme abouti ; et si Dieu permet à certains hommes (en l'occurrence, à des prophètes des temps anciens) l'exercice la souveraineté sur le monde, il s'agit alors d'une souveraineté déléguée, concédée. Satan, qui a tenté de rivaliser avec Dieu, a prétendu la détenir et avoir le pouvoir de la déléguer à Adam ; Pharaon, qui dans un geste d'*ubris* a cru se passer de Dieu, a prétendu l'exercer seul et sans tutelle. Notons qu'un tel travail de passage au divin de fonctions humaines d'autorité n'est pas rare dans le Coran, il touche, par exemple, le terme *rabb*, « seigneur », lequel a le sens commun (enregistré comme tel et mentionné mainte fois dans la *Sīra nabawiyya*) de chef de tribu ou de clan ayant le rôle spécifique

de maître du sacrifice au dieu de la tribu²⁶. On se rappellera qu'Abū Sufyān, comme *rabb al-qubba* des Banū 'Abd Shams de La Mecque (comme seigneur théophile, pourrait-on dire), avait porté le bétyle du dieu Hubal à la bataille de Uḥud. Mais le Coran l'affirme: Dieu seul est le *rabb*, Dieu créateur et souverain des mondes, il est le *rabb al-'ālamīn*.

Le corpus de la Tradition canonique atteste d'une véritable ritualisation de la formulation du *mulk* divin. L'on constate, à la lecture du *Muwattā'* de Mālik ibn Anas²⁷, que les expressions rituelles de l'unicité de Dieu (lors du *dhikr*, de l'entrée en état d'*iḥrām*, etc.) s'accompagnent toujours de l'attestation de sa souveraineté (*lā sharīka lahu lahu al-mulk*). Le phénomène de ritualisation de la formule, qui est une manière de communalisation du précepte qu'elle recouvre, rendait d'autant plus forte la dénonciation de ceux qui, à l'égal de Pharaon, étaient considérés comme ayant voulu détenir, par eux-mêmes et pour eux-mêmes, un *mulk* que Dieu ne leur avait pas délégué. La dénonciation frappait les Omeyyades. De fait, ceux-ci étaient explicitement accusés, dans l'exercice de leur pouvoir, d'avoir détourné l'imâmât et de l'avoir transformé en *mulk*²⁸, c'est-à-dire d'avoir délibérément voulu se rendre maîtres de leur souveraineté. Ce qui était à la fois un fait d'infidélité, d'insoumission à Dieu, de refus d'accepter le *mulk* divin, et un fait de tyrannie, puisque le *mulk* divin, lorsqu'il était délégué à certains hommes, ne pouvait s'exercer que selon les règles et normes que Dieu avait édictés. C'est leur insoumission qui rendait possible la tyrannie des Omeyyades. Les termes *mulk* et *malik* n'étaient certes pas en usage pour désigner une fonction politique dans le *Dār al-islām* des premiers siècles, ils ne désignaient que des souverains non musulmans. Une équivalence ainsi s'imposait: les Omeyyades étaient semblables aux souverains non musulmans. Mais ce que visait cette déclaration de déviance touchait aux principes mêmes d'un régime économique et politique que les Omeyyades ont inauguré et que l'on peut qualifier génériquement de patrimonialisme. Et plutôt que de suivre les linéaments de cette dénonciation, tentons de saisir la nature et le devenir de ce patrimonialisme omeyyade.

²⁶ Décobert, *Le mendiant et le combattant*, 165–66, 187.

²⁷ Mālik ibn Anas, *Kitāb al-Muwattā'*, éd. et trad. I. Sayad, 2 vol. (Beyrouth: 1993).

²⁸ P. Crone *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), 44–47.

Le mot « patrimonialisme » recouvre deux réalités complémentaires, dans le champ du politique il désigne un mode de domination traditionnelle, dans celui de l'économique il définit un certain type de gestion de la propriété. Le patrimonialisme est un mode particulier de domination traditionnelle²⁹, parce que celle-ci ne repose pas uniquement sur le recours à une tradition considérée comme source de l'usage commun, mais parce qu'elle tient également au pouvoir personnel de certains hommes. Ces hommes, dont le pouvoir n'est pas nécessairement charismatique, personnifient et conséquemment perpétuent une tradition qui prend, dans son usage, valeur de plus en plus grande sacralité. Le patrimonialisme est, d'autre part, une forme de domination par laquelle le gouvernant gère des propriétés d'État comme s'il gérait des possessions familiales, opérant une confusion entre les biens d'État et ses biens privés. Il est ainsi une pratique d'appropriation familiale de l'espace d'exercice du pouvoir. Nous pouvons (pour pousser un peu plus loin les définitions wébériennes) saisir l'existence d'un lien organique – qui n'est pas un lien de nécessité mais de contiguïté matérielle – entre les acceptions politique et économique du patrimonialisme. Posons en quelques mots ce qui demanderait de plus longs développements. Il y a, de la part des gouvernants « patrimoniaux », une attention anxieuse à assurer leur succession (au sein de la lignée, de la fratrie) et à en établir les règles. Un tel fait doit être rapproché de celui que nous rappelions : ces gouvernants non seulement disent la tradition mais également la personnifient. Les deux constats signalent une incorporation de la domination traditionnelle : le gouvernant « patrimonial » *est*, dans son être existant, l'occurrence de la tradition, plus qu'il ne la dit. Le corps existant du gouvernant est signifiant – *en soi* – de la tradition, alors que sa parole ne fait jamais qu'exprimer – hors de soi – cette même tradition. Et ce corps existant du gouvernant se prolonge, s'affranchit du temps, dans une succession assurée par le sang, afin que la tradition soit pérenne. De la même façon, c'est-à-dire dans une homologie de traitement, son corps existant s'étend sur le domaine de son pouvoir et l'accapare, c'est-à-dire le privatise, afin que la tradition y règne. Autrement dit, il y a dans le patrimonialisme quelque chose de la confusion symbolique entre le

²⁹ M. Weber, *Economy and Society*, in G. Roth & C. Wittich, éd. (Berkeley : University of California Press, 1978), 2 : 1010–15.

particulier et le communautaire, puisque celui-ci ne doit idéalement son ordonnancement qu'à son recouvrement par celui-là.

Quelques mots sur la pratique patrimoniale. En premier lieu, l'exercice patrimonial de la domination traditionnelle fait reposer la gestion de ce pouvoir non pas sur la compétence mais sur le lien personnel existant entre le chef, ou le seigneur, et l'administrateur. Autrement dit, le patrimonialisme est ce type de pouvoir, sur un empire ou un pays ou simplement un fief, où le gestionnaire n'est pas un commis ou un fonctionnaire, soumis à une autorité abstraite que serait, par exemple, l'État, mais un serviteur, soumis à l'autorité directe du chef. Il est, en plus, courant que le gestionnaire soit lié, par le sang ou l'alliance, au seigneur : il n'en est pas indépendant. Au total, il est un obligé. Dès lors, l'éthique du gestionnaire relève plus de la fidélité ou de la loyauté que de la rigueur.

L'administration omeyyade répond à ces définitions. Le dispositif que les califes sufyanides ont mis en place, et que les Marwanides ont modifié mais sans en changer la nature, relevait de la même structure pyramidale, de trois niveaux hiérarchisés, qu'il s'agit de l'administration des Arabes installés dans les pays conquis ou de celle des populations autochtones. Dans les lieux de peuplements arabes de Syrie, les nébuleuses tribales anciennes n'ont pas été reconduites comme telles³⁰. Elles ont été recomposées à l'époque sufyanide en unités plus larges, plus ou moins artificielles selon que les anciennes alliances et relations d'affinité étaient ou non respectées, et qui désormais circonscrivaient des ensembles d'administration civile et militaire. Ces nouvelles tribus (*qabā'il*) recouvraient, de fait si ce n'était de nom, de véritables circonscriptions, puisque c'est dans ce cadre local qu'étaient assurés le paiement de la solde aux combattants, la levée de l'impôt, l'organisation de la poste³¹, etc. A leur tête étaient les *ashrāf*, qui répondaient directement au gouverneur dont ils dépendaient du maintien de l'ordre au sein de leur *qabīla*, de la circulation des biens et de l'organisation de la guerre. La position d'intermédiation des *ashrāf* n'était pas semblable à celle des anciens chefs tribaux de la *shūra* autour du plus éminent d'entre eux ; beaucoup plus soumise, elle consistait à répondre d'une *qabīla* (d'un groupe d'hommes donné) installée dans une zone géo-

³⁰ Crone, *Slaves on Horses*, 29–41.

³¹ Sur l'histoire de la poste, voir désormais A. Silverstein, *Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

graphique donnée. Devant le gouverneur, ils étaient responsables à la fois d'un groupement – considéré comme cohérent – d'hommes et d'un certain territoire. Pour autant, les *ashrāf* n'étaient pas des administrateurs appointés mais des hommes qui devaient, en quelque sorte, monnayer le maintien de la cohésion de leur tribu dans son territoire. Les cadeaux de prestige, les alliances matrimoniales et les affinités lignagères étaient la condition minimale de l'assise de leur autorité et tenaient lieu d'actes de compétence. Symétriquement, dans un jeu de concurrence vive pour gagner ou simplement conserver la charge éminente du « *sharaf* », les *ashrāf* se devaient d'obliger le gouverneur, c'est-à-dire de rendre ostensible leur loyauté envers un gouverneur qui, lui-même, avait tout intérêt à entretenir les meilleurs liens avec ceux qui administraient les régions et les villes de sa province; présents ostentatoires, épousailles et dépendances lignagères, là aussi, étaient de règle. Au-delà, les gouverneurs négociaient leur allégeance au calife contre, pour eux et les leurs, une part du revenu de la province qui leur était allouée. L'épisode de la soumission de 'Amr ibn al-Āṣ à Mu'āwiya contre le *kharāj* de l'Égypte est exemplaire: ce n'était pas que l'impôt de l'Égypte fût accaparé par 'Amr, c'est que s'instaurait une sorte d'affermage, où le revenu de l'Égypte était arrêté par annuités et où 'Amr se chargeait de lever le dit *kharāj*, ce qui lui permettait de se « rémunérer », et de sustenter les siens, sur la différence entre le *kharāj* et le revenu estimé. Ce qui revient à dire, en l'occurrence, que ce que l'on entendait par « *kharāj* » n'était pas l'impôt en tant que tel, mais l'ensemble des biens prélevés aux conquis par un gouverneur, qui n'était pas un administrateur dûment rétribué mais un fermier qui estimait la valeur de sa charge et les nécessaires dépenses qu'il avait à engager pour la conforter à la masse des biens qu'il retenait pour lui-même.

Le système d'administration des tribus territorialisées ne résista pas au changement profond qu'opérèrent les Marwanides, en dissociant le commandement tribal du commandement militaire. Dès lors, une circonscription militaire (*jund*, selon une terminologie métonymique) correspondait à un territoire donné, sur lequel était installé un régiment régulier (*jund* proprement dit) – dans lequel les *mawālī* devenaient de plus en plus nombreux. Bientôt, la *qabīla* ne désigna plus guère le groupe tribal mais tel contingent militaire, appartenant à un *jund*, que son commandant (*ra's al-qabīla*, selon une terminologie désormais fossile) menait éventuellement au combat. Les *ashrāf*, en tant qu'ils avaient été les *middlemen* du gouvernement des provinces,

disparaissaient peu à peu du paysage – certes malaisément et en causant certaines révoltes –, mais le système demeurait le même. Celui à qui l'administration d'un *jund* était confiée, qui souvent était un chef militaire, qui pouvait être *mawlā* de statut, reproduisait strictement les comportements des *ashrāf*, dans la manière à la fois de se concilier la bienveillance du gouverneur ou du calife et de garantir sa prééminence au sein d'un corps militaire remuant et face à ces « nouvelles tribus » qu'il ne fallait pas disqualifier...

L'évolution rapide du système de l'administration des Arabes immigrants fabriquait, au total, deux formes distinctes du politique. D'un côté, il y avait ce qui reposait sur une mise en ordre du genre humain selon le lignage, engendrait une lourde restructuration identitaire, provoquant un mouvement de savantes recompositions généalogiques sur une dichotomie principielle qui séparait primitivement les gens du Nord et les gens du Sud (de l'Arabie). Cette mise en ordre fut à la fois totalement théorique et totalement efficace, et elle fut durable, puisque c'est ensuite largement en fonction de cette disposition lignagère qu'allèrent s'opérer les reconnaissances des individus, de la place qu'ils occupaient dans le groupement social, et que notamment l'intégration dans le régime communautaire musulman des convertis et des *mawālī* allaient s'accomplir (sur une procédure d'acquisition d'une place, d'un rang, dans cette disposition lignagère). Et d'un autre côté, il y avait une mise en instruction du politique sur le principe de domination (de l'espace territorialisé, en l'occurrence), où la domination se déclinait à la fois comme gouvernance effective et comme souveraineté revendiquée, c'est-à-dire comme action et comme régime. Les deux formes du politique se sont rapidement écartées l'une de l'autre, dans la mesure où l'on est passé, en quelques générations, de la *qabīla* comme tribu recomposée au *jund* comme contingent militaire et au *jund* comme district; en d'autres termes, d'un système de pouvoir où le lignager et le territorial se superposaient strictement à un système où ils n'avaient plus d'équivalence nécessaire.

Mais au sommet de la pyramide le recouvrement était maintenu, et entretenu, dans une procédure d'appropriation califale du territoire impérial. Des membres de la famille omeyyade devinrent gouverneurs des provinces de l'empire: 'Utba ibn Abī Sufyān, nommé gouverneur d'Égypte par son frère Mu'āwiya en 663; Ziyād ibn Abīhi, frère adoptif de Mu'āwiya et gouverneur de la partie orientale de l'empire; les fils de celui-ci, 'Ubayd Allāh et 'Abd al-Raḥmān, qui furent respectivement gouverneurs du Khurāsān et Kūfa et du Khurāsān; 'Abd al-'Azīz,

nommé gouverneur d'Égypte par son père Marwān en 684 (fonction qu'il occupa jusqu'à sa mort, en 704); quatre fils du calife 'Abd al-Malik ibn Marwān qui furent gouverneurs, Sulaymān en Palestine, 'Abd Allāh à Homs, Yazīd à 'Ammān, Hishām dans le Nord syrien; d'autres encore, la liste est longue. En même temps, on a constaté que ces gouverneurs semblaient ne pas être responsables de ces provinces – au sens d'une responsabilité administrative – et que celles-ci étaient souvent gérées par d'autres hommes. Il est d'ailleurs à noter que les régions dévolues aux membres de la famille omeyyade ne correspondaient pas toujours aux territoires administratifs gérés par ces hommes. L'histoire a retenu les noms de ces administrateurs, 'Ubayd Allāh ibn Ḥabḥāb, Walid ibn 'Uqba, Ḥajjāj ibn Yūsuf... Ceux-ci étaient parfois connus comme *walī*, «gouverneur», mais par-delà une terminologie indéfinie se devinait une distinction entre la gestion effective des provinces (essentiellement de leurs revenus) et la souveraineté sur ces provinces, qui, elle, ressortissait de la seule famille omeyyade.

L'administration des conquies répondait au même schéma, à ceci près qu'en ce domaine les gouverneurs traitaient avec les élites locales, laissées en place. Quittons la Syrie, qui était le laboratoire d'une constitution *politique* de l'empire arabe, pour l'Égypte, où ce qui comptait était l'exploitation *économique* raisonnée d'un pays d'une immense richesse. La documentation exhumée de l'archéologie égyptienne est, à cet égard, d'une grande précision. De la fameuse correspondance entre Qurra ibn Sharīk (gouverneur de 709 à 714) et Basilios, pagarque d'Aphrodito³², l'on comprend que les pagarques répondaient personnellement au gouverneur, ou à ses auxiliaires chargés des finances de l'Égypte, de ce qui revenait à l'État omeyyade. Le ton si comminatoire de Qurra – menaçant Basilios des pires châtements – n'était pas le signe d'une manie oppressive, mais bien plutôt de la force de ce lien d'obligation nécessaire entre le gouverneur et le notable local. Les pagarques étaient de grands propriétaires terriens, et ils géraient à leur plus grand profit un système rigoureux de patronage³³. Cette prati-

³² La bibliographie sur Qurra ibn Sharīk est très riche, retenons simplement quelques titres essentiels: H. I. Bell, *The Greek Papyri in the British Museum*, IV: *The Aphrodito Papyri* (Londres: The British Museum, 1910); N. Abbott, *The Qurrah Papyri from Aphrodito in the Oriental Institute* (Chicago: University of Chicago Press, 1938); H. Cadell, "Nouveaux fragments de la correspondance de Kurrah ben Sharik," *Recherches de papyrologie* 4 (1967): 107–60.

³³ E. R. Hardy, *The Large Estates in Byzantine Egypt* (New York: AMS Press, 1931); R. S. Bagnal, "Landholding in Late Antiquity: the distribution of wealth," *Journal of*

que, répandue dans le monde byzantin, était celle où tel petit paysan endetté confiait ses dettes à un propriétaire aisé, lequel devenait son patron, c'est-à-dire réglait les dettes à sa place en contrepartie de services ou de l'aliénation des quelques terres qu'il possédait. La grande inquiétude de Qurra, en tant qu'il était un administrateur qui se voulait efficace, autrement dit qui lui aussi répondait personnellement des revenus de l'Égypte, était que le régime de forte sujétion qui existait entre les pagarques et les humbles villageois de leurs « terroirs » n'eût pour effet un relatif assèchement des revenus de ces villageois et, en définitive, une certaine incapacité de ceux-ci à payer, à ces mêmes pagarques, les parts de l'assiette d'impôt foncier qu'ils devaient. Le dispositif de l'administration égyptienne était bien à trois niveaux et à double responsabilité personnelle.

La souveraineté patrimoniale – comme pratique d'appropriation familiale – se pensait dans un système. Ou plutôt: elle avait sa fonction dans un système de pensée en train de prendre forme. L'empire omeyyade était né d'une conquête. Les frontières de cet empire étaient, en principe, des zones de guerre, à défendre, avec des *ribāts*³⁴. Les géographes, comme les juristes musulmans, parlaient du statut des régions frontalières, en les divisant, quant à l'époque omeyyade et au début de l'ère abbasside, en deux zones: les *thughūr* et les *'awāšim*³⁵. Ces termes usuels étaient, en principe, explicites et les géographes les décrivaient comme tels, les *thughūr* (pluriel de *thaghr*) sont les zones de front, les *'awāšim* (pluriel de *'āšima*) sont les arrière-pays. Mais les sens des racines dont ils procèdent ne correspondaient pas à ces significations communes, ou plutôt elles renvoyaient à des significations plus complexes. La racine *th.g.h.r.* évoque premièrement les idées de bouche, de cavité, et, par extension géographique, celles de baie, de bras de mer dans les terres; génériquement, c'est le concept de l'ouverture qui est clairement figuré. Et qui semble contradictoire avec celui de ligne de

Roman Studies 82 (1992): 128–49; J. Gascou, “Les grands domaines, la cité et l'État en Égypte byzantine (recherches d'histoire agraire, fiscale et administrative),” *Travaux et mémoires* 9 (1985): 1–90.

³⁴ M. Bonner, “The Naming of the Frontier: 'Awāšim, Thughūr, and the Arab Geographers,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57 (1994): 17–24; A. Borrut & C. Picard, “Rābata, Ribāt, Rābita: une institution à reconsidérer,” in N. Prouteau & P. Sénac, éd., *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e–XIII^e siècles). Echanges et contacts (= Civilisation médiévale XV)* (Poitiers: 2003), 33–65.

³⁵ De fait, les *thughūr* et *'awāšim* furent détachés administrativement des *ajnād*, au terme d'un long processus, sous le califat de Hārūn al-Rashīd; cf. Bonner, “The Naming of the Frontier,” 18.

front, de fermeture à l'ennemi, de dissociation marquée entre deux mondes. Le *thaghr* par excellence était Alexandrie: un port³⁶. L'autre racine, 'š.m., évoque l'idée centrale de protection, de défense; mais elle a donné un mot, 'āšima, qui désignait deux entités géographiques bien différentes: métropole (au singulier et au pluriel), arrière-pays (seulement au pluriel).

L'espace frontalier était donc composite et immense. Le front était à la fois un territoire fermé à l'ennemi, de combat, de défense armée, et possiblement ouvert. Quant à l'arrière-pays, c'était là que s'organisait la protection du front, mais c'était également là que se situaient les villes. Si l'on considère, dans ce cadre, la province syrienne d'époque omeyyade, c'est presque entièrement qu'elle constituait l'espace frontalier avec Byzance, et non simplement le Nord ou les côtes maritimes – nous y reviendrons. Si donc un tel espace n'était pas vu comme hermétique, comme clos à toute incursion, s'il était intrinsèquement fragile, ouvert à tous les dangers, et par conséquent objet de toutes les vigilances, c'est, en l'occurrence, la province syrienne entière qui se trouvait potentiellement ouverte et devait être protégée.

Les statuts administratifs de ces deux zones viennent compléter le paysage et rendre intelligibles les valeurs sémantiques des termes qui désignaient les zones frontalières. Examinons-les, tels qu'ils ont été élaborés au temps des Omeyyades et des premiers Abbassides. Les *thughūr*, en tant que terres conquises, étaient acquises par l'empire musulman, mais elles n'étaient pas divisibles; ce qui revient à dire qu'il y avait eu une appropriation mais que la possession individuelle n'en était pas permise; à dire également que les hommes du front, hommes de guerre, n'étaient pas ou ne pouvaient pas être des propriétaires. Les hommes de guerre étaient sensés recevoir un viatique (*rizq*), qui était le produit d'une action collective d'aumône (*sadaqa*), laquelle était prise sur les biens communs du butin (*fay*). Quant aux 'awāšim elles étaient aussi des zones d'appropriation, mais d'un statut très différent. Elles étaient, en quelque sorte, confisquées par la puissance califale, sur le motif que la protection de l'empire et la sanctuarisation des terres d'islam étaient l'affaire de celui dont dépendait *absolument* l'ordre dans l'islam. Les 'awāšim étaient formellement une vaste terre de patrimoine. Le fait est important, car c'est là que se nouait la fonction

³⁶ C. Décobert, "Alexandrie au XIII^e siècle. Une nouvelle topographie," in C. Décobert & J.-Y. Empereur, éd., *Alexandrie médiévale* 1 (Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1998), 74.

patrimoniale du califat: la terre califale était celle où la sauvegarde de l'islam était possible. C'est bien ce statut patrimonial de l'espace conquis – et à défendre – qui expliquait la règle selon laquelle il n'était pas permis (du moins en principe) que se constituât aux frontières l'équivalent de ce qu'avait été une classe de vétérans, propriétaires de vastes terres dans le *limes* romain. La Syrie des derniers Omeyyades et du premier siècle abbasside, était presque entièrement un pays de *'awāsim* et une terre califale.

Un ordre des choses s'est, en définitive, imposé dans cette représentation impériale et patrimoniale de l'Islam, des pays conquis et sous domination musulmane. Les califes omeyyades, et les savants et poètes qui étaient leurs thuriféraires, en furent les promoteurs, les Abbassides en furent les héritiers et les propagandistes zélés. C'est certainement ainsi qu'il faut comprendre l'existence des fameux *quṣūr* omeyyades, édifiés dans les régions désertiques du Proche-Orient, qui étaient des palais, villes, *bādiyya*, séjour d'été, nœuds caravaniers, points de contrôle des tribus, tout à la fois. Il faut certainement les comprendre comme des *sites*, au sens classique du terme, au sens de configuration, c'est-à-dire de signifiant architectural de la procédure d'appropriation patrimoniale³⁷.

Mais l'on ne saurait parler de terre patrimoniale sans évoquer un fait qui nous paraît montrer à quel point le phénomène de patrimonialisation a fait l'objet d'un véritable travail de rationalisation, à la fois économique et religieuse, et dont les Omeyyades ont été les initiateurs. Le fait est bien connu³⁸, prenons cependant le temps de le rappeler brièvement. Dans l'empire, il y avait des convertis qui prenaient part à la guerre aux frontières mais qui ne recevaient, disent les historiens arabes, ni le *'atā* ni le *rizq*, c'est-à-dire les rations et les soldes auxquelles les combattants avaient droit. De plus, les gouverneurs les obligeaient généralement à continuer à payer la capitation, la *jizya*, et, de fait, favorisaient leurs frères arabes au détriment des populations locales. La situation que vivaient ces *mawālī* était celle d'étrangers

³⁷ Dans une bibliographie désormais importante, retenons quelques titres qui ont l'avantage de poser centralement la question du statut des sites considérés: O. Grabar, "The meanings of Qasr al-Hayr," in O. Grabar et al., éd., *City in the Desert. Qasr al-Hayr East* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1978), 148-73; L. I. Conrad, "The Quṣūr of Medieval Islam. Some Implications for the Social History of the Near East," *Al-Abhath* 29 (1981): 7-23; J. L. Bacharach, "Marwanid Umayyad Building Activities: Speculations on Patronage," *Muqarnas* 13 (1996), 27-44.

³⁸ H. A. R. Gibb, "The fiscal rescript of 'Umar II," *Arabica* 2 (1955): 1-16.

en leur propre pays, à l'inverse de toute idée de *Commonwealth*³⁹, où des occupants « extérieurs » refusaient de partager leur statut et leurs privilèges avec les autochtones ayant adhéré à leur religion et à leurs valeurs. Une situation où le recouvrement se faisait entre l'identité ethnique et l'identité religieuse. Était niée aux convertis locaux une véritable identité islamique, puisque leur était niée le droit à recevoir le don (le *'atā*) au combattant de l'islam, lequel don était d'ailleurs ritualisée sous la forme de l'aumône au combattant, et puisqu'on exigeait d'eux qu'ils livrent l'impôt de capitation des non musulmans. Le calife 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz (717–720) changea les choses. Il envoya aux gouverneurs un édit à valeur décisionnaire. L'édit a été consigné par Ibn 'Abd al-Ḥakam dans sa *Sīrat 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz*, et son authenticité (tout au moins dans l'essentiel du propos) n'a pas été contestée. Il signifiait en substance que quiconque priait Dieu de façon véridique et se soumettait au paiement de la *zakāt* était un musulman. Il ajoutait que ceux qui acceptaient l'islam, qu'ils fussent chrétiens, juifs ou mazdéens d'origine, auraient tous les privilèges et tous les devoirs des musulmans. Mais 'Umar considérait très explicitement ces convertis comme des personnes qui allaient rejoindre la communauté des musulmans dans leur résidence (*dār*) et il expliquait que les terres et les biens immobiliers de ces convertis faisaient partie du butin (*fay'*) que Dieu avait octroyé aux musulmans collectivement. La décision de 'Umar était une innovation, dans la stricte mesure où elle établissait, pour la première fois, une double distinction : entre l'appartenance ethnique et l'appartenance religieuse (on pouvait être khurassanien *et* musulman, il n'était pas nécessaire d'être arabe pour être musulman) ; et entre l'homme et la terre. Et cette deuxième distinction (que l'on a, remarquons-le, peu commentée) est fondamentale. Si l'homme conquis pouvait changer de statut, si de chrétien ou de mazdéen il pouvait devenir musulman, la terre conquise, quant à elle, ne pouvait pas changer de statut. Une terre de *kharāj*, terre conquise, l'était et le demeurait. C'est pourquoi le converti devait quitter sa terre : un homme devenu musulman ne pouvait posséder, en toute propriété, une terre conquise. Cette prescription valait pour affirmation, dans le cadre générique de la communauté musulmane, d'une souveraineté patrimoniale sur la terre conquise, une souveraineté qui aurait été remise en question

³⁹ Voir G. Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton : Princeton University Press, 1993).

si le converti était resté propriétaire de cette terre. L'édit de 'Umar II nous semble caractériser un moment de rationalisation accomplie dans la pratique patrimoniale, dans la mesure où celle-ci pouvait se penser désormais comme articulée à des distinctions d'identité entre les hommes. Il clôturait, en effet, un système stratifié où le domaine patrimonial était représenté à la fois comme communautaire (le butin: le domaine conquis), califal (la frontière: le domaine à défendre) et administratif (la circonscription: le domaine à gérer).

Il convient, à cet égard, de faire un sort au « mythe » de 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz⁴⁰. Une certaine tradition en a fait comme un annonciateur de l'islamisation future du monde conquis, une sorte de missionnaire de l'islam, écrivant aux princes de ce monde pour qu'ils se convertissent, organisant des conversions forcées, etc. Une telle figure hagiographique est très postérieure à l'époque concernée: l'idée d'islamisation voulue était inconcevable au temps de 'Umar II, conquérants et conquis vivaient séparément, leurs religions également. Mais surtout, cette tradition a été relayée, voire amplifiée, par une certaine islamologie. Lorsque Hamilton Gibb se demande pourquoi l'édit de 'Umar II ne dit rien des convertis qui continuaient à cultiver leurs terres⁴¹, sa question est certes anachronique (puisque tous les convertis étaient alors des hommes qui quittaient leur milieu pour s'agréger aux populations arabes), mais qui plus est elle paraît ignorer ce qu'induit l'affirmation de 'Umar. Dans la mesure où il était imposé à des paysans, désirant se convertir, de quitter leur terre, cette obligation rendait – de fait – la conversion des ruraux des plus difficiles. Ou plutôt, elle l'autorisait en théorie et la rendait impossible en pratique: elle les aurait privés de ce qui faisait leur vie, c'est-à-dire de leurs biens fonciers. En somme, 'Umar II n'a facilité la conversion à l'islam que pour ceux qui n'avaient rien à perdre, ou pour ceux qui pouvaient négocier avantageusement une certaine compétence. 'Umar II n'a certainement pas été le calife islamisateur que l'on dit, encore moins le calife de l'islam universel. Les *mawālī* de l'époque omeyyade, et précisément ceux que visait l'édit de 'Umar, étaient des brassiers, des militaires, des clercs... Des hommes qui, dans tous les cas, ne pouvaient porter

⁴⁰ A. Borrut, "Entre tradition et histoire: genèse et diffusion de l'image de 'Umar II," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 58 (2005): 329–78.

⁴¹ Gibb, "The fiscal rescript of 'Umar II," 15.

atteinte à cette représentation totalisante, fermée, du domaine patrimonial qu'était l'empire arabe né de la conquête.

Un dernier point qu'il est nécessaire d'aborder, même brièvement, à propos du patrimonialisme omeyyade concerne la fabrique des lois. Le discours de la succession califale chez les Omeyyades se situait, de façon saisissante, au cœur de la fonction juridique, parce que la manière dont était argumentée la légitimité du mode imposé de succession califale renvoyait directement à la manière dont étaient signifiées l'expression de la loi et la posture légiférante du calife.

Le principe de succession califale, au sein de la famille omeyyade, a été inauguré par Mu'āwiya : le calife choisissait son successeur et ce choix était reconnu par les leaders des peuplements arabes. Telles, les successions se réalisèrent au long de l'histoire dynastique et telles elles furent reprises par les Abbassides. Mais Mu'āwiya ne fut en rien l'initiateur de ce mode de succession. La procédure était déjà admise parmi les chefs de la communauté des croyants : les partisans de 'Alī désignèrent son fils Ḥasan comme son successeur après son assassinat, aussi la décision de Mu'āwiya de choisir son fils Yazīd comme futur calife ne pouvait apparaître comme une innovation⁴². Plus globalement, l'autorité des Omeyyades reposait sur le choix initial, opéré par l'assemblée (*shūra*) des compagnons de Muḥammad, de 'Uthmān ibn 'Affān comme calife, et sur le principe de désignation à l'intérieur d'un lignage, celui des Banū 'Abd Shams. Mais encore une fois, cette régulation n'était pas nouvelle, car il était déjà largement convenu – sauf par ceux que l'on peut appeler les proto-Kharijites, ceux qui prônaient au temps de 'Alī et Mu'āwiya la gouvernance du meilleur des croyants, quelles que fussent son origine et son rang – que le calife devait appartenir à une certaine lignée pour être légitime, la lignée élue des Banū Quraysh. Ce qu'installait formellement Mu'āwiya était donc suffisamment consensuel et s'il en fit un accaparement dynastique du pouvoir, de même firent les Abbassides et de même furent tentés de l'accomplir les Shiites. Ce n'est donc pas que les Omeyyades introduisirent une dangereuse pratique au sein d'une communauté charismatique, c'est qu'ils l'appliquèrent à leur profit, qu'ils la rendirent efficace.

⁴² Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, 36–39.

Pour ce qui nous concerne, l'important n'est pas le mode dynastique de succession mais le discours qui y était attaché⁴³. Considérons un document bien connu. Une lettre du calife Walīd ibn Yazīd (743–744), lettre rapportée par l'historiographe Ṭabarī et considérée elle aussi comme authentique⁴⁴, a pour objet la réitération de la convention qui règle sa succession (à son fils Ḥakam, lequel ne régna jamais). Le document, certainement rédigé par un secrétaire et sur un modèle administratif usuel, n'en reflète pas moins une image précise de la fonction califale. En substance, la lettre de Walīd ibn Yazīd disait ceci: le calife est l'instrument de Dieu, chacun doit lui obéir, Dieu a député le Commandeur des croyants parmi les hommes et celui-ci n'a pas de souci plus important que cette convention, puisqu'il sait quel rôle éminent une telle convention a dans les affaires des musulmans; le Commandeur des croyants sait qu'une telle convention participe de l'accomplissement de l'islam. En d'autres termes, le moment de la succession califale était ce temps incertain, infiniment tendu et irrésolu, où l'ordre du monde était mis en jeu. Dans le procès en accomplissement de l'islam, c'est sur la personne même de Ḥakam, comme simple successeur, pourrait-on dire, d'un calife qui avait vécu, que reposait la reproduction de l'ordre.

Le moment de la succession était d'extrême tension – il fallait que la succession eût lieu –, pour deux raisons complémentaires, dans le double rapport à ce qu'était le calife: un être existant, un être agissant. Le principe selon lequel le calife devait exister pour que l'ordre de sa communauté fût assuré est un héritage de ce qui fondait le règne du roi sacré, tel qu'il avait pu se réaliser dans le Proche-Orient ancien⁴⁵. En ce sens, le calife personnifiait l'ordre accompli, il ne l'incarnait pas seulement, car l'ordre était au propre incorporé dans la personne du calife, le corps existant et vivant de celui-ci signifiait cet ordre nécessaire. Mais parallèlement au fait de signification de l'ordre dans la personne, en soi, du calife, il y avait une signification de l'ordre par l'action, hors de soi, du calife. Car le calife fabriquait la convention qui faisait l'ordre. La lettre de Walīd II le disait clairement: Dieu a

⁴³ Le roboratif mais très démodé Henri Lammens avait déjà quelques idées sûres sur la question: H. Lammens, *Le califat de Yazīd 1^{er}* (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1924), 81–106.

⁴⁴ P. Crone & M. Hinds, *God's Caliph. Religious Authority in the first Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 116–26.

⁴⁵ H. Frankfort, *Kingship and the Gods. A study of Ancient Near East Religion as the Integration of Society and Nature* (Chicago: Chicago University Press, 1948).

député ses califes pour l'établissement de sa tradition, de sa *sunna*. Il fallait bien que le calife agisse, établisse la *sunna* de Dieu, pour que sa communauté soit ordonnée, c'est-à-dire respecte ses règles et ses usages, et donc se rende pérenne. Il n'y a pas de contradiction entre le principe d'incorporation de l'ordre dans l'être-calife et le procès en désincorporation que constituait l'instauration de l'ordre par l'activité de l'acteur-calife (c'est-à-dire: que constituait la mise à distance de l'ordre, fabriqué par le calife mais hors de lui). Il y a plutôt sédimentation, superposition et complexion géologique, de ces deux données ensemble. Ainsi, le calife omeyyade était au centre d'un patrimonialisme traditionnel puisqu'il personnifiait la tradition reconnue, mais il tendait à reconstruire un tel patrimonialisme – non seulement à s'en faire l'héritier – en usinant cette tradition.

Mais le terme de tradition est impropre, ou plutôt il prête à quelque confusion. La *sunna* que le calife omeyyade se devait d'établir était génériquement le champ de la convention, Une convention est un usage normatif au sein d'un groupement social donné, elle est la pratique reconnue dans ce groupement et par lequel, pour retourner la proposition, le groupement se reconnaît. De fait, l'activisme des califes omeyyades participait de cette urgence de mise en place et en marche d'une pratique autoritaire et communalisée, dans une communauté qui avait juste commencé à se penser – les inscriptions du Dôme du Rocher à Jérusalem pouvaient désormais témoigner de cet acquis – comme issue d'un mouvement prophétique et attachée à des valeurs spécifiques.

La littérature historiographique signale que les gouverneurs omeyyades, directement attachés à leur calife, comme on l'a vu, formaient l'appareil judiciaire de l'empire, que les juges étaient de véritables agents de ces gouverneurs. De proche en proche, donc, le calife était au cœur de la fonction judiciaire. Mais la Tradition canonique de l'islam porte les traces d'une action décisionnaire, de jurisconsulte, accomplie par le calife. Dans des *ḥadīths* «sains», on trouve les noms de Mu'āwiya, Marwān ibn al-Ḥakam, 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz, etc., comme relais des chaînes d'*isnād*. Ce qui indique que de tels «*ḥadīths*» se rapportaient bien à eux comme à des agents, c'est-à-dire que les califes concernés ont été les initiateurs des pratiques que ces *ḥadīths* décrivaient⁴⁶. A cet

⁴⁶ Crone & Hinds, *God's Caliph*, 43–57 (à cet égard, les pages mentionnées montrent qu'il est tout à fait possible de travailler sur la tradition religieuse, de déceler à

égard, on a relevé⁴⁷ que la Tradition canonique (la *Sunna nabawiyya*) faisait explicitement référence à ces califes omeyyades, à propos de prescriptions relevant de catégories aussi diverses que le culte, le mariage, la fiscalité, la guerre, la hiérarchie des crimes et des peines, etc. ; ce qui revient à dire que les califes s'autorisaient à « légiférer » dans tous les domaines de la vie sociale et de la vie privée des croyants.

Les califes omeyyades élaboraient, à proprement parler, une *sunna*. Mais pour s'en convaincre, il est nécessaire de procéder à une décontamination. Il convient, en effet, de distinguer strictement ce que fut le travail « légiférant » des Omeyyades et ce que la *Sunna nabawiyya*, dans sa forme canonique, en a fait. Même lorsqu'elle fait apparaître des califes omeyyades comme agents de telles prescriptions, la *Sunna nabawiyya* se reportait à un précédent fondateur, d'essence muhammadienne. C'est la référence muhammadienne, en d'autres termes l'imposition du référent qu'était un acte ou une parole attribuée à Muḥammad ou à l'un de ses proches compagnons, qui renvoyait la *Sunna* à l'horizon d'un passé fondateur. Mais le travail omeyyade se révélait très différent : il était explicitement de constitution d'une convention, sans que fût ressentie la nécessité de l'habiller en référence à ce qui avait été convenu au temps du Prophète, bien que l'on ne sache évidemment pas faire la part de ce qui était nouveau et de ce qui était repris ; mais dans tous les cas, ce qui comptait était que la scénographie de la décision prescriptive était moins celle d'une référence que d'une décision présente. A cet égard, la pratique de 'Umar II, du moins telle qu'on la connaît, est significative. Les relations biographiques de 'Umar II mentionnent extrêmement peu de *ḥadīths* muhammadiens que le calife aurait mentionnés afin de répondre aux questions qui lui étaient posées ou de prendre telle ou telle décision. Pour ce qui concerne l'édit fiscal que nous évoquions plus haut, le seul *ḥadīth* cité concerne les boissons enivrantes, dans une considération mineure par rapport au sujet central que le calife avait à traiter. Soit 'Umar II ignorait les *ḥadīths* qui déjà circulaient, soit il considérait qu'ils n'avaient pas, dans leur propos précis, valeur impérative. Autrement dit, lorsque

travers elle des éléments qui lui étaient antérieurs et qu'elle n'avait pas totalement éradiqués...).

⁴⁷ J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1973), 192–213.

le calife ‘Umar II prétendait, selon ses biographes⁴⁸, suivre la *sunna* du Prophète, ce n’était pas par une pratique de références obligées à ce qu’avait dit et fait le Prophète. Au tournant du II^e siècle de l’Hégire, de nombreux *ḥadīths* attribués à Muḥammad, mais aussi à ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb et à d’autres compagnons, circulaient, mais ils n’étaient pas encore consignés comme matériau d’un impératif catégorique. Plus certainement, ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz pensait agir, c’est-à-dire jugeait et décidait, non pas en suivant ce que le Prophète avait dit et fait, mais en se pensant comme étant dans la même posture que le Prophète. Et lorsque l’on signalait que tel calife omeyyade suivait la *sunna* de David ou de Salomon, cela ne signifiait pas que ce calife ressuscitait telle prescription attribuée à David ou à Salomon, une prescription établie dans un corpus de Traditions, mais qu’il agissait comme David ou Salomon, qu’il réitérait son travail légiférant⁴⁹. Il y avait ainsi l’établissement d’un parallélisme des temps, entre l’âge des prophètes et l’âge des califes, et des fonctions, entre prophétie et califat. Et héritage de l’autorité d’agir pour établir l’ordre commun.

Résumons les points abordés : un système de pouvoir fondé sur une attache personnelle et sur une éthique de la fidélité ; une souveraineté califale de l’espace conquis ; une fonction de réalisation de l’ordre des choses. Nous avons là une illustration de ce qu’est le patrimonialisme traditionnel, à la fois comme pratique et comme représentation. Le système de domination, la souveraineté du milieu califal sur l’empire et son mode de succession constituaient ensemble le *mulk* omeyyade, c’est-à-dire non pas tant le royaume ou le domaine du gouvernant mais en soi la gouvernance mondaine, dans sa pratique patrimoniale. Mais c’est ici que la question religieuse se pose. Cette gouvernance mondaine était-elle, comme le déclaraient notamment les ennemis de Mu‘āwiya, l’opposé de la *khilāfa nabawiyya*, de la gouvernance prophétique, si l’on peut dire ? L’interrogation a deux sens possibles, on le sait bien. Les califes omeyyades ne se sont pas posés dans une continuité muhammadienne⁵⁰, comme liés à la figure prophétique de Muḥammad

⁴⁸ G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth* (Cambridge : Cambridge University Press, 1983), 38.

⁴⁹ Voir également Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, chap. 4.

⁵⁰ Ce qui doit être clairement distingué de la « promotion » que ces mêmes califes omeyyades – au moins depuis ‘Abd al-Malik – firent du Prophète Muḥammad ; la mise en exergue de son rôle de messenger de Dieu n’impliquait précisément pas que les Omeyyades, en tant que régnants, puisaient de lui leur autorité. Voir, sur cette

et en ce sens les ennemis de Mu‘āwiya avaient raison. Mais leur califat était bien d’héritage charismatique. La représentation que telle titulature, tel poème de cour, tel document successoral imposaient faisait du calife l’instrument de Dieu. Il y avait un lien efficient entre Dieu et le calife – il était le *ḥabl Allāh* (au propre: «la corde de Dieu») –, lequel donnait à celui-ci la capacité de dire le bien, de décider, d’articuler la loi. Le calife était légitime en ce qu’il était la loi vivante, il pouvait juger légitimement parce qu’il représentait ici-bas la puissance de Dieu. Inspiré, agissant comme un juge et un juriconsulte, le calife se voulait porteur des biens de salut. Si le *mulk* omeyyade se révélait mondain, il n’en était pas moins profondément ancré dans une représentation charismatique du pouvoir. Le calife omeyyade succédait aux prophètes anciens. Mais il est vrai qu’il n’était en rien fondé sur l’exemplarité muhammadienne – c’est bien pour cela que les traditionnistes et les hommes du lignage muhammadien les ont tant accusé d’impiété. Au total, le patrimonialisme omeyyade était articulé à une représentation religieuse, inspirée, du pouvoir. Et l’on peut, à propos des Omeyyades, établir l’équation suivante: à celui qui distinguait le bien et le mal et jugeait légitimement était autorisée la souveraineté sur l’espace conquis, et se rapportait personnellement toute parcelle de pouvoir.

Califes omeyyades versus gens du savoir

Le devenir de cette équation est brouillé. La famille omeyyade s’est enlisée et finalement perdue dans le régime factionnel. Le califat, comme mode de pouvoir politique et religieux à la fois, c’est-à-dire comme fonction de commandeur des croyants et ordonnateur de leurs lois, n’a guère survécu aux divisions de l’empire et à l’émergence de virtuoses du savoir religieux, les traditionnistes et les juristes, les hommes du savoir scripturaire. Cette classe de spécialistes du religieux ne s’est pas contentée de s’affirmer comme dépositaire du capital religieux, dépositaire exclusif, et comme dispensateur des biens de salut. Elle a instruit sa légitimité sur une véritable construction sociale et économique. Les savants, qui ne constituaient certainement pas un milieu homogène, n’en sont pas moins devenus un groupe de statut, au sens sociologique du terme.

«promotion», J. Johns, “Archaeology and the history of early Islam,” *Journal of the Economic and Social History of Islam* 46 (2003): 411–36.

Résumons à gros traits ce qui demanderait un long développement. Les savants ont reporté sur eux – en tant qu’attributaires, en quelque sorte – toute l’élaboration idéologique que le phénomène de la conquête avait suscitée. Les savants, *fuqahā* et *fuqarā*, se sont décrits comme les successeurs des combattants de la conquête arabe. Et ils ont, au sens propre, pratiqué cette idéologie, ils l’ont mise en actes. Ils sont vite devenus les occupants des *ribāts*, et les émoluments qui leur étaient dus pour leurs tâches étaient considérés comme des parts de *sadaqa*, autrement dit comme l’aumône que l’on devait au combattant pour son *rizq*, pour son viatique. D’autre part et surtout, les hommes du religieux sont devenus les gestionnaires et largement les bénéficiaires d’une institution, à la fois économique et religieuse et centrale en islam médiéval, l’institution du *waqf*. Rappelons en deux mots ce qui est bien connu. Par l’acte de *waqf*, tel individu faisait aumône (*sadaqa*) d’un bien; le donataire de ce bien, qui était une personne privée ou une institution religieuse, n’en avait qu’un usage restreint puisque le bien était déclaré inaliénable; le fruit de ce bien était dépensé, consommé. Rapidement l’on distingua le *waqf* public (*khayrī*) qui était un bien inaliénable fondé après un don et mis à la disposition de la communauté (mosquée, hospice, fontaine, pont...) ou dont l’usufruit servait à la communauté (un immeuble de rapport, dont le bénéfice aidait à nourrir les indigents, soigner les malades, subvenir aux besoins des *‘ulamā*...), et le *waqf* privé (*ahlī*) qui était un bien inaliénable dont les usufruitiers appartenaient à la parentèle du donateur⁵¹, au prix d’un véritable travail conceptuel qui fit de tout vrai croyant un homme redevable de l’aumône et un donataire possible de l’usufruit d’un *waqf*⁵². Au vrai, le *waqf* était une procédure de distinction du fonds et du fruit, où l’on pensait le fonds comme exclu de la dépense et livré comme tel, immobilisé, dans l’espace communautaire. Il était une action d’appropriation religieuse de biens qui étaient, dans le même mouvement, considérés comme des biens communs: c’est formellement en ce sens que l’on peut parler de biens patrimoniaux. L’institution du *waqf* transformait une aumône en bien patrimonial. L’expression du juriste Shāfi‘ī (*ob.* 820) résumait le procès en

⁵¹ C. Cahen, “Réflexions sur le *waqf* ancien,” *Studia islamica* 14 (1961): 37–56.

⁵² Décobert, *Le mendiant et le combattant*, 295–305.

transformation : il s'agissait d'une *sadaqa muḥarrama mawqūfa*, d'une « aumône sacrée qui a été figée »⁵³.

Dans son étude du féodalisme, de l'État catégoriel (*Ständestaat*) et du patrimonialisme⁵⁴, Max Weber décrit notamment les méfaits de l'arbitraire dans l'État patrimonial et les défauts de rationalisation, pourrait-on dire, dont il faisait montre. Il rappelle que certaines stratégies économiques visant à éviter les effets de cet arbitraire ont consisté à produire une nouvelle forme de patrimonialisme. En somme, un surplus de patrimonial permettait d'échapper à ce que le patrimonial avait d'irrationnel et de produire de la stabilité. Et Max Weber d'évoquer deux formes d'inaliénation de biens fonciers ou bâtis : la fondation de monastères à Byzance et le *waqf* dans l'Islam médiéval. Certes, le propos de Max Weber n'était pas le nôtre, il consistait à montrer en quoi le caractère patrimonial de l'État freinait l'émergence du capitalisme, puisque l'immobilisation pérenne de la propriété foncière et bâtie garantissait sa valeur comme fonds de rendement et non comme capital investi. Pour ce qui nous concerne, Max Weber faisait bien du *waqf* l'un des composantes essentielles du patrimonialisme musulman : l'État patrimonial et le *waqf*, précisait-il, « se renforcèrent l'un l'autre ». Autrement dit, les institutions de l'*iqṭā'* et du *waqf* non seulement ne se distinguaient pas fondamentalement, mais en plus travaillaient l'une pour l'autre.

Max Weber s'appuyait sur les études de Carl Becker pour étayer une démonstration qui ne manque certes pas d'intérêt, même consignée en quelques lignes abruptes. L'arbitraire du patrimonialisme a provoqué un mouvement de refuge dans la Loi. Celle-ci étant sensée garantir une régularité de procédure, un cadre unique de représentation liant le principe à la pratique, etc. Mais le constat général que la Loi était d'une excessive rigidité a provoqué un autre mouvement, de contournement de la Loi et de mise en pratique d'une autre forme de patrimonialisme, le *waqf*. Pour être clair, Max Weber faisait allusion au fait que l'institution du *waqf* avait notamment pour but, sinon pour fonction, d'éviter la règle coranique de l'héritage, selon laquelle le partage était obligé entre les descendants d'*ego*, la fille d'*ego* étant attributaire d'une moitié de la part du fils. La volonté d'exhérédation des filles et du maintien de l'intégrité des biens fonciers et bâtis incitaient *ego*, sentant sa fin venir,

⁵³ Al-Shāfi'ī, *Kitāb al-umm* (Le Caire : 1903), 3 : 274–75.

⁵⁴ Weber, *Economy and Society*, 2 : 1095–97.

à constituer ses biens en donation de mainmorte. Il est possible cependant d'interpréter différemment la raison religieuse d'une telle institution. Que la mainmorte fût, en islam comme ailleurs, le moyen le plus sûr d'éviter l'héritage relève d'une évidence qu'il serait difficile de nier. Mais l'on ne saurait rendre compte de la multiplication exponentielle des actions d'inaliénation – en particulier des mainmortes publiques, c'est-à-dire celles qui relevaient de fondations de mosquées, de fontaines, de ponts, de *ribāts*, et plus tard de madrasas – par la seule velléité singulière de prévenir la fragmentation et la dispersion des biens possédés. Il y avait dans l'acte de *waqf* une affirmation de respect vécu de la Loi, à condition que l'on comprenne toutes les implications de la soumission à une Loi d'essence supranaturelle.

Ces implications sont de plusieurs ordres, mais retenons-en deux. Une prescription religieuse est d'autant plus prégnante qu'elle est ritualisée: c'était le cas du *waqf*, qui relevait de l'aumône rituelle et qui renvoyait explicitement à une représentation commune du croyant comme homme de piété et d'ascèse (cf. *supra*). Une prescription religieuse est d'autant mieux suivie qu'elle est reconnue comme attachée à l'intercession des spécialistes du religieux: c'était le cas du *waqf*, dont les attributaires étaient les hommes du savoir et du sacré. Il n'y avait donc pas, dans l'acte de *waqf*, le contournement d'une Loi par trop rigide mais un choix opéré, lorsque la question se posait, entre deux procédures tout aussi légales (l'héritage ou la mainmorte); mais il y avait surtout – et le *waqf* public allait en rendre compte, comme dispositif central de toute politique d'évergétisme – le choix d'une procédure efficace, qui mêlait un placement économique à une évocation des figures de la piété.

Au total, le corps des hommes du savoir religieux s'est constitué dans le même temps un langage de la prescription (un langage qui actualisait le principe de l'extranéité du fondement sur la pratique de la référence muhammadienne)⁵⁵ et une économie véritablement exclusive. Et cette économie reproduisait le modèle existant du patrimonialisme omeyyade. L'on peut dès lors, à propos des spécialistes du religieux, poser l'équation suivante: à celui qui légiférait et jugeait légitimement, à l'homme du savoir scripturaire, à celui-là était autorisée la

⁵⁵ Il semble inutile de redire ici ce que nous avons développé ailleurs: C. Décobert, "L'autorité religieuse aux premiers siècles de l'islam," *Archives des sciences sociales des religions* 125 (2004): 23–43.

souveraineté sur le patrimoine que constituait l'économie aumônière, de même qu'était autorisée la souveraineté du maintien de la frontière religieuse. Une forme de patrimonialisme, aristocratique, impérial, lequel ressemblait fortement au patrimonialisme byzantin, se doublait d'une autre forme de patrimonialisme, désormais de corps, de groupe de statut, structuré sur le charisme de ce groupe et sur son mode spécifique de reproduction, et dans la relation personnelle – symboliquement filiale : entre le maître et le disciple – de transmission du savoir acquis.

L'hypothèse, dont nous avons avancé ici quelques prémisses, est la suivante. Passé le moment dit prophétique, de l'émergence d'un mouvement religieux autour de Muḥammad et de ses compagnons, il y eut un phénomène de construction d'un État de caractère impérial, né d'une conquête. Cet État impérial favorisa l'installation d'une première dynastie, d'un dispositif de domination de structure patrimoniale (ce que nous avons décrit, à gros traits, en deuxième partie). Mais parallèlement, il y eut un phénomène de quotidianisation du charisme du fondateur (ce que nous avons esquissé en première partie). Ce phénomène fut ce par quoi un mouvement religieux devint une religion instituée – sans lequel il n'y aurait pas eu de véritable religion. C'est sur cette quotidianisation que les questions essentielles doivent être posées : qui en furent les agents ? Et quels en furent les vecteurs, c'est-à-dire les supports d'élaboration et de reconnaissance d'un certain discours de valeurs ?

Les premiers agents furent les califes omeyyades. Le calife omeyyade, fort d'une autorité qui émanait directement de Dieu, constituait la tradition, c'est-à-dire pratiquait le langage de l'ordre des choses, et les croyants qui reconnaissaient son autorité réalisaient cet ordre voulu par Dieu. Et le calife, qui savait assurer sa survie dans le régime dynastique, garantissait la pérennité de l'ordre au sein de la communauté des croyants. Le patrimonialisme omeyyade, dans sa dimension économique, était en quelque sorte la traduction matérielle – la configuration – de sa souveraineté sur un monde ordonné. En ce sens, nous ne suivons pas Max Weber, lorsqu'il qualifiait le patrimonialisme en islam d'arbitraire ; bien au contraire, il nous apparaît que dans sa réalisation omeyyade le patrimonialisme fut une tentative de rationalisation de la domination, qu'elle fût économique, politique ou juridique. Après la disparition de Muḥammad, du fondateur charismatique d'une petite assemblée d'adeptes d'une nouvelle parole religieuse, une réalité de quotidianisation de son charisme se fit jour et elle prit plu-

sieurs formes. L'une d'elles était une quotidianisation par la parenté : le charisme se perpétuait chez ceux qui, sans nécessairement être touchés par l'extrahumain, appartenaient à la lignée prophétique ; à l'évidence, elle émergea suffisamment lentement pour prendre les formes variées du parti alide (par le référent de la descendance du Prophète) et du parti hāshimī (par le référent de l'ascendance du Prophète). Une autre, plus ancienne, était une quotidianisation par la souveraineté : la domination patrimoniale des Omeyyades comme tentative de prolongement de la domination charismatique, par le double biais de la gouvernance politique et de la maîtrise du dispositif des prescriptions et des conventions. Pour retourner à Max Weber, il nous semble que lui a échappé l'articulation possible d'un patrimonialisme traditionnel à un charisme prophétique, étant entendu que la domination patrimoniale pouvait assurer la souveraineté absolue des successeurs du prophète et, en conséquence, la distinction entre une classe non nécessairement cléricalisée d'héritiers du charisme et la masse des adeptes.

Mais la tentative omeyyade a échoué. La cause de leur insuccès est certainement à chercher du côté de ce qu'est une véritable procédure de routinisation, ou de quotidianisation, du charisme du fondateur religieux. Une routinisation n'est pas seulement le fait que le charisme frappe, par contamination, des hommes qui n'ont pas été touchés (comme le fondateur) par l'extrahumain, elle est également une mise en exergue, par ces mêmes hommes, de quelques traits attachés (ou supposés attachés) à la personne du fondateur, ou plus généralement à son entourage, et de transformation de ces quelques traits en valeurs permanentes et partagées, mais surtout reconnaissables en ce qu'ils sont spécifiquement distinctifs de ces hommes de charisme hérité. Ainsi, une quotidianisation est une opération chimique en trois temps logiques : discrimination d'un petit nombre de traits liés à la personne du fondateur ; conversion de ceux-ci en un certain comportement général, exprimé dans un langage de valeurs ; attribution de ce comportement général à tous les adeptes. Mais une quotidianisation est aussi une création de deux cercles concentriques : le cercle large des adeptes et le cercle étroit des héritiers du charisme, héritiers auxquels est associé de façon superlative ce comportement qui autorise que l'on commande le bien aux croyants, et lesquels sont les maîtres du discours des valeurs qui le fonde.

Ce que nous savons de l'histoire omeyyade permet au moins de dire que ceux-ci n'ont pas pu ou n'ont pas su créer un langage nécessaire de valeurs, n'ont pas su accaparer et s'attribuer un comportement

de distinction religieuse. Les raisons sont certainement multiples (défaut de stabilité dynastique, défaut d'une acculturation religieuse suffisamment consentie, etc.), et leur inventaire devrait étayer la présente hypothèse, si celle-ci a quelque utilité. Mais l'important est que d'autres hommes ont su mettre en forme ce langage nécessaire de valeurs partagées, ont su produire un discours récurrent et ont su s'attribuer prioritairement ce comportement de la distinction religieuse. Ces hommes étaient – bien évidemment – les savants d'une tradition, de référence muhammadienne, qui se constituait en corpus. Mais il ne s'agissait en rien d'un complot de savants, de la conjuration d'un milieu sectaire (ce qui impliquerait que ce milieu était supposé éloigné des réalités du monde sur lequel il agissait), il n'y avait là que des faits de compétition entre certaines classes, de pouvoir et de savoir, pour la maîtrise exclusive du charisme du fondateur et donc de la manipulation des biens de salut, il n'y avait là rien que de très banal, en matière d'histoire des religions. Un corps de statut, assis sur la compétence du savoir religieux, s'est constitué sur une autonomisation que rendait possible l'effondrement très rapide de la puissance califale, autrement dit du pouvoir autorisé des hommes du cercle étroit. Les savants ont su exprimer des valeurs nouvelles que véhiculaient notamment l'état de proximité à la figure prophétique, la pratique de la conversion du cœur, le comportement de piété : la piété en fut l'un des éléments les plus efficaces. Mais d'autre part et surtout, les savants ont été capables de situer en cohérence, d'un côté, leur prétention à entrer dans le cercle étroit et, de l'autre, l'assise économique qui leur permettait de se reproduire comme catégorie sociale autonome. Ils se représentaient, en effet, comme des hommes d'une piété superlative dont les signes étaient ceux de la pauvreté en Dieu. Un tel comportement de pauvreté *déclarée* – sinon vécue – engageait à ce qu'ils fussent attributaires de la *sadaqa*. Tels les moines bouddhistes, les savants de l'islam étaient symboliquement sustentés par l'aumône publique. Mais un processus de patrimonialisation de l'aumône (la *sadaqa mawqūfa*) a permis que les mosquées devinssent des institutions religieuses complexes, où l'on priait, jugeait, rendait des avis, enseignait, hébergeait...

Il y eut une autre conséquence. La revendication par ce corps, religieux mais non cléricalisé, de l'héritage prophétique – sur l'argument de l'exercice du savoir prophétique – se réalisait au prix de la délégitimation de ceux qui avaient eu, en première instance, cette prétention à assumer la succession de l'âge prophétique. La délégitimation fut engagée jusqu'à son terme, par l'usage contre les Omeyyades de ce

que ceux-ci avaient été précisément incapables de produire: un langage de valeurs. C'est pourquoi le procès des Omeyyades eut lieu, au motif de leur impiété, de leur indifférence religieuse, de leur opportunisme atavique. Leur déviance fut comme une nécessité. Il restait au corps des savants à s'accommoder de ceux qui, au nom de l'appartenance au lignage muhammadien, revendiquaient eux aussi l'héritage prophétique, nommément les Abbassides et les Shiites. Pour autant, entre de longs moments de quiétisme et quelques vagues d'activisme, ces prétentions ne furent guère inquiétantes – jusqu'à l'émergence du mysticisme confrérique, mais ceci est une autre histoire.

Bibliographie

- Abbott, N. *The Qurrah Papyri from Aphrodito in the Oriental Institute*. Chicago: University of Chicago Press, 1938.
- Ayoub, M. M. *The Qur'an and its Interpreters*, Vol. II: *The House of 'Imran*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Bacharach, J. L. "Marwanid Umayyad building activities: speculations on patronage." *Muqarnas* 13 (1996): 27–44.
- Bagnall, R. S., "Landholding in Late Antiquity: the distribution of wealth." *Journal of Roman Studies* 82 (1992): 128–49.
- al-Balādhuri. *Kitāb futūḥ al-buldān*. Éd. M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1866.
- Becker, H. S. *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance*. Paris: A.-M. Métailié, 1985.
- Bell, H. I. *The Greek Papyri in the British Museum*, IV: *The Aphrodito Papyri*. Londres: The British Museum, 1910.
- Bonner, M. "Poverty and Economics in the Qur'an." *Journal of Interdisciplinary History* 35 (2005): 391–406.
- . "The Naming of the Frontier: 'Awāsim, Thughūr, and the Arab Geographers." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57 (1994): 17–24.
- Borrut, A. et C. Picard. "Râbata, Ribât, Râbita: une institution à reconsidérer." In *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e–XIII^e siècles)*. *Echanges et contacts* (= *Civilisation médiévale* XV). Éd. N. Prouteau & P. Sénac, 33–65. Poitiers: 2003.
- Borrut, A. "Entre tradition et histoire: genèse et diffusion de l'image de 'Umar II." *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 58 (2005): 329–78.
- . *Entre mémoire et pouvoir: l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (v. 72–193/692–809). Leiden: Brill, 2010.
- Cadell, H. "Nouveaux fragments de la correspondance de Kurrah ben Sharik." *Recherches de papyrologie* 4 (1967): 107–60.
- Cahen, C. "Réflexions sur le waqf ancien." *Studia islamica* 14 (1961): 37–56.
- Conrad, L. I. "The Quṣūr of Medieval Islam. Some Implications for the Social History of the Near East." *Al-Abhath* 29 (1981): 7–23.
- Crone, P. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- . *Slaves on Horses: the Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

- Crone, P. et M. Hinds. *God's Caliph. Religious Authority in the first Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Décobert, C. "Alexandrie au XIII^e siècle. Une nouvelle topographie." In C. Décobert & J.-Y. Empereur, éd., *Alexandrie médiévale* 1, 71–100. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1998.
- . "L'autorité religieuse aux premiers siècles de l'islam," *Archives des sciences sociales des religions* 125 (2004): 23–43.
- . *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'islam*. Paris: Seuil, 1991.
- Djaït, H. *La grande discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*. Paris: Galimard, 1989.
- Donner, F. M. *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: Darwin Press, 1998.
- Elad, A. "Community of Believers of 'Holy Men' and 'Saints' or Community of Muslims? The Rise and Development of Early Muslim Historiography." *Journal of Semitic Studies* 47 (2002): 241–308.
- Fowden, G. *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Frankfort, H. *Kingship and the Gods. A study of Ancien Near East Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- Gascou, J. "Les grands domaines, la cité et l'Etat en Égypte byzantine (recherches d'histoire agraire, fiscale et administrative)." *Travaux et mémoires* 9 (1985): 1–90.
- Gibb, H. A. R. "The fiscal rescript of 'Umar II." *Arabica* 2 (1955): 1–16.
- Grabar, O. "The meanings of Qasr al-Hayr." In O. Grabar et al., éd., *City in the Desert. Qasr al-Hayr East*, 148–73. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.
- Guillaume, A. *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*. Oxford: 1955 (trad. de F. Wüstenfeld. *Das Leben Muhammed's*. 2 vol. Göttingen: 1858–60).
- Hardy, E. R. *The Large Estates in Byzantine Egypt*. New York: AMS Press, 1931.
- Hawting, G. R. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate, AD 661–750*. Londres: Routledge, 2000.
- al-Jāhīz. *Risāla fī al-nabīta*. In *Rasā'il al-Jāhīz*. Éd. A. al-Sandūbī. Le Caire: 1933; trad. fr. C. Pellat, "Un document important pour l'histoire politico-religieuse de l'Islām. La 'Nābita' de Djāhīz." *Annales de l'Institut d'études orientales* 10 (1952): 302–25.
- . *Kitāb faḍl Hāshim 'alā 'Abd Shams*. Éd. A. al-Sandūbī. Le Caire: 1933.
- Johns, J. "Archaeology and the History of Early Islam." *Journal of the Economic and Social History of Islam* 46 (2003): 411–36.
- Juynboll, G. H. A. *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Lammens, H. *Le califat de Yazīd I^{er}*. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1924.
- Mālik ibn Anas. *Kitāb al-Muwattā'*. Éd. et trad. I. Sayad, 2 vol. Beyrouth: 1993.
- al-Maqrīzī. *Kitāb al-nizā' wa-al-takhāṣum fī mā bayna Banī Umayya wa-Banī Hāshim*. Éd. G. Vos, *Die Kämpfe und Streitigkeiten zwischen den Banū Umayya und den Banū Hāshim*. Leiden: 1888; trad. angl. C. E. Bosworth, *Al-Maqrīzī's 'Book of contention and strife concerning the relations between the Banū Umayya and the Banū Hāshim*. Manchester: 1980.
- Schacht, J. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- al-Shāfi'ī. *Kitāb al-umm*. 5 vol. Le Caire: 1903.
- Silverstein, A. *Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- al-Ṭabarī. *Ta'rikh al-rusul wa-al-muluk*. Éd. M. J. de Goeje et al. 15 vol. Leiden: E. J. Brill, 1879–1801.
- Watt, W. M. *Mahomet à Médine*. Paris: Payot, 1959.

- Weber, M. *Economy and Society*. Éd. G. Roth & C. Wittich. 2 vol. Berkeley: University of California Press, 1978.
- . *Sociologie des religions*, textes réunis, traduits et présentés par J.-P. Grossein. Paris: 1996.
- Wensinck, A. J. *Concordances et indices de la tradition islamique*. Leiden: E. J. Brill, 1936–69.

THE NAMES OF ESTATES IN STATE REGISTERS BEFORE AND AFTER THE ARABIZATION OF THE 'DĪWĀNS'

Wadād al-Qāḍī

Some work has been done on the Arabization (*ta'rib*) of the financial registers (*dīwāns*) of the Umayyad government that started during the caliphate of 'Abd al-Malik ibn Marwān (reg. 65–86/685–705) and aimed at replacing the local language in which those registers were written (Persian, Greek, Coptic) with Arabic.¹ Despite that, little is

¹ Until now the most detailed study on the Arabization of the *dīwāns* is still M. Sprengling's "From Persian to Arabic," in the *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 56 (1939), 175–230, 325–36. A. A. Duri's article "Dīwān" in *EI2*, II, 324, parag. 2, is quite useful, with important references to documentary evidence. Most, but not all, who wrote on the Umayyads mention the Arabization movement, as did J. Wellhausen in his *The Arab Kingdom and Its Fall* (reprint of the 1927 edition, Beirut, n.d.), 219–20, and G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam: the Umayyad Caliphate AD 661–750* (London and Sydney, 1986), 63–64. The same goes for those who wrote on 'Abd al-Malik ibn Marwān, as in Chase F. Robinson's *'Abd al-Malik* (Oxford, 2005), 72 (see also 124–26). Still, as is clear from the pages cited, the Arabization movement has not been studied extensively, and indeed one finds nothing at all on it where one expects (as in A. Ayalon's article "ta'rib," in the *EI2*, X, 240–41) or hardly anything (as in Dimitri Gutas' *Greek Thought, Arabic Culture* [London and New York, 1998], which concentrates on the later periods of translation from Greek into Arabic and thus glosses over the Arabization movement under the Umayyads; see pp. 17, 23). Recently, the topic was tackled from a new and highly promising perspective, that of the history of science, in which are articulated the importance and deep significance of the Umayyad Arabization movement and its relation to the more general translation movement later in Islamic civilization. On this, see George Saliba, *al-Fikr al-'ilmī al-'arabī: nash'atuhu wa taṭawwuruhu* (Balamand [Lebanon], 1998), 53–68; idem, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge, Mass. and London, 2007), chapter 2 (27–72).

The classic Arabic texts on the Arabization of the *dīwāns* are al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, ed. M. J. de Goeje (second edition, Leiden, 1968), 193, 300–301; al-Jahshiyārī, *Kitāb al-wuzarā' wa-al-kuttāb*, ed. Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Ibyārī, and 'Abd al-Ḥafīz Shalabī (second edition, Cairo, 1980), 38–40, 67; Ibn 'Abd Rabīh, *al-'Iqd al-farīd*, ed. Aḥmad Amīn, Aḥmad al-Zayn, and Ibrāhīm al-Ibyārī (Cairo, 1949–65), 4:169–70, 399; al-Ṣūlī, *Adab al-kuttāb* (Beirut, 1994), 192–93; Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, ed. Riḍā Tajaddud (Tehran, 1971), 301, 303; Ibn Rustah, *al-'Alāq al-naḥḥīya*, ed. M. J. de Goeje (Leiden, 1892), 196–97; al-Bayhaqī, *al-Mahāsīn wa-al-masāwī'* (Beirut, 1970), 467–71; Ibn 'Asākir, *Tārīkh madīnat Dimashq*, ed. 'Umar ibn Gharāma al-'Amrawī (Beirut, 1995–2000), 22:320–21; al-Qalqashandī, *Ṣubḥ al-a'shā fi šinā'at al-inshā'* (Cairo, 1963), 1:423; al-Maqrīzī's *al-Mawā'iz wa-al-i'tibār* (reprint of the Būlāq edition, Beirut, n.d.), 1:98.

known about how exactly this Arabization actually worked and how the records reflected the change in language. The bi-lingual (Arabic-Greek) protocols do allow us to have a glimpse at this change, but only in indicating how the *basimala* and associated formulas, caliphs' and governors' names and titles, and the formulaic statements connected with them were reproduced in Greek and Arabic;² and the information we have in our sources about how some words could have been "translated" from the local languages into Arabic do not exceed three: two numbers/fractions of numbers and a conjunction of arithmetical value.³

What I would like to do in this study is to shed light on how exactly the bureaucrats of the financial bureaus wrote down the names of the estates in the financial registers of the government before the Arabization of the *dīwāns* and how they changed those names after this Arabization. The evidence comes mainly from the section on Baṣra in al-Balādhurī's (d. 279/892) invaluable *Futūḥ al-buldān*. This work is obviously a literary source; but an examination of the section in question of it allows us to practically lift its material to a documentary stratum. This is based on what we know about the early chronicler who transmitted almost all of its reports, al-Walīd ibn Hishām al-Qaḥdhamī, and the context of his transmission of those reports. I shall begin by highlighting some characteristics of al-Balādhurī's *Futūḥ* which are relevant to our topic, then identifying the specific features of the section on Baṣra within the *Futūḥ*. I shall then identify al-Qaḥdhamī, the chronicler who provided the information on Baṣra's estates, as well as his sources. Finally, I shall analyze this information with a view at uncovering its potential for providing evidence for the

² For several examples of these bilingual protocols, see P.Caire.Arab. (= Adolf Grohmann, *Arabic Papyri in the Egyptian Library*, Cairo, 1934–62), I, nos. 1–30. Cf. nos. 31–32, which are written in Arabic only.

³ These words, clearly written in Persian characters and words, are "*dāhūyeh*" (→ *dahōē*, or *dihōē*) and "*shāshūyeh*" (→ *bīstūyah*, *bīstōē*) for "ten" (→ one-tenth) and "twenty" (→ one-twentieth), respectively, and "*wīd*" for "and also" (→ a little more)." See Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 303. In the Persian renderings I am following Sprengling, 196. The text states that Mardānshāh, Zādhānfarrūkh's son, challenged Ṣāliḥ ibn 'Abd al-Raḥmān: "[If you were to translate the registers into Arabic,] what would you do with '*dāhūyeh*' and '*shāshūyeh*'?" He answered: "I would write 'tenths and half tenths' (*'ashr wa niṣf 'ashr*)." "How about '*wīd*'?" Mardānshāh asked. Ṣāliḥ said: "I would write 'and also' (*wa ayḍan*)." The challenge here clearly centers on fractions and how to express them in Arabic. I am grateful for Michael Cook for an attempt to solve the problem of "*wīd*."

change in the names of estates in Baṣra from their form before the Arabization of its state registers to their form after that Arabization.

Al-Balādhurī's Futūḥ al-buldān and its Section on Baṣra

Al-Balādhurī's *Futūḥ al-buldān*, as is well known, is a book that deals with the Muslim conquests. These conquests came to a virtual stop by the middle of the second/eighth century. The information contained in the book, however, goes beyond that time frame and provides information that goes to almost a century later. This is the first general observation. Another general observation about the book is that it is structured according to locality: first come the conquests of Arabia, then Syria, then the Jazīra (Mesopotamia), then Egypt and the Maghrib (including Andalusia and Nubia), then Iraq (the Sawād), then Western Iran (the Jibāl and Fars), then Azarbayjān, then Eastern Iran (Jurjān, Ṭabaristān, Khurāsān), then Transoxiana and Sind. These two characteristics of the book, when combined, make its structure cyclical: with very few exceptions, the section on each locality starts with reports on its conquest (or reconquest) in the first/seventh or second/eighth centuries, then the reports are carried further in time until they reach a time period which could go as late as the time of the author's writing of his book, in about the middle of the third/ninth century. A further examination of the contents of the book indicates that, in general, the reports about the conquests differ greatly in nature from those of the post-conquest period: whereas the first tend to be historical/chronological and anecdotal, the latter tend to be more focused on proprietary and executive matters related to landed estates and public works. This is no small difference, for sure, and it certainly had to do with the author's perception of his book. It, however, might have had to do also with the sources from which the author was deriving his information. For, whereas both the conquest and post-conquest parts rely on both the well-known earlier chroniclers and on local informants, the conquest parts rely by far more on the earlier chroniclers, while the post-conquest parts rely heavily on local informants. This being the case, it is legitimate to ask about the kind of sources the author's informants used in order to provide him with specific post-conquest information that deals with landed estates and public works.

Within the *Futūḥ*, the section on Baṣra stands out as being the longest and most detailed (27 pages) among its counterparts: Kūfa

(15 pages), Wāsiṭ (3 pages), and even the author's hometown and the capital of the caliphate in his time, Baghdad (6 pages).

Unlike the section on Kūfa, the section on Baṣra has neither a long introductory set of historical reports about the city (pp. 275–81, for Kūfa), nor a set of reports about its virtues at its end (pp. 285–86, for Kūfa). Rather, almost all of this section is devoted to the estates and public works of the city – a feature which one encounters in the rather small middle part of the section on Kūfa (pp. 281–85). All of the reports in this section, like the others in the book, are attributed to their authorities through some form of *isnād*. An examination of these authorities indicates that few of them are our ubiquitous chroniclers and historians, and that the majority of them are local people. Thus only 8 reports go back to al-Madā'inī (d. 225/840); 7 come from Ibn al-Kalbī (d. 204/819); 5 are taken from Abū 'Ubayda Ma'mar ibn al-Muthannā (d. 209/824); 2 each from Ibn Sa'd (d. 230/845)-Wāqidī (d. 207/822) and Abū l-Yaqzān (d. 190/805); and 1 from Yaḥyā ibn Ādam (d. 203/818). On the other hand, the author takes some of his information from “a group of the people of Baṣra” (p. 369), “some of the scholars who are knowledgeable about the estates of Baṣra” (p. 371), and “several of the Baṣrans, among them Rawḥ ibn 'Abd al-Mu'min” (p. 371). The vast majority of the reports come with the unnamed introductory common source which is usual in the author's works: “*qālū* (they said);” but about that later. The named source which is by far the most cited in the section is al-Walīd ibn Hishām al-Qaḥdhamī, or simply al-Qaḥdhamī: his name occurs on almost every single page in the section on Baṣra, and sometimes several reports are reproduced on his authority on one page. Who is this al-Qaḥdhamī?

Al-Walīd ibn Hishām al-Qaḥdhamī

Abū 'Abd al-Raḥmān al-Walīd ibn Hishām al-Qaḥdhamī⁴ was a Baṣran about whom little is known. He was a chronicler (*ahkbārī*) who trans-

⁴ For al-Qaḥdhamī's biography, see al-Bukhārī, *al-Tārīkh al-kabīr* (reprint of the Hyderabad edition, Beirut, n.d.), 8:157; Ibn Abī Ḥātim, *al-Jarḥ wa-al-ta'dīl* (reprint of the Hyderabad edition, Beirut, 1952), 9:20; Ibn Zabr al-Rab'ī al-Dimashqī, *Tārīkh mawlid al-'ulamā' wa wafayātihim*, ed. 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Sulaymān al-Ḥamad (Riyadh, [1989]), 2:491; Ibn al-Athīr, *al-Lubāb fi tahdhīb al-ansāb* (Beirut, n.d.), 3:16; al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, ed. 'Umar 'Abd al-Salām Tadmurī (Beirut, 1989–1993), [deaths of 221–30], 446; idem, *Mizān al-i'tidāl*, ed. 'Alī Muḥammad al-Bajāwī (reprint of the Cairo edition, Beirut, n.d.), 4:349; Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Lisān al-mizān* (reprint

mitted some ḥadīths on the authority of his father and others, and his ḥadīths were transmitted by the ḥadīth critic Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 277/890), the Baṣran blind judge and litterateur Abū Khalīfa al-Faḍl ibn al-Ḥubāb (d. 305/917), and, most notably for our purposes here, the Baṣran historian Khalīfa ibn Khayyāt (d. 240/854). In old age, al-Jāḥiẓ (d. 255/869) saw him and reported that all his teeth had fallen, but that this did not affect his articulation.⁵ He died in Baṣra in 222/837.

Al-Qaḥdhamī's importance for us lies in the very large number of historical reports that he transmitted and that were cited in several historical and literary sources. The source which has preserved the largest number of those reports is Khalīfa ibn Khayyāt's *Tārīkh*, whose author was al-Qaḥdhamī's student, as we have seen above. Khalīfa cited al-Qaḥdhamī very frequently in three main areas. The first is the area of the conquests, especially those of Iraq⁶ and Iran,⁷ where the exploits of the Arab generals and the peace agreements they made with the local populations are mentioned; the second is the area of the Umayyad caliphs⁸ and the first 'Abbāsīd caliphs until al-Rashīd,⁹ where the name of the caliph, his birth and death dates, and the length of his caliphate are mentioned at the end of his reign; and the third and most prominent area is that of the Umayyad governors of Iraq: their appointment there and the numerous appointments they themselves made during their tenure.¹⁰ It is also highly probable that al-Qaḥdhamī was, among others, Khalīfa's source for the long lists Khalīfa compiled

of the Hyderabad edition, Beirut, 1971), 6:228; see also Khalīfa ibn Khayyāt, *Kitāb al-ṭabaqāt*, ed. Akram Ḍiyā' al-'Umarī (Baghdad, [1967]), 229; idem, *Tārīkh Khalīfa ibn Khayyāt*, ed. Akram Ḍiyā' al-'Umarī (Beirut and Damascus, 1977), 476. See also al-Maqrīzī, *al-Mawā'iz wa-al-i'tibār*, 1:98, where the author (or copyist, or publisher) mistakenly mentions al-Qaḥdhamī's name in lieu of his grandfather's, Qaḥdham (see below), making a second mistake in his genealogy (the familiar "Makhzūm" instead of the unfamiliar "Qaḥdham"). As far as I know, only two modern scholars have paid attention to al-Qaḥdhamī. The first is Akram Ḍiyā' al-'Umarī, the editor of Khalīfa ibn Khayyāt's *Tārīkh* (see his introduction to the book, p. 21). The second is Šāliḥ Aḥmad al-'Alī, in his *Khiṭaṭ al-Baṣra wa minṭaqatihā* (Baghdad, 1986), 22–33. It must be added, though, that as early as 1939, M. Sprengling did pay attention to al-Qaḥdhamī's role as a transmitter; see his "From Persian to Arabic," 195, 207, 208–11.

⁵ Al-Jāḥiẓ, *al-Bayān wa al-tabyīn*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (second edition, Cairo, 1975), 1:61.

⁶ Khalīfa, *Tārīkh*, 118, 120, 125, 128, 131, 134, 136, 161.

⁷ *Ibid.*, 140, 142, 144, 158, 159, 161, 162, 163, 164.

⁸ *Ibid.*, 292, 309, 316, 321, 331, 356, 363, 369, 404, 408.

⁹ *Ibid.*, 412, 429, 446, 460.

¹⁰ *Ibid.*, 211, 273, 308, 317, 327, 335, 350, 368, 382, 408.

about the innumerable appointments each Umayyad caliph made, although al-Qaḥdhamī is cited as an authority only at the caliphate of al-Walīd ibn ʿAbd al-Malik.¹¹

Al-Balādhurī's genealogical history, *Ansāb al-ashrāf*, and al-Ṭabarī's (d. 310/923) *Tārīkh* have also preserved a sizeable number of al-Qaḥdhamī's reports, mainly on the various governors of Iraq during the Umayyad period¹² and on prominent men of the Quraysh and Thaḳīf during the same period,¹³ in addition to reports on the early Abbasids.¹⁴ Other sources that cite al-Qaḥdhamī's reports also reflect these areas of his expertise,¹⁵ in addition to an expertise in literature.¹⁶ Equally important for our topic is the sources' clear indication that al-Qaḥdhamī was a source for two of the most influential *akhbārīs*, chroniclers, most of whose books have been lost, namely al-Madāʾinī¹⁷ and Ibn Shabba (d. 262/878).¹⁸ These *akhbārīs*' transmissions, as well

¹¹ Ibid., 312; see also p. 360.

¹² For al-Qaḥdhamī's reports on the Umayyad governors of Iraq, see al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, 4/2, ed. ʿAbd al-ʿAzīz al-Dūrī and ʿIṣām ʿUqla (Beirut/Berlin, 2001), 417; al-Ṭabarī, *Tārīkh al-rusul wa al-mulūk*, ed. M. J. de Goeje (Leiden, 1879–1901), II, 171–72, 456–58, 1119–1122/ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Cairo, [1960]–1969), 5:522–23, 299–300, 6:379–81

¹³ For al-Qaḥdhamī's reports on prominent men of the Quraysh and Thaḳīf, see al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, 4/1, ed. Iḥsān ʿAbbās (Beirut/Wiesbaden, 1979), 117; 5, ed. Iḥsān ʿAbbās (Beirut/Stuttgart, 1996), 259, 260.

¹⁴ For al-Qaḥdhamī's reports on various ʿAbbāsīd affairs, see al-Ṭabarī, III, 84–86, 87, 90, 92, 183–84/7:468–69, 470, 472, 474, 547.

¹⁵ For other sources which transmitted al-Qaḥdhamī's reports, see Abū Zakariyyā l-Azdī, *Tārīkh al-Mawṣil*, ed. ʿAlī Ḥabiba (Cairo, 1967), 160, 230; al-Masʿūdī, *Murūj al-dhahab*, ed. Charles Pellat (Beirut, 1965–1979), 3:279; al-Marzubānī, *Nūr al-Qabas al-mukhtaṣar min al-Muqtabas*, ed. Rudolph Sellheim (Wiesbaden, 1964), 46; Ibn ʿAsākir, 12:167, 18:429, 19:146, 21:124, 27:109, 29:256, 32:75, 199, 37:163, 49:350, 59:225, 237, 444, 41:208, 45:292, 46:157, 61:297, 69:157, 70:165 (some of which are copied from Khalīfa ibn Khayyāṭ's reports on the authority of al-Qaḥdhamī). Several of Ibn ʿAsākir's reports were copied by Ibn al-ʿAdīm, in his *Bughyat al-ṭalab fī tārikh Ḥalab*, ed. Suhayl Zakkār (Damascus, 1988–1989).

¹⁶ See, for examples, al-Jāhīz, *al-Bayān* 1:143, 2:254; Ibn ʿAbd Rabbih, *al-ʿIqd al-farīd*, 1:50, 316, 324, 6:204; Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *al-Baṣāʾir wa-al-dhakhāʾir*, ed. Wadād al-Qāḍī (Beirut, 1988), 4:42, 6:88, 188–89, 223, 8:36–37, 45.

¹⁷ For al-Madāʾinī's transmissions from al-Qaḥdhamī, see al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, 4/2, 417. See also a complex transmission from al-Madāʾinī in al-Ṭabarī, II, 171–172/5:299–300, where al-Ṭabarī cites Ibn Shabba's double transmission from al-Qaḥdhamī and al-Madāʾinī. It is to be noted that sometimes reports come with "parallel" transmissions of the same report, one ending with al-Madāʾinī and one with al-Qaḥdhamī; see Khalīfa, *Tārīkh*, 161–62, 162, 163–64, in all of which al-Madāʾinī is identified with his *kunya*, Abū al-Ḥasan. See also al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, 367.

¹⁸ For Ibn Shabba's transmissions from al-Qaḥdhamī, see al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, 4/1:132, 137; 4/2:228; al-Ṭabarī, II, 456–58, III, 150, 176–77, 183–84/

as al-Qaḥdhamī's long life that allowed him to meet some of the early historians whose works have survived – like Khalifa and possibly al-Balādhurī – ended up making his reports part of the surviving historical record.

Al-Qaḥdhamī's transmits most of his reports by far on the authority of his father Hishām, for whom the sources do not create a recognizable profile, and in a few cases on the authority of his paternal uncle. In the vast majority of the reports, this Hishām transmits his reports on the authority of his own father Qaḥdham, al-Qaḥdhamī's grandfather. And while there are transmissions in which Hishām – the middle link – disappears, the final link, Qaḥdham, continues to have a very strong presence in al-Qaḥdhamī's historical and literary transmissions.

From the above, we can conclude that al-Qaḥdhamī was a rather typical second/early third century chronicler, whose knowledge of history and also literature was wide, but whose forte was knowledge of the conquests of Iraq and Iran, and of Umayyad administrative history of Iraq, the area in which his grandfather figures out prominently as his source.¹⁹

Qaḥdham

This grandfather, actually, is the person who is responsible for giving the attribution “al-Qaḥdhamī” to our chronicler, and the sources have much more to tell us about him than about his grandson. While his name, Qaḥdham, is certain, his father's and grandfather's are not, so that we find him identified alternately as Qaḥdham ibn Sulaymān/Abī Sulaymān/Sulaym ibn Dhakwān, of which three the first is the most probable. He is, however, to be clearly distinguished from Qaḥdham ibn al-Naḍr ibn Ma'bad, who was a ḥadīth transmitter, sometime referred

5:522–23, 7:523, 542, 547. See also al-Ṭabarī, II, 428/5:499 (where al-Makhzūmī must be read al-Qaḥdhamī).

¹⁹ It is rather curious that al-Qaḥdhamī's name does not appear among the chroniclers in Ibn al-Nadīm's *Fihrist*. The reason for that is not necessarily that he did not compile any books, for he is often cited as a second authority with other chroniclers who are known to have compiled books, like al-Madā'īnī (see above, n. 17) and Abū al-Yaḳzān (in Khalifa's *Tārīkh*). One could speculate that either he wrote very little, or that his students did not bother to put his works together in some book-form. At any rate, it seems that by the end of the fourth/tenth century, no books of his were known, and thus Ibn al-Nadīm did not have grounds to include him in his annotated bibliography.

to as Qaḥdham ibn Abī Qaḥdham.²⁰ Khalīfa ibn Khayyāṭ says that Qaḥdham was among the prisoners of war who were captured by the Muslims during the conquest of Iṣfahān in 29/[649].²¹ This, however, must be a mistake, since Qaḥdham lived possibly until after 170/786²² and reports are narrated on his authority until at least 158/774.²³ Given that both his father and grandfather have Arabic names, it must be his grandfather, rather he, who was captured in Iṣfahān, converted, and became a *mawlā* of Abū Bakra al-Thaqafī (d. 51/671),²⁴ one of the companions and freedmen of the Prophet who accepted Islam after the battle of al-Ṭāʾif. Thus we can say that Qaḥdham was a third generation non-Arab Muslim, whose father and grandfather did not play roles that were sufficiently important to make them identifiable in the sources, but whose family history gave him early association with the prominent family of Abū Bakra al-Thaqafī – hence his being identified, like his grandfather, as “Mawlā Abi Bakra,”²⁵ but also, more accurately, “Mawlā *āl* Abi Bakra,”²⁶ i.e., the client of *the family of Abū Bakra*.”

All the sources agree that Qaḥdham was Baṣran by birth and residence, and this brings us again to Abū Bakra al-Thaqafī and his family. Abū Bakra settled so early in Baṣra that one of his sons, ‘Abd al-Raḥmān (d. 89/708 or 96/715), is considered the first Muslim to be born there (in 14/635),²⁷ and he and his children soon came to occupy prominent positions there and to acquire a great deal of wealth.²⁸ In that, they

²⁰ Ibn ‘Asākir, 49:295, 297, pointed out this difference in his name in his biography.

²¹ Khalīfa, *Tārīkh*, 162.

²² Al-Dhahabī, *Tārīkh al-islam* 11 [deaths of 171–80], p. 298.

²³ Khalīfa, *Tārīkh*, 429, where he is the source for the death of the caliph al-Manṣūr.

²⁴ See Khalīfa, *Tārīkh*, 162.

²⁵ Khalīfa, *Tārīkh*, 162.

²⁶ Khalīfa, *Tārīkh*, 368 (where “Abī” has to be added); al-Zubayr ibn Bakkār, *al-Akḥbār al-muwaffaqiyyāt*, ed. Sāmī Makki al-‘Ānī (Baghdad, [1972]), 289.

²⁷ Khalīfa, *Tārīkh*, 129, 303; al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, 347; al-Dhahabī, *Siyar a’lām al-nubalā*, ed. Shu’ayb al-Arnā’ūt *et al.* (Beirut, 1981–1988), 4:319–20; al-Ṣafadī, *al-Wāfi bi-al-wafayāt*, vol. 18, ed. Ayman Fu’ād Sayyid (Beirut/Wiesbaden, 1988), 128. This information made it into some *awā’il* books; see Abū Hilāl al-‘Askarī, *al-Awā’il*, ed. Muḥammad al-Sayyid al-Wakil (Medina, 1966), 181–82.

²⁸ See Ibn al-Athīr, *Uṣd al-ghāba fi ma’rifat al-ṣahāba* (reprint of the Hyderabad edition, Beirut, [1957]), 5:28 and 151; al-Ṣafadī, vol. 27, ed. Otfried Weintritt (Beirut/Berlin, 1418/1997), 166–67. Al-Balādhurī’s section on Baṣra in *Futūḥ al-buldān* provides the most detailed information on the estates and public works connected with the Abū Bakra family; see *Futūḥ al-buldān*, 351, 367–68 (Abū Bakra; two estates); 365, 366 (the family of Abū Bakra; estate and thicket); 353–54 (Muslim ibn Abī Bakra;

were assisted by their family relations to the famous governor of Iraq, Ziyād ibn Abihi (in office 45–53/666–73), whose mother, Sumayya, was also Abū Bakra's mother, making Abū Bakra Ziyād's half-brother. Ziyād was generous to his relatives, and it was he who appointed the same 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakra as his secretary²⁹ and put him in charge of some public works in Baṣra.³⁰ It was also he who started the military and administrative career of another son of Abū Bakra's, 'Ubayd Allāh (d. 79/698).³¹ This career culminated in his appointment in 78/697 as commander of the army that conquered Kābul and thereafter as governor of Sijistān, where he stayed until his death.³²

It was this family that Qaḥdham was associated with when he was born in Baṣra at an unknown date but certainly long before the end of the first/seventh century. And it was probably this association that permitted him, a non-Arab, to marry an Arab from the Banū al-Jārūd.³³ Like many of his contemporaries, Qaḥdham transmitted some ḥadīth,³⁴ but he was never considered a prominent ḥadīth scholar. His career,

bath); 352 (Ṭāriq ibn Abī Bakra; house); 349, 365 (twice; 'Ubayd Allāh ibn Abī Bakra; house and two estates); 365 (Salm ibn 'Ubayd Allāh ibn Abī Bakra; river/canal); 364 (Bashīr ibn 'Ubayd Allāh ibn Abī Bakra; river/canal); 353–54, 357–58, 362, 363 ('Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakra; bath, river/canal [on which see also Khalifa, *Tārikh*, 165], two estates); 352 (Nāfi', the *mawlā* of 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakra; house).

²⁹ Khalifa, *Tārikh*, 212. See also al-Ṭabarī, II, 22/5:176 (*sub anno* 43), where we read: *kāna 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakra yalī mā kāna li-Ziyād bi-al-Baṣra* ('Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakra used to be in charge of Ziyād's properties in Baṣra)

³⁰ Khalifa, *Tārikh*, 165; al-Ṭabarī, II, 1034, 1035, 1036–1039, 1042–1043, 1046/6:320, 321, 322–24, 326–27, 329.

³¹ Khalifa, *Tārikh*, 210, 219; al-Jāhiz, *Kitāb al-ḥayawān*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (Cairo, 1938–1958), 4:479–81.

³² Khalifa, *Tārikh*, 218, 277, 279; Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, *Kitāb tārikh Iṣbahān (Dhikr akhbār Iṣbahān)*, ed. Sayyid Kisrawī Ḥasan (Beirut, 1990), 2:61–62; al-Dhahabī, *Siyar*, 4:138; al-Ṣafadī, vol. 19, ed. Riḍwān al-Sayyid (Beirut/Stuttgart, 1413/1993), 362.

³³ Al-Jāhiz, *Kitāb al-ḥayawān*, 1, 177.

³⁴ See al-Bukhārī, *al-Tārikh al-kabīr*, 8:59 (no. 2140, in the biography of al-Muḥabbar ibn Dāwūd); Ibn 'Adī, *al-Kāmil fi ḍu'afā' al-rijāl*, ed. Yaḥyā Mukhtār Ghazzawī (third edition, Beirut, 1988), 3:99 (in the biography of Dāwūd ibn al-Muḥabbar ibn Qaḥdham); Abū Nu'aym, 2:134; Ibn 'Asākir 49:295–96/Ibn Manzūr, *Mukhtaṣar tārikh madīnat Dimashq li Ibn 'Asākir*, ed. Rūḥiyya al-Naḥḥās *et al.* (Damascus, 1984–1988), 21:74–75; Ibn Ḥajar, *Lisān al-mizān*, 5:17 (in the biography of al-Muḥabbar ibn Qaḥdham); idem, *Ṭabṣīr al-muntabih bi-taḥrīr al-mushtabih*, ed. 'Alī Muḥammad al-Bajāwī (Cairo, 1965–1967), 4:1254. One has to be careful not to attribute to our Qaḥdham the ḥadīth-narration activity connected with his namesake Qaḥdham ibn al-Naḍr ibn Ma'bad (see above, at n. 20). See also Ibn Abi Ḥatīm, 8:419 (no. 1910); Ibn Mākūlā, *al-Ikmāl*, ed. 'Abd al-Raḥmān ibn Yaḥyā al-Mu'allamī al-Yamānī (Hyderabad, 1962–1986), 7:187.

rather, came to be associated very early with government service, when he became one of the apprentices of Ṣāliḥ ibn ‘Abd al-Raḥmān,³⁵ al-Ḥajjāj ibn Yūsuf’s financial secretary during his governorship of Iraq in 75–95/694–714, the influential chief of the tax office in Iraq in 96–100/715–19, and the architect of the Arabization of government registers in Iraq until shortly before his death in 103/721 or 104/722.³⁶ By joining Ṣāliḥ and his financial team, Qaḥdham was putting one of his qualifications into practical use: his knowledge of Persian.³⁷ This knowledge allowed him, and at least five other financial secretaries of Ṣāliḥ’s “pupils” (*talāmidha*),³⁸ to participate in the revolutionary translation project of the financial records of Iraq. His own specific role in that project must have been a major one, since some sources attribute to him, rather than to Ṣāliḥ, the translation of the *dīwāns* from Persian into Arabic,³⁹ and it is highly probable that he and Ṣāliḥ’s other “pupils” continued to work on the translation project after Ṣāliḥ had left government service.

During the first two decades of the second century/720–40 in Iraq, when Khālīd al-Qasrī dominated the governorship scene, Qaḥdham served as an unidentified, but almost certainly financial, secretary in

³⁵ Al-Jahshiyārī, 39.

³⁶ For new material on Ṣāliḥ’s biography see al-Balādhurī, *Kitāb jumal min ansāb al-ashraf*, ed. Suhayl Zakkār and Riyāḍ Zirīklī (Beirut, 1996), 8:113–14; Ibn ‘Asākir, 23:343–45/Ibn Manzūr, 11:32–33. A classic on him, Zādhānfarūkh, and the Arabization movement from Persian into Arabic is M. Sprengling’s above mentioned 1939 article, “From Persian to Arabic,” 175–230, 325–36. There is no entry on Ṣāliḥ ibn ‘Abd al-Raḥmān in *EI2*.

³⁷ See a story in Balādhurī, *Ansāb al-ashraf*, 6 B, ed. Khalil Athamina (Jerusalem, 1993), 249, where Qaḥdham’s knowledge of Persian is demonstrated in his ability to translate a weaver’s Persian: *suhr bi-suhr* (= *surkh be-surkh*) as “red-in-red.” See also the entry on “Niffar” in Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu’jam al-buldān* (Beirut, [1955–57]), where al-Sam‘ānī says he disagrees with the identification and location of Niffar by al-Qaḥdhamī – his father – his grandfather because al-Qaḥdhamī was “from Persian stock” (*min abnā’ al-‘ajam*).

³⁸ These are mentioned, alongside Qaḥdham, in al-Jahshiyārī, 39. They are al-Mughīra ibn Abī Qurra, Shayba ibn Ayman, al-Mughīra and Sa‘īd, the sons of ‘Atīyya, and Marwān ibn Iyās.

³⁹ ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Baghdādī, *Kitāb al-kuttāb*, in Dominique Sourdel, “Le ‘Livre des Secrétaires’ de ‘Abdallāh al-Baghdādī,” *Bulletin d’Études Orientales* 14 (1952–1954), 140; Ibn ‘Abd Rabbih, 4:170. The text of *al-Iqd* was copied (with some corruption) by al-Qalqashandī in his *Ṣubḥ al-a’shā*, 1:40. M. Sprengling attacks with great ferocity this assertion. See his “From Persian to Arabic,” 208–209; see also p. 176.

the administration of Khālid.⁴⁰ By the time Khālid was dismissed from office in 120/738, Qaḥdham had become such an expert in financial accounting that he was appointed chief of the tax office in Baṣra by Yūsuf ibn ‘Umar al-Thaqafī – another member of the tribe of Thaqif – when Yūsuf replaced Khālid as governor of Iraq.⁴¹ Yūsuf also at some point put Qaḥdham in charge of the stipends office in Baṣra,⁴² and it seems that Qaḥdham kept those positions until two or three years before Yūsuf’s tenure ended in 126/744.⁴³

As a high official in his administration and as a long-time associate of the Abū Bakra family of the Thaqif, Qaḥdham’s relationship with Yūsuf was personal in addition to being official, and that was for Qaḥdham a double-edged sword. On the one hand, it made this relationship uneasy, given Yūsuf’s widely reported acts of ruthlessness, ill temper, and rashness.⁴⁴ On the other, it brought him great wealth, prestige, and influence, allowing him to participate with Yūsuf in bringing about the torture of his former master Khālid al-Qasrī,⁴⁵ to have one or more audiences with the caliph Hishām,⁴⁶ and to become a very wealthy man, capable of raising in one day as much as 150,000 dirhams.⁴⁷ His influence, however, worked ultimately against him, since it aroused

⁴⁰ Ibn ‘Asākir, 70:165 (in the biography of Hind bint Asmā’ ibn Khārija ibn Ḥiṣn al-Fazāriyya). Sprengling, 209, 210, writing in 1939, before the publication of Ibn ‘Asākir, perceptively wondered why Qaḥdham’s name was not associated in the sources with Khālid al-Qasrī: this “may be an accident,” or Khālid “did not consider him the right man for such a place.”

⁴¹ See al-Jahshiyārī, 64, 65, where Qaḥdham’s association with headship of *kharāj* in Iraq is stated textually. See also al-Zubayr ibn Bakkār, *al-Muwaffaqiyyāt*, 289.

⁴² See al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, 350.

⁴³ See below.

⁴⁴ For stories about these aspects of Yūsuf’s character and behavior which Qaḥdham witnessed, see al-Balādhurī, *Ansāb al-ashraf*, 6 B: 249–50; al-Jahshiyārī, 64.

⁴⁵ See al-Jahshiyārī, 64. The ruse succeeded partially. Qaḥdham is reported to have been unsuccessful at first in gaining Hishām’s permission to Yūsuf to torture Khālid, but was able to arouse the caliph’s curiosity when he told him that Khālid said things about him that he could not reiterate. Hishām sent his servant to ask Qaḥdham in private about Khālid’s words, and Qaḥdham, obviously knowingly lying, said that Khālid always referred to Hishām as “*al-aḥwal*” (the cross-eyed one). Upon hearing this, Hishām was so angry that he allowed Yūsuf to torture Khālid. Yūsuf did just that for one day, but had to stop when a command from Hishām to set Khālid free reached him the following day. Cf. al-Ṭabarī, II, 1647/7:146–47 (where Qaḥdham’s name is not mentioned; instead, the text has “a Syrian man, *rajul min ahl al-Shām*.”)

⁴⁶ Al-Ṭabarī, II, 1739/7:207–208, narrated by al-Madā’ini on the authority of Qaḥdham. See also Ibn ‘Asākir, 49:295/Ibn Manẓūr, 21:74; al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, [years 171–80], 298: he was sent as an emissary to the caliph Hishām ibn ‘Abd al-Malik on behalf of Yūsuf ibn ‘Umar, the governor of Iraq.

⁴⁷ Al-Jahshiyārī, 65.

Yūsuf's jealousy and suspicion, and ended up with Yūsuf conspiring to kill him. Although Yūsuf failed in his effort, Qaḥdham knew he could not stay in Iraq. He fled to Mecca where he remained for three years.⁴⁸ After that, he seems to have returned to Baṣra, and witnessed the Abbasids' seizure of power from the Umayyads. The sources tell us nothing about whether he was given any administrative appointment under the Abbasids, and they do not provide a death date for him. What is certain is that he lived for at least twenty-six years under the Abbasids, since he was still alive when the caliph at-Manṣūr died in 158/774.⁴⁹ How long he lived after that is uncertain,⁵⁰ but by 170/786, he had either died or disappeared from the public scene.⁵¹

Now that we know who Qaḥdham was, we can go back to our discussion of his grandson's – al-Walīd ibn Hishām al-Qaḥdhamī's – transmissions in al-Balādhurī's section on Baṣra in his *Futūḥ al-buldān* and evaluate them in the light of Qaḥdham experience.

The Names of Places in Baṣra

Al-Balādhurī cites 35 pieces of information from al-Qaḥdhamī in the section on Baṣra. These are mentioned in 24 reports, which are introduced by al-Qaḥdhamī name in various forms. But al-Qaḥdhamī must have been al-Balādhurī's source also in many additional reports. These are the reports which al-Balādhurī introduces with the collective source "they said" (*qālū*), since all the information included under this rubric is of the same nature as that of al-Qaḥdhamī's, as it will be explained below. Al-Balādhurī uses this term explicitly for introducing 20 reports⁵² that contain by far the largest number of pieces of information on Baṣra. To these must be added at least ten more reports which, although they are unidentified with any introductory term or phrase, they represent a break in the text, and hence the term "they

⁴⁸ See this long story in al-Jahshiyārī, 64–66.

⁴⁹ The death date of al-Manṣūr is reported on his, among others', authority by Khalīfa in his *Tārīkh*, 429: "al-Walīd ibn Hishām – his father – his grandfather."

⁵⁰ Khalīfa does not cite any authorities in his *Tārīkh* (p. 439) for the death of the caliph al-Mahdī (in 169/785).

⁵¹ Khalīfa, in his *Tārīkh*, 446, no more cites al-Walīd ibn Hishām's grandfather as one of his sources for the death of the caliph al-Hādī in 170/786. Al-Dhahabī, in his *Tārīkh al-Islām*, [years 171–80], 298, places Qaḥdham's biography together with those who died between 171/787 and 180/796. But al-Dhahabī may be conflating our Qaḥdham with his namesake, the ḥadīth transmitter Qaḥdham ibn al-Naḍr ibn Ma bad.

⁵² The word "*qāla*" on p. 368, line 8, must be read: "*qālū*".

said” must be assumed to be there. Altogether, then, al-Qaḥdhamī could be considered a source for a very large part of Balādhurī’s information on Baṣra.

In al-Balādhurī’s text, al-Qaḥdhamī’s sources are not mentioned except in three reports, where he himself identifies them. In the first (p. 351), he says that it was his paternal uncle who informed him of a pious comment of Ibn Shubruma’s, on the authority of Ibn Shubruma himself. This source is quite plausible, since al-Qaḥdhamī sometimes derives his information from “his uncle,” as we have seen above.⁵³ This uncle could indeed have met ‘Abd Allāh ibn Shubruma, the Kūfan jurist and ḥadīth transmitter, who lived between 72/691 and 144/762.⁵⁴ Strictly speaking, however, Ibn Shubruma is really a contemporary of al-Qaḥdhamī’s grandfather, not his uncle (or father). Is it not possible that al-Qaḥdhamī (or al-Balādhurī) dropped the grandfather’s link from the chain of transmission?⁵⁵ In the second report in which al-Qaḥdhamī mentions his source (p. 368), he identifies this source as a certain Arqam ibn Ibrāhīm, about whom the sources know nothing, as far as I can tell. The report, however, clarifies to us at least the time in which Arqam lived: he was a contemporary of Ḥassān ibn Abī Ḥassān al-Nabaṭī, and in the report he describes how he saw Ḥassān surveying large plots of land in the Baṣra area for the purpose of entering them in the possessions of the caliph Hishām. This Ḥassān was one of al-Ḥajjāj’s secretaries and a surveyor and project executor in Iraq during the caliphates of al-Walīd ibn ‘Abd al-Malik and Hishām ibn ‘Abd al-Malik, for which reason several constructions carry his name. More importantly, he was very close to Yūsuf ibn ‘Umar, and was instrumental in preventing his dismissal from office by al-Walīd ibn Yazīd.⁵⁶ The information in this report must thus come from al-Qaḥdhamī’s grandfather, Qaḥdham, the finance secretary of Baṣra under Yūsuf ibn ‘Umar and long before that too; and it was he who heard the statement of Arqam ibn Ibrāhīm, the eyewitness to Ḥassān’s action. In the third and last report in which al-Qaḥdhamī mentions

⁵³ See above, p. 261.

⁵⁴ See Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-tahdhīb* (reprint of the Hyderabad, edition, Beirut, n.d.), 5:250–51.

⁵⁵ Note that, in two of the instances where the uncle is the source in Khalifa’s *Tārīkh* (p. 152), the uncle derives his information from the grandfather.

⁵⁶ See on Ḥassān al-Nabaṭī Khalifa, *Tārīkh*, 402; al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, 293, 367; al-Ṭabarī, II, 1641–42, 1652, 1657–58, 1778–80/7: 142–43, 150, 153, 233–34; al-Jahshiyārī, 61–62; ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Baghdādī, 140; *al-‘Iqd*, 4:170.

his source (p. 350), the source is clearly his grandfather: “al-Walīd ibn Hishām said, my father told me (*akhbarani*), on the authority of (‘*an*) his father...” Thus, I think we can conclude that al-Qaḥḍhamī’s named sources are practically all his grandfather Qaḥḍham. Let us examine these reports.

A quick look shows that almost all these reports consist of the identifications of places in the Baṣra area: houses (*dār*), mansions (*qaṣr*), mosques (*masjid*), prisons (*ḥabs*), baths (*ḥammām*), estates (*qaṭī’a*), rivers/canals (*nahr*), inlets (*khawr*), thickets (*ajama*), and strands (*shāṭi*), and this identification invariably begins with the “name” of each place; al-Qaḥḍhamī’s reports, in fact, give the impression that all places in Baṣra had names. After giving the name of a building or place, a typical identification explains whence the name came from by identifying the name of the person connected with it: its owner, builder, executor, opener, or someone in some other capacity. Sometimes this information is very brief indeed, as in his saying, for example (pp. 355–56):

al-Qaḥḍhamī said:

“Qaṣr al-Nawāhiq” was the mansion of Ziyād; the villainous commoners (*al-shuṭṭār*) called it that...;

“Qaṣr ‘Aṭiyya” was attributed to ‘Aṭiyya al-Anṣārī;

“Masjid Banī ‘Abbād” was attributed to the Banū ‘Abbād ibn Riḍā’ ibn Shuqra ibn al-Ḥārith ibn Tamīm ibn Murr.”

Most of the time, however, al-Qaḥḍhamī provides much more information. Examples of that are:

“Nahr ‘Adī” was an inlet (*khawr*) of the river of Baṣra until it was dug by ‘Adī ibn Arṭāt al-Fazārī, the governor of ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz, by opening the floodgates of Nahr Shīrīn [p. 369];

“Qaṣr Zirbī” was attributed to Zirbī, the client of ‘Abd Allāh ibn ‘Āmir. He was in charge of his horses, so the house (*al-dār*) was for his riding animals (*dawābb*) [pp. 355–56].

Frequently, al-Qaḥḍhamī provides information about how a person came to own a certain property, as in

The “house of ‘Abd Allāh ibn Khāzim al-Sulamī” was the property of his (paternal) aunt Dajjāja, the mother of ‘Abd Allāh ibn ‘Āmir, so she granted it to him. He is ‘Abd Allāh the son of Khāzim ibn Asmā’ ibn al-Ṣalt, and she is Dajjāja the daughter of Asmā’ [p. 356];

how the new acquisition or project changed the landscape of the countryside or the layout of the city, as in

Bilāl ibn Abī Burda was the one to open (*fataqa*) “Nahr Ma‘qil” in the flood (*fayḍ*) of Baṣra. Before that it used to break and flow in the direction of the cupola (*qubba*) in which Ziyād used to parade the troops (*al-jund*). Bilāl dug the “Nahr Bilāl;” he built shops (*hawānīt*) on its two banks and moved the market (*sūq*) to it. He put in charge of that Yazīd ibn Khālīd al-Qasrī [p. 364];

and what, if any, was the project indicative of in terms of a governor’s policy, as in

“Nahr al-Banāt”: they are the daughters of Ziyād; he granted each one of them 60 *jarībs*. He also used to make grants to the commoners (*al-‘amma*). He said: Ziyād ordered ‘Abd al-Raḥmān ibn Tubba‘ al-Ḥimyarī, who was in charge of his estates, to grant Nāfi‘ ibn al-Ḥārith al-Thaqafī as far as he can walk. He walked, then his shoe strap broke, so he sat. The Ḥimyarī said: There, that’s it. Nāfi‘ said: Had I known that, I would have walked all the way to al-Ubulla; but let me throw my shoe. He did; it reached al-Ujjāna [pp. 363–64].

The Names of Estates in Baṣra

Now, when we concentrate on al-Qaḥḍhamī’s reports on the estates of Baṣra in particular, we note something very curious about them: they are quite numerous and their “names” almost always end with Arabic dual ending *alif-nūn*, “-ān,” and never start with the Arabic definite article “al-;” and the same pattern occurs also in two canals (“Yazīdān,” p. 359; “Ṭalḥatān,” p. 359), a forest (*ajama*) in which a canal is dug (“Khālīdān,” p. 366), and a mansion (one of the three “Khālīdān”; p. 369) – all understood as estates. In all cases, the names are composed of the name of a person plus “-ān,” and the people to whose names the “-ān” is attached lived over a long period of time that covers almost all of the Umayyad period, beginning as early as Ziyād’s governorship of Iraq (45–53/666–73), only three decades after the foundation of Baṣra. Most of the reports carrying these names, and the explanations thereof, occur in sections introduced by the general source we have encountered before: “they said, *qālū*,” and indeed so much so that when no such introductory phrase is explicitly mentioned, we must assume that it is there.⁵⁷ Only in two cases a particular transmitter is explicitly mentioned as a source: al-Madā’inī in one instance (for “Ziyādān;”

⁵⁷ See above, at n. 52, for an example of a place in al-Balādhurī’s text where the phrase “*qālū*,” “they said” must be inserted.

p. 362), and an otherwise unknown merchant by the name of al-‘Iqwī⁵⁸ al-Dallāl (for “Rawwādān;” p. 361). Again here we must assume that al-Qaḥdhamī (or, more properly, his grandfather, Qaḥdham) is one member of the commonly identified source “they said.”

The contexts of these names is either explaining the derivation of the name of the estate, as in the statement that “Khālidān” was the name of a mansion, a property (the text is unclear) owned by Khālid ibn ‘Abd Allāh ibn Khālid ibn Asīd, and a property owned by Yazīd ibn Ṭalḥa al-Ḥanafī, so called because his *kunya* was “Abū Khālid” (p. 369). It can also be an indication of the transfer of ownership of estates and the assumption of new owners with names as a result of this transfer, as in the report (p. 362) in which al-Qaḥdhamī adds, after explaining how ‘Uthmān ibn Abī al-‘Āṣī al-Thaqafī came to own the strand called “Shaṭṭ ‘Uthmān.”

Thereafter ‘Uthmān ibn Abī al-‘Āṣī granted his brother Ḥafṣ ibn Abī al-‘Āṣī [the estate called] “Ḥafṣān,”

Abū Umayya ibn Abī al-‘Āṣī [the estate called] “Umayyatān,”

al-Ḥakam ibn Abī al-‘Āṣī [the estate called] “Ḥakamān,”

and his brother al-Mughīra [the estate called] “Mughīratān.”

Why do the names of these estates – including the two canals, forest, and mansion – never begin with the definite article “al-” and always end with “ān”? And why do they always maintain this name pattern?

Let us begin by examining what “ān” is. What is certain is that it is a suffix. In Arabic, the function of such a suffix is to change the noun (or verb) from the singular to the dual. But this is surely not the case of any of the estates we have: none of them seems to be more than one property, and, as we shall see below, the estate called “Muhallabān,” which was the property of a son of the Umayyad general al-Muhallab ibn Abī Ṣufra (d. 82/702), is equated with one single estate (that of Ibn Hubayra) after its confiscation. And indeed other problems emerge when we keep on thinking of “ān” as an Arabic suffix in the names of Baṣra’s estates. One is grammatical: why does the “ān” not change into “ayn” when the name of the estate falls in a position in the sentence that requires it to be not in the nominative but in the accusative (or the genitive), as in the above citation about the four

⁵⁸ De Goeje erroneously vocalized this name as “al-‘Iqawī.” For its correct pronunciation, which is a *nisba* to the tribe of al-‘Iqyu, see Ibn Durayd, *Kitāb ishtiḳāq*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (second edition, Baghdad, 1979), 499.

estates coming originally from ʿUthmān ibn Abī al-ʿĀṣī – the names there should have been “Ḥaḥṣayn,” “Umayyatayn,” “Ḥakamayn,” and “Mughīratayn”? The second is morphological: is it not very strange to see the “ān” suffixed to a compound Arabic name, thereby giving us very odd names such as “ʿAbd al-Raḥmānān” (p. 363) or, even more strange, “ʿUbaydallān” (p. 363)? And then there is the third consideration we had noted above: how can Arabic proper names of estates not start with the definite article “al-”? This is unthinkable.

But it is unthinkable only because we are thinking of these estate names as *Arabic* names. In fact, they are not. They are *Persian* names. This should not surprise us all. After all, Baṣra was founded on Persian-speaking, Sasanian land, and indeed al-Balādhurī’s section on it has preserved three place names which are purely in Persian, one of which has the suffix “ān”: “Ḥazārdar,” (→ Hazār-dar), “Darjāh jank” (→ Dargāh-e jang), and “Māsūrān” (pp. 358–59, 361, 366, respectively).⁵⁹ And it is only when we start thinking of those names as Persian names – or, more accurately, Persianized names – that we can come to an understanding of what they mean.

There are two complementary explanations for this suffix, both of which make the “ān” a Middle Persian suffix that has survived in New Persian. The first explanation is basic and straightforward: “ān” means: “the place of;” we find it in many names of Iranian cities (like Qāshān, Iṣfahān), and beyond that, too (as in Kurdistān). The second is a little more complex: “ān” is the suffix that indicates the animate plural or the patronymic.⁶⁰ When we put the two explanations together, the Persian suffix “ān,” when it occurs in any place name in Baṣra, means “the place/land of a group related in some way to so-and-so.” “Khālīdān,” then means: the land that is the property of Khālīd and which, unless

⁵⁹ According to al-Madāʿinī, “Ḥazārdar” was a mansion which was built by Shīrūyeh al-Uswārī for his bride Marjāna, the mother of ʿUbayd Allāh ibn Ziyād; it was so called because it had many doors (*Futūḥ al-buldān*, 358–59). “Darjāh jank” was the property of some people from the tribe of Thaḳīf; it was so called because of the feuds that took place in it, “jank” in Persian meaning: noise (*ibid.*, 360). Māsūrān is an attribution to an Iranian who used to cause people harm called Māsūr; māsūr in Persian means: a bad man (*ibid.*, 366).

⁶⁰ On this, see Iosif M. Oranskij, *Les langues iraniennes*, tr. Joyce Balu, Paris, 1977, (Institut d’Etudes Iraniennes de l’Université de la Sorbonne Nouvelle: Documents et ouvrages de référence 1), 71–76; Rüdiger Schmitt, ed., *Compendium Linguarum Iranicarum* (Wiesbaden, 1989), 109; Aḥmad Kasravī, ed., *Kārnāmah-i Ardashīr Bābakān*, Tehran, 1342/1963, 3–5. I am indebted to John Perry for assistance in this and other areas of Middle and New Persian. Thanks are also due to Wheeler Thackston.

changes in ownership occur, will continue to belong to his heirs collectively after his death. In other words, it is this collective ownership that causes the attachment of the Persian suffix “ān,” in the sense of the plural, to the name of the original proprietor of the land/estate in question. And, in fact, several of the place names ending with “ān” in the Baṣra section of the *Futūḥ al-buldān* are said to be the property of entire families (i.e., group of heirs/offspring). Thus, “Khashkhashān” was the property of the family of (*āl*) al-Khashkhāsh al-‘Anbarī (p. 363); “Sa‘īdān” was the property of the family of (*āl*) Sa‘īd ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abbād ibn Asīd (p. 364); and one of the “Khālidān”s, the thicket, belonged actually to two families: the family of (*āl*) Khālid ibn Asīd and that of (*āl*) Ibn Abī Bakra (p. 366). Again, when the Persian suffix indicates the patronymic in addition to the place, the place name ending with it indicates that the property belongs to a person who is known as the son of so-and-so, i.e., by his father’s name. Thus, “‘Umayrān” was the property of ‘Abd Allāh ibn ‘Umayr al-Laythī (p. 363); “Khalafān” was the property of ‘Abd Allāh ibn Khalaf al-Khuzā‘ī (p. 360); and “Jandalān” was the property of ‘Ubayd Allāh ibn Jandal al-Hilālī (p. 366). The patronymic sense of “ān,” however, occurs in far fewer cases than the plural sense. In fact, I think we must assume that the plural sense is implicitly there even when the patronymic derivation is unmistakably obvious. Thus, although “Jandalān” is derived from the owner’s father’s name, Jandal, the property would still carry the same name when ‘Ubayd Allāh ibn Jandal dies, if no changes in the ownership of the property has occurred, and his heirs collectively own it following his death. Interestingly enough, we encounter among our place names two cases in which the name of the property is said to be derived from the name of the father of a certain person and at the same time has an explicitly plural sense: “Jabrān” is said to be “the property of the family of (*āl*) Kulthūm ibn Jabr” (p. 365), and “Ṭulayqān” was “the property of the family of (*āl*) ‘Imrān ibn Ḥuṣayn al-Khuzā‘ī, who was one of the descendants of Khālid ibn Ṭulayq ibn Muḥammad ibn ‘Imrān, the *qāḍī* of Baṣra” (p. 360).

The above, then, conclusively indicates that what we have here is place names identified in Persian, not in Arabic: al-Balādhurī recorded them in the form he read/heard them from al-Qaḥdhamī, and al-Qaḥdhamī transmitted them in the form he heard/read them from his informant, ultimately mainly his grandfather Qaḥdham, the

Qaḥdham who was a major participant in the Arabization project in Iraq, and the bureaucrat who spent most of his life serving as a financial officer in Umayyad Baṣra. Putting these facts together we can now come to understand why estates in Baṣra carried Persian names: this is how they were written down in the Umayyad government's records when those records were written in the local languages in the early decades of the expanding Muslim empire. These records were written by bureaucrats who for several decades did not know, nor did they have to know, Arabic, and at least some of whom had served in Iraq in the pre-Islamic Sasanian Empire. So what these bureaucrats did when they came to serve in the new Empire was to use name-forms with which they were familiar, and which were identical to the name-forms they had been using before the advent of the Muslims. The only adjustments they occasionally had to do was to strip the Arabic names of the estate owners – which constituted parts of the names of the estates – of the definite article “al-,” if such an article existed in given names, because it was superfluous (and perhaps confusing?), thereby ending up with a “hybrid” kind of Persian. And there is no question that we are dealing here with (1) recording the names of estates in government records, and that (2) this recording represents bureaucratic practice before the Arabization of the *dīwāns*, one that changed after the Arabization.

(1) The evidence for the recording of the names of estates in government record comes from the fact that the estates with the “ān”-suffixed names deal almost exclusively with private properties, not government, public properties, like the rivers mentioned above, whose names do not bear the suffix “ān” (Nahr ‘Adī, Nahr Ma‘qil, and Nahr al-Banāt). Since these private estates were in some form taxable, it was necessary that they be entered in government records so that taxes could be assessed on them and any payments of such taxes recorded there also. And since taxes had to identify tax-payers, the transfer of property had also to be entered in government records, whence also the change in the names of transferred estates to reflect the new tax-payers/owners, as we have seen in the four estates that resulted from the grants of ‘Uthmān ibn Abī l-‘Āṣī. Further and conclusive evidence comes from a supremely important report in the same section on Baṣra by our very own al-Qaḥdhamī, alongside al-Madā’ini. It goes as follows:

“Muhallabān,” which is known in the *dīwān* by [the name] “Qaṭī‘at ‘Umar Ibn Hubayra,” was the property of ‘Umar Ibn Hubayra. He was granted it by Yazīd ibn ‘Abd al-Malik when he confiscated (*qabada*) the properties of Yazīd ibn al-Muhallab, his brothers’ and his children’s; it used to be the property of al-Mughira ibn al-Muhallab. It was in it that Zādhānfarrūkh dug a canal that came to be known by his name. Today (i.e., under the ‘Abbāsids), it is the property of the family of (*āl*) Sufyān ibn Mu‘āwiya ibn Yazīd ibn al-Muhallab: its matter was raised to Abū al-‘Abbās, the Commander of the Faithful, and he granted it to him.... It measures 1,500 *jaribs*. [p. 367].

This report indicates is that the name of the estate called “Qaṭī‘at ‘Umar Ibn Hubayra” was written in the *dīwān*; and since it is the same estate as “Muhallabān,” the latter’s name must have been recorded in government records, too.

(2) This same report that provides clear evidence for the bureaucratic practice of recording estate names in hybrid Persian before the Arabization of the *dīwāns*, in fact provides evidence for how this practice changed after that Arabization. The central point of the report is that both “Muhallabān” and “Qaṭī‘at ‘Umar Ibn Hubayra” are two different names for one and the same estate. Its other central point is that its owner(s) changed following the major confiscation undertaken in 102/720 by the Umayyad government of Yazīd ibn ‘Abd al-Malik, following the failed rebellion of Yazīd ibn al-Muhallab, when it stripped the Muhallabids of their properties – and clearly re-distributed them. That means very simply that “Muhallabān” is the earlier of the two names of the estate in question and “Qaṭī‘at ‘Umar Ibn Hubayra” the later. But the name “Qaṭī‘at ‘Umar Ibn Hubayra,” is not only later, but is also very different in form from the earlier name “Muhallabān:” whereas the earlier is in hybrid Persian, this one is clearly in Arabic. It is certainly the form of the name written down in government records *after* the Arabization of the *dīwāns*. Its date, actually, fits perfectly the date proposed by the sources for the Arabization project: since it began during the governorship of al-Ḥajjāj in 75–95/694–714, it is not only very plausible, but quite certain, that by 102/720 it was in place: the surviving Aphrodito protocols of Egypt show Arabic alongside the Greek as early as the caliphate of al-Walīd ibn ‘Abd al-Malik (86–96/705–715),⁶¹ and are written in Arabic only – i.e., after the full

⁶¹ P.Caire.Arab., I, nos. 1–18.

completion and implementation of the Arabization of the registers – as of 110/728.⁶²

The nature of the change is interesting to examine. First, instead of one word in the Persian names, several appear in the Arabic; and instead of an elliptical/selective name of the owner of the estate, his full name is stated (in the earlier, Persianized form, “Qaṭī‘at ‘Umar Ibn Hubayra,” would have been called “‘Umarān” or “Hubayratān”); and whereas the Persianized name does not specify the specific kind of property to which the name applies, the Arabic does: the property is a “qaṭī‘a,” a granted estate. It is interesting that this kind of formulation is parallel to the names of most other place names that occur only in an Arabic form and are public, rather than private, properties in al-Balādhurī’s section on Baṣra in his *Futūḥ*, as we have seen above in the names of rivers.⁶³ What the names of these public properties were before the Arabization if the *dīwāns* remains unknown.

The last question that we have to answer is: how reliable is this information? I think our evidence is so strong that it can be considered to be practically documentary. It comes to us by way of identifying the sources of al-Qaḥdhamī’s information on place names in Baṣra.

We have seen above that the basic purpose of the reports on the place names of Baṣra is to explain their derivation. A source for that could very well be communal Baṣran memory, from the time Baṣra was founded until the time of al-Qaḥdhamī. This source becomes all the more plausible when we consider that sometimes al-Qaḥdhamī’s explanation of a certain name is countered by a different explanation by another transmitter in al-Balādhurī’s text.⁶⁴ Such a phenomenon has to do, in my opinion, with the fact that “explanations of place names” became, as it seems, a genre of writing in Iraq in the second half of the second/eighth century, since we note that it is not exclusively a feature of al-Balādhurī’s section on Baṣra, but of his section on Kūfa, too, and indeed much more so. Kūfa was the city for which the transmitter Ibn al-Kalbī is a major source, especially in the area of place names, and he provided explanations for place names in Baṣra,

⁶² P.Caire.Arab., I, no. 31.

⁶³ I say “most” because there are some place names in al-Balādhurī’s section on Baṣra that denote private properties, as we have seen above in the cases of Qaṣr al-Nawāhiq, Qaṣr ‘Aṭīyya, and Qaṣr Zirbī. At the moment I am not sure whether these were the post-Arabization names of these properties or whether there is another explanation.

⁶⁴ See, for example, *Futūḥ al-buldān*, 361, for the various explanations for “Nahr Fayrūz,” and 362, for the explanations for “Nahr Makḥūl.”

too. But Ibn al-Kalbī and those who followed in his footsteps were not state bureaucrats, nor did they have among their sources state registers and records. Al-Qaḥḍhamī, on the other hand, provided no information on place names for any city or locality other than his own and his ancestors' city – Baṣra; indeed, he is not cited as a source in al-Balādhurī's book at all in any section other than that on Baṣra. In addition, al-Qaḥḍhamī had the advantage of having as a source – a grandfather – with practically open access to all state records pertaining to public property such as royal estates (as we have seen in al-Qaḥḍhamī's eyewitness report of Ḥassān al-Nabaṭī) and projects of public works (as we have seen in the Bilāl's digging of "Nahr Bilāl," or of 'Adī ibn Arṭāt's digging of "Nahr 'Adī"), and that from as early as the time of al-Ḥajjāj's governorship of Iraq. Such undertakings and projects needed enormous sums of money which the government had to provide, and for which the finance office had to document and make accounts, as we know from the accounts in Greek that have survived of the Aphrodito papyri. All of the above makes it plausible that the reports of al-Qaḥḍhamī on the estates and buildings of Baṣra could have come from local government archives – i.e. from a documentary source.⁶⁵ And we have two reports that explicitly show that Qaḥḍham, al-Qaḥḍhamī's grandfather, had access to those archives.

The first is a most important report in al-Balādhurī's section on Baṣra (p. 350) whose ultimate transmitter is Qaḥḍham ("al-Walīd ibn Hishām – my father – his father") and which states unequivocally that he "saw" with his own eyes the records of the registers of the Arab fighters and their dependents in Baṣra and Kūfa, since, as al-Qaḥḍhamī states, "Yūsuf ibn 'Umar had put him in charge (*wallāhu*) of the department/registers of [stipends for] the Arab fighters (*dīwān jund al-'arab*)." The second is the above-mentioned report

⁶⁵ Both Akram Diyā' al-'Umarī (in his introduction to *Tārīkh Khalīfa*, p. 21) and Ṣāliḥ Aḥmad al-'Alī (in his *Khiṭaṭ al-Baṣra*, pp. 22–23, and *al-Tanzīmāt al-ijtimā'iyya wa al-iqtiṣādiyya fī al-Baṣra fī al-qarn al-awwal al-hijrī* [Beirut, 1953], p. 23, also p. 22) connect al-Qaḥḍhamī's extensive information on Umayyad administration with the fact that his grandfather, Qaḥḍham, was a fiscal director in Iraq in late Umayyad times. Of the two, Ṣāliḥ Aḥmad al-'Alī (in *Khiṭaṭ al-Baṣra*, pp. 22–23) expressly estimates that Qaḥḍham's source in "the information he transmitted, mainly about the rivers and estates of Baṣra, is taken from the records (*sijillāt*) of the *dīwāns*," since Qaḥḍham "was in charge (*wāliyan*) of the *dīwān* towards the end of the Umayyad caliphate." Indeed, it is this that explains, according to al-'Alī, why the sources do not mention a book by al-Qaḥḍhamī. It is to be noted, however, that neither al-'Umarī nor al-'Alī provided proofs for their assertions.

about “Muhallabān”/“Qaṭī‘at ‘Umar Ibn Hubayra,” in which the narrator says that the name “Qaṭī‘at ‘Umar Ibn Hubayra” “is known in the *dīwān*” by that name. Although one of the transmitters of this report, al-Qaḥdhamī, does not identify his source for this information, it is clear that this source must be (1) a person who worked in the *dīwān*, i.e. a state bureaucrat with access to state registers; (2) a person who lived – and was an active bureaucrat – in or shortly after 102/720, after the name of the estate had become “Qaṭī‘at Umar Ibn Hubayra” and before the second confiscation of the estate by the first Abbasid caliph Abū al-‘Abbās al-Saffāḥ, who was in office in 132–136/750–54; and (3) a person who had an intimate knowledge of the change in place names before and after the Arabization of the *dīwāns*. Such a person cannot be, in the context of our al-Qaḥdhamī report, other than Qaḥdham, the Umayyad financial bureaucrat from the last quarter of the first/seventh until the first quarter of the second/eighth century, the active participant in the Arabization project of al-Ḥajjāj and beyond, and the head of the financial tax office under Yūsuf ibn ‘Umar.

Our source, then, for the names of estates in Baṣra during the Umayyad period came, according to a literary source, al-Balādhurī’s *Futūḥ*, from a documentary source. I do not see how this information should have been fabricated. If anything at all, its documentary nature is underemphasized by both the author of the source in which it occurs, al-Balādhurī, and its transmitter, al-Qaḥdhamī, with this transmitter, as usual, neglecting to identify his documentary source – his grandfather. It is only with very heavy examination of his reports that this conclusion could be drawn.

Conclusion

Our analysis has allowed us to understand how some Baṣran place names, like “Muhallabān,” “‘Abd al-Raḥmānān,” and “Ziyādān,” came to have the Persian suffix “ān”: it was the way the Persian-speaking and -writing secretaries of the fiscal office wrote down the names of those estates and landed properties in their records – a hybrid way in which the Arabic name of the original owner was kept (but stripped of “al-”), and then the Persian sign indicating place/land of, with the plural and/or patronymic attached to it. When Arabization was completed in Iraq by about the end of the first Islamic century, things changed drastically: new words were launched to replace Persian-language

ones. By the time prominent Muhallabids were killed and their properties confiscated in 102/721 and the new governor of Iraq, 'Umar Ibn Hubayra, began his governorship of that province in the same year, "Muhallabān" was no longer recorded in the fiscal registers as "Hubayratān" or "Umarān," but rather as "Qaṭī'at 'Umar Ibn Hubayra." And that is what al-Qaḥdhamī, almost certainly echoing his grandfather's words, told us in his report, and what we came across in a literary source, al-Balādhurī's *Futūḥ al-buldān*.

Bibliography

- Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. *al-Baṣā'ir wa-al-dhakhā'ir*. Edited by Wadād al-Qāḍī. 10 vols. Beirut: Dār Ṣādir, 1988.
- Abū Hilāl al-'Askarī. *al-Awā'il*. Edited by Muḥammad al-Sayyid al-Wakil. Medina: As'ad Tarābizūnī al-Ḥusaynī, 1966.
- Abū Nu'aym al-Iṣfahānī. *Kitāb tārikh Iṣbahān (Dhikr akhbār Iṣbahān)*. Edited by Sayyid Kisrawī Ḥasan. 2 vols. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1990.
- al-'Alī, Ṣāliḥ Aḥmad. *Khiṭaṭ al-Baṣra wa minṭaqatihā*. Baghdad: al-Majma' al-'ilmī al-'Irāqī, 1986.
- . *al-Tanzīmāt al-ijtimā'iyya wa-al-iqtisādiyya fī al-Baṣra fī al-qarn al-awwal al-hijrī* Baghdad: Maṭba'at al-Ma'ārif, 1953.
- al-Azdī, Abū Zakariyyā. *Tārikh al-Mawṣil*. Edited by 'Alī Ḥabiba. Cairo: al-Majlis al-a'lā li-al-shu'ūn al-islāmiyya, 1967.
- al-Balādhurī, Aḥmad ibn Yaḥyā ibn Jābir. *Ansāb al-ashraf IV, Part 1*. Edited by Iḥsān 'Abbās. Beirut/Wiesbaden: F. Steiner, 1979.
- . *Ansāb al-ashraf IV, Part 2*. Edited by 'Abd al-'Aziz al-Dūrī and 'Iṣām 'Uqla. Beirut/Berlin: Dār al-nashr li-al-kitāb al-'arabī, 2001.
- . *Ansāb al-ashraf V*. Edited by Iḥsān 'Abbās. Beirut/Stuttgart: F. Steiner, 1996.
- . *Futūḥ al-buldān*. Edited by M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, second ed., 1968.
- . *Kitāb jumal min ansāb al-ashraf*. Edited by Suhayl Zakkār and Riyāḍ Ziriklī. 13 vols. Beirut: Dār al-fikr, 1996.
- al-Bayhaqī, Ibrāhīm ibn Muḥammad. *al-Maḥāsin wa-al-masāwi'*. Beirut: Dār Ṣādir, 1970.
- al-Bukhārī, Abū 'Abd Allāh. *al-Tārikh al-kabīr*. 8 vols. Hyderabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyya, 1940–58. Reprint. Beirut, n. d.
- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Mizān al-i'tidāl fī naqd al-rijāl*. Edited by 'Alī Muḥammad al-Bajāwī. Cairo: 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, 1963–64. Reprint. Beirut, n. d.
- . *Tārikh al-Islām wa-wafāyāt al-mashāhir wa-al-a'lām*. Edited by 'Umar 'Abd al-Salām al-Tadmurī. 26 vols. Beirut: Dār al-kitāb al-'arabī, 1989–93.
- . *Siyar a'lām al-nubalā'*. Edited by Shu'ayb al-Arnā'ūt et al. 25 vols. Beirut: Mu'assasat al-risāla, 1981–88.
- Grohmann, Adolf. *Arabic Papyri in the Egyptian Museum*. 6 vols. Cairo: Egyptian Library Press, 1934–62.
- Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture*. London and New York: Routledge, 1998.
- Hawting, G. R. *The First Dynasty of Islam: the Umayyad Caliphate A.D. 661–750*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1987.

- Ibn 'Abd Rabbih, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-'Iqd al-farīd*. Edited by Aḥmad Amīn, Aḥmad al-Zayn, and Ibrāhīm al-Ibyārī. 8 vols. Cairo: Lajnat al-ta'lif wa-al-tarjama wa-al-nashr, 1949–65.
- Ibn Abī Ḥātim, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *al-Jarḥ wa-al-ta'dīl*. 9 vols. Hyderabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyya, 1941–53. Reprint. Beirut, n.d.
- Ibn 'Adī, 'Abd Allāh. *al-Kāmil fi ḍu'afā' al-rijāl*. Edited by Yaḥyā Mukhtār Ghazzāwī. 8 vols. Beirut: Dār al-fikr, 1988.
- Ibn al-'Adīm, Kamāl al-Dīn 'Umar. *Bughyat al-ṭalab fi tāriḫ Ḥalab*. Edited by Suhayl Zakkār. 12 vols. Damascus, 1988–89.
- Ibn 'Asākir, Abū al-Qāsim 'Alī. *Tāriḫ madīnat Dimashq*. Edited by 'Umar ibn Gharāma al-'Amrawī. 80 vols. Beirut: Dār al-fikr, 1995–2000.
- Ibn al-Athīr, 'Izz al-Dīn. *al-Lubāb fi tahdhīb al-ansāb*. Beirut: Dār Ṣādir, n.d.
- . *Usd al-ghāba fi ma'rifat al-ṣaḥāba*. Hyderabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyya, 1897. Reprint. Beirut, 1957.
- Ibn Durayd, Muḥammad ibn al-Ḥasan. *Kitāb ishtiḡāq*. Edited by 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. 2nd ed. Baghdad: Maktabat al-Muthannā, 1979.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Lisān al-mizān*. 6 vols. Hyderabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyya, 1911–13. Reprint. Beirut, 1971.
- Ibn Ḥajar. *Ṭabṣīr al-muntabih bi-tahrīr al-mushtabih*. Edited by 'Alī Muḥammad al-Bajāwī. Cairo: al-Dār al-Miṣriyah li-al-Ta'lif wa-al-Tarjama, 1965–67.
- . *Tahdhīb al-tahdhīb*. 12 vols. Hyderabad: Maṭba'at Majlis Da'irat al-Ma'ārif al-Nizāmiyya, 1907–09. Reprint. Beirut, n.d.
- Ibn Mākūlā, 'Alī ibn Hibat Allā. *al-Ikmāl*. Edited by 'Abd al-Raḥmān ibn Yaḥyā al-Mu'allamī al-Yamānī. 7 vols. Hyderabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyya, 1962–86.
- Ibn Manzūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad. *Mukhtaṣar tāriḫ madīnat Dimashq li-Ibn 'Asākir*. Edited by Rūḥiyya al-Naḥḥās *et al.* 29 vols. Damascus: Dār al-fikr, 1984–88.
- Ibn al-Nadīm, Muḥammad ibn Ishāq. *Kitāb al-fihrist*. Edited by Riḍā Tajaddud. Tehran: Maktabat al-Asadī, 1971.
- Ibn Rusta. *Kitāb al-a'lāq al-naḥḥās*. Edited by M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1892.
- Ibn Zabr al-Rab'ī al-Dimashqī, *Tāriḫ mawlid al-'ulamā' wa-wafayātihim*. Edited by 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Sulaymān al-Ḥamad. 2 vols. Riyadh: Dār al-'Aṣima, 1989.
- al-Jāhiz, Abū 'Uthmān 'Amr ibn Baḥr. *al-Bayān wa-al-tabyīn*. Edited by 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. 4 vols. 2nd ed. Cairo: Maktabat al-Khanjī, 1975.
- . *Kitāb al-ḥayawān*. Edited by 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. 7 vols. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1938–58.
- al-Jahshiyārī, Muḥammad ibn 'Abdūs. *Kitāb al-wuzarā' wa-al-kuttāb*. Edited by Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Ibyārī, and 'Abd al-Ḥafīz Shalabī. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1938.
- Kasravī, Aḥmad, ed. *Kārnāmah-i Ardashīr Bābakān*. Tehran: Kitābfurūshī Pāydār, 1963.
- Khalīfa ibn Khayyāt. *Kitāb al-ṭabaqāt*. Edited by Akram Ḍiyā' al-'Umarī. Baghdad: Maṭba'at al-'Ānī, 1967.
- . *Tāriḫ Khalīfa ibn Khayyāt*. Edited by Akram Ḍiyā' al-'Umarī. Beirut: Mu'assasat al-risāla, 1977.
- al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad. *al-Mawā'iz wa-al-'itibār fi dhikr al-khiṭaṭ wa-al-āthār*. 2 vols. Būlāq, 1853. Reprint. Beirut: n.d.
- al-Marzubānī, Muḥammad ibn 'Imrān. *Nūr al-qabas al-mukhtaṣar min al-Muqtabas*. Edited by Rudolph Sellheim. Wiesbaden: F. Steiner, 1964.
- al-Mas'ūdī, 'Alī ibn al-Ḥusayn. *Murūj al-dhahab wa-ma'ādin al-jawhar*. Edited by Charles Pellat. 7 vols. Beirut: al-Jāmi'a al-Lubnāniyya, 1965–1979.
- Oranskij, Iosif M. *Les langues iraniennes*. Translated by Joyce Balu. Paris: Institut d'Études Iraniennes de l'Université de la Sorbonne Nouvelle, 1977.

- al-Qalqashandī, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh. *Ṣubḥ al-a‘shā fī ṣinā‘at al-inshā*. 14 vols. Cairo: Wizārat al-thaqāfa wa-al-irshād al-qawmī, 1963.
- Robinson, Chase F. *‘Abd al-Malik*. Oxford: Oneworld, 2005.
- al-Ṣafadī, Khalīl ibn Aybak. *al-Wāfī bi-al-wafayāt*. Vol. 18. Edited by Ayman Fu‘ād Sayyid. Beirut/Wiesbaden: F. Steiner, 1988; Vol. 19. Edited by Ridwān al-Sayyid. Beirut/Stuttgart: F. Steiner, 1993; Vol. 27. Edited by Otfried Weintritt. Beirut/Berlin: F. Steiner, 1997.
- Saliba, George. *al-Fikr al-‘ilmī al-‘arabī: nash’atuhu wa taṭawwuruḥu*. Balamand [Lebanon]: Balamand University Center for Christian and Islamic Studies, 1998.
- . *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge, MA: MIT Press, 2007.
- Schmitt, Rüdiger, ed. *Compendium Linguarum Iranicarum*. Wiesbaden: L. Reichert, 1989.
- Sourdrel, Dominique. “Le ‘Livre des Secrétaires’ de ‘Abdallāh al-Baġdādī,” *Bulletin d’Études Orientales* 14 (1952–54): 115–53.
- Sprengling, M. “From Persian to Arabic.” *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 56 (1939): 175–230, 325–36.
- al-Ṣūlī, Muḥammad ibn Yaḥyā. *Adab al-kuttāb*. Edited by Aḥmad Ḥasan Basaj. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1994.
- al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Ta’rīkh al-rusul wa-al-mulūk*. Edited by M. J. de Goeje et al. 3 series. Leiden: E. J. Brill, 1879–1901/ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. 10 vols. Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1960–1969.
- Wellhasuen, Julius. *Das arabische Reich und sein Sturz*. Berlin: G. Reimer, 1902. Translated by M. G. Weir as *The Arab Kingdom and Its Fall*. Calcutta: University of Calcutta, 1927.
- Yāqūt al-Ḥamawī. *Mu‘jam al-buldān*. 5 vols. Beirut: Dār Ṣādir, 1955–57.
- al-Zubayr ibn Bakkār. *al-Akhbār al-muwaffaqiyyāt*. Edited by Sāmī Makkī al-‘Ānī. Baghdad: Maṭba‘at al-‘Ānī, 1972.

ANALOGIES ENTRE LES GRANDES MOSQUÉES DE DAMAS ET CORDOUE: MYTHE ET RÉALITÉ

Susana Calvo Capilla

D'après les sources historiques qui traitent d'al-Andalus, la dynastie omeyyade orientale et la mosquée de Damas ont servi de modèle à la dynastie omeyyade de Cordoue et à sa grande-mosquée à deux moments particuliers de l'histoire. D'abord, lors de la conquête arabe de la Péninsule (92/711) et du gouvernement de 'Abd al-Raḥmān al-Dākhil (138/756–172/788), moment de la fondation du *masjid al-jāmi'*. Ensuite, pendant le califat Omeyyade de Cordoue (entre 316/929 et 399/1009), la période la plus brillante d'al-Andalus au niveau politique et artistique¹.

Les auteurs chargés d'enregistrer ces analogies appartenaient à l'entourage du pouvoir: le traditionniste Ibn Ḥabīb (m. 238/853), les historiens Aḥmad b. Muḥammad b. Mūsā al-Rāzī (m. 344/955) et son fils 'Īsā (m. 370/980), 'Arīb b. Sa'īd (m. v. 370/980), secrétaire d'al-Ḥakam II, ou le poète panégyriste Ibn 'Abd Rabbih (m. 328/940). Leurs œuvres, dont certaines aujourd'hui perdues, ont été transmises par trois grands historiens postérieurs, Ibn Ḥayyān (m. 469/1076), Ibn 'Idhārī (m. v. 712/1313) et al-Maqqarī (m. 1041/1632). Ils représentent une époque, le IX^e siècle et surtout le X^e siècle – pendant le Califat –², où l'histoire de la conquête et celle des Omeyyades d'al-Andalus ont été en quelque sorte réécrites avec des objectifs très précis³. Il s'agissait de deux périodes fondamentales de l'histoire islamique de la Péninsule, dans lesquelles le pouvoir devait trouver ses sources de légitimité. Il était alors essentiel pour al-Andalus de s'affirmer comme nouveau territoire de l'Islam, comme puissance méditerranéenne et, enfin,

¹ Je remercie Zaineb ben Lagha pour son aide inestimable et sa patience dans la relecture critique de cet article.

² 'Abd al-Raḥmān III (300/912–350/961) et al-Ḥakam II (350/961–366/976).

³ Juan Castilla Brazales, "Nuevas aportaciones a la historiografía hispanoárabe sobre al-Andalus", in *L'homenaje al Prof. José María Fórneas Besteiro* (Granada, 1994). Vol. II: 700–33. Pedro Chalmeta, *Invasión e Islamización* (Madrid: Mapfre, 1994), chapitre 2. G. Martínez-Gros, *Identité andalouse* (Paris, 1997), 87–114.

comme califat légitime face aux Fatimides d'Ifrīqīya et d'Égypte et aux Abbassides de Bagdad.

C'est dans ce contexte historique qu'est née l'idée d'établir dans les textes des analogies entre les Omeyyades andalous et leurs ancêtres orientaux comme moyen de légitimation du pouvoir des califes d'al-Andalus. Cette idéologie califale aurait joué un rôle important dans la conception du programme iconographique et esthétique de la grande mosquée de Cordoue. Le passé omeyyade, et plus particulièrement le modèle architectural offert par les mosquées d'al-Walīd permettaient d'affirmer les aspirations politiques du califat de Cordoue. La réclamation de leurs droits légitimes sur le califat oriental, comme héritiers des califes Rashīdūn, était une idée souvent répétée dans le discours officiel cordouan⁴.

Une étude approfondie de certains éléments présents dans l'architecture et le décor de la grande-mosquée de Cordoue nous permet de mieux évaluer les rapports formels avec la Mosquée de Damas, présentée comme son modèle, et aussi avec les autres mosquées construites par al-Walīd⁵. Même s'il y a des différences manifestes entre les deux bâtiments, on trouve également d'importants motifs communs qu'on étudiera ici : la décoration de la *qibla* avec ses mosaïques dorés, la niche du *mihrāb* et sa coupole particulière en forme de coquille de Saint-Jacques ainsi que les dômes de la *maqṣūra*.

Nous essayerons, en nous appuyant sur les sources textuelles et artistiques, de déterminer dans les parallèles établis par les historiens entre les deux mosquées de Damas et de Cordoue, la part de réalité ainsi que ce qui tient plutôt du mythe.

⁴ Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, traduction de M^a J. Viguera, y F. Corriente (Zaragoza, 1981), 230–32; édition de P. Chalmeta, F. Corriente, et M. Subh (Madrid, 1981), fol. 205–207. Sur les liens entre les Omeyyades d'Espagne et leurs ancêtres orientaux, voir G. Martínez-Gros, *L'Idéologie Omeyyade, la construction de la légitimité du Califat de Cordoue (x–xi^e siècles)* (Madrid : Bibliothèque de la Casa de Velazquez, 1992).

⁵ Finbarr Barry Flood, *The Great Mosque of Damascus, Studies on the Makings of an Umayyad Visual Culture* (Leiden : E. J. Brill, 2000). K. A. C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture*. Revised and Supplemented by James W. Allan (Le Caire, The American University Press, 1989). Richard Ettinghausen and Oleg Grabar, *The Art and Architecture of Islam: 650–1250* (Harmondsworth : Penguin Books, 1987), chap. 2.

La “Mosquée des Conquérants” et le partage de l’église de Saint-Vincent entre chrétiens et musulmans

Comme dans l’historiographie orientale, la chronique de la conquête a été transmise par des auteurs postérieurs, puisque ni les conquérants ni leurs contemporains ne l’ont écrit eux-mêmes. Ce sont d’abord les traditionnistes du IX^e siècle comme Ibn Ḥabīb, formé à l’école égyptienne, qui racontèrent ces événements pour la première fois. Les auteurs nord-africains et orientaux ont été leurs sources principales; dans leurs œuvres les historiens d’al-Andalus trouvaient des explications, souvent légendaires, à des épisodes déjà trop éloignés dans le temps⁶. Parmi ces événements, on trouve la fondation des premières mosquées d’al-Andalus.

Les chroniqueurs d’al-Andalus, tout comme ceux qui ont transmis le récit des *Futūḥāt*, les conquêtes islamiques, depuis la fin du I^{er} siècle de l’Hégire, introduisirent dans leur récit des légendes à caractère moral et des lieux communs d’origine orientale qui permettaient de justifier et d’ennoblir les actions des conquérants musulmans, même si cela impliquait certaines contradictions⁷.

C’est ainsi que, dans la plupart des sources d’al-Andalus, on aperçoit un parti pris sous-jacent manifeste destiné à insister sur certains aspects de la conquête, toujours en fonction des intérêts dominants de l’époque où elles ont été rédigées. En général, les historiens au service de la dynastie omeyyade soulignaient le rôle de Mūsā et des troupes arabes dans la conquête de la péninsule Ibérique, en minimisant les actions de Ṭāriq et des Berbères (excepté dans les *Akḥbār Majmū‘a*). Ils défendaient la version d’une conquête accomplie par la force des armes et non par capitulation⁸. Mūsā b. Nuṣayr bénéficie dans ces

⁶ Eduardo Manzano Moreno, *Conquistadores, emires y califas* (Barcelone: Crítica, 2006), 124.

⁷ Sur les sources des conquêtes, la chronologie des traditions et les problèmes historiques et historiographiques: Albrecht Noth, *The early Arabic historical tradition: a source-critical study* (Princeton, 1994); Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton, 1998); Amikam Elad, “Community of Believers of ‘Holy Men’ and ‘Saints’ or community of Muslims? The Rise and Development of Early Muslim Historiography”, *Journal of Semitic Studies*, 47 (2002): 241–308.

⁸ Eduardo Manzano Moreno, “Árabes, beréberes y indígenas: al-Andalus en su primer período de formación,” in M. Barceló et P. Toubert, éd., *L’Incastellamento: Actes des Rencontres de Gérone et de Rome* (Rome: École Espagnole d’Histoire et d’Archéologie à Rome, 1998), 157–77.

sources d'un portrait très flatteur qui le présente comme un chef militaire habile et comme un homme jouissant d'un très grand prestige moral et religieux. Ses troupes, comme auparavant celles de 'Amr en Égypte ou celles de 'Uqba en Ifrīqiya, étaient accompagnées par les *tābi'ūn*, les suivants ou successeurs des Compagnons de Muḥammad.

Quant aux premiers lieux de prière musulmans, les textes conservés ne donnent pas d'indications très précises; la mosquée de Cordoue n'est pas une exception. Des informations brèves et ambiguës trouvées sur cette mosquée ont donné lieu à plusieurs hypothèses différentes, malgré les éléments apportés par l'archéologie. Manuel Ocaña a entrepris en 1942 l'étude d'une grande partie de ces textes pour éclaircir le point de la fondation de la première grande mosquée de Cordoue.

Deux œuvres anonymes tardives comme l'*Akhbār Majmū'a* (x^e siècle) et le *Fath al-Andalus* (xii^e siècle), deux compilations d'*akhbār*, nous offrent des informations indirectes sur un premier oratoire cordouan. L'année 131/748–49, la "grande église (*kanīsa kabīra*) qui était à l'intérieur de la *madīna*, où se trouve aujourd'hui la grande mosquée", était ouverte au culte chrétien quatre décennies après la conquête de la ville par les troupes musulmanes⁹. Un autre *khbar* qui date de 138/756, huit ans plus tard, nous apprend qu'il existait déjà une mosquée, dont le minaret se situait dans le palais (*fī-al-qaṣr*)¹⁰.

Ces deux fragments semblent démontrer la coexistence d'une *kanīsa kabīra* et une *masjid al-jāmi'*, toutes les deux en usage en même temps et situées très près du *qaṣr*, à l'endroit même où 'Abd al-Raḥmān I construisit la grande mosquée.

⁹ *Akhbār Majmū'a fī fath al-Andalus wa-dhikr umarā'i-hā* = Colección de tradiciones sobre la Conquista de al-Andalus, édition et traduction d'Emilio Lafuente y Alcántara. (réimp. Madrid, 1984), trad. 65 [éd. 61]. *Fath al-Andalus* = La conquista de al-Andalus, traduction de Mayte Penelas (Madrid: C.S.I.C., 2002), 57. Édition de Luis Molina (Madrid: C.S.I.C., 1994), n° 59. Manuel Ocaña, "La basilica de San Vicente y la gran mezquita de Córdoba (nuevo examen de textos)", *Al-Andalus* 6 (1942): 347–66; Manuel Ocaña, "Precisiones sobre la historia de la mezquita de Córdoba", *Cuadernos de Estudios Medievales de Granada* 4–5 (1979): 275–82. Leopoldo Torres Balbás, "Arte califal", in É. Lévi-Provençal, *España Musulmana. Hasta la caída del califato de Córdoba (711–1031)*, *Instituciones y Arte*, vol. V de l'*Historia de España* dirigée par Ramón Menéndez Pidal, (Madrid, 1957), 340–41.

¹⁰ *Akhbār majmū'a*, trad./éd. de Lafuente y Alcántara, 88–89/93. La version du *Fath al-Andalus* est similaire: "Ubayd Allāh se réfugia dans le minaret de la mosquée (*ṣawma'at al-masjid*) où les cordouans s'assemblaient pour la prière". *Fath al-Andalus*, trad. de Penelas, 78; éd. Molina, n° 22. *Ṣawma'a* est le terme employé au Maghreb et al-Andalus pour désigner les minarets, et ici pourrait s'identifier peut-être avec une tour de l'alcazar.

Le cas de Cordoue n'est nullement exceptionnel si on le compare avec ce qui s'est passée ailleurs. D'autres capitales comme Damas ou Jérusalem suivirent des processus similaires d'occupation et d'islamisation de la ville ancienne. Les deux villes furent conquises respectivement en 14/634–35 et 16/637, mais les chrétiens ont conservé la plupart de leurs églises pendant des décennies, tandis que les oratoires musulmans s'installaient d'une façon plus ou moins provisoire, occupant des structures préexistantes. C'est uniquement à la fin du VII^e siècle, lorsque le nombre de fidèles s'était multiplié et que l'expansion de l'empire islamique était à son apogée, que les califes omeyyades décidèrent de donner à ces modestes oratoires une dimension monumentale et de transformer définitivement l'urbanisme des villes¹¹.

Comme à Damas et à Jérusalem, il n'existe pas non plus pour Cordoue d'indications ou d'indices sur l'aspect du premier oratoire qui est resté ouvert jusqu'à la construction de l'émir 'Abd al-Raḥmān l'Immigré.

L'historien 'Īsā b. Aḥmad al-Rāzī (x^e siècle) raconte dans un récit recueilli par Ibn Ḥayyān (xi^e siècle) dans le *Muqtabis* que le premier élargissement (*ziyāda*) de la mosquée *al-jāmi'* de Cordoue réalisé par l'émir 'Abd al-Raḥmān II vers l'année 234/848, "était visible entre la qibla et ce qui restait de la première construction qu'avait érigée son arrière-grand-père 'Abd al-Raḥmān ibn Mu'āwiya, l'Immigré, sur les fondations des conquérants arabes (*al-fātiḥūn*) de la Péninsule, ceux qui avaient fondé cette mosquée bénie (*asās mukhtaṭṭ al-masjid al-mubārak*)"¹².

¹¹ Les fouilles archéologiques ont mis au jour, dans certains endroits de la Péninsule, le processus d'installation suivant : dans un premier temps et tandis qu'ils étaient peu nombreux, les conquérants musulmans utilisaient des structures préexistantes et les églises restaient ouvertes au culte. Quand la situation s'inversait, l'église et le cimetière chrétien étaient abandonnés et les musulmans les remployaient rarement. C'est le cas d'"El Tolmo de Minateda" (Albacete), un siège ecclésiastique assez important au moment de la Conquête. L'espace occupé par les ruines de la basilique a été respecté pendant des décennies. Eduardo Manzano, *Conquistadores, emires y califas*, 292. Sonia Gutierrez Lloret, "De espacio religioso a espacio profano: transformación del área urbana de la basilica del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete) en barrio islámico", in *II Congreso de Historia de Albacete (noviembre de 2000)*, v. I *Arqueología y Prehistoria* (Albacete, 2002), 307–16.

¹² Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II (1^a partie), dans l'édition fac-similé de J. Vallvé (Madrid, Real Academia de la Historia, 1999), fol. 141v. Ibn Ḥayyān, *Crónica de los emires Alhakam I y 'Abdarrahman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, trad. de M. 'Alī Makkī et F. Corriente (Zaragoza, 2001), 173. Ce texte ne fut pas analysé par M. Ocaña.

‘Īsā b. Aḥmad al-Rāzī ne parle pas de partage entre musulmans et chrétiens. Il attribue, au contraire, clairement la trace des fondations de la première mosquée de Cordoue aux conquérants, probablement en référence aux Arabes arrivés dans la Péninsule avec Mūsā b. Nuṣayr l’année 91/711. Il est assez fréquent de retrouver dans les textes qui font le récit de la conquête l’emploi du verbe *khaffa* pour parler des premières fondations religieuses. *Khaffa* pourrait être traduit par tracer ou lever le plan, délimiter le terrain (*al-mawḍi*) de la mosquée, impliquant aussi le fait de préciser l’orientation du bâtiment. De la même racine dérive le terme *khiṭaṭ*, les lots de terre distribués lors des conquêtes arabes. Cette opération était normalement suivie de la pose des fondations (*asās* ou *ta’sīs*), de l’établissement (*qawwama* ou *aqāma*) de la *qibla* et de la construction du *miḥrāb*¹³.

Le compilateur maghrébin al-Maqqarī (xvii^e siècle) transmet une tradition extraite de l’œuvre historique d’Ibn Bashkuwāl (xii^e siècle) qui rappelle la décision d’al-Ḥakam II d’agrandir de nouveau la grande mosquée de Cordoue. L’épisode eut lieu l’année 351/962, quand le calife demanda l’opinion des savants cordouans sur la question de l’orientation erronée (vers le sud) de la *qibla* de la mosquée. Les ‘*ulamā*’ manifestèrent leur opposition à son redressement parce que cette *qibla* représentait la tradition, le précédent (*ittibā*) des ancêtres et, en conséquence, la modifier supposait tomber dans l’innovation blâmable (*ibtidā*)¹⁴. Ils évoquèrent, à son propos, la tradition qui attribuait la construction (*naṣaba*) des premières *qibla*-s d’al-Andalus aux *tābi’ūn* Mūsā b. Nuṣayr et Ḥanash al-Ṣan‘ānī¹⁵.

L’analyse de sources fait par Manuela Marín sur la présence des *tābi’ūn* dans la conquête de la péninsule Ibérique montre la faible base historique des légendes qui mentionnent l’arrivée de ‘Alī b. Rabāḥ et de Ḥanash al-Ṣan‘ānī à côté de Mūsā b. Nuṣayr (lui-même considéré

¹³ Le vocabulaire employé semble avoir une intention précise : les auteurs essayaient de conférer un sens ‘sacré’ à certaines fondations. Susana Calvo Capilla, “Las primeras mezquitas de Al-Andalus a través de las fuentes árabes (92H/711–170H/785)”, *Al-Qantara* 28 (2007) : 143–80.

¹⁴ La *bid’a* est une pratique qui trouble la pureté de la religion révélée par Muḥammad. Eduardo Manzano, *Conquistadores, emires y califas*, 214–15.

¹⁵ Al-Maqqarī, *Analectes sur l’histoire et la littérature des arabes d’Espagne*, édition et sélection par R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl, et W. Wright (Amsterdam : Oriental Press, 1967), 1 : 369. Voir aussi *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain extracted from the Nafḥu-t-tib min ghosni-l-andalusi-r-rattib wa tārīkh Lisānu-d-Dīn Ibnī-l-Khattīb*, traduit par Pascual de Gayangos (Londres : Oriental Translation Fund, 1840–43), 1 : 225–26.

parfois un *tābi*). Il est encore moins probable qu'ils furent enterrés à Saragosse¹⁶. L'introduction de ces deux vénérables personnages dans le récit historique avait pour objectif de justifier les actions des conquérants et de conférer une plus grande respectabilité aux premières fondations religieuses d'al-Andalus. Ces personnages jouissaient d'un très grand prestige moral, d'une réputation d'hommes pieux et on leur attribuait même des connaissances astronomiques leur permettant de fixer correctement une *qibla*¹⁷.

Les deux citations évoquent le respect pour l'héritage des conquérants et des ancêtres de la part des émirs et des califes d'al-Andalus, qui renoncèrent à modifier la *qibla* de la mosquée. Par ailleurs, en mentionnant l'intervention des *tabi'ūn*, on ajoute un facteur religieux très important à l'action des souverains omeyyades qui devenaient ainsi les défenseurs de l'orthodoxie aussi bien que les guides spirituels de la communauté¹⁸.

Le comportement d'al-Walīd fut semblable lors de la construction de la grande mosquée de Damas. Selon l'évêque Arculfe qui visita la ville vers l'année 50/670, "il y avait une grande église consacrée à saint Jean Baptiste, fréquentée par les chrétiens, et une grande 'église' [mosquée] construite par les infidèles sarrasins"¹⁹. D'autres sources signalent que cet oratoire fut installé par les Compagnons du Prophète, en 15/636, à l'intérieur du téménos du temple romain, près de l'église en question. Plus tard, al-Walīd expropria le temple chrétien pour incorporer son terrain à la mosquée et réutiliser ses matériaux²⁰. Dans le nouveau bâtiment, on préserva la première *qibla* et on fit marquer l'ancien lieu de prière des Compagnons en ouvrant une niche concave (*mihrāb mujawwaf*) appelée "*Mihrāb* des Compagnons du Prophète". En tout cas, cette niche, comme le signalait Ibn Shākir al-Kutubī al-Dārānī

¹⁶ Al-Ghassānī, "Unas cuantas noticias acerca de la conquista de España tomadas de 'La noble carta dirigida a las comarcas españolas: la Conquista'", éd. et trad. de Julián Ribera y Tarragó in Ibn al-Qūtiyya, *Ta'rikh iftitāh al-Andalus = Historia de la conquista de España de Abenalcofia el Cordobés* (Madrid, 1926), trad. 178/ éd. 207-208.

¹⁷ Les *maḥārib*-s attribués à Ḥanash al-Ṣan'ānī ont été respectés dans les agrandissements postérieurs à Saragosse et Kairouan, selon certains auteurs. Creswell, *A Short Account*, 315.

¹⁸ Susana Calvo Capilla, "El programa epigráfico de la Mezquita de Córdoba en el siglo x: un alegato a favor de la doctrina ortodoxa maliki", *Qurṭuba*, 5 (2000): 17-26.

¹⁹ Thomas Wright, *Early Travels in Palestine* (Londres: Henry G. Bohn, 1848), 10.

²⁰ Ibn 'Asākir, *La description de Damas = Ta'rikh madīnat Dimashq*, trad. par Nikita Elisséef (Damas: Institut Français de Damas, 1959), 27-38.

(m. 764/1363), ne remontait pas à l'époque de la conquête.²¹ Ibn Jubayr, le voyageur andalous qui visita Damas en 580/1184, ajoute que devant ce *'miḥrāb'* il y avait une *maqṣūra*, appelé aussi "des Compagnons" construite par le calife Mu'āwiya (41/661–60/680) et qu'il considéra comme "la première *maqṣūra* de l'Islam" [pl. 1]²².

La situation se répéta dans les deux autres grands projets architecturaux d'al-Walid : les mosquées de Médine et d'al-Aqṣā à Jérusalem. Al-Muqaddasī raconte que 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, alors gouverneur de Médine chargé par le calife de contrôler les travaux de reconstruction de la mosquée du Prophète, demanda la présence de témoins lors de la destruction du vieux *miḥrāb* et l'érection de la nouvelle *qibla*, pour que personne ne puisse l'accuser de "l'avoir changée"²³. Dans la *qibla* de la mosquée d'al-Aqṣā de Jerusalem il existait, d'après certains auteurs, une deuxième niche à gauche de la principale appelée "*miḥrāb* de 'Umar". Elle rappelait en théorie l'endroit du premier oratoire, installé par 'Umar vers 14/636 dans les ruines de la Stoa d'Hérode. L'évêque Arculfé (VII^e siècle) le décrivait comme un « édifice de construction modeste »²⁴.

On constate ici un premier parallélisme entre les mosquées de Damas et de Cordoue : la vénération pour les anciens sanctuaires et la volonté de garder son souvenir dans le nouveau bâtiment.

²¹ Cité par Afif Bahnassi, *La Grande Mosquée Omeyyade à Damas* (Damas, 1990) : 56–57. R. Burns, *Damascus. A History* (Londres & New York : Routledge, 2005), 112. Pour l'abondante bibliographie sur la Mosquée de Damas voir en dernier lieu F. B. Flood, *The Great Mosque of Damascus*.

²² Ibn Jubayr, *Riḥla. A través del Oriente. El siglo XII ante los ojos*; trad. par F. Maïllo Salgado (Barcelone : Editions du Serbal, 1988), 309–10. Éd. W. Wright-M. J. De Goeje, (réed. New York : Ams Press, 1973), 265. Sur les origines de la *maqṣūra* : J. Pedersen, "Masjid", *The Encyclopaedia of Islam*, VI (1989) : 661–62.

²³ Al-Muqaddasī, *The best Divisions for Knowledge of the Regions = Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifa al-aqālim*, trad. Basil Anthony Collins (Londres : Garnet Publishing, 2001), 73.

²⁴ Thomas Wright, *Early Travels in Palestine*, 1. Nāṣir-i Khusraw (visita Jérusalem en 438/1046) signale sa présence. Cependant il n'y a aucune certitude quant à l'époque où fut ouvert ce deuxième *miḥrāb* à al-Aqṣā, comme l'indique F. B. Flood, *The Great Mosque of Damascus*, 207. R. Grafman et M. Rosen-Ayalon, "The Two Great Syrian Umayyad Mosques: Jerusalem and Damascus", *Muqarnas* 16 (1999) : 1–15. La présence d'un deuxième *miḥrāb* dans la mosquée omeyyade de Rusafa pourrait nous indiquer qu'il s'agissait là d'une caractéristique habituelle dans les mosquées omeyyades d'Orient. D. Sack, *Resafa IV, Die Grosse Moschee von Resafa-Ruṣāfat Hishām* (Mainz : Deutsches Archäologisches Institut, 1996). Susana Calvo Capilla, *Estudios sobre Arquitectura religiosa en al-Andalus : Las pequeñas mezquitas en su contexto histórico y cultural*, Thèse Doctorale (Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2001) I, 470.

Toutefois, l'aspect commun le plus connu et souligné entre les deux mosquées est le partage du lieu de culte (la grande église) entre chrétiens et musulmans. La plupart de chroniques conservées sur la conquête ne font aucune allusion directe ou indirecte à la question du partage de l'église de saint Vincent de Cordoue après l'arrivée des musulmans. C'est le *Bayān al-Mughrib* d'Ibn 'Idhārī, l'historien maghrébin du XIV^e siècle, qui nous donne le *khabar*. À l'image d'al-Maqqarī (XVII^e s.), plus tard, il invoque comme source l'œuvre de 'Īsā b. Aḥmad al-Rāzī (l'auteur aussi cité par Ibn Ḥayyān) qui s'inspira de Muḥammad b. 'Īsā (m. 836) :

Quand les musulmans conquièrent al-Andalus, ils suivirent ce qu'avaient fait Abū 'Ubayda et Khālid, avec l'approbation de l'*amīr al-mu'minīn* 'Umar b. al-Khaṭṭāb, de partager avec les chrétiens (*rūm*) leurs églises, comme [ce fut le cas, entre autres, avec] l'église de Damas, pour respecter le pacte de reddition (*ṣulḥ*). En conséquence, les musulmans s'entendirent avec les chrétiens (*a'ājim*) pour prendre la moitié de leur plus grande église de Cordoue, qui était située à l'intérieur [de la ville]. Dans cette moitié (*shitr*), les musulmans construisirent une mosquée *al-jāmi'* tandis que l'autre resta aux mains des chrétiens; les autres églises furent détruites. [...] Quand 'Abd al-Raḥmān b. Mu'āwiya fut arrivé à al-Andalus et s'installa à Cordoue, il s'intéressa à la mosquée (*jāmi'*) et entreprit de l'agrandir et d'en soigner la construction. Il appela les chrétiens de Cordoue pour leur demander de lui vendre leur portion de l'église mentionnée, les récompensant très bien en échange, par respect des termes du pacte. [...] Ce fut ainsi que les chrétiens abandonnèrent la moitié qui leur revenait, qui fut jointe à la grande *jāmi'*. La démolition commença l'année 169/785²⁵.

Le récit établit une double comparaison entre Cordoue et Damas, d'abord à propos du partage des églises lors de la conquête musulmane, et ensuite sur l'expropriation de l'église pour construire la grande mosquée. Il semble évident que les chroniqueurs andalous s'inspiraient des récits légendaires évoqués dans les sources orientales sur la conquête de Damas et sur la construction de sa grande

²⁵ Ibn 'Idhārī, *Al-Bayān al-Mughrib fī akhbār al-Andalus wa-al-Maghghrib*. Vol. II: *Histoire de l'Espagne Musulmane de la conquête au XI^e siècle*, éd. R. Dozy, G. S. Colin et É. Lévi-Provençal (Beyrouth: Dār al-Thaqāfa, 1948), II: 229; Ibn 'Idhārī, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne, intitulée Al-Bayano'l-Mogrib*, vol. II: *Al-Andalus*, trad. E. Fagnan (Alger, Imprimerie Orientale P. Fontana, 1901-1904), 378. Al-Maqqarī a utilisé l'œuvre d'Ibn Bashkūwāl, lequel cite à al-Rāzī: *Analectes*, 1: 368; trad. de Manuel Ocaña, "La basilica de San Vicente", 352-53. Le texte apparaît aussi dans l'œuvre anonyme *Dhikr bilād al-Andalus = Una descripción anónima de al-Andalus*, éd. et trad. par Luis Molina (Madrid: Instituto "Miguel Asín", 1983), 1: 29 / 2: 42-43.

mosquée²⁶. Les auteurs soulignent de cette façon le lien familial entre les Omeyyades d'al-Andalus et les Orientaux et, dans le même temps, il parvient à expliquer un chapitre de l'histoire que les sources anciennes laissent dans le vague : la fondation du premier oratoire musulman de Cordoue.

Lors des fouilles archéologiques conduites dans le sous-sol de la grande mosquée de Cordoue, dirigées par Félix Hernández entre les années 1932 et 1936, certaines structures préislamiques sont apparues. Cependant, les événements dramatiques qui ont eu lieu en Espagne au cours des années suivantes ont empêché M. Hernández d'analyser et de publier les résultats de ses travaux. Récemment, l'archéologue P. Marfil a pu étudier certains des vestiges et publier des données plus détaillées. Dans les fouilles de la cour de la mosquée, on a retrouvé les assises d'un édifice romain tardif ou wisigothique avec deux exèdres. Quant aux sondages faits à l'intérieur de la salle de prière, les structures retrouvées sous la partie construite par l'Immigré sont diverses et d'un éventail chronologique plus ample, du v^e au viii^e siècle. Elles sont bâties en matériaux assez pauvres et présentent des orientations différentes. Les fouilles ont notamment mis au jour un pavement en mosaïque (datant des environs du v^e s.), des dépendances et un possible baptistère [fig. 1]. En fait, il s'agit d'un ensemble architectural d'époque paléochrétienne (v^e siècle), renouvelé dans la deuxième moitié du vi^e et reconstruit en partie à l'époque wisigothique au vii^e siècle²⁷. Aucun indice d'une réutilisation des bâtiments mentionnés comme mosquée n'a été trouvé.²⁸

La conclusion de l'analyse de M. Ocaña²⁹, évoquée plus haut, fut qu'il fallait interpréter le terme *kanīsa* utilisé par les auteurs arabes

²⁶ Voir, par exemple, Al-Balādhuri, *Kitāb futūḥ al-buldān*, éd. M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1863–66), 123–26; trad. Ph. Kh. Hitti, F. C. Murgotten, *The Origins of the Islamic State* (Georgia, Georgias Press, 2002 [1st ed. 1916]), 189–193.

²⁷ Pedro Marfil, "Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmān III", in *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*. (Mérida, 1999) (Madrid: Instituto de Historia, 2000), 127–29; P. Marfil, "Crónicas de al-Andalus: Arqueología", *Qurṭuba* 2 (1997): 334.

²⁸ La niche trouvée dans une des pièces ne date pas de l'époque islamique comme on l'avait cru jusqu'alors, selon P. Marfil. Seul un pavement d'*opus signinum*, retrouvé sous le portique occidental de la cour, peut être daté entre l'année 91/711 et la construction de la grande-mosquée par 'Abd al-Rahmān I. Pedro Marfil, "Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmān III", 130: note 42.

²⁹ Manuel Ocaña, "Precisiones", 278. L. Torres Balbás, "Arte califal", 341. Pedro Marfil, "Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahman III", 117–41.

dans son acception de ‘couvent’ ou d’ensemble ecclésial et non d’église, ce qui expliquerait la diversité des structures retrouvées et leur partage entre musulmans et chrétiens. Pour être plus exact, il faudrait parler d’un “complexe épiscopal” wisigothique, composé normalement de plusieurs temples, d’un baptistère, d’une résidence épiscopale et de magasins. On sait que le siège épiscopal de Cordoue s’est déplacé de la périphérie de la ville à l’intérieur de la *madīna*, dans la basilique de saint Vincent, possiblement entre 550 et 584, lors de l’occupation byzantine de la ville³⁰.

La découverte assez récente du “quartier épiscopal” wisigothique de Valence, place de l’Almoïna, à côté de la cathédrale, nous offre de nouvelles données pour l’interprétation du cas cordouan. L’enceinte valencienne contenait plusieurs églises, parmi lesquelles la cathédrale, la résidence épiscopale, diverses annexes et une grande nécropole née autour du *martyrium* de saint Vincent. La plupart des bâtiments paléochrétiens s’installèrent sur les débris des édifices du forum romain (la curie, le nymphéum et la basilique). À l’époque wisigothique le siège épiscopal atteignit sa splendeur grâce au prestige du martyr et de la nécropole *ad sanctos*. Enfin, à l’époque islamique, sur une grande partie du quartier, se construisit le palais musulman, dont a retrouvé des bassins et des jardins, ainsi que le cimetière. La grande mosquée, pour sa part, fut vraisemblablement érigée dans la limite sud de l’enceinte où se trouvait la basilique, sous l’actuelle cathédrale³¹. Comme à Cordoue, on identifie ici le centre politique, militaire et religieux de la ville musulmane établi sur l’ancien complexe épiscopal.

On pourrait rappeler un autre cas similaire connu par les sources écrites, celui de Séville, la ville qui servit de capitale au début de la conquête. Le deuxième gouverneur, ‘Abd al-‘Azīz (714–16), le fils de Mūsā b. Nuṣayr, habitait avec son épouse, la veuve du roi wisigothique

³⁰ Pedro Marfil, “Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III”, 120–22. Il n’y a pas d’accord sur l’emplacement de la basilique de saint Acisclo : R. Hidalgo Prieto et M. del Camino Fuertes, “Córdoba, entre la Antigüedad clásica y el Islam : las transformaciones de la ciudad a partir de la información de las excavaciones de Cercadilla”, *Cuadernos emeritenses* 17 (2001) : 223–64. Sur les fouilles les plus récentes qui ont mis au jour le passage de la ville ancienne à ville wisigothique puis islamique, voir Alberto León, “Pervivencias de elementos clásicos en la Qurtuba islámica”, in D. Vaquerizo et J. F. Murillo, éd., *El Concepto de lo Provincial en el Mundo Antiguo. Homenaje a la profesora Pilar León Alonso* (Cordoue, 2006), 2 : 413–17.

³¹ A. Ribera i Lacomba et M. Rosselló Mesquida, “El primer grupo episcopal de Valencia”, in A. Ribera i Lacomba, coord., *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno* (Valence, 2000), 165–86.

Rodrigue, dans l'église de Sainte Rufina (*Kanīsa Rubīna*). Il faisait les prières dans une mosquée qui avait été construite devant la porte de l'église. D'après les sources, l'ensemble de bâtiments dominait la campagne sévillane, ce qui permet de supposer qu'il s'agissait encore d'un monastère, hors les murs de la ville, utilisé comme siège du gouvernement (*dār al-imāra*), résidence et lieu de prière. Cependant, ici on ne parle pas de partage entre musulmans et chrétiens ce qui veut dire que l'endroit avait été confisqué à ces derniers³².

En ce qui concerne l'histoire du partage de l'église de Saint Jean Baptiste de Damas entre musulmans et chrétiens, elle fut recueillie, parmi d'autres versions, par 'Alī b. 'Asākir (m. 571/1176). Il l'attribuait au traditionniste damascène 'Alī b. Abī Ḥamala (VIII^e siècle), mais il citait aussi Aḥmad b. Mu'allā (m. 268/899), auteur d'une description détaillée de la grande mosquée de Damas. La cause du partage ("les musulmans y priaient d'un côté et les chrétiens de l'autre")³³ se trouvait dans le pacte de capitulation signé entre les deux communautés au moment de la conquête. Pourtant, Ibn 'Asākir offre plusieurs autres versions qui parlent d'une mosquée située à côté de l'église de saint Jean, toutes les deux "à l'intérieur du téménos", et de la confiscation de cette dernière aux chrétiens pour l'adjoindre à la mosquée³⁴. Al-Balādhurī citait les paroles d'al-Wāqidī (m. 207/822), qui reconnaissait n'avoir trouvé aucun document ou texte ancien qui prouvât le partage des maisons et des églises, conséquence de la prise de la ville par la force des armes d'un côté et par capitulation de l'autre³⁵. Cependant, le mythe du partage eut un très grand succès et fut largement transmis au cours des siècles suivants. Il fut sans doute répandu assez tôt en al-Andalus puisque des historiens des X^e-XI^e siècles l'introduisirent dans leurs récits pour établir la célèbre analogie entre les mosquées de Cordoue et de Damas, comme on l'a vu plus haut³⁶.

³² Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'riḫ iftitāh al-Andalus = Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*, éd. et trad. par Julián Ribera y Tarragó (Madrid, 1926), éd. 11, trad. 8. Voir aussi Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-Mughrib*, éd., 2: 23; trad. E. Fagnan, 32. Calvo Capilla, "Las primeras mezquitas", 159-65.

³³ Ibn 'Asākir, *La description de Damas*, 31-33. N. Éliséeff expose une théorie sur l'origine de la légende: note 1, p. 32.

³⁴ Ibn 'Asākir, *La description de Damas*, 29, 34.

³⁵ L. Caetani a démontré qu'Abū 'Ubayda, un des protagonistes selon la plupart des sources, n'avait pas participé à la prise de la ville. N. Éliséeff, "Dimashk", *The Encyclopaedia of Islam*, nouvelle édition (Leiden: E. J. Brill, 1965), 2: 280.

³⁶ Ibn Ḥayyān cite dans son *Muqtabis II* plusieurs cas de *fuqahā'* et savants syriens qui s'étaient installés en al-Andalus. Comme Ṣaṣa'ah b. Sallām (m. v. 202/817), celui

Les mosaïques byzantines de la grande mosquée de Cordoue

Le deuxième parallèle célèbre entre les deux mosquées *al-jāmi'* est aussi évoqué dans l'œuvre de Ibn 'Idhārī qui dit tenir l'information d'al-Rāzī. D'après lui, "al-Ḥakam avait écrit au roi des Rūm [Nicéphore Phocas, régnant entre 963 et 969] à ce sujet et lui avait ordonné de lui expédier un ouvrier, à l'instar de ce qu'avait fait al-Walid b. 'Abd al-Malik lors de la construction de la mosquée de Damas". L'empereur lui envoya "à titre de présent" un mosaïste (*ṣānī'*) et plusieurs quinquaux de cubes de mosaïque. Ensuite, "al-Ḥakam plaça auprès de lui un groupe de ses mamelouks afin qu'ils apprissent le métier (*li-ta'allum al-ṣinā'a*)"³⁷ [pl. 2].

Comme les analyses de Henri Stern l'ont démontré, la technique employée à Cordoue est effectivement byzantine. Les tesselles sont en moyenne de 1–1,5 cm² et en pâtes de verre, probablement de celles qu'on fit venir de Constantinople avec les artisans. Les tesselles blanches, en calcaire, et les grises, en marbre, ont été possiblement confectionnées dans la ville de Cordoue. Quant aux tesselles d'or, elles sont de fabrication typiquement byzantine: un cube de base presque incolore recouvert d'une lamelle d'or protégée par une autre plaque très mince de verre translucide. À la différence des mosaïques de Sainte-Sophie, les tesselles sont ici toujours posées à plat, ce qui révèle selon lui un travail exécuté de manière plus expéditive et un peu moins raffinée, même si la maîtrise des effets du contraste et de l'harmonie

qui a planté des arbres dans la cour de la mosquée de Cordoue malgré l'opinion contraire des juristes andalous. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II-1*, trad. de M. 'A. Makkī et F. Corriente, 125. L'andalou Ibn Jubayr (xii^e siècle) donne une version très détaillée du cas damascène, Ibn Jubayr, *Rihla. A través del Oriente*, 306–307.

³⁷ Ibn 'Idhārī, *Al-Bayān al-Mughrib*, éd., 2: 237–38; trad. E. Fagnan, 392. Plusieurs spécialistes ont repéré certains des rapports artistiques entre les deux mosquées: Jonathan M. Bloom, "The Revival of early Islamic architecture by the Umayyads of Spain," in M. J. Chiat et K. L. Reyerson, eds., *The Medieval Mediterranean Cross-Cultural Contacts*. (St. Cloud, Minnesota: North Star Press, 1988): 35–41; R. Hillenbrand, "The Ornament of the World. Medieval Cordoba as a Cultural Centre," in Salma Khadra Jayyusi, éd., *The Legacy of Muslim Spain*. (Leiden: E. J. Brill, 1992): 112–35; Jerrilyn D. Dodds, "La gran mezquita de Córdoba", in Jerrilyn D. Dodds, éd., *Al-Andalus. Las Artes islámicas en España*. (New York: Metropolitan Museum, 1992): 11–25. M. Fierro, "En torno a la decoración con mosaicos de las mezquitas omeyyas", *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vila*, (Granada, 1991): I, 131–44. F. B. Flood, *The Great Mosque of Damascus*. Ou bien avec les autres mosquées omeyyades comme celle de Médine: Nuha N. N. Khoury, "The meaning of the Great Mosque of Cordoba in the tenth century," *Muqarnas* 13 (1996): 80–98.

des couleurs témoignent de l'origine du maître. Stern conclut ainsi son analyse :

un maître grec, formé dans les ateliers de la capitale de l'empire apporte les expériences techniques et le savoir faire séculaire des mosaïstes byzantins. Par un don d'adaptation remarquable il se conforme aux exigences de ses nouveaux maîtres qui lui imposent les grandes lignes de son œuvre [pl. 3]³⁸.

La demande du calife cordouan s'inscrivait dans un climat de bonnes relations avec Byzance, inaugurées un siècle auparavant, sous l'émirat de 'Abd al-Raḥmān II. L'année 225/839–40 le premier ambassadeur byzantin arrivait à Cordoue devant l'émir 'Abd al-Raḥmān II; il était envoyé par l'empereur Théophile avec une lettre et un cadeau³⁹. En réponse, l'émir envoya son propre ambassadeur à Constantinople: le poète Yaḥyā b. Ḥakam al-Ghazāl. Ibn Ḥayyān nous offre dans son *Muqtabis II* un ample récit avec les anecdotes de son séjour dans la capitale byzantine⁴⁰. Après une interruption, les contacts sont repris au x^e siècle, probablement à l'initiative de la cour andalouse. Pendant le gouvernement de 'Abd al-Raḥmān III et de son fils al-Ḥakam II, l'échange d'ambassades a été plus fréquent, comme le montrent les études d'É. Lévi-Provençal et M. Canard⁴¹. Les sources mentionnent les lettres et les splendides cadeaux qui les accompagnaient (parmi lesquels il y avait des livres illustrés).

D'autre part, la demande de mosaïques n'était pas une nouveauté, pas plus que la réponse favorable de l'empereur byzantin. C'était une tradition initiée probablement par le calife 'Abd al-Malik, pour la Qubbat al-Ṣakhra de Jérusalem, et par son fils al-Walīd, pour les mosquées de Damas et Médine, et suivie par les califes Abbasides, Fatimides et même, plus tard, par Salāḥ al-Dīn⁴².

³⁸ Henri Stern, *Les mosaïques de la grande mosquée de Cordoue* (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1976), 13, 36–38, 46–47.

³⁹ Lévi-Provençal, É., "Un échange d'ambassadeurs entre Cordoue et Byzance au ix^e siècle," *Byzantion XII* (1937): 1–24.

⁴⁰ Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis II-1*, trad. de M. 'A. Makki et F. Corriente, 294–98 et 228–44.

⁴¹ Les articles de Marius Canard sont réunis dans *Byzance et les musulmans de Proche-Orient*, (Londres, 1973). Anthony Cutler, "Les échanges des dons entre Byzance et l'Islam (ix^e–xi^e siècles)," *Journal des Savants* 1 (1996): 51–66.

⁴² Les souverains chrétiens ont aussi demandé des mosaïstes à Byzance, à l'instar du roi d'Éthiopie pour la cathédrale de Ṣan'ā' au Yémen en 531, ou des rois de Kiev au x^e siècle; les mosaïstes décorèrent aussi le Saint-Sépulcre au xi^e siècle, et les rois normands de Sicile ont fait appel à eux au xii^e siècle.

Dans le cas de Damas, selon al-Muqaddasī et l'auteur anonyme du "Livre des cadeaux et de raretés" du XI^e siècle, le basileus byzantin envoya à al-Walīd de façon spontanée (l'année 88/707) 1000 ouvriers accompagnés d'une grande quantité de matériaux – d'or et des cubes de verre – pour faire les mosaïques⁴³.

L'aspect le plus significatif dans le passage d'Ibn 'Idhārī est précisément la comparaison entre l'action d'al-Walīd et celle d'al-Ḥakam. Le texte suggère que l'idée de décorer la *maqṣūra* réalisée dans l'extension califale avec des mosaïques avait pour objectif de suivre le modèle ou l'exemple de ses ancêtres orientaux et aussi de rivaliser avec eux.

Ce genre de mosaïques (*fusayfisā'*) dorées byzantines était doté d'une signification symbolique très importante. La mosaïque serait devenue une espèce d'emblème impérial pour les premières dynasties califales, ce qui expliquerait son utilisation dans les mosquées omeyyades d'al-Walīd et l'endroit choisi à leur intérieur, la *qibla* ou la *maqṣūra* comme à Cordoue [pl. 4]. Cet usage des mosaïques aurait été repris par les califes abbassides dans leurs grandes mosquées, comme l'indiquent les restes de mosaïques dorées retrouvés par E. Herzfeld dans le *mihṛāb* de la mosquée d'al-Mutawaqqil à Sāmarrā' (Iraq)⁴⁴. Étant donnée la forte charge allégorique de ce type de décoration, on peut facilement comprendre que la technique était restreinte au pouvoir califal⁴⁵, comme une sorte de prérogative royale, à l'instar de la frappe de monnaie ou du tissage du *tirāz*. Les mosaïques, comme le souligne l'étude de F. B. Flood, étaient un des traits les plus remarquables des mosquées omeyyades, un des principes esthétiques qui définissait le "style impérial"⁴⁶.

On retrouve ce sens métaphorique dans les vers d'une *qaṣīda* composée par le poète Muḥammad b. Ḥasan al-Tubnī en l'honneur du

⁴³ *Book of Gifts and Rarities*, "Kitāb al-Hadāyā wa al-tuḥaf", trans. G. H. Qaddūmī (Harvard: Harvard University Press, 1996), 65, n° 9. Al-Muqaddasī, *The best divisions*, 134. Ibn 'Asākir et Ibn Jubayr parlent d'une demande, presque d'une exigence de la part d'al-Walīd. Dans le cas de Médine: "Al-Walīd écrivit au roi des romains: nous désirons restaurer la grande mosquée du Prophète, aidez-moi en envoyant des artisans et des mosaïques", al-Muqaddasī, *The best divisions*, 73.

⁴⁴ Ernst Herzfeld, *Erster Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen von Samarra* (Berlin 1912), 8. C. J. Lamm, *Die Ausgrabungen von Samarra. Das Glas von Samarra* (Berlin, 1928), 115–17.

⁴⁵ Ce qui explique le fait qu'al-Ḥakam II eût placé ses esclaves à côté du maître constantinopolitain pour apprendre le métier, même si on ne connaît pour l'instant aucun autre exemple de décoration en mosaïque dans un monument cordouan.

⁴⁶ F. B. Flood, *The Great Mosque of Damascus*, 192–213.

calife al-Ḥakam II, à l'occasion du 'Id al-Fiṭr de l'année 361/972: "des manteaux de mosaïque couvrent ses salons // il est [recouvert d'] un manteau [*burd*] de majesté que personne n'a tissé"⁴⁷.

Le recours aux mosaïques avait donc deux objectifs essentiels, symbolique et esthétique. L'agrandissement d'al-Ḥakam a placé la grande mosquée de Cordoue parmi les sanctuaires sacrés de l'Islam. Elle était mise au même niveau que les trois autres grandes mosquées omeyyades, dites 'impériales': Damas, Médine et Jérusalem⁴⁸. La mosquée devenait ainsi une scène idéale pour la représentation du pouvoir califal et pour l'exaltation de la suprématie politique et religieuse du califat de Cordoue [fig. 1 & pl. 5].

Les trois grandes mosquées omeyyades citées étaient probablement assez bien connues en al-Andalus au x^e siècle grâce aux récits des pèlerins et des voyageurs occidentaux ou à travers les œuvres d'auteurs orientaux qui les décrivaient. Si on fait une étude rapide de ce qu'ils en disent, on se rend compte que, malgré quelques différences au niveau du style, de la longueur ou de la précision de la description, ils évoquent les mêmes éléments: le décor des murs en marbre veiné ou en mosaïque, le plafond et les chapiteaux des colonnes dorés, l'épigraphie ou les coupoles du *miḥrāb* et de la *maqṣūra*.

Rappelons les paroles de trois auteurs du x^e siècle qui ont visité Damas, Médine ou Jérusalem: Ibn Ḥawqal (m. après 377/988), le palestinien al-Muqaddasī (m. v. 380/990) et le poète andalou Ibn 'Abd Rabbih (m. 328/940). Le premier décrit la mosquée de Damas, "qui surpasse en beauté et en composition architecturale toutes les autres mosquées du territoire de l'Islam" et fit remarquer que du "marbre veiné" lambrissait les parois, ornées aussi d'inscriptions et que "les chapiteaux de colonnes étaient en or, et le *miḥrāb*, doré et incrusté de pierreries".⁴⁹ La description d'al-Muqaddasī est plus longue mais lui aussi fit le même constat: la décoration des murs, couverts de marbre de différentes couleurs et de mosaïques colorées, les chapiteaux

⁴⁷ Ibn Ḥayyān, *Anales palatinos de al-Ḥakam II*, trad. E. García Gómez (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967), 106. Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis fī akhbār balad al-Andalus*, éd. 'A. 'A. al-Ḥajjī (Beyrouth: Dār al-Thaqāfa, 1965): 82–83. C'est précisément en l'année 361/972 qu'ont été achevés les travaux de décoration de la *maqṣūra* d'al-Ḥakam II.

⁴⁸ N. Khoury développe cette idée mais en mettant la mosquée de Médine comme modèle privilégié de la mosquée de Cordoue. N. N. Khoury, "The meaning," 80–98.

⁴⁹ Ibn Ḥawqal, *La configuration de la Terre, Kitāb sūrat al-ard*, trad. de J. H. Kramers & Gaston Wiet (Paris: Maisonneuve et Larose, 1964. Reimp. 2001), 172. Édition, J. H. Kramers in *Opus geographicum* (Leiden: E. J. Brill, 1967), 175.

dorés des colonnes et le *miḥrāb* couvert de pierres turquoise et d'agate [pl. 6]⁵⁰.

Quant au cordouan Ibn 'Abd Rabbih, le plus réputé panégyriste du calife 'Abd al-Raḥmān III, dépeignit en détail la mosquée de Médine dans son poème narratif intitulé *al-'Iqd al-farīd*. Il signala, entre autre, la présence des marbres colorés dans les murs, couronnés par des inscriptions coraniques en fines lettres dorées sur un fond azur. Plus intéressant est sa description du *miḥrāb*, devant lequel (dans la nef axiale – *balāt*) il y avait un plafond qui avait la forme d'un bouclier (*samā ka-al-tirs*) "concave comme une coquille (*mujawwaf ka-al-maḥār*)". La niche était recouverte de panneaux dorés avec une agate incrustée⁵¹.

Donc, à Damas, Jérusalem ou Médine on retrouve plusieurs éléments communs comme les bandes épigraphiques ou les chapiteaux dorés. Ce n'est pas un hasard si les inscriptions en mosaïque qui ornent la coupole et la *qibla* de la grande mosquée de Cordoue se composent de lettres dorées sur un fond bleu⁵², ou si les chapiteaux et les bases des petites colonnes disposées à l'intérieur de la niche et dans la base de la coupole centrale de la *maqṣūra* sont tous dorés [pls. 4 & 8].

Ce texte d'Ibn 'Abd Rabbih nous permet d'aborder le dernier parallèle entre les mosquées de Damas et de Cordoue, que nous voulons traiter ici : le *miḥrāb* en forme de coquille.

La coupole du miḥrāb en forme de coquille de Saint-Jacques

De cette 'vénérable' mosquée de Cordoue construite au VIII^e siècle par l'Immigré il nous reste la salle de prières, à laquelle manquent le mur de *qibla* et la niche du *miḥrāb*, la façade orientale et les galeries de la

⁵⁰ Al-Muqaddasī, *The Best Divisions*, 134–35. Le persan Nāṣir-i Khusraw, qui voyagea entre 437/1035 et 444/1042, décrit la mosquée d'al-Aqṣā à Jérusalem en ces termes : "la coupole de la *maqṣūra* est immense et recouverte de dessins en mosaïque. Ses murs sont de marbres de différentes couleurs; de chaque côté du *miḥrāb*, décoré avec des mosaïques, il y a une colonne de marbre rouge". Nāṣir-i Khusraw, *Sefer Namēh*, trad. Mercè Comes in *Dos viajeros musulmanes / Nasir-i Jusray, Ibn Chubayr* (Barcelone, 1999), 91.

⁵¹ Muhammad Shafī, "A Description of the Two Sanctuaries of Islam by Ibn 'Abd Rabbih," in T. H. Arnold et A. Nicholson, éd., *A volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne* (Cambridge: 1922), 432–34. Ces trois bâtiments devaient conserver encore à l'époque où ils ont été décrits (x^e siècle) une grande partie du décor omeyyade.

⁵² F. B. Flood, *The Great Mosque of Damascus*, 218.

cour. Cependant, on connaît partiellement l'aspect de ces parties disparues grâce aux fouilles déjà citées.⁵³ Le plan du premier *masjid al-jāmi'* était presque carré, divisé en deux parties égales, la cour et la salle de prières, où on trouve onze nefs, dont la centrale est la plus large. La façade orientale, disparue lors de l'agrandissement d'al-Manṣūr, à la fin du x^e siècle (376/987), était dotée d'une porte et une salle d'ablutions (*mīḏā'a*) adossée à la section du mur correspondant à la cour⁵⁴. Quant à la *qibla*, M. Félix Hernández a retrouvé l'emplacement de l'ancien *miḥrāb*, constatant qu'il s'agissait d'une niche peu profonde puisqu'elle ne dépassait pas du mur [fig. 1].

Lors de la construction de la grande mosquée de Cordoue, en 170/786, cela faisait déjà longtemps que les niches concaves étaient une des caractéristiques indispensables des mosquées. La plupart des chercheurs acceptent de considérer que l'introduction du *miḥrāb mujawwaf* a eu lieu au début du viii^e siècle grâce aux architectes d'al-Walīd⁵⁵. Il faut peut-être en conclure que, lorsque les textes parlent des *mahārīb* dans les mosquées fondées par les premiers conquérants islamiques, entre 1/622 et 86/705, ils font preuve d'anachronisme. Le terme '*miḥrāb*' n'est pas coranique et au temps du Prophète la niche concave de la *qibla* n'existait pas. C'est la raison pour laquelle les '*ulamā'* rejetaient son introduction comme une *bid'a* ou "innovation blâmable". Ainsi, on trouve les premiers exemples dans les mosquées restaurées par al-Walīd (86–96/705–15), Damas et Médine⁵⁶.

À peu près au même moment, le calife ordonna l'agrandissement de deux autres grandes mosquées en Égypte et en Ifriqiya. Ibn Taghrī Birdī, un chroniqueur du xv^e siècle, explique que la grande mosquée édifiée à al-Fuṣṭāṭ par le général conquérant de l'Égypte, 'Amr b. al-Āṣ, en 21/642, était dépourvue de *miḥrāb mujawwaf* jusqu'au moment de la reconstruction entreprise par al-Walīd en 91/710–12⁵⁷. À Kairouan, celle fondée par 'Uqba b. Nāfi' l'année 21/642 n'a probablement pas

⁵³ M. Nieto Cumplido, *La Catedral de Córdoba* (Córdoba: Caja Sur, 1998), 40–52.

⁵⁴ Pedro Marfil, "Avance de resultados del estudio arqueológico de la fachada este del oratorio de 'Abd al-Rahman I en la Mezquita de Córdoba," *Cuadernos de Madinat al-Zahra'* 4 (1999): 175–07.

⁵⁵ Whelan, E., "The Origins of the *Miḥrāb Mujawwaf*: A Reinterpretation," *Journal of the Middle East Studies*, 18, (1986), 205–23.

⁵⁶ K. A. C. Creswell, *A Short Account*, 43–46. Fehérvári, G. "Miḥrāb", *The Encyclopedia of Islam*, Nouvelle édition (Leiden: E. J. Brill), 7: 7–9.

⁵⁷ Rius, Mònica. *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqsà* (Barcelone: Universitat: Institut "Millás Vallicrosa" d'Història de la Ciència Arab, 2000), 139–40. La mosquée de 'Amr avait déjà été reconstruite par le calife Mu'āwiya en 673. Le gouver-

eu sa niche concave avant son élargissement sous le gouvernement de Hishām b. ‘Abd al-Malik (m. 125/743)⁵⁸. Ibn Shākir disait la même chose à propos de la mosquée bâtie par les conquérants musulmans dans le téménos de Damas, en mémoire de laquelle al-Walīd fit ouvrir le “*mīhrāb* des Compagnons” dans le nouveau bâtiment⁵⁹.

C’est précisément dans ce “*mīhrāb* des Compagnons” de la mosquée omeyyade de Damas que se trouvait, selon Ibn ‘Asākir (m. 571/1176), une lampe qui ressemblait à une perle et qu’on appelait *qulayla*⁶⁰. Après sa disparition, elle fut remplacée par une autre en verre (*burniyya*). L’association du *mīhrāb* avec la lumière est bien connue, on la trouve notamment dans un verset de la sourate «de la Lumière» (XXIV₃₅). D’ailleurs ce même verset orne l’intérieur ou la façade des niches, où peuvent figurer aussi les motifs de la lampe ou des pierres précieuses brillantes⁶¹.

Après l’analyse de plusieurs références textuelles – parmi lesquelles celles déjà évoquées d’Ibn ‘Abd Rabbih et d’Ibn ‘Asākir –, et des nombreux exemples architecturaux d’époque préislamique (classiques, paléochrétiens, byzantins ou hébraïques), F. B. Flood avance l’hypothèse que les deux niches de la grande mosquée de Damas et celle de la mosquée du Prophète à Médine étaient probablement recouvertes par une coquille ou une forme semblable. On trouve plusieurs fois ce motif dans les propres mosaïques de la mosquée de Damas.

La niche de la grande mosquée califale de Cordoue (x^e siècle) serait donc un reflet, un écho damascène [pl. 7]⁶². Effectivement, Damas

neur chargé de surveiller les travaux s’appelait Qurra b. Sharik (m. 96/714). Creswell, *A Short Account*, 15–16 y 46. On a déjà indiqué le cas de Damas.

⁵⁸ Talbi, M., “Kayrawān”, *Encyclopaedia of Islam*, Nouvelle édition (Leiden: E. J. Brill), 4: 829. Lucien Golvin, *Essai sur l’Architecture religieuse musulmane*, vol. 3: *Architecture religieuse des ‘Grands ‘Abbasides’* (Paris, 1974). Les niches conservées les plus anciennes sont celles des petites mosquées des palais et châteaux omeyyades de Syrie, Palestine et Jordanie, qui datent de l’époque d’al-Walīd et d’Hishām: ‘Anjar (Liban), Jabal Says, Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī (Syrie) et Qaṣr al-Minya (Palestine), Qaṣṣal ou Qaṣr al-Hallabat, (Jordanie). Creswell, *A Short Account*.

⁵⁹ Cité par Afif Bahnassi, *La Grande Mosquée Omeyyade*, 56–57. R. Burns, *Damascus*, 112.

⁶⁰ Ibn ‘Asākir d’après ‘Abd al-Raḥīm al-Anṣārī. Ibn ‘Asākir, *La description de Damas*, 67–68.

⁶¹ Al-Muqaddasī et Ibn Ḥawqal parlaient des agates et turquoises dans les mihrabs de Médine et Damas. Les coquilles et les lampes ornent aussi les *haykal* des synagogues et les absides dans les églises. F. B. Flood, “Light in Stone. The Commemoration of the Prophet in Umayyad Architecture,” in Jeremy Johns, éd., *Bayt al-Maqdis. Jerusalem and Early Islam*. (Oxford, 1999), 329–47.

⁶² F. B. Flood, *The Great Mosque of Damascus*, 47–56.

semble être l'origine symbolique et la référence formelle la plus directe pour le *miḥrāb* de Cordoue, malgré le décalage chronologique. Mais il faut préciser que l'explication, à notre avis, est encore plus riche et complexe.

Une fois de plus, on trouve dans la synthèse historique d'Ibn 'Idhārī une indication intéressante confirmée par le bâtiment même. Toujours selon al-Rāzī, quand la coupole de la *maqṣūra* fut achevée (354/965) et que les ouvriers grecs travaillaient au décor de mosaïques, al-Ḥakam II se rendit à la grande mosquée de Cordoue pour jeter un coup d'œil sur les travaux d'agrandissement. C'est alors qu'il "ordonna d'enlever les quatre magnifiques colonnes (*sawāri*) qui se trouvaient dans les jambages (*iḍādat*) de l'ancien *miḥrāb* et qui n'ont pas leurs pareilles, et les fit mettre de côté pour les replacer dans le *miḥrāb* nouveau au moment précis de sa conclusion"⁶³. Les quatre chapiteaux de l'arc du *miḥrāb* califal datent effectivement de l'époque de 'Abd al-Raḥmān II [pl. 8].

La tradition de conserver le *miḥrāb*, tout ou en partie, lors d'un élargissement se répète en plusieurs occasions dans les sources (Saragosse ou Kairouan sont les cas les plus connus). Dans le cas de Cordoue, on pourrait se demander si al-Ḥakam II préserva seulement les colonnes ou si la nouvelle niche reprenait aussi en quelque sorte la forme, le plan ou le décor de l'ancien *miḥrāb*⁶⁴.

Revenons sur la première grande mosquée de Cordoue, bâtie vers 170/786. Dans les fouilles menées par Félix Hernández sous la section d'al-Manṣūr, à la hauteur de la première *qibla*, on a retrouvé trois fragments d'une niche monolithique en marbre. Ces derniers correspondent plus exactement à la partie supérieure d'un arc outrepassé en forme de coquille, orné de deux moulures, de tresse et de feuilles composées de trois folioles. Il était large d'environ 1,20m et avait à peu près 2m de hauteur. Les motifs ornementaux situent nettement cette pièce au VIII^e siècle [fig. 2]⁶⁵.

⁶³ Ibn 'Idhārī, *Al-Bayān al-Mughrib*, éd. 238; trad. E. Fagnan, 393.

⁶⁴ M. Teresa Pérez Higuera a suggéré que le plan hexagonal de la niche califale, en arc outrepassé, pourrait s'inspirer de celui de la niche de la mosquée après son premier agrandissement (au IX^e siècle). Dans "La Mezquita de Córdoba", in *El Esplendor de los Omeyas cordobeses*, (Granada, 2001), I, 374-75.

⁶⁵ Manuel Gómez Moreno, *Arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe*, in vol. III: *Ars Hispaniae*, (Madrid, 1951), 41-42. L. Torres Balbás, "Arte califal", 358, 354-55.

Il y a plusieurs raisons de penser que ces fragments peuvent correspondre au *mihrāb* de la mosquée érigée par ‘Abd al-Raḥmān l’Immigré, comme l’ont remarqué certains chercheurs. D’abord, à cause de leur similitude avec un *mihrāb* monolithique retrouvé à la mosquée al-Khaṣṣakī de Bagdad – mais provenant peut-être de la grande mosquée d’al-Manṣūr –, daté des environs de 145/766⁶⁶. On peut ajouter, d’après ce qu’on vient d’exposer plus haut, que la forme de coquille était probablement présente dans les voûtes ou le décor des premiers *maḥārib* monumentaux, c’est-à-dire, dans les mosquées d’al-Walīd⁶⁷.

Ensuite, les fondations de la première *qibla* retrouvés dans le sous-sol de la mosquée de Cordoue, comme nous l’avons dit auparavant, révèlent l’existence d’une niche peu profonde ouverte dans l’épaisseur du mur, ce qui se correspond bien à un *mihrāb* monolithique. Le fait que ces fragments soient apparus auprès de la façade orientale de la mosquée du VIII^e siècle, pas loin de son extrême sud, pourrait appuyer aussi cette interprétation⁶⁸.

Enfin, la récente redécouverte de la mosquée de l’*Alcazaba* de Mérida (Badajoz), dont la construction pourrait dater du IX^e siècle, nous laisse penser que la forme de coquille ainsi que le plan outrepassé étaient plutôt fréquents dans les premières mosquées d’al-Andalus. D’après son inscription de fondation, le *ḥiṣn* (ou *qaṣaba*) de Mérida a été construit en 219/835 sur ordre de ‘Abd al-Raḥmān II qui voulait ainsi exercer une autorité plus effective sur la population, souvent rebelle, grâce au contrôle du pont d’accès à la ville et au fleuve. À l’intérieur, résidaient probablement le gouverneur et les troupes de l’État. Suite aux travaux archéologiques et de restauration de la citerne de cette enceinte militaire, et avec l’aide des gravures réalisées vers 1794 par l’archéologue D. Manuel de Villena et en 1806 par le voyageur français Alexandre de Laborde, il a été possible d’identifier un ancien oratoire islamique⁶⁹. Il s’agit d’une petite mosquée de 13m de long par 5m de large, avec une

⁶⁶ A. Fernández Puertas, “La decoración de las ventanas de Bab al-Uzara’ según dos dibujos de don Félix Hernández Giménez”, *Cuadernos de la Alhambra*, 15-17 (1979-81): 197-200.

⁶⁷ F. B. Flood, *The Great Mosque of Damascus*, 47-56.

⁶⁸ La conservation de ces fragments peut être considérée comme un autre indice du refus de détruire un ancien *mihrāb*. Une hypothèse serait que la niche a été intégrée au décor de la nouvelle *qibla* de ‘Abd al-Raḥmān II ou de la façade de la mosquée, détruites un siècle plus tard.

⁶⁹ S. Feijoo Martínez et M. A. Alba Calzado, “El sentido de la Alcazaba emiral de Mérida: su aljibe, mezquita y torre de señales”. *Mérida, excavaciones arqueológicas* 8 (2002): 565-86. Canto y De Gregorio, Alicia M^a., *Mérida y la arqueología ilustrada*:

niche outrepassée orientée au sud-est qui surmontait une des entrées de la citerne. L'extérieur du saillant du *miḥrāb* était orné au XIX^e siècle d'une pièce romaine de remploi en forme de coquille [pl. 9]. Il est possible qu'elle eût fait partie du *miḥrāb* et que lors de sa conversion en chapelle, après la conquête chrétienne, la coquille ait été déplacée à l'extérieur⁷⁰.

En tout cas, cette pièce romaine nous rappelle que la niche ou plaque concave en forme de coquille de Saint-Jacques n'était pas un élément d'origine islamique; au contraire, ce cadre architectural ou décoratif avec des connotations sacrées et commémoratives avait été très fréquent dans les constructions romaines aussi bien que dans les églises paléochrétiennes et wisigothiques (avec de nombreux exemplaires trouvés à Mérida et à Cordoue). Il faut également reconnaître un sens symbolique spécifique dans l'art omeyyade, tant en Orient⁷¹ que dans la péninsule Ibérique. Sinon, comment expliquer l'extraordinaire abondance de coquilles dans le décor de la *maqṣūra* de la grande mosquée de Cordoue, un espace attaché de façon si évidente à la tradition omeyyade ancienne [fig. 3]. La reprise de ce motif iconographique dans les portes monumentales des villes almohades appuie l'interprétation des coquilles comme un signe 'impérial' d'origine omeyyade, un contenu idéologique récupéré par les souverains almohades qui se réclamaient héritiers du califat cordouan⁷².

En définitive, il semble très probable que le *miḥrāb* réalisé dans le cadre de l'extension califale de la mosquée de Cordoue avait un modèle proche dans les mosquées précédentes. De cette façon, les architectes d'al-Ḥakam ne faisaient que rendre monumentale la niche de la première (et/ou de la deuxième) mosquée, ce qui était un signe du respect

las láminas de Don Manuel de Villena (1791-94) (Madrid: Ministerio de Educación – Fundación de Estudios Romanos – Fundación El Monte, 2001), 36.

⁷⁰ Cependant et malgré qu'une telle pratique ne soit pas très courante, on ne peut écarter non plus la possibilité qu'elle fut placée dès l'origine à l'extérieur pour permettre l'identification du *miḥrāb* ou en guise de *sutra*. L'interprétation de la forme et de la destination de cet oratoire pose encore beaucoup de problèmes.

⁷¹ Voir F. B. Flood, *The Great Mosque of Damascus*, 15-56, et "Light in Stone": 329-39 pour l'étude de l'apparition des coquilles et de la perle dans le décor des mosquées; cette association serait inspirée de l'iconographie impériale de Rome et de Byzance, mais avec une nouvelle connotation dans l'Islam liée à la commémoration du Prophète.

⁷² Patrice Cressier, "Les portes monumentales urbaines almohades," in P. Cressier, M. Fierro et L. Molina éd., *Los almohades: problemas y perspectivas*, vol. II (Madrid: C.S.I.C., 2005), 165-67.

pour la tradition des ancêtres omeyyades d'al-Andalus, comme l'était celui de sauvegarder les colonnes du *mihrāb* de 'Abd al-Raḥmān II et l'orientation de la "qibla des conquérants". Plus encore, cette attribution témoignait de l'attachement à la tradition des aïeux orientaux, comme le montre l'imitation des formes de la grande mosquée de Damas et la reproduction des actions d'al-Walīd.

Conclusion

L'étude des sources historiques du x^e siècle qui traitent d'al-Andalus, suggère que l'histoire a été réécrite à des fins idéologiques. On y trouve ainsi des explications allégoriques, des lieux communs et des légendes d'origine orientale dont l'objectif était de légitimer le pouvoir politique et de consolider son assise. De cette façon, les historiens ont transformé les faits réels en mythes qui sont devenus, à leur tour, des éléments essentiels dans l'élaboration de la culture andalouse qu'elle soit politique, spirituelle ou esthétique.

Le fait d'attribuer la fondation des premières mosquées à des personnages jouissant d'un grand prestige religieux, les *tābi'ūn*, répondait au besoin d'affirmer l'authenticité de l'Islam en al-Andalus et de légitimer les premières *qibla*-s qui allaient devenir le modèle d'orientation pour le reste du territoire. Le passé d'al-Andalus devenait ainsi une référence idéologique du califat.

Les motivations des califes cordouans dans leur choix de la mosquée de Damas comme modèle artistique sont aussi évidentes. Les califes andalous manifestaient leurs aspirations sur l'Orient comme héritiers légitimes des califes « bien guidés » et de leurs ancêtres Omeyyades. En ce sens, c'était Damas, et non Jérusalem ou Médine, qui était la capitale de la dynastie omeyyade; sa grande mosquée constituait de ce fait le symbole par excellence de ce califat et de la 'victoire' omeyyade tout en étant, dans le même temps, un des sanctuaires les plus sacrés de l'Islam.

Tout semble montrer qu'au cours du califat de Cordoue, surtout entre 316/929 et 366/976, il y eut en al-Andalus un processus similaire à celui que 'Abd al-Malik et al-Walīd avaient initié en Orient. 'Abd al-Raḥmān III et al-Ḥakam II entreprirent l'élaboration d'un nouveau langage visuel andalous, en introduisant des éléments plus en accord avec la nouvelle réalité politique. Avec le premier, le phénomène 'd'orientalisation' de l'art, des modes et du cérémonial d'al-Andalus

(dont la référence était paradoxalement le califat abbasside) arriva à son apogée:⁷³ la ville palatine de Madīnat al-Zahrā' incarnait une nouvelle conception de l'État plus protocolaire et plus complexe, et servait de cadre à la nouvelle image solennelle du souverain. Quant à al-Ḥakam II, c'est vers le passé omeyyade, aussi bien oriental qu'andalous, qu'il se tourna quand il ordonna l'élargissement de la grande mosquée, sanctuaire destiné à représenter l'ensemble de la tradition religieuse de la dynastie marwanide.

Bibliographie

- Akhbār Majmū'a fi fath al-Andalus wa dhikr umarā'i-hā* = *Colección de tradiciones sobre la Conquista de al-Andalus*. Edition et traduction d'Emilio Lafuente y Alcántara. Madrid: Rivadeneyra, 1867. Réimpression à Madrid, 1984.
- Bahnassi, Afif. *La Grande Mosquée Omeyyade à Damas. Le premier chef d'œuvre de l'art musulman*. Damas: Dar Tlass, 1990.
- al-Balādhurī, Ahmad b. Yaḥyā. *Kitāb futūḥ al-buldān*. Éd. M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1863–66. Trad. P. K. Hitti et F. C. Murgotten. *The origins of the Islamic State*. Pascataway, N.J.: Georgias Press, 2002 [New York: Columbia University Press, 1916].
- Bloom, Jonathan M. "The Revival of early Islamic architecture by the Umayyads of Spain." In M. J. Chiat and K. L. Reyerson, eds., *The Medieval Mediterranean Cross-Cultural Contacts*. St. Cloud, Minnesota: North Star Press, 1988, 35–41.
- Book of Gifts and Rarities* = *Kitāb al-Hadāyā wa-al-Tuḥaf*. Translated by Ghada al-Hijawi Qaddumi. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Bounni, Adnan. "Du Temple païen à la Mosquée: note préliminaire sur le cas de la Mosquée Omeyyade de Damas." In *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía* 21 (2004): 595–608.
- Burns, Ross. *Damascus. A History*. Londres et New York: Routledge, 2005.
- Calvo Capilla, Susana. "El programa epigráfico de la Mezquita de Córdoba en el siglo X: un alegato a favor de la doctrina ortodoxa malikí." *Qurtuba*, 5 (2000): 17–26.
- . "Las primeras mezquitas de Al-Andalus a través de las fuentes árabes (92H/711–170H/785)." *Al-Qantara* 28 (2007), 143–80.
- Canard, Marius. *Byzance et les musulmans de Proche-Orient*. Londres: Variorum Reprints, 1973.
- Canto y De Gregorio, Alicia M^a. *Mérida y la arqueología ilustrada: las láminas de Don Manuel de Villena (1791–1794)*. Madrid: Ministerio de Educación – Fundación de Estudios Romanos – Fundación El Monte, 2001.
- Castilla Brazales, Juan. "Nuevas aportaciones a la historiografía hispanoárabe sobre al-Andalus." In *l'Homenaje al Prof. José María Fórneas Besteiro*. Vol. II: 700–733. Granada, 1994.
- Chalmeta, Pedro. *Invasión e Islamización*. Madrid: Mapfre, 1994.

⁷³ Ce processus d'orientalisation avait été initié en époque de 'Abd al-Raḥmān II, au ix^e siècle.

- Cressier, Patrice. "Les portes monumentales urbaines almohades." In vol. II: *Los almohades: problemas y perspectivas*, édité par Patrice Cressier, Maribel Fierro et Luis Molina, 149–87. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005.
- Creswell, K. A. C. *A Short Account of Early Muslim Architecture*. Revised and Supplemented by James W. Allan. Le Caire: The American University Press, 1989.
- Cutler, Anthony. "Les échanges des dons entre Byzance et l'islam (ix^e–xi^e siècles)." *Journal des Savants* 1 (1996): 51–66.
- Dhikr bilād al-Andalus = Una descripción anónima de al-Andalus*. Édité et traduit par Luis Molina. 2 vols. Madrid: Instituto "Miguel Asín", 1983.
- Dodds, Jerrilyn D. "La gran mezquita de Córdoba." In *Al-Andalus. Las Artes islámicas en España*, édité par Jerrilyn D. Dodds. New York: Metropolitan Museum, 1992, 11–25.
- Donner, Fred M. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: The Darwin Press 1998.
- . *The Early Islamic Conquests*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Elad, Amikam, "Community of Believers of 'Holy Men' and 'Saints' or community of Muslims? The Rise and Development of Early Muslim Historiography." *Journal of Semitic Studies* 47 (2002): 241–308.
- Elisséeff, Nikita. "Dimashk." *The Encyclopaedia of Islam*, nouvelle édition. Leiden: E. J. Brill, 1965. Vol. II: 277–90.
- Enciclopedia de al-Andalus: diccionario de autores y obras andalusies*. Vol. 1. Dirigée par Jorge Lirola Delgado et José Miguel Puerta Vilchez. Séville, Grenade: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, El Legado Andalusi, 2002. [suivie par *Biblioteca de al-Andalus*. Vols. 2–6. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Arabes, 2009].
- Ettinghausen, Richard and Grabar, Oleg. *The Art and Architecture of Islam: 650–1250*. Harmondsworth: Penguin Books, 1987.
- Fath al-Andalus = La conquista de al-Andalus*. Traduction de Mayte Penelas. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002. Édition de Luis Molina. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994.
- Fehérvári, G. "Mihrāb." *The Encyclopaedia of Islam*, Nouvelle édition. Leiden: E. J. Brill. Vol. VII: 7–9.
- Feijoo Martínez, Santiago y Alba Calzado, Miguel A. "El sentido de la Alcazaba emiral de Mérida: su aljibe, mezquita y torre de señales." *Mérida, Excavaciones Arqueológicas* 8 (2002): 565–86.
- Fernández Puertas, Antonio. "La decoración de las ventanas de Bab al-Uzara' según dos dibujos de don Félix Hernández Giménez." *Cuadernos de la Alhambra* 15–17 (1979–81): 165–210.
- Flood, Finbarr Barry. *The Great Mosque of Damascus, Studies on the Makings of an Umayyad Visual Culture*. Leiden: Brill, 2000.
- . "Light in Stone. The Commemoration of the Prophet in Umayyad Architecture." In *Bayt al-Maqdis. Jerusalem and Early Islam*, éd. par Jeremy Johns, 311–59. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- al-Ghassānī al-Andalusī, Muḥammad. (*Risāla*=) "Unas cuantas noticias acerca de la conquista de España tomadas de 'La noble carta dirigida a las comarcas españolas: la Conquista'." Édition et traduction par Julián Ribera y Tarragó in Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rikh iftitāḥ al-Andalus = Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*. 163–214. Madrid, 1926.
- Golvin, Lucien. *Essai sur l'architecture religieuse musulmane*. Vol. 3: *Architecture religieuse des 'Grands' Abbasides*. Paris: Klincksieck, 1970–79.
- Gómez Moreno, Manuel. *Ars Hispaniae*. Vol. III: *Arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe*. Madrid: Plus-Ultra, 1951.
- Grabar, Oleg. *La formación del arte islámico*. Madrid: Cátedra, 1990.

- Grafman, Rafi and Rosen-Ayalon, Myriam. "The Two Great Syrian Umayyad Mosques: Jerusalem and Damascus." *Muqarnas* 16 (1999): 1–15.
- Gutiérrez Lloret, Sonia. "De espacio religioso a espacio profano: transformación del área urbana de la basílica del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete) en barrio islámico." In *II Congreso de Historia de Albacete* (noviembre de 2000), v. I: *Arqueología y Prehistoria*, 307–16. Albacete, 2002.
- Herzfeld, Ernst. *Erster Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen von Samarra*. Berlin, 1912.
- Hidalgo Prieto, R. et del Camino Fuertes, M. "Córdoba, entre la Antigüedad clásica y el Islam: las transformaciones de la ciudad a partir de la información de las excavaciones de Cercadilla." *Cuadernos emeritenses* 17 (2001): 223–64.
- Hillenbrand, Robert. "The 'Ornament of the World' Medieval Cordoba as a Cultural Centre." In *The Legacy of Muslim Spain*, éd. par Salma Khadra Jayyusi, 112–35. Leiden: E. J. Brill, 1992.
- . "The Symbolism of the Rayed Nimbus in Early Islamic Art." In *Kingship, Cosmos*, éd. Emily Lyle, 2, 1–52. Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1986–88.
- Ibn 'Asâkir, 'Alî b. al-Hasan. *La description de Damas = Tâ'rikh madînat Dimashq*. Traduite par Nikita Elisséef. Damas: Institut Français de Damas, 1959.
- Ibn Ḥawqal. *La configuration de la Terre, Kitâb sûrat al-ard*. Édition, J. H. Kramers, *Opus geographicum*. Leiden: E. J. Brill, 1967. Trad. de J. H. Kramers & Gaston Wiet. Paris: Maisonneuve et Larose, 1964 (reimp. 2001).
- Ibn Ḥayyân, Abû Marwân. *Crónica de los emires Alḥakam I y Abdarraḥmân II entre los años 796 y 847 = Almuqtabis II-1*. Traduction de Maḥmûd 'Alî Makki et Federico Corriente. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2001. Édition fac-similé par J. Vallvé. Madrid, Real Academia de la Historia, 1999.
- . *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por 'Isa ibn Ahmad al-Razi*. Traduction d'un ms. arabe de la Real Academia de la Historia par Emilio García Gómez. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967.
- . *Al-Muqtabis fi akhbâr balad al-Andalus* [vol. VII]. Edited by 'Abd al-Raḥmân 'Alî al-Hayyi. Beyrouth: Dar al-Thaqâfa, 1965.
- Ibn 'Idhârî. *Al-Bayân al-Mughrib fi akhbâr al-Andalus wa-al-Maghrib*. Vol. II: *Histoire de l'Espagne musulmane de la conquête au x^e siècle*. Nouvelle édition d'après l'édition de R. Dozy (1948–51) et de nouveaux manuscrits par G. S. Colin & É. Lévi-Provençal. 2 vols. Beyrouth: Dâr al-thaqâfa, 1948.
- . *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne, intitulée Al-Bayano'l-Mogrib*. vol. II: *Al-Andalus*. Traduction de E. Fagnan. Alger: Imprimerie Orientale P. Fontana, 1901–1904.
- Ibn Jubayr, *Rihla. A través del Oriente. El siglo XII ante los ojos*. Traduction et notes par Maíllo Salgado, Felipe. Barcelone: Ed. del Serbal, 1988. Edition W. Wright, révisée par M. J. De Goeje. Leiden-Londres, 1907 [réimpr. New York, 1973].
- Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rikh iftitâḥ al-Andalus = Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*. Éd. et trad. par Julián Ribera y Tarragó. Madrid, 1926.
- Khoury, Nuha N. "The meaning of the Great Mosque of Cordoba in the tenth century." *Muqarnas* 13 (1996): 80–98.
- León, Alberto. "Pervivencias de elementos clásicos en la Qurtuba islámica." In *El Concepto de lo Provincial en el Mundo Antiguo. Homenaje a la profesora Pilar León Alonso*. Éd. D. Vaquerizo et J. F. Murillo. Vol. 2, 409–438. Cordoue, 2006.
- Lévi-Provençal, E. "Les citations du 'Muqtabis' d'Ibn Ḥayyân relatives aux agrandissements de la Grande Mosquée de Cordoue au ix^e siècle." *Arabica* 1 (1954): 89–92.
- . "Un échange d'ambassadeurs entre Cordoue et Byzance au ix^e siècle." *Byzantion* 12 (1937): 1–24.
- Manzano Moreno, Eduardo. "Árabes, beréberes y indígenas: al-Andalus en su primer periodo de formación." In *L'Incastellamento: Actes des Rencontres de Gérone* (26–27 novembre 1992) et de Rome (5–7 Mai 1994). Publiés sous la direction de Barceló,

- Miquel et de Toubert, Pierre, 157-77. Rome: École Espagnole d'Histoire et d'Archéologie à Rome, 1998.
- . "La conquista del 711: transformaciones y pervivencias." In *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*. (Mérida, 1999), 401-14. Madrid: Instituto de Historia, 2000.
- . *Conquistadores, emires y califas*. Barcelone: Crítica, 2006, 124.
- al-Maqqarī, *Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne*. Publiés par R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl, et W. Wright. 2 v. Amsterdam: Oriental Press, 1967.
- . *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain extracted form the Nafhut-tīb min ghosni-l-andalusi-r-rattīb wa tārīkh Lisānu-d-Dīn Ibnī-l-Khattīb*. Traduit par Pascual de Gayangos. 2 vols. Londres: Oriental Translation Fund, 1840-43.
- Marfil Ruiz, Pedro. "Avance de resultados del estudio arqueológico de la fachada este del oratorio de 'Abd al-Rahman I en la Mezquita de Córdoba." *Cuadernos de Madinat al-Zahrā'* 4 (1999): 175-207.
- . "Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III." In *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*. (Mérida, 1999), 117-41. Madrid: Instituto de Historia, 2000.
- Martinez-Gros, Gabriel. *L'Idéologie Omeyyade, la construction de la légitimité du Califat de Cordoue (x-xi^e siècles)*. Madrid: Bibliothèque de la Casa de Velazquez, 1992.
- . *Identité andalouse*. Paris: Sindbad, 1997.
- al-Muqaddasī. *The best divisions for knowledge of the regions = Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*. Traduction Basil Anthony Collins; révision par Muhammad Hamid al-Tai. Londres: Garnet Publishing, 2001.
- Nāṣir-i Khusraw. *Safar-namēh*. Trad. de Mercè Comes in *Dos viajeros musulmanes. Nasir-i Jusraw, Ibn Chubayr*. Barcelone: Circulo de Lectores, 1999.
- Nieto Cumplido, Manuel. *La Catedral de Córdoba*. Córdoba: Caja Sur, 1998.
- Noth, Albrecht. "Futuḥ-history and futuḥ-historiography: the Muslim conquest of Damascus." *Al-Qantara* 10 (1989): 453-62.
- . *The early Arabic historical tradition: a source-critical study*. Princeton: The Darwin Press, 1994.
- Ocaña Jiménez, Manuel. "La basilica de San Vicente y la gran mezquita de Córdoba (nuevo examen de textos)." *Al-Andalus* 6 (1942): 347-66.
- . "Precisiones sobre la historia de la mezquita de Córdoba." *Cuadernos de Estudios Medievales de Granada* 4-5 (1979): 275-82.
- Pérez Higuera, M. Teresa. "La Mezquita de Córdoba." In *El Esplendor de los Omeyas cordobeses*, coord. par M^a J. Viguera Molins et M. Córdoba Salmerón, I, 374-75. Granada, 2001.
- Ribera i Lacomba, A. y Rosselló Mesquida, M. "El primer grupo episcopal de Valencia." In *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*. Coord. par A. Ribera i Lacomba, 165-86. Valence, 2000.
- Rius, Mònica. *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqṣà*. Barcelone: Universitat Institut "Millás Vallicrosa" d'Història de la Ciència Arab, 2000.
- Salem, al-Sayyid 'Abd al-'Aziz. "Cronología de la mezquita mayor de Córdoba levantada por 'Abd al-Rahman." *Al-Andalus* 19 (1954): 394-407.
- Sauvaget, Jean. *La Mosquée Omeyyade de Médine. Étude sur les origines architecturales de la mosquée et de la basilique*. Paris: Institut Français de Damas, 1947.
- Shafī, Muhammad. "A Description of the Two Sanctuaries of Islam by Ibn 'Abd Rabbih." In *A volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne*, éd. par T. H. Arnold et A. Nicholson, 416-38. Cambridge, 1922.
- Stern, Henri. *Les mosaïques de la grande mosquée de Cordoue*. Berlin: Walter de Gruyter, 1976.
- Talbi, M. "Kayrawān." *The Encyclopaedia of Islam*. Nouvelle édition. Leiden: E. J. Brill. Vol. 4, 829.

- Torres Balbás, L. "Arte califal." In *Historia de España*, dirigido par Ramón Menéndez Pidal, vol. V: *España musulmana. Hasta la caída del califato de Córdoba (711–1031), Instituciones y Arte*, éd. par Lévi-Provençal, E. Madrid: Espasa-Calpe, 1957.
- Whelan, E. "The Origins of the *Mihrāb* Mujawwaf: A Reinterpretation." *Journal of the Middle East Studies* 18 (1986): 205–23.
- Wright, Thomas. *Early Travels in Palestine*. Londres: Henry G. Bohn, 1848.

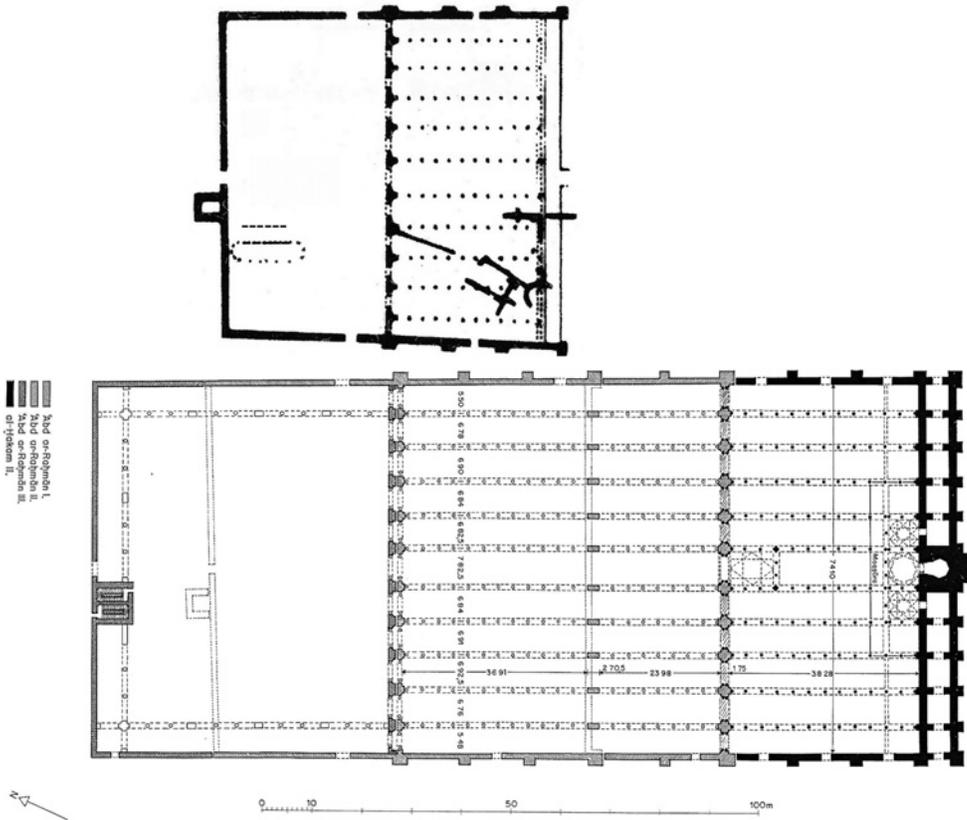


Figure 1. Grande-Mosquée de Cordoue. Localisation des fouilles sous la première phase du VIII^e siècle et état du bâtiment en 976, après l'agrandissement de al-Hakam II (Marfil, 2000; Ewert-Wisshak, 1981).

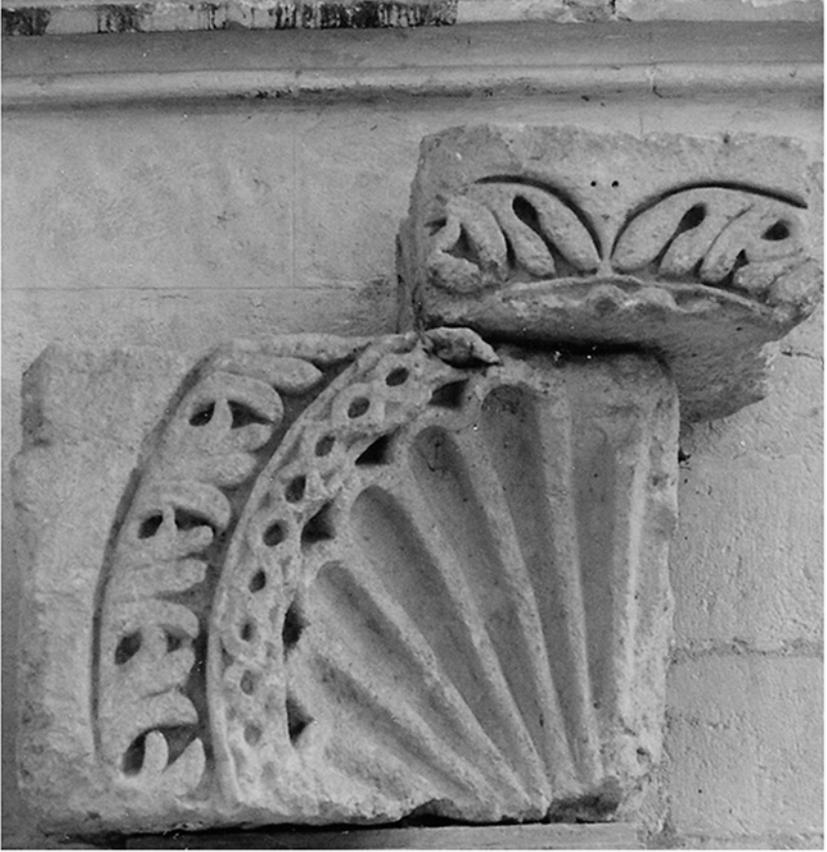


Figure 2. Grande-Mosquée de Cordoue: fragments d'une niche en forme de coquille datée du VIII^e s.

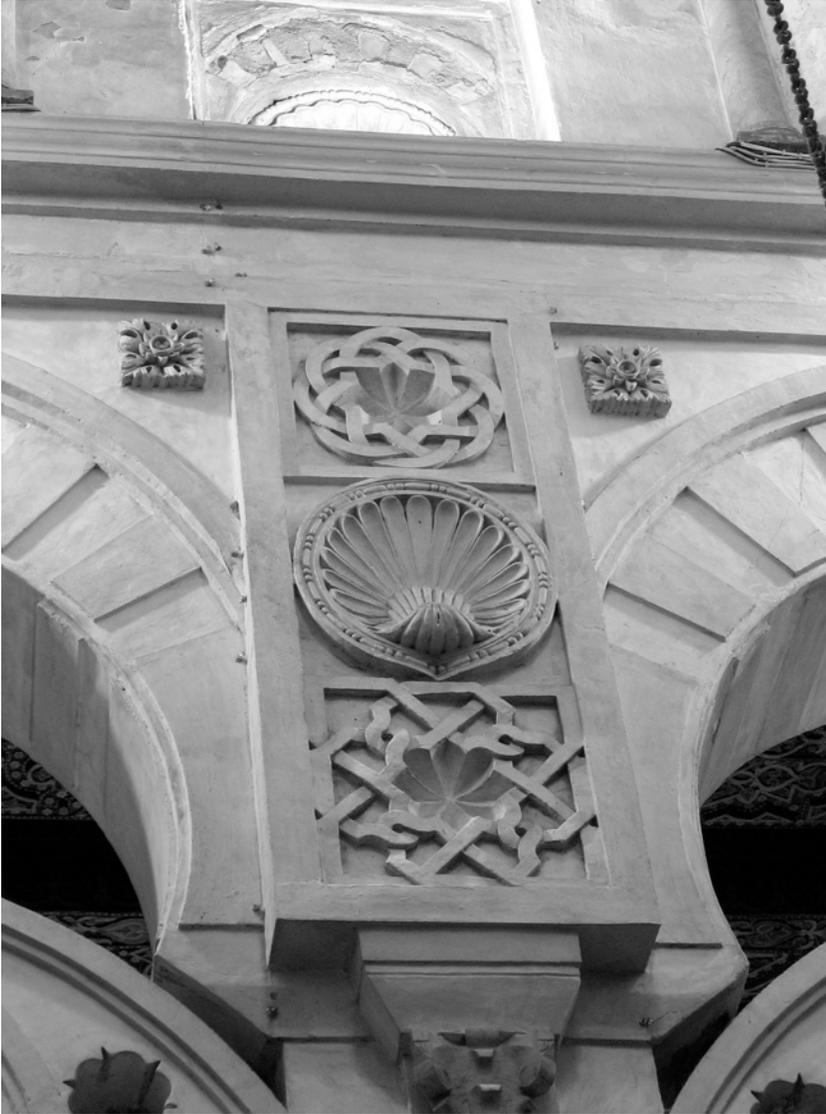


Figure 3. Grande-Mosquée de Cordoue. Détail d'une coquille ornementale dans l'arcature de la travée occidental de la *maqṣūra*.

THE AL-MUGHĪRA PYXIS AND SPANISH UmayyAD IVORIES:
AIMS AND TOOLS OF POWER

Sophie Makariou

Je vais l'Euphrate à mes côtés
Les arbres pavoisés me suivent [...]
Sur une terre, mon corps et ses détenteurs,
Sur une autre mon cœur et ses détenteurs [...]
'Si elles y pensaient,
Elles pleureraient sur les palmeraies
Et les eaux de l'Euphrate'.
La nostalgie s'est apaisée
Dans mon indécision, gronde ma langue jugulée
– Adonis, Le pèlerin

In tenth-century Spain, an unparalleled group of ivory carvings emerged in the Islamic world, carved for wealthy patrons within the restricted circles of the Umayyad court, with this ivory production reaching its peak under the reign of 'Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir (912–61) and al-Ḥakam (961–76). These objects provide a window into the private world of the Umayyad elites of al-Andalus.

The mention of the workshop for these objects is the very first hint of their intimate nature, as the workshop was that of Madīnat al-Zahrā', the residential and administrative city founded by caliph 'Abd al-Raḥmān III in 936.¹ The second clue is the name of the owners of these items.² The first datable ivories were carved for a daughter of 'Abd al-Raḥmān. Her name is not mentioned, but the existence of a female descendant of al-Nāṣir is independently confirmed in the literary sources and not merely inferred from the inscriptions on

¹ Madīnat al-Zahrā' is mentioned on a casket kept in the Instituto Valencia de Don Juan in Madrid, and on another one in the parish church of Fitero in Navarra: E. Kühnel, *Die Islamischen Elfenbeinskulpturen* (Berlin: Deutscher Verlag für Kunstwissenschaft, 1971), 34, n° 23 and pl. XI; 34, n° 24 and pl. X. See also J. Ferrandis, *Marfiles Árabes de Occidente*, vol. I (Madrid: E. Mæstre, 1935–1940), n° 7 and n° 8.

² They are: a daughter of the caliph 'Abd al-Raḥmān III; a son of the caliph 'Abd al-Raḥmān III; the favourite of the caliph al-Ḥakam II; al-Ḥakam himself; and finally the *Ṣāhib al-Shurṭa*, Ziyād ibn Aflaḥ, a high-ranking official who is cited in historical sources and who acted as the main political agent of the caliph.

objects.³ None of the objects made for the daughter(s) of the caliph bears the name of a patron or a donor. Together with the indication of the workshop and the owner we sometimes find the name of the patron, the year it was made, the carver's name, a statement of good wishes and, in one case, a poem. Among the tenth century objects only two diverge from this classical format for inscriptions: the casket in the Arts Décoratifs Museum (Paris) dated 966 and a similar object in the Bargello Museum (Florence).⁴

In the inscription of a pyxis dated 964 three characters appear: the mother of the heir apparent (and the owner of the pyxis); Durri al-Ṣaghīr; and the caliph al-Ḥakam (pl. 1).⁵ On the Fitero and Instituto Valencia de Don Juan caskets, Ṣubḥ, mother of the heir apparent, is identified as *wallāda*.⁶ She is identified thanks to an important event: the birth of a male child. *Wallāda* is formed from the second form of the Arabic root W-L-D;⁷ it can be translated 'the one who gives birth' but not 'the one who has given birth' (which would be *wālida*). The use of the Arabic second form here insists on this specific role. The choice of this form, rather than the more common classical phrase *umm walad* is more easily understood if we keep in

³ Renata Holod neglects this fact, see R. Holod, "Ivories," in J. Dodds, ed. *Al-Andalus, The art of Islamic Spain* (Granada/New York: Abrams, 1992), 190–206, cat. 1 and 2. For the female progeny of 'Abd al-Raḥmān III see Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis min anbā' ahl al-Andalus*, vol. V. Translated by Maria Jesus Viguera and Federico Corriente as *Al-Muqtabis V: Crónica del califa Abdarraḥmān III An-Nāṣir entre los años 912 y 942*. Zaragoza: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981 (cited hereafter as *Al-Muqtabis V trans.*), 24. Four daughters of al-Nāṣir are also mentioned in an anonymous chronicle dating from his reign: Hind, Saniyya, Salama and Wallāda, daughters of Maryam, 'Abd al-Raḥmān's favourite, and sisters of the future caliph al-Ḥakam. The inscription on a "manqalla game" indicates that it was carved while al-Nāṣir was still alive, that is, before 961. Two more boxes were made for a female descendant of 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir: Kühnel, pl. VIII, n° 19; pl. VIII, n° 20; pl. IX, n° 21, p.; Ferrandis, n° 1, pl. I, n° 2, pl. II, n° 3, pl. II.

⁴ Both bear an anonymous inscription. Ferrandis n° 7, pl. VII-IX and n° 8 pl. IX-XI; the same conclusion could be drawn from the Amirid ivories but the small number of items makes it unreliable. One box dated 394 AH/1003 AD bearing an anonymous inscription was acquired by the Islamic Art Museum in Doha (Qatar). See M. Rosser-Owen, *Ivory, 8th to 17th centuries Treasures from the Museum of Islamic Art, Qatar* (Doha: National Council for Culture, Arts and Heritage, 2004), 50, n° 10.

⁵ Madrid, Museo arqueológico nacional 2113, Ferrandis n° 4, pl. IV. The pyxis once belonged to the Zamora cathedral treasury.

⁶ See note 1. They are both dated 355 AH/966 AD.

⁷ *Wallāda* was also understood, at the Umayyad court, as a reference to the eighth-century Umayyad princess and poetess of the same name.

mind that al-Ḥakam was not interested in women.⁸ The choice of the form *wallāda* to identify Ṣubḥ is thus in keeping with the suggestion that the pyxis was made to celebrate an important event, such as the birth of an heir apparent.⁹

With regard to their decorative repertory, these objects have usually been divided into two groups; on the one hand a so-called “female” group, on the other hand a “male” group using a more complex iconography. While this is a fair distinction to make, we must however bear in mind the small quantity of surviving objects, and *a fortiori* those made for women (there are only two or three made for the unnamed daughter of al-Nāṣir and three for Ṣubḥ). Six of the “female” group are covered with a linear vegetal decoration, less complex than the “male” objects – although it is difficult to be assertive about incomplete items when the lid is missing, as with the Davillier pyxis (Louvre, Paris), the Cloisters pyxis (New York), one in the collections of the Hispanic Society (New York) and a recently-bought casket in the David Collection (Copenhagen).¹⁰ Indeed, the latter bears an anonymous poetical inscription full of erotic allusions, which would point rather to a male owner, notwithstanding the vegetal ornamentation.¹¹

The decorative repertory of such medallion-decorated pyxides is more suitable to a context in which the political symbols tend to designate male owners. That said, women were hardly apolitical actors in the Umayyad court, and certainly Ṣubḥ’s political dimension cannot be denied. Suffice it to say that how relevant such “male” and “female” categories are for these objects is a question which is far

⁸ *Al-Muqtabis* V, trans., 22. An heir, born in 964, died while still a child, at an unknown date.

⁹ F. Padro Vilar, “Circular vision of fertility and punishment: caliphal ivory caskets from al-Andalus,” *Muqarnas* 14 (1997): 19–41. An odd feature is that 964 was not the birth year: ‘Abd al-Raḥmān was born in 962 and Hishām was born in 965. On the Zamora pyxis the Arabic text states it was made for “Umm ‘Abd al-Raḥmān”; the term *umm walad* appears on none of the objects as is stated in Prado-Vilar, *op cit.*, 20. However, the word *wallāda* appears on both the casket in Madrid (IVDJ) and in Fitero in 966, closer to the birthdate of Hishām.

¹⁰ Kühnel, 40, n° 33, pl. XX; 37, n° 29, pl. XIV; 36, n° 28, pl. XIII, XIV. For the Copenhagen casket, see K. von Folsach, “A recently acquired Cordovan Ivory Casket in the David Collection,” *The Journal of the David Collection*, 2 (2005): 117–29.

¹¹ Ferrandis n° 9, pl. XII–XIII; inscribed: “The sight I offer is of the fairest, the firm breast of a delicate maiden. Beauty has invested me with splendid raiment, which makes a display of jewels. I am a receptacle for musk camphor and ambergris”.

from being closed. Let us now come to the most gorgeous medallion-decorated pyxis still extant, the al-Mughīra pyxis.

The al-Mughīra Pyxis in Context

Purchased by the Louvre in 1898, the al-Mughīra pyxis is of exceptional quality (pl. 2). Produced in the year 968, its design is elaborate and its iconographical scheme complex and puzzling.¹² The inscription states that it was carved for al-Mughīra, son of the Commander of the Faithful. From historical sources, we know that the person referred to is Abū al-Muṭarrif al-Mughīra, the last-born son of the caliph ‘Abd al-Raḥmān III, born to a concubine named Mushtāq. In the *Muqtabis*, the historian Ibn Ḥayyān tells us that al-Mughīra’s mother had supplanted in the caliph’s heart his beloved Maryam, the mother of his heir, the caliph al-Ḥakam.¹³ The text also reveals the love ‘Abd al-Raḥmān bore for al-Mughīra and “the tenderness of heart of an aged father who recommends his son to his brother al-Ḥakam [his heir]¹⁴ a few years prior to his death”.¹⁵ Al-Mughīra, who appears to have been born in 339/950–951,¹⁶ was about ten years old when his father died in 961. In 357/968, the year the pyxis was carved, he was around eighteen years old, reckoning by the lunar hijri calendar. He was the only likely candidate in line to succeed al-Ḥakam, who was then in poor health. Al-Ḥakam was in his fifties in 965, when the only son who would survive him was born, the future caliph Hishām II. To his contemporaries it was clear that al-Ḥakam, born in 915, was likely to die before Hishām came of age, thus putting the caliphate at risk of a major succession crisis.¹⁷

¹² Accession n°: OA 4068. It was bought through Juan Facundo Riaño; prior to this date its origin is unknown. The outside diameter of the lid is 11.5 cm. Height: 15 cm. Weight: box: 580g, lid: 296g.

¹³ *Al-Muqtabis V trans.*, 14.

¹⁴ My addition.

¹⁵ *Al-Muqtabis V trans.*, 22. In the Arabic text, the use of the tenth form of *njdh* (*al-istinjādih*) conveys the sense of “asking for the fulfilment of a promise” (cf. the edited Arabic text, Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis min anba’ ahl al-Andalus*, vol. V, ed. P. Chalmers et al. (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1979 [henceforth referred to as *Al-Muqtabis V ed.*]), 16.

¹⁶ Ibn ‘Idhārī, *Kitāb al-Bayān al-mughrib fī akhbār al-Andalus wa-al-Maghrib*, ed. G. S. Colin and É. Lévi-Provençal (Leiden: E. J. Brill, 1948–51), II: 277–79/431–34.

¹⁷ This introduction is all the more necessary that those political and historical facts have never been gathered up together. In spite of the direct style which prevails

In my view the pyxis, carved in 968, was probably intended to render homage to al-Mughīra at his coming of age and arrival at political maturity. The inscription runs as follows: “Blessing from God, goodwill, happiness and prosperity to al-Mughīra, son of the Commander of the Faithful, may God’s mercy [be upon him], made in the year 357”.¹⁸ It is doubtful that al-Mughīra himself would have ordered the carving of the object: Sheila Blair has argued that, whereas the use of the regnal construction *mimma amara bi...* (“what he ordered made for”) implies that the ruler ordered a particular commission, the phrase used on this pyxis, *mimma ‘umila* (“what was made”), leaves the agency of the commission vague.¹⁹

Various Readings of the Pyxis Iconography

The pyxis has been the subject of numerous explanations and readings.²⁰ In 1992 Renata Holod noted how unusual the iconographic program of the pyxis was.²¹ She added that the absence of the name of the deceased caliph (‘Abd al-Rahmān III) in the inscription suggested that the pyxis was a gift with an ironic edge. If, as seems clear to me, the object was not commissioned by the young prince, then

in academic writing nowadays, and which demands the disclosure of the mystery in the very beginning of a paper, I shall ask the reader to be patient enough to wait for the conclusion just as he or she does when reading a detective novel.

¹⁸ *Barakatun min Allāh wa-ni‘ma wa-surūr wa-ghibṭa li-al-Mughīra ibn amīr al-mu‘minīn rahmat Allāh mimma ‘umila sanat saba‘ wa-khamsīn wa-thalatha mi‘atin.*

¹⁹ Sheila Blair added this point to my conclusion about the Pamplona casket, S. Makariou, “Quelques réflexions sur les objets au nom de ‘Abd al-Malik Ibn al-Mansūr,” *Archéologie islamique* 11 (2001): 47–60 as an argument to identify the patron as ‘Abd al-Malik ibn al-Manṣūr. See S. Blair, “What the Inscriptions Tell Us: Text and Message on the Ivories from al-Andalus,” *The Journal of the David Collection*, 2 (2005): 74–99, esp. 79–80.

²⁰ Recent bibliography includes F. Prado-Vilar, “Circular vision,” cited above; Prado-Vilar, “Enclosed in ivory: the miseducation of al-Mughīra,” *The Journal of the David Collection*, 2 (2005): 139–63, which was a paper at the Middle East Studies Association conference in 2002, published with additions in 2005 developing the same arguments (as we shall see below); M. Bernus-Taylor, “Al-Mughīra again,” *Furusiyya* (Riyadh: King Abdulaziz Public Library, 1996), II: 136–41; G. Martínez-Gros and S. Makariou, “Art et politique en al-Andalus, x^e–xi^e siècles,” in M. Bernus-Taylor, ed., *Les Andalousies, de Damas à Cordoue* (Paris: Éditions Hazan, 2000), 72–79 and 102, n° 103; S. Makariou, *L’andalousie arabe* (Paris/Granada: Éditions Hazan, 2000), 46–49; Makariou, “Al-Mughīra pyxis, Umayyad ivories and the textual sources,” an unpublished papers presented at the MESA annual meeting in 2002, which forms the basis of the present study.

²¹ Holod, cat. 3, 192–97.

this would be rather a humorous way for someone of his contemporaries to remind him of his position, which was rather a secondary one. But Holod did not have to face the problem of identifying the possible patrons of the pyxis. For since al-Mughīra did not commission the pyxis and since, as we have seen, according to Blair the object was not ordered by the caliph, who, then, would have wished to mock al-Mughīra? If the pyxis was a “joke”, then who could offer such an expensive joke to a young prince? The ironic tone of this inscription – if indeed it is intended as such – does not seem to lead us anywhere.

In 1996, M. Bernus-Taylor argued in a classical way that the main topic of the pyxis’s decoration was the prince’s entertainment, focused especially on hunting with falcons.²² “Al-Mughīra’s pastimes” are depicted as “music”, “wrestling”, “the hunt”, and “falcon breeding”.²³ We can simply argue that there is no other object extant in all the history of Islamic art which is illustrated with scenes of harvesting a palm tree and the gathering of falcons’ eggs – hardly the sort of leisure activity to attract a young prince. Obviously the “pastimes” explanation is not a convincing one.

In 1997 and again in 2005, F. Prado-Vilar developed a baroque and altogether more provocative view.²⁴ Without going into details, we can summarise his position as follows: he assumes that the pyxis was ordered probably by Ibn Abī ‘Āmir (later al-Manṣūr) in 968 as a warning toward any political ambitions that al-Mughīra might harbor. In this perspective he amplifies the view that was primarily developed by Holod and he tries to identify Ibn Abī ‘Āmir as a possible patron.²⁵ But in 968, Ibn Abī ‘Āmir was not a major figure at the Umayyad court and he was appointed at the head of the Dār al-Sikka

²² Bernus-Taylor, 136–41. She mistakenly argued that the “original hinges have disappeared leaving only the cavities”. See below note 43. Bernus-Taylor’s work is neither discussed nor mentioned by Prado-Vilar; see below.

²³ Bernus-Taylor, 138 and 140.

²⁴ Prado-Vilar, “Circular vision,” and Prado-Vilar, “Enclosed in Ivory.” In this latter study, a revised version of a paper he presented at the 2002 MESA annual meeting, I am happy to notice he obviously benefited from my own communication at the same conference, which he attended, having been a participant with me on the same panel, organised by Glaire Anderson and M. Rosser-Owen. Strangely enough, he did not mention this fact, even though he uses, among other things, the “axonometric model showing the ceremonial arrangements of the officials in the reception hall of Madinat al-Zahra” that I showcased during my communication.

²⁵ Prado-Vilar, “Circular Vision,” 30.

only in 974 (10 Shawwāl 363) and not, as he states, in 968.²⁶ But the main reservation to hold about Prado-Vilar's contribution is about basic deficiencies; he is clearly not aware of certain Islamic and Arabic aspects of his subject.²⁷ That leads him to strong misinterpretations;²⁸ for example he seems to ignore that there is no rule of direct succession between father and son in Islam and that consequently there is no need "for al-Mughīra to conspire against his brother and step ahead of the two princes in the line of succession".²⁹ Umayyad history had shown in the East a former example of this kind of succession from the Sufyānids to the Marwānids and among 'Abd al-Malik's sons. Al-Mughīra had been designated by their father as al-Ḥakam's heir and the "coup de force" was al-Ḥakam's, when he decided to promote his young son against his mature brother.

New Insights on the Pyxis

Given the flaws in these previous readings of the al-Mughīra pyxis, it seems the question of the context and intent of this object remains an open one, and the pyxis remains open to new interpretations. We begin by noting the scenes occupying the object's distinctive medallion decoration. (The medallions are presented from right to left, according to the flow of Arabic inscriptions; pl. 4).³⁰

²⁶ Prado-Vilar, "Circular Vision," 30: "If we assume that the idea of the pyxis was formed in the Machiavellian mind of al-Mansur, its manufacture in 968 can be explained by the appointment of al-Mansur [...] to the direction of the mint in or around that year." See again Prado-Vilar, "Enclosed in Ivory," 154. The main ascension of Ibn Abi 'Āmir was posterior to 357H/968; in 362 he was appointed qāḍī of Berberia but he still belonged to the *shurṭat al-wuṣṭā* at the death of al-Ḥakam (976), not yet having been promoted to the higher rank of the *shurṭat al-'ulyā*.

²⁷ Although the author quotes his "own translation" (Prado-Vilar, "Enclosed in Ivory," 158 sq., n. 10, n. 15, n. 21, n. 23, n. 24, n. 27 for examples) from Ibn Ḥayyān he obviously ignores Arabic to the point of transcribing "Yawdhar" instead of Jawdhar, a transcription particular to Spanish. His French quotation of Martínez-Gros and Makariou, 78 (Prado-Vilar, "Enclosed in Ivory," 163, n. 78) should be corrected as follows: "l'aptitude à l'exercice de la plus haute charge." His article "Circular Vision" is mentioned in the entry of the Paris exhibition of 2000, cat. 103, p. 120 and not in the main text, which as all the others was, alas, edited without note.

²⁸ It leads him to assume that, for example, the oath of allegiance to the heir was specific to the Cordovan court, Prado-Vilar, "Enclosed in Ivory," 159, n. 17.

²⁹ Prado-Vilar, "Enclosed in Ivory," 161, n. 44.

³⁰ I thank Maryam Rosser-Owen and Claire Anderson, who kindly pointed to this discrepancy in the first version of this text.

1. *Harvesting a Palm Tree (Medallion B)* (pl. 3)

This medallion shows two riders picking clusters of dates from a palm tree; cheetahs perch on the hindquarters of their horses, and bite at the tail feathers of falcons, which seem to hover over the branches of the tree. The branches of the palm tree are intertwined. The palm is another meaningful Umayyad image, symbolising their nostalgia for the origins of the dynasty in “the homeland of the palm tree groves”,³¹ ‘Abd al-Raḥmān I, who founded Umayyad rule in the Iberian Peninsula, used the tree as a code in his poetry:³²

A palm tree I beheld in al-Ruṣāfa,
Far in the west, far from the palm tree land:
I said: you, like myself, are far away from my people!
You grew up in a land where you are a stranger,
And like myself, are living in the farthest corner of the earth.

The name of a Syrian city, Ruṣāfa, was chosen by ‘Abd al-Raḥmān I for an estate built in northern Córdoba. In a land “far from the homeland of the palm tree groves”, it expresses the yearning for the Umayyads’ ancestral culture in Syria.³³

Might the form of the palm’s intertwined branches be a visual metaphor for the twin branches of the Umayyad dynasty from which, according to the Umayyad panegyrist Ḥasan al-Ṭubnī, both prophecy and the caliphate sprang: “the trees of prophecy and caliphate are his

³¹ A. R. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry* (Baltimore: J. H. Furst, 1946), 18. Two versions of ‘Abd al-Raḥmān’s poem are quoted in Nykl, in addition to the one given in the main text: “Oh palm, you solitary one, like myself, grow in a land where you are distant from your kindred, you weep, while being human in species, not being able to speak: were you endowed with mind, you would weep recalling Euphrates and the homeland of the palm tree groves!”

³² Quoted from Nykl, 18. This idea was first developed in a course given by the author at the École du Louvre in Paris in 1994. Among the Arabs the idea is still vivid: cf. Venetia Porter, *Word into Art: artists of the modern Middle East* (London: British Museum, 2006), 8, where is reproduced a computer-generated image of the design for the sculpture “Blessed Tigris” by Dai al-Azzawi, using a poem written in 1962 by the Iraqi poet and political activist Muḥammad Maḥdī al-Jawāhirī. The poem is no more than a paraphrase of the poem of al-Dākhil, “O blessed Tigris, river of gardens green [...] O blessed Tigris, oft I have been forced to leave...” (trans. H. Hadawi).

³³ As Nykl put it (Nykl, 18): “A strong feeling of nostalgia is apparent in the verses addressed to a date-palm he had planted in the garden of his country seat called ar-Ruṣāfa, a replica of his uncle’s country seat near Damascus”. This idea has become, for years, a *topos* of Umayyad *memoria*, to use the words of Antoine Borrut.

(Hishām's) trunk: the branches grow from its intertwined roots" (pl. 3).³⁴ There are numerous other allusions to the intertwined branches of the Umayyad dynasty in contemporary literature, especially the poems in the *Muqtabis*. In these poems, the Arabic word *faḥal* (pl. *fuḥūl*), literally meaning a 'male palm tree', connotes a slave (but not a eunuch) or a fertile young man. The general aim of this medallion may be to invite the owner of the pyxis to grasp the ripe fruit of power.³⁵

2. *The Gathering of Falcons' Eggs (Medallion A)* (pl. 5)

The main theme in one medallion is the gathering of falcons' eggs. Depictions of falcons also occur elsewhere on the pyxis. The falcon probably had political symbolism for the Umayyad dynasty because of its association with 'Abd al-Raḥmān I al-Dākhil, the founder of Umayyad rule in al-Andalus; the Abbasid caliph Abū Ja'far al-Manṣūr (754–75) described him in a famous sentence as "the falcon of the Quraysh".³⁶ For every Arab, the reference to 'Abd al-Raḥmān al-Dākhil was, and I must add is still, very obvious.³⁷ Moreover, during the Feast of Sacrifice in the year 363/974, the poet Aḥmad ibn 'Abd al-Malik compared Hishām II to a falcon for whom the cranes (probably implying his *mawlas* and slaves) danced.³⁸ This suggests that the synchronism between the falcon and Umayyad power was a current image, in both poetry and art.

³⁴ Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis min anḇā' ahl al-Andalus*, vol. VII, trans. Emilio García Gómez as *El califato de Córdoba en el 'Muqtabis' de Ibn Ḥayyān. Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por 'Isā Ibn Ahmad al-Rāzī, 971–75* (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967 [cited henceforth as *Muqtabis VII trans.*]), 83. It is difficult to agree on this image: does it concern the trunk properly or the branches? I suppose the general idea of interlacing is given by the palm tree on the pyxis.

³⁵ This view was first developed in my paper presented at MESA in 2002. Since then it was fortunately reused by Prado-Vilar, "Enclosed in Ivory," although he did not cite it. However, he did add some interesting new elements which support this thesis: see 161, n. 48.

³⁶ For one of many possible examples, see *Ajbar Machmuā (colección de tradiciones). Crónica anónima del siglo XI, dada á luz por primera vez*, ed. and trans. Emilio Lafuente y Alcántara (Madrid: Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1867): *huwa ṣaqr al-Quraysh*.

³⁷ It is the subject of a famous poem by Adonis: "al-Saqr," a quotation of which, in my translation to French, opens this study.

³⁸ *Muqtabis VII trans.*, 226. For the edition of the text see: Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis min anḇā' ahl al-Andalus*, vol. VII, ed. 'Abd al-Raḥmān Ḥajjī (Beirut: Dār al-thaqāfa, 1965 [cited henceforth as *Muqtabis VII ed.*]), 267.

In the scene of the falcons' eggs on al-Mughīra's pyxis, a particular detail should be noted: in the central nest there is a larger falcon flanked by smaller ones, one on his right and two on his left. This is the only occurrence of an asymmetrical detail on the pyxis. It is possible this refers to the manner in which the caliph's brothers were seated for the ceremony of the Breaking of the Fast: to the right sat his brother Abū al-Aṣḅagh 'Abd al-'Azīz and his half-brother al-Mughīra, who was second in rank, and on the left his third brother Abū al-Qāsim Aṣḅagh (pl. 6). His brothers were elder and deserved for that reason more consideration, but had no claim on the caliphate.³⁹ We shall come back to this asymmetrical detail later.

Finally, and more speculatively, in the centre of the scene, two men are removing eggs from the nests on left and right, which both contain a single falcon; at the same time, they are bitten by dogs, which seems to imply a threat to those who would grasp power.⁴⁰ The eggs may allude to Córdoba, the capital and seat of Umayyad power in the Peninsula. The phrase *bayḍat al-khulafā'* is used to describe Córdoba in Khushanī's book, *Kitāb al-Quḍāt bi-Qurṭuba* (Book of the Judges of Córdoba).⁴¹

³⁹ The staging of power in the throne room at Madinat al-Zahrā' was analysed by G. Martínez-Gros, *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du califat de Cordoue (x^e-xi^e siècle)* (Madrid: Casa de Velázquez, 1992), 138–39. This remark was reproduced in M. Barceló, "El califa patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder," in R. Pastor et al., eds. *Estructuras y formas del poder en la historia* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1991), 51–71, albeit without reference to the previous work.

⁴⁰ This scene has been read as a crypto-crucifixion by Prado-Vilar, "Circular Vision," 22, embodying a threat directed toward al-Mughīra. I would stress that crucifixion was certainly not a threat for the son of a caliph. The crucifixions which were held near Bab al-Sudda were the means of disposing of betrayers or rebels of lesser rank, such as Ibn Hafṣūn, whose body was unearthened more than ten years after his death. Indeed, and to the contrary, the way the assassination of al-Mughīra was covered up as a suicide indicates a whiff of scandal.

⁴¹ al-Khushanī, *Kitāb al-Quḍāt bi-Qurṭuba*, trans. Julián Ribera as *Historia de los jueces de Cordoba* (Madrid: Maestre, 1914), 7. Of course the mention conveys a double meaning: in the expression *bayḍa al-khulafā'* it alludes to the Umayyad capital, but on the primary level it conveys the trivial image of an egg and also a virgin maiden, a symbol of unspoiled purity. It conveys also the meaning of something precious because it is hidden, as in the expression *bayḍa al-bayt*, "head of a house" (A. de Biberstein-Kazmirsky, *Dictionnaire arabe-français* (Paris: Maisonneuve, 1860), s.v. B-Y-Ḍ).

3. *The Enthronement Scene (Medallion C)* (pl. 7)

This medallion also deserves careful examination. Is it simply a music scene similar to the one represented on the Davillier pyxis, whose owner remains unidentified (pl. 8), or does it depict something more significant? The smaller central figure seems to have secondary status to the perhaps royal protagonists on either side. On the left, the seated man holds a small vase and a strange plant-like object, which might suggest the Khayruzān, the Umayyad vegetal sceptre; these accoutrements are very similar to those held by the seated figure in the right-hand medallion on the front of the Pamplona casket.⁴² This figure, holding the Umayyad symbols of power, seems to glance with contempt at the figure seated on the right of the musician (pl. 7), who holds a flabellum.⁴³ Prado-Vilar rightly pointed out that the figures are indeed “twin figures, on account of both their physical characteristics and their demeanor”. That is the clue to understand that the figure holding a flabellum should be seen as a rival and not as a “servant” as Prado-Vilar states. The symmetry of the composition is dominated by the musician: does it suggest he/she is a source of conflict between the two men, one of whom eyes the other? A curious anecdote in Ibn al-Qūṭīya’s chronicle may be of some help in analysing this composition: it relates that a young slave girl, who was nicknamed Imām for her mastery of music, was the subject of a fight between the two sons of the Umayyad emir Muḥammad (852–86),

⁴² See Makariou, “Quelques réflexions,” 50–51, fig. 2. On the Pamplona casket we meet a similar case of blurred “symmetry”. See my comments on the apparent duplicate of the throne image on the principal side of the casket.

⁴³ The form of the object is similar to one of the only medieval flabella still extant: see D. Gaborit-Chopin in P. Périn and L.-C. Feffer, eds., *La Neustrie, les pays au nord de la Loire, de Dagobert à Charles le Chauve (vii^e–ix^e siècles)* (Rouen: Musées et monuments départementaux de Seine-Maritime, 1985), 293–95, or the one represented in the Kings’ “Alcove” in Qusaḡr ‘Amra. It is indeed very different from the small straw fan on the right medallion on the Pamplona casket, and from the flywhisk which appears twice, on the right and on the left medallion on the main side of the same object. F. Prado-Vilar does not seem to know what the appearance of a flabellum is, ignoring the only one still extant, the Tournus Flabellum. Cf. Prado-Vilar, “Enclosed in Ivory,” n. 17. He asserts that “this scene represents a type of ceremony that was specific [*sic*] to the Cordovan court: the oath of allegiance to the heir, which was one of the events staged in context of the ‘dual reception’.” And yet there is no textual and historical evidence to support to this assertion, and no other example is quoted. There is no oath of allegiance ceremony to which this medallion could be compared. Another flabellum is depicted on a VAM ivory casket, dated to the beginning of the 11th century: see Kühnel, cat. n^o 37.

Ibrāhīm and ‘Uthmān.⁴⁴ The key to the interpretation of this story was given years later in Ibn Ḥazm’s *Naqṭ al-‘Arūs*, where it is related that one of those two brothers – ‘Uthmān – had named his sons Ḥasan and Ḥusayn.⁴⁵ This use of names with strong ‘Alid connotations by an Umayyad is uncommon enough to deserve a mention in Ibn Ḥazm’s book, and suggests that Ibn al-Qūṭīya’s anecdote might be interpreted in a religious context. ‘Uthmān, who named his sons Ḥasan and Ḥusayn, represents the Prophet’s family and his brother Ibrāhīm represents the Umayyads. They both belong to the same community, echoed by the name of their father, Muḥammad.

The context in which the al-Mughīra pyxis was created also concerns a dispute between brothers. At that time the hope of regaining rule over the Umayyads’ historical territories was ever-present in Andalusī poetry and propaganda. Returning to the pyxis, the imām (the slave musician, a.k.a. “Imām”) is shown standing between the legitimate challenger (holding the *khayruzān* and the bottle) and the illegitimate one (holding a flabellum).

4. *The Lion and Bull Combat (Medallion D)* (pl. 9)

We might hope to find clues to understanding the meaning of the lion and bull imagery of the fourth medallion in the same poetic texts composed for Umayyad court ceremonial, whose imagery aimed at establishing Umayyad ideology and legitimacy. This medallion is the only one that uses a commonly recognizable scene of royal power, making it difficult to attribute a precise meaning to the design. We can find the motif used in earlier Umayyad contexts, in mosaics that survive in some of the Syrian “desert castles”.⁴⁶ Moreover, verses by Muḥammad ibn Shukhays compare the Umayyad caliph to “the lion

⁴⁴ Ibn al-Qūṭīya, *Ta’rīkh iftitāḥ al-Andalus*, trans. Julián Ribera as *Historia de la conquista de España de Abenlcoṭia el Cordobés* (Madrid: Tipografía de la “Revista de Archivos”, 1926), 99–101. I think there is no need to argue about the use of the name Imām – which refers of course to the leading position of the caliph – and the name of Muḥammad, the Prophet’s name, which renders these quarrelling boys as sons of the same *umma*.

⁴⁵ Ibn Ḥazm, *Naqṭ al-‘arūs fī tawārīkh al-khulafā’*, ed. C. Seybold, transl. L. Seco de Lucena (Valencia, 1974), 160–80 and 237–48. This passage is analysed in detail in Martínez-Gros, 109–12.

⁴⁶ For an Umayyad example of the iconography of a fierce lion attacking a bull, see G. Bisheh, “Two Umayyad Mosaic Floors from Qastal,” *Liber Annus* 50 (2000): 431–38, esp. 435 and pl. I. For pre-Islamic examples, see M. Piccirillo, *The Mosaics of Jordan* (Amman: American Center for Oriental Research, 1993), n° 109 and 124.

clawing the throat of the Rāfiḍī”, that is, the Shiites, which can be understood to mean the Fāṭimids.⁴⁷ At this time, the Fāṭimids, who had declared themselves caliphs in 909 and were attempting to conquer Egypt, were the Umayyads’ main rivals for territory and fealty in North Africa. This scene might therefore encapsulate the Umayyads’ desire for triumph in the power-struggle with their rivals.

A final remark should be made about the principles used in composing the scenes in the medallions, and especially the fact that they all contain twin images (pl. 2): in medallion A, the two horsemen harvesting the palm tree confront each other; in medallion B, the two men gathering eggs stand back-to-back; in medallion C, a silent and tense competition for power is depicted side by side; finally, the last medallion contains a mirror image of a combat between two powerful animals.⁴⁸ This twin composition is not merely aesthetic; it is an interesting peculiarity of the al-Mughīra pyxis. The dualism of the images serves to reinforce the messages of this ivory, which are reiterated in the iconographic programme as representing the fight for power. Its already puzzling iconography is further confused by the inscribed lid of the pyxis (pl. 2), which did not originally have metal mounts, since no space has been left for them in the ivory as was usual when mounts were to be affixed.⁴⁹ Without any guide to the proper orientation of the lid, we do not know to which scenes on the body the words on the lid originally related.

⁴⁷ *Muqtabis VII trans.*, 274.

⁴⁸ This idea emerged more clearly during a meeting organised by the CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) on the theme “Réseaux et frontières” devoted to kinship factions. I submitted a paper entitled “Les frères promis: un cas d’assassinat à la cour de Cordoue au x^e siècle,” to be published in a slightly revised version in *Arabica*, forthcoming.

⁴⁹ This point has usually gone unnoticed. F. Prado-Vilar, “Enclosed in Ivory,” for example, has proposed a reconstruction without noticing that the al-Mughīra Pyxis did not originally have places for metal mounts. Having observed the objects now for more than 14 years, I do not think it is possible that the small holes on the sides of the lid and the bow itself were made to be secured both by chains or cords. A system of this sort was used to let open the lid of the Choir and Bayeux caskets but the form is totally different. It would have been simply unpractical for a cylindrical object and would have left faint traces of contact of the sharp sculpture of the pyxis. There is no clue of such a device and the only damage was made when a too-short clasp was put to counterbalance the heavy lid, probably in the 15th century. It was this clasp that caused the breaking of the upper part of the lid and the loss of a small part of the rim of the box.

5. *Secondary Images*

The frequent images of biting on the pyxis remind us of the story of the Umayyad amir Hishām I, who was bitten by a dog near the Quraysh cemetery, in the suburbs of Córdoba. In the attack, his mantle from Merv was torn. Merv is of course a reference to the hated ‘Abbāsids, who began their uprising in that city.⁵⁰ Can we speculate that the dogs on al-Mughīra’s pyxis symbolise the ‘Abbāsids? Another representation of an attack by dogs is found in the interstices above this medallion to the right (pl. 10), where a wild donkey is violently assailed by two dogs. Might this scene allude to the last Umayyad caliph in Syria, Marwān II, known as al-Ḥimār, “the Ass”. He was killed in Egypt by the ‘Abbāsids as he was trying to escape. The frequent depictions of dogs (Ar. sing.: *kalb*) on this pyxis might allude to the continued conflict between the tribal factions of Qays and the Kalb, conflict that underpinned the fall of the Umayyads in the East.

Most of the secondary motifs in the triangles outside the medallions are difficult to interpret. They may be compared to cartoons in satirical newspapers that we are unable to interpret years later, when they are taken out of context. It is not possible to suggest a more specific meaning for the many depictions of falcons on this pyxis. Similarly the scene of two men wrestling may again embody the concept of struggle with an unnamed foe, which seems to be the main thrust of meaning of the iconography of this pyxis (pl. 11).

The power of the images on the pyxis suggests that, in 968, the real threat to al-Mughīra cannot have come from a three-year-old boy, the future caliph Hishām II. It was firmly established in Islamic *fiqh* that the qualities required of a prince to be eligible for the throne were puberty (*bulūgh* or *iḥtilām*) and manhood (*dhukūra*), as described by Ibn Ḥazm in his work *Kitāb al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* (Book of the Principles of Right Governance).⁵¹ This would suggest that al-Mughīra’s claim to be the banner of the Umayyads was legiti-

⁵⁰ Ibn al-Qūṭīya, 32 (translation)/41 (edition).

⁵¹ For the distinction between a prince *aḥdāl* and a prince *maḥdūl*, see F. Clément, *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l’époque des Taïfas (v^e/xi^e siècle): l’imam fictif* (Paris: L’Harmattan, 1997), chs. 1 and 2, and esp. page 65. Those categories are established according to Ibn Ḥazm, *Kitāb al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, ed. A. Shākir (Cairo: Maṭba‘at al-‘aṣīma, 1968).

mate. Of course there is no regency allowed in Islamic Law.⁵² Rather, the challenges to the Umayyads came from the wider Islamic world, from the illegitimate 'Abbāsids, and the heretical Fāṭimids, their rivals for the caliphate.

Who Commissioned the Pyxis?

I have attempted to elucidate the meaning of the medallions on the al-Mughīra pyxis through new readings of contemporary Umayyad sources;⁵³ however, an important question remains unaddressed. Who was responsible for creating such a highly sophisticated iconographic program?

We can point to three men with a good degree of confidence. One of them, Durri al-Ṣaghīr, is named in the inscriptions on the Zamora and al-Ḥakam pyxides as the agent through whom these commissions were carried out. The second figure, Jawdhar al-Ḥakamī, was the agent for the production of a silver-gilt casket made in honour of Hishām II's *bay'a* in 976. The third is Fā'iḳ al-Ḥakamī al-Mustansirī al-Nizāmī. All three of these men appear in the extant fragments of the *Muqtabis* which deal with the years 971–75. Details about these three characters, all members of the Ṣaqāliba faction⁵⁴ in the Andalusī court, can be deduced from a close reading of the sources. Mohamed Meouak convincingly isolated a small group of Ṣaqāliba that he called "the private fityān of the Umayyad state."⁵⁵ During the reigns of 'Abd

⁵² It was common practice for a sovereign to designate several of his sons as his successors, as is exemplified in many cases among dynasties in the East, including the Umayyads of Syria. Regency is always viewed as an accident and a scandal and could of course not have been wanted by 'Abd al-Rahmān, nor openly promoted by anyone at the court. The situation will change more and more in later Islamic history.

⁵³ I do not think that searching in later Iranian literature adds anything to our understanding of the historical situation of an Arab dynasty, despite the attempt by F. Prado-Vilar, "Enclosed in Ivory." For a summary of the humble project of the author, see note 7 where he quotes his own article of 1997, as aiming at no less than "unravelling the constituents of al-Mughira's subjective and intimate process of viewing," so that his essay "became essentially an inquiry into the possibilities of historically reconstructing a theory of mind."

⁵⁴ *Ṣaqāliba* where a local version of what David Ayalon named the "Mamlūk system". The name comes from their origins, as they were regarded as being slaves. In fact, like Ṣubḥ, they were often from Basque roots.

⁵⁵ M. Meouak, *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne Umayyade* (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1999), 212.

al-Raḥmān al-Nāṣir and al-Ḥakam al-Mustaṣṣir, only five slaves received the honorific title of *abnā'* ("sons"), which indicated that they had been manumitted and then adopted by the caliph.⁵⁶ This title was used in expressions such as *abnā' ni'am al-khulafā'* (sons of the caliph's favour), *al-abnā' al-marwāniyya* (sons of the Marwanids, i.e., the Umayyads), or *abnā' al-Nāṣir*.⁵⁷ The five *abnā'* were Ja'far ibn 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir, who probably died around 970;⁵⁸ Fātin al-Ḥakamī, who died in 1012;⁵⁹ Durri ibn al-Ḥakam al-Mustaṣṣirī (nicknamed al-Ṣaghīr), who was killed in 976 on the order of Ibn Abī 'Āmir after plotting against Hishām II;⁶⁰ Jawdhar al-Ḥakamī, who was involved in the plot to assassinate Hishām, but after the assassination of al-Mughīra he resigned and was later killed for his involvement in a new plot to kill Hishām in 979; and lastly, Fā'iḳ al-Ḥakamī al-Mustaṣṣirī al-Nizāmī,⁶¹ Ṣubḥ's brother, who took part in the plot against his nephew and was sent into exile on the Balearic Islands.⁶² The last three, conspirators in the plot against Hishām, are the only ones mentioned in the *Muqtabis*, no doubt because of the important role they played in the history of these times.

What evidence supports their identification as commissioners and donors of the al-Mughīra pyxis? First of all their significant place in history, as described in the *Muqtabis*, and in two cases out of three, their position as the supervisor of quality works of art destined for members of the caliph's retinue. Durri al-Ṣaghīr⁶³ oversaw the execution of at least two works made of ivory, as we know from their inscriptions;⁶⁴ furthermore, we know from the sources that he was

⁵⁶ The great Naṣrid historian Lisān al-Dīn ibn al-Khaṭīb mentioned various titles of this sort in *Sharḥ raqm al-ḥulal fi nazm al-duwal*, ed. A. Darwish (Damascus: Manshūrāt wizārat al-thaqāfa, 1990).

⁵⁷ Meouak, 212, quoting Ibn Ḥazm, *Ṭawq al-ḥamāma fi al-ulfa wa-al-ullāf*, ed. L. Bercher (Algiers: Carbonel, 1949), 216.

⁵⁸ He is not mentioned in the sources after this date.

⁵⁹ Al-Maqqārī, *Nafh al-Ṭīb*, quoted in Meouak, 218.

⁶⁰ É. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 vols. (Paris: G. P. Maisonneuve, 1950–53), II: 210.

⁶¹ *Muqtabis VII trans.*, 149. There is a misreading in the translation by García Gómez, where the name appears as Rā'iḳ ibn al-Ḥakam (implying he was one of the *abnā'*), which obviously stands for Fā'iḳ ibn al-Ḥakam.

⁶² Meouak, 216. The fate of Fā'iḳ is known through Ibn 'Idhārī, II: 259–63 /431–37.

⁶³ *Muqtabis VII ed.*, 25–26 and *Muqtabis VII trans.*, 49.

⁶⁴ The Ṣubḥ Pyxis of 964 and the al-Ḥakam box in the Victoria and Albert Museum, probably made at the same time. For further information on Durri, see Meouak, 215.

employed as the *khāzin*, or treasurer, for the Umayyad court: in 973 he presented, on behalf of the caliph, precious gifts to Yaḥyā al-Ṭujībī who was sent to North Africa (among them, precious garments and a prized sword).⁶⁵ Durri fell out of favour in April 973 and was briefly exiled to Córdoba, away from the court, but he regained his position in August of the same year and returned to Madīnat al-Zahrā'.⁶⁶ Probably in a bid to regain favour, Durri offered al-Ḥakam an estate, the *munya* of Wādī al-Rummān ("Pomegranate Valley").⁶⁷ On visiting the *munya* at Durri's request, al-Ḥakam, accompanied by his wives and child, spent a moment of "innocent pleasure without anything illicit", where he and his retinue enjoyed "luxury goods, abundant richness and considerable fortune". The supper is distinguished among royal feasts for being the richest and rarest of its kind. We meet Durri again in the *Muqtabis*, when he was in charge of sending diplomatic gifts and money to the Umayyads' new Moroccan clients, the Banū Guennūn.⁶⁸ The details emphasize Durri's position as a wealthy man, and his commitment to the production of luxury goods – on order – for the court. He was also in charge of the caliphal stables: his nickname al-Ḥammāz, "the biter", may be suggested by the many depictions of biting on the pyxis, as a visual pun to his role in the making of the box.⁶⁹ In 976, Durri was executed on the orders of the *ḥājib* al-Muṣḥafī, shortly after al-Mughīra was killed. According to

⁶⁵ Yaḥyā al-Ṭujībī – lord of Qalātayud and Zaragoza – was the military commander in the Maḡrib after Ghālib, the former commander, was sent back to Spain. He was sent to North Africa to crush the uprising of Ibn Guennun with the Northern Frontier troops. *Muqtabis VII ed.*, 128; *Muqtabis VII trans.*, 162.

⁶⁶ F. Prado-Vilar argued that Hishām's intervention in favour of Durri is a sign that Durri belonged to the caliph's faction. This interpretation is not sustained by reference to the historical sources. The text of the *Muqtabis* presents Hishām acting in favour of Durri, plus Maysūr al-Ja'fari (Maysūr was a *mawlā* of al-Ḥakam, and a commander of his army. His name is known through an inscription related to the construction of a tower in the castle of Baños de la Encina in 357/968. See É. Lévi-Porvençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, [Leiden: E. J. Brill, 1931], 134–35, n° 150) and Aḥmad ibn Abī Bakr Zanjī (*Muqtabis VII ed.*, 103 and *Muqtabis VII trans.*, 132. Hishām is presented in this episode as a powerful intercessor, exercising magnanimity (*ḥilm*); he appears as a mature prince even though only seven years old. Durri's tragic end sharply contradicts Prado-Vilar's reading as Durri was executed for plotting against Hishām.

⁶⁷ *Muqtabis VII ed.*, 104; *Muqtabis VII trans.*, 136–37.

⁶⁸ *Muqtabis VII ed.*, 151; *Muqtabis VII trans.*, 191.

⁶⁹ *Ibid.*

Ibn 'Idhārī, Durri seized Ibn Abī 'Āmir by the beard.⁷⁰ Ibn Abī 'Āmir then ordered his execution but loyal slaves were unwilling to attack him and he was finally executed by the Banū Bīrẓāl, Berber mercenaries recently enlisted by Ibn Abī 'Āmir.⁷¹

The second character who may have been involved in the creation of the al-Mughīra pyxis is Jawdhar al-Ḥakamī, who held the posts of “superintendent of the gold- and silver-smiths” (*ṣāhib al-ṣāgha*) and “Grand Falconer” (*ṣāhib al-bayāzira*), which implies his high standing in al-Ḥakam's entourage, the *bayāzira* – hunting with hawks and falcons – being an important caliphal pastime.⁷² He oversaw the execution of the silver box commissioned by al-Ḥakam in honour of Hishām's declaration as heir to the caliphate (and now in the treasury of Gerona Cathedral).⁷³ An educated man, he was especially knowledgeable in science and Arabic literature.⁷⁴ Is it possible that the numerous images of falcons on the pyxis allude to his function as a falconer?

The third character was no less a figure than Hishām's uncle, the brother of Ṣubḥ, Fā'iḳ al-Mustanṣirī al-Niẓāmī.⁷⁵ He is reported to have been the favourite of al-Ḥakam, his complete title being *fatā al-kabīr al-athīr*, a title which had been used before him for Ja'far al-Nāṣirī, whose house he lived in after the latter's death. In the topography of Madīnat al-Zahrā', his designated place was located in the western wing of the palace, a sign of great preference.⁷⁶ Fā'iḳ and Jawdhar both maintained an eminent position during the court feasts held at Madīnat al-Zahrā'; they also played an important role during the removal to Córdoba of the ailing caliph al-Ḥakam. Like Durri and Jawdhar, Fā'iḳ was also involved in producing luxury items for the court, where he held the position of *ṣāhib al-burūd wa-al-ṭirāz*.

⁷⁰ This event is a further evidence to suggest that the bearded man depicted on the right medallion of the Pamplona casket has to be identified with Ibn Abī 'Āmir as I suggested. See Makariou, “Quelques réflexions.”

⁷¹ Ibn 'Idhārī, II: 280–81.

⁷² *Ṣāhib al-ṣāgha wa-al-bayāzira*: see *Muqtabis VII ed.*, 119; *Muqtabis VII trans.*, 152.

⁷³ J. Dodds, ed. *Al-Andalus: the Art of Muslim Spain* (Granada/New York: Abrams, 1992), 208–209, n° 9.

⁷⁴ Ibn Bassām quoted in Meouak, 218.

⁷⁵ Ibn 'Idhārī, II: 303/470 sq. and É. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au x^e siècle* (Paris: Larose, 1932), 31 and 55. Lévi-Provençal writes “trois des offices les plus importants étaient celui de grand orfèvre, du grand fauconnier et directeur du tiraz califien,” in his *Histoire*, II: 206; see also Meouak, 217.

⁷⁶ *Muqtabis VII ed.*, 66, *Muqtabis VII trans.*, 88.

Among his official functions he was commander of the non-eunuch guards, for which he bore the title of *ṣāhib ghilmān al-fuḥūl*.⁷⁷ Could the heavily-laden palm trees (*fuḥūl*) carved on medallion B of the pyxis be a pun alluding to Fā'iq as a supporter of al-Mughīra? Fā'iq was a celebrated man of letters and an excellent calligrapher.⁷⁸ Could he be the author of the complex iconographic program employed on the pyxis? Could he have devised a program, which expressed a strong political affiliation to al-Mughīra whilst at the same time veiled allusions to the Ṣaḡālība faction through visual puns on the nicknames or offices of a pro-al-Mughīra party?

According to Lévi-Provençal, it was generally agreed that al-Mughīra's unhappy fate was accomplished in an instant: two slaves decided immediately after al-Ḥakam's death to offer him the throne; frightened, he refused but thereby unwillingly became the victim of the *de facto* ruling triumvirate of Ṣubḥ, al-Muṣḥafī and Ibn Abī 'Āmir. He was strangled in front of his women,⁷⁹ his body strung up in imitation of a suicide, and buried in the same room, which was subsequently walled up.⁸⁰ These details make the hypothesis of some clandestine political plot even more impossible to subscribe to as a context for the pyxis. Al-Mughīra enjoyed strong support among influential circles of the court, and had all the qualities required to be a caliph: birth, age, and lineage. It was probably for his coming of age, in 357/968, that the pyxis was carved. The al-Mughīra pyxis thus bears witness to a crucial moment in Umayyad history, a drama very clear in the minds of his contemporaries; and for long thereafter.

Epilogue: The Fitna

In 1009, a violent revolution overthrew the 'Āmirid regime. The main historical source for those events is Ibn 'Idhārī's *al-Bayān al-Mughrib*

⁷⁷ *Ghulām* is one of the many words which means slave but designate a category of high quality young white slaves (generally Turks in the eastern part and Slav in the western part of the Islamic world); *fahl* (pl. *fuḥūl*) designates a slave who is not a eunuch.

⁷⁸ He is supposed to be the author of a book devoted to *ṣaḡālība*, entitled *Kitāb radd 'alā man nakara faḍā'il al-ṣaḡālība*. The book is lost and known only through the later version of Ibn García.

⁷⁹ Lévi-Provençal, *Histoire*, II: 206–07; and, *ibid.*, *L'Espagne musulmane*, 113, where he gives a much shorter version.

⁸⁰ Ibn 'Idhārī, II: 270–80/419–35.

probably written at the end of the 13th century but largely using earlier sources, some of them contemporary to the events we are dealing with.⁸¹ The movement was led by a great grandson of the caliph al-Nāṣir, Muḥammad ibn Hishām ibn ‘Abd al-Jabbār ibn al-Nāṣir, nicknamed al-Mahdī. One of his first decisions was to appoint two of his cousins as head of the police (*shurṭa*) and as a *ḥājib*.⁸² Both were sons of al-Mughīra: Muḥammad and ‘Abd al-Jabbār. The latter was entrusted with the assault against the ‘Āmirid residence of Madīna al-Zāhira, a mission he carried out with great zeal and the help of a Cordovan crowd of looters. He himself took advantage of the event to gain back what was in the Alcazar of al-Zāhira in order to repair years of poverty and hardship. Amongst the items which were coveted by ‘Abd al-Jabbār ibn al-Mughīra were “money, jewels and costly works of art that [he] took for himself”.⁸³ It is difficult to escape from a strong impression of revenge hovering over the whole revolution, a revenge aimed at giving back the legitimate Umayyads the power that was torn apart when a child became the puppet heir of the caliphate and a tool in the hands of the ‘Āmirids. In 1009 a banner of this legitimacy was still obviously al-Mughīra, murdered 33 years before.

The most convincing evidence of this aforementioned fact – that al-Mughīra was legitimate – lays in a part of *al-Bayān al-Mughrib* that is not accessible in any translation. In this part of the work dedicated to the beginnings of Hishām’s caliphate, we find a detailed account of what happened in 976.⁸⁴ At the death of al-Ḥakam were only present his two most trustful servants, the above-mentioned Fā’iq and Jawdhar. Both decided to return the line of succession to al-Mughīra ibn al-Nāṣir (*wa-qad ‘azamā ‘alā radd al-amr li-al-Mughīra ibn al-Nāṣir*).⁸⁵ Their aim was to make al-Mughīra the ruler until

⁸¹ For the relevant years of the Ibn ‘Idhārī’s *Bayān al-mughrib*, see the translation of Felipe Maíllo-Salgado, *La caída del califato de Córdoba y los reyes de taifas: al-Bayan al-Mughrib*, (Salamanca: Universidad de Salamanca, Estudios Árabes e Islámicos, 1993 [cited henceforth as “Maíllo-Salgado”]); for the edition of this part of the text see Ibn ‘Idhārī, *al-Bayān al-Mughrib, tome troisième, histoire de l’Espagne musulmane au xie siècle, texte arabe publié pour la première fois d’après un manuscrit de Fès*, ed. É. Lévi-Provençal (Paris: P. Geuthner, 1930 [cited henceforth as “Lévi-Provençal ed.”]). Among the sources contemporary with the event, the major one is al-Raqīq, who died ca. 1028.

⁸² Maíllo-Salgado, 63.

⁸³ Maíllo-Salgado, 66.

⁸⁴ Lévi-Provençal ed., 259.

⁸⁵ Lévi-Provençal ed., 260 and *passim*.

Hishām's majority, avoiding the scandal of a caliphate in childhood (*li-ṣaḡhr sinnihi*) and the chronicler adds "and it was the right opinion if God had not wanted otherwise" (*wa-kāna ra'yan ḥasanan law arāda Allāh bihi*). Actually they failed because of their reluctance to put to death al-Muṣḥafī, al-Ḥakam's *ḥājib* and favourite. Fā'iq and Jawdhar were sure Muṣḥafī could join their initiative as he was, as they each were, a loyal devotee to al-Ḥakam and to the caliphate's interest. Sharing the secret of al-Ḥakam's death with them, Muṣḥafī feigned to approve their plan. He gave them advice and paid allegiance to their plan: "the power is yours; I and the others, in this matter we follow you" (*wa-al-amr amrukumā wa-anā wa-ghayrī fīhi ṭaba'un la-kumā*). Leaving them, he ran to inform the worst foes of the Ṣaqāliba about those projects (*wa taqaddama fī iḥḍār aṣḥāb al-Hāshimiyya*). Ibn 'Idhārī gives the whole list of the Hāshimiyya, Hishām's party (*aṣḥāb al-Hāshimiyya*): "Ziyād ibn Aflaḥ, client of al-Ḥakam, Qāsim ibn Muḥammad, Muḥammad ibn Abī 'Āmir, Hishām ibn Muḥammad ibn 'Uthmān". This small group was supported by the Banū Birzāl, Berber mercenaries and by the *ajṅād al-aḥrār*, descendants of the Syrian troops, highly opposed to the growing power of the Ṣaqāliba.

To make a long story short,⁸⁶ the party of the caliph and of his legitimacy is clearly on the side of the Ṣaqāliba faction, who were highly devoted to the interests of the caliphate. In contrast, the "coup de force", the elements attempting to bring about changes by force, is on the other side, the side that ultimately prevailed.

Fifty years later Ibn Ḥaẓm wrote his famous book, the *Ṭawq al-Hamāma*, a sort of farewell to his loyalty to the Umayyads. He dedicated it to al-Mughīra's grandson, 'Ubayd Allāh ibn 'Abd al-Raḥmān ibn al-Mughīra, "the son of the Commander of the Faithful, al-Nāṣir, may God show compassion for him", echoing the phraseology of the pyxis itself. Al-Mughīra's death was shrouded in mystery, and if we are to believe Ibn Ḥaẓm, "some facts and names of high ranking persons" were concealed in his book. Part of the story was kept veiled and silent.⁸⁷ Ibn Ḥaẓm wrote in his book to al-Mughīra's grandson:

⁸⁶ A more thorough approach to the historical aspect of this case will be published in S. Makariou, "L'affaire al-Mughīra : un cas de *damnatio memoriae*," *Arabica* (forthcoming).

⁸⁷ Jawdhar al-Ḥakamī, Durri al-Ṣaḡhir, and Fā'iq al-Ḥakamī were the Ṣaqāliba who attempted to entrust power to al-Mughīra, right after al-Ḥakam's death. Two out of

“the love I have for you lays deep within me like a brilliant ornament and a written word (*naqash zāhir wa-kitāb*).”⁸⁸ What better way is there to sum up this pyxis than the concepts of deep (*bāṭin*) and visible (*zāhir*), writing (*kitāb*) and image (*naqash*) intertwined?

Bibliography

- Ajbar Machmuʾa* (colección de tradiciones). *Crónica anónima del siglo XI, dada á luz por primera vez*. Edited by Emilio Lafuente y Alcántara. Madrid: Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1867.
- Barceló, Miquel. “El califa patente : el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder.” In R. Pastor et al., eds. *Estructuras y formas del poder en la historia*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1991, 51–71.
- Bernus-Taylor, Marthe. “Al-Mughira again.” In David Alexander, ed. *Furusiyya*. 2 vols. Riyadh: King Abdulaziz Public Library, 1996, II: 136–41.
- de Biberstein-Kazmirsky, Albert. *Dictionnaire arabe-français*. Paris: Maisonneuve, 1860.
- Bisheh, Ghazi. “Two Umayyad Mosaic Floors from Qastal.” *Liber Annus*, 50 (2000): 431–38.
- Blair, Sheila. “What the inscriptions tell us: text and message on the Ivories from al-Andalus.” *The Journal of the David Collection*, 2 (2005): 74–99.
- Clément, François. *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des Taifas (v^e/xi^e siècle): l'imam fictif*. Paris: L'Harmattan, 1997.
- Dodds, Jerrilynn. *Al-Andalus: The art of Islamic Spain*. Granada/New York: Abrams, 1992.
- Ferrandis, José. *Marfiles árabes de occidente*. 2 vols. Madrid: E. Mæstre, 1935–40.
- Holod, Renata. “Ivories.” In Jerrilynn Dodds, ed. *Al-Andalus: The art of Islamic Spain*. Granada/New York: Abrams, 1992, 190–206.
- Ibn Ḥayyān, Abū Marwān. *Al-Muqtabis min anba' ahl al-Andalus*, vol. V. Edited by P. Chalmeta et al. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1979. Translated by Maria Jesus Viguera and Federico Corriente as *Al-Muqtabis V: Crónica del califa 'Abdarrāḥmān III An-Nāṣir entre los años 912 y 942*. Zaragoza: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1981.
- . *Al-Muqtabis min anba' ahl al-Andalus*, vol. VII. Edited by 'Abd al-Rahmān Ḥajjī. Beirut: Dār al-thaqāfa, 1965. Translated by Emilio García Gómez as *El califato de Córdoba en el 'Muqtabis' de Ibn Hayyān. Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por 'Isā Ibn Ahmad al-Rāzī, 971–75*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967.
- Ibn Ḥazm, 'Alī ibn Aḥmad. *Kitāb al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*. Edited by Aḥmad Shākir. Cairo: Maṭba'at al-'Aṣima, 1968.
- . *Naqṭ al-'arūs fī tawārīkh al-khulafā'*. Edited by C. F. Seybold. Translated by Luis Seco de Lucena. Valencia, 1974.
- . *Ṭawq al-ḥamāma fī-al-ullāf wa-al-ullāf*. Edited and translated by Léon Bercher. Algiers: Carbonel, 1949.
- Ibn 'Idhārī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Kitāb al-bayān al-mughrib fī akhbār al-Andalus wa-al-Maghrib*. Edited by G. S. Colin and É. Lévi-Provençal. 2 vols. Leiden: E. J. Brill,

three were killed after this attempt. Fā'iḳ, Ṣubḥ's brother, was the only one who was sentenced to exile.

⁸⁸ Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, 4.

- 1948–51. Part 3 edited by É. Lévi-Provençal as *Al-Bayân al-Mughrib, tome troisième, histoire de l'Espagne musulmane au xie siècle*, texte arabe publié pour la première fois d'après un manuscrit de Fès. Paris: P. Geuthner, 1930. Translated by Felipe Maíllo-Salgado as *La caída del califato de Córdoba y los reyes de taifas: al-Bayan al-Mughrib*. Salamanca: Universidad de Salamanca, Estudios Árabes e Islámicos, 1993.
- Ibn al-Khaṭīb, Lisān al-Dīn. *Sharḥ raqm al-ḥulal fī nazm al-duwal*. Edited by 'Adnān Darwish. Damascus: Manshūrāt wizārat al-thaqāfa, 1990.
- Ibn al-Qūṭiyya, Muḥammad ibn 'Umar. *Ta'rikh iftītāḥ al-Andalus*. Translated by Julián Ribera as *Historia de la conquista de España de Abenelcotia el Cordobés*. Madrid: Tipografía de la "Revista de Archivos," 1926.
- Khushanī, Muḥammad ibn al-Ḥārith. *Kitāb al-Qudāt bi-Qurtuba*. Edited by Ibrāhīm Ibyārī. Beirut: Dār al-kitāb al-lubnānī, 1989. Translated by Julián Ribera as *Historia de los jueces de Cordoba*. Madrid: Maestre, 1914.
- Kühnel, Ernst. *Die islamischen Elfenbeinskulpturen*. Berlin: Deutscher Verlag für Kunstwissenschaft, 1971.
- Lévi-Provençal, Évariste. *Histoire de l'Espagne musulmane*. 3 vols. Paris: G. P. Maisonneuve, 1950–53.
- . *Inscriptions arabes d'Espagne*. Leiden: E. J. Brill, 1931.
- . *L'Espagne musulmane au x^e siècle: institutions et vie sociale*. Paris: Larose, 1932.
- Makariou, Sophie. *L'Andalousie arabe*. Paris/Granada: Édition Hazan, 2000.
- . "Quelques réflexions sur les objets au nom de 'Abd al-Malik Ibn al-Mansūr." *Archéologie islamique* 11 (2001): 47–60.
- . "L'affaire al-Mughīra : un cas de damnatio memoriae." *Arabica* (forthcoming).
- Martinez-Gros, Gabriel. *L'idéologie omeyyade: la construction de la légitimité du califat de Cordoue (x^e–xi^e siècles)*. Madrid: Casa de Velazquez, 1992.
- Martinez-Gros, Gabriel and Sophie Makariou. "Art et politique en al-Andalus, x^e–xi^e siècles." In Marthe Bernus-Taylor, ed. *Les Andalousies, de Damas à Cordoue: exposition présentée à l'Institut du Monde Arabe du 28 novembre 2000 au 15 avril 2001*. Paris: Éditions Hazan, 2000, 72–79 and n^o 103.
- Meouak, Mohamed. *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyade*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1999.
- Nykl, A. R. *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours*. Baltimore: J. H. Furst, 1946.
- Périn, Patrick and Laure-Charlotte Feffer, eds. *La Neustrie, les pays au nord de la Loire, de Dagobert à Charles le Chauve (vii^e–ix^e siècles)*. Rouen: Musées et monuments départementaux de Seine-Maritime, 1985.
- Piccirillo, Michele. *The Mosaics of Jordan*. Amman: American Center for Oriental Research, 1993.
- Porter, Venetia, and Isabelle Caussé. *Word into Art: artists of the modern Middle East*. London: British Museum, 2006.
- Prado-Vilar, Francisco. "Circular vision of fertility and punishment: caliphal ivory caskets from al-Andalus." *Muqarnas* 14 (1997): 19–41.
- . "Enclosed in ivory: the miseducation of al-Mughīra." *The Journal of the David Collection*, 2 (2005): 139–63.
- Rosser-Owen, Mariam. *Ivory, 8th to 17th centuries: treasures from the Museum of Islamic Art, Qatar*. Doha: National Council for Culture, Arts and Heritage, 2004.
- von Folsach, Kjeld. "A recently acquired Cordovan Ivory Casket in the David Collection." *The Journal of the David Collection*, 2 (2005): 117–29.

LEGACIES ON LAND AND SEA

SACRED TOPOGRAPHY IN MEDIEVAL SYRIA AND ITS ROOTS BETWEEN THE Umayyads AND LATE ANTIQUITY

Mattia Guidetti

Introduction

The Umayyad period is the first great formative period in the Bilād al-Shām after the Muslim conquest. Under this dynasty the relations between the different religious and social elements took on a shape which would last for centuries. These relations became particularly clear as buildings for Muslim worship spread across the landscapes of both new settlements and ancient cities. This aspect of the Umayyad legacy continues up to the Middle Ages, i.e., in the twelfth century, when the most important historical centers were transformed. In this article the phenomenon will be analyzed by comparing the cities of Aleppo, Edessa and, partially, al-Ruṣāfa. This will involve not only sketching out a chronology of the “islamisation” of a certain territory, but also consideration of the salient features of the Umayyad cultural system, the modalities of their formation, and their final disappearance. However few marks this system may have left, it has not only influenced almost five hundred years of Middle Eastern history, but also rooted an indissolubly medieval society in the bedrock of Late Antiquity.

Islamic Cities?

In a 2005 work entitled *Framing the Early Middle Ages*, Chris Wickham analyses the social history of the Mediterranean area between 400 and 800, taking into account Bilād al-Shām after the Muslim conquest as part of a larger context. In describing the cities of the region, Wickham quotes the key elements of Biddle’s ideal type fixed in 1976: (1) defenses, (2) street planning, (3) market(s), (4) a mint, (5) legal autonomy, (6) a role as a central place, (7) a relatively large/dense population, (8) economic diversification, (9) “urban” house types, (10) social differentiation, (11) complex religious organization,

(12) judicial functions.¹ If we consider the Roman-Byzantine tradition which joins the whole Mediterranean area, we ask what cities in Umayyad Bilād al-Shām could boast of these features or, at least, some of them?

One example, very recently studied and analyzed, is Ḥāḍir Qinnasrīn, which had been one of the more important administrative centers of northern Syria under the Umayyads. Yet this settlement seems not to correspond with the above criteria even when we consider its administrative rank. However, if we consider this new Arab-Umayyad foundation, developed in a place where Arabs were already settled, as a part of the nearby city of Chalcis ad Belum (the Byzantine Qinnasrīn) then we do have an urban center which corresponds more to the Biddle's ideal type.²

However, this is a fairly unique situation because this "city" would seem to consist of a double center with a functional, social and economic differentiation between the two sides. That said, this is not the only such case from the first centuries of Muslim rule. The same model could also be applied to Ayla where the Arab-Muslim foundation could be considered a city if it is viewed in its relationship with Ailana, the adjacent center of Roman settlement, of which traces from up to the ninth century have been recorded.³ The conjunction

¹ Chris Wickham, *Framing the Early Middle Ages* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 592.

² About Chalcis ad Belum: Paul Monceaux and Louis Brossé, "Chalcis ad Belum: Notes sur l'Histoire et les ruines de la ville," *Syria* 6 (1925): 339–50. No traces of an active Umayyad presence have been highlighted in Chalcis ad Belum, but the role of its bishop Severus Sebokht during the Umayyad period has been stressed by Nau: François Nau, "Le traité sur les 'constellations' écrit, en 661, par Sévère Sébokht évêque de Qennesrin," *Revue de l'Orient Chrétien* 27 (1929–30): 327–38. On Qinnasrīn: Donald Whitcomb, "Archaeological research at Hadir Qinnasrin," *Archéologie Islamique* 10 (2000): 24; "Hadir Qinnasrin Excavations. 1998–99 Annual Report," http://oi.uchicago.edu/OI/AR/98-99/98-99_Qinnasrin.html; "Hadir Qinnasrin Excavations. 2000–2001 Annual Report," http://oi.uchicago.edu/OI/AR/00-01/00-01_Qinnasrin.html. On the Arabs presence in Ḥāḍir Qinnasrīn before the conquest see: al-Balādhurī, *Futūḥ al-Buldān*, ed. M. J. De Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1968), 144–45; and Irfan Shahīd, *Byzantium and the Arabs in the sixth century* (Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2002), 2:1, 144–49.

³ For a brief 10th century description of both sites see: al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm fi ma'rīfat al-aqālīm*, ed. M. J. De Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1967), 178. Islamic Ayla has been excavated by Whitcomb: Donald Whitcomb, "The Mişr of Ayla: Settlement at al-'Aqaba in the early Islamic Period," in A. Cameron, G. R.D. King, eds., *The Byzantine and early Islamic Near East II. Land Use and Settlements Patterns* (Princeton: The Darwin Press), 157. About Roman and Byzantine Ailana see: John Meloy, "Results of Archaeological Reconnaissance in West Aqaba: Evidence

between al-Ramla, a Muslim foundation, and Lydda could also be interpreted in this way.⁴ Al-Ramla was founded within 4 kilometers of Lydda by the governor Sulaymān ibn ‘Abd al-Malik in order to create a new administrative center for the province. The condition of the surrender, in fact, gave to the local elite and population the right to maintain their own buildings and properties and restricted the new rulers’ ability to create new foundations.⁵ The failure of the original project to replace the city of Lydda with the new settlement of al-Ramla as underlined in the sources by the reduction in size of the al-Ramla Friday mosque and by the importance of Lydda and its main church up to the tenth century, suggests that the two centers coexisted through the centuries.⁶ Probably, during the Umayyad period al-Ramla was the administrative center (*miṣr*) while Lydda remained the most populated center in the area.

This idea of a “double-city” could provide an answer from eighth-century Bilād al-Shām to Biddle’s list: on the one hand the small administrative foundations which give hospitality to the new rulers, on the other the ancient cities where the local population continues to live next to the new Arab settlers.⁷ Indeed, it is possible to say that most of the new foundations exist only by virtue of the ancient cities and their populations. And it is no accident that in this area of the caliphate, these new Muslim settlements do not have a long

of the Pre-Islamic Settlement,” *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 35 (1991): 397–414; Samuel T. Parker, “The Roman ‘Aqaba Project: The 2000 Campaign,” *Annual of the Department of Antiquity of Jordan* 46 (2002): 409–28; “The Roman ‘Aqaba Project: The 2002 Campaign,” *Annual of the Department of Antiquity of Jordan* 47 (2003): 321–34.

⁴ Myriam Rosen-Ayalon, “The First Mosaic Discovered in Ramla,” *The Israel Exploration Journal* 26 (1976): 104–19; “The First Century of Ramla,” *Arabica* 43 (1996): 250–63; Nimrod Luz, “The construction of an Islamic city in Palestine. The case of Umayyad al-Ramla,” *Journal of the Royal Asiatic Society, third series*, 7.1 (1997): 27–54; Janine Sourdel, “La fondation Umayyade de Ramla,” in H. R. Romer, A. Northedge eds., *Studien zur Geschichte und Cultur des vorderen Orients*, Festschrift B. Spuker (Leiden: E. J. Brill, 1981), 385–97.

⁵ Al-Jahshiyāri, *Kitāb al-wuzarā’ wa-al-kuttāb*, ed. Muṣṭafā al-Saqqā (Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1938), 48.

⁶ Al-Balādhuri, *Futūḥ al-Buldān*, 1: 149; al-Muqaddasī, 176.

⁷ See also al-Raqqā: even with a different chronology, a century after the relation between Umayyad al-Raqqā (the ancient Callinicum) and the Abbasid al-Rāfiqa seems to follow the same pattern (Michael Meinecke, “Forced Labor in Early Islamic Architecture: The Case of ar-Raqqā/ar-Rāfiqa on the Euphrates,” *Patterns of Stylistic Changes in Islamic Architecture. Local Traditions versus Migrating Artists* [New York: New York University Press, 1996], 5–30).

future ahead of them. Unlike al-Baṣra and al-Kūfa, neither Ayla nor Qinnasrīn survived beyond the Middle Ages: in Bilād al-Shām in the second millennium CE, almost all the important urban centers are cities of pre-Islamic foundation. These ancient cities – whether or not they saw a new settlement growing up in their neighborhoods after the conquest – were living entities throughout the eighth century: even if partially transformed or in decline, the Muslim conquest of the seventh century meant almost no destruction or ruin for the cities in which the Byzantine rulers were settled. In the seventh and eighth centuries after the battles between Byzantium and Sasanids and the Arab-Muslim invasion, the points of reference were still cities like al-Raqqā, Jerusalem, Aleppo and Damascus and not only the new Muslim settlements. This should not be surprising. It is enough to consider the structure of Umayyad society, in which the Arab-Muslim population was a minority when compared with the Christian and Jewish communities:⁸ which urban centers could be considered representative of such society? Certainly not sites like Muslim Ayla, to be held as only the expression of the ruling class (Muslim and partially also Christian Arabs), but perhaps for instance a center like al-Raqqā (the ancient Callinicum) with the preservation of Byzantine texture alongside the symbols and structures of the new rulers. The same can be said of Aleppo, which, controlled in a first brief period by the small Muslim town of Ḥāḍir Qinnasrīn, slowly took back its dominant role by recovering the status of the capital of the jund of Qinnasrīn before the tenth century: in the face of the Byzantine attacks ordered by Nicephorus Phocas, Aleppo abides while Qinnasrīn disappears. In the formative period of Islam antiquity prevails over the new.

Therefore the history of urbanization in Bilād al-Shām has been characterized by the ancient cities transformed throughout the centuries. In these cities the Arab-Muslim mark becomes clear and evident, added as a veneer, a new layer to those already applied by former rulers.

⁸ Ahmad Shboul and Alan Walmsley, "Identity and Self-image in Syria-Palestine in the Transition from Byzantine to Early Islamic Rule: Arabian Christians and Muslims," *Mediterranean Archaeology* 11 (1998): 255–87.

Continuity and Religious Buildings

The continuity offered by the ancient cities through the conquest and the first centuries of Arabic-Muslim rule allows us to verify diachronically the Umayyad impact on the urban centers: its character, its new elements and its fate. The chronology reaches from the Byzantine period, through the Early Middle Ages and extending to the Medieval or Zengid era, specifically the age of Nūr al-Dīn (d. 1174). The analysis of sacred architecture then gives us the possibility to visualize physically the structure of Umayyad society and the relationships between the different communities as set up in that period. Three cities will be examined to develop this point: Aleppo (Ḥalab), Edessa (Urfa, al-Ruhā') and al-Ruṣāfa. They are part of two contiguous areas: northern Bilād al-Shām and western al-Jazīra; this is a border-area of Islamic Syria, adjoining both Armenian territory and Byzantium, and thus periodically featuring conflict. These cities also nicely represent the caliphal society of the Middle East: Greek, Arabic, Syriac and Jewish elements are all present in these cities, testifying to the heterogeneity which seems to be the characteristic of the period. Finally they follow almost the same historical trajectory, surviving the Muslim conquest, establishing relations with crusaders, and becoming part at the same moment of the first durable core of Nūr al-Dīn's territory.

Certainly there are also some differences: Aleppo was not conquered by the crusaders whereas Edessa was; al-Ruṣāfa, differently from two other big cities, as Ibn Shaddād relates, was abandoned in the thirteenth century after the Mongol conquest. But, as we will see, the crusaders' presence, even if only outside Aleppo, had strong influences on the city. Regarding al-Ruṣāfa, this sudden demise in thirteenth century, combined with the general absence of any architectural patronage after the Umayyad period, allows us to see today the eighth century city "frozen", as it were, in time. Despite the absence of a full archaeological excavation in the extra-muros area, the site of al-Ruṣāfa with its monumental ruins of religious buildings could be interpreted as a faithful reflection of its society at the period of its apex between the sixth and eighth centuries.

In Late Antiquity, more so than in previous periods, the buildings for worship became the places of aggregation for the society. The cathedrals, monasteries and urban churches were magnets around

which the public life of the Christian population was concentrated.⁹ The same is true, within the cities, for the Jewish communities and their synagogues.¹⁰ In daily life religious building is the physical focus of individual public expression and, at the same moment, at a symbolic level the “temple” becomes the place par excellence for the definition and statement of a community.¹¹ For this reason since the fourth century the construction of a new religious building or the opposite (the elimination of a previous one with the possible reconstruction over the rubbles of the “past”), has a particular meaning. These acts transcend the physical or spiritual expression of a religious community, to reflect in a larger meaning the political situation and, above all, the social relations between different communities under a given ruling power.¹²

The expression of this system saw its peak in the sixth century after the Byzantine emperor Justinian decided to remodel the centers of the main cities in his empire with civilian and religious constructions.¹³ In the seventh and eighth centuries the new Muslim rulers inherited cities shaped by Late Antiquity, and tried to affirm their

⁹ Examples in Bilād al-Shām have been studied at Damascus by Elisséeff reinterpreting Sauvaget’s theories (Nikita Elisséeff, “Damas à la lumière des théories de Jean Sauvaget,” in A. Hourani, S. M. Stern eds., *The Islamic City*, [Oxford: Bruno Cassirer, 1970], 174) and in a smaller town as Umm al-Jimāl by De Vries (Bert De Vries, “Continuity and Change in the Urban Character of the S. Hauran from the 5th–9th c. AD: The Archaeological Evidence at Umm el-Jimal,” *Mediterranean Archaeology* 13[2000]: 39–45).

¹⁰ Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross: the Jews in the Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 125–28. See for example in Aleppo: Jean Sauvaget, *Alèp. Essai sur le développement d’une grande ville syrienne, des origines au milieu du XIX siècle* (Paris: P. Geuthner, 1941), 1: 58–60.

¹¹ Béatrice Caseau, “Sacred Landscapes,” in Glen Warren Bowersock, P. Brown and O. Grabar eds., *Interpreting Late Antiquity. Essays on the Postclassical World* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001), 22–23, 39–45.

¹² Annabel J. Wharton, *Refiguring the Post Classical City* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Béatrice Caseau, “The Fate of Rural Temples in Late Antiquity and the Christianization of the Countryside,” in W. Bowden, L. Lavan and C. Machado eds., *Recent Research on the Late Antiquity Countryside* (Leiden: Brill, 2004), 120–34.

¹³ John Moorhead, *Justinian* (London-New York: Longman, 1994), 52–60; Fernanda De’ Maffei, *Edifici di Giustiniano nell’ambito dell’impero* (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1988). For a detailed example in the East see the reshaping of the center of Ḥalabiyya under Justinian: Jean Lauffray, *Ḥalabiyya-Zenobia place forte du limes oriental et la Haute-Mésopotamie au VI siècle* (Beyrouth-Damas-Amman: Institut Français d’Archéologie du Proche-Orient, 1991), 2: 35–47.

new power and religion by accepting the same social and political patterns.

The Eighth Century and Buildings for Muslim Worship

How do Aleppo, Edessa and al-Ruṣāfa appear with regard to their buildings for Muslim worship in the eighth century, when by then the Arab-Muslim conquest-state had been transformed into the Umayyad Caliphate?

In the first Muslim period there are two distinct phases of construction within the conquered cities. The first is generally the result of the period between the conquest and the beginning of the Umayyad Caliphate. It is a question of small places for worship, sometimes in the centre sometimes peripheral in the urban fabric, which even without marking monumentally the landscapes of the cities, stress the presence of a new community with a particularly new form of worship. The second is an eighth century phase of monumental construction: inaugurated in Jerusalem and continued in Damascus, this phase is characterized generally by the construction of a hypostyle prayer hall of which the Damascene mosque represents the paradigm. This second model sometimes takes the place of a previous Christian building, though not always: the general rule is the building of a visible Muslim mark in the centre of the conquered towns and not the suppression of the Christian places of worship or of other religious communities.

Aleppo

Following the above pattern at Aleppo we have at first the construction of a mosque immediately after the Arab-Muslim conquest. The chosen place is a span of the arcade in the main street behind Bāb Anṭakiya; the date of foundation is 16 of the hegira.¹⁴ The testimony of Ibn Shaddād, who quotes al-ʿAzīmī, is confirmed by the dedicatory inscription of the new building, which has, since 1150, stood on the original place of worship. This inscription (the so-called number 13

¹⁴ Ibn al-Shihna, *Les perles choisies d'Ibn ach-Chihna, (al-Durr al-Muntakhab li-Ta'rikh Ḥalab)*, trans. J. Sauvaget (Beirut: Imprimerie Catholique, 1933), 80.

of the new building), studied also by Herzfeld,¹⁵ mentions the caliph ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb and his decision to build this first place for Muslim worship in Aleppo. It is possible the mosque was a simple readaptation of one or two spans of the arcade transformed into a closed space by building a walled structure, perhaps similar to the first mosque in Damascus near the church of St. John, as supposed by Creswell.¹⁶

The Great Umayyad Mosque of Aleppo, founded by al-Walīd or by his brother Sulaymān, appears today distinctly different from the original building. In the eighth century it competed with the Umayyad Mosque of Damascus not only in the plan but also in the coverings of marbles and mosaics; while the columns of the prayer room were possibly a reuse of ancient material. In a passage of Ibn al-Shiḥna we read of the church of Cyrrus as the possible origin of the columns which adorn the Aleppo’s mosque.¹⁷ In turn, the columns will perhaps have been moved to the al-Anbar mosque in Mesopotamia as part of the ‘Abbāsīd plunder after 750. The Aleppo mosque suffered numerous destructions and reconstructions through the centuries. In 962, during Nicephorus Phocas’ occupation of the city, the mosque was set on fire, while during the years around Sayf al-Dawla’s death, it was restored. Once more a later fire, started by an Ismailite sect, ruined the mosque in 1169 under Nūr al-Dīn, who then repaired and enlarged it in the south-eastern side by recovering the new surface from some nearby shops. Some columns were removed and Ibn al-Shiḥna records that new ones were transported from Qinnasrīn to the Aleppo mosque.¹⁸ Finally, during the Mongol conquest, one of the Mongol allies, the Armenian king, set fire again to the mosque which was in turn restored some years later.

This brief list of events explains very well the central role of the mosque in the political history of the city and the region. To give just

¹⁵ Ernst Herzfeld, “Damascus: Studies in Architecture –II,” *Ars Islamica* 10 (1943): 31.

¹⁶ For Aleppo’s first mosque: Jean Sauvaget, *Alēp*, 1: 74–75. For Damascus’ mosque see: K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture* (Reprint of the revised edition 1969), (New York: Hacker Art Books, 1979), 1: 187–96, fig. 99–100. Creswell corrects Caetani’s theory: Leone Caetani, *Annali dell’Islām* (Milano-Roma: Hoepli, 1905–26), 3: 352; see also: Henri Lammens, “Le calif Walid et le prétendu partage de la Mosquée des Omayyades,” *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale* 26 (1925): 48.

¹⁷ Ibn al-Shiḥna, 56.

¹⁸ Ibn al-Shiḥna, 57.

one example, the 1169 fire started by the Ismailites was clearly an answer to the aggressive Sunni 'revival' sponsored by Nūr al-Dīn. This political approach to religious town planning is confirmed by the foundation of Aleppo's Great Mosque in the first quarter of eighth century. It stands in the former garden of the Aleppo's Cathedral where there were some tombs of the local clergy.¹⁹ The zone requisitioned was part of the property of the local Christian Melkite community in whose hands, however, the main building for worship remained. The remains of the Cathedral, today part of a medieval *madrassa* which we discuss below, date from the sixth century. Some other ruins probably characterized the area between the Cathedral and the Friday Mosque: a fire-temple if we are to believe the Arabic medieval sources, and a bath bearing an inscription.²⁰ Neither was standing at the moment of the construction of the mosque: while it is possible that fire-temple was still whole but not active, the bath was in ruins already after the Persian invasion. The ruins of the fire-temple were used to build a new bath in 905 and then they were partially recycled, to erect the new Friday Mosque minaret in 1090, which took the place of a previously unknown one.²¹ However, the situation at the beginning of the eighth century was characterized by the facing of the Umayyad Mosque, slightly different in plan and with another minaret (if compared with the minaret in use today), and with the Cathedral still whole and frequented by the Christian community. Indeed, the Cathedral remained in use until 1124, at which point it became Muslim property.

A third religious community in Aleppo were the Jews. A Jewish quarter was placed in the northern area of the city and there were two sites of worship for this community. The largest appears as a medieval renovation of a building founded between the fifth and sixth centuries, which is the same dating of the smaller synagogue.²² Another place was probably characterized by the presence of the Jewish community. Outside the city, not far from the northern gate, there was a sanctuary, the "Sanctuary of vows" (Mashhad al-Du'ā'),

¹⁹ Pierre-Louis Gatier, "Un bain byzantine à Alep," *Annales Archéologiques Arabes Syriennes*, 44 (2001): 184.

²⁰ Ibn al-Shihna, 63; Gatier, "Un bain byzantin à Alep".

²¹ Ibn al-Shihna, 63.

²² Anne-Marie Eddé, *La principauté ayyoubide d'Alep (579/1183-658/1260)* (Stuttgart: F. Steiner, 1999), 461-64; Jean Sauvaget, *Alep*, 1: 60-62.

which, according to Yāqūt, was worshipped by Christian, Muslim and Jewish communities.²³ Built in correspondence with the cenotaph of an unspecified prophet, this sanctuary was one of the numerous places of pilgrimage in the territory of Aleppo during the Middle Ages.

In the eighth century, at the cultural zenith of the Umayyad period, Aleppo was physically characterized by the representative buildings of the main communities of its population: the construction of the Great Mosque in the heart of the city stressed the presence and role of the new ruling community, without meaning the loss or the ruin of the Cathedral and Synagogue, both to be dated to the sixth century. It is thus between the sixth and eighth centuries when the city was transformed: from the reign of Justinian to the era of al-Walīd.

Edessa/al-Ruhā'

For Edessa the situation is very similar, even if the city seems to be less important for the new Arab-Muslim rulers. In the period between the third and seventh centuries the city was renewed through the construction of civil and religious buildings. The foundation of the first Christian institutions has to be dated to the beginning of the fourth century and it was followed by some other Christian buildings.²⁴ Among them are the sanctuaries of Cosmas and Damian, two martyria connected to infirmary foundations, while under imperial patronage there was built the church dedicated to the Virgin Mary on a site where, still in the thirteenth century, there was a monastery. The Jewish community of the city, which influenced the first Christian cultural expressions, has left few traces. An important community until the seventh century when charged with helping the Persian invasion, it was banished at the moment of the Heracleian conquest.²⁵

The flood of 525 is a further point of dating for Edessa's shape in Late Antiquity.²⁶ Among the buildings restored after this disaster, there is the "Church of the Christians" which was rebuilt under the patronage of the same emperor Justinian. Under the Melkite bishop Amazonius there arose the church of St. Sophia which, just as its

²³ Yāqūt, s.v. Ḥalab.

²⁴ Steve K. Ross, *Roman Edessa. Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire, 114–242 CE* (London and New York: Routledge, 2001), 117–38; Judah B. Segal, *Edessa, 'the Blessed City'* (Oxford: Oxford University Press, 1970), 181–85.

²⁵ Segal, *Edessa*, 101–04.

²⁶ De' Maffei, *Edifici*, 61–62.

namesake in Constantinople, stood as a temple of incomparable beauty. Many scholars reported and commented upon a sixth century Syriac hymn (Sughita) which described a church of Edessa, possibly the same Cathedral of St. Sophia, and its lavish dome.²⁷ The hymn emphasizes the nature and meaning of the dome: “Lo, its roof is extended like the heavens, without columns, vaulted and pressed firm, ornamented moreover with gilded mosaics like the firmament with bright stars....(As for) the splendor of its broad arches – they are fashioned like the four corners of the world”.²⁸ Part of the same legacy of sixth century Byzantine patronage, a certain unidentified church (perhaps the same mentioned in the hymn) was mentioned by some Arabic geographers with admiration and astonishment: for instance, al-Mas’ūdī considers it one of the wonders of the world; for Ibn Shaddād, quoting al-Munādī, it is the best building in stone, while for Ibn Ḥawqal it is “the largest and the best built Christian construction in the world”.²⁹ There is also a brief description by al-Muqaddasī: “(al-Ruhā) Edessa...possesses a marvelous church with vaulted aisles covered with mosaics, which is one of the wonders of the world”.³⁰

After the conquest the Muslims built an initial worshipping place possibly in the center of the city between the churches of St. John and of the Mother of God,³¹ and in line with the tradition, the

²⁷ André Dupont-Sommer, “Une hymne syrienne sur la cathédrale d’Édesse,” *Cahier Archéologique* 2 (1947): 29–39; André Grabar, “Le témoignage d’une hymne syrienne sur l’architecture de la cathédrale d’Édesse au VII^e siècle et sur la symbolique de l’édifice chrétien,” *Cahier Archéologique* 2 (1947): 41–67; Kathleen E. McVey, “The Domed Church as Microcosm: Literary Roots of an Architectural Symbol,” *Dumbarton Oaks Papers* 37 (1983): 91–121; Andrew Palmer, “The inauguration anthem of Hagia Sophia in Edessa: a new edition and translation with historical and architectural notes and a comparison with a contemporary Constantinopolitan kontakion,” *Byzantine and Modern Greek Studies* 12 (1988): 117–67. See also De’ Maffei’s theory about the possibility the hymn refers to a different church from the cathedral: Fernanda De’ Maffei, “Il problema della cupola su vano quadrato e la Santa Sofia di Costantinopoli,” in *La Persia e Bisanzio* (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 2004), 719, n. 48.

²⁸ Segal, *Edessa*, 189.

²⁹ Al-Mas’ūdī, *Le livre de l’avertissement et de la révision*, trans. B. Carra de Vaux, (Paris: Imprimerie Nationale, 1896), 198–99; Ibn Shaddād, *Description de la Syrie du Nord (Al-A’lāq al-Khaṭīra fī Dhikr Umarā’ al-Shām wa-l-Jazīra)*, trans. A.-M. Eddé-Terrasse, (Damascus: Institut Français de Damas, 1984), 231–32; Ibn Ḥawqal, *Kitāb sūrat al-arḍ* (Beirut: Manshūrāt Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1964), 204.

³⁰ Al-Muqaddasī, 141.

³¹ Segal, *Edessa*, 213.

general who conquered the city is the same general said to have ordered the building of the mosque.³² There is no trace of a second larger mosque during the Umayyad period, while a second mosque was probably built under ‘Abbāsīd rule: in 825 the new mosque arose on the site of an ancient tetrapyle.³³ These locations of the Muslim buildings, generally in places belonging to the public administration, honor the pact of the conquest by guaranteeing to the conquered communities the respect of their properties and goods.³⁴ If on the one hand the new rulers did not distort the city planning even though they had to stress their presence, on the other a Christian noble of Edessa embodied the social situation during the Umayyad period. Athanasius, who was adviser at the end of the seventh century to the governor of Egypt ‘Abd al-‘Azīz (brother of the caliph ‘Abd al-Malik), took the opportunity to build and restore some Christian buildings in al-Fuṣṭāṭ and in Edessa as well:

In Edessa he had three hundred shops and nine inns. In the Egyptian city of Fuṣṭāṭ he erected two temples and he renovated the glorious temple of the Mother of God in Edessa and another splendid building to be a baptistery. For this building he built reinforced canals of water, exactly as Bishop Amazonius had done in the great and ancient church of Edessa. He also revetted the walls of it with marble and adorned it with gold and silver.³⁵

Even if the baptistery, built – not only restored – according to Bar Hebraeus,³⁶ was perhaps destroyed in the ninth century (maybe because it was founded after the pact of the seventh century surrender), it is clear that the city goes underwent an important phase of reshaping between the sixth and the eighth centuries.

³² Al-Baladhurī, *Futūḥ al-Buldān*, 172.

³³ Bar Hebraeus, *Barhebraei chronicon ecclesiasticum*, ed. and trans. J. B. Abbeloos et al. (Louvain: Peeters, 1872–77), I: 360.

³⁴ Mark R. Cohen, “What was the Pact of ‘Umar? A Literary-Historical Study,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999): 100–157.

³⁵ *Chronicle of AD 1234*, in A. Palmer, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* (Liverpool: Liverpool University Press, 1993), 203.

³⁶ Bar Hebraeus, *The Chronography of Gregory Abū’l-Faraj, 1225–1286* (Amsterdam: APA-Philo Press, 1976), 1: 104–105.

Al-Ruṣāfa

The city of al-Ruṣāfa is characterized by the enclosure of the Justinian period, arranged on two floors and reinforced by buttresses and projecting towers.³⁷ Among the monumental buildings, the basilical complexes and the church called the “martyrium” (with a central plan and located in the northeast quarter of the city) stand out. In the Umayyad period at the northern side of a courtyard of the largest basilica (a double-basilical structure with a baptistery, probably corresponding to the *dayr* of the Arabic sources),³⁸ a Friday mosque was built with its qibla side communicating through the courtyard with the interior of the church. Archeological data underline the simultaneous cohabitation of the two worshipping communities.³⁹ The Christian altar was consecrated to St. Sergius, who was a martyr in the Roman period and worshipped by the Arab population since the fourth century.⁴⁰ The Muslim building activity in al-Ruṣāfa is concentrated in the eighth century: in fact while there is no trace of the impact on the city of the Muslim conquest in the first period, under Hishām ibn ‘Abd al-Malik (caliph between 724 and 743), the city was amplified in size and new constructions built.⁴¹ This new Umayyad interest took shape inside the city with the construction of the above-mentioned mosque and outside with the development of a huge palatial area, which remains to be further analyzed in its archeological details.⁴² In this area Hishām built at least two palaces to which he transferred, though maybe only during the summer, his caliphal court, while, according to al-Ṭabarī, the caliph was buried here, again in this extra-muros area of al-Ruṣāfa.⁴³

³⁷ Fernanda De’ Maffei, “Le fortificazioni sul limes orientale ai tempi di Giustino,” *Corsi di cultura sull’arte ravennate e bizantina*, 32 (1985): 109–15.

³⁸ Yāqūt, s.v. Ruṣāfat Hishām, Ruṣāfat al-Shām.

³⁹ Thilo Ulbert, *Die basilika des Heiligen Kreuzes in Resafa-Sergiupolis* (Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 1986); Dorothee Sack, *Die Grosse Moschee von Resafa-Ruṣāfat Hishām* (Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 1996).

⁴⁰ Irfan Shahīd, *Byzantium and the Arabs in the sixth century*, 1/2: 949–62; compare Shahīd’s theories with: Elizabeth Key Fowden, *The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran* (Berkeley: University of California Press, 1999), 101–29.

⁴¹ Yāqūt, s.v. Ruṣāfat Hishām, Ruṣāfat al-Shām.

⁴² Katharina Otto-Dorn, “Grabung im Umayyadischen Ruṣāfah,” *Ars Orientalis* 2 (1957): 119–33.

⁴³ Al-Ṭabarī, *Ta’rīkh al-rusul wa-al-mulūk*, ed. M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1879–1901), 2: 1737; Yāqūt, s.v. Ruṣāfat Hishām, Ruṣāfat al-Shām.

It is necessary to observe the very limited impact of the caliphal presence on the urbanism of the city: if the mosque inside the city was part of the previous Christian structure, no other religious or “caliphal” building has been highlighted during archeological excavations. In fact the other Umayyad addition to the Late Antique fabric of the city was a market (*sūq*), but we have no reason to assume that it was only an Arab-Muslim or an Umayyad place, while it is possible it was just connected with the centrality and richness of the city once chosen as a main centre of the Caliphate.⁴⁴ The city likely remained unchanged in the following centuries and probably only the extra-muros palatial area lost its importance after the death of Hishām or the fall of the Umayyad dynasty. Some inscriptions record the presence of a Jewish community inside the city during the medieval period,⁴⁵ while the text about the city by Yāqūt in the thirteenth century, immediately before its ruin (caused probably by the Mongols), describes as a living city the Late Antique urbs, with its churches within the ancient surface, while the Umayyad madīna extra-muros with its palaces is depicted as dead.⁴⁶

The wish to install the new power in the city led to building outside the Late Antique city, prefiguring in size and pattern the relationship between al-Raqqā/al-Rāfiqa and the palatial zone planned by al-Rashīd. But while al-Raqqā/al-Rāfiqa became an important Muslim city too, with a Great Mosque and other buildings belonging to the new rulers integrated in the partially transformed Late Antique city’s fabric, at al-Ruṣāfa – when the power shifted away once Hishām died – the city retained its Late Antique character in the following centuries too. If indeed there are no traces of a development of the islamisation of the city (as opposed to the examples of Aleppo, Damascus and al-Raqqā), Umayyad (Muslim) al-Ruṣāfa was buried under the sand and its name was only remembered subsequent to the dynasty’s exile in al-Andalus.⁴⁷

⁴⁴ Thilo Ulbert, “Beobachtungen im Westhofbereich der Grossen Basilika von Resafa,” *Damaszener Mitteilungen* 6 (1992): 403–78; Rebecca Foote, “Commerce, industrial expansion and orthogonal planning: mutually compatible terms in settlements of Bilad al-Sham during the Umayyad period,” *Mediterranean Archaeology* 13 (2000): 30.

⁴⁵ André Caquot, “Inscriptions judéo-arabes de Ruṣāfa (Sergiopolis),” *Syria* 32 (1955): 70–74; Fowden, *Barbarian Plain*, 183–85.

⁴⁶ Yāqūt, s.v. Ruṣāfat Hishām, Ruṣāfat al-Shām.

⁴⁷ ‘Abd al-Raḥmān I (756–88), Hishām’s nephew, would build Ruṣāfat Qurṭuba in al-Andalus inspired, it is said, by nostalgic memory of Syrian palm groves (Yāqūt, s.v. Ruṣāfat Qurṭuba).

The End of the Late Antique Patterns

Could we consider the seventh century and more generally the Umayyad Caliphate as a turning point for the urbanism in Bilād al-Shām? And if so, do these changes reflect a completely shifted social pattern? Do we have to follow Segal's statement⁴⁸ and for instance consider the post-639 period (Edessa's Muslim conquest) as the beginning of the end of Edessa, an end only becoming definitive with Nūr al-Dīn's victory over the Crusaders in the twelfth century? Even if not, however, we should seriously consider the more balanced assertions of Caseau, who considered the conquest as a turning point for Late Antique society and particularly for its urbanism.⁴⁹

It is certainly true that the "sacred landscape" changed with the rise of the Umayyad dynasty and that the effects vary, depending on the environment, rural or urban: Caseau's examples of Pella and its cathedral and that of Damascus with the new Umayyad mosque, however distinct from each other, reflect the new order in the former Byzantine lands. But let us consider for a while this process from the history of the cathedrals of the three cities we presented above which were not the capital of the Caliphate and managed to not be destroyed by an earthquake in the eighth century: where are now these cathedrals if in the eighth century they were still standing side by side with the new Muslim buildings? How long did Late Antique architecture last as a feature of the urban landscape of Bilād al-Shām?

We have evidence of the survival of Umayyad urbanism and its patterns for a period longer than the duration of the dynasty itself. Among the many "legacies" of the Umayyad dynasty, one must acknowledge the structural continuity of several cities with their changes belonging to the Byzantine and Umayyad centuries. Ibn Ḥawqal's description of Edessa makes this clearer:

Edessa is situated in the North of this plain and has to be considered a city of middle size. The most part of its inhabitants are Christians and inside there are more than 300 churches and monasteries where monks live. And it's there that one finds the largest and best built Christian construction.⁵⁰

⁴⁸ Segal, *Edessa*, 192–254.

⁴⁹ Caseau, "Sacred Landscapes," 51.

⁵⁰ Ibn Ḥawqal, 204.

The description is dated to the end of the tenth century and the church the geographer refers to is a late antique foundation, most possibly the same Great Church of the hymn, the Saint Sophia.⁵¹ The copyist of Ibn Ḥawqal's text who transmitted the definitive drafting of his work after the twelfth century, emphasizes the above passage by adding: "This church was mostly destroyed in 580 [that is, AH, which is 1184 CE] and only the large central vault still stands."⁵²

Indeed at an exact date between the tenth century writing of the text and its drafting two centuries later one of the most important churches of Bilād al-Shām and al-Jazīra, founded in the sixth century, almost totally disappeared. According to the author of the Syriac chronicle of 1234, the material of the cathedral was plundered and reused in the enlargement of the Great Mosque of Ḥarrān, which is dated to the end of the twelfth century, and in the restoration of the walls of the Edessa citadel.⁵³ The absence of more detailed archeological excavations in Ḥarrān and the modern urbanism of Urfa/Edessa prevent for the moment the study of this "movement of material" which seals the end of one of the marvels of the Late Antique world.⁵⁴

In Aleppo we have a similar case. In 1124, following crusader incursions within the territory of Aleppo, some Muslim tombs were desecrated: the Muslim authorities, powerless to react militarily, took their revenge on the local Christian community. Four churches, among them Saint Helen, the cathedral in front of the Friday mosque, up to 1124 a Christian property, were requisitioned and transformed into mosques. Then in 1149, with the city in Nūr al-Dīn's hands, the new "mosque" was transformed into a madrasa, called since then al-Madrasa al-Ḥallāwiyya.⁵⁵ Although it may already have been changed after 1124, the structure of the cathedral was completely transformed in 1149 when, leaving only the central four exedrae, now the core of the mosque, the building was organized for giving hospitality to students, teachers and a library devoted to Sunni teaching.

Thus, in 1149 not only a building which was throughout six centuries the historical cathedral of one of the main cities of Bilād al-Shām

⁵¹ See De' Maffei's alternative theory cited in footnote 26.

⁵² Ibn Ḥawqal, 204.

⁵³ *Anonymi Auctoris Chronicon ad A.C. 1234 pertinens*, trans. A. Abouna, (Louvain: Peeters, 1974), 128.

⁵⁴ This movement is marginally cited by De' Maffei who led some archeological surveys in the area: De' Maffei, *Edifici*, 61–62; idem, "Il problema della cupola," 718.

⁵⁵ Yāqūt, s.v. Ḥalab; Ibn al-Shiḥna, 76–77, 82.

disappears from the fabric of the city, but the balance set up by the Umayyad *pax islamica* was erased.

It is in this frame that a century later al-Ruṣāfa, no longer a Muslim main centre, but still a Christian place of pilgrimage (as the recently-discovered twelfth century treasury reveals),⁵⁶ was swept away by the Mongol invasion around 1260 as Ibn Shaddād reported.⁵⁷

Umayyad versus Medieval Model

As we have described above, since the twelfth century the construction or the restoration of a Muslim buildings often occur through the despoiling of an ancient building, the functionality of which normally does not survive. The change in comparison with the Umayyad period is enormous. This change could be better understood by reading how al-Masʿūdī mentions the use of Byzantine material for the construction of the Umayyad mosque of Damascus:

In Antioch there are the churches of Saint Barbara and Saint Mary; the latter is a circular foundation and it is one of the marvels in the world for its structure and height. The caliph al-Walīd ibn ʿAbd al-Malik carried away some of its columns of alabaster and marble in order to use them in the Damascus mosque. The columns were transported by water to the coast close to Damascus in the south. The most part of them, however, remained in the church and could be admired up to today.⁵⁸

The survival of the church and the reuse of part of its material (in the mosque) suggest existence and power, for the Christian community in Antioch and the court of al-Walīd I respectively. What is worth stressing here is not so much the Antiochene provenience of the columns as the statement about the coexistence still in the tenth century of a Late Antique “wonder” and the new archetypal Muslim mosque. Al-Masʿūdī’s assertion is certainly part of his proud description of the first Muslim buildings: the richness and materials used in their construction, as much as their closeness to the “wonders” of Christian architecture, testify to the dignity and the level of Muslim

⁵⁶ Thilo Ulbert (ed.), *Der kreuzfahrerzeitliche Silberschatz aus Resafa-Sergiupolis* (Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 1990), 59–64.

⁵⁷ Ibn Shaddād, 394.

⁵⁸ al-Masʿūdī, *Murūj al-dhahab wa-maʿādin al-jawhar*, ed. C. Pellat (Beirut: al-Jāmiʿa al-Lubnāniyya, 1966–79), 3: 407–408.

architecture and engineering (*ilm al-bināʾ*). Also the Dome of the Rock follows the same pattern as regards to the Holy Sepulcher in Jerusalem and al-Muqaddasī, another tenth century source, associating Damascus and Jerusalem, mentions the “ideological” importance of the rivalry and competition with Christian architecture:

Le Šām, terre des Chrétiens, renfermait de belles églises, de parure séduisante et de vaste renommée, comme celles d'al-Qumāma, de Ludd (Lydda) ou d'ar-Ruhā (Édesse); aussi al-Walī d voulut-il donner aux Musulmans une mosquée qui détournât vers elle leur attention, une mosquée qui fût une des merveilles du monde. Il fit comme 'Abd al-Malik (b. Marwān) qui, à la vue de l'imposante et magnifique coupole (de l'église) d'al-Qumāma, craignant qu'elle ne prît une pareille place dans le coeur des Musulmans, fit ériger sur le Rocher la coupole qu'on y voit.⁵⁹

The churches of Edessa, Antioch, Jerusalem and Lydda are living models for the new Muslim constructions. And Lydda church is another example of the Umayyad attitude in relation to the existing Christian places of worship. It has been already mentioned that Sulaymān had a clear intention in planning al-Ramla: the new capital had to replace Byzantine Lydda. While building the mosque of al-Ramla, Muslims authorities tried to carry away the columns from the Lydda church of Saint George. The purpose was to compete with the Jerusalem and Damascus mosques by adorning the Muslim house of worship in al-Ramla with rich and decorated columns. The church was protected by the pact of the conquest and Saint George was, with Saint Sergius, patron of the Christian Arab population. According to al-Jahshiyārī, Christian authorities showed the Muslims the place from where they had extracted the columns for the church and in which were still available columns of the same type.⁶⁰ Only in this way al-Muqaddasī, traveling in the tenth century, was able to admire Saint George's church of Lydda and the Mosque at al-Ramla.

A last piece of evidence stresses the nature of the early Muslim and Umayyad impact on the existing “sacred landscape”. In a passage about Edessa of the anonymous Chronicle of AD 1234 the Arab conquest is presented as placing the seal on Christian rivalries, “freezing”

⁵⁹ Al-Muqaddasī, trans. A. Miquel (Damascus: Institut Français de Damas, 1963), 143.

⁶⁰ Al-Jahshiyārī, 48–49; compare with: al-Muqaddasī, 141.

the situation fixed by Heraclius, a description that was of course predictable, presented at it is by a non-Chalcedonian writer.⁶¹

The cathedral churches, which had been unjustly confiscated from our people by Heraclius and given to his co-religionaries, the Chalcedonians, have continued to languish in their possession until the present day. For at the time when they were conquered and made subjects to the Arabs the cities agreed to terms of surrender, under which each confession had assigned to it those temples which were found in its possession. In this way the Orthodox were robbed of the Great Church of Edessa and that of Ḥarrān; and this process continued throughout the west, as far as Jerusalem.⁶²

There are certainly some exceptions, for instance Caseau's examples at Pella and Damascus, but generally Umayyad politics meant the application of a model which implied the coexistence, often side by side in the same urban centre, of numerous places of worship connected to different communities. A model probably connected to the pact of the conquest, deep-rooted in Late Antique culture and then stabilized by the Umayyads to such a degree that it would last for five centuries. In the following period this model withstood even the changes occurring in Muslim society and politics. Slowly but surely, as the Muslim community rose demographically,⁶³ a new urbanism emerged aiming to re-fix, culturally besides militarily, Muslim and particularly Umayyad appropriation of Bilād al-Shām.⁶⁴

*The Medieval Approach:
An Inner Development or an Answer to Outer Claims?*

This model of "sacred topography" described above disappears in the second half of the twelfth century: the relations between different communities, marked by their mutual acknowledgement and by a hierarchical but heterogeneous control of the urban landscape, are

⁶¹ Palmer, *Seventh Century*, 85–104.

⁶² *Chronicle of AD 1234*, in Palmer, *Seventh Century*, 141.

⁶³ See the two main essays about confessional demography in Bilād al-Shām's Early Middle Ages: Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval period: an essay in quantitative history* (Cambridge: Harvard University Press, 1979); Robert Schick, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archaeological Study* (Princeton: The Darwin Press, 1995).

⁶⁴ Paul M. Cobb, "Virtual Sacrality: Making Muslim Syria Sacred Before the Crusades," *Medieval Encounters* 8 (2002): 35–55.

overcome by the strong and unifying Sunni message. What were the causes of this alteration?

In spite of Sauvaget's repeated statement stressing the 'Abbāsid centuries as the period when Aleppo loses "le sens de l'unité morale de la ville,"⁶⁵ the city displays still in the twelfth century the complex structure we described for it in the eighth. Benjamin of Tudela mentions the Jewish community of Aleppo in the twelfth century counting 5000 people and describing it as the most numerous in Bilād al-Shām;⁶⁶ at the same moment Ibn al-Shiḥna refers to Saint Helen's cathedral as being "très vénérée des chrétiens, à tel point que le dimanche, dit-on, stationnait à sa porte un nombre inoui de mules appartenant aux principaux chrétiens, secrétaires et moutassarifs".⁶⁷

There is evidence that already during the fight with Byzantium the Christian communities within the city were considered a fifth column, but it is only with the presence of the Crusaders that the inner urban system cracked. It happened even before the conquest of Nūr al-Dīn. For instance a first episode dates to 1098 when, even if not conquered, Aleppo suffered from growing Crusader influence and military strength. Indeed a tribute was imposed on the city and a new cross had to be raised within the city's walls. After discussions and protests the cross was raised above the cathedral of Saint Helen:⁶⁸ the prohibition fixed with pact of the conquest and developed in the later laws to build or to add new religious symbols to the existing Christian building was broken by a foreign authority.⁶⁹

The conservation in Aleppo of part of the ancient structures in new buildings (see also the Maqām Ibrahim in the Citadel of the city)⁷⁰ shows how this "revolution" concerns more the topography than urban planning. And besides the topography it means also a change of mentality towards the Late Antique Christian architecture admired in past centuries. Examples such the Madrasa al-Ḥallāwiyya of Aleppo (the former church of Saint Helen) and the Great Mosque of Diyār-bakr display how rivalry and admiration were replaced by the idea of overcoming the Christian past subsequent to the turbulent present.

⁶⁵ Sauvaget, *Alēp*, I: 107–108.

⁶⁶ Benjamin of Tudela, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, trans. M. N. Adler (New York: Philipp Feldheim, 1907), 32.

⁶⁷ Ibn al-Shiḥna, 82.

⁶⁸ Ibn al-Shiḥna, 76.

⁶⁹ Cohen, "What was the Pact of 'Umar?" 141.

⁷⁰ Herzfeld, "Damascus: Studies in Architecture – II," 45–48.

Edessa is both a similar and different case: the city was occupied for long periods by the Byzantines and Crusaders and the Muslim presence had a less invasive character. The attitude of the Christians of Edessa proves how much their sense of belonging to the urban life was deep-rooted. In 942, for instance, after some discussion, the Christian community agreed to deliver the Mandilion, a relic central to the Christians of the city, to the Byzantines in exchange for some Muslim Edessene prisoners.⁷¹ Likewise, at the moment of the conquest by Nūr al-Dīn, after the initial battles, only the Franks (the Crusaders), who were occupying the city, were killed while the metropolitan Basil negotiated the safety of the Edessene Christians, including the Armenian community.⁷²

By contrast, the Crusader occupation of the city between 1098 and 1146 could be considered, as for Aleppo, the main cause of the later transformation of the topography of Edessa. The Syriac chronology of the anonymous chronicle of AD 1234, explains the occupation of some Christian places by the Muslim forces after the conquest of 1146:

Les musulmans avaient pris aussi les sanctuaires de saint Étienne et de Thomas l'apôtre, car les Francs priaient dans ces trois sanctuaires. Ils transformèrent celui de saint Thomas en écurie, celui de saint Étienne en grenier à froment et pour le reste des récoltes du gouverneur. Les sanctuaires des Confesseur hors de la ville, bâti depuis près de cent ans, fut démoli comme nous venons de le dire. On avait démoli aussi les sanctuaires de Mār Théodore et de l'Ange Michel, situés du côté sud de la ville; leurs pierres servirent à rebâtir les places détruites du rempart en cet endroit, la citadelle supérieure et là où ils en eurent besoin. De même les Musulmans renouvelèrent et réparèrent la mosquée, et le lieu de prière des Musulmans qui était devenu le palais de l'évêque des Francs.⁷³

Similarly to Jerusalem, where after being occupied by the Templars and called *Templum Domini*, the Dome of the Rock returned, with other former mosques, to Muslim worship while a crusader building like the church of St. Anne was transformed into a *madrassa* called

⁷¹ Bar Hebraeus, *The Chronography of Gregory Abū'l-Faraj*, 162–63; Ibn Shaddād, 190–91.

⁷² Bar Hebraeus, *The Chronography of Gregory Abū'l-Faraj*, 270.

⁷³ *Anonymi Auctoris Chronicon ad A.C. 1234* pertinens, 422–23.

al-Şalāhiyya,⁷⁴ in Edessa, the re-conquest of the city by the Muslims meant a deep transformation of its monumental fabric. Shortly after the same church of Saint Sophia would be destroyed because it was almost completely ruined and its material reused in Muslim buildings.

Conclusion

Aleppo and Edessa changed their appearance after the second half of the twelfth century. This change was precipitated by three interrelated causes: the presence or occupation of the Crusaders, the Zangid revanche followed by a Sunni (and therefore a Muslim) appropriation of the territory and the shift in the confessional demography with the majority of the population professing Islam. Until then, the cities' landscape remained fixed in a pattern established between the sixth and eighth centuries. In this period, as the development of al-Ruṣāfa reveals, a new Muslim, Umayyad cultural system took root in a Late Antique core.⁷⁵ Architecture and town planning are part of this broader effort: the fortune of the Umayyad system up to the twelfth century testifies if not to the quality then at least to the functionality of Umayyad responses to the social and religious questions of the seventh century. By contrast, at the end of the twelfth century Late Antique architecture lay in ruins in the countryside or became part the new Zangid and, subsequently, Ayyubid constructions.⁷⁶

Bibliography

- Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*. Edited by J.-B. Chabot. Louvain: Peeters, 1916–20. Translated into French and Latin by J.-B. Chabot and A. Abouna. Louvain: Peeters, 1937–74.
- al-Balādhurī, Aḥmad ibn Yahyā. *Futūḥ al-Buldān*. Edited by M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1968.
- Bar Hebraeus [Ibn al-'Ibrī, Abū al-Faraj]. *Barhebraei chronicon ecclesiasticum*. 3 vols. Edited and translated by J. B. Abbeloos et al. Louvain: Peeters, 1872–77.

⁷⁴ Shmuel Tamari, "Sulla conversione della chiesa di Sant'Anna a Gerusalemme nella madrasa aṣ-Şalāhiyya," *Rivista di Studi Orientali* 43 (1968): 327–54.

⁷⁵ Robert Hoyland, "Introduction," in Palmer, *Seventh Century*, xi–xxviii.

⁷⁶ See for the later Mamluk period: Y. Frenkel, "Baybars and the Sacred Geography of Bilād al-Şām: a chapter in the islamisation of Syria's landscape," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 25 (2001): 153–70.

- . *The Chronography of Gregory Abū'l-Faraj 1225–1286*. 2 vols. Reprint edition. Amsterdam: APA-Philo Press, 1976.
- Benjamin of Tudela. *The itinerary of Benjamin of Tudela*. Translated by Marcus Nathan Adler. New York: Philipp Feldheim, 1907.
- Bulliet, Richard W. *Conversion to Islam in the Medieval period: an essay in quantitative history*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- Caetani, Leone. *Annali dell'Islām*. 11 vols. Milano-Roma: Hoepli, 1905–26.
- Caquot, André. "Inscriptions judéo-arabes de Ruṣāfa (Sergiopolis)." *Syria* 32 (1955): 70–74.
- Caseau, Béatrice. "Sacred Landscapes." In Glen Warren Bowersock, Peter Brown and Oleg Grabar eds. *Interpreting Late Antiquity. Essays on the Postclassical World*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001, 21–59.
- . "The Fate of Rural Temples in Late Antiquity and the Christianization of the Countryside." In W. Bowden, L. Lavan and C. Machado eds. *Recent Research on the Late Antiquity Countryside. Late Antique Archaeology 2*. Leiden/Boston: Brill, 2004, 105–44.
- Cobb, Paul M. "Virtual Sacrality: Making Muslim Syria Sacred Before the Crusades." *Medieval Encounters* 8 (2002): 35–55.
- Cohen, Mark R. *Under Crescent and Cross: the Jews in Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- . "What was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999): 100–157.
- Creswell, K. A. C. *Early Muslim Architecture*. 2 vols. Revised ed. New York: Hacker Art Books, [1969] 1979.
- . "Mardin and Diyarbekr." *Muqarnas* 15 (1998): 2–8.
- De Vries, Bert. "Continuity and Change in the Urban Character of the S. Hauran from the 5th–9th c. AD: The Archaeological Evidence at Umm el-Jimal." *Mediterranean Archaeology* 13 (2000): 39–45.
- De' Maffei, Fernanda. "Il problema della cupola su vano quadrato e la Santa Sofia di Costantinopoli." In *La Persia e Bisanzio. Atti dei Convegni Lincei 201*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 2004, 679–735.
- . "Le fortificazioni sul limes orientale ai tempi di Giustiniano." *Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina* 32 (1985): 109–50.
- . *Edifici di Giustiniano nell'ambito dell'impero*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1988.
- Dupont-Sommer, André. "Une hymne syriaque sur la cathédral d'Édesse." *Cahier Archéologique* 2 (1947): 29–39.
- Eddé, Anne-Marie. *La principauté ayyoubide d'Alep (579/1183–658/1260)*. Freiburger Islamstudien, Band XXI. Stuttgart: F. Steiner, 1999.
- Elisséeff, Nikita. "Damas à la lumière des théories de Jean Sauvaget." In A. Hourani, S. M. Stern eds. *The Islamic City*. Oxford: Bruno Cassirer, 1970: 157–77.
- Foote, Rebecca. "Commerce, industrial expansion and orthogonal planning: mutually compatible terms in settlements of Bilad al-Sham during the Umayyad period." *Mediterranean Archaeology* 13 (2000): 25–38.
- Fowden, Elizabeth Key. *The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Frenkel, Y. "Baybars and the sacred Geography of Bilād al-Šām: a chapter in the Islamisation of Syria's Landscape." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 25 (2001): 153–70.
- al-Jahshiyārī, Muḥammad ibn 'Abdūs. *Kitāb al-wuzarā' wa-l-kuttāb*. Edited by Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Ibyārī, and 'Abd al-Ḥafīz Shalabī. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1938.
- Gatier, Pierre-Louis. "Un bain byzantine à Alep." *Annales Archéologiques Arabes Syriennes* 44 (2001): 181–86.

- Grabar, André. "Le témoignage d'une hymn syriaque sur l'architecture de la cathédrale d'Edesse au VII siècle et sur la symbolique de l'édifice chrétien." *Cahier Archéologique* 2 (1947): 41–67.
- Herzfeld, Ernst. "Damascus: Studies in Architecture –II." *Ars Islamica* 10 (1943): 13–70.
- Ibn al-Shihna. *al-Durr al-muntakhab li-al-ta'rikh*. Translated by Jean Sauvaget as *Les perles choisies d'Ibn ach-Chihna*. Beirut: Imprimerie Catholique, 1933.
- Ibn Hawqal, Muḥammad. *Kitāb Šūrat al-Ard*. Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1964.
- Ibn Shaddād. *al-A'lāq al-khaṭira fī dhikr umarā' al-Shām wa-al-Jazīra*. Translated by Anne-Marie Eddé-Terrasse as *Description de la Syrie du Nord*. Damascus: Institut Français de Damas, 1984.
- Moorhead, John. *Justinian*. London-New York: Longman, 1994.
- Lammens, Henri. "Le calif Walid et le prétendu partage de la Mosquée des Omayyades." *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 26 (1925): 21–48.
- Lauffray, Jean. *Ḥalabiyya-Zenobia: place forte du limes oriental et la Haute-Mésopotamie au VI siècle*. 2 vols. Bibliothèque archéologique et historique, 138. Beirut-Damascus-Amman: Institut Français d'Archéologie du Proche-Orient, 1983–91.
- Luz, Nimrod. "The construction of an Islamic city in Palestine. The case of Umayyad al-Ramla." *Journal of the Royal Asiatic Society, third series* 7.1 (1997): 27–54.
- al-Mas'ūdī, 'Alī ibn al-Ḥusayn. *Murūj al-dhahab wa-ma'ādin al-jawhar*. Edited by Charles Pellat. 7 vols. Beirut: al-Jāmi'a al-Lubnāniyya, 1965–1979.
- . *Kitāb al-tanbih wa-al-ishraf*. Translated by B. Carra de Vaux as *Le livre de l'avertissement et de la révision*. Paris: Imprimerie Nationale, 1896.
- McVey, Kathleen E. "The Domed Church as Microcosm: Literary Roots of an Architectural Symbol." *Dumbarton Oaks Papers* 37 (1983): 91–121.
- Meinecke, Michael. "Forced Labor in Early Islamic Architecture: The Case of ar-Raqqā/al-Rāfiqa on the Euphrates." In Michael Meinecke, ed. *Patterns of stylistic changes in Islamic Architecture. Local Traditions versus Migrating Artists*. New York: New York University Press, 1996, 5–30.
- Meloy, John L. "Results of Archaeological Reconnaissance in West Aqaba: Evidence of the Pre-Islamic Settlement." *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 35 (1991): 397–414.
- Monceaux, Paul and Brossé Louis. "Chalcis ad Belum: Notes sur l'Histoire et les ruines de la ville." *Syria* 6 (1925): 339–50.
- al-Muqaddasī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*. Edited by M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1967. Partial translation by André Miquel as *La meilleure répartition pour la connaissance des provinces*. Damascus: Institut Français de Damas, 1963.
- Nau, François. "Le traité sur les 'constellations' écrit, en 661, par Sévère Sébekt évêque de Qennesrin." *Revue de l'Orient Chrétien* 27 (1929–30): 327–410; 28 (1931–32): 85–100.
- Otto-Dorn, Katharina. "Grabung im Umayyadischen Ruṣāfah." *Ars Orientalis* 2 (1957): 119–33.
- Palmer, Andrew. *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*. Translated Texts for Historians, vol. 15. Liverpool: Liverpool University Press, 1993.
- . and Lyn Rodley. "The inauguration anthem of Hagia Sophia in Edessa: a new edition and translation with historical and architectural notes and a comparison with a contemporary Constantinopolitan kontakion." *Byzantine and Modern Greek Studies* 12 (1988): 117–67.
- Parker, Samuel Thomas. "The Roman 'Aqaba Project: The 2000 Campaign." *Annual of the Department of Antiquity of Jordan* 46 (2002): 409–28.
- . "The Roman 'Aqaba Project: The 2002 Campaign." *Annual of the Department of Antiquity of Jordan* 47 (2003): 321–34.
- Rosen-Ayalon, Myriam. "The First Century of Ramla." *Arabica* 43 (1996): 250–63.

- . “The First Mosaic Discovered in Ramla,” *The Israel Exploration Journal* 26 (1976): 104–19.
- Ross, Steven K. *Roman Edessa. Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire, 114–242 CE*. London and New York: Routledge, 2001.
- Sack, Dorothee. *Die Grosse Moschee von Resafa – Ruṣāfat Hišām*. Deutsches Archäologisches Institut, Resafa IV. Mainz: Verlag Philippe von Zabern, 1996.
- Sauvaget, Jean. Alèp. *Essai sur le développement d'une grande ville syrienne, des origines au milieu du XIX siècle*. 2 vols. Paris: Paul Geuthner, 1941.
- Schick, Robert. *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archaeological Study*. Studies in Late Antiquity and Early Islam, 2. Princeton: The Darwin Press, 1995.
- Segal, Judah B. *Edessa, 'the Blessed City'*. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- Shahīd, Irfan. *Byzantium and the Arabs in the sixth century*. 2 vols. Washington: Dumbarton Oaks, 1995.
- Shboul, Ahmad and Alan Walmsley. “Identity and Self-image in Syria-Palestine in the Transition from byzantine to Early Islamic Rule: Arabian Christians and Muslims.” *Mediterranean Archaeology* 11 (1998): 255–87.
- Sourdel, Janine. “La fondation Umayyade de Ramla.” In H. R. Romer and A. Northedge eds. *Studien zur Geschichte und Kultur des vorderen Orients, Festschrift B. Spuler*. Leiden: E. J. Brill, 1981, 385–97.
- al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Ta'riḫ al-rusul wa-al-mulūk*. Edited by M. J. de Goeje et al. Leiden: E. J. Brill, 1879–1901.
- Strzygowski, Joseph and Max van Berchem. *Amida: matériaux pour l'épigraphie et l'histoire musulmanes du Diyar-bekr*. Heidelberg/Paris: C. Winter, 1910.
- Tamari, Shmuel. “Sulla conversione della chiesa di Sant'Anna a Gerusalemme nella madrasa aṣ-Ṣalaḥiyya.” *Rivista di Studi Orientali* 43 (1968): 327–54.
- Ulbert, Thilo, ed. *Der kreuzfahrerzeitliche Silberschatz aus Resafa-Sergiopolis*. Deutsches Archäologisches Institut, Resafa III. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1990.
- . “Beobachtungen im Westhofbereich der Grossen Basilika von Resafa.” *Damaszener Mitteilungen* 6 (1992): 403–78.
- . *Die Basilika des heiligen Kreuzes in Resafa-Sergiopolis*. Deutsches Archäologisches Institut, Resafa II. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1986.
- Wharton, Annabel Jane. *Refiguring the Post Classical City*. Cambridge University Press, 1995.
- Whitcomb, Donald. “Archaeological research at Hadir Qinnasrin.” *Archéologie Islamique* 10 (2000): 75–86.
- . “Hadir Qinnasrin Excavations. 1998–99 Annual Report.” http://oi.uchicago.edu/OI/AR/98-99/98-99_Qinnasrin.html
- . “Hadir Qinnasrin Excavations. 2000–2001 Annual Report.” http://oi.uchicago.edu/OI/AR/00-01/00-01_Qinnasrin.html
- . “The Miṣr of Ayla: Settlement at al-ʿAqaba in the early Islamic Period.” In A. Cameron and G. R. D. King eds. *The Byzantine and early Islamic Near East II. Land Use and Settlements Patterns*. Studies in Late Antiquity and Early Islam, 1. Princeton: The Darwin Press, 1994, 155–70.
- Wickham, Chris. *Framing the Early Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Yāqūt al-Rūmī. *Kitāb muʿjam al-buldān*. Edited by F. Wüstenfeld as *Jacut's Geographisches Wörterbuch*. 6 vols. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1866–73.

LA MÉDITERRANÉE MUSULMANE, UN HÉRITAGE OMEYYADE

Christophe Picard

Le premier à avoir conduit la guerre sur mer fut Mu'āwiya ibn Abī Sufyān à l'époque de 'Uthmān ibn 'Affān. Pour cela, il avait demandé la permission de 'Umar ibn al-Khaṭṭāb mais ne l'avait pas obtenue. Quand 'Uthmān accéda au califat, Mu'āwiya persista jusqu'à ce que le calife accède à sa demande¹.

Le monde maritime attire peu l'attention des historiens qui s'intéressent au domaine politique de l'Islam médiéval². Et pour cause, l'essentiel des sources nous invite à nous concentrer sur le seul espace terrestre qui constitue, a priori, le cadre exclusif de gouvernement défini par les historiographes arabes. Les chroniqueurs et les géographes arabes, dévoués au souverain ou à la dynastie pour qui ils rédigent leur œuvre, limitent généralement la zone de souveraineté à la terre ferme et la mer y apparaît le plus souvent rejetée comme une zone extérieure au *Dār al-Islām*. En effet, la Méditerranée – la mer des Rūm – est présentée comme une immense marche dont la défense s'effectue à partir du rivage, le *sāḥil*, dont le terme désigne à la fois le littoral et le cas échéant la région administrée par le gouverneur³. De façon plus banale, mais non moins prégnante, elle incarne la crainte, 'l'ultime péril' et une 'métaphore de toute incertitude' pour les gens du Moyen Âge en général lorsqu'ils doivent y voyager⁴. De ce point de vue, la Méditerranée paraît doublement rejetée par l'Islam.

Vue de Bagdad, là où s'écrit l'histoire des premiers temps musulmans, elle semble d'autant plus éloignée et ne rentre guère dans les

¹ Al-Ṭabarī, *Ta'riḫ al-rusul wa-al-mulūk*, éd. M. J. De Goeje et al., 15 vol. (Leiden: E. J. Brill, 1879-1901); trad. *The history of al-Ṭabarī*, 39 vol., Bibliotheca Persica, State University of New York Press, Albany, 1985-2002, I: 2823-24 (éd./XV: 28 (trad.).

² Voir cependant la belle synthèse de R. Stephen Humphreys, *Mu'āwiya Ibn Abi Sufyan* (Oxford: Oneworld Publications, 2006), 53-58, qui consacre un long passage à la politique navale de Mu'āwiya.

³ A. Borrut, "Architecture des espaces portuaires et réseaux défensifs du littoral syro-palestinien dans les sources arabes (7^e-11^e s.)", *Archéologie islamique* 11 (2001): 40-45.

⁴ P. Zumthor, *La Mesure du monde* (Paris: Seuil, 1993), 51, 174-75.

vues impériales du souverain. Si la géographie ne peut l'exclure, l'histoire en fait une zone de non droit et le calife abbasside n'a guère besoin d'elle pour apparaître comme le souverain légitime et universel. Pourtant, loin d'ignorer la mer, les chroniques les plus anciennes à nous être parvenues font de l'espace maritime un révélateur de l'image du 'souverain de guerre'⁵ aux premiers temps de l'Islam. Le caractère naturellement répulsif de la mer peut alors servir à identifier le caractère des premiers souverains modèles de l'Islam dans les chroniques arabes. Or, lorsque celles-ci s'intéressent aux espaces maritimes, et plus particulièrement à la Méditerranée, le nom de Mu'āwiya revient systématiquement au titre de fondateur de la puissance navale des Arabes en Méditerranée. La présentation de son 'audace' est opposée à la 'prudence' de 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, hostile à toute entreprise navale. L'attitude de chacun face à la mer devient un moyen de restituer la personnalité très différente de deux des principaux acteurs de l'expansion arabe.

Le califat omeyyade de Cordoue, dont on sait quel attachement le lie à ses ancêtres syriens⁶, a lui-même fait mettre en scène le rapport étroit qu'il a entretenu avec la mer : la chronique d'Ibn Ḥayyān dont il reste plusieurs fragments, s'inspirant très étroitement de l'œuvre perdue d'Aḥmad et 'Īsā al-Rāzī, chroniqueurs officiels du calife al-Ḥakam II (961-76), fait apparaître un nombre remarquable de mentions de l'usage de la marine du calife, signe de son importance dans le système militaire des souverains andalous mais également de la place qu'ils accordent à l'espace maritime et à la force navale comme révélateurs de leur universalisme, face aux chrétiens et plus encore face aux Fatimides schismatiques⁷. Quatre siècles plus tard, dans la première partie de son *Livre des Exemples*, Ibn Khaldūn

⁵ J. Cornette, *Le roi de guerre. Essai sur la souveraineté dans la France du grand siècle* (Paris: Payot, 1993).

⁶ G. Martinez-Gros, *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (x^e-xi^e siècles)* (Madrid: [Casa de Velazquez], 1992).

⁷ Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis fī Akhbār balad al-Andalus*, vol VII éd. A. Ḥajjī (Beirut: Dār al-thaqāfa, 1965); trad. J. García Gomez, *Anales Palatins du Calife de Cordoba al-Hakam II* (Madrid, Sociedad de Estudios y Publicacione, 1967). Pour comprendre ces liens, voir M. J. Viguera, in R. Menendez Pidal (coll.) *Historia de España*, Madrid, 2e éd., vol., 8-1 (1995). Sur l'opposition entre Omeyyades et Fatimides, dans un cadre général, voir P. Guichard, "Omeyyades et Fatimides au Maghreb. Problématique d'un conflit politico-idéologique (vers 929-vers 980)", dans *L'Égypte fatimide. Son art et son histoire*, éd. M. Barrucand, *Actes du colloque de Mai 1998 de Paris* (Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 1999), 55-67.

consacre un chapitre au commandement de la mer dressant une remarquable synthèse de l'histoire maritime islamique. Il y rapporte la domination des flottes omeyyade et Fatimide au x^e siècle sur la Méditerranée, moment privilégié d'une histoire maritime arabe faisant face à la chrétienté; souvent cité, ce passage renforce le sentiment que la mer est devenue un héritage omeyyade, fortuit ou assumé, aux yeux de l'ensemble des musulmans⁸. Ces derniers gardent en mémoire une image particulière des souverains de la famille omeyyade, associée à la Méditerranée, dont ils remarquent le rôle dans l'appropriation arabe d'un espace maritime. La mer est alors devenue instrument de mémoire. Il reste à comprendre la raison pour laquelle des chroniques, écrites par les historiens de la dynastie abbasside, ennemie déclarée des Omeyyades, font de ces derniers les promoteurs de l'expansion arabe sur la mer Méditerranée⁹, et dans quelles conditions ce premier héritage se retrouve dans la littérature apologétique consacrée aux califes de Cordoue. Les formes bien différentes que revêt le rapport entre le glorieux lignage et la mer, nécessitent une approche chronologique de ce phénomène de mémoire.

1. Omeyyades et Méditerranée dans les sources abbassides

Objet d'un intérêt encore très récent, la place des Omeyyades dans l'historiographie arabe dont les premiers témoignages conservés datent, au mieux, du milieu du ix^e siècle, demeure un objet difficile à saisir, d'autant plus lorsqu'il se révèle au sein d'un domaine aussi 'confidentiel' que le monde maritime en Islam. Une lecture attentive de deux des principales sources, le *Kitāb al-futūḥ* d'al-Balādhurī et le *Ta'rikh* d'al-Ṭabarī, montre pourtant que la politique maritime des Arabes est devenue un enjeu idéologique¹⁰ majeur du pouvoir de l'Islam: en

⁸ Ibn Khaldūn, *Al-Muqaddima*, éd. A. Wafi, *Muqaddimat Ibn Khaldūn* (Le Caire: 1957); trad. A. Cheddadi, *Ibn Khaldūn, Le livre des exemples. I Autobiographie, Muqaddima* (Paris: Pléiade, 2002), 563–69.

⁹ Sur les problèmes que posent les sources de l'histoire omeyyade, voir A. Borrut, "Entre tradition et histoire: genèse et diffusion de l'image de 'Umar 1^{er}", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 58 (2005): 329–78 et surtout, *Entre mémoire et pouvoir: l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (v. 72–193/692–809) (Leiden: Brill, 2010).

¹⁰ Le terme est risqué, si on le prend dans la "fonction de faire-croire" prêtée à chaque souverain, selon l'expression de Paul Veyne dans un chapitre suggestif, "L'idéologie existe-t-elle?", de son ouvrage *Quand le monde est devenu chrétien*

effet, sous l'impulsion des scribes abbassides, eux-mêmes influencés par les générations d'écrivains¹¹ de la période de la conquête et du siècle omeyyade, la frontière maritime (*sāhil*), dans le prolongement de la frontière terrestre (*thughūr*), apparaît comme un lieu essentiel d'exercice du pouvoir, celui où le calife-ghāzī décrète et conduit le jihad¹². Toute une série de textes fait émerger la volonté précoce des califes d'organiser la défense du front maritime¹³. La différence qui intervient entre les Abbassides et les Omeyyades, de prime abord, tient à la façon dont la mer est considérée d'un point de vue stratégique dans le cadre du jihad. Pour les premiers, la Méditerranée est hors du cadre du *dār al-islām* et représente une zone de guerre, donc de non droit; le domaine du calife s'arrête ainsi au littoral et c'est à celui-ci qu'est consacrée toute l'attention du souverain exprimée par les chronographes arabes. Du coup, ce sont les aspects défensifs et de surveillance qui sont mis en exergue dans les chroniques et les ouvrages descriptifs, en relation étroite avec l'exercice pieux du jihad, qui fonde la sacralité des espaces côtiers par la présence des volontaires, savants et ascètes, spécialement dans des *ribāt*-s¹⁴. Dès lors, les actions sur l'eau ne sont que le prolongement de la défense du littoral et passent au second plan, sauf lorsque le calife est présent et entreprend une campagne à laquelle participe la flotte¹⁵.

Au contraire, la mer et la marine ont toutes deux une place de choix dans le schéma stratégique prêté aux Omeyyades de Syrie et d'al-Andalus. Ils apparaissent comme les promoteurs d'une autre politique qui fait de la mer une zone d'expansion maritime et, par

(312–94) (Paris: Albin Michel, 2007), 225–26, mais il est acceptable dans le sens d'un programme prêté au souverain par ses chronographes et ceux qui s'en inspirèrent les décennies suivantes, en particulier à Bagdad et Samarra.

¹¹ Sur ce sujet foisonnant et controversé, F. M. Donner, *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton: Darwin Press, 1998).

¹² M. Bonner, *Aristocratic violence and holy war: studies in the Jihad and the Arab-Byzantine frontier* (New Haven: American Oriental Society, 1996) et, *Le jihad. Origines, interprétations, combats* (Paris: Téraèdre, 2004).

¹³ A. Borrut, "L'espace maritime syrien au cours des premiers siècles de l'islam (VII^e-X^e siècle): le cas de la région entre Acre et Tripoli", *Tempora. Annales d'histoire et d'archéologie*, 10–11 (1999–2000): 1–33.

¹⁴ C. Picard, A. Borrut, "Rābata, Ribāt, Rābita: une institution à reconsidérer", dans P. Sénac et N. Prouteau, éds., *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e-XIII^e siècle). Echanges et contacts*, colloque de Beyrouth, Mai 2002, *Civilisation médiévale* (Poitiers: CECSM, 2003), 33–65.

¹⁵ Qudāma Ibn Ja'far, *Kitāb al-kharāj wa-šīnā'āt al-kitāba*, éd. et trad. partielle, M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1889, rééd. 1967), 225 éd./ 195–96 trad.

extension, de souveraineté et/ou d'exercice du pouvoir (*mamlaka*). Il reste à comprendre pourquoi les chronographes abbassides ont associé les grands noms omeyyades au destin maritime arabe, dans une histoire dédiée aux maîtres de Bagdad? Le problème qui se pose est de savoir jusqu'à quel point cette caractéristique est un héritage repris aux chronographes que citent al-Balādhurī (m. 892) et al-Ṭabarī (m. 923), et quelles raisons les ont guidés vers les traditions recueillies par plusieurs générations d'historiographes, de l'époque omeyyade puis de celle de la période abbasside à l'instar de Sayf ibn 'Umar (m. v. 185/801)¹⁶. Héritage rapporté ou héritage emprunté, la mer Méditerranée est devenue un marqueur mémoriel essentiel attaché notamment à la branche sufyanide de la première dynastie de l'islam.

Mu'āwiya, héros conquérant

Lorsque le nom de Mu'āwiya apparaît dans la chronique d'al-Ṭabarī, pour la première fois dans le cadre de la conquête de la Syrie-Palestine, c'est pour y occuper une place majeure qui annonce en quelque sorte son accession future au califat; plusieurs des mentions mettent ce dernier en rapport avec la zone maritime. En 15/636–37, 'Umar le charge de prendre le commandement du siège de Césarée (Qayṣāriyya), qui dura sept ans selon Théophane, probablement jusqu'en 18/639–40 ou 20/641–42¹⁷. Globalement, dans le cadre de la conquête de la Syrie, celle de la zone côtière du *Bilād al-Shām* fut la plus longue, du fait que les Byzantins pouvaient ravitailler les cités par la mer¹⁸. Après la peste de 'Amwās survenue en 17/638–39 et la mort des chefs de la Syrie, Abū 'Ubayda et Yazīd ibn Abī Sufyān,

¹⁶ Sayf ibn 'Umar, historien de Kūfa. Sur l'utilisation de son œuvre par al-Ṭabarī, voir F. M. Donner, *Narratives*, 259; L. I. Conrad, "Notes on al-Ṭabarī's History (vol. XXV)," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3/3/1 (1993): 1–31; E. Landau-Tasseron, *The History of al-Ṭabarī. Vol. 39: Biographies of the Prophet's Companions and Their Successors* (Albany: State University of New York Press, 1996).

¹⁷ Al-Balādhurī, *Kitāb futūḥ al-buldān*, éd. M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1863–66), 117; trad. P. K. Hitti et F. C. Murgotten, *The Origins of the Islamic State*, New York, 1968 (1916), 179–80; Al-Ṭabarī, I: 2396/13: 96; Théophane, *Chronographia*, B. G. Teubner, 1883, nvle éd. G. Olms, 1963, 341–42. Pour la chute de Césarée, al-Ṭabarī donne deux dates provenant de deux traditions différentes: 16/637 ou 19/640. Voir al-Ṭabarī I: 2578–79/13: 160.

¹⁸ F. M. Donner, *The early Islamic Conquests* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 153–55.

‘Umar nomme Mu‘āwiya à la tête des forces de Damas¹⁹. La même année, présent en Syrie, ‘Umar remplace le gouverneur de Syrie, Shuraḥbīl ibn Ḥasana, par Mu‘āwiya, au prétexte, dit-il, que “je tiens absolument [à nommer] un homme plus fort [qu’un homme]” : désormais la région littorale dépend de son gouvernement²⁰. En 21/641–42 et 22/642–43, il mène deux campagnes contre les Byzantins et noue des relations avec les Arméniens, ayant en charge l’accès au Jurjān (Géorgie)²¹; mais c’est également durant ces années que Mu‘āwiya adresse à ‘Umar la demande d’autorisation de lancer une flotte arabe contre l’île d’Arwād (Arados) proche des côtes syriennes, à la hauteur de Ṭartūs. Il arguait du fait que c’est de là que partaient les navires byzantins pour attaquer le rivage syrien tombé aux mains des musulmans. Pour frapper l’imagination du calife il indique que l’on entendait les chiens de l’île aboyer depuis la côte, signe de la proximité d’Arwād, face à la circonscription administrative de Homs²². Ce temps correspond également à celui où s’achève la conquête du littoral nord de la côte syrienne: Tripoli tombe en 24/644 ou l’année suivante²³, juste au moment où ‘Umar est assassiné. Il y a donc une cohérence dans le récit des deux chroniqueurs avec un ajustement des options stratégiques au rythme de la conquête de la région littorale de la Syrie, de la part de Mu‘āwiya. Il veut lancer une flotte sur la Méditerranée, seulement au moment où les Arabes contrôlent la côte, ce qui n’est pas le cas avant 24/644. Il y a alors un risque à s’aventurer sur un espace jusque là inconnu pour eux: il n’est donc pas surprenant que les premières expériences maritimes aient débuté après. Toutefois, c’est le refus de principe de ‘Umar qui est mis en avant par les chroniqueurs pour justifier le report d’une telle action.

Commence alors la phase proprement maritime de la conquête de l’Empire byzantin, marquée par une série de coup d’éclats dont Mu‘āwiya fut le maître d’œuvre, avec l’autorisation de ‘Uthmān. Le premier acte recensé est l’expédition lancée en 28/648–49 contre

¹⁹ Al-Ṭabarī, I: 2520/13: 100; al-Balādhurī, 117/179–80.

²⁰ Al-Ṭabarī, I: 2523/13: 103.

²¹ Al-Ṭabarī, I: 2426, 2671, 2674–76/14: 15, 42, 45–46.

²² *Ibid.*, I: 2820/15: 26. Sur cet épisode, se reporter à L. I. Conrad, “The conquest or Arwād: a source-critical study in the historiography of the early medieval Near-East,” dans A. Cameron et L. I. Conrad, éd., *The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in Literary Source Material* (Princeton: Darwin Press, 1992), 317–401.

²³ Donner, *Conquests*, 153–55.

Chypre qui passe sous la dépendance de l'islam par traité. Al-Ṭabarī rend compte des réserves initiales de 'Uthmān avant d'accéder finalement à sa requête: Mu'āwiya est reconnu comme l'inventeur de la promotion d'une flotte arabe malgré les réserves des souverains arabes²⁴. Toutefois, il n'est pas marin même s'il embarque avec sa femme et nombre de notables arabes; pour conduire la flotte, il nomme un chef Arabe du nom de 'Abd Allāh ibn Qays al-Jāsī auquel est consacré un paragraphe pour vanter les cinquante campagnes navales qu'il conduisit jusqu'à ce qu'il perde la vie en débarquant à Chypre où il fut tué au combat. L'année 29/649–50, au retour d'une nouvelle expédition contre Chypre, l'île d'Arwād est attaquée mais ce n'est que l'année suivante qu'elle est prise et les installations byzantines mises hors d'état de nuire; toutefois, les sources arabes ne s'y intéressent pas²⁵. En 31/651–52, ou en 34/655 selon les versions²⁶, eut lieu la bataille des mâts, livrée au large du port de Phœnix (Finike) à l'ouest de la côte anatolienne. Les versions diffèrent chez al-Ṭabarī et al-Balādhurī: le premier cite lui-même deux leaders différents, faisant tantôt de Mu'āwiya et tantôt de 'Abd Allāh ibn Sa'd ibn Abī Sarḥ, le chef de la flotte qui vainquit les Grecs sur mer²⁷. C'est de toute façon le premier qui retire en fin de compte les bénéfices de cette victoire de la marine musulmane, dans la mesure où il apparaît comme le promoteur de l'activité navale arabe. Les années suivantes, les sources grecques signalent la régularité des expéditions navales, contre Chypre qui avait aidé les Byzantins, puis contre les îles de Rhodes et de Cos. Selon al-Balādhurī, ce sont 500 navires qui attaquèrent Chypre en 32/652–53, coupable d'avoir fourni un abri aux navires byzantins; un nouveau traité fut signé à cette occasion²⁸. Pour al-Ṭabarī, cette année là fut marquée par la première intrusion de la flotte arabe dans le détroit du Bosphore, conduite par Mu'āwiya lui-même et c'est à

²⁴ Al-Ṭabarī, I: 2820–24/15: 26–29.

²⁵ Agapius, *Kitāb al-Unwān*, éd. et trad. A. Vasiliev, *Patrologie Orientale* 8 (1912): 480; A. Fahmy, *Muslim Sea Power in the Eastern Mediterranean from the Seventh to the Tenth Century* (Le Caire, 1966), 82–83; L. I. Conrad, "Arwād," 328–29.

²⁶ Al-Balādhurī, 117/179–80; al-Ṭabarī, I: 2927/15:131. Fahmy, *Muslim Sea Power*, 85–89, qui retient cette date, évoque un engagement qui aurait eu lieu à Phœnicus, à l'ouest d'Alexandrie, et qui pourrait expliquer la confusion entre deux batailles différentes?

²⁷ Al-Ṭabarī, I: 2868–69/ 15: 74.

²⁸ Al-Balādhurī, 153/236; Al-Ṭabarī, I: 2907, 2926/15: 111–12. Il n'est pas question d'un nouveau traité chez Ṭabarī.

cette occasion que sa femme l'aurait accompagné²⁹. Toutefois, la première campagne dûment attestée contre Constantinople date de 43/663–64, après la guerre civile³⁰ et l'accession au califat de Mu'āwiya, mais al-Ṭabarī ne mentionne pas la présence de la flotte³¹. En 54/673–74, commence le premier grand siège contre Constantinople, dont la durée présumée diffère : les récits arabes sont peu précis, à l'image de celui d'al-Ṭabarī qui évoque un séjour de sept ans des forces arabes dans une île proche de la capitale byzantine et qui s'interrompt à cause de l'annonce de la mort de Mu'āwiya (680) ; son fils et successeur Yazīd leur donna alors l'ordre de rentrer³². Toutefois, ce récit interfère avec celui concernant l'année précédente qui aurait été celle de la conquête de Rhodes et de l'établissement d'une colonie de marins qui attaquèrent la mer Égée, jusqu'à ce que Yazīd les fasse rapatrier en 680³³.

La logique stratégique justifiait parfaitement la naissance d'une flotte ayant en charge d'empêcher le ravitaillement des villes côtières assiégées et d'arrêter les attaques menées par les Byzantins, mais aussi d'entreprendre la conquête des îles et d'appuyer les sièges de Constantinople. Ce n'est toutefois pas sous cette forme que les chroniqueurs arabes ont rapporté l'avènement d'une puissance navale arabe. Leurs récits s'inscrivent dans la tradition des *akhbār* et des *futūḥ*, entreprises de 'fabrique des héros'³⁴ qui rapportent les faits d'armes de la conquête arabe. Ils n'ont pas pour vocation de décrire la naissance d'une marine 'nationale', mais de rendre compte de l'histoire des souverains arabes et de la conquête, marquée par les exploits de combattants de la foi. L'enjeu est celui de l'établissement d'une forme de modèle de conduite dont 'Umar et Mu'āwiya ont été, de manière différente mais complémentaire, les artisans : les vrais 'héros' ne sont ni la guerre ni la mer mais les figures de princes, et si 'Umar est le grand homme dont les Abbassides revendiquent l'héritage, Mu'āwiya est très loin d'apparaître comme l'anti-héros que l'on a longtemps présenté.

²⁹ Al-Ṭabarī, I : 2888–89/15 : 94.

³⁰ Le récit d'al-Ṭabarī porte évidemment sur cet épisode et, du coup, laisse de côté les événements de la conquête, expliquant, avec la guerre civile, ce long hiatus.

³¹ Al-Ṭabarī, II : 28/18 : 32.

³² Al-Ṭabarī, II : 163/18 : 172.

³³ Al-Ṭabarī, II : 157–58/18 : 166. Ces erreurs sont liées à une confusion des toponymes de la part de Ṭabarī, comme celle concernant Rhodes et Arwād.

³⁴ A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, titre du chapitre V consacré à Maslama ibn 'Abd al-Malik, "héros combattant".

Bien au contraire, la mer révèle un grand homme d'État, fondateur d'un gouvernement dont se réclament les gens de Bagdad³⁵, mais dont le caractère est bien différent de celui de 'Umar. Pour en rendre compte, al-Balādhurī et al-Ṭabarī ont utilisé les sources fournies par les auteurs des générations précédentes: ceux de l'époque omeyyade comme Khālid ibn Ma'dān (m. entre 103/722–23 et 108/726–27), relevant de la littérature apologétique repris par ceux de la génération des premiers historiens abbassides comme Sayf ibn 'Umar (m. 185/801) et al-Wāqidi (m. 207/823).

Dans l'ensemble, ces récits ne se focalisent pas seulement sur les premiers rôles, mais consacrent la mémoire d'autres héros de guerre comme l'amiral 'Abd Allāh ibn Sa'd ibn Abī Sarḥ³⁶. Ces héros de différente nature et de rang inégal, permettent de dresser une galerie de portraits qui servent de modèles aux souverains abbassides au moment où ils ont besoin d'offrir des repères qui justifient leur propre action guerrière. La Méditerranée, comme la marche du Taurus, y ont alors leur place comme zone de jihad contre les chrétiens, là où le souverain affirme sa légitimité comme chef de guerre et protecteur du *Dār al-Islām*, au cours du premier siècle abbasside. La mer tient une place annexe, mais elle est tout de même l'objet de l'attention du souverain à certains moments: ainsi, l'un d'entre eux, al-Mutawakkil (848–61), rétablit en 247/861 l'arsenal d'Acre qui avait été transféré à Tyr à l'époque du calife Hishām (724–42) et dote les ports de la côte syrienne d'escadres³⁷. Plusieurs de ses prédécesseurs, à commencer par al-Manṣūr (754–75), mais aussi son fils al-Mahdī se préoccupent de l'état des défenses côtières. Un contemporain d'al-Ṭabarī, Qudāma ibn Ja'far, membre important de l'administration califienne, rédige au début du x^e siècle le traité de l'impôt dans lequel il expose le rôle du gouverneur du *sāḥil* du Bilād al-Shām. A l'instar de l'ensemble des domaines de leur administration, la frontière maritime relève de l'autorité des souverains abbassides qui s'appuient sur le gouvernement de leurs prédécesseurs pour justifier leurs décisions: 'Umar a mis la côte en défense, mais c'est Mu'āwiya qui, tout en

³⁵ Sur la rédemption de la mémoire de Mu'āwiya à l'époque abbasside, voir T. El-Hibri, "The Redemption of Umayyad memory by the 'Abbāsids," *Journal of Near Eastern Studies* 61/4 (2002): 241–65. Sur la question plus vaste des Abbassides confrontés au souvenir omeyyade, voir la contribution d'A. Borrut dans ce volume.

³⁶ F. M. Donner, *Narratives*, 259.

³⁷ Al-Balādhurī, 163/252.

continuant l'œuvre du second calife de l'Islam, a fait de la Méditerranée un lieu de l'expansion arabe, par opposition à 'Umar qui avait refusé cette entreprise. La mer sert alors de juge pour départager le caractère des deux hommes, selon un procédé qui fait partie des lieux communs de la littérature arabe.

Les nombreux passages consacrés, en particulier par al-Ṭabarī, au premier calife omeyyade à l'occasion de son initiative qui conduit à la fondation d'une marine arabe conquérante, dessinent une personnalité complexe et sa politique maritime demeure un acte secondaire comparé aux faits majeurs qui ont marqué sa carrière: son rôle durant la *fitna*, son accession au califat et le gouvernement de l'empire entre 661 et 680. Toutefois, l'identification du calife sufyanide aux débuts de l'expansion maritime arabe ne relève pas du hasard. La Méditerranée incarne un espace hostile et, du coup, la prise de risque qui l'amène à diriger la flotte avec sa femme et ses fidèles met en lumière l'une de ses qualités qui le rend unique et le place au dessus des autres souverains: le caractère du conquérant est opposé à la prudence et à la sagesse de 'Umar qui rejette la mer hors du cadre de l'islam. L'un se contente de mettre en défense les côtes de Palestine pour s'opposer au retour des Byzantins, tout comme le feront les premiers califes abbassides, l'autre fait de la mer des Rûm un terrain de conquête. Le poids des décisions de Mu'āwiya est assez lourd dans la mémoire des musulmans pour que plus de sept siècles après, Ibn Khaldûn rappelle que la première attaque lancée contre la Sicile, le fut sur l'ordre du grand soldat. On ignore si Ziyādat Allāh, lorsqu'il entreprit la conquête de la Sicile en 827, put ou voulut se prévaloir d'un tel parrainage. Mu'āwiya a laissé des traces profondes dans la mémoire syrienne, comme protecteur des habitants contre les dangers venus de la mer et comme conquérant: le Père Lammens rappelle qu'en 302-03/915 encore, un célèbre prédicateur shiite fut frappé par les fidèles de la mosquée de Damas pour avoir préféré exalter la mémoire de 'Alī et avoir tu celle de Mu'āwiya³⁸.

Toutefois, les actes de l'Omeyyade ne sont pas opposés à ceux de 'Umar dans la mesure où le récit d'al-Ṭabarī tend à montrer que la carrière du premier fut systématiquement favorisée par le second, et les discours qu'il met dans la bouche de 'Umar, adressés au futur

³⁸ P. Lammens, "Les 'Perses' du Liban et l'origine des Métoualis", *Congrès archéologique de Syrie et de Palestine* (Beyrouth, 1926), 37.

calife au moment où il le nomme à la tête de la Syrie, ressemblent presque à une légitimation à venir; c'est le signe que la tradition choisie par al-Ṭabarī pour rapporter ce fait, provient d'une filière d'écriture historique favorable au fondateur de la dynastie omeyyade. 'Umar lui confie le commandement du siège de Césarée, la ville la plus difficile à prendre en Syrie et qui révèle son caractère, puis il l'impose à la tête de la Syrie, quitte à destituer son prédécesseur qui n'a commis aucune faute, en affirmant que son choix va vers celui qu'il considère comme 'un homme plus fort qu'un homme'.

L'argumentation de 'Umar pour s'opposer à son ambition de lancer une flotte, reprise dans plusieurs récits d'historiographes arabes, peut paraître curieuse si l'on ne la replace pas dans le contexte d'écriture de Bagdad. Après la demande de Mu'āwiyā, il hésite et fait d'abord appel aux conseils d'un autre 'héros' de la conquête, tout aussi remarquable chef de guerre et intrépide, 'Amr ibn al-Āṣ, vainqueur à Ajnādayn, l'une des victoires majeures de la conquête de la Syrie, puis conquérant de l'Égypte. Sa réponse ressort du *topos* sur la crainte qu'inspire la Méditerranée:

La mer est une étendue sans limite, sur laquelle les navires semblent des points chétifs. Il n'y a que les cieus au dessus et les eaux en dessous. Quand elle est calme, le cœur du marin se brise; quand elle est agitée, ses sens vacillent. Fie-toi peu à elle, redoute-la beaucoup. L'homme sur la mer est une brindille, tantôt submergé, tantôt effrayé à en mourir³⁹.

La réponse de 'Umar à Mu'āwiyā reprend le même argument en y ajoutant que Dieu lui-même n'y est pas chez lui⁴⁰ et il brandit l'échec d'al-'Alā en guise de menace contre l'Omeyyade s'il contrevenait à son ordre:

La mer de Syrie, me dit-on, est plus longue et plus large que le désert. Elle menace le Seigneur lui-même nuit et jour cherchant à l'engloutir... Comment pourrais-je risquer mon peuple sur ces profondeurs maudites? N'essaie point de me dissuader maintenant que j'ai fait connaître ma volonté. Rappelle-toi le sort d'al-'Alā qui n'avait pas respecté ma décision. Non, mon ami, par Celui qui envoya Muḥammad porteur de vérité, je ne laisserai jamais aucun musulman s'aventurer sur elle. Par

³⁹ Al-Ṭabarī, I: 2820–21/15: 26–27.

⁴⁰ Alors que le verset du Coran, 16/XIV, affirme le contraire.

Dieu, la sécurité de mon peuple m'est plus chère que tous les trésors de la Grèce⁴¹.

L'opposition du calife est donc un refus de principe, non pas du fait d'une peur irrationnelle qui le pousserait à empêcher les Arabes de naviguer sur la mer en général, mais en raison de ce que représentait la Méditerranée, et surtout à cause de l'inexpérience des Arabes sur cette mer; en effet, au même moment, il laisse les navires arabes parcourir la mer Rouge pour ravitailler La Mekke en céréales égyptiennes. C'est d'ailleurs 'Amr qui lui conseille de faire les travaux de réouverture du canal entre le Nil et la mer Rouge (*Khalij Amīr al-Mu'minīn*)⁴² pour permettre au blé égyptien d'arriver par mer au Hidjaz⁴³. De la même façon, 'Umar avait suscité une expédition maritime contre l'Éthiopie qui se solda par un échec. La prudence et la sagesse du calife font partie des qualités qui lui sont le plus souvent attribuées, à l'occasion de multiples rapports de sa conduite. Ses décisions rapportées sont devenues autant de règles de gouvernement que s'approprient les Abbassides et son attitude a fait de lui le modèle du souverain par excellence⁴⁴, reconnu par tous ses successeurs, longuement décrite dans la partie consacrée aux anecdotes de sa vie citées après l'annonce de sa mort, comme une sorte de mémorial⁴⁵.

Par ailleurs, cette tradition du danger que représente la mer des Grecs, se retrouve à de nombreuses occasions par la mention des attaques de la flotte byzantine, par exemple sous 'Abd al-Malik (685–705), période pendant laquelle la flotte de Justinien II (685–95, 705–11) et de ses suivants, fut très active contre les ports de la côte syrienne: plusieurs rapports de traditionnistes de l'époque omeyyade, originaires de la région côtière de Syrie, font part des craintes et de la peur que les dangers de la mer apportent au moment où les Byzantins profitent de la deuxième fitna, après la mort de Mu'awiya, pour lancer des attaques sur les côtes. De ce fait, de nombreux hadiths

⁴¹ Al-Ṭabarī, I: 2821/15: 26. 'Umar rappelle ici l'échec de son général, gouverneur du Baḥrayn, qui prit seule la décision de traverser le golfe Arabo-Persique pour attaquer la Perse. Il fallut l'envoi d'une armée depuis l'Irak pour sauver le corps expéditionnaire.

⁴² Al-Ya'qūbī, *Ta'riḫ*, éd. T. Houtsma (Leiden: E. J. Brill, 1883), II: 177.

⁴³ Al-Ṭabarī, I: 2577, 2578/13: 158–59.

⁴⁴ Dont se réclamait en particulier 'Umar II, voir A. Borrut, "Entre tradition et histoire".

⁴⁵ Al-Ṭabarī, I: 2726–98/14: 93–164. Sur la place religieuse de calife, voir A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'Islam entre écriture et histoire* (Paris: Seuil, 2002).

indiquent que le mérite à combattre sur mer est plus grand que celui du combat terrestre: “la récompense pour un jour passé sur mer est égale à un mois sur terre”, ou bien, “le plus grand mérite d’un combattant sur mer par rapport à celui du combattant terrestre est égale à celui du combattant sur terre par rapport à celui qui reste assis dans sa maison”⁴⁶. Ces traditions comme les premières chroniques de l’époque omeyyade – celle de Khālid ibn Ma’dān en particulier – ont largement inspiré les chroniqueurs abbassides qui transmettent à leurs lecteurs cette vision de peur engendrée par la Méditerranée. Les vertus de l’administration de ‘Umar, en particulier la fortification de la côte, sont d’autant plus importantes à rappeler qu’elles sont devenues celles qu’entendent appliquer à leur tour les Abbassides.

Le profil de Mu’āwiya est bien différent, mais il sert tout autant la cause abbasside, car il relève d’un autre registre. Il maîtrise tout aussi bien l’art de gouverner, mais dans un cadre qui est celui de la conquête. Or, si les chroniqueurs arabes lui accordent le mérite d’avoir ordonné de nombreuses expéditions terrestres, il est montré particulièrement courageux face à la mer dont même ‘Umar avait peur pour les siens. Le signe le plus évident de cette vaillance est démontré par le fait qu’il relève le défi lancé par ‘Uthmān qui accepte la formation d’une force navale en 28/648–49 en obligeant Mu’āwiya à s’embarquer avec son épouse, al-Fākhita, fille de Qaraza et membre de la prestigieuse lignée omeyyade des Banū ‘Abd Manāf, un autre membre éminent de ce clan, Ibn ‘Abd ‘Amr ibn Nawfal ‘Abd Manāf ibn Quṣay et encore ‘Ubāda ibn al-Ṣāmit embarqué avec sa femme, une Anṣār⁴⁷. Lui-même, sa descendance et le groupe entier qui composent la puissance sufyanide, pouvaient disparaître d’un coup; le succès obtenu, par conséquent, fait de Mu’āwiya un être doué d’un destin exceptionnel, appelé aux plus hautes fonctions. C’est aussi un remarquable connaisseur de la guerre, expliquant le choix de ‘Umar devant Césarée, et révélé par l’anecdote de l’île d’Arwād qui montre qu’il fallait aller chercher les Byzantins sur leur propre terrain, la mer. ‘Umar est l’homme de justice et de discernement; Mu’āwiya fut le grand artisan de la conquête des terres et des mers qui osa le premier attaquer Constantinople.

⁴⁶ Conrad, “Arwād,” 338–39, 359.

⁴⁷ Al-Balādhurī, 153/235.

Il est aussi présenté comme un fondateur, qualité première des grands 'héros' de l'Islam. Une fois encore, la mer révèle, tout comme son administration de la Syrie et de l'empire, sa dimension d'homme d'État. C'est ce que montre aussi la fondation du premier arsenal maritime par le premier calife omeyyade. En effet, dans la littérature arabe, l'arsenal représente un véritable organe de souveraineté que se sont d'abord appropriés les Omeyyades et qui marque une continuité de l'histoire navale arabe.

Mu'āwiya, un souverain fondateur

Al-Ṭabarī et al-Balādhurī désignent Acre comme le premier arsenal de l'islam, fondé et organisé par Mu'āwiya. Toutefois, la mention de cet acte n'est pas claire dans la mesure où la première force navale de l'histoire arabe, partie vers Chypre en 648, lève l'ancre d'Acre et des ports égyptiens. Cela signifie que les Arabes y trouvèrent les moyens d'armer une flotte et d'embaucher des marins; en revanche, les auteurs arabes n'insistent pas sur le caractère de continuité entre l'époque byzantine et celle de l'époque arabe, et n'établissent aucun lien entre le *neorion* et le *dār al-ṣinā'a*, alors que, aussi bien en Égypte qu'en Syrie, les nouveaux maîtres utilisent bien évidemment les installations grecques pour leur propre compte⁴⁸. De même pour l'expédition suivante, le calife 'Uthmān ordonne que les marins ne soient embauchés que sur la base du volontariat⁴⁹; mais ce n'est qu'en 49/669–70 que le calife omeyyade procède à la réorganisation de l'arsenal ou à sa fondation, en embauchant ouvriers et charpentiers⁵⁰. Acre devient donc, quelques années avant l'Égypte, le site du premier chantier de construction navale, établi dans la ville qui servait déjà d'amirauté de la flotte. Tous ces actes sont directement liés à la personne de Mu'āwiya. C'est également sous son califat que l'arsenal d'Égypte fondé à l'époque musulmane, est monté. Or, on a vu pour Acre, que trois fonctions majeures composent ce que les sources appellent un *dār al-ṣinā'a* ou *dār al-marākib*: c'est l'endroit où la flotte est armée et lève l'ancre et où est établi le commandement,

⁴⁸ C. Picard, "Les arsenaux musulmans de la Méditerranée et de l'océan Atlantique (VII^e–XV^e siècle)", *Chemins d'outre-mer. Etudes sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, 2 vol. (Paris: Publications de la Sorbonne, 2004), II: 691–710.

⁴⁹ Al-Balādhurī, 117/180.

⁵⁰ Al-Balādhurī, 117/180.

celui où les bateaux sont construits; enfin, c'est le lieu où sont embauchés les équipages. Or ces trois fonctions sont ensuite rappelées lorsque d'autres Omeyyades ont à leur tour fondé un arsenal, toujours en des lieux et pour des motifs qui font de ces souverains des fondateurs et des administrateurs, dans la lignée de Mu'āwiya. Le suivant est 'Abd al-Malik, calife omeyyade, fondateur de la branche marwanide⁵¹. Le texte qui rappelle le mieux la fondation de l'arsenal de Tunis en 79/798, au moment où les Arabes se sont rendus maîtres de l'Ifriqiya et ont détruit Carthage, la capitale de l'Exarchat d'Afrique, émane du géographe andalou al-Bakrī :

[Le calife] 'Abd al-Malik ibn Marwān écrit alors à son frère, 'Abd al-'Azīz, gouverneur de l'Égypte, lui ordonnant d'envoyer au camp établi à Tunis mille Coptes avec leurs familles, auxquels il aurait à fournir des montures lorsqu'ils seraient prêts à quitter l'Égypte, et tous les secours dont ils pourraient avoir besoin jusqu'à leur arrivée à Tarṣīṣ, qui est Tunis. Il écrit à Ibn Nu'mān, lui ordonnant de faire bâtir un arsenal [*dār ṣinā'a*], dans lequel on établirait ces gens et dont on ferait un point d'appui et d'approvisionnement pour les musulmans. Il lui ordonna d'imposer aux Berbères, comme obligation perpétuelle, la tâche d'y amener à force de bras les bois nécessaires à la construction des navires, vu qu'il aurait à y faire équiper une flotte, afin de pouvoir combattre les Rūm par terre et par mer, et opérer des descentes sur le littoral de leur pays. De cette manière on empêcherait l'ennemi de rien tenter contre Kairouan et l'on mettrait les musulmans à l'abri de tout danger. Ḥasān était encore à Tunis quand les Coptes y arrivèrent. Par son ordre on fit venir les eaux de la mer depuis le lac de Radès jusqu'à l'arsenal; les Berbères apportèrent du bois; les navires s'y construisirent en quantité et les Coptes s'occupèrent à les équiper⁵².

Le récit reprend les mêmes attributs qui composent l'arsenal: les mille Coptes venus d'Égypte assurent la construction des navires et leur armement; l'administration maritime impose les 'corvées' aux Berbères et assure l'enrôlement des équipages; l'arsenal est devenu le lieu de commandement à partir duquel toutes les opérations, présentées comme préventives, sont lancées. Ibn 'Abd al-Ḥakam (187–257/803–71) rapporte qu'en 102/720–21, les gens de l'Ifriqiya (*ahl Ifriqiya*) qui avaient assassiné l'ancien gouverneur, choisissent comme rempla-

⁵¹ C. F. Robinson, *'Abd al-Malik* (Oxford: Oneworld, 2005).

⁵² Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-al-mamālik*, éd. et trad. partielle W. M. De Slane, *Description de l'Afrique septentrionale par Abou Obeid el-Bekri* (Paris, nouv. éd. 1965), 38–39 éd./ 84 trad. (remaniée).

çant Muḥammad ibn ‘Aws al-Anṣārī qui commandait alors la flotte (*wa-kāna bi-tūnis ‘alā ghazwi baḥrihā*)⁵³; c’est le signe que l’arsenal fonctionne régulièrement. Il est intéressant de noter que le récit de la fondation du premier arsenal connu en al-Andalus, sur l’ordre de l’émir ‘Abd al-Raḥmān II en 230/844, émanant aussi bien d’Ibn al-Qūṭiya (x^e siècle) que d’Ibn Ḥayyān (xi^e siècle), reprend encore les mêmes éléments qui semblent définir cette institution aux yeux de l’ensemble des auteurs musulmans :

Alors, pour devancer toute éventualité, ‘Abd al-Raḥmān ordonna que soit construit un arsenal (*dār al-ṣinā’a*) à Séville et qu’ont fabriquaît des bateaux. L’on recruta à cet effet des hommes de mer sur les côtes d’al-Andalus, à qui l’on donna de bons salaires et on se procura des instruments, des machines à lancer du naphte⁵⁴.

Ibn Ḥayyān expose les mêmes caractéristiques concernant l’arsenal installé par ‘Abd al-Raḥmān III à Algeciras, dès qu’il eut repris le contrôle de la région :

Al-Nāṣir fit son entrée dans Algeciras le 1er juin 914 (4 Dhū al-qāda 301) [...] Durant son séjour à Algeciras, [...] il ordonna que tous les navires de mer basés à Málaga, Séville et les autres places en son pouvoir, apportent avec leurs équipages qui étaient sûrs, leur équipement [...] et se rendent à l’entrée d’Algeciras⁵⁵.

Ainsi, les historiens de l’époque abbasside ont fait de la mer un domaine des Omeyyades par excellence, par l’entremise de Mu‘āwiya; elle le sera de la même façon pour leurs descendants de Cordoue, mais dans un autre contexte: à ce moment, les califes ont besoin de la mer pour revendiquer leur bon droit face aux schismatiques Fatimides. La mention de la fondation des arsenaux omeyyades montre que les Andalous entendaient, comme pour tout rappel de leur légitimité, s’appuyer sur l’œuvre de leurs ancêtres en Orient⁵⁶.

⁵³ Ibn ‘Abd Al-Ḥakam, *Kitāb futūḥ Miṣr wa-akhbāruhā*, éd. et trad. A. Gateau (Alger: Carbonel, 1948), 114 éd./115 trad.

⁵⁴ Ibn Al-Qūṭiya, *Ta’riḫ iftitāḥ al-Andalus*, éd. P. de Gayangos, E. Saavedra, F. Codera, 1868; trad., J. Ribeira, *Historia de la conquista de España de Abnelcotia el Cordobès* (Madrid: Tipografía de la “Revista de Archivos”, 1926), 65 éd./72 trad.

⁵⁵ Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis min anbā’ ahl al-Andalus*, vol. V, éd P. Chalmeta et al. (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1979), trad. Maria Jesus Viguera et Federico Corriente, *Al-Muqtabis V: Crónica del califa ‘Abdarrahmān III An-Nāṣir entre los años 912 y 942* (Zaragoza: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1981), 87–88 éd./ 76–77 trad.

⁵⁶ C’est ce que montre G. Martinez-Gros, *L’idéologie omeyyade*.

2. *Les califes de Cordoue et la souveraineté maritime :
un autre héritage omeyyade*

Contrairement aux écrivains orientaux, ceux de l'Occident musulman au x^e et xi^e siècle présentent la mer comme un espace dominé et appréhendé par les souverains du monde musulman occidental; les califes de Cordoue, comme les Fatimides, ont vocation à investir la mer et à y étendre l'espace de la puissance de l'Islam et ils le font clairement apparaître dans les chronographies qui leur sont dédiées. La place particulière que s'attribuent les souverains d'al-Andalus mérite une analyse qui s'appuie sur les sources historiographiques régionales.

La base de toute information est l'ouvrage d'Aḥmad et 'Īsā al-Rāzī, père et fils, historiographes officiels du calife al-Ḥakam II (961–76). Si l'ouvrage est perdu, hormis quelques pages, il fut la principale source des deux grandes chroniques à notre disposition sur l'histoire des Omeyyades de Cordoue. Le *Muqtabis* d'Ibn Ḥayyān, *Livre de celui qui copie le travail des autres*, est très largement inspiré des Banū Rāzī, abondamment cités, et dans une moindre mesure de deux autres historiens cordouans du x^e siècle, Mu'āwiya ibn al-Shabanisī et al-Mufarrij; par leur intermédiaire et comme proche conseiller de Jahwar, émir de Cordoue du xi^e siècle, Ibn Ḥayyān a accès aux archives de la chancellerie omeyyade. Si le *Muqtabis* nous est revenu incomplet, il représente la meilleure source de notre information sur la façon dont les Omeyyades furent présentés à la postérité par leurs historiographes⁵⁷. La chronique anonyme d'al-Nāṣir, rédigée au xi^e siècle laisse de côté les aspects maritimes de la politique même si certains faits relatés par Ibn Ḥayyān y apparaissent aussi⁵⁸. Ibn 'Idhārī, historien maghrébin rédigeant son *Bayān al-Mughrib* au début du xiv^e siècle, est le seul à avoir transmis une chronique complète, reprenant lui-même de nombreux passages du *Muqtabis* et des Banū Rāzī; il nous est d'une aide précieuse pour certaines périodes clé de l'histoire navale des Omeyyades pour lesquelles l'œuvre d'Ibn Ḥayyān est perdue⁵⁹. Il ne faut pas négliger non plus d'autres chroniques, occidentales comme l'anonyme des *Akhbār Majmū'a*, également rédigée

⁵⁷ *EP*, s.v. Ibn Ḥayyān (A. Huici Miranda).

⁵⁸ *Una Crónica anónima de 'Abd al-Rahmān III al-Nāṣir*, éd. et trad. E. Lévi-Provençal, E. García Gomez (Madrid, 1950).

⁵⁹ Sur Ibn 'Idhārī, voir E. Fricaud, *Ibn 'Idhārī al-Marrākushī (m. début xiv^e s.)*

au XI^e siècle, ou orientales comme la chronique d'Ibn al-Athīr⁶⁰. De même, plusieurs géographes, en tête desquels il faut citer al-'Udhri et son disciple al-Bakrī, tous deux Andalous du XI^e siècle, apportent des informations précieuses qui complètent celles d'Ibn Ḥayyān et des autres chroniqueurs. Néanmoins, l'unité qu'offre le *Muqtabis* n'a pas d'équivalent et constituera en conséquence le fondement de cette réflexion.

Ces écrits dévoilent une rupture assez nette, quantitative et qualitative, dans la façon dont les faits sont présentés entre l'époque émirale (785–912) et la période califale (912–1008)⁶¹ : après avoir montré la nature de cette opposition, nous verrons quelles sont les caractéristiques de l'écriture de la politique maritime des califes omeyyades dans l'œuvre d'Ibn Ḥayyān, avant de s'intéresser aux marques d'une appropriation de l'espace maritime par une dynastie arabe.

La politique maritime des Omeyyades de Cordoue chez les chroniqueurs d'al-Andalus

Globalement, les textes montrent une volonté constante de rendre compte des événements maritimes marquants pour toute la période omeyyade.

La première période va de la mort de Hishām I^{er} (788–96) jusqu'au début des années 820. Al-Ḥakam I^{er} (796–822) doit mater la rébellion de ses oncles, 'Abd Allāh de Valence et Sulaymān, présentés par Ibn Ḥayyān comme les chefs des communautés de marins s'échelonnant le long des côtes allant de Málaga à Valence et qui lancent des razzias sur les rivages chrétiens ou commercent avec le Maghreb⁶².

historien marocain du Maghrib et d'al-Andalus, bilan d'un siècle et demi de recherches sur al-Bayān al-Mughrib (Lille: ANRT, 1994).

⁶⁰ Ibn al-Athīr, *Kitāb al-kāmil fī al-tā'rikh*, éd. Tornberg, 14 vol. (Leiden: E. J. Brill, 1851–76; nouvelle éd. Beyrouth, 1965–67); trad. E. Fagnan des passages relatifs au Maghreb et à l'Espagne, *Annales du Maghreb et de l'Espagne* (Alger, 1901).

⁶¹ Le califat est proclamé en 317/929, mais les historiens distinguent nettement le règne de 'Abd al-Rahmān III dans son ensemble, donc à partir de 300/912.

⁶² Ibn Ḥayyān, *Kitāb al-Muqtabis fī tā'rikh rijal al-Andalus: Muqtabis II. Anales de los Emires de Córdoba Alhaqem I (180–206H/796–822 J. C.) y Abderramán II (206–32/822–47)*, éd. J. Vallvé Bermejo (Madrid, 1999); trad. M. A. Makki, F. Corriente, *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarrahmān II entre los años 796 y 847* (Saragosse, 2001), § 88 éd. /16 trad.; voir également, § 89v, 95r éd./ 17, 19, 35 trad. Sur ces événements, P. Guichard, "Les débuts de la piraterie andalouse en Méditerranée occidentale (798–813)", *ROMM* 35 (1983): 55–76.

La deuxième période d'activité maritime commence sous 'Abd al-Raḥmān II (822–52) et se poursuit jusqu'aux deux premières décennies du règne de Muḥammad (852–86); elle est essentiellement marquée par les attaques vikings et les réponses apportées par 'Abd al-Raḥmān II en matière de défense du littoral atlantique et du détroit de Gibraltar⁶³. Après les offensives vikings de 229/844, 241/856 et 245/859–60, Muḥammad organise une expédition navale en direction de la Galice, se terminant par un désastre à l'embouchure du Guadalquivir en 264/879; elle fut probablement précédée par une exploration de l'océan, le long des côtes ibériques sous la conduite d'un marin de Pechina⁶⁴.

La période califale, quant à elle, est marquée par trois événements importants de la politique maritime des souverains.

La première partie du règne de 'Abd al-Raḥmān III est consacrée à sa lutte contre les dissidents qui ont pris possession de la plupart des régions d'al-Andalus sous le règne de son père 'Abd Allāh. Le plus dangereux d'entre eux, 'Umar ibn Ḥafṣūn, installé dans le sud, se ravitaillait au Maghreb. En 301/914, le souverain réorganise la flotte et prend possession de la zone du détroit avec Algeciras comme port de l'amirauté pour bloquer les relations entre le rebelle et les Idrissides.

La deuxième partie et la plus importante, est étroitement liée à l'aménagement du port d'Almería, qui devint à son tour le siège de l'amirauté, sous le commandement des Banū Rumāḥis, famille de marins originaires de Pechina: réaménagée en 321/931, elle fut la base de départ des expéditions régulières contre les côtes franques et de soutien à l'expansion omeyyade au Maghreb, contre les Fatimides et leurs alliés berbères. Le sac d'Almería mené par les Fatimides en 344/955 et la contre-attaque lancée l'année suivante contre Marsā al-Kharaz, port des Ismaïliens, marquent le moment le plus intense de la lutte contre les califes ismaïliens pour la maîtrise de la Méditerranée occidentale. Cette année est également marquée par la

⁶³ Ibn Hayyān, *Muqtabis II*, § 185–88/312–26. Voir également Ibn al-Qūṭiya, 62–66/49–53. Pour l'ensemble des événements, C. Picard, *L'océan Atlantique musulman de la conquête arabe à l'époque almohade. Navigation et mise en valeur des côtes d'al-Andalus et du Maghreb occidental (Portugal, Espagne, Maroc)* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1997), 71 et suiv.

⁶⁴ Sur ces expéditions et le rôle de Khāshkhāsh ibn al-Aswād al-Baḥrī, Picard, *L'océan Atlantique*, 343.

reconstruction d'Almería, présentée comme une fondation califale⁶⁵. Par la suite, sont mentionnées d'autres expéditions parties d'Almería, soit pour soutenir l'action militaire sur les côtes du Maghreb, soit pour attaquer les Francs ou se porter au devant des Vikings, en particulier sous le règne d'al-Ḥakam II qui poursuit la politique de son père.

Dernier acte marquant de la politique navale consignée par les sources pour l'époque omeyyade, l'expédition de Saint-Jacques de Compostelle organisée par Ibn Abī 'Āmir al-Manṣūr en 387/997 et largement appuyée par la flotte, rassemblée pour la circonstance à Qaṣr Abī Dānis (Alcácer do Sal)⁶⁶.

En réalité, au-delà des variations des commentaires selon les périodes, il faut noter une continuité dans la politique des Omeyyades en matière d'organisation maritime à partir du ix^e siècle, surtout après la première incursion viking, s'appuyant sur des communautés de marins qui connaissent la navigation en Méditerranée et sur l'océan Atlantique, depuis des générations⁶⁷; l'intensité de l'usage de la flotte est seule en jeu, plus forte avec l'application de l'ambitieuse politique africaine des califes. C'est, une fois de plus, la manière de rendre compte de cette entreprise qui constitue une véritable rupture entre les périodes émirale et califale. Nous rejoignons là le constat de Gabriel Martinez-Gros sur une écriture historique focalisée sur le califat du x^e siècle et dont la période précédente de l'émirat ne représente que la phase préliminaire comme une sorte de tremplin à l'avènement du califat de la dynastie⁶⁸. Ce modèle de centralisation califale, au sommet de son art, a été mis en perspective de plusieurs façons par Evariste Lévi-Provençal, aussi bien que par Gabriel Martinez-Gros dont émane l'archétype du 'califat immobile'⁶⁹. Toutefois, dans les deux cas, l'espace de pouvoir réellement pris en compte est celui de la capitale et du palais; seul compte le lieu où se trouve le souverain.

⁶⁵ E. Molina López, "Algunas consideraciones sobre la vida socio-economica de Almería en el siglo xi y primera mitad del xii", *Actas IV Coloquio Hispano-Tunecino* (Madrid, 1983), 181-96.

⁶⁶ C. Picard, "Quelques aspects des relations entre chrétiens et musulmans dans les zones de confins du Nord-Ouest de la Péninsule Ibérique (ix^e-xi^e siècle)", *Etudes d'Histoire de l'Université de Saint-Etienne*, 1990, 5-26.

⁶⁷ C. Picard, "Baḥriyyūn, émirs et califes: l'origine des équipages des flottes musulmanes en Méditerranée occidentale", *Medieval Encounters*, 13 (2007): 413-51.

⁶⁸ G. Martinez-Gros, *L'idéologie omeyyade*. Idem, *Identité andalouse* (Paris: Sindbad, 1997).

⁶⁹ E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au x^e siècle. Institutions et vie sociale* (Paris: Larose, 1932 [rééd. 1996]).

Du coup, la dimension maritime de la souveraineté omeyyade, présente par Evariste Lévi-Provençal⁷⁰, n'apparaît guère dans l'historiographie avant une date récente. Il est vrai que les textes, pas plus qu'en Orient, n'aident à montrer la mer comme un lieu d'expression de la puissance souveraine; en effet, les régions périphériques de Cordoue en général, les zones côtières en particulier, demeurent hors du cadre des faits relatés, sauf lorsque les intérêts du souverain sont en jeu; aussi a-t-on le sentiment qu'au VIII^e et IX^e siècle le domaine maritime n'entre pas dans le champ d'intervention des souverains, sinon à de rares occasions. De la même manière, la forte influence de la littérature califale produite à Bagdad à partir du IX^e siècle, excluant le domaine maritime selon le processus évoqué plus haut, marginalise d'autant plus la Méditerranée par rapport à l'espace islamique.

Au contraire, le X^e siècle est présenté comme la période d'une nouvelle politique navale pendant laquelle 'Abd al-Raḥmān fait édifier trois nouveaux chantiers navals – Algeciras en 301/914, Tortosa en 333/944 et Almería en 344/955; al-Manṣūr fait aménager à son tour Alcácer do Sal à l'occasion de l'offensive contre Saint-Jacques de Compostelle en 387/997. Cette stratégie à long terme a de quoi impressionner surtout par rapport aux deux siècles précédents. A ce moment, la lecture de la chronographie arabe d'al-Andalus donne le sentiment que la mer Méditerranée devient un enjeu de pouvoir et un espace où la présence souveraine, en particulier à partir de la proclamation du califat en 317/929, prend une ampleur nouvelle: comme Mu'āwīya au début de l'ère islamique, 'Abd al-Raḥmān III est présenté comme le véritable initiateur de la puissance maritime d'al-Andalus, un nouveau fondateur dont la mer est devenue un des lieux de l'expression de son autorité. Comme ses illustres devanciers sur la frontière byzantine, le souverain se veut présent sur le front maritime. Y a-t-il là, de la part du premier calife de Cordoue et de ses suivants une volonté de reprendre à leur compte une tradition ancestrale remontant à Mu'āwīya?

D'abord, les chroniques évoquent la montée en puissance du gouvernement omeyyade à l'égard des populations de l'espace qui borde la mer.

⁷⁰ E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 vols. (Paris: Maisonneuve et Larose, 1950–67, [rééd. 1999]), 85–86.

La période émirale

La politique navale de la période émirale est présentée d'une façon assez semblable à celle de l'empire abbasside dans la mesure où les initiatives du pouvoir sont une réponse aux dangers venus de la mer et sont expliquées par le besoin d'assurer la sécurité des côtes d'al-Andalus. La construction de l'arsenal de Séville, rapportée par Ibn al-Qūṭīya (x^e siècle) et par Ibn Ḥayyān, résulte de la nécessité de disposer d'une flotte pour empêcher un nouveau débarquement des Vikings après le désastre de Séville en 230/844, saccagée par les intrépides guerriers du nord. La construction de *ribāṭ*-s, de tours, la présence de garnisons permettent de mettre en défense une frontière d'al-Andalus jusque là négligée, celle de la mer. Échappent à ce schéma les deux expéditions ordonnées par Muḥammad (852–86) pour attaquer la Galice et explorer l'océan Ténébreux, épisodes rapportés Ibn 'Idhārī, Ibn al-Athīr, Ibn Khaldūn et al-Ḥimyarī, sources tardives, qui s'appuient sur les récits d'auteurs du ix^e siècle aujourd'hui disparus, mais dont certains d'entre eux sont cités par les chroniqueurs⁷¹; il est difficile de replacer ces 'aventures' dans le contexte de l'époque émirale, sinon comme une poursuite de la politique navale omeyyade sur l'océan Atlantique après les premières incursions vikings (en 230/844 et 244–46/859–60). L'élan semble stoppé par les désordres internes de la fin du ix^e siècle: le *Muqtabis III*, qui couvre cette période, ne rapporte aucune initiative de la part des émirs omeyyades en matière de navigation, avant 300/912⁷². Seuls les marins de Pechina, durant la période de leur autonomie, à partir de

⁷¹ Ibn 'Idhārī, *Kitāb al-Bayān al-Mughrib*: texte arabe des parties relatives au Maghreb et à l'Espagne de la conquête au xi^e siècle, éd. R. Dozy, revue par G. S. Colin et E. Lévi-Provençal, 2 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1948–51); trad. E. Fagnan, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-bayano l-mogrib*, 2 vols. (Alger, 1901–1904); éd. II: 103–104/trad. II: 170; Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar*, 7 vols. (Le Caire, 1867), IV: 131; al-Ḥimyarī, *La péninsule ibérique au Moyen Age d'après le "Kitāb al-Rawd al-Mi'tār"* Texte arabe des notices relatives à l'Espagne au Portugal et au Sud-Ouest de la France, éd. et trad. E. Lévi-Provençal (Leiden: E. J. Brill, 1938), 29 éd/36 trad.; Ibn al-Athīr, *Kitāb al-Kāmil fī al-tā'rikh*, éd. Tornberg, 14 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1851–76); trad. E. Fagnan des passages relatifs au Maghreb et à l'Espagne, *Annales du Maghreb et de l'Espagne* (Alger, 1901); VI: 232 éd./257 trad.

⁷² Ibn Ḥayyān, *Kitāb al-Muqtabis fī ta'rikh rijal al-Andalus: Al-Muqtabas min anba: ahl al-Andalus*, éd. M. A. Makkī, Beyrouth, 1973; *Chronique du règne calife uamiyade 'Abd Allah à Cordoue*, éd. M. M. Antuña, Paris, 1937; trad. J. Guraieb, *Cuadernos de Historia de España XII* (1950) à XXX (1959). L'un des autres rares passages allusifs sur la navigation concerne le dissident Muḥammad ibn Ḥajjāj, maître de Séville qui encourage le commerce maritime.

271/884–85, intéressent l’auteur du XI^e siècle, mais au titre de séparatistes et non pour leurs initiatives maritimes⁷³.

Globalement, la manière de rendre compte de l’état d’esprit des émirs omeyyades face à la mer apparaît différente de celle de l’époque suivante, qui commence avec le règne de ‘Abd al-Raḥmān III. En effet, si plusieurs passages du *Muqtabis* décrivent les débuts de la constitution d’une force navale, initiée par ‘Abd al-Raḥmān II et ses successeurs, ils soulignent aussi les limites de l’ambition des émirs de Cordoue. La version retrouvée récemment du *Muqtabis II*, couvrant les années 796–847, reproduit un ensemble d’*akhbār*, écrits au IX^e et repris au X^e siècle, qui décrivent la rébellion des oncles d’al-Ḥakam I^{er}, et surtout la première incursion viking qui frappa d’effroi l’ensemble des Andalous; le but de ces chroniqueurs n’est donc pas de rendre compte des événements maritimes, mais de présenter les mouvements de dissidence en al-Andalus et la réaction des émirs face aux périls extérieurs; lorsque ces séditions ont pour théâtre d’opérations l’espace maritime, la mer devient objet de préoccupation mais comme zone de guerre, nécessitant l’intervention du pouvoir dont le rôle primordial est de protéger ses sujets.

Ainsi, pour combattre l’émir al-Ḥakam I^{er} (796–822), ‘Abd Allāh de Valence et Sulaymān qui contestent la légitimité de leur neveu, rallient à leur cause les communautés de marins de la côte orientale de la péninsule Ibérique. Ces marins, d’origine berbère pour la plupart, mènent alors des razzias contre les côtes franques. Dans les sources carolingiennes, leurs actions sont signalées comme celles de pirates harcelant les populations de l’empire de Charlemagne; pour Ibn Ḥayyān, ces ‘pirates’ sont présentés comme des rebelles, utilisant la mer et la côte comme un espace de non droit d’où ils peuvent agir impunément contre l’émir, puisque non contrôlé par le souverain :

[‘Abd Allāh] s’empressa de prendre la mer [depuis le Maghreb] avec femmes et enfants pour débarquer sur la côte d’al-Andalus et s’installer dans la *kūra* de Valence, au milieu des Berbères, qui pouvaient être des alliés⁷⁴.

⁷³ E. Molina López, “Algunas consideraciones sobre la vida socio-economica de Almería” et “Almeria islamica: Puerta de Oriente, objetivo militar”. *Actas del XII Congreso de la Union Europea de Arabistas e Islamistas* (Málaga, 1984), 559–608.

⁷⁴ Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II*, § 88/16; voir également, § 89v, 95r/17, 19, 35. Sur ces événements, P. Guichard, “Piraterie andalouse”; C. Picard, “*Baḥriyyūn*, émirs et califes”; idem, “Retour sur la piraterie sarrasine d’al-Andalus contre le monde latin

Chassés de la région située entre Tortosa et Valence, vers 818–20, ils se réfugient à Alexandrie. Ces mêmes marins, désignés là encore comme des perturbateurs, doivent ensuite quitter l'Égypte et s'emparer de la Crète en 212/827⁷⁵. Ils sont donc des rebelles au regard des chroniqueurs, tous hommes de chancellerie, et la mer est alors un espace hors de contrôle permettant à tout dissident d'aborder et de quitter al-Andalus impunément.

La présentation de l'organisation maritime qui se mit en place à l'occasion des attaques vikings rappelle celle des côtes syriennes face aux Byzantins. Toutes les mesures prises par l'émir 'Abd al-Raḥmān II visent à surveiller la côte et mettre ses points stratégiques en état de défense, soit en faisant patrouiller des escadres construites par l'arsenal de Séville, fondé à cette occasion, soit par une politique de fortification, constituées des *ḥuṣūn*, de *maḥārī* (qui donnera le nom d'al-Mariyya/Almería) pour que les *murābiṭūn* surveillent la mer, et de villes côtières, défendues par des garnisons, comme Tortosa où furent dépêchés "130 hommes, cavaliers et hommes de condition servile, dont la loyauté et la vaillance sont éprouvés, pour surveiller la côte. Ils reçurent pour cela leur solde, d'autres cadeaux et du fourrage pour leur chevaux, provenant du trésor, administré par le gouverneur"⁷⁶.

De même, l'émir 'Abd al-Raḥmān II, lorsqu'il dispose de moyens navals pour le faire, met en place une surveillance aussi rigoureuse que possible du trafic maritime, de quelque nature qu'il soit :

La raison pour laquelle les marins (*al-baḥriyyūn*) s'établirent dans la ville de Pechina, fut, lorsque le pouvoir des Banī Ḥasān Idrīs ibn Idrīs se fût renforcé au Maghreb, que les 'califes' omeyyades ordonnèrent le contrôle des côtes afin qu'aucune embarcation ne puisse naviguer sans être surveillée et contrôlée. Personne ne pouvait quitter al-Andalus sans une autorisation, et personne ne pouvait y entrer avant que [les autorités] ne se soient renseignés et ne sachent d'où il venait et ce qu'il transportait⁷⁷.

(Italie et Provence) au IX^e et X^e siècle", dans F. Cardini et M. L. Ceccarelli Lemut, éd., *Quel mar che la terra inghirlanda. In ricordo di Marco Tangheroni* (Pise: 2007), 576–96.

⁷⁵ V. Christides, *The Conquest of Crete by the Arabs (ca 824). A Turning Point in the Struggle between Byzantium and Islam* (Athènes, 1984).

⁷⁶ J. Vallvé Bermejo, *La división territorial en la España musulmana* (Madrid: C.S.I.C.-Instituto Miguel Asín, 1986), 229.

⁷⁷ Al-Ḥimyarī, éd. I 'Abbās, "Ittihād al-baḥriyyīn fī Bajjāna bi-al-Andalus", *Al-Abḥāth* 23 (1970): 3–14; trad. esp., J. Lirola Delgado, *El poder naval de al-Andalus en la época del califato omeya* (Grenade: Instituto de Estudios Almerienses, 1993), 390.

À aucun moment il n'est question d'un investissement de l'espace maritime, même si des navires patrouillent pour empêcher les Vikings d'approcher du rivage; comme l'ensemble des chefs arabo-musulmans, les émirs Omeyyades assument leur rôle de souverain aptes à garder al-Andalus contre les dangers de la mer. Le littoral est une frontière, une marche au-delà de laquelle on pénètre dans le *dār al-ḥarb*. En réalité, cette littérature dérive de la production abbasside dont Michael Bonner et Hugh Kennedy⁷⁸ ont montré les liens avec la mise en place d'une organisation de la guerre de frontière face aux Byzantins et qui apparaît dans deux types de sources différentes: les chroniques consacrées aux premiers califes insistent sur l'implication du souverain, tel Hārūn al-Rashīd (786–809), le calife-ghāzī promoteur du jihad, et une littérature dérivée des *iṣnād*-s se développe autour des places frontalières comme Beyrouth ou Tarse où viennent s'établir des volontaires ascètes. Ces derniers, le plus souvent désignés comme des orientaux (Khurāsān), pratiquent le *ribāṭ* et produisent une première génération de livres du jihad; ceux-ci connaissent un retentissement rapide, dès le milieu du ix^e siècle en al-Andalus⁷⁹. Cette influence déborde sur la période califale, dans la mesure où la défense d'al-Andalus demeure une priorité; la preuve en est que 'Abd al-Raḥmān III et al-Ḥakam II prennent soin de 'fonder' où de visiter des ribats comme Dunas de Guardamar et celui du Cap Gata près d'Almería, pour marquer de leur présence le territoire du jihad consacré à la défense côtière⁸⁰.

En revanche, dans la partie consacrée à l'œuvre des califes, à partir de 300/912, les auteurs arabes et particulièrement Ibn Ḥayyān évoquent de manière très différente la politique navale des souverains omeyyades.

⁷⁸ M. Bonner, *Aristocratic violence*; H. Kennedy, "Caliphs and their chroniclers in the Middle Abbasid period (third/ninth century)," dans C. Robinson, ed., *Texts, Documents and Arterfacts. Islamic Studies in Honor of D. S. Richards* (Leiden: Brill, 2003), 17–35.

⁷⁹ C. Picard, "Regards croisés sur l'élaboration du jihad entre Occident et Orient musulman (viii^e–xii^e siècle): perspectives et réflexion sur une origine commune", dans D. Baloup et al., eds., *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, religion et idéologie dans l'espace méditerranéen latin (xi^e–xiii^e siècle)* (Toulouse: Méridiennes, 2006), 33–66; C. De La Puente, "El *yihād* en el califato omeya de al-Andalus y su culminación bajo Hishām II", dans F. Valdés Fernandez, éd., *Almanzor y los terrores del milenio. Actas II Curso sobre Península Ibérica y el Mediterráneo durante los siglos xi y xii* (Palencia, 1999), II: 25–38.

⁸⁰ M. De Epalza, "La costa como frontera militarizada del Islam", dans *Al-Andalus y el Mediterraneo* (Madrid: Lunweg Editores, 1995), 57–65. En réalité, ces *ribāt*-s existent déjà et sont donc l'objet d'une prise de possession de la part des califes.

Le califat omeyyade investit l'espace maritime

Les deux volumes du *Muqtabis* consacrés à l'époque califale et que l'on a retrouvés (*Muqtabis V* et *Muqtabis VII* ou *Anales palatinos*)⁸¹ permettent de se faire une idée de la place importante consacrée à l'activité navale: dans le premier, qui couvre les années 912–41, plus de vingt mentions, surtout concentrées pendant la période 931–41, rapportent les activités de la flotte. La perte de la partie du *Muqtabis* couvrant les années 942–69, met de côté certains événements majeurs comme l'attaque contre des navires fatimides sur les côtes siciliennes en 343/954, le sac d'Almería par la flotte fatimide en 344/955 et la contre attaque navale l'année suivante. La fondation d'Almería la même année, connue par les mentions de géographes ou d'auteurs originaires de la ville comme al-Rushāṭī (xii^e siècle), fut un acte majeur de la politique navale du calife⁸². Ainsi, les épisodes maritimes contre les côtes franques (Fraxinetum), les flottes envoyées contre les Vikings (en 345/956 en particulier), le croisement des escadres au large de l'Afrique, montrent une continuité dans l'activité navale que les auteurs comme Ibn 'Idhārī ne manquent pas de noter, souvent à partir du *Muqtabis*. Sous le règne d'al-Ḥakam II, neuf mentions concernent l'activité navale dans les *Annales Palatines*, rien que pour les années 970–74, montrant bien la place remarquable qu'avait prise la puissance maritime dans les préoccupations des souverains de Cordoue.

Il convient d'ajouter que ces mentions s'insèrent dans des passages spécifiquement consacrés au mouvement de la flotte ou à la fortification des ports et des arsenaux, intitulés *khābar al-uṣṭūl* ou bien simplement *al-uṣṭūl*; on trouve parfois leur trace dans le rapport des expéditions envoyées le long du littoral d'Afrique, annoncés sous la rubrique *al-idwa*; il est également souvent question de l'aménagement de ports – Ceuta, Tanger, Arzila et, bien sûr Pechina en 933 – auquel est consacré un paragraphe particulier. L'ensemble de ces

⁸¹ Ibn Ḥayyān, *Kitāb al-muqtabis fī ta'rīkh rijal al-Andalus: Crónica del califa 'Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir entre los años 912–42*, éd. P. Chalmeta et al. (Madrid, 1979); trad. M. J. Viguera et al. (Saragosse, 1981); idem, *Al-Muqtabis fī akhbār balad al-Andalus*, éd. A. Ḥajjī (Beyrouth, 1965); trad. J. García Gomez, *Anales Palatinos del Califa de Cordoba al-Hakam II* (Madrid, 1967).

⁸² E. Molina López, "Almería islamica". L'acte est d'autant plus marquant que la proclamation de la fondation concerne un site déjà occupé, en particulier par un arsenal.

informations sont des “copies” d’ordres donnés directement par le calife et portés par celui qui assume le commandement reçu dans le palais de Cordoue ou de Madīnat al-Zahrā’; ce sont aussi des rapports envoyés au souverain par les représentants de l’autorité califale à Almería, au Maghreb, jusqu’à Fraxinetum en Provence. La nature même de ces documents choisis par Ibn Ḥayyān ou par ceux qu’il recopie, entend démontrer la volonté du calife de contrôler l’ensemble des opérations maritimes, à titre personnel, et d’intégrer la Méditerranée au large d’al-Andalus et du Maghreb dans l’espace de la souveraineté omeyyade: les lettres de la chancellerie que les chroniqueurs officiels de la dynastie, Aḥmad et ‘Īsā al-Rāzī, ont repris dans leurs textes n’ont pas été choisies au hasard par les auteurs postérieurs. Elles reflètent une place nouvelle de la mer dans les préoccupations des souverains et plus particulièrement à deux occasions qui sont les moments essentiels de l’affirmation de l’autorité de ‘Abd al-Raḥmān III: la lutte contre le rebelle Ibn Ḥafṣūn au début du règne et la politique africaine, face aux Fatimides. Cette dernière reste un objectif majeur d’al-Manṣūr (976–1002), successeur d’al-Ḥakam II, mais les textes manquent pour se faire une idée plus précise sur les opérations militaires et surtout navales du *ḥājib*⁸³. Hasard de la disponibilité des sources ou réalité de la politique califale, les attaques menées contre les côtes franques laissent apparaître une implication moins importante des souverains. Ce serait donc le théâtre musulman qui serait le principal objectif de la flotte califale, message qui coïnciderait avec un tournant de la ‘politique extérieure’ en général, dans laquelle le Maghreb, disputée au rival fatimide, a pris le pas sur la guerre contre les Latins, beaucoup moins dangereux pour la dynastie sur le plan militaire et du point de vue de la légitimité califale⁸⁴.

Plus significatif encore, le contenu du discours. Deux aspects doivent être retenus: la mise en scène et la teneur du propos.

Nous avons déjà noté que l’ensemble des relations visant à mettre en valeur la politique navale du souverain, tel un calife de guerre, a pour objet et pour centre d’intérêt le souverain lui-même et nous

⁸³ P. Sénac, *Al-Mansūr, le fléau de l’an mil* (Paris: Perrin, 2006); C. Picard, “La navegación en el Estrecho de Gibraltar en época de Ibn Abi ‘Amir al-Mansur”, dans A. Torremacha et al., eds., *Al-Andalus y el Mediterráneo en torno al año Mil. La época de Almanzor* (Algeciras, 2003), 157–69.

⁸⁴ P. Guichard, “Omeyyades et Fatimides”, dans M. Barrucand, éd., *L’Égypte fatimide. Son art et son histoire. Actes du colloque de Mai 1998 de Paris* (Paris: Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 1999): 55–67.

ramène presque toujours au palais; trois manières différentes permettent de le faire savoir et de le faire voir:

Dans la première partie de son règne, ‘Abd al-Raḥmān III conduit lui-même les expéditions et donne directement les ordres sur place, mais il n’est pas encore calife! En 301/914, dans Séville à peine récupérée, il supervise le démantèlement de l’arsenal et des murailles, malgré les conseils de ses proches, d’un avis contraire. Á Algeciras, la même année, il dicte lui-même les ordres consistant à concentrer les escadres disponibles dans le port, tout en faisant construire un arsenal⁸⁵.

Une fois calife, le souverain demeure effectivement “immobile” à Cordoue ou Madināt al-Zahrā’ et ne conduit plus aucune expédition⁸⁶. En revanche, le cérémonial de la remise de commandement montre bien que le souverain entend bien conserver la direction personnelle des opérations navales: lorsque la flotte est mobilisée sur un ordre du calife, c’est de Cordoue et non d’Almería, que partent l’expédition et les chefs qui la dirigent:

Au début de *muḥarram* 322 (janvier 933) de cette année, al-Nāṣir destitua ‘Abd al-Malik ibn Sa’id, connu sous le nom d’Ibn Abī Ḥamāma de Pechina, et nomma à sa place Aḥmad ibn ‘Īsā ibn Aḥmad ibn Abī ‘Abda, à la place de son gouvernement de la *kūra* de Elvira dont il fut délogé; il lui confia la réparation de la flotte qui était établie dans l’arsenal d’Almería; il la répara, l’augmenta et l’équipa avec tout ce qui était nécessaire, toute chose dont il s’occupa prestement à Almería, à la perfection. Quand ce fut terminé, al-Nāṣir lui envoya des mercenaires depuis Cordoue, [sous le commandement] des généraux Sa’id ibn Yūnus et ‘Amr ibn Maslama al-Bāji, pour qu’ils conduisent l’expédition qu’il avait ordonnée. Ibn Yūnus [...] se dirigea vers le pays franc [...]. Á son général Sa’id ibn Yūnus il ordonna de renforcer [la défense] de Ceuta⁸⁷.

Ce type de rapport, dont on trouve mention à plusieurs occasions, indique clairement la façon de procéder du calife, la même que pour les expéditions terrestres: le commandement ne peut être obtenu que des mains du calife, à Cordoue et c’est de la capitale que partent les effectifs qui complètent les équipages, les mercenaires spécialisés

⁸⁵ Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, 87–88/76–77.

⁸⁶ Sur terre, c’est après le désastre de Simancas, en 939, que ‘Abd al-Raḥmān III délègue systématiquement son commandement, comme son fils al-Ḥakam II; sur mer, il n’en a jamais conduit, pas plus qu’aucun calife à ma connaissance, sauf Mu’āwiya, mais avant d’être souverain.

⁸⁷ Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, 312/220.

comme les archers ou les lanceurs de feu grégeois, ou encore les soldats embarqués pour aller combattre dans le Rif ou aller piller quelque port des Francs. Ils parcourent ensuite la distance entre Cordoue et Almería, devenu le centre de l'amirauté omeyyade. Le processus de prise de commandement est toujours le même :

Au début de cette année [360/971], au mois de ramadan, on s'alarme des mouvements de *majūs* – Dieu les maudisse ! – qui étaient apparus sur la mer septentrionale avec le dessein évident de s'acheminer, selon leur coutume, vers les côtes occidentales d'al-Andalus. Alarmé par ces nouvelles le souverain donna l'ordre à l'amiral (*qā'id al-baḥr*) 'Abd al-Raḥmān ibn al-Rumāhis, qui se trouvait alors à Cordoue, de se rendre à Almería et de prendre la mer en direction du gharb; ordre qu'il accomplit le Lundi 6 du mois déjà mentionné de ramadan (3 juin 971). Simultanément il fit appeler le vizir *qā'id* Ghālib ibn 'Abd al-Raḥmān, qui se trouvait aussi à Cordoue et eut avec lui un entretien privé, où il lui parla des informations inattendues à propos de si dangereux ennemis et de son dessein de l'envoyer contre eux en lui confiant le commandement de l'expédition d'été, imminente déjà, tant sur terre que sur mer...⁸⁸

Ces propos font mieux comprendre l'intérêt du souverain à confier aux chroniqueurs le soin de rappeler les mesures prises par ses ancêtres : 'Abd al-Raḥmān II et, au-delà, Mu'āwiya et 'Abd al-Malik.

Ce mode opératoire s'accompagne d'un cérémonial qui est identique à celui qui entourait les départs des expéditions terrestres : les dignitaires recevaient des cadeaux avant de défiler en direction du port d'embarquement, avec les étendards et devant leurs troupes :

Le samedi 21 de ramadan de cette année [361] (6 juillet 972), le calife al-Mustansir bi-llāh reçut Qayṣar, Sa'd al-Jadarī et Rashīq (les principaux *mawla*-s de son père al-Nāṣir li-dīn Allāh), ainsi que Ismā'il ibn al-Shaykh et 'Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf ibn Armatil et 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Yawshan (parmi les principaux hommes de haute naissance) en leur ordonnant de se préparer à partir en campagne avec les escadres qui sont à leur disposition : celle de Séville et celle d'Almería. A tous furent distribués des vêtements d'honneur ; ils s'en allèrent avec des épées décorées et reçurent nombre de cadeaux. Ils partirent vers leur destination depuis Madīnat al-Zahrā', sur le chemin de Séville, précédés par des expéditions de provisions, le 23 du mois de ramadan (8 juillet 972)⁸⁹.

⁸⁸ Ibn Ḥayyān, *Anales Palatinos*, 48.

⁸⁹ Ibn Ḥayyān, *Anales Palatinos*, 104.

Le processus de prise de commandement et la cérémonie qui marquaient chaque départ d'expédition nous dévoile la chaîne de commandement qui reliait Cordoue à Almería ou Séville, gage d'un contrôle des officiers de marine et de leurs équipages, exercé en permanence par le calife qui est à la tête de la flotte, même s'il demeure à Cordoue ou à Madīnat al-Zahrā'. Séville et Almería ne sont que des relais d'une organisation dont la tête est la résidence du souverain.

Par ailleurs, comme on l'a déjà constaté, al-Nāṣir fit connaître sa volonté de diriger lui-même la politique maritime en faisant édifier un grand nombre de bâtiments dédiés à la défense côtière – tours, *ribāt*-s, *ḥuṣūn* – et à la maîtrise de la mer – ports et arsenaux. L'arsenal de Tortosa, sur l'estuaire de l'Ebre, fut édifié en 333/944 comme en atteste l'inscription, seul vestige de l'orgueilleuse entreprise: "A ordonné la création de ce bâtiment, à l'usage de chantier pour les équipements maritimes et les navires, le serviteur d'Allāh, 'Abd al-Raḥmān, émirs des croyants, qu'Allāh l'assiste!"⁹⁰ Sur la côte du Maghreb, sa présence est affirmée, selon Ibn Ḥayyān, par la fortification des cités du détroit: Ceuta, Tanger, Arzila, Tarifa dont le *qaṣr* est toujours visible⁹¹, ou Qṣar al-Ṣaghīr. Parfois, ce sont des sites déjà investis que le calife s'approprie de nouveau, à l'instar des ribats de la région d'Almería ou de celui de Dunas de Guardamar, plus au nord à l'embouchure du rio Segura; les fouilles y ont montré un premier établissement 'spontané' occupé au IX^e siècle, agrandi par l'ordre d'al-Nāṣir qui fit construire un grand oratoire, événement commémoré par une inscription de 333/944⁹².

Enfin, une bonne partie de la relation étroite établie par le souverain avec le monde maritime, apparaît régulièrement chez Ibn Ḥayyān, sous la forme de lettres envoyées par ses amiraux et ses généraux ou clients depuis les ports et le littoral du Maghreb ou d'al-Andalus. La mention des fréquentes missives relatant les faits d'armes ou le rôle de la flotte dans le ravitaillement et le transport des troupes, n'apparaît qu'à partir du règne du premier calife. C'est par ces lettres et leur contenu que nous connaissons l'essentiel des

⁹⁰ E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, 2 vols. (Leiden-Paris: E. J. Brill, 1931), 83–84, n° 86.

⁹¹ B. Pavón Maldonado, "Dos ciudades fortalezas Islamicas un tanto olvidadas: tarifa y Gâfiq o Belalcazar", *Al-Qantara* 10 (1989): 543–64.

⁹² R. Azuar Ruiz, "Atalayas, Almenaras y Rábitas", dans *Al-Andalus y el Mediterraneo* (Madrid: Lunwerg Editores, 1995), 67–85.

activités maritimes déployées par les califes. Elles démontrent le besoin d'une connaissance exclusive et permanente de la situation sur son domaine maritime dont il entend être le seul maître.

Le vocabulaire utilisé dénote aussi un changement de la conception du rapport entre le souverain et l'espace maritime, à partir du règne d'al-Nāṣir.

Une appropriation de l'espace maritime, lieu de souveraineté

Ainsi, le jeune 'Abd al-Raḥmān affirme dès le début de son règne, avant de prendre le titre de calife, sa volonté de contrôler l'espace maritime lorsqu'il investit Algeciras et réorganise la flotte :

Al-Nāṣir fit son entrée dans Algeciras le 1^{er} juin 914 (4 Dhū l-qa'da 301) [...] Durant son séjour à Algeciras, il prit ses dispositions pour établir son autorité sur la mer (*amr 'alā al-baḥr*) et défendre l'accès de celle-ci aux gens des deux rives. Il ordonna que tous les navires de mer basés à Málaga, Séville et les autres places en son pouvoir, apportent avec leurs équipages qui étaient sûrs, leur équipement [...] et se rendent à l'entrée d'Algeciras. [...] Depuis ce temps il gouverna la mer (*fa-malaka al-baḥr mundhu hadhā al-waqt*)⁹³.

Cette volonté de gouverner la mer ressort d'une terminologie qui n'apparaissait pas pour décrire les actes de la politique navale de l'époque émirale et marque une relation nouvelle entre pouvoir et zone maritime, désormais intégrée à son espace de souveraineté.

Après la proclamation du califat en 317/929, la volonté de devenir une puissance maritime est liée à l'affirmation de sa souveraineté universelle. Par exemple, dans une longue lettre écrite aux chefs berbères du Maghreb, dans la zone séparant Ceuta de Fez, al-Nāṣir confirme les liens étroits qui unissent les Berbères de la région au califat sunnite, contre les hérétiques fatimides et leurs soutiens. Après avoir loué les liens noués avec ses alliés Berbères, le rôle de la flotte apparaît comme un facteur stratégique essentiel de sa politique militaire entre Francs et Maghrébins :

Le calife a ordonné [l'envoi] de secours, avec des hommes d'armes vaillants et d'habiles archers, avec leur provisions de flèches et d'arcs, et a envoyé par mer [à Ceuta] contre les ennemis de Dieu, une escadre de navires choisis avec leur équipage, suffisamment nombreux et bien équipés. Mais [cette mesure] est tardive au regard de l'urgence requise,

⁹³ Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 87–88/76–77.

ne donnant pas au pouvoir le temps nécessaire: n'imaginant pas votre situation et n'ayant eu aucune nouvelle à ce sujet, il avait déjà envoyé son escadre principale combattre le pays des Francs – que Dieu les perde – au moment même où il avait envoyé ses généraux et ses troupes d'élite combattre les infidèles à l'est et au nord, ne pouvant envoyer que ce qui lui restait dans la capitale et qui était prêt⁹⁴.

Si la possession d'une flotte peut apparaître comme une nécessité évidente pour le contrôle du Maghreb depuis la péninsule Ibérique, ne requérant aucune justification idéologique, l'insistance avec laquelle les chroniqueurs détaillent les mouvements des escadres donne une autre dimension à la marine, comme moyen d'expression de la puissance du califat de Cordoue. Après la prise de Ceuta en 319/931 et l'ancrage de la domination omeyyade dans la région nord de l'actuel Maroc, l'espace maritime est devenu un enjeu majeur de la puissance du souverain d'al-Andalus et de l'affirmation de la légitimité du califat sunnite en lutte contre l'hérétique ismaïlien ou contre les chrétiens, au même niveau que le jihad sur la frontière terrestre du *Dār al-Islam*. A l'occasion de la prise de possession de Ceuta, Ibn Ḥayyān rapporte les propos du calife, détaillant deux points essentiels de l'opération: d'abord, le déploiement des troupes s'est fait pacifiquement du fait "du désir de la population de passer sous l'autorité d'an-Nāṣir [...] se ralliant ainsi à son pouvoir et se sentant raffermie sous son autorité"; ensuite, il souligne l'importance du contrôle maritime entre Tanger et Oran en déclarant: "[ainsi] la cause du calife s'en est trouvée étendue et son domaine s'est agrandi par la domination des deux rives de la mer, étendant son autorité à ces zones"⁹⁵. Du reste, les années suivantes, le souverain s'employa à affermir les positions omeyyades dans cette partie stratégique de la Méditerranée occidentale. L'une des lettres du chef zanāta, Muḥammad ibn Jazar, envoyée au calife pour lui confirmer son ralliement va encore plus loin; elle associe la puissance maritime à l'ensemble des domaines de l'autorité de souverain, relevant de l'universalisme califal, en indiquant qu'il s'efforcera de faire admettre aux populations du Maghreb:

L'obéissance contre la désobéissance, jusqu'à ce que Dieu ait ouvert au calife l'orient de la terre et son occident, ses plaines, ses régions escarpées, ses déserts et ses mers, par notre faveur et notre main, et étende

⁹⁴ Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, 328–29/222.

⁹⁵ Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, 298–99/225.

son pouvoir, si Dieu le veut, jusqu'à l'extrémité de l'Irak, récupérant ainsi l'héritage du califat (de ses ancêtres), pères pieux et nobles⁹⁶.

Al-Nāṣir répond par une lettre où il associe à son tour toutes les forces terrestres et maritimes, nécessaires à un tel dessein. Ainsi, l'espace maritime et son contrôle par les forces navales apparaissent d'une importance égale au contrôle des terres par les forces armées de l'Islam. On y remarque également le lien étroit qui unit les deux temps des califats omeyyades.

Cette dimension maritime de l'expression de la puissance omeyyade est également devenue un objet de grande fierté du califat de Cordoue, signe d'une reconnaissance de sa place au sein de l'État califal :

Cette année (931), al-Nāṣir envoya l'escadre complète et parfaitement équipée vers la côte africaine, la plus grande [flotte] qu'aucun souverain n'a jamais armée [...] par le nombre de ses unités très bien équipées, ses nombreux équipages, et dont les gens de la côte se firent largement l'écho tout en la craignant [...] 'Ubayd Allāh ibn Yaḥyā ibn Idris mentionna cette fameuse escadre en vers excellents, par un éloge en l'honneur d'al-Nāṣir, décrivant sa composition pour les campagnes terrestres et maritimes de cette année⁹⁷.

Ainsi, les règnes des deux califes omeyyades son marqués par une politique maritime ambitieuse qui accompagne à la fois la pression militaire et diplomatique exercée sur les 'Francs' en péninsule Ibérique et sur les côtes latines, et l'expansion du califat de Cordoue au Maghreb, dans le cadre de la lutte contre les Fatimides. Le contrôle de l'espace maritime est devenu un enjeu majeur pour les deux grandes puissances musulmanes qui dominent alors le théâtre méditerranéen occidental. Dans les faits, l'activité régulière de l'escadre, l'importante mobilisation en moyens humains et dans le secteur des constructions – défenses, arsenaux –, l'organisation administrative des districts côtiers et forestiers, soulignent l'effort financier consenti sur le long terme. Dans le discours, l'investissement est tout aussi marquant : la force maritime est mise sur un pied d'égalité avec la force terrestre, cas exceptionnel en Islam et l'espace maritime est intégré à l'espace de souveraineté du prince ; c'est-à-dire qu'il n'est plus seulement question d'une zone intermédiaire, une marche, mais la mer est intégrée à part entière au *Dār al-Islām* et, à ce titre, relève

⁹⁶ Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 301/228.

⁹⁷ Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, §211-12/236-37.

de la loi islamique, de l'autorité du calife. Ibn Ḥayyān a accordé une place exceptionnelle aux lettres, comptes-rendus de rapports et autres documents se rapportant à la flotte et à l'espace maritime dans son œuvre compilatrice, pour mettre en exergue cette nouvelle dimension de la politique califale. De même, le contenu du discours prêté au souverain montre qu'au fur et à mesure de la montée en puissance d'al-Andalus dans le monde méditerranéen, la force navale est devenue un facteur essentiel de l'affirmation de sa souveraineté et de son ambition 'impériale'; du coup, le califat omeyyade a mis en scène et a donné à voir une nouvelle dimension de sa souveraineté, résumée par les propos d'un auteur d'Almería au XII^e siècle, originaire de Grenade:

Les affaires les plus importantes qu'avaient à traiter les califes omeyyades n'étaient décidées qu'après consultation de trois personnages: le général de l'armée de Saragosse, chef-lieu de la Marche supérieure [...] le cadî de Cordoue, capitale du califat et rendez-vous des savants [...] enfin le chef de la flotte à Almería, parce que cette ville renfermait le chantier des constructions navales d'al-Andalus et parce qu'elle se trouvait dans la partie centrale de l'empire; sous les Omeyyades, le commandement de la flotte d'Almería partageait en quelque sorte le pouvoir sultanien avec le calife: l'un régnait sur terre, l'autre sur mer⁹⁸.

Conclusion

L'association entre les Omeyyades et la Méditerranée prend une place trop particulière dans la mémoire des Arabes pour ne relever que du hasard, d'autant plus que sa transmission n'émane pas seulement des Omeyyades eux-mêmes mais également des chroniqueurs des Abbassides, censés avoir véhiculé une image négative de ceux-ci⁹⁹. La réputation de Mu'āwiya devient une véritable marque de reconnaissance propre à cette grande famille de l'histoire des premiers musulmans. Pour exister comme celle d'un fondateur, et se perpétuer, l'image du premier souverain de la dynastie syrienne doit se distinguer par son caractère qui le démarque de la figure de proue, du modèle absolu

⁹⁸ E. Molena López, "Almería islamica"; repris par un auteur du XIV^e siècle selon E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au X^e siècle*, 85-86 et dont provient le texte cité.

⁹⁹ Sur ce délicat problème, se reporter à T. El-Hibri, *Reinterpreting Islamic History: Hārūn al-Rashīd and the Narrative of the 'Abbāsīd Caliphate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) et A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*.

qu'est le calife 'Umar ibn al-Khaṭṭāb. Il semble que la Méditerranée et ses caractéristiques – lieu de danger, espace étranger aux Arabes – aient été largement mises à contribution pour forger cette image de souverain de guerre et de conquérant: les qualités de stratège et l'audace de Mu'āwiya ont trouvé un champ d'expression exceptionnel au travers de sa politique maritime, s'opposant à l'attitude prudente et conservatrice de 'Umar. Si les chroniqueurs abbassides de la fin du ix^e et du début du x^e siècle ont probablement repris les traditions qui s'étaient accumulées en faveur de Mu'āwiya, ils l'ont conservée et transmise pour les qualités qu'elles font apparaître et qui sont devenues des modèles pour tout gouvernement de l'Islam.

Il n'est donc pas étonnant que ses descendants, appelés à investir l'espace maritime d'al-Andalus, aient eux-mêmes repris la mer comme un faire-valoir de leur art de gouverner et comme argument de leur légitimité califale. Si l'utilisation de forces navales manœuvrées par des marins de longue expérience relève alors de l'évidence, l'image que le calife entend tirer de l'appropriation de l'espace maritime au profit de sa revendication au pouvoir universel, relève bien de l'exception. Cette caractéristique lie 'Abd al-Raḥmān III à Mu'āwiya. L'insistance à mettre la mer Méditerranée au cœur de l'espace de souveraineté, très loin de l'image laissée par les premiers califes abbassides, semble largement s'inspirer du souvenir laissé par la première dynastie à laquelle les Omeyyades de Cordoue renvoient avec insistance lorsqu'il veulent affirmer leur légitimité. Toutefois, il semble que sa raison d'être s'inscrive d'abord dans le cadre de la lutte contre son pire ennemi, on pourrait presque dire son unique ennemi qui est en même temps le miroir de la légitimité omeyyade: les Fatimides. Or ces derniers ont eux-mêmes développé une active littérature et multiplié les actes les associant à la mer, à commencer par la fondation de Mahdiyya, première capitale de l'Islam à être un port.

De Mu'āwiya à 'Abd al-Raḥmān III, les Omeyyades ont fait de la mer Méditerranée un domaine propre de leur glorieuse famille, transmis en héritage à la civilisation de l'Islam; toutefois cette vocation à pénétrer la Méditerranée et à se l'approprier apparaît aussi comme un moyen d'exister face à des rivaux peut-être plus glorieux encore, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb et les descendants de 'Alī et Muḥammad.

Bibliographie

- ‘Abbās, I. “Al-Ḥimyarī: Ittihād al-baḥriyyīn fī Bajjāna bi-al-Andalus”. *Al-Abḥāth* 23 (1970): 3–14.
- Agapius. *Kitāb al-‘Unwān, Part II*. Éd. et trad. par A. Vasiliev. *Patrologie Orientale* 8 (1912): 399–550.
- Anon. *Una Crónica anónima de ‘Abd al-Rahmān III al-Nāṣir*. Éd. et trad. E. Lévi-Provençal et E. García Gomez. Madrid: Mæstre, 1950.
- Azuar Ruiz, R. “Atalayas, Almenaras y Rábitas”. Dans P. de la Torre, éd. *Al-Andalus y el Mediterráneo*. Barcelone: El Legado Andalusi, 1995, 67–85.
- al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-al-mamālik*. Éd. et trad. partielle W. M. De Slane. *Description de l’Afrique septentrionale par Abou Obeïd el-Bekri*. Algiers, 1913. Nouvelle éd. Paris: Maisonneuve, 1965.
- al-Balādhurī. *Kitāb futūḥ al-buldān*. Éd. M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1863–66; trad. P. K. Hitti et F. C. Murgotten. *The origins of the Islamic State*. New York: Columbia University Press, 1916. Réédition. New York: AMS Press, 1968.
- Bonner, M. *Aristocratic violence and holy war: studies in the Jihad and the Arab-Byzantine frontier*. New Haven, CT: American Oriental Society, 1996.
- . *Le jihad. Origines, interprétations, combats*. Paris: Téraèdre, 2004.
- Borrut, A. “L’espace maritime syrien au cours des premiers siècles de l’Islam (VII^e–X^e siècle): le cas de la région entre Acre et Tripoli”. *Tempora. Annales d’histoire et d’archéologie*. 10–11 (1999–2000): 1–33.
- . “Architecture des espaces portuaires et réseaux défensifs du littoral syro-palestinien dans les sources arabes (7^e–11^e s.)”. *Archéologie islamique* 11 (2001): 21–46.
- . “Entre tradition et histoire: genèse et diffusion de l’image de ‘Umar II”. *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 58 (2005): 329–78.
- . *Entre mémoire et pouvoir: l’espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72–193/692–809)*. Leiden: Brill, 2010.
- Christides, V. *The Conquest of Crete by the Arabs (ca. 824). A Turning Point in the Struggle between Byzantium and Islam*. Athènes: Akademia Athenon, 1984.
- Conrad, L. I. “The conquest of Arwād: a source-critical study in the historiography of the early medieval Near-East.” Dans A. Cameron et L. I. Conrad, éd. *The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in Literary Source Material*. Princeton: Darwin Press, 1992, 317–401.
- . “Notes on al-Ṭabarī’s History (vol. XXV)”. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3rd series, 3 (1993): 1–31.
- Cornette, J. *Le roi de guerre. Essai sur la souveraineté dans la France du grand siècle*. Paris: Payot, 1993.
- De La Puente, C. “El yihād en el califato omeya de al-Andalus y su culminación bajo Hishām II”. Dans F. Valdés Fernandez, éd. *Almanzor y los terrores del milenio. Actas II Curso sobre Península Ibérica y el Mediterráneo durante los siglos XI y XII*. Aguilar de Campo: Fundación Santa María La Real, 1999, 25–38.
- De Prémare, Alfred-Louis. *Les fondations de l’Islam entre écriture et histoire*. Paris: Seuil, 2002.
- Donner, Fred M. *The early Islamic Conquests*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- . *Narratives of Islamic Origins. The beginnings of Islamic historical writing*. Princeton: Darwin Press, 1998.
- El-Hibri, Tayeb. *Reinterpreting Islamic Historiography. Hārūn al-Rashīd and the Narrative of the Abbāsīd Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- de Epalza, M. “La costa como frontera militarizada del Islam”. Dans P. de la Torre, éd. *Al-Andalus y el Mediterráneo*. Barcelone: El Legado Andalusi, 1995, 57–65.
- Fahmy, A. M. *Muslim Sea Power in the Eastern Mediterranean from the Seventh to the Tenth Century*. Le Caire: National Publication & Print House, 1966.

- Fricaud, E. *Ibn 'Idhārī al-Marrākushī (m. début xiv^e s.) historien marocain du Maghrib et d'al-Andalus, bilan d'un siècle et demi de recherches sur al-Bayān al-Mughrib*. Lille: ANRT, 1994.
- Guichard, P. "Les débuts de la piraterie andalouse en Méditerranée occidentale (798–813)". *ROMM* 35 (1983): 55–76.
- . "Omeyyades et Fatimides au Maghreb. Problématique d'un conflit politico-idéologique (vers 929-vers 980)". Dans M. Barrucand, éd. *L'Égypte fatimide. Son art et son histoire*. Paris: Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 1999, 55–67.
- al-Ĥimyarī. *La péninsule ibérique au Moyen Age d'après le "Kitāb al-Rawd al-Mi'tār" Texte arabe des notices relatives à l'Espagne au Portugal et au Sud-Ouest de la France*. Éd. et trad. E. Lévi-Provençal. Leiden: E. J. Brill, 1938.
- Humphreys, R. S. *Mu'awiya ibn Abi Sufyan*. Oxford: Oneworld Publications, 2006.
- Ibn 'Abd al-Ĥakam. *Kitāb futūḥ Miṣr wa-akhbārūhā*. Éd. et trad. A. Gateau. Alger: Carbone, 1948.
- Ibn al-Athīr. *Kitāb al-Kāmil fī al-ta'rikh*. Éd. C. Tornberg, 14 vol. Leiden: E. J. Brill, 1851–1876; trad. partielle E. Fagnan. *Annales du Maghreb et de l'Espagne*. Alger: A. Jourdan, 1898.
- Ibn Khaldūn. *Muqaddimat Ibn Khaldūn*. Éd. A. Wafi. 4 vols. Le Caire, 1957; trad. A. Cheddadi, *Ibn Khaldūn, Le livre des exemples. I Autobiographie, Muqaddima*. Paris: Pléiade, 2002.
- . *Kitāb al-'Ibar*. 7 vol. Le Caire [Bulaq], 1867.
- Ibn al-Qūṭīya. *Ta'rikh iftītāh al-Andalus*. Trad. J. Ribera *Historia de la conquista de España de Abenelcotia el Cordobés*. Madrid: Tipografía de la "Revista de Archivos", 1926.
- Ibn Ḥayyān, *Kitāb al-Muqtabis min anba' ahl al-Andalus*.
Vol. II: *Al-Muqtabis II. Anales de los Emires de Córdoba Alhaqem I (180–206H/796–822 J. C.) y Abderramán II (206–32/822–47)*. Éd. J. Vallvé Bermejo et al. Madrid: Real Academia de Historia, 1999; trad. M. A. Makkī, F. Corriente. *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarraḥmān II entre los años 796 y 847*. Saragosse: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo 2001.
- Vol. V: *Al-Muqtabis V. Crónica del califa 'Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir entre los años 912–92*. Éd. P. Chalmeta et al. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1979; trad. M. J. Viguera et al. *Al-Muqtabis V: Crónica del califa 'Abdarraḥmān III An-Nāṣir entre los años 912 y 942*. Saragosse: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1981; Extraits: *Al-Muqtabis fī akhbār balad al-Andalus [970–75 J. C.]*. Éd. A. Ḥajjī. Beyrouth: Dār al-thaqāfa, 1965; trad. J. García Gomez, *Anales Palatinos del Califato de Cordoba al-Hakam II*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967.
- Ibn 'Idhārī. *Kitāb al-bayān al-mughrib fī akhbār al-Andalus wa-al-Maghrib*. Éd. G. S. Colin and E. Lévi-Provençal. 2 vols. Leiden: E. J. Brill, 1948–51; trad. E. Fagnan. *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-bayano l-mogrib*. 2 vols. Alger: P. Fontana, 1901–1904.
- Kennedy, H. "Caliphs and their chroniclers in the Middle abbasid period (third/ninth century)". Dans C. F. Robinson. *Texts, Documents and Artefacts. Islamic Studies in Honour of D. S. Richards*. Leiden: Brill, 2003, 17–35.
- Landau-Tasserou, E. *The History of al-Ṭabarī. Vol. 39: Biographies of the Prophet's Companions and Their Successors*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Lévi-Provençal, E. *Inscriptions arabes d'Espagne*. 2 vols. Leiden-Paris: E. J. Brill, 1931.
- . *L'Espagne musulmane au x^e siècle. Institutions et vie sociale*. Paris: Larose, 1932.
- . *Histoire de l'Espagne musulmane*. 3 vols. Paris: Maisonneuve et Larose, 1950–67.
- Lirola Delgado, J. *El poder naval de al-Andalus en la época del califato omeya*. Grenade: Instituto de Estudios Almerienses, 1993.
- Martinez-Gros, G. *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (x^e–xi^e siècles)*. Madrid: [Casa de Velazquez], 1992.
- . *Identité andalouse*. Paris: Sindbad, 1997.

- Molina López, E. "Algunas consideraciones sobre la vida socio-economica de Almería en el siglo XI y primera mitad del XII". *Actas IV Coloquio Hispano-Tunecino*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1983, 181–96.
- . "Almería islamica: Puerta de Oriente, objetivo militar". *Actas del XII Congreso de la Union Europea de Arabistas e Islamistas*. Málaga: 1984, 559–608.
- Pavón Maldonado, B. "Dos ciudades fortalezas Islamicas un tanto olvidadas: tarifa y Gâfiq o Belalcazar". *Al-Qantara* 10 (1989): 543–64.
- Picard, C. "Quelques aspects des relations entre chrétiens et musulmans dans les zones de confins du Nord-Ouest de la Péninsule Ibérique (IX^e–XI^e siècle)". *Etudes d'Histoire de l'Université de Saint-Etienne*. Saint-Etienne: Centre de Recherches Historiques, 1990, 5–26.
- . *L'océan Atlantique musulman de la conquête arabe à l'époque almohade. Navigation et mise en valeur des côtes d'al-Andalus et du Maghreb occidental (Portugal, Espagne, Maroc)*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1997.
- . "La navegación en el Estrecho de Gibraltar en época de Ibn Abi 'Amir al-Mansur". Dans A. Torremacha Silva et V. Martínez Enamorado, eds. *Al-Andalus y el Mediterráneo en torno al año Mil. La época de Almanzor*. Algeciras, 2003, 157–69.
- . "Les arsenaux musulmans de la Méditerranée et de l'océan Atlantique (VII^e–XV^e siècle)". Dans D. Coulon, éd. *Chemins d'outre-mer. Etudes sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*. 2 vols. Paris: Publications de la Sorbonne, 2004, II: 691–710.
- . "Regards croisés sur l'élaboration du jihad entre Occident et Orient musulman (VIII^e–XII^e siècle): perspectives et réflexion sur une origine commune". Dans D. Baloup et P. Josserand, eds. *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, religion et idéologie dans l'espace méditerranéen latin (XI^e–XIII^e siècle)*. Toulouse: Méridiennes, 2006, 33–66.
- . "Retour sur la piraterie sarrasine d'al-Andalus contre le monde latin (Italie et Provence) au IX^e et X^e siècle". Dans F. Cardini et M. L. Ceccarelli Lemut, eds. *Quel mar che la terra inghirlanda. In ricordo di Marco Tangheroni*. Pise: Pacini, 2007, 576–96.
- . "Bahriyyūn, émirs et califes: l'origine des équipages des flottes musulmanes en Méditerranée occidentale". *Medieval Encounters* 13 (2007): 413–51.
- Picard, C. et A. Borrut. "Râbata, Ribât, Râbita: une institution à reconsidérer". Dans P. Sénac et N. Prouteau, eds. *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e–XIII^e siècle): échanges et contacts*. Poitiers, CESC, 2003, 33–65.
- Qudâma ibn Ja'far, *Kitâb al-kharâj wa-šinnâ'ât al-kitâba*. Éd. et trad. partielle. M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1889 [1967].
- Robinson, C. F. *Abd al-Malik*. Oxford: Oneworld, 2005.
- Sénac, P. *Al-Mansûr, le fléau de l'an mil*. Paris: Perrin, 2006.
- al-Ṭabarî. *Ta'rikh al-rusul wa-al-mulûk*. Éd. M. J. de Goeje et al. 15 vols. Leiden: E. J. Brill, 1879–1901; trad. *The history of al-Ṭabarî*. 39 vols. Albany: State University of New York Press, 1985–2002.
- Théophane le Confesseur. *Theophanis Chronographia*. Éd. C. de Boor. Leipzig: B. G. Teubner, 1883. Nouvelle éd. Hildesheim: G. Olms, 1963.
- Vallvé Bermejo, J. *La división territorial en la españa musulmana*. Madrid: C.S.I.C.-Instituto Miguel Asín, 1986.
- al-Ya'qûbî. *Ta'rikh*. Éd. T. Houtsma. 2 vols. Leiden: E. J. Brill, 1883.
- Zumthor, P. *La Mesure du monde*. Paris: Seuil, 1993.

AN UMAYYAD LEGACY FOR THE EARLY ISLAMIC CITY: FUṢṬĀṬ AND THE EXPERIENCE OF EGYPT

Donald Whitcomb

The Umayyad legacy in urbanism is an undoubtedly important contribution. As Liebeschütz is able to suggest, "...the revived urbanism in the lands occupied by the Arabs is very striking... Clearly the Arabs' attitude to cities was much closer to that of the classical Greco-Romans than that of the northern barbarians."¹ It is clear that development of the Islamic city was built upon the urban traditions that the first Muslims encountered in the conquered lands, the Byzantine *urbs* (the much altered Hellenistic/Roman *polis*) and Sasanian *shahr*. One may suggest that the Arabs brought with them another urban tradition, the South Arabian *hajar*. This last element in creation of the Islamic *madīna* has been difficult to delineate, due to the over-riding Classical influence, if not prejudice in the scholarship.

The experience of Egypt was somewhat different, in that its capital was not a modified Classical city (e.g., Alexandria) but a new foundation (as in *maṣṣaru Miṣr*). Moreover, research on Fuṣṭāṭ is amplified through archaeological excavations. In spite of these unique qualities, Fuṣṭāṭ is often neglected as an Umayyad legacy. Part of this results from an art historical approach, which judges Egypt as a cultural backwater, a blank page, in the Islamic world before the advent of the Ṭūlūnids.² Another part of this neglect may stem from an uneasy relationship with the late, and continuing Egyptian tradition: one might ask, does Coptic influence mean "Coptic cities?"³

In order to examine the city of Fuṣṭāṭ, one must look both backward and forward: on the one hand, toward archaeological origins in Arabia, and on the other, toward the equally arcane medieval literary topographies.

¹ J. H. W. G. Liebeschütz, *Decline and fall of the Roman city* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 314–15.

² Oleg Grabar, *The Formation of Islamic art* (New Haven: Yale University Press, 1987), 25.

³ Indeed, the existence of a distinctive Roman-Byzantine city in Egypt, developed beyond Hellenistic antecedents, seems less than persuasive.

Archaeological Ruins at Fuṣṭāṭ

The first excavations at Fuṣṭāṭ were among the earliest to investigate Islamic ruins and the first to be directed by a scholar of that nation. Aly Bahgat uncovered the houses and streets of Fuṣṭāṭ from 1912 to 1925 in an effort to document development in art objects (especially ceramics) and architecture. In the end he concluded that “[i]t seems certain that we possess nothing of the first establishments of the Arabs at Fuṣṭāṭ...”⁴ The remains he uncovered were the ‘Abbāsid and Ṭūlūnid extensions of al-‘Askar, another “camp city”; these structures were even less well-defined and may be assumed to have been completely assimilated into early Islamic Fuṣṭāṭ (fig. 1).

Scanlon claimed that his excavations were situated at the juncture of al-‘Askar and Qaṭā’i, suburbs built in 760 and 870, that is, about 700m north of ‘Amr’s mosque.⁵ Scanlon’s assessment of the “riddle” of early Fuṣṭāṭ devolves to a discussion of the streets, mud mortar, and observations on the results of Iṣṭabl ‘Anṭar.⁶ This last aspect refers to the excavations (1985–1995) by Gayraud on the highlands south-east of central Fuṣṭāṭ, a peripheral settlement of the Ma‘āfir Yemenite tribe.⁷ Thus in his monograph Kubiak ignores the last five seasons of excavations (1972–1981), which he deemed irrelevant to the Umayyad period. As Scanlon himself admitted, “once again the ‘gap’ between data and models precludes anything but a modest utilization of recent archaeological data.”⁸ Though the limitations are formidable, data may be explicitly sought and interpreted through innovative models or sets of hypotheses.

⁴ Aly Bahgat and Albert Gabriel, *Fouilles d'al Foustat* (Paris: De Boccard, 1921), 121–22.

⁵ W. B. Kubiak and George T. Scanlon, “Fuṣṭāṭ Expedition: Preliminary report 1966,” *JARCE* 10 (1973): 12.

⁶ George T. Scanlon, “Al-Fuṣṭāṭ: The Riddle of the earliest settlement,” in A. Cameron and G. King, eds., *The Byzantine and early Islamic Near East, II: Land use and settlement patterns* (Princeton, Darwin Press, 1994), 174–78.

⁷ This promising research was “hijacked” by even more amazing discoveries of the Fatimid cemetery in this same vicinity; see his report, “Fostat: évolution d’une capitale arabe du VII^e au XII^e siècle d’après les fouilles d’Istabl ‘Antar,” in R.-P. Gayraud, ed., *Colloque international d’archéologie islamique*. (Cairo, IFAO, 1998), pp. 435–60.

⁸ Scanlon, “The Riddle,” 74.

Governors and Historical Topography

The question of literary topography as a method to describe urbanization at Fustāṭ was initiated by Casanova and Guest, among others. The present discussion will depend upon the reassessment provided by Kubiak,⁹ a long-standing collaborator of Scanlon. His monograph was undertaken to complement the archaeological information (as noted above)¹⁰ but stands as a thoughtful compilation and synthesis on the structure of Fustāṭ based on extant documentary evidence in later literature. Unlike archaeology, which properly deals with cumulative patterns of information, historical research has the luxury of dealing with individuals and their specific actions and motivations.

Most narratives of Fustāṭ begin with its founder, ʿAmr ibn al-ʿĀṣ, who died as a very old man in 663. His years in Fustāṭ as governor of Egypt were actually relatively brief, from 642 to 644, and then under Muʿāwiya, from 658 until 663.¹¹ His role and decisions were of critical importance, from the initial selection of this camp-ground as his capital to the social and topographic organization. Moreover the structures of this period must reveal an explicit process of *tamṣīr*, in the words of Kubiak:

[Fustāṭ] was the fourth [permanent base] (after al-Baṣra, al-Kūfa and al-Jābiya) since the Islamic expansion began; therefore the ruling bodies of the Arabs must have known that it really meant the foundation of the new capital of the province, not just a camp. Settlers... were conscious that... a particular piece of land might be their home for generations... and the lots taken by individuals or various tribal groups had to be fairly large...¹²

Kubiak suggests that this propitious beginning was continued in the long (fifteen years), prosperous and tolerant rule of Maslama ibn Mukhallad (667–682). As governor under Muʿāwiya, one may suspect

⁹ Wladyslaw B. Kubiak, *Al-Fustāṭ: Its Foundation and early urban development* (Cairo: American University in Cairo, 1987), a reworking of his habilitation thesis at Warsaw in 1982.

¹⁰ Kubiak states that he was “inspired by the need to interpret new archaeological data, confront them with historical information and relate to medieval socio-economic reality.” *Al-Fustāṭ*, 30.

¹¹ The interval encompasses his recall by ʿUthmān ibn ʿAffān and replacement by ʿAbdallāh ibn Saʿd ibn Abī Sarḥ until he ousted the ʿAlid governor and returned to this post under Muʿāwiya.

¹² Kubiak, *Al-Fustāṭ*, 66.

that he closely reflected the innovations undertaken by the Caliph in Damascus (660–680). Aristocratic tendencies expressed in architecture during the reign of Mu‘āwiya may be reflected in the Dār al-Raml, built in 665. This palace seems to have become state property and governor’s residence (and indeed contained the Umayyad mint),¹³ and thus it may have functioned as a *dār al-imāra*.

Maslama’s changes to the mosque of ‘Amr involved an expansion to the northwest and northeast,¹⁴ encroaching on ‘Amr’s house (which was purchased from his descendants and must have lay to the northwest). This took place in 673, a few years after similar changes were undertaken by Ziyād ibn Abīhi in Baṣra (665) and Kūfa (670). This same year, Ziyād transported large numbers of Azdites from Baṣra to Fuṣṭāṭ, where they settled in Khiṭṭat Ahl al-Zāhir, composed of mixed tribes of “late-comers.”

As seems the case with innovations in Syria under Mu‘āwiya,¹⁵ this Umayyad identity was nurtured by ‘Abd al-‘Azīz ibn Marwān, brother of the Caliph ‘Abd al-Malik (685–705), who ruled as governor in Fuṣṭāṭ for those same 20 years. One of his more notable acts was to demolish and totally rebuilt the mosque of ‘Amr in 697, again expanding the building to the northwest and southwest. This only begins the list of his monumental constructions: the Dār al-Mudhahhaba (Gilded House) in 686, called a *madīna* and said to be the official Umayyad residence,¹⁶ four *qaysariyas*, and a bridge over the *khalij*. He moved some thirty kilometers south to Ḥulwān where he built a *qaṣr*, what might have been a “desert castle” except for the glass pavilions around an artificial lake.¹⁷

... Certainly the heyday of Umayyad architecture in al-Fuṣṭāṭ began with the long, peaceful and prosperous vice-regal reign of the Caliph ‘Abd al-Malik’s brother, ‘Abd al-‘Azīz... If we consider the three great early Umayyad patrons of architecture – ‘Abd al-‘Azīz, his brother ‘Abd al-

¹³ Kubiak, *Al-Fuṣṭāṭ*, 128–29.

¹⁴ He is famed for adding the first minarets (four *saumas*) and a *sahn* (courtyard) to the northwest of the mosque.

¹⁵ One may suggest that a number of projects accomplished by ‘Abd al-Malik, such as the Dome of the Rock, may have been inspired and initiated under Mu‘āwiya.

¹⁶ Kubiak, *Al-Fuṣṭāṭ*, 44–45.

¹⁷ Kubiak suggests that this may be “the first satellite residence town in Islamic history.” *Al-Fuṣṭāṭ*, 42.

Malik, and his nephew al-Walid – the first perhaps should be honoured as the true father of Islamic architecture.¹⁸

Regrettably, not one of these architectural monuments remains to testify to this encomium.

One might also include, among these important Umayyad governors, Qurra ibn Sharik, who thoughtfully left corpora of documents dating over the years between 709 and 714. Concerning Fustāt, we have reports of another total reconstruction of ‘Amr’s mosque in 710–712, on orders of Walid I. This may have been necessitated for a change in orientation, from the “*qibla* of the Ṣahāba” (117°) to the “*qibla* of the Astronomers” (127°). He also broke with tradition in expanding the *ḥaram* on the southeast and thus moving the *mihrāb* of ‘Amr.¹⁹ One suspects that the innovations and embellishments found in Walid’s architecture may have extended to other urban structures.

The structure of this city turns on the character of its governors and on their background, their conceptualizations of urban form. One must also note that the vast majority of early settlers were of South Arabian tribes, who may be expected to have brought an Arabian urban experience (and expectations) with them to the new capital.²⁰

Toward an Urban Morphology

Much of the debate on the earliest foundation of Fustāt (as well as Kūfa and the other *amṣār*) turns on the nature of the *khiṭṭa* as the locus of tribal settlement. As many have suggested, the very term would seem to indicate a delineated and measured space. Denoix points to another key term found in reference to the early urban foundations, the *dār*.²¹ Arguing here from later sources, she demonstrates a broader original

¹⁸ Kubiak, *Al-Fustāt*, 123.

¹⁹ According to Creswell, the present size reached by ‘Abdallāh ibn Tāhir in 827; 203cu × 190cu = 121m × 112m (if one uses a very large value for the cubit of .59m): K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, (New York: Hacker Art Books, 1969), 2: 171–75.

²⁰ This may be slightly ironic since Qurra was the first of the governors mentioned not to come from Arabia (his origin was Qinnasrīn in northern Syria).

²¹ Sylvie Denoix, “Notes sur une des significations du terme ‘dār’,” *Annales Islamologiques* 25 (1991): 285–88; and more generally, “L’héritage, le poids de l’époque de la fondation,” *Décrire le Caire: Fustāt-Miṣr d’après Ibn Duqmāq et Maqrīzī* (Cairo: IFAO, 1992), 71–80.

usage (broader than the more usual “house”) and cites Goitein’s definition as “large compounds serving administrative and commercial purposes.”²² Her point is that such urban compounds or estates existed from the beginning of Fustāṭ as properties of individuals. Indeed she gives a number of examples within the *khiṭṭa* known as Ahl al-Rāya.

Kubiak speculates on the role of Coptic architecture, at one point claiming a cultural dominance over simple Arab warriors and at another allowing for external influences from Syria and especially “ancestral Arabia,” suggesting residences “with an eccentric courtyard” may be related to Hijazi architectural tradition.²³ Piotrovsky has examined the process of urban change with Islamicization in Ṣan‘ā’ and other cities of Yemen. He notes that Muslims tended to settle nearby or preferably on unoccupied spaces within older cities. They continued the usual pattern of the *dār*, defined as a “complex of family houses” and indeed he sees “the main trend of further development [of the Islamic city] was the rise in density of the *dārs*.”²⁴

Goitein also quotes Lezine and earlier scholars who concluded that “Arab tribesmen from South Arabia built their houses in Fustāṭ in the manner they were accustomed to in their native country, namely in the form of multi-storied immeubles-tours.”²⁵ But Muqaddasī seems to be the earliest clear indication of multi-story houses; and the tower-house is most characteristic of Coptic urban elements (e.g. Jēme, et al. loc. [fig. 2]).

Garcin presents a good discussion of Djāit’s reconstruction of Kūfa, specifically his creation of an urban model based on orthogonal planning, an “ordre géométrique.”²⁶ His analysis begins as an examination of the cities of South Arabia, though he immediately questions

²² S. D. Goitein, *A Mediterranean society, vol. IV: Daily life* (Berkeley: University of California Press, 1983), 56. He continues that this is “why Arabic lacks a word for palace. The palace of a caliph, sultan, or vizier, whatever its dimensions, would simply be called *dār*” (idem., 57).

²³ Kubiak, *Al-Fustāṭ*, 74, 125.

²⁴ M. B. Piotrovsky, “Late ancient and early mediaeval Yemen: Settlement traditions and innovations,” A. Cameron and G. King, eds., *The Byzantine and early Islamic Near East, II: Land use and settlement patterns* (Princeton: Darwin Press, 1994), 215–16.

²⁵ Goitein, *Daily life*, 55.

²⁶ Kubiak seems conflicted on this issue, stating that “... an ideal checkerboards pattern was adhered to in this area [of central *khiṭṭa*] more than in any other part of the camp-town” (Kubiak, *Al-Fustāṭ*, 72), which runs counter to his first assessment, that “it would have been unimaginable to set up an Arab camp-city on the regular lines of a typical Roman camp... with straight streets and a checkerboard pattern implying order and discipline...” (ibid., 65).

whether “these religious and commercial centers were real cities.”²⁷ He does not pursue this question with closer consideration of the structures of those settlements (see below). He correctly notes that the first Arab urbanism should look back to ancient Mesopotamia, which means for him the temple/palace model, through the mediation of Sasanian inspiration. At one point in his exposition of the mosque/palace model, Garcin asks: “Would such a disposition have existed in Madina?”²⁸

Though the documentary reconstructions of Lecker hold much promise,²⁹ we are unlikely to have archaeological information from Medina. On the other hand, the research at nearby al-Rabadha would seem to offer contemporary parallels in settlement organization of functions (fig. 3). The city of al-Rabadha has been excavated to reveal a pattern of settlement, which may be taken as typical of this aspect of Arabian cities. There are a series of tower-houses, called in Arabian sources an *utum* (pl. *atam*); these were apparently equi-spaced (ca. 70 m apart) and show a tendency to be enveloped in other structures as a complex which may be called a *dār*.

The above characteristic elements of the organization of Fustāt may serve to renew efforts toward the morphology of the Arab city.³⁰ Structural principles for this urban tradition may be reconstructed through analysis of various foundations in the Umayyad period and earlier cities within Arabia.³¹ In brief, one may begin the so-called “desert castles” and ‘Anjar to show a constant relationship of the main bath (*ḥammām*), the palace (*qaṣr*), and the north gate. The comparison of ‘Anjar with Kurnub (Mampsis) suggests that the palace is associated with the church/mosque and located east of an axial north-south street. This street divides the city leaving the western half as primarily

²⁷ Jean-Claude Garcin, “Le Caire et l’évolution urbaine des pays musulmans à l’époque médiévale,” *Annales Islamologiques* 25 (1991): 291.

²⁸ Garcin, “Le Caire,” 293.

²⁹ M. Lecker, *Muslims, Jews and Pagans: Studies on early Islamic Medina* (Leiden: E. J. Brill, 1995).

³⁰ Donald Whitcomb, “Urbanism in Arabia,” *Arabian Archaeology and Epigraphy* 7 (1996): 38–51. The paper has occasioned a re-examination of papers presented in 1991 at the LAEI 2 conference held in London and suggests that much progress has been made in early Islamic urban patterns of settlement.

³¹ The most complete summary of this thesis is Donald Whitcomb, “An Urban Structure for the Early Islamic City: An Archaeological Hypothesis.” In A.K. Ben-ninson and A.L. Gascoigne, eds. *Cities in the Pre-modern Islamic World: The Urban Impact of Religion, State and Society*. Leiden and New York: Routledge, 2007: 15–26.

residential. Preliminary analysis of Shabwa and other pre-Islamic cities of South Arabia seem to confirm this urban configuration.

Fuṣṭāṭ as an Arabian/Islamic City

In order to advance this hypothesis, one may begin with a focus on the Ahl al-Rāya, located between Babylon on the south³² and Abū Sayfayn (a monastery complex of several churches) to the north. The banks of the Nile are presumed to stretch between these sites. An idealized square area, 400 × 400m,³³ is placed within this area, its orientation being that of the “*qibla* of the Ṣaḥāba” (117°) (pl. 1). This configuration places the mosque of ‘Amr in the southeastern quadrant of the square; a location which is more usual than an absolute centrality for the *jāmi‘* in early Islamic cities.

The plan of the site of ‘Anjar may be used to illustrate the organization of an early Islamic city. The first superposition aligns the mosques, which are almost identical in size during the early Umayyad period, over one another (pl. 2). This configuration shows the main north-south street as originating at the north gate of Babylon.³⁴ A more interesting superposition places the axial street of ‘Anjar in alignment with the main street originating at the harbor area of Babylon (the northwest side of the complex). Curiously, this placement will allow ‘Anjar’s decumanus to align with the northwest door of ‘Amr’s mosque (pl. 3). The eastern wall of ‘Anjar coincides with the mosque; this again is interesting since there is even less topographical information on the eastern limits of the Ahl al-Rāya, suggesting limited space or a relative unimportance.

Analysis of ‘Anjar (and other urban configurations) stresses the importance of the north gate and associated bath. While there is no question of an internal gate at Fuṣṭāṭ,³⁵ there seems to have been a bath

³² South edge, near E corner of Qaṣr al-Shām, the Dār ‘Abdallāh ibn Abī Sarḥ was located as the south edge of the Ahl al-Rāya, near the east corner of Babylon.

³³ This very roughly conforms to Kubiak’s calculation, that if 600 ha. (his low estimate), was divided into 35–40 units (or *khīṭaṭ*) (Kubiak, *Al-Fuṣṭāṭ*, 71).

³⁴ One will note that this is not true north at Fuṣṭāṭ, but what might be characterized as a “functional north.”

³⁵ Though one may note that on the west slope of the Kom al-Jarih was a place later called the Bab al-Safa.

north of the mosque, the Ḥammām al-Wardān.³⁶ This bath may have been near the Sūq al-Wardān, a main *sūq* west of the mosque, probably stretched along the main street. East of this street were located the administrative/ritual functional elements, in the form of the Dār al-Mudhahhaba and mosque of ‘Amr. Certainly sufficient space remained in this quadrant for subsequent expansions of the mosque. West of the street were the residential complexes, the *dārs*, which formed the aristocratic urban sector of Fustāṭ.³⁷ Lest this resulting urban structure may seem rather Greco-Roman, one may return to the South Arabian city of Shabwa (pl. 4). A superposition of this city plan conforms in size, street location, and (apparently) functional east/west division. The known buildings of al-Rabadha are added to this reconstruction to suggest the spatial configuration of multiple residential units within this half of the city.

A Legacy and Future Research

Rather like the narrative traditions of early Islam, each of these topographic elements may be suspect, but the cumulative superpositions and alignments suggest a plausible construction for the early Islamic city. Wheatley has suggested two effects implied in a spatial framework, such as the one here advanced: the subversion of tribal autonomy over the long term, and enhancement of the power and prestige of chiefly families.³⁸

³⁶ Other baths in early Fustāṭ were, in addition to the Ḥammām al-Wardān, the Hammām al-Far, reputedly very small and built by ‘Amr near his house, and the Ḥammām Busr ibn Abī Arṭāh, possibly identified as the large and ancient bath located vaguely to the East.

³⁷ Other *dārs* known by name include the Dār al-Khārija, and Dār al-Silsila, as well as al-Mīda’a (the old ablution place). Tarif Khalidi notes, apparently without conscious reference to Fustāṭ, “The notables (*ashrāf*) generally liked to live at the edges of the city. Houses were to be sited between the market and the water, facing the east, whereas gardens were supposed to face the west.” See his “Some Classical Islamic views of the city,” in W. al-Qadi, ed., *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Iḥsān ‘Abbās on his sixtieth birthday* (Beirut: American University in Beirut Press, 1981), 271.

³⁸ These hypotheses, as first presented in 1994, have been rejected as “without solid foundation,” quite rightly from a German positivistic perspective. But as Paul Wheatley has noted, this deductive approach offers a methodology for discovery in archaeological field research. See his *The Places where men pray together: Cities in Islamic lands, seventh through the tenth centuries* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), xv.

The Ahl al-Rāya may be seen as a city within the larger urban configuration of Fustāṭ. This central *khiṭṭa* functioned as a “madīna” in the manner delineated by French scholarship, early analyses deriving from the research of the Marçais brothers first in North Africa and then in the Levant. Amid the debates on the various criteria and characteristics proposed in the defining of the “Islamic city,” one has the phenomenon of the inner city, the *madīna* or *kasbah*. The latter term would appear to be derived from *qaṣaba*, a term for a middle sized town. If the Ahl al-Rāya might be considered as a *qaṣaba* (pl. 5), then what is the conglomeration of all the *khiṭṭat* of Fustāṭ, an areal expanse so large that it could contain two new *qaṣabāt*, al-‘Askar and al-Qaṭā’i?³⁹

It may be that Muqaddasī had found the most appropriate designation for this and other very large early Islamic foundations, the *miṣr* or metropolis.⁴⁰ What has been limited to the conception of a “garrison town” or cantonment may be realized as an Umayyad solution, based on their South Arabian heritage, to the problem of structural organization of a very large Islamic city. The pattern suggested for Fustāṭ may be tested on the evidence from Qayrawān and other Umayyad foundations in the Middle East.⁴¹

Bibliography

- Bahgat, Aly, and A. Gabriel. *Fouilles d'al Foustat*. Paris: De Boccard, 1921.
- Creswell, K. A. C. *Early Muslim Architecture*. 2 vols. Revised ed. New York: Hacker Art Books, [1969] 1979.
- Denoix, Sylvie. “Notes sur une des significations du terme ‘dar’.” *Annales Islamologiques* 25 (1991): 285–88.
- . “L’héritage, le poids de l’époque de la foundation.” In Sylvie Denoix. *Décrire Le Caire: Fustāt-Miṣr d’après Ibn Duqmāq et Maqrīzī*. Cairo: IFAO, 1992, 71–80.
- Garcin, Jean-Claude. “Le Caire et l’évolution urbaine des pays musulmans à l’époque médiévale.” *Annales Islamologiques* 25 (1991): 289–301.

³⁹ Both would seem to be arranged along the two main streets, the Sūq or Khaṭṭ al-A‘zam (Kubiak *Al-Fustāt*, 37, 116) and al-Ṭariq (Kubiak *Al-Fustāt*, 72, 148, n. 60).

⁴⁰ He begins by stating that “Fustāṭ is a *miṣr* in every sense,” seat of the [Fatimid] caliph, center of administration, large and very populous. Al-Muqaddasī, *Kitāb aḥsan al-taqāsīm fī ma‘rifat al-āqālīm*, ed. M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1906), 196.

⁴¹ Another legacy will be a new understanding of the interaction of Umayyad Fustāṭ and the ‘Abbasid/Ṭulūnid suburbs on the north. One may suggest a hybridization of the Arab/Islamic town with newly imposed Iranian concepts of the city, but that may form another narrative.

- Gayraud, Roland-Pierre. "Fostat: évolution d'une capitale arabe du VII^e au XII^e siècle d'après les fouilles d'Istabl 'Antar." *Colloque international d'archéologie islamique*. Cairo: IFAO, 1998, 435–60.
- Goitein, S. D. *A Mediterranean society, vol. IV: Daily life*. Berkeley: University of California, 1983.
- Grabar, Oleg. *The Formation of Islamic Art*. New Haven: Yale University Press, 1987.
- Khalidi, Tarif. "Some Classical Islamic views of the city." In Wadad al-Qadi, ed. *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Iḥṣān 'Abbās on his sixtieth birthday*. Beirut: American University in Beirut, 1981, 265–76.
- Kubiak, W. B. *Al-Fuṣṭāṭ: Its Foundation and Early Urban Development*. Cairo: American University in Cairo, 1987.
- Kubiak, W. B. and G. T. Scanlon. "Fuṣṭāṭ Expedition: Preliminary report, 1966." *Journal of the American Research Center in Egypt* 10 (1973): 11–25.
- Lecker, Michael. *Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina*. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- Liebeschuetz, J. H. W. G. *Decline and Fall of the Roman City*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Marçais, Georges. "La conception des villes dans l'Islam." *Revue d'Alger* 2 (1945): 517–33.
- Marçais, William. "L'islamisme et la vie urbaine." *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1928): 86–100.
- al-Muqaddasī, Shams al-Dīn. *Kitāb aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifaṭ al-āqālim*. 2nd ed. Edited by M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1906.
- Piotrovsky, M. B. "Late ancient and early mediaeval Yemen: Settlement traditions and innovations." In G. King and A. Cameron, eds. *The Byzantine and early Islamic Near East, II: Land use and settlement patterns*. Princeton: Darwin, 1994, 213–20.
- al-Rashid, Sa'ad bin 'Abd al-'Azīz. *Al-Rabadhah: A Portrait of Early Islamic Civilization in Saudi Arabia*. Riyadh: King Saud University, 1986.
- Scanlon, George T. "Al-Fuṣṭāṭ: The Riddle of the earliest settlement." In G. King and A. Cameron, eds. *The Byzantine and early Islamic Near East, II: Land use and settlement patterns*. Princeton: Darwin, 1994, 171–79.
- Wheatley, Paul. *The Places where men pray together: Cities in Islamic lands, seventh through the tenth centuries*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- Whitcomb, Donald. "The miṣr of Ayla: Settlement at al-'Aqaba in the early Islamic period." In G. King and A. Cameron, eds. *The Byzantine and early Islamic Near East, II: Land use and settlement patterns*. Princeton: Darwin, 1994, 155–70.
- . "Urbanism in Arabia." *Arabian Archaeology and Epigraphy* 7 (1996): 38–51.
- . "An Urban Structure for the Early Islamic City: An Archaeological Hypothesis." In A.K. Benninson and A.L. Gascoigne, eds. *Cities in the Pre-modern Islamic World: The Urban Impact of Religion, State and Society*. Leiden and New York: Routledge, 2007: 15–26.

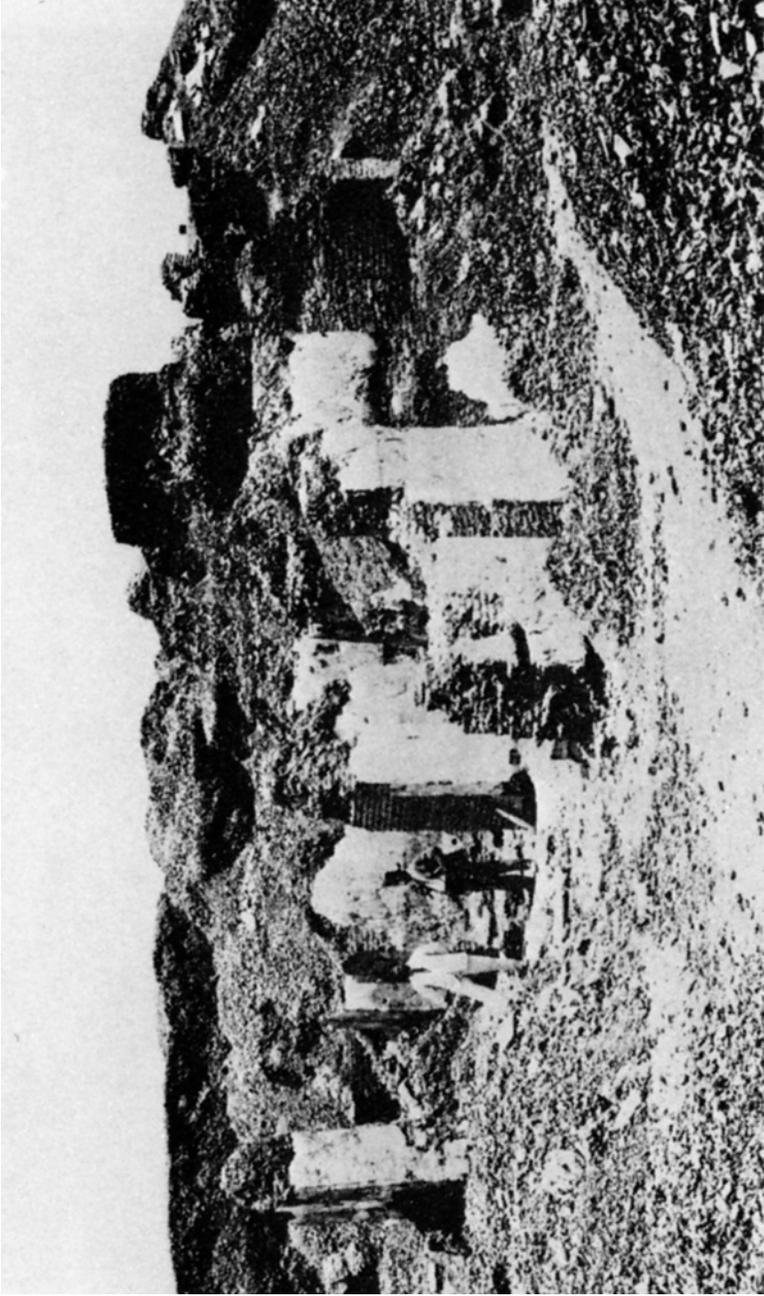


Figure 1. Bahgat and Gabrielle at Fustiāt excavations in 1932 (after Creswell 1940 [1979], vol. 2, pl. 117 b).



Figure 2. Madīnat Habū (Jēme), northwest section of the town (Hölscher 1954, pl. 29A).

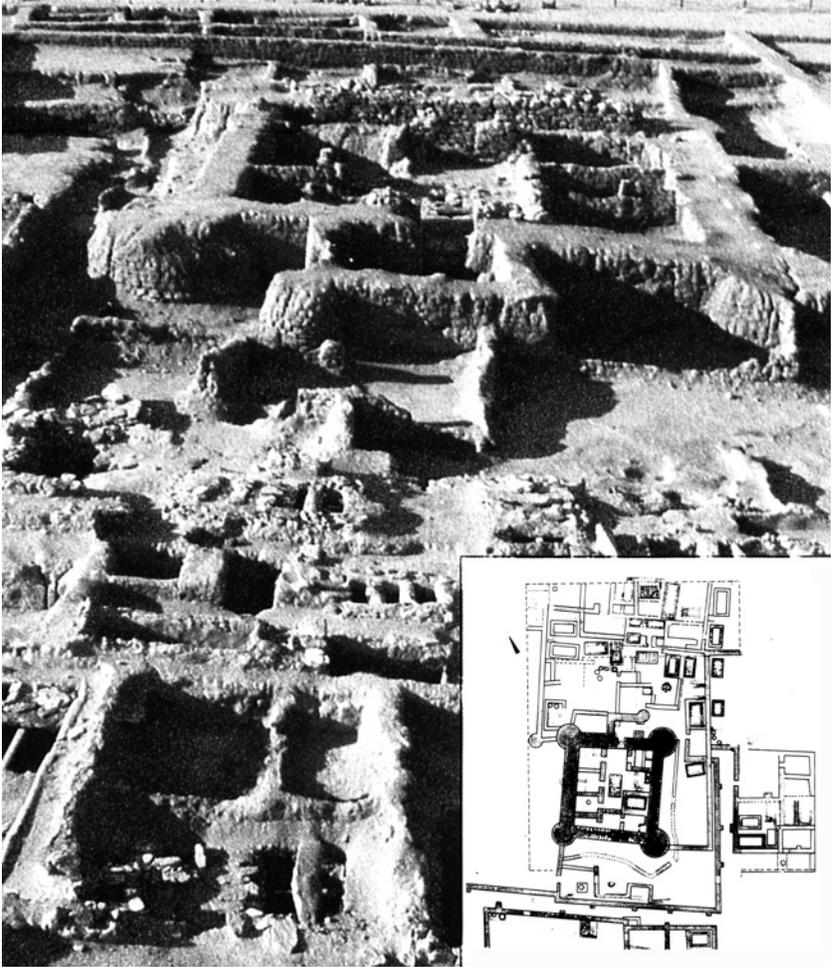


Figure 3. Al-Rabadhah, general view and plan of site H (after al-Rashid 1986, pl. 54).

FORMATION ET DEVENIR DU PAYSAGE ARCHITECTURAL OMEYYADE: L'APPORT DE L'ARCHÉOLOGIE

Denis Genequand

Introduction

Bien que relativement courte en durée absolue (90 ans, soit de 41 à 133 de l'Hégire/661 à 750 après J.-C.), la période omeyyade au Proche-Orient n'en est pas moins une période très riche quant au nombre de réalisations architecturales, et plus particulièrement quant au nombre de monuments bien conservés. Pour le domaine syrien, cela est d'autant plus vrai, que la période abbasside, pourtant beaucoup plus longue (133–358/750–969), n'a guère laissé de grands monuments qu'à al-Raqqa et sur quelques sites de la Jazīra syrienne. Si l'on se replace sur un plan géographique plus vaste, à l'échelle du monde islamique, cette très bonne représentation de l'architecture et plus généralement de l'archéologie de l'époque omeyyade apparaît comme une spécificité du Proche-Orient. En effet, dans de nombreuses régions du monde islamique on est bien en peine de reconnaître la période omeyyade. Tout au plus, y apparaît-elle comme une phase de transition mal connue et peu individualisée. Cette très forte représentativité architecturale et archéologique de l'époque omeyyade dans le domaine syrien est évidemment due à la proximité de la capitale, Damas, et à l'intense activité de bâtisseur des califes, de leur entourage et des élites en général.

On assiste alors à la construction d'un grand nombre de monuments d'importance diverse, aussi bien dans les villes que dans les campagnes. Commandités pas les élites, ces monuments reflètent l'emprise du nouveau pouvoir sur le Bilād al-Shām. Ils se superposent ou s'intègrent dans un environnement façonné par l'Antiquité et l'Antiquité tardive et sont véritablement l'une des marques et l'un des héritages de l'époque omeyyade. C'est ce que j'appelle le paysage architectural. Cette dernière notion, dans le sens que je lui donne ici, rend compte non seulement de l'aspect d'un bâtiment ou d'un groupe de bâtiments, mais surtout de leur rôle dans leur environnement et de leur mode d'occupation.

Deux autres facteurs entrent aussi en ligne de compte dans la connaissance architecturale et archéologique de la période omeyyade. Il y a eu, d'une part, une activité archéologique assez soutenue et tournée vers la haute époque islamique au cours des trente dernières années. D'autre part, une conjonction de phénomènes politiques, économiques et démographiques ont induit, entre le VI^e et le III^e/IX^e siècle, un déclin, puis un abandon partiel d'une part importante des régions marginales du Bilād al-Shām. Par marginales, j'entends ici surtout les régions steppiques ou difficiles à mettre en culture pour des raisons géographiques. Il ne m'appartient pas, dans le cadre de ce travail, de discuter les causes et raisons de ces phénomènes que certains ont qualifiés de crise. Toujours est-il que l'abandon ou le changement du mode d'occupation de régions entières donne à l'archéologue l'occasion de pouvoir étudier de manière détaillée les établissements de la basse Antiquité et du haut Islam sans qu'ils aient été oblitérés ou trop fortement modifiés par des occupations ultérieures. On entrevoit dès lors un des problèmes qui se posera dans l'étude du paysage architectural et du devenir des monuments omeyyades: celui d'une forte dichotomie dans la nature des sources entre grands sites urbains continuellement habités, modifiés et reconstruits et petites villes, villages et domaines abandonnés entre le II^e/VIII^e et le II^e/IX^e siècle. Les premiers présentent la durée d'occupation nécessaire pour vraiment mettre en évidence et comprendre des changements significatifs, mais ne réunissent souvent pas les conditions de conservations des vestiges, voire simplement d'accès aux monuments. Les autres, nombreux et bien étudiés ou fouillés, sont extrêmement riches en données détaillées, mais trop souvent ne permettent pas de suivre une évolution dans la longue durée. Cette absence d'évolution dans la longue durée paraît toutefois, on le verra, être l'un des traits caractéristiques du paysage architectural omeyyade.

Mon objectif va être, à l'aide d'un petit nombre de sites ou monuments que j'ai voulu représentatifs, de suivre l'évolution de ce paysage architectural et, toujours à la lumière d'arguments archéologiques, d'essayer d'appréhender la manière dont les monuments ou groupes de monuments ont été perçus par les générations suivantes, après 132/750. Il ne s'agit donc pas d'analyser les raisons et la forme du développement urbain ou rural, ou plus généralement de l'intense activité de construction, que l'on connaît et suit maintenant bien sous

les Marwanides, mais d'envisager comment va évoluer, après la chute de la dynastie omeyyade, le paysage architectural mis en place¹.

Dans l'idéal et par souci de ne pas masquer des différences régionales souvent très importantes – qui peuvent être dues à l'évolution économique ou politique locale, aux matériaux de construction, etc. –, il aurait été préférable de traiter ce sujet à une échelle régionale. Malheureusement, dans l'état actuel de la recherche, il n'y a guère de région qui puisse fournir des sites qui sont à la fois de différents types (villes, bourgades, villes nouvelles, palais et résidences aristocratiques) et bien documentés archéologiquement. C'est donc pour une approche par catégories de sites, à l'échelle du Bilād al-Shām, que j'ai opté (fig. 1). J'ai également choisi délibérément de ne pas aborder Damas et Jérusalem. L'une et l'autre ont déjà fait l'objet d'une très abondante littérature, surtout dévolue à la Grande Mosquée et à l'Esplanade des Mosquées², mais sont loin de pouvoir présenter toutes les données que souhaiterait l'archéologue. J'ai choisi d'aborder ici trois types distincts de sites : les villes, les villes nouvelles et les résidences aristocratiques rurales ou "châteaux omeyyades".

Les villes

Par ville, dans cette période de transition entre basse Antiquité et haut Islam, j'entends un site urbain bien établi et regroupant des fonctions politiques, religieuses et économiques. Toutes les villes existaient déjà avant la conquête islamique et avaient acquis le statut de cité plus ou moins anciennement, ainsi qu'un siège épiscopal durant l'époque protobyzantine.

A. *Al-Ruṣāfa-Sergiopolis*

Al-Ruṣāfa-Sergiopolis, une ville située dans la steppe syrienne à proximité de la vallée de l'Euphrate, présente un des cas les plus intéressants.

¹ Je remercie Christian de Reynier pour sa relecture critique de cet article et Marion Berti pour son aide à la préparation des illustrations.

² Voir en dernier lieu : Finbarr Barry Flood, *The Great Mosque of Damascus* (Leiden : Brill, 2001) et Miriam Rosen-Ayalon, *The Early Islamic Monuments of al-Haram al-Sharif* (Jerusalem : The Hebrew University of Jerusalem, 1989 (*Qedem* 28)).

Elle a d'abord appartenu à la province tardo-antique d'Euphratésie, avant d'être rattachée au *jund* de Qinnasrīn. De nombreuses fouilles ont été menées sur le site et, surtout, l'occupation s'y est prolongée bien au-delà de l'époque omeyyade. Les constructions omeyyades ont pris place dans et autour d'une cité protobyzantine, qui avait été élevée récemment au rang de métropole. L'essor et la renommée de la ville étaient dus à la présence d'un sanctuaire et lieu de pèlerinage élevé autour de la tombe de Saint Serge, officier chrétien martyrisé à al-Ruṣāfa même durant le IV^e siècle. Saint Serge était particulièrement vénéré par les tribus arabes chrétiennes et son sanctuaire a fait l'objet de l'attention de l'empereur Justinien, qui a fait aussi rebâtir le rempart de la ville. De fait, le site se composait d'une imposante enceinte rectangulaire datant du règne de Justinien et abritant des habitations, des monuments publics et plusieurs basiliques (fig. 2)³. L'attrait des tribus arabes chrétiennes pour Saint Serge amena les princes Jafnides à s'intéresser au site comme centre religieux et politique. L'un d'eux, le phylarque al-Mundhir ibn al-Ḥārith (569–81), fit construire au nord de la ville un monument de plan basilical et de fonction ambiguë et discutée: salle d'audience ou église⁴.

À l'époque omeyyade, la région d'al-Ruṣāfa paraît avoir été dans l'orbite de Hishām ibn ʿAbd al-Malik (105–25/724–43) dès avant son accession au califat. En effet, au moment de son accession, il résidait dans une de ses propriétés (*duwayra*) appelée al-Zaytūna qui se trouvait être proche d'al-Ruṣāfa, mais qui n'est pas identifiée de manière définitive⁵. En devenant calife en 105/724, Hishām ibn ʿAbd al-Malik a fait d'al-Ruṣāfa sa résidence principale, appelée alors Ruṣāfat Hishām. Des transformations liées à cette nouvelle fonction ont affecté aussi bien l'intérieur de la ville, que la partie extra-muros. Hishām ibn ʿAbd al-Malik a fait construire dans la ville une grande mosquée qui était placée directement au nord de la basilique de la Sainte-Croix, princi-

³ Walter Karnapp, *Die Stadtmauer von Resafa in Syrien* (Berlin: DAA, 1976); Thilo Ulbert, *Resafa II. Die Basilika des Heiligen Kreuzes in Resafa-Sergiopolis* (Mainz: Philipp von Zabern, 1986); Elizabeth Key Fowden, *The Barbarian Plain. Saint Sergius Between Rome and Iran* (Berkeley: University of California Press, 1999).

⁴ Jean Sauvaget, "Les Ghassanides et Sergiopolis," *Byzantion* 14 (1939): 115–30; Gunnar Brands, "Der sogenannte Audienzsaal des al-Mundhir in Resafa," *Damaszener Mitteilungen* 10 (1998): 215–35; Elizabeth Key Fowden, "An Arab Building at al-Rusafa-Sergiopolis," *Damaszener Mitteilungen* 12 (2000): 303–24.

⁵ Dorothee Sack, *Resafa IV. Die Grosse Moschee von Resafa-Ruṣāfat Hiṣām* (Mainz: Philipp von Zabern, 1996), 49–51, 155; Barbara Kellner-Heinkele, "Ruṣāfa in den arabischen Quellen," in Dorothee Sack, *Resafa IV*, 133–54, en particulier 134.

pal lieu de culte de Saint Serge, et empiétait même sur une partie de ses constructions annexes⁶. Une nouvelle rue à colonnade bordée de boutiques permettait d'accéder à la grande mosquée depuis le sud⁷. À l'extérieur, au sud et à l'est du rempart, une zone palatiale a été édifiée; elle comprenait six bâtiments de type palais et de nombreux autres édifices et maisons plus petits⁸.

Un des palais a été partiellement fouillé dans les années 1950⁹, ainsi qu'un pavillon lié à un jardin au début des années 1990¹⁰. Plus récemment, une prospection géophysique a concerné l'ensemble de la zone et de nouvelles fouilles ont été initiées en 2006¹¹. Toutes les constructions de la zone palatiale étaient en brique crue. Peu de données stratigraphiques ont été publiées jusqu'à maintenant et l'occupation apparaît comme n'ayant pas été très longue. Les sources textuelles laissent entendre qu'un ou plusieurs palais ont encore servi comme tels durant la décennie qui a suivi la mort de Hishām ibn 'Abd al-Malik, en particulier pour son fils Sulaymān et pour Muḥammad ibn al-Walīd¹². On sait aussi, par al-Bakrī, que le calife abbasside al-Mutawakkil (232–47/847–61) est venu à al-Ruṣāfa durant son règne pour visiter les palais de Hishām ibn 'Abd al-Malik et de ses fils¹³. Cet événement ne doit pas indiquer que les palais étaient encore en bon état, mais plutôt qu'ils avaient gardé une notoriété certaine, même auprès de la cour abbasside.

Les données disponibles sur les fouilles à l'intérieur de la ville, en particulier sur la grande mosquée, sont plus détaillées. La mosquée, fouillée par D. Sack, a été construite durant le califat de Hishām ibn

⁶ Sack, *Resafa IV*.

⁷ Thilo Ulbert, "Beobachtungen im Westhofbereich der Grossen Basilika von Resafa," *Damaszener Mitteilungen* 6 (1992): 403–16.

⁸ Dorothee Sack, Helmut Becker, Manfred Stephani & Faris Chouker, "Resafa-Umland: Archäologische Geländebegehungen, geophysikalische Untersuchungen und Digitale Geländemodelle zur Prospektion in Resafa-Ruṣāfat Hishām. Bericht über die Kampagnen 1997–2001," *Damaszener Mitteilungen* 14 (2004): 207–32.

⁹ Katharina Otto-Dorn, "Grabungen im umayyadischen Ruṣāfah," *Ars Orientalis* 2 (1957): 119–32.

¹⁰ Thilo Ulbert, "Ein umayyadischer Pavillon in Resafa-Ruṣāfat Hisham," *Damaszener Mitteilungen* 7 (1993): 213–31.

¹¹ Sack et al. "Resafa-Umland".

¹² Sack, *Resafa IV*, 51; Kellner-Heinkele, "Ruṣāfa in den arabischen Quellen," 142 (al-Mas'ūdī à propos de Sulaymān), 147 (Yāqūt à propos de Muḥammad ibn al-Walīd).

¹³ Sack, *Resafa IV*, 52; Barbara Kellner-Heinkele, "Ruṣāfa in den arabischen Quellen," 144 (al-Bakrī).

‘Abd al-Malik, vraisemblablement avant celle de Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī édifiée en 110/728–9¹⁴. Elle était adossée et communiquait avec le sanctuaire de Saint Serge. Je ne vais pas discuter ici les raisons du choix de cet emplacement, déjà largement évoquées par D. Sack¹⁵, puis par E. K. Fowden¹⁶ (tout au plus peut-on ajouter que c’est aussi un message clair sur la place de l’Islam adressé tant à la majorité chrétienne, qu’à la minorité musulmane), mais je vais m’arrêter à l’évolution et l’histoire du monument qui ont été assez précisément reconstitués¹⁷. Le plan originel de la mosquée, comme prévu par le ou les architectes, comprenait une salle de prière hypostyle à large nef centrale et huit nefs latérales subdivisées en trois travées (phase Ia). Elle était précédée par une cour rectangulaire à portiques. La réalisation du monument a été plus simple et les portiques n’ont jamais été construits (phase Ib) (fig. 3). Une voie à colonnade bordée de boutiques – un marché – a aussi été construite en même temps ou peu après la mosquée. C’était la principale voie d’accès à cette dernière et elle restera partie intégrante de la voirie de la ville¹⁸.

À l’époque abbasside, le *minbar* en bois a été reconstruit en pierre. Un peu plus tard, peut-être suite à un tremblement de terre qui impliqua l’affaissement des sols et la destruction de certaines parties hautes de l’édifice, la mosquée a été restaurée et a reçu alors une toiture plate, signe d’une simplification de l’architecture (phase II) (fig. 4)¹⁹. La datation de cette phase est difficile et le fouilleur fait deux propositions entre lesquelles il est difficile de trancher, mais semble toutefois préférer la seconde²⁰. Il se peut que cette phase ait eu lieu durant la première moitié du III^e/IX^e siècle, avant la visite d’al-Mutawakkil, et qu’au moment de cette dernière la mosquée ait déjà été en ruine puisqu’elle n’est pas mentionnée quand le calife visita la basilique (à moins que la présence d’une mosquée à côté de la basilique et en relation avec le pèlerinage de Saint Serge ait été une telle évidence qu’on ne la mentionne pas). Il se peut aussi que cette phase date du début du IV^e/X^e siècle et que

¹⁴ Sack, *Resafa IV*, 70, Cette proposition de datation plus ancienne est basée sur les sources textuelles et sur des arguments architecturaux. Sur Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī, voir plus bas.

¹⁵ Sack, *Resafa IV*, 156.

¹⁶ Fowden, *The Barbarian Plain*, 174–83.

¹⁷ Sack, *Resafa IV*, 41–54.

¹⁸ Ulbert, “Beobachtungen im Westhofbereich”.

¹⁹ Sack, *Resafa IV*, 44–46

²⁰ Sack, *Resafa IV*, 52–53, 156, 158.

ce soit une restauration consécutive aux destructions attribuées aux Qarmates en 289/901–902 et rapportées par al-Ṭabarī²¹.

La date d'abandon de la salle de prière de la grande mosquée ne peut être précisée dans la fourchette chronologique allant du début du IV^e/X^e à la fin du V^e/XI^e siècle²². Ce n'est qu'après cet abandon, mais alors que le sanctuaire de Saint Serge est toujours utilisé, qu'intervient la dernière phase (phase III). Datée de l'époque ayyoubide, elle a vu la construction d'une petite mosquée dans la cour de l'édifice précédent (fig. 4)²³. Il s'agit alors de maintenir un lieu de culte musulman à proximité et peut-être lié au culte de Saint Serge, tout en marquant aussi le souvenir de la grande mosquée disparue²⁴.

À la fin du VI^e/XII^e – début du VII^e/XIII^e siècle, Yāqūt a visité al-Ruṣāfa et a rapporté que la ville était surtout habitée par des chrétiens²⁵. L'ensemble du site a été définitivement abandonné peu après le milieu du VII^e/XIII^e siècle, à la suite à l'invasion mongole de 658/1259–60.

Conclusion

On assiste, à al-Ruṣāfa sous le califat de Hishām ibn 'Abd al-Malik, à la mise en place d'un important programme architectural, tant autour du sanctuaire de Saint Serge avec une grande mosquée et un marché, qu'au sud du site avec un complexe palatial et résidentiel. Mais peu d'éléments de cet ensemble – si ce n'est aucun – ne paraissent avoir gardé de l'importance au-delà d'un petit siècle après la chute des Omeyyades : les palais ont été abandonnés et la grande mosquée, d'abord simplifiée, puis réduite, a été délaissée bien avant l'abandon de la ville. Par rapport aux autres sites qui seront évoqués plus loin, al-Ruṣāfa, présente toutefois un nombre plus important de sources écrites qui renseignent sur son histoire. Ceci est dû avant tout au fait que ce fut la résidence, voire la capitale, d'un calife qui régna beaucoup plus longtemps que la moyenne et marqua par son administration de l'empire.

²¹ Kellner-Heinkele, "Ruṣāfa in den arabischen Quellen," 141 (al-Ṭabarī).

²² Sack, *Resafa IV*, 52–53.

²³ Sack, *Resafa IV*, 33–35, 49.

²⁴ Fowden, *The Barbarian Plain*, 182, a proposé que ce petit monument était associé à d'autres saints musulmans dans le cadre d'une islamisation progressive des lieux de cultes chrétiens.

²⁵ Kellner-Heinkele, "Ruṣāfa in den arabischen Quellen," 147 (Yāqūt).

B. Amman

Amman/Philadelphia fut l'une des principales cités de la Province d'Arabie. Sous les Omeyyades, elle devint le siège du gouverneur de la Balqā', un sous-gouvernorat rattaché au *jund* de Damas et couvrant le centre et le nord-est de l'actuelle Jordanie. La ville possédait alors une garnison et avait un atelier de frappe monétaire. D'imposants vestiges archéologiques témoignent des activités de construction durant la première moitié du II^e/VIII^e siècle, en particulier une grande mosquée et un gigantesque complexe palatial²⁶.

On distingue à Amman deux zones qui eurent un rôle différent aussi bien durant l'Antiquité que durant la haute époque islamique: la ville basse et la citadelle (fig. 5). La première correspondait à la ville romaine puis islamique, alors que la seconde était d'abord une colline transformée en esplanade sur laquelle s'étendaient les enceintes sacrées (*temenos*) successives de deux sanctuaires d'époque romaine, avant qu'elle ne soit transformée en complexe palatial.

Un seul monument omeyyade est connu dans la ville basse. C'est une grande mosquée, aujourd'hui détruite et connue uniquement par des descriptions et photos anciennes, qui a été étudiée par A. Northedge²⁷. C'était un édifice rectangulaire comprenant une salle de prière subdivisée en sept nefs et probablement trois travées. La salle de prière était précédée par une cour à portiques accessible par trois portes dans le mur nord. A. Northedge propose de dater la construction de la mosquée entre les règnes d'al-Walid ibn 'Abd al-Malik (86–96/705–715) et Yazīd ibn 'Abd al-Malik (101–105/720–24), soit entre les années 86/705 et 105/724. Au cours d'une seconde phase, non datée précisément, la largeur de la salle de prière a été réduite de trois à deux travées, le *mihrab* est reconstruit dans la même niche et une nouvelle

²⁶ Alastair Northedge, *Studies on Roman and Islamic 'Amman. Vol. 1: History, Site and Architecture* (Oxford: Oxford University Press, 1992); Antonio Almagro, *El Palacio Omeya de 'Amman I. La Arquitectura* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1983); Emilio Olávarri-Goicoechea, *El Palacio Omeya de 'Amman II. La Arqueología* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985); Antonio Almagro, Pedro Jiménez & Julio Navarro, *El Palacio Omeya de 'Amman III. Investigación Arqueológica y Restauración 1989–1997* (Granada: Escuela de Estudios Árabes CSIC, 2000) (*non vidi*); Antonio Almagro, Pedro Jiménez & Julio Navarro, "Excavation of Building F of the Umayyad Palace of Amman. Preliminary Report," *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 44 (2000): 433–57; Antonio Almagro & Pedro Jiménez, "The Umayyad Mosque of the Citadel of Amman," *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 44 (2000): 459–75.

²⁷ Northedge, *Studies on Roman and Islamic 'Amman*, 63–69.

porte a été installée dans le mur nord de la cour, alors que les portes latérales ont été condamnées. Une inscription mentionnant des travaux de construction trouvée hors contexte dans la mosquée et datable entre le III^e/IX^e et le IV^e/X^e siècle pourrait se rapporter à cette phase ; mais elle ne précise pas ce qui est construit ou reconstruit²⁸. Enfin, une troisième phase datée de la fin du VII^e/XIII^e ou du VIII^e/XIV^e siècle a vu l'ajout d'un minaret contre le mur nord de la cour.

Al-Muqaddasī, à la fin du IV^e/X^e siècle, a visité Amman et a décrit une jolie mosquée, dont la cour était décorée par des mosaïques, dans la zone du marché/*sūq*²⁹. Il s'agit vraisemblablement du même édifice. La mosquée se trouvait donc au cœur de la ville islamique du IV^e/X^e siècle et elle témoigne d'une histoire relativement longue. On ajoutera qu'al-Muqaddasī ne dit rien des origines du monument et que ces dernières devaient avoir été oubliées à cette époque.

La citadelle d'Amman a été construite après la mosquée de la ville basse, probablement durant le règne de Hishām ibn 'Abd al-Malik. Selon A. Northedge, il faut y voir le palais du gouverneur (*'āmil*) de la Balqā' et des structures permettant d'abriter son entourage et la garnison³⁰. La colline de la citadelle est divisée en deux terrasses – supérieure et inférieure – qui ont été fortifiées. La terrasse inférieure n'a fait l'objet que de peu de fouilles et son occupation durant la haute époque islamique est encore mal documentée. La vaste terrasse supérieure, qui portait les sanctuaires romains, est par contre bien connue³¹. Elle comprenait, dans sa partie nord, un complexe palatial incluant deux salles de réception et treize bâtiments résidentiels organisés autour de cours à portiques (fig. 6). Dans sa partie sud, directement en avant du complexe palatial, se trouvait une large place bordée de boutiques et menant à une grande mosquée. Il y avait des maisons au-delà et autour du marché et de la mosquée. L'ensemble de ces constructions,

²⁸ Northedge, *Studies on Roman and Islamic 'Amman*, 64–65.

²⁹ Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, éd. M. J. De Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1906): 175; Northedge, *Studies on Roman and Islamic 'Amman*, 67, pense que le seul détail donné par al-Muqaddasī, c'est-à-dire le décor de la cour par des mosaïques, se rapporte à la construction originale, à l'exemple du Dôme du Rocher et de la Grande Mosquée de Damas.

³⁰ Northedge, *Studies on Roman and Islamic 'Amman*, 165.

³¹ Northedge, *Studies on Roman and Islamic 'Amman*; Almagro, *El Palacio Omeya de 'Amman I*; Olávarri-Goicoechea, *El Palacio Omeya de 'Amman II*; Almagro et al., *El Palacio Omeya de 'Amman III*; Almagro et al., "Excavation of Building F of the Umayyad Palace of Amman"; Almagro & Jiménez, "The Umayyad Mosque of the Citadel of Amman".

bien qu'inclus dans une ville plus ancienne, forme ce que l'on peut considérer comme une ville nouvelle³².

Toutes les constructions de la citadelle ont été affectées par le gros tremblement de terre de 131/749³³ (ou les tremblements de terre de 129–31/747–49³⁴). Une partie des maisons situées au sud du palais n'ont pas été reconstruites³⁵. La mosquée n'est pas non plus reconstruite, mais est remplacée par des structures domestiques³⁶. Par contre, les avis divergent à propos du complexe palatial et des fortifications. A. Northedge indique que tous deux montrent des traces de restaurations, qu'il attribue au début de l'époque abbasside, suite au tremblement de terre de 131/749³⁷. Ces restaurations, en particulier les portiques des cours, seraient le signe que le monument a gardé une fonction palatiale au-delà de la chute des Omeyyades. A. Northedge les mets en relation avec la présence documentée par les sources textuelles de deux gouverneurs abbassides de la Balqā' en 158/775 et 180/796³⁸. A. Almagro, qui a fouillé la partie centrale et la partie sud du palais, indique que ce dernier a été en grande partie détruit par le tremblement de terre de 131/749 et n'a pas été restauré³⁹. Tout ce qui suit cette date – réoccupations, constructions plus légères – appartient à des

³² Alastair Northedge, "Archaeology and New Urban Settlement in Early Islamic Syria and Iraq," in G. R. D. King & Averil Cameron, éd., *The Byzantine and Early Islamic Near East II. Land Use and Settlement Pattern* (Princeton: Darwin, 1994): 231–65.

³³ Northedge, *Studies on Roman and Islamic 'Amman*, 157–58; Almagro et al., "Excavation of Building F of the Umayyad Palace of Amman," 453–55; Almagro & Jiménez, "The Umayyad Mosque of the Citadel of Amman," 472.

³⁴ Jaakov Karcz, "Implications of Some Early Jewish Sources for Estimates of Earthquake Hazard in the Holy Land," *Annals of Geophysics* 47, 2/3 (2004): 759–92 (en particulier 778–87). Dans la suite du texte, je me référerai au tremblement de terre de 131/749 par commodité; il va sans dire que cette date renvoie de manière générique à la possibilité de plusieurs tremblements de terre entre 129/747 et 131/749.

³⁵ Northedge, *Studies on Roman and Islamic 'Amman*, 143, 151.

³⁶ Almagro & Jiménez, "The Umayyad Mosque of the Citadel of Amman," 472–75.

³⁷ Northedge, *Studies on Roman and Islamic 'Amman*, 158–59. Ces conclusions sont basées sur des observations architecturales faites sur des structures fouillées plus anciennement.

³⁸ Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa-al-mulūk*, éd. M. J. De Goeje et al. (Leiden: Brill, 1879–1901), III: 416 et III: 641; Northedge, *Studies on Roman and Islamic 'Amman*, 53, 158–59, 168.

³⁹ Almagro et al., "Excavation of Building F of the Umayyad Palace of Amman," 439–40, 442–47, 453. Selon ces fouilles, qui sont les plus récentes, les éléments que A. Northedge interprète comme des restaurations abbassides – en particulier les colonnes, piliers et pilastres construits à l'aide de petites pierres et de mortier de gypse – sont clairement originaux et antérieurs au tremblement de terre.

structures domestiques montrant un changement complet de fonction de l'édifice après le tremblement de terre.

Avant la fin du III^e/IX^e siècle, les fortifications de la citadelle se sont en partie effondrées et n'ont pas été restaurées, mais des maisons ont été bâties par-dessus⁴⁰. Au même moment, l'ensemble du palais a dû être progressivement converti en zone d'habitat⁴¹. Le rôle originel de la citadelle (palais, mosquée, marché, etc.) a donc complètement disparu entre 131/749 et le milieu III^e/IX^e siècle – probablement même au début de ce laps de temps au vu des arguments exposés plus haut – et la citadelle est devenue un quartier d'habitation de la ville. Un autre tremblement de terre, durant la seconde moitié du V^e/XI^e siècle (460/1068?), a entraîné l'abandon de la plupart des zones de la citadelle⁴². Au VII^e/XIII^e siècle, seuls de petits secteurs étaient encore occupés par de l'habitat dans le palais et au sud de celui-ci, et une tour défensive dominant la ville basse a aussi été construite⁴³. La citadelle a probablement été définitivement abandonnée à la fin du VII^e/XIII^e siècle⁴⁴.

Al-Muqaddasī, quant à lui, a décrit la citadelle à la fin du IV^e/X^e siècle comme le château de Goliath (Qaṣr Jālūt)⁴⁵. Cette association biblique lui attribue une plus grande ancienneté – tout comme le même auteur a décrit le théâtre romain de la ville basse comme étant le cirque de Salomon – que l'époque omeyyade à laquelle remontait pourtant l'essentiel des structures visibles. La connaissance de cette période était donc très diminuée, si ce n'est complètement oubliée, à la fin du IV^e/X^e. Des ruptures politiques, économiques, voire sociales, peuvent expliquer cet état de fait.

Conclusion

Comme d'autres villes du Bilād al-Shām, Amman montre une intense activité de construction durant la première moitié du II^e/VIII^e siècle. Sur la citadelle, malgré une occupation continue jusqu'au VII^e/XIII^e siècle, on assiste à un changement de type d'occupation au milieu du

⁴⁰ Northedge, *Studies on Roman and Islamic 'Amman*, 124–25, 159.

⁴¹ Northedge, *Studies on Roman and Islamic 'Amman*, 159; Almagro et al., "Excavation of Building F of the Umayyad Palace of Amman," 444–47.

⁴² Northedge, *Studies on Roman and Islamic 'Amman*, 160–61.

⁴³ Northedge, *Studies on Roman and Islamic 'Amman*, 113–14, 147–48, 161.

⁴⁴ Northedge, *Studies on Roman and Islamic 'Amman*, 161.

⁴⁵ Al-Muqaddasī, *Aḥṣan al-taqāsīm fī ma'rīfat al-aqālīm*, 175; Northedge, *Studies on Roman and Islamic 'Amman*, 60.

II^e/VIII^e siècle (mosquée, palais), changement qui sera achevé dans le courant du III^e/IX^e siècle au plus tard. De l'habitat vernaculaire a pris place dans la mosquée et dans l'ancien complexe palatial et, à la fin du IV^e/X^e siècle, les habitants ne savent même plus ce qu'était l'édifice et qui l'avait construit, malgré des vestiges encore bien visibles et reconnaissables. Dans la ville basse, la situation est un peu différente. Le lieu de culte – la première grande mosquée d'Amman – a été maintenu et a formé le cœur de ce qui fut la ville médiévale (légèrement déplacé par rapport à l'époque romaine). C'est en cela que cet édifice a influencé dans une petite mesure le développement ultérieur de la ville, tout en conservant son rôle originel. Néanmoins, il n'a été ni agrandi, ni embelli. Au contraire, la salle de prière a été reconstruite plus petite et les portiques ont été supprimés. La seule modification, que je qualifierais de positive, a été l'ajout d'un minaret à une période relativement tardive.

C. *Autres villes*

Parmi les autres villes du Bilād al-Shām, plusieurs ont également fait l'objet d'investigations archéologiques poussées, en particulier Baysān/Scythopolis et Jarash/Gerasa. D'une cité antique, Baysān est devenue un chef-lieu de district du *jund* al-Urdunn. Des fouilles étendues ont mis en évidence la continuité de l'occupation à l'époque omeyyade et l'ampleur d'un programme de développement urbain, comprenant en particulier un marché qu'une inscription attribue au calife Hishām ibn 'Abd al-Malik en 120/737–38⁴⁶. La majeure partie de la ville a été détruite par le tremblement de terre de 131/749⁴⁷. Aucun des monuments antiques ou omeyyades ne paraît avoir été reconstruit après le tremblement de terre, malgré un investissement du calife abbasside al-Saffāh (132–36/749–54) pour la reconstruction de la ville documenté

⁴⁶ Yoram Tsafrir & Gideon Foerster, "From Scythopolis to Baysan – Changing Concepts of Urbanism," in G. R. D. King & Averil Cameron, éd., *The Byzantine and Early Islamic Near East II. Land Use and Settlement Pattern* (Princeton: Darwin, 1994): 95–115; *Idem*, "Urbanism at Scythopolis–Bet Shean in the Fourth to Seventh Centuries," *Dumbarton Oaks Papers* 51 (1997): 85–146; Elias Khamis, "Two Wall-Mosaic Inscriptions from the Umayyad Market Place in Bet Shean/Baysān," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64 (2001): 159–76.

⁴⁷ Yoram Tsafrir & Gideon Foerster, "The Dating of 'the Earthquake of the Sabbatical Year' of 749 C.E.," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55 (1992): 231–35.

par une autre inscription trouvée hors contexte⁴⁸. La ville abbasside a pris place sur la précédente et les habitants restant se sont contentés de reconstruire des maisons d'une architecture assez simple par-dessus les niveaux de destruction du tremblement de terre.

À Jarash, autre chef-lieu de district du *jund* al-Urdunn, le centre ville a été profondément remanié durant la première moitié du II^e/VIII^e siècle, avec la construction d'une grande mosquée, de structures commerciales, de maisons et vraisemblablement de bâtiments administratifs à l'intersection des principaux axes de la voirie antique (fig. 7)⁴⁹. Les fouilles sont toujours en cours dans la zone de la mosquée par A. Walmsley. Une utilisation religieuse d'une petite partie de l'édifice a été documentée pour l'époque ayyoubide ou le début de l'époque mamelouke, mais la pérennité de l'occupation depuis le II^e/VIII^e siècle n'est pas assurée pour le moment⁵⁰. M. Gawlikowski a pu mettre en évidence l'évolution d'un grand bâtiment qui a été construit à l'époque omeyyade le long du côté nord du *decumanus*. Il l'a interprété comme une maison avec des boutiques en façade, le long du portique de la rue, mais il n'est pas impossible qu'il se soit agi d'un bâtiment commercial. En un petit siècle, le bâtiment a été construit, puis subdivisé en trois unités distinctes, puis a reçu une fonction industrielle avec l'aménagement de fours à céramique et, enfin, a été abandonné au début du III^e/IX^e siècle. À ceci s'ajoutent de nombreuses zones d'activités artisanales ou industrielles, en particulier des ateliers de potiers, mais aussi de forgerons, qui ont été implantées en divers autres points du centre de la ville au II^e/VIII^e siècle et parfois déjà avant⁵¹. Mais aucun d'entre eux n'a continué à produire après le tournant du II^e/VIII^e-III^e/IX^e siècle. À la fin du IV^e/X^e siècle, al-Muqaddasī mentionne une région appelée

⁴⁸ Moshe Sharon, *Corpus inscriptionum arabicarum Palaestinae*, II (Leiden: Brill, 1999): 214.

⁴⁹ Michal Gawlikowski, "A Residential Area by the South Decumanus," in Fawzi Zayadine, éd., *Jerash Archaeological Project 1981-83* (Amman: Department of Antiquities of Jordan, 1986), 107-36; Alan Walmsley, "The Friday Mosque of Early Islamic Jarash in Jordan," *Journal of the David Collection* 1 (2003): 110-31; Alan Walmsley & Kristoffer Damgaard, "The Umayyad Congregational Mosque of Jarash in Jordan and its Relationship to Early Mosques," *Antiquity* 79/304 (2005): 362-78.

⁵⁰ Alan Walmsley, communication personnelle.

⁵¹ Jerome Schaefer & Robin K. Falkner, "An Umayyad Potters' Complex in the North Theatre, Jerash," in Fawzi Zayadine, éd., *Jerash Archaeological Project 1981-1983*, 411-59; Roberto Parapetti, Maria V. Fontana, R. Pierobon, M. C. Bitti & M. L. Lazzarini, "The Italian Activity within the Jerash Project 1982-1983," in Fawzi Zayadine, éd., *Jerash Archaeological Project 1981-83* (Amman: Department of Antiquities of Jordan, 1986), 167-203.

Jabal Jarash, mais dont la ville principale est Dara‘a/Adhri‘at⁵². Jarash n'existe donc plus comme centre urbain.

Les villes nouvelles

À la suite d'une étude fondamentale de A. Northedge⁵³, on peut regrouper dans la catégorie des villes nouvelles un certain nombre de sites de type urbain ou quasi urbain créé *ex nihilo* par les Omeyyades. Ces sites se distinguent d'autres regroupements résidentiels ou palatiaux par leur taille, par des fonctions politiques et économiques plus spécifiques et par la présence d'une grande mosquée (*jāmi'*), qui en affirme clairement le rôle urbain. Ce ne sont pas, à l'origine, des sites conçus pour assurer le même rôle que les villes déjà existantes, mais, à l'exemple de la ville ronde de Bagdad à l'époque abbasside, des établissements à fort caractère aristocratique. Ils sont destinés à des princes, des gouverneurs ou de hauts chefs militaires et abritent surtout leur entourage, leur administration et leurs troupes, sans pour autant négliger les installations à caractère économique et commercial. Les villes nouvelles n'ont, évidemment, pas l'aspect des grandes cités antérieures à la conquête, mais sont planifiées puis construites selon un modèle idéalisé et de format réduit afin de répondre aux exigences spécifiques de leur fonction.

A. *Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī*

On dispose pour Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī d'une documentation assez précise. Situé dans la steppe syrienne, à mi-chemin entre Palmyre et l'Euphrate, Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī a été partiellement fouillé dans les années 1960 par une mission américaine dirigée par O. Grabar⁵⁴. Depuis 2002, le site est à nouveau étudié et fouillé par une mission archéologique syro-suisse⁵⁵.

⁵² Al-Muqaddasi, *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, 162.

⁵³ Northedge, "Archaeology and New Urban Settlement".

⁵⁴ Oleg Grabar, Renata Holod, James Knudstad & William Trousdale, *City in the Desert. Qaṣr al-Ḥayr East* (Cambridge/MA: Center for Middle Eastern Studies of Harvard University, 1978).

⁵⁵ Denis Genequand, "From 'desert castle' to medieval town: Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī (Syria)," *Antiquity* 79/304 (2005): 350–61; *Idem* (avec une contribution de Margaret O'Hea), "Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī: une ville neuve des débuts de l'Islam dans la steppe syrienne," *Archéologie Suisse* 29/3 (2006): 22–29; *Idem*, rapports prélimi-

Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī est une fondation urbaine – une ville nouvelle dans un environnement de “château du désert” – attribuée au calife Hishām ibn ‘Abd al-Malik par une inscription datée de 110/728–9 et désignant une *madīna*⁵⁶. Le site est gigantesque si l’on tient compte de toutes ses composantes et couvre plus de 10 km² (fig. 8). Au moment de sa fondation, on y trouvait en particulier les deux enceintes connues depuis longtemps : la petite, qui était un palais organisé en quatre ailes autour d’une cour centrale, et la grande, qui comprenait huit unités d’habitation aristocratique, une grande mosquée, un pressoir à olive et des cours. Un bain était situé juste au nord du palais. Au nord, à l’est et dans une moindre mesure au sud de ces monuments, se développaient des zones d’habitat couvrant une trentaine d’hectares (maisons de tailles diverses construites surtout en brique crue) (Pl. 1 et fig. 9). Deux enclos, avec des superficies de respectivement 7.5 et 1.6 km², s’étendaient au sud des monuments principaux. Ils étaient délimités par des murs et traversés par des canaux d’irrigation indiquant qu’ils étaient destinés à des cultures. 2.6 km au sud du palais, à proximité de l’une des portes du plus grand des enclos irrigués, se trouvaient enfin deux bâtiments à fonction économique (les châteaux sud) (fig. 11).

Les travaux d’O. Grabar avaient mis en évidence, d’une part, une longue occupation des monuments principaux (palais et grande enceinte) jusqu’au IV^e/X^e siècle et, d’autre part, leur réoccupation durant les VI^e–VIII^e/XII^e–XIV^e siècles. On dispose maintenant d’une chronologie plus précise des différentes phases à l’intérieur de chacune de ces grandes périodes d’occupation, mais aussi d’une meilleure connaissance de la répartition et des dates de l’occupation sur l’ensemble du site.

Haut Islam

En ce qui concerne la haute époque islamique, on assiste à Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī à un double phénomène : contraction de l’occupation et changement de fonction des monuments. Une part importante des édifices périphériques a été abandonnée avant la fin du II^e/VIII^e siècle et est tombée en ruine ; ceci concerne, d’après les données actuelles, les châteaux sud et deux tiers des maisons de la zone nord du

naires annuels des campagnes de fouilles 2002–2006 à Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī, in *Schweizerisch-Liechtensteinische Stiftung für archäologische Forschungen im Ausland (SLSA) – Jahresbericht, 2002–2006*.

⁵⁶ Grabar et al., *City in the Desert*, 12, 80–81, 191 ; Genequand, “From ‘desert castle’ to medieval town,” 353–55.

site. Les autres maisons de la zone nord sont restées occupées encore durant une cinquantaine d'années et ont été abandonnées au plus tôt dans le premier tiers du III^e/IX^e siècle mais plus probablement vers le milieu du même siècle (fig. 10)⁵⁷. Dans le palais et la grande enceinte, la situation a été différente et l'occupation y est restée importante, ou tout au moins soutenue, jusqu'au début du IV^e/X^e siècle.

Dans le palais (Pl. 2), on assiste dès la fin du II^e/VIII^e – début du III^e/IX^e siècle à la construction d'aménagements secondaires dans la cour et certaines pièces (structures domestiques, foyers, etc.), puis à la création de dépotoirs à l'intérieur même du monument. Deux phases de constructions "vernaculaires" peuvent être distinguées. Un tremblement de terre entraînant l'effondrement d'une partie des façades intérieures a mis fin à l'occupation dans le courant du IV^e/X^e siècle. Il est donc clair que dès la fin du II^e/VIII^e – début du III^e/IX^e siècle, le monument ne sert plus de palais, mais de zone d'habitat. Il faut remarquer au passage que la reconstruction presque complète du mur d'enceinte suite à un tremblement de terre entre le milieu du II^e/VIII^e et le milieu du III^e/IX^e siècle, qui avait été postulée par O. Grabar⁵⁸, n'est pas possible pour des raisons structurelles du monument.

Dans la grande enceinte, la situation a été sensiblement différente et peut-être plus complexe. La grande mosquée semble être restée en fonction jusque tard et ne paraît pas avoir été remplacée par de l'habitat avant son abandon au début du IV^e/X^e siècle en même temps que le reste du site.⁵⁹ Les travaux de la mission syro-suisse ont mis en évidence une destruction violente (destruction volontaire ou tremblement de terre?) des bâtiments de l'angle sud-ouest de la grande enceinte à une date qui reste sujette à caution, mais qui pourrait être relativement précoce (fin II^e/VIII^e ou début II^e/IX^e siècle). Des maçonneries simples appartenant vraisemblablement à des maisons ont été construites sur les murs effondrés, en partie avec des matériaux de récupération. Les

⁵⁷ Les assemblages céramiques des dernières phases d'occupation présentent les premières séries de céramiques à glaçures polychromes, dont les dates d'apparition sont disputées: période de résidence du calife Hārūn al-Rashīd à al-Raqqā (180–92/796–808) pour les uns, vers le début de la période dite de Sāmarrā' (circa 215–225/830–40) pour les autres.

⁵⁸ Grabar et al., *City in the Desert*, 34–35.

⁵⁹ La mosquée a été dégagée entre 1996 et 1999 sans aucune observation archéologique. Seule une partie des constructions domestiques d'époque médiévale a été laissée en place et elle indique sans équivoque que celles-ci n'ont pas été installées sur d'autres constructions domestiques plus anciennes.

niveaux d'abandon de ces nouvelles constructions contenaient de la céramique que l'on peut dater de la fin du III^e/IX^e – début du IV^e/X^e siècle. D'autres modifications sont intervenues ailleurs dans le monument. Dans la partie orientale, un petit bain a été ajouté à côté du pressoir à une date difficile à préciser (II^e/VIII^e ou III^e/IX^e siècle)⁶⁰. Enfin, les travaux de la mission américaine avaient mis en évidence, dans l'unité d'habitation située directement à l'ouest de la mosquée, des décors en stuc appliqués aux encadrements de certaines ouvertures. Datés stylistiquement de la seconde moitié du II^e/VIII^e siècle (*circa* 760–80)⁶¹, ces décors ne sont pas une preuve que la construction du monument a été achevée après l'époque omeyyade, mais un bon indicateur que cette unité a gardé un statut élevé ou un propriétaire important durant la seconde moitié du II^e/VIII^e siècle et donc une occupation conforme à sa destination primitive, soit de l'habitat aristocratique. De plus amples données sur la stratigraphie et l'architecture de cette unité seraient souhaitables. Néanmoins, comme dans la petite enceinte, il a été constaté que des constructions "parasitaires" avaient ensuite pris place dans nombre des pièces et des cours des différentes unités de la grande enceinte au III^e/IX^e siècle, indiquant par là un changement de fonction et de statut vers de l'habitat vernaculaire. Il est possible, comme l'a déjà proposé O. Grabar⁶², qu'il y a eu un repli des habitants des maisons de la zone nord de Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī vers les enceintes après qu'elles ont perdu leur rôle originel.

Epoque médiévale

Après un abandon d'environ deux siècles, Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī a été réoccupé. Évidemment, sur un site d'une telle ampleur, on ne peut pas complètement exclure une ou deux poches d'occupation continue dans des zones qui n'ont pas été fouillées, en particulier à l'intérieur de l'une ou l'autre des enceintes. La réoccupation du site n'a concerné que les deux enceintes et l'espace compris entre ces dernières, ainsi que leurs environs immédiats pour l'aménagement de jardins à

⁶⁰ Grabar et al., *City in the Desert*, 54–56, 81, 149; il est d'abord proposé que ce bain a été construit tout de suite après que la grande enceinte a été achevée; plus loin, il est sous-entendu que le bain appartenait à une phase de transformations plus tardive; de véritables arguments de datation ne sont pas donnés et tout reste possible dans la fourchette du II^e/VIII^e–III^e/IX^e siècle.

⁶¹ Grabar et al., *City in the Desert*, 67–68, 148–49.

⁶² Grabar et al., *City in the Desert*, 81.

vocation agricole⁶³. Cette réoccupation s'est faite progressivement, selon les bâtiments ou les différentes zones d'un même bâtiment, entre le milieu et la fin du VI^e/XI^e siècle. Le choix de se réimplanter à Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī semble avoir été dicté surtout par l'existence de fortifications (ou plus exactement de pseudo fortifications) dans un relativement bon état de conservation et donnant ainsi un minimum de protection. La présence d'un système hydraulique également facile à remettre en fonction a sûrement aussi pesé dans ce choix.

Ce qui se dégage des modalités de la réoccupation, c'est que les fonctions précédentes des édifices ne sont pas respectées. De l'habitat a été construit dans la grande mosquée dont le plan était pourtant encore largement lisible. Par contre, une nouvelle mosquée a été construite entre les deux enceintes (Pl. 3). Dans le reste de la grande enceinte, des maisons ont été construites par-dessus les structures originelles effondrées. Dans le palais, l'état de conservation des maçonneries a fait que l'on a pu plus facilement réutiliser une partie des pièces du rez-de-chaussée, dont les couvertures (voûtes en berceau) existaient toujours. Néanmoins, le plan original n'a eu que peu d'importance et l'ensemble de la surface de la cour centrale, comme déjà durant les dernières phases de la haute époque islamique, s'est vu entièrement bâti avec des maisons.

Conclusion

Ce que montre cette courte analyse de l'évolution de l'occupation à Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī, c'est que rapidement les grands monuments et les maisons omeyyades ont été abandonnés et ruinés (les châteaux sud, une majorité des maisons, les enclos extérieurs) ou alors sont devenus des enveloppes vides de leur sens originel (palais et grande enceinte). Il n'y a guère que dans les cinquante à soixante-quinze années qui suivent la chute de la dynastie omeyyade que Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī semble avoir gardé certaines de ses fonctions originelles, en particulier l'habitat aristocratique. Au-delà, seul son rôle d'habitat, toujours accompagné d'une production agricole plutôt orientée vers une économie de subsistance, va se maintenir. À l'époque médiévale, une nouvelle fonction s'est ajoutée à celle de lieu d'habitat, c'est celle d'étape le

⁶³ Grabar et al., *City in the Desert*, 36–39, 81–84, 159–61; Genequand, *SLSA – Jahresbericht 2002*, 69–96; *Idem*, *SLSA – Jahresbericht 2003*, 71–77; *Idem*, *SLSA – Jahresbericht 2004*, 146; *Idem*, “From ‘desert castle’ to medieval town,” 355–60.

long des voies caravanières. Elle reste cependant relativement difficile à évaluer de manière précise, mais est bien démontrée par la richesse, la qualité et la provenance lointaine d'une partie du mobilier céramique retrouvé au cours des fouilles.

B. *Al-Ramla*

Al-Ramla, dans la plaine côtière de Palestine, est un site sur lequel je ne vais pas m'étendre beaucoup, car la documentation publiée est encore trop lacunaire, mais pour lequel les fouilles de sauvetage récentes vont amener une importante masse de données nouvelles sur le développement de la ville à partir du II^e/VIII^e siècle⁶⁴. Il s'agit d'une ville nouvelle qui a été créée de toutes pièces par Sulaymān ibn 'Abd al-Malik (96–99/715–717) avant 96/715, alors qu'il était encore gouverneur de Palestine. Les modalités de sa création et de sa construction sont bien documentées par une description d'al-Balādhurī⁶⁵, à défaut de l'être par l'archéologie. Sulaymān aurait fait construire en premier son palais, puis la "maison des teinturiers", la mosquée et l'adduction d'eau. Dans les zones dévolues à de l'habitat, le soin fut laissé aux habitants de construire leurs maisons, probablement selon une voirie ou un urbanisme prédéterminé. Beaucoup d'encre a coulé sur le plan originel de la ville, qui a souvent été comparé à celui de 'Anjar. En effet, le site a été continuellement occupé et les vestiges omeyyades sont détruits ou recouverts. Les différentes fouilles menées à al-Ramla ont mis en évidence des niveaux de toutes les périodes islamiques, mais l'époque omeyyade reste toutefois mal représentée. Il est cependant clair que la fondation de Sulaymān ibn 'Abd al-Malik est à l'origine de tout ce qui a suivi, bien qu'il soit difficile, sans le plan originel, de reconstituer comment l'évolution s'est faite⁶⁶. Toujours est-il que les

⁶⁴ Parmi une bibliographie abondante, voir en dernier lieu Nimrod Luz, "The Construction of an Islamic City in Palestine. The Case of Umayyad al-Ramla," *Journal of the Royal Asiatic Society* 7: 1 (1997): 27–54; Shimon Gibson & Fanny Vitto, *Ramla; the Development of a Town from The Early Islamic to the Ottoman Periods* (Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 1999); Andrew Petersen, *The Towns of Palestine under Muslim Rule AD 600–1600* (Oxford: Archaeopress, 2005), 95–102.

⁶⁵ Al-Balādhurī, *Kitāb futūḥ al-buldān*, éd. M. J. De Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1866), 143–44; Dominique Sourdel, "La fondation umayyade d'al-Ramla en Palestine," in Hans R. Roemer & Albrecht Noth, Hrg., *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients: Festschrift für Berthold Spuler* (Leiden: E. J. Brill, 1981), 387–95.

⁶⁶ Voir par exemple les essais de reconstitution du plan par Petersen, *The Towns of Palestine*, Fig. 60.

fouilles ont mis en évidence une occupation abbasside très importante, qui correspond à une grande ville bien plus développée que la fondation omeyyade. Al-Ramla a atteint son extension maximale aux IV^e-V^e/X^e-XI^e siècles. Celle-ci a été accompagnée par une activité industrielle florissante liée aux débouchés maritimes de la Méditerranée orientale. La ville a ensuite été en grande partie détruite par deux tremblements de terre en 424/1033 et 460/1068. Après reconstruction, la ville s'est maintenue à l'époque médiévale à une échelle un peu réduite. On attendra avec impatience les synthèses à venir sur les fouilles récentes. De toutes les constructions omeyyades évoquées dans cet article, al-Ramla est la seule à avoir eu, outre une occupation réellement longue, un développement florissant issu de la fondation originelle. D'une ville nouvelle de taille certainement réduite au début du II^e/VIII^e siècle, al-Ramla est devenue l'une des plus grande ville de Palestine deux siècles plus tard.

C. 'Anjar et al-'Aqaba

Il est évident que parmi les villes nouvelles omeyyades, il aurait été intéressant de traiter aussi 'Anjar, dans la vallée de la Biqā' au Liban;⁶⁷ malheureusement, au-delà de l'architecture, les données concernant l'occupation ou les occupations postérieures à l'époque omeyyade sont inexistantes (fig. 12). Le peu de modifications apparentes de l'architecture originelle laisse cependant penser que la ville n'a pas eu de développement significatif (augmentation de la population, modification de la trame urbaine, nouvelles constructions...) dans les décennies et les siècles qui ont suivi l'époque omeyyade.

Le cas est différent dans la fondation urbaine omeyyade d'al-'Aqaba (Ayla), située à la pointe nord du golfe du même nom en Jordanie (fig. 13)⁶⁸. D. Whitcomb en attribue la construction au califat de 'Uthmān ibn 'Affān (23-35/644-56), alors que d'autres y voient – peut-être plus prudemment – un monument omeyyade du II^e/VIII^e siècle⁶⁹. La ville

⁶⁷ Voir en dernier lieu Robert Hillenbrand, "Anjar and Early Islamic Urbanism," in Gianpiero Brogiolo and Bryan Ward-Perkins, éd., *The Idea and Ideal of Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Leiden: Brill, 1999), 59-98.

⁶⁸ Donald Whitcomb, *Ayla. Art and Industry in the Islamic Port of Aqaba* (Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1994); *idem*, "The Misr of Ayla: New Evidence for the Early Islamic City," *Studies in the History and Archaeology of Jordan V* (1995): 277-288.

⁶⁹ Whitcomb, "The Misr of Ayla," 277; Northedge, "Archaeology and New Urban Settlement," 239.

nouvelle a été créée à côté d'une cité protobyzantine qui, en conséquence, a été peu à peu abandonnée. L'occupation de la ville s'est étendue jusqu'à la fin du v^e/xi^e ou au début du vi^e/xii^e siècle et a été divisée par le fouilleur en cinq phases comme suit⁷⁰. La période de fondation et de première utilisation de la ville s'est étendue jusqu'au milieu du ii^e/viii^e siècle et correspond à la première phase. La deuxième phase, du milieu du ii^e/viii^e au milieu du iii^e/ix^e siècle, correspond au plein développement économique de la ville basé sur le commerce maritime et a vu des reconstructions (mosquée plus grande, nouveau marché). Du milieu du iii^e/ix^e au milieu du iv^e/x^e siècle, la ville n'a connu que peu de changements et s'est maintenue dans la continuité de la phase précédente. Entre le milieu du iv^e/x^e et le milieu du v^e/xi^e siècle, des modifications de l'urbanisme se sont manifestées, en particulier la densification du tissu bâti et des surfaces habitables, le rétrécissement des rues et l'apparition de dépotoirs à l'intérieur de la ville. Tous ces éléments indiquent des changements sociaux et de mode d'occupation. Enfin, dans une dernière phase, deux tremblements de terre – en 460/1068 et 463/1071 – ont donné un coup d'arrêt au développement de la ville, qui, ruinée, sera prise par les Croisés en 510/1116 puis abandonnée. La ville nouvelle d'al-'Aqaba témoigne donc d'une vitalité et d'une longévité plus marquée que la plupart des autres sites qui ont été étudiés ici. Comme à al-Ramla, ceci est très probablement dû à un rôle économique et commercial que la ville a développé en profitant d'une situation idéale dans un des golfes du nord de la Mer Rouge.

Les résidences aristocratiques rurales ou "châteaux omeyyades"

Les résidences aristocratiques rurales ou "châteaux omeyyades", parfois aussi appelés "châteaux du désert", comptent parmi les monuments omeyyades les plus nombreux – une trentaine – et souvent les mieux conservés. Je conserve ici la dénomination générique de "châteaux omeyyades", bien qu'elle ne soit pas particulièrement adaptée et qu'elle recouvre souvent des réalités très différentes, allant de la petite résidence d'un notable local au complexe palatial d'un calife. Il est peut-être plus neutre de les désigner par leur nom arabe *qaṣr/quṣūr*, encore que ce terme ne soit pas non plus utilisé de manière systématique

⁷⁰ Whitcomb, *Ayla*, 8–10.

et réellement descriptive dans les sources textuelles. Presque tous ces monuments étaient des résidences ou des palais plus ou moins luxueux et accompagnés d'un certain nombre de bâtiments annexes: mosquée, bain, maisons, bâtiments de service, écuries, installations industrielles (pressoirs à vin, à olive) ou hydro-agricoles (barrages, enclos, jardins, canaux d'irrigation). Ils appartenaient aux califes, aux membres du clan omeyyade ou plus généralement aux élites. Leur rôle a été abondamment discuté et l'on s'accorde maintenant à penser qu'ils ont pu avoir plusieurs fonctions souvent concomitantes. Comme résidences principales ou secondaires des élites, ils ont surtout eu une fonction politique et diplomatique dans le cadre des relations avec les grandes tribus de la steppe syrienne⁷¹, principal support du califat, et dans le cadre d'une forme d'exercice mobile du pouvoir et de mainmise sur le Shām par les différentes branches de la famille omeyyade⁷². La fonction économique que leur a attribuée la recherche auparavant⁷³ ne paraît plus être la raison principale de leur existence, mais est néanmoins présente et parfois importante dans nombre d'entre eux⁷⁴. Monuments bien conservés, ils ont généralement été étudiés sous l'angle de l'histoire de l'art et non de l'archéologie, pourtant plus à même de préciser les modalités et la chronologie de leur occupation. Toutefois, plusieurs d'entre eux n'ont pas été terminés ou n'ont eu qu'une occupation très courte. J'ai choisi ici les quelques exemples qui présentent une séquence chronologique un peu plus longue (ou tout simplement documentée) permettant de définir le type d'occupation qui a prévalu après la chute de la dynastie omeyyade⁷⁵.

⁷¹ Heinz Gaube, "Die syrischen Wüstenschlösser. Einige wirtschaftliche und politische Gesichtspunkte zu ihrer Entstehung," *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 95 (1979): 182–209; Denis Genequand, "Économie de production, affirmation du pouvoir et *dolce vita*: aspects de la politique de l'eau sous les Omeyyades au Bilād al-Shām," in Mohamed al-Dbiyat & Michel Mouton, eds., *Stratégies d'acquisition de l'eau et société au Moyen-Orient depuis l'Antiquité* (Beyrouth: Institut Français du Proche-Orient, 2009), 157–77.

⁷² Antoine Borrut, *Entre mémoire et pouvoir: l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72–193/692–809)* (Leiden: Brill, 2010).

⁷³ Jean Sauvaget, "Châteaux umayyades de Syrie. Contribution à l'étude de la colonisation arabe aux I^{er} et II^e siècles de l'Hégire," *Revue des Etudes Islamiques* 35 (1967): 1–52. L'interprétation agricole donnée par Sauvaget aux 'châteaux omeyyades' a été assez généralement acceptée et reprises dans de nombreuses études postérieures.

⁷⁴ Genequand, "Économie de production, affirmation du pouvoir et *dolce vita*".

⁷⁵ Voir aussi à ce sujet: Oleg Grabar, "Umayyad 'Palace' and the Abbasid 'Revolution'," *Studia Islamica* 18 (1963): 5–18.

A. *Al-Faddayn/Mafraq*

La résidence aristocratique d'al-Faddayn se trouve dans la ville moderne de Mafraq en Jordanie. Les vestiges archéologiques de cet établissement ont été identifiés par J.-B. Humbert qui en commença la fouille en 1986;⁷⁶ les fouilles ont été reprises par la suite par le Département des Antiquités de Jordanie qui a entièrement dégagé et restauré la résidence omeyyade (fig. 14)⁷⁷.

On sait par les sources textuelles que, durant le deuxième quart du II^e/VIII^e siècle, il y avait à al-Faddayn un domaine appartenant à Sa'īd ibn Khālīd ibn 'Amr ibn 'Uthmān ibn 'Affān (père de Sa'da, femme du futur calife al-Walīd ibn Yazīd, et de Salma)⁷⁸. Plus tard, ce domaine a appartenu à un de ses descendants, Sa'īd ibn Khālīd ibn Muḥammad ibn 'Abdallah ibn 'Amr ibn 'Uthmān ibn 'Affān al-Faddaynī qui se révolta contre le calife abbasside al-Ma'mūn (198–218/813–33)⁷⁹. La résidence d'al-Faddayn fut détruite lors de la répression de la révolte par Yaḥyā ibn Ṣāliḥ.

La résidence, voisine d'une forteresse de l'âge du Fer, occupait le sommet d'une petite colline qui se trouve aujourd'hui au cœur de la ville de Mafraq. Il s'agissait d'un simple édifice carré sans tours ni contreforts, incluant une cour centrale et une mosquée; un petit bain et une salle de réception à abside lui étaient adossés. Un entrepôt se trouvait aussi dans les bâtiments plus anciens à côté de la résidence.

Les données concernant la fouille et la stratigraphie n'ont, de loin, pas toutes été publiées, mais on peut vraisemblablement restituer une destruction de l'entrepôt durant le tremblement de terre de 131/749⁸⁰,

⁷⁶ Jean-Baptiste Humbert, *El-Fedein (Mafraq, Jordanie). Rapport préliminaire de la campagne de fouilles 1986* (Jerusalem: EBAF, s.d.); *Idem*, "Arguments chronologiques pour expliquer le déclin de Khirbet es-Samra et de Mafraq," in Estelle Villeneuve & Pamela Watson, éd., *La céramique byzantine et proto-islamique en Syrie-Jordanie (IV^e-VIII^e siècles apr. J.-C.)* (Beyrouth: IFAPO, 2001), 149–61.

⁷⁷ Abdel-Qader al-Husan, "Preliminary Results of the Archaeological Excavations at al-Mafraq, 1991–2001," *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 45 (2001): 5–13 (Arabic Section); *Idem*, "The New Archaeological Discoveries of the al-Fudayn and Rahab – al-Mafraq Excavations Projects," *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 46 (2002): 71–93 (Arabic Section).

⁷⁸ Al-Balādhurī, *Ansāb al-ashraf*, vol. V, éd. S. D. Goitein (Jerusalem: Hebrew University, 1936), 108.

⁷⁹ Ibn 'Asākir, *Ta'rikh madīnat Dimashq*, éd. 'U. al-'Amrāwī (Beirut: Dār al-Fikr, 1995–1998), 21: 56–57; Yāqūt, *Mu'jam al-buldān*, éd. F. Wüstenfeld (Leipzig: Brockhaus, 1866–1873), 3: 858–59; sur la révolte de Sa'īd ibn Khālīd, voir Paul M. Cobb, *White Banners. Contentions in 'Abbasid Syria, 750–880* (Albany: SUNY, 2001), 63.

⁸⁰ Humbert, *El-Fedein*, 24; *Idem*, "Arguments chronologiques," 153–54.

alors que l'occupation s'est maintenue dans la résidence jusqu'au début du III^e/IX^e siècle⁸¹, sans pour autant que des traces de destruction violente aient pu être mises en évidence.

L'intérêt du site d'al-Faddayn vient de ce que l'on sait à qui il appartenait dès le II^e/VIII^e siècle et surtout qu'il était toujours aux mains de la même famille durant les premières décennies du III^e/IX^e siècle, avant que la résidence ne soit prise par les troupes d'al-Ma'mūn, puis abandonnée. L'occupation d'al-Faddayn n'a donc pas changé dans sa nature jusqu'à ce que les événements politiques en imposent l'abandon. On remarquera enfin qu'al-Faddayn est exemplaire d'une petite série de sites connus par les sources textuelles. Ceux-ci appartenaient à des notables omeyyades ou proches du clan omeyyade, qui, à un moment ou un autre de la fin du II^e/VIII^e ou du III^e/IX^e siècle se sont révoltés, d'où leur mention dans les sources⁸². On peut raisonnablement penser que ces notables possédaient sur leurs terres, que ce soit en Syrie du sud, dans la région de Damas ou ailleurs, une résidence ou un château dont le type d'occupation ne s'était pas profondément modifié.

B. *Qasṭal*

Qasṭal est un des nombreux "châteaux omeyyades" de la Balqā' de Jordanie, situé à 25 km au sud d'Amman. Qasṭal est associé, par les sources textuelles, aux califes al-Walīd ibn 'Abd al-Malik (65–86/685–705), Yazīd ibn 'Abd al-Malik (101–105/720–24) et al-Walīd ibn Yazīd (125–26/743–44)⁸³.

Comme dans la plupart des établissements contemporains, le château de Qasṭal n'était pas isolé, mais accompagné de nombreux autres monuments et aménagements. Il s'y trouvait une mosquée, un bain avec une salle d'audience, des citernes, deux barrages de retenue et, fait rare pour la haute époque islamique, une nécropole. Le château présentait un plan tout à fait classique pour l'époque omeyyade avec un mur d'enceinte rythmé de tours-contreforts semi-circulaires, une

⁸¹ Al-Husan, "The New Archaeological Discoveries", 75–77.

⁸² Sur ces révoltes en général, voir Cobb, *White Banners*; en particulier en 177/193, celle d'Abū al-Haydhām al-Murrī qui était bien implanté dans le Ḥawrān et à Buṣra (82–88) et, en 195/811, celle d'Abū al-'Umayyir qui résidait à al-Mizza dans la Ghūṭa de Damas.

⁸³ Jārir, *Dīwān*, éd. N. M. Ṭāhā (Le Caire: Dār al-ma'ārif, 1969): 242/33; Kuthayyir 'Azza, *Dīwān*, éd. I. 'Abbās (Beirut: Dār al-Thaqāfa, 1971): 340, 349; al-Ṭabarī, *Ta'rikh*, II: 1784.

cour centrale à portique et des ailes à deux niveaux aux pièces réparties en appartements (*bayt/buyūt*) (fig. 15)⁸⁴. Malheureusement, les fouilles n'ont pas produit de rapport sur la séquence stratigraphique et l'histoire de l'occupation du site. Mais ce vide peut être en partie comblé par des données épigraphiques.

La nécropole est, en effet, la seule qui est indiscutablement liée à un "châteaux omeyyade". Parmi les vingt-sept tombes repérées, dix-sept comportaient une stèle avec une inscription⁸⁵. Trois des inscriptions sont datées du III^e/IX^e siècle (228/842, 287/900 et 281–89 (?)/893–902 (?)). Les autres sont datées paléographiquement et s'échelonnent entre le milieu du II^e/VIII^e et l'extrême fin du III^e/IX^e, voire le IV^e/X^e siècle, attestant la continuité de l'occupation du château durant au moins un siècle et demi après la chute du califat de Damas. Qui plus est, l'étude onomastique (*kunya* et *nasab*) a montré que plusieurs des défunts devraient être des descendants d'al-Walīd ibn Yazīd (fig. 16). Qasṭal reste donc un établissement de la famille omeyyade, ou de ce qu'il en reste, jusque très tard dans le III^e/IX^e siècle. Il est regrettable que pour le moment ces données épigraphiques ne puissent être confirmées, complétées ou nuancées par celles de l'archéologie.

C. Autres "châteaux omeyyades"

Parmi les autres "châteaux omeyyades" et monuments associés, on peut mentionner brièvement Qasr al-Ḥayr al-Gharbī, en Palmyrène occidentale, dont l'abandon n'est pas daté précisément, mais a dû être assez précoce, et qui a été réoccupé à l'époque mamelouke⁸⁶. La seule raison de cette réoccupation semble avoir été la présence d'une tour byzantine bien conservée et visible de loin qui a été intégrée dans un réseau de points d'observation; le fortin qui s'entendait alors à son pied a été bâti sans tenir compte du château antérieur, hormis l'utilisation d'une partie de courtine comme base de rempart.

Umm al-Walīd, dans la Balqā' au sud d'Amman, présente un complexe qui regroupait trois châteaux, une mosquée, d'imposantes installations hydro-agricoles dans un *wādī* voisin (barrages et pressoir à

⁸⁴ Patricia Carlier & Frédéric Morin, "Archaeological Researches at Qasṭal, Second Mission, 1985," *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 31 (1987): 221–46; Frédéric Imbert, "La nécropole islamique de Qasṭal al-Balqā' en Jordanie," *Archéologie islamique* 3 (1992), 17–59.

⁸⁵ Imbert, "La nécropole islamique de Qasṭal".

⁸⁶ Daniel Schlumberger, *Qasr el-Heir el-Gharbi* (Paris: Geuthner, 1986).

vin) et probablement un certain nombre de maisons (fig. 17)⁸⁷. Seul le plus grand des châteaux (fig. 18), la mosquée et les installations hydro-agricoles ont été fouillés et étudiés en détail. Le château a été partiellement détruit par un tremblement de terre, qui a entraîné son abandon, puis dans la foulée celui de la mosquée et des installations hydro-agricoles. La date du tremblement de terre a d'abord été placée dans la première moitié du III^e/IX^e siècle⁸⁸, mais, au vu de l'assemblage céramique, il me semble que le grand tremblement de terre de 131/749 serait un meilleur candidat. Le site a été réoccupé par un village durant l'époque médiévale.

Qasr al-Muwaqqar, aussi dans la Balqā', au sud-est d'Amman, fut un château appartenant au calife Yazīd ibn 'Abd al-Malik⁸⁹. La fouille dans le monument a mis en évidence une occupation qui s'est prolongée jusque vers le milieu ou la seconde moitié du III^e/IX^e siècle⁹⁰. Cependant, de nombreuses constructions vernaculaires ajoutées à l'intérieur d'un édifice à caractère palatial ne plaident pas en faveur du maintien de la fonction originelle du monument. Après une phase d'abandon, le site a été réoccupé comme tant d'autres à l'époque médiévale. Mais cette réoccupation, qui a dû être de type villageois, est plutôt à mettre sur le compte d'un emplacement favorable en limite des terres cultiva-

⁸⁷ Jacques Bujard & Denis Genequand, "Umm al-Walid et Khan az-Zabib, deux établissements omeyyades en limite du désert jordanien," in Bernard Geyer, éd., *Conquête de la steppe et appropriation des terres sur les marges arides du Croissant fertile* (Lyon: Maison de l'Orient Méditerranéen, 2001), 189–218; Jacques Bujard & Michelle Joguín, "La céramique d'Umm al-Rasas/Kastron Mefaa et d'Umm al-Walid," in Estelle Villeneuve & Pamela Watson, éd., *La céramique byzantine et proto-islamique en Syrie-Jordanie (IV^e–VIII^e siècles apr. J.-C.)* (Beyrouth: IFAPO, 2001), 139–47. Il faut noter que nombre des constructions apparaissant sur le plan du site appartiennent à l'Antiquité.

⁸⁸ Bujard & Joguín, "La céramique d'Umm al-Rasas/Kastron Mefaa et d'Umm al-Walid," 142.

⁸⁹ Rüdolf Brünnow & Alfred von Domaszewski, *Die Provincia Arabia. II. Band: der äussere Limes und die Römerstrassen von El-Ma'an bis Bosra* (Strassburg: Trübner, 1905), 190–94; Yāqūt, *Mu'jam al-buldān*, 4: 287; en plus de références textuelles, l'attribution à Yazid ibn 'Abd al-Malik est confirmée par une inscription datée de 104/722–23 se trouvant sur un chapiteau couronnant la jauge d'un réservoir d'eau: Robert W. Hamilton, "An Eighth-Century Water-Gauge at al-Muwaqqar," *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* 12 (1946): 70–72.

⁹⁰ Mohammad Najjar, "Abbasid Pottery from al-Muwaqqar," *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 33 (1989): 305–22 (on notera en particulier la présence de céramique à glaçure polychrome dans les derniers niveaux de la haute époque islamique); Mohammad Waheeb, "The second Season of excavations at al-Muwaqqar," *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 37 (1993): 5–22 (Arabic Section).

bles et de la présence de matériaux de construction, que de l'existence d'un "château omeyyade".

Khirbat al-Minya, un château situé au bord du lac de Tibériade et attribué à al-Walīd ibn ʿAbd al-Malik a été fouillé dans les années 1930. La reprise récente de l'étude du mobilier céramique a montré qu'une occupation continue et soutenue s'est maintenue jusqu'au début du III^e/IX^e siècle et a peut-être été la cause de certaines modifications architecturales⁹¹. La suite de l'histoire du site rappelle ce qui a été déjà dit ailleurs : abandon puis simple réoccupation entre le VI^e/XII^e et le VIII^e/XIV^e siècle.

Le dernier exemple à retenir est al-Bakhrā', à une vingtaine de kilomètres au sud de Palmyre. Il s'agit d'un site encore peu connu archéologiquement⁹², mais qui est bien documenté dans les sources écrites car il fut le théâtre d'un événement marquant : le meurtre d'al-Walīd ibn Yazīd en 126/744⁹³. Prospections, relevés architecturaux et sondages ont mis en évidence un fort romain du Bas-Empire témoin d'importantes modifications durant la haute époque islamique, puis d'un abandon au tournant des II^e/VIII^e et III^e/IX^e siècles (fig. 19). Durant l'époque omeyyade, al-Bakhrā' est donné comme le *qaṣr* ou *ḥiṣn* de Nu'mān ibn Bashīr, un des Compagnons du Prophète, et de ses descendants⁹⁴. Ce qui est intéressant avec al-Bakhrā' et est aussi valable pour d'autres sites, c'est que, malgré de gros travaux à l'époque omeyyade, la seule raison de rester présent dans la littérature, et donc dans les mémoires, est d'avoir été le lieu d'un événement important ou d'avoir appartenu à un personnage connu. Hormis ceci, les textes restent toujours d'une pauvreté absolue quant aux monuments, tout juste décrits comme *qaṣr* ou *ḥiṣn*. Malgré un aspect très visuel et des

⁹¹ Franziska Bloch, "Hirbat al-Minya: die unglasierte Keramik," in Franziska Bloch, Verena Daiber & Peter Knötzele, *Studien zur spätantiken und islamischen Keramik. Hirbat al-Minya – Baalbek – Resafa* (Rahden/Westf.: VML, 2006), 1–109 (en particulier p. 57).

⁹² Denis Genequand, "Al-Bakhrā' (Avatha), from the Tetrarchic Fort to the Umayyad Castle," *Levant* 36 (2004): 225–42.

⁹³ Al-Ṭabarī, *Ta'rikh*, II: 1795–1807; Ibn Qutayba, *Kitāb al-ma'ārif*, éd. Th. ʿAkāsha (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1969), 266:186; Al-Mas'ūdī, *Kitāb murūj al-dhahab wa-ma'ādīn al-jawhar*, éd. C. Pellat (Beirut: Publications de l'Université libanaise, 1966–1974), 4: 49; al-Bakrī, *Mu'jam mā ista'jam*, éd. F. Wüstenfeld (Göttingen – Paris: Deuerlich'sche Buchhandlung – Maisonneuve & Comp., 1876–7), 141; Yāqūt, *Mu'jam al-buldān*, 1:523.

⁹⁴ Al-Ṭabarī, *Ta'rikh*, II: 1796.

décors très riches, ces monuments n'ont pas été jugés dignes d'être décrits par les générations suivantes.

Conclusion: un paysage architectural éphémère

Je pense qu'il ressort bien, après cette présentation de plusieurs sites, que la plupart des grands programmes monumentaux des Omeyyades n'ont pas eu un impact énorme dans les siècles qui ont suivi. Les exceptions étant, par exemple, al-Ramla qui d'une ville nouvelle est devenue une grande ville, ou, dans une moindre mesure, la mosquée d'Amman. Bien entendu, je ne parle pas ici d'un impact dans l'évolution des formes architecturales, mais du devenir des édifices eux-mêmes. Dans la plupart des cas qui ont été passés en revue, on constate une sorte de "continuité en déclin" ou de survie sur une période de cinquante à cent ans au maximum, puis un abandon complet ou une occupation réduite et sans souvenir des états anciens.

Il me semble que l'on peut définir le paysage architectural omeyyade comme étant extrêmement éphémère. C'est quelque chose d'éphémère, dans le sens où il perd l'essentiel de son rôle, disparaît des mémoires (ou disparaît vraiment pour les monuments détruits par un tremblement de terre) et sombre dans une sorte d'oubli historique après l'époque en question. Et s'il y a une occupation continue ou une réoccupation, c'est, dans la plupart des cas, sans se soucier de la destination originelle de la construction.

Ce n'est pas, par contre, l'architecture omeyyade qui est éphémère, si l'on considère l'état de conservation actuel de nombre de monuments et le rôle et l'influence qu'ont eu ces mêmes monuments dans l'histoire de l'architecture islamique. Il me suffira de rappeler ici la filiation presque directe entre, par exemple, Qaṣr al-Ḥayr al-Gharbī, Qaṣr al-Mshatta, les palais d'al-Raqqā, puis ceux de Sāmarrā'; ou certaines mosquées médiévales (Ḥarrān, Diyarbakir, Buṣra (?), Dara'a, etc) qui ont des plans si proche des mosquées omeyyades que certaines ont même été considérées comme omeyyades⁹⁵.

C'est donc le paysage architectural qui est éphémère, si l'on considère que les monuments n'ont eu qu'un rôle très limité dans le temps

⁹⁵ Terry Allen, *A Classical Revival in Islamic Architecture* (Wiesbaden: Reichert, 1986); Michael Meinecke, "The Great Mosques of the Hauran," *Annales Archéologiques Arabes Syriennes* 41 (1997): 95-110.

au “moment omeyyade”, qu'ils n'ont eu qu'un rôle immédiat, lié aux aspirations, aux réseaux ou à la politique d'un commanditaire donné. Ces monuments correspondaient à l'affirmation et à l'exercice d'un pouvoir précis et n'ont plus eu de rôle véritable après la chute de celui-ci – le cas de l'architecture religieuse, affirmation d'une nouvelle religion, étant évidemment différent. On peut mentionner, à titre d'exemple, les très forts investissements effectués en termes d'architecture dans les régions steppiques (les “châteaux du désert”) et dans les centres urbains en relation avec la steppe (al-Ruṣāfa) qui reflétaient une politique et des liens très étroits avec certains groupes tribaux, mais qui n'ont plus eu cours de la même manière après la chute du califat de Damas. À l'inverse, al-Ramla et al-ʿAqaba ont développé rapidement des fonctions économiques et commerciales propres liées à leur position géographique dans la plaine côtière de Palestine et sur la Mer Rouge. Elles purent ainsi s'affranchir de leur rôle originel et perdurer en tant que villes, voire devenir véritablement florissantes pour la première. C'est ce changement de fonction qui a assuré leur prospérité et leur plus grande longévité.

Si l'on considère l'architecture palatiale, la mieux représentée dans les sources archéologiques, le côté éphémère semble être une constante des premiers siècles de l'Islam. Qu'on se rappelle les palais successifs de Sāmarrā' et le principe qui veut que chaque prince se construise son propre palais. L'idée d'un lieu établi et immuable symbolisant le pouvoir de la dynastie paraît étrangère à la mentalité des princes omeyyades aussi bien que des princes abbassides. Seuls quelques palais et châteaux ont apparemment servi plusieurs princes ou générations de princes (Qaṣṭal, Qaṣr al-Muwaqqar). Cette désaffectation rapide de l'architecture palatiale va de pair avec le peu de souvenirs qu'elle a laissés dans les sources textuelles. Dans ce cadre, la visite d'al-Mutawakkil aux palais de Hishām ibn ʿAbd al-Malik à al-Ruṣāfa fait vraiment figure d'exception.

Plus largement, la compétition entre califes pour s'affirmer par la construction d'un palais se retrouve aussi dans les développements urbains. L'exemple le plus net étant l'investissement de ʿAbd al-Malik à Jérusalem, suivi par son fils al-Walid à Damas, puis l'entreprise d'un autre de ses fils, Sulaymān, à al-Ramla⁹⁶.

⁹⁶ Flood, *The Great Mosque of Damascus*, 219.

Plusieurs auteurs ont fait, d'une manière ou d'une autre, la différence entre une architecture impériale et une architecture provinciale⁹⁷. Les représentants de la première étant évidemment la Grande Mosquée de Damas et le Dôme du Rocher à Jérusalem qui sont les monuments qui ont eu la postérité la plus importante. L'un et l'autre marquent une affirmation dynastique et religieuse, qui est pourtant loin d'être absente des autres monuments contemporains, en grande majorité commandités par les califes. Mais c'est surtout l'affirmation religieuse, nécessaire aux dynasties suivantes, qui va assurer leur postérité.

En conclusion, on retiendra que l'on peut, dans bien des cas, restituer ou se figurer un paysage architectural urbain ou rural assez précis et issu des programmes de construction des Marwanides. Les monuments ont eu une descendance ailleurs, mais le paysage architectural n'a pas véritablement eu d'avenir. Il a le plus souvent servi les besoins de l'instant présent, s'est figé, puis s'est ruiné.

Bibliographie

Sources

- al-Balādhurī, Aḥmad ibn Yaḥyā. *Ansāb al-ashraf*. Vol. V. Édité par S. D. Goitein. Jerusalem: Hebrew University, 1936.
- . *Kitāb futūḥ al-buldān*. Édité par M. J. De Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1866) (Traduction par Philip Khuri Hitti, *The Origins of the Islamic State*. New York: Columbia University Press, 1916–24).
- al-Bakrī, Abū 'Ubayd 'Abd Allāh ibn 'Abd al-'Azīz. *Mu'jam ma ista'jam*. Édité par F. Wüstenfeld. Göttingen – Paris: Deuerlich'sche Buchhandlung – Maisonneuve & Comp., 1876–77.
- Ibn 'Asākir, Abū al-Qāsim 'Alī. *Ta'rikh madīnat Dimashq*. Édité par 'U. al-'Amrawī. 70 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 1995–98.
- Ibn Qutayba, Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn Muslim al-Dinawarī. *Kitāb al-ma'ārif*. Édité par T. 'Ukasha. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1969.
- Jābir ibn 'Aṭīya ibn al-Khatafa. *Dīwān*. Édité par N. M. Taha. Cairo: Dar al-Ma'ārif, 1969.
- Kuthayyir 'Azza. *Dīwān*. Édité par I. 'Abbas. Beirut: Dār al-Thaqāfa, 1971.
- al-Mas'ūdī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn al-Ḥusayn. *Kitāb murūj al-dhahab wa-ma'ādin al-jawhar*. Édité par C. Pellat. 5 vols. Beirut: Publications de l'Université libanaise, 1966–74.
- al-Muqaddasī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*. Édité par M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1906 (BGA 3).

⁹⁷ Voir en dernier lieu Sack, *Resafa IV*, 73–74, 156–57; Flood, *The Great Mosque of Damascus*, 192–206.

- Al-Tabarī, Muḥammad ibn Jārir. *Ta'riḫ al-rusul wa-al-muluk*. Édité par M. J. de Goeje et al. 15 vols. Leiden: E. J. Brill, 1879–1901.
- Yāqūt al-Ḥamawī. *Mu'jam al-buldān*. Édité par F. Wüstenfeld. 6 vols. Leipzig: Brockhaus, 1866–73.

Travaux

- Allen, Terry. *A Classical Revival in Islamic Architecture*. Wiesbaden: Reichert, 1986.
- Almagro, Antonio. *El Palacio Omeya de 'Amman I. La Arquitectura*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1983.
- & Pedro Jiménez. “The Umayyad Mosque of the Citadel of Amman.” *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 44 (2000): 459–75.
- & Pedro Jiménez & Julio Navarro. *El Palacio Omeya de 'Amman III. Investigación Arqueológica y Restauración 1989–1997*. Granada: Escuela de Estudios Árabes CSIC, 2000.
- & Pedro Jiménez & Julio Navarro. “Excavation of Building F of the Umayyad Palace of Amman. Preliminary Report.” *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 44 (2000): 433–57.
- Bloch, Franziska, Verena Daiber & Peter Knötzele. *Studien zur spätantiken und islamischen Keramik. Hirbat al-Minya – Baalbek – Resafa*. Rahden/Westf.: VML, 2006.
- Borrut, Antoine. *Entre mémoire et pouvoir: l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72–193/692–809)*. Leiden: Brill, 2010.
- Brands, Gunnar. “Der sogenannte Audienzsaal des al-Mundhir in Resafa.” *Damaszener Mitteilungen* 10 (1998): 215–35.
- Brünnow, Rüdolf & Alfred von Domaszewski. *Die Provincia Arabia. II. Band: der äussere Limes und die Römerstrassen von El-Ma'an bis Bosra*. Strassburg: Trübner, 1905.
- Bujard, Jacques & Denis Genequand. “Umm al-Walid et Khan az-Zabib, deux établissements omeyyades en limite du désert jordanien.” Dans *Conquête de la steppe et appropriation des terres sur les marges arides du Croissant fertile*, édité par Bernard Geyer, 189–218. Lyon: Maison de l'Orient Méditerranéen, 2001.
- & Michelle Joguín. “La céramique d'Umm al-Rasas/Kastron Mefaa et d'Umm al-Walid.” Dans *La céramique byzantine et proto-islamique en Syrie-Jordanie (IV^e–VIII^e siècles apr. J.-C.)*, édité par Estelle Villeneuve & Pamela Watson, 139–47. Beyrouth: IFAPO, 2001.
- Carlier, Patricia & Frédéric Morin. “Archaeological Researches at Qastal, Second Mission, 1985.” *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 31 (1987): 221–46.
- Cobb, Paul M. *White Banners. Contention in 'Abbasid Syria, 750–880*. Albany: SUNY, 2001.
- Flood, Finbarr Barry. *The Great Mosque of Damascus*. Leiden: Brill, 2001.
- Fowden, Elizabeth Key. *The Barbarian Plain. Saint Sergius Between Rome and Iran*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- . “An Arab Building at al-Rusafa–Sergiopolis.” *Damaszener Mitteilungen* 12 (2000): 303–24.
- Gaube, Heinz. “Die syrischen Wüstenschlösser. Einige wirtschaftliche und politische Gesichtspunkte zu ihrer Entstehung.” *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 95 (1979): 182–209.
- Gawlikowski, Michal. “A Residential Area by the South Decumanus.” In *Jerash Archaeological Project 1981–83*, edited by Fawzi Zayadine, 107–36. Amman: Department of Antiquities of Jordan, 1986.
- Genequand, Denis. “Al-Bakhra' (Avatha), from the Tetrarchic Fort to the Umayyad Castle.” *Levant* 36 (2004): 225–42.

- . "From 'desert castle' to medieval town: Qasr al-Hayr al-Sharqi (Syria)." *Antiquity* 79/304 (2005): 350–61.
- , avec une contribution de Margaret O'Hea. "Qasr al-Hayr al-Sharqi: une ville neuve des débuts de l'islam dans la steppe syrienne." *Archéologie Suisse* 29/3 (2006): 22–29.
- . "Rapports préliminaires annuels des campagnes de fouilles 2002–2006 à Qasr al-Hayr al-Sharqi." *Schweizerisch-Liechtensteinische Stiftung für archäologische Forschungen im Ausland (SLSA) – Jahresbericht*. Zürich: 2002–2006.
- . "Économie de production, affirmation du pouvoir et *dolce vita*: aspects de la politique de l'eau sous les Omeyyades au Bilad al-Sham." In *Stratégies d'acquisition de l'eau et société au Moyen-Orient depuis l'Antiquité*, édité par Mohamed al-Dbiyat & Michel Mouton, 157–77. Beyrouth: Institut Français du Proche-Orient, 2009.
- Gibson, Shimon & Vitto, Fanny. *Ramla; the Development of a Town from The Early Islamic to the Ottoman Periods*. Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 1999.
- Grabar, Oleg. "Umayyad 'Palace' and the Abbasid 'Revolution'." *Studia Islamica* 18 (1963): 5–18.
- , Renata Holod, James Knudstad & William Trousdale. *City in the Desert. Qasr al-Hayr East*. Cambridge, MA: Center for Middle Eastern Studies of Harvard University, 1978.
- Hamilton, Robert W. "An Eighth-Century Water-Gauge at al-Muwaqqar." *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* 12 (1946): 70–72.
- Hillendbrand, Robert. "Anjar and Early Islamic Urbanism." In *The Idea and Ideal of Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, edited by Gianpietro Brogiolo and Bryan Ward-Perkins, 59–98. Leiden: Brill, 1999.
- Humbert, Jean-Baptiste. *El-Fedein (Mafraq, Jordanie). Rapport préliminaire de la campagne de fouilles 1986*. Jerusalem: EBAF, s.d.
- . "Arguments chronologiques pour expliquer le déclin de Khirbet es-Samra et de Mafraq." In *La céramique byzantine et proto-islamique en Syrie-Jordanie (IV^e–VIII^e siècles apr. J.-C.)*, édité par Estelle Villeneuve & Pamela Watson, 149–61. Beyrouth: IFAPO, 2001.
- Al-Husan, Abdel-Qader. "Preliminary Results of the Archaeological Excavations at al-Mafraq, 1991–2001." *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 45 (2001): 5–13 (Arabic Section).
- . "The New Archaeological Discoveries of the al-Fudayn and Rahab – al-Mafraq Excavations Projects." *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 46 (2002): 71–93 (Arabic Section).
- Imbert, Frédéric. "La nécropole islamique de Qasṭal al-Balqā' en Jordanie." *Archéologie islamique* 3 (1992), 17–59.
- Karcz, Jaakov. "Implications of Some Early Jewish Sources for Estimates of Earthquake Hazard in the Holy Land." *Annals of Geophysics* 47, 2/3 (2004): 759–92.
- Karnapp, Walter. *Die Stadtmauer von Resafa in Syrien*. Berlin: DAA, 1976.
- Kellner-Heinkele, Barbara. "Ruṣāfa in den arabischen Quellen." Dans Dorothee Sack. *Resafa IV. Die Grosse Moschee von Resafa–Rusāfat Hishām*, 133–54. Mainz: Philipp von Zabern, 1996.
- Khamis, Elias. "Two Wall-Mosaic Inscriptions from the Umayyad Market Place in Bet Shean/Baysān." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64 (2001): 159–76.
- Luz, Nimrod. "The Construction of an Islamic City in Palestine. The Case of Umayyad al-Ramla." *Journal of the Royal Asiatic Society* 7: 1 (1997): 27–54.
- Meinecke, Michael. "The Great Mosques of the Hauran." *Annales Archéologiques Arabes Syriennes* 41 (1997): 95–110.
- Najjar, Mohammad. "Abbasid Pottery from al-Muwaqqar." *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 33 (1989): 305–22.

- Northedge, Alastair. *Studies on Roman and Islamic 'Amman. Vol. 1: History, Site and Architecture*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- . "Archaeology and New Urban Settlement in Early Islamic Syria and Iraq." Dans *The Byzantine and Early Islamic Near East II. Land Use and Settlement Pattern*, édité par G. R. D. King & Averil Cameron, 231–65. Princeton: Darwin, 1994.
- Olávarri-Goicoechea, Emilio. *El Palacio Omeya de 'Amman II. La Arqueología*. Madrid: Istituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985.
- Otto-Dorn, Katharina. "Grabungen im umayyadischen Rusáfah." *Ars Orientalis* 2 (1957): 119–32.
- Parapetti, Roberto, Fontana, Maria V., Pierobon, R., Bitti, M. C. & Lazzarini, M. L. "The Italian Activity within the Jerash Project 1982–83." Dans *Jerash Archaeological Project 1981–83*, édité par Fawzi Zayadine, 167–203. Amman: Department of Antiquities of Jordan, 1986.
- Petersen, Andrew. *The Towns of Palestine under Muslim Rule AD 600–1600*. Oxford: Archaeopress, 2005.
- Rosen-Ayalon, Myriam. *The Early Islamic Monuments of al-Haram al-Sharif*. Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, 1989 (*Qedem* 28).
- Sack, Dorothee. *Resafa IV. Die Grosse Moschee von Resafa-Ruṣāfat-Hiṣām*. Mainz: Philipp von Zabern, 1996.
- , Helmut Becker, Manfred Stephani & Faris Chouker. "Resafa-Umland: Archäologische Geländebegehungen, geophysikalische Untersuchungen und Digitale Geländemodelle zur Prospektion in Resafa-Rusáfát Hisham. Bericht über die Kampagnen 1997–2001." *Damaszener Mitteilungen* 14 (2004): 207–32.
- Sauvaget, Jean. "Les Ghassanides et Sergiopolis." *Byzantion* 14 (1939): 115–30.
- . "Châteaux umayyades de Syrie. Contribution à l'étude de la colonisation arabe aux I^{er} et II^e siècles de l'Hégire." *Revue des Études Islamiques* 35 (1967): 1–52.
- Schaefer, Jerome & Falkner, Robin K. "An Umayyad Potters' Complex in the North Theatre, Jerash." Dans *Jerash Archaeological Project 1981–83*, édité par Fawzi Zayadine, 411–59. Amman: Department of Antiquities of Jordan, 1986.
- Schlumberger, Daniel. *Qasr el-Heir el-Gharbi*. Paris: Geuthner, 1986.
- Sharon, Moshe. *Corpus inscriptionum arabicarum Palaestinae*. Vol. II. Leiden: Brill, 1999.
- Sourdel, Dominique. "La fondation umayyade d'al-Ramla en Palestine." Dans *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients: Festschrift für Berthold Spuler*, édité par Hans R. Roemer et Albrecht Noth, 387–95. Leiden: E. J. Brill, 1981.
- Tsafir, Yoram & Foerster, Gideon. "The Dating of "the Earthquake of the Sabbatical Year" of 749 c.e." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55 (1992): 231–35.
- . "From Scythopolis to Baysan – Changing Concepts of Urbanism." Dans *The Byzantine and Early Islamic Near East II. Land Use and Settlement Pattern*, édité par G. R. D. King & Averil Cameron, 95–115. Princeton: Darwin, 1994.
- . "Urbanism at Scythopolis–Bet Shean in the Fourth to Seventh Centuries." *Dumbarton Oaks Papers* 51 (1997): 85–146.
- Ulbert, Thilo. *Resafa II. Die Basilika des Heiligen Kreuzes in Resafa-Sergiopolis*. Mainz: Philipp von Zabern, 1986.
- . "Beobachtungen im Westhofbereich der Grossen Basilika von Resafa." *Damaszener Mitteilungen* 6 (1992): 403–16.
- . "Ein umayyadischer Pavillon in Resafa-Ruṣāfat Hiṣām." *Damaszener Mitteilungen* 7 (1993): 213–31.
- Waheeb, Mohammad. "The second Season of excavations at al-Muwaqqar." *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 37 (1993): 5–22 (Arabic Section).
- Walmsley, Alan. "The Friday Mosque of Early Islamic Jarash in Jordan." *Journal of the David Collection* 1 (2003): 110–31.

- & Kristoffer Damgaard. “The Umayyad Congregational Mosque of Jarash in Jordan and its Relationship to Early Mosques.” *Antiquity* 79/304 (2005): 362–78.
- Whitcomb, Donald. *Ayla. Art and Industry in the Islamic Port of Aqaba*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1994.
- . “The *Miṣr* of Ayla: New Evidence for the Early Islamic City.” *Studies in the History and Archaeology of Jordan* V (1995): 277–88.

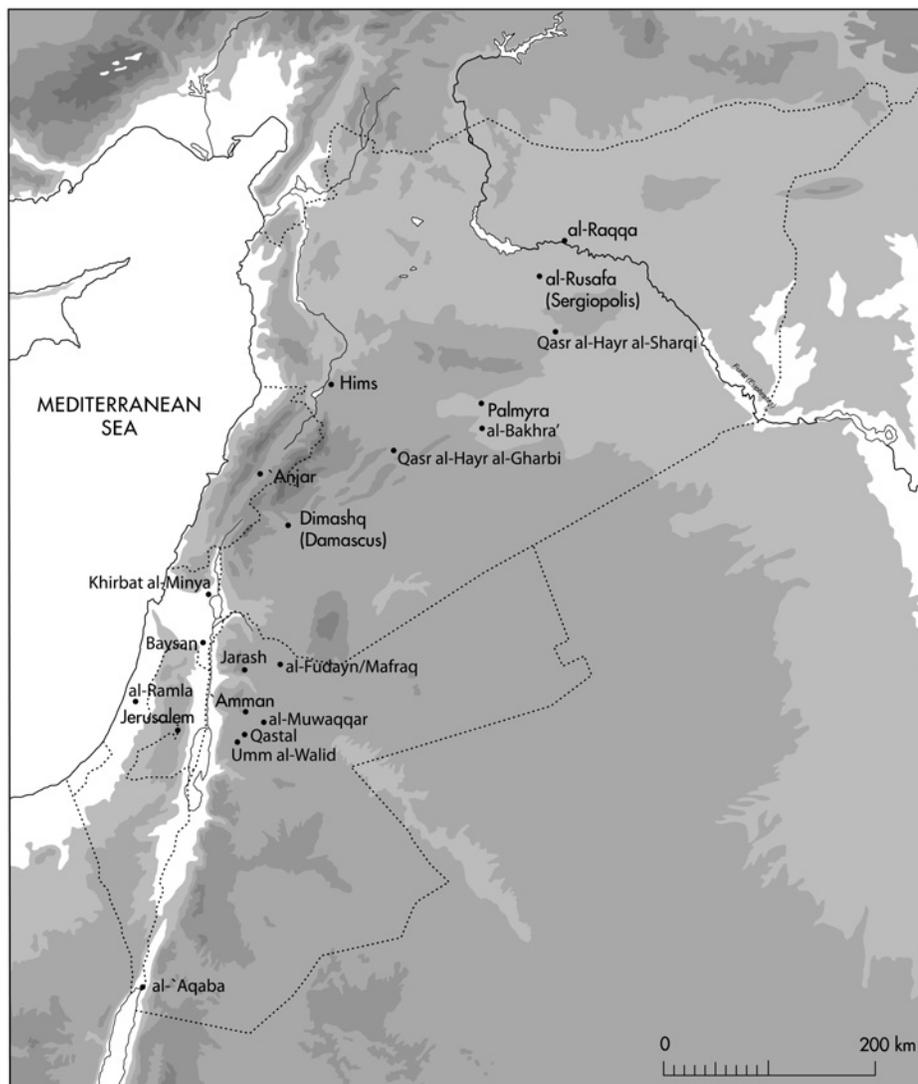


Figure 1. Carte des sites mentionnés (dessin Marion Berti).

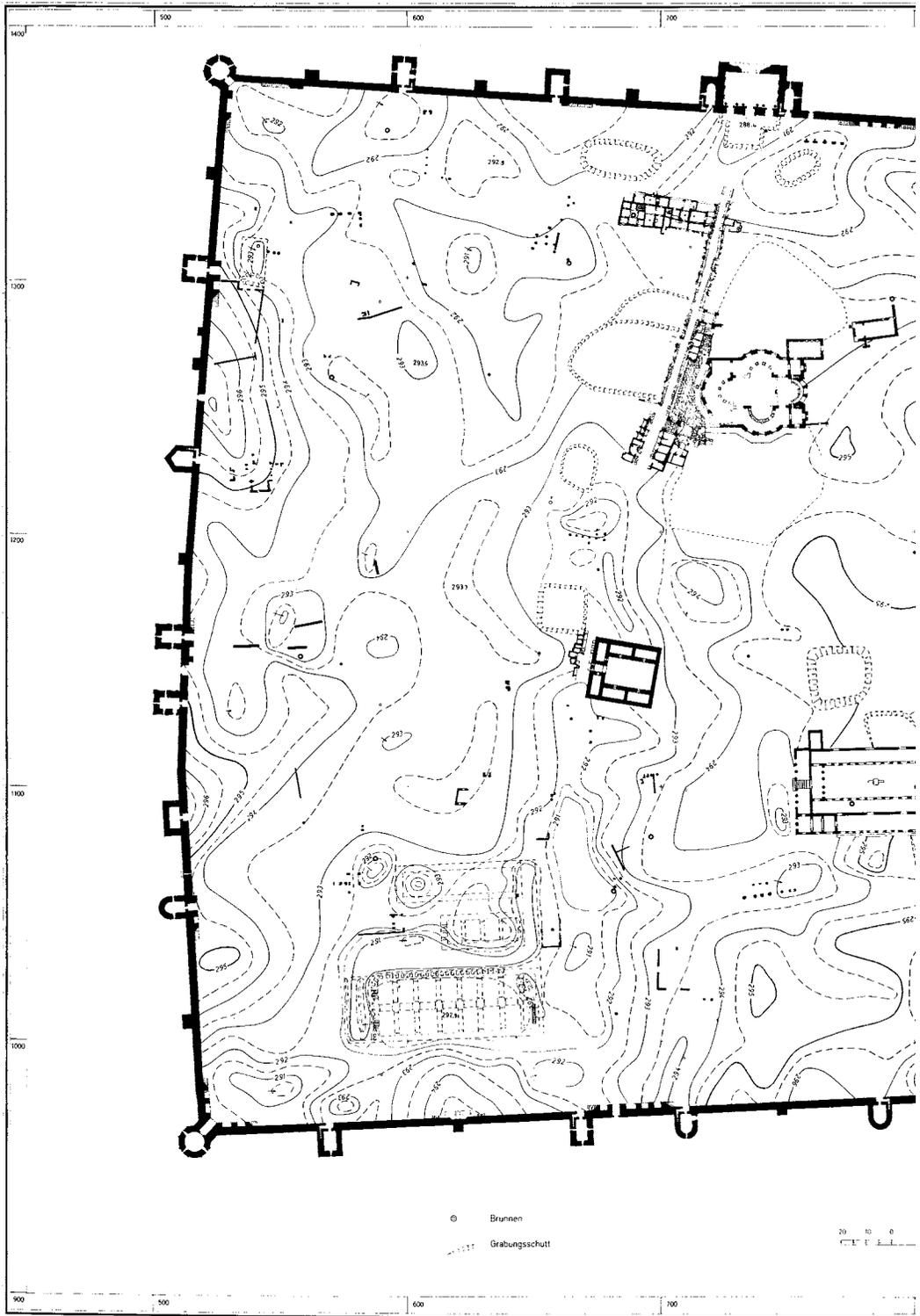
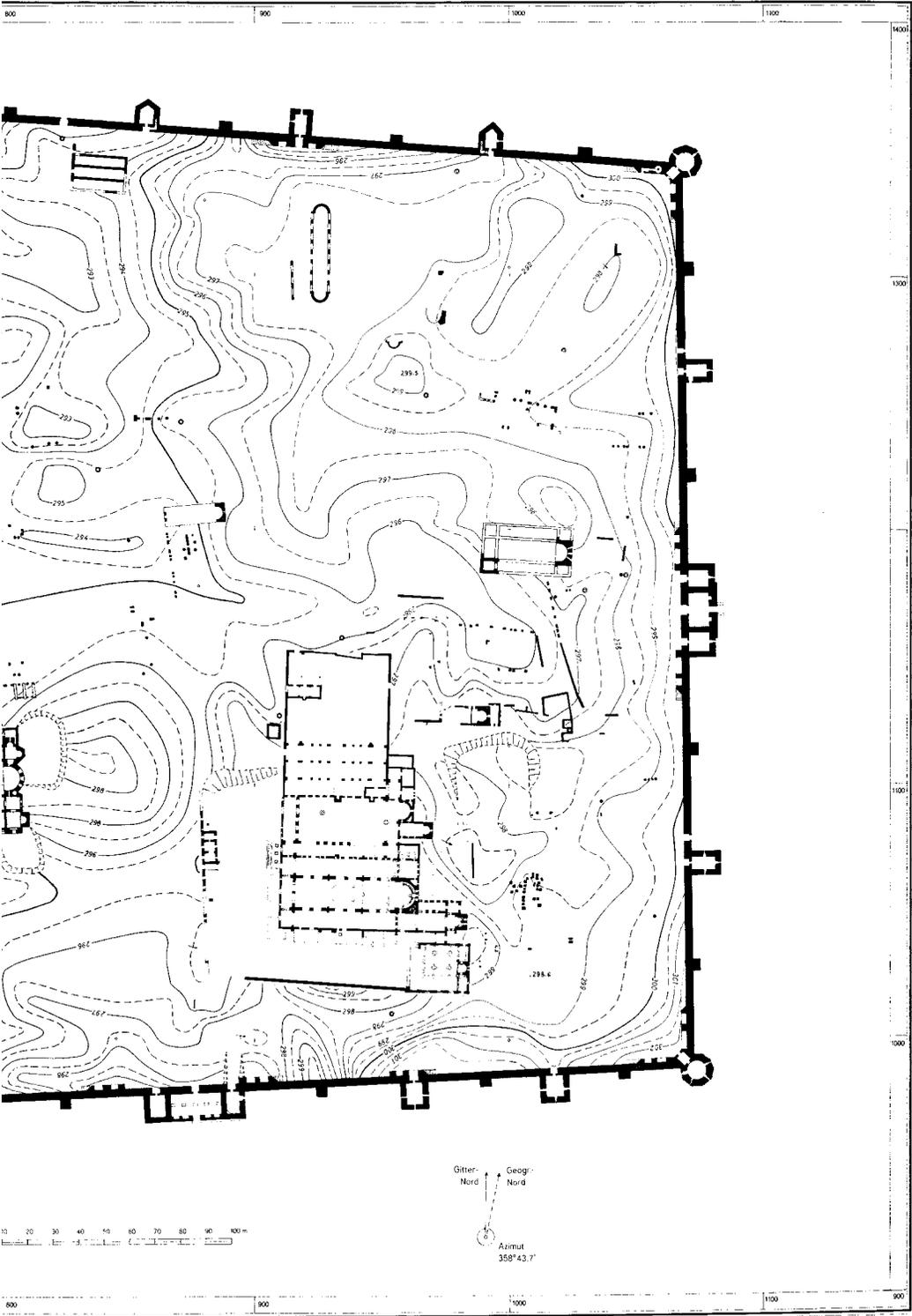
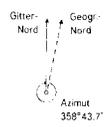


Figure 2. Plan général de la partie *intra-muros* d'al-Ruṣāfa (d'après Sack, *Resafa IV*).



0 10 20 30 40 50 60 70 80 90 100 m



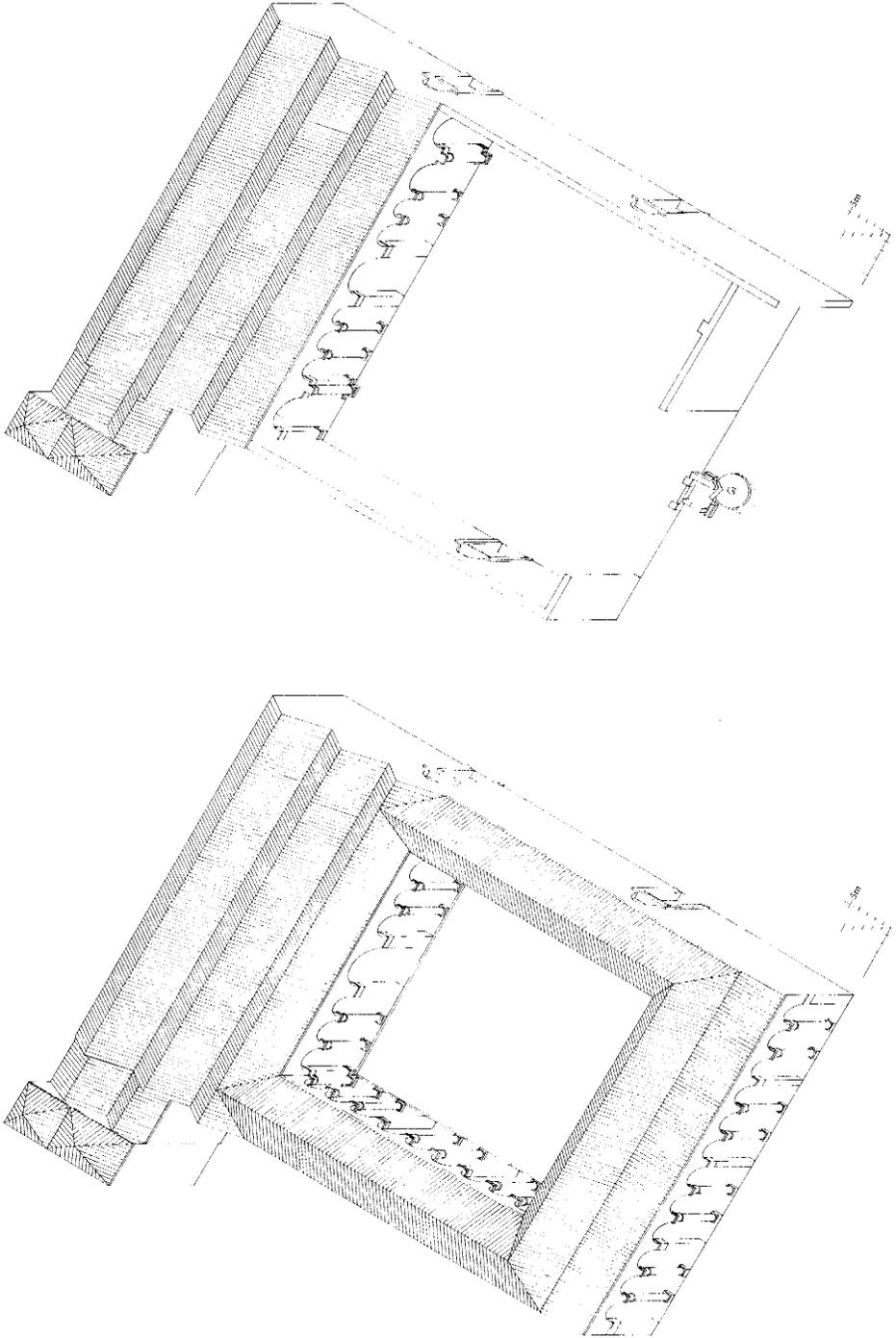


Figure 3. Grande mosquée d'al-Ruṣāfa, projet original et premier état (d'après Sack, *Resafa IV*).

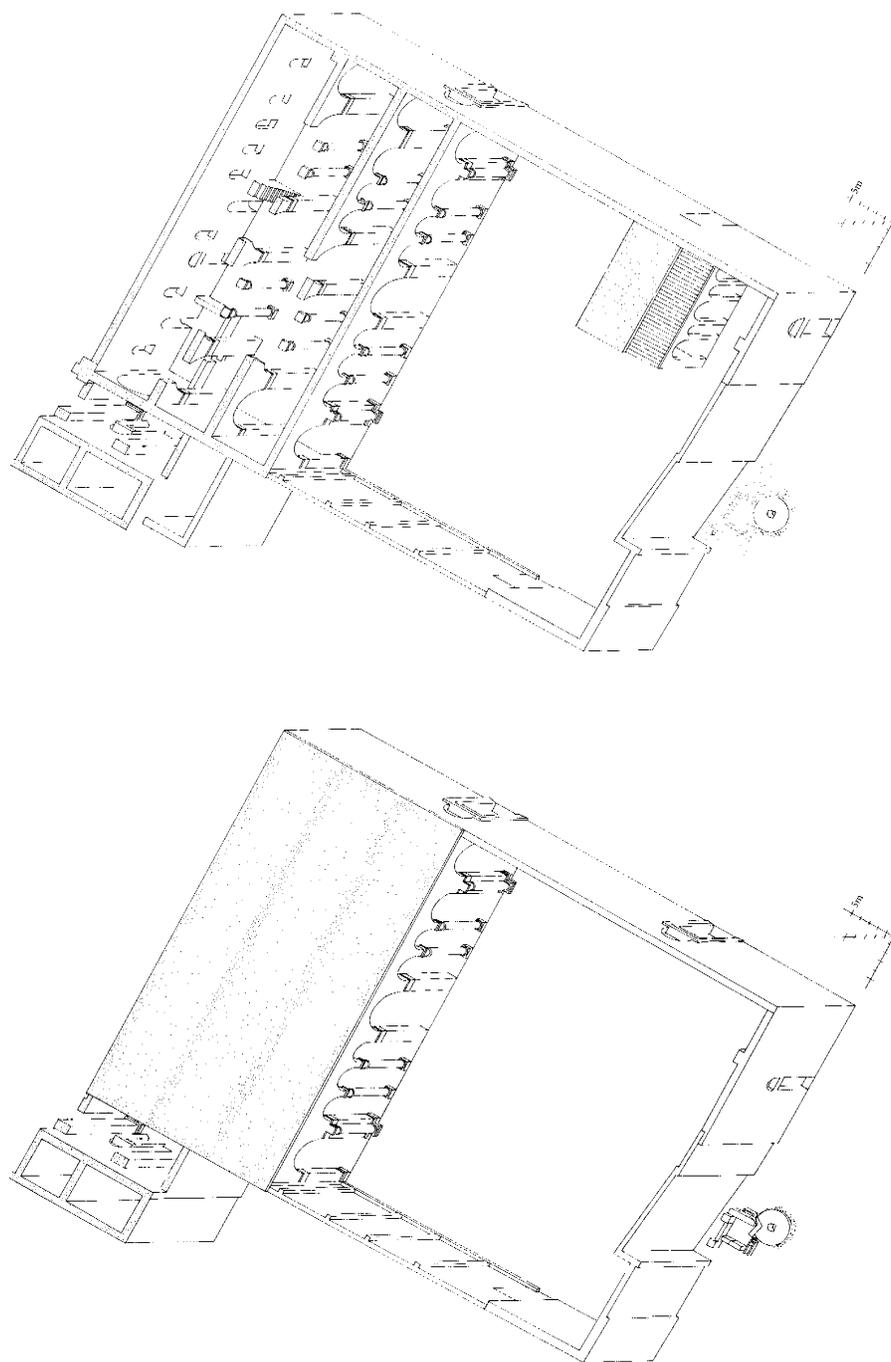


Figure 4. Grande mosquée d'al-Ruṣāfa, deuxième et troisième états (d'après Sack, *Resafa IV*).

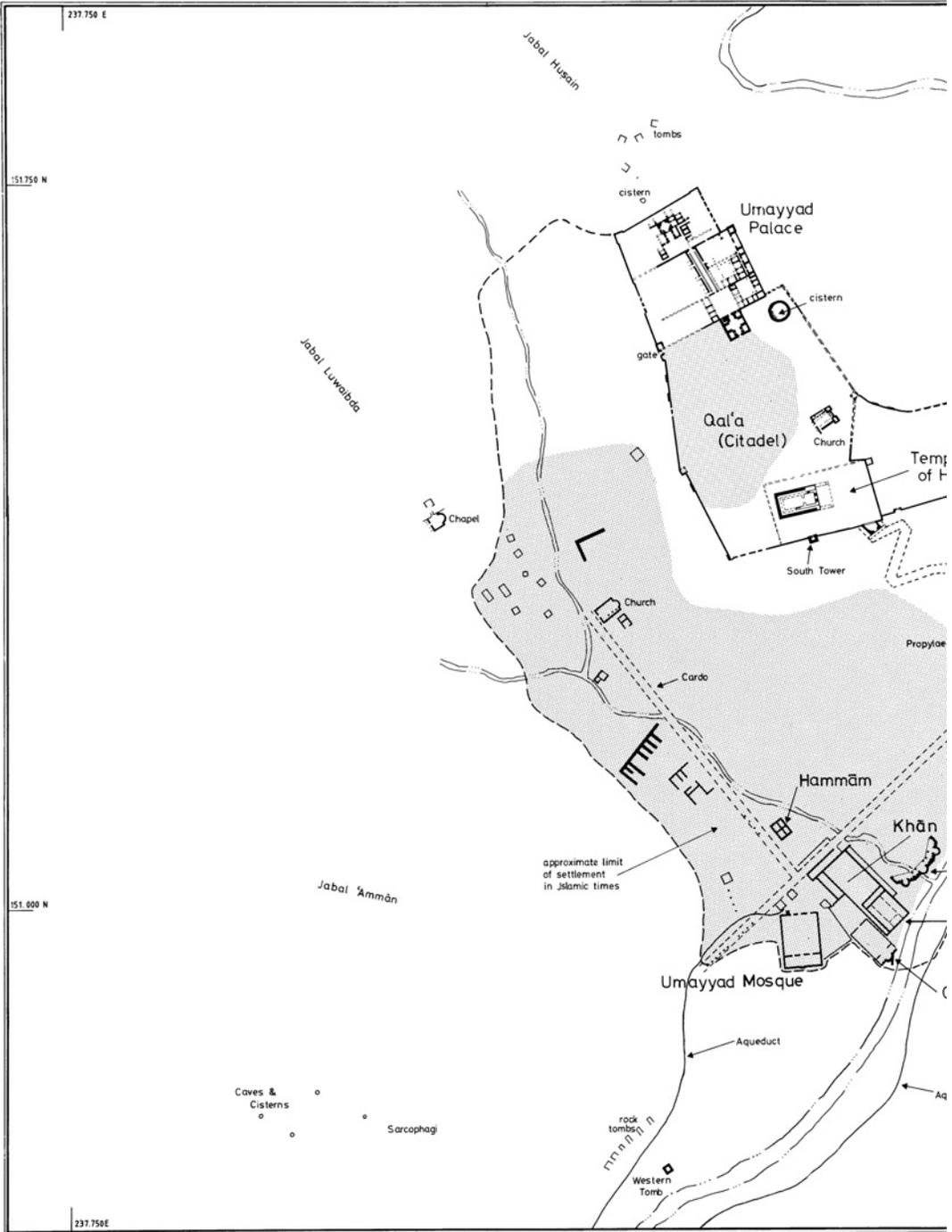
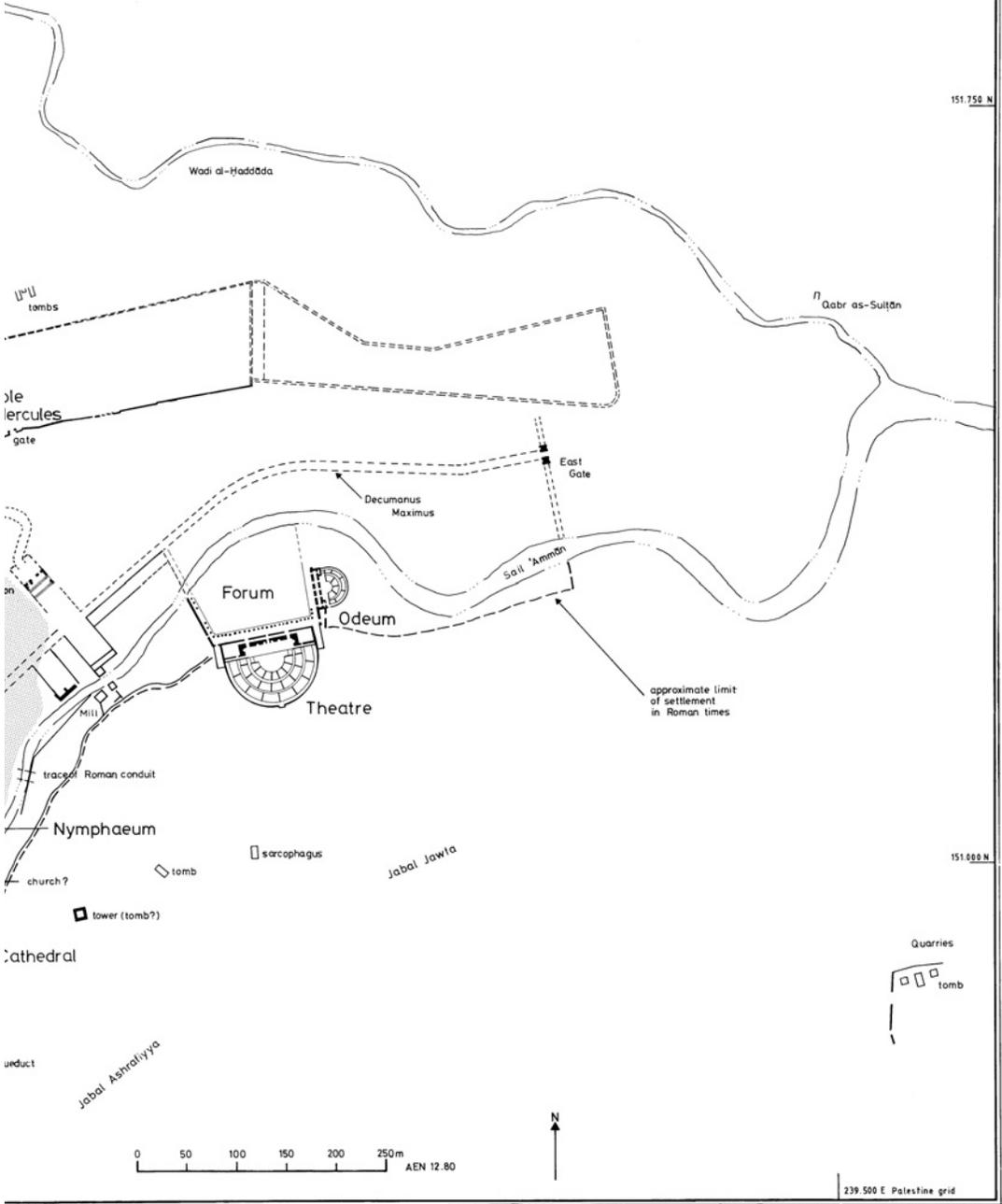


Figure 5. Plan général d'Amman: citadelle et ville basse (d'après Northedge, *Studies on Roman and Islamic 'Amman*).

239 500 E

151 750 N



239 500 E Palestine grid

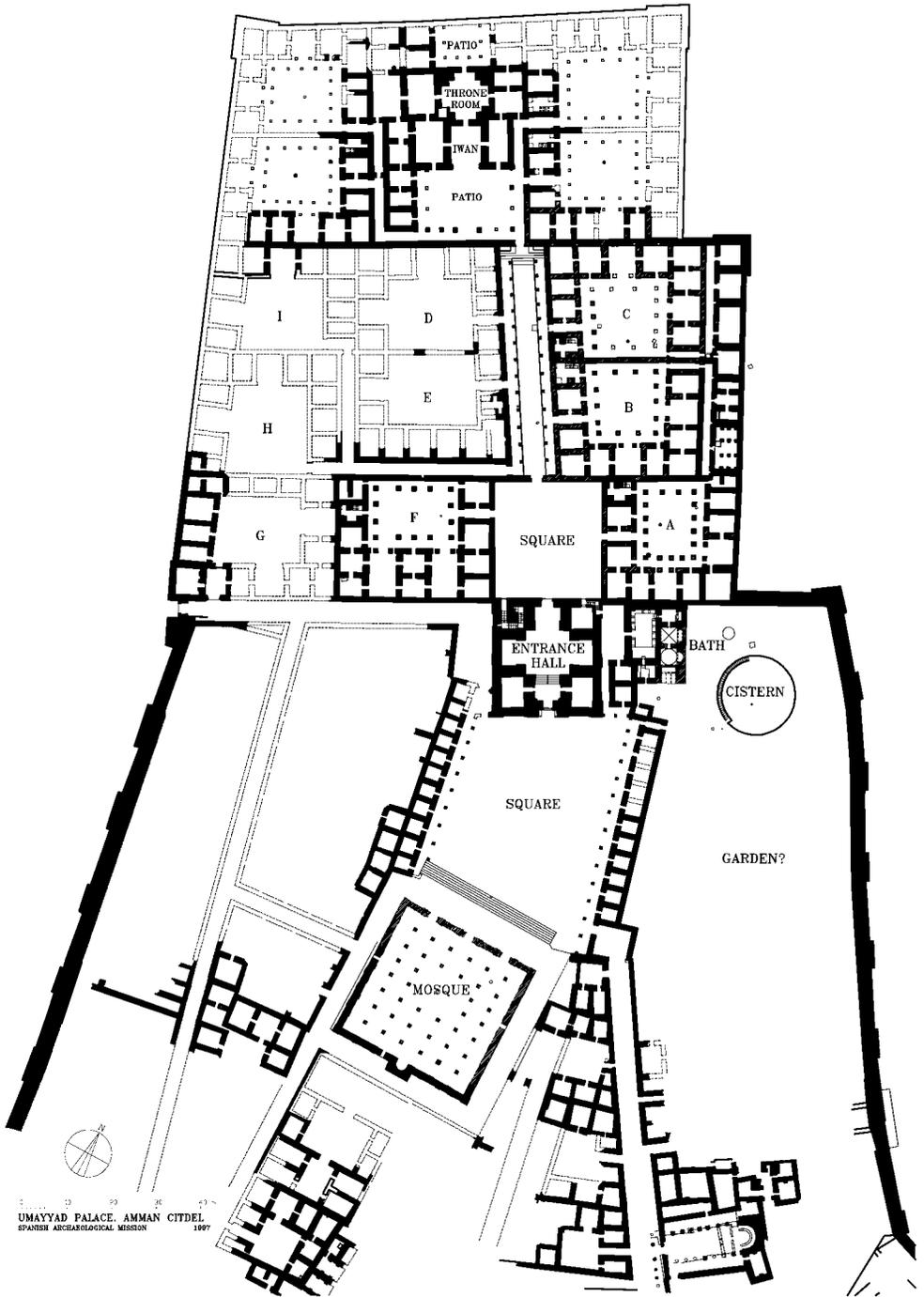


Figure 6. Plan de la citadelle d'Amman (d'après Almagro, "Excavations of Building F of the Umayyad Palace of 'Amman").

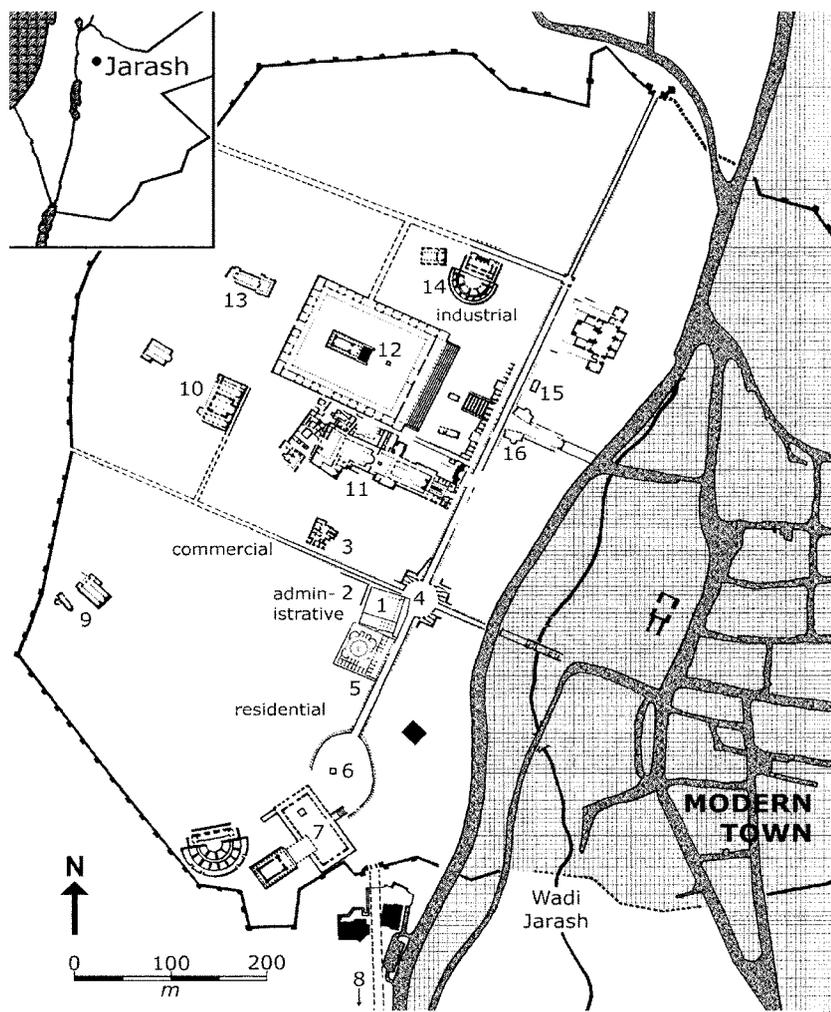


Figure 7. Plan général de Jarash avec les principaux vestiges omeyyades: 1 mosquée omeyyade, 2 possible bâtiment administratif islamique, 3 maison omeyyade et marché/*sūq*, 4 place du tétrapyle sud avec le marché/*sūq*, 5 *macellum* avec reconstructions omeyyades et abbassides, 6 place ovale et constructions domestiques (d'après Walmsley & Damgaard, "The Umayyad Congregational Mosque of Jarash").

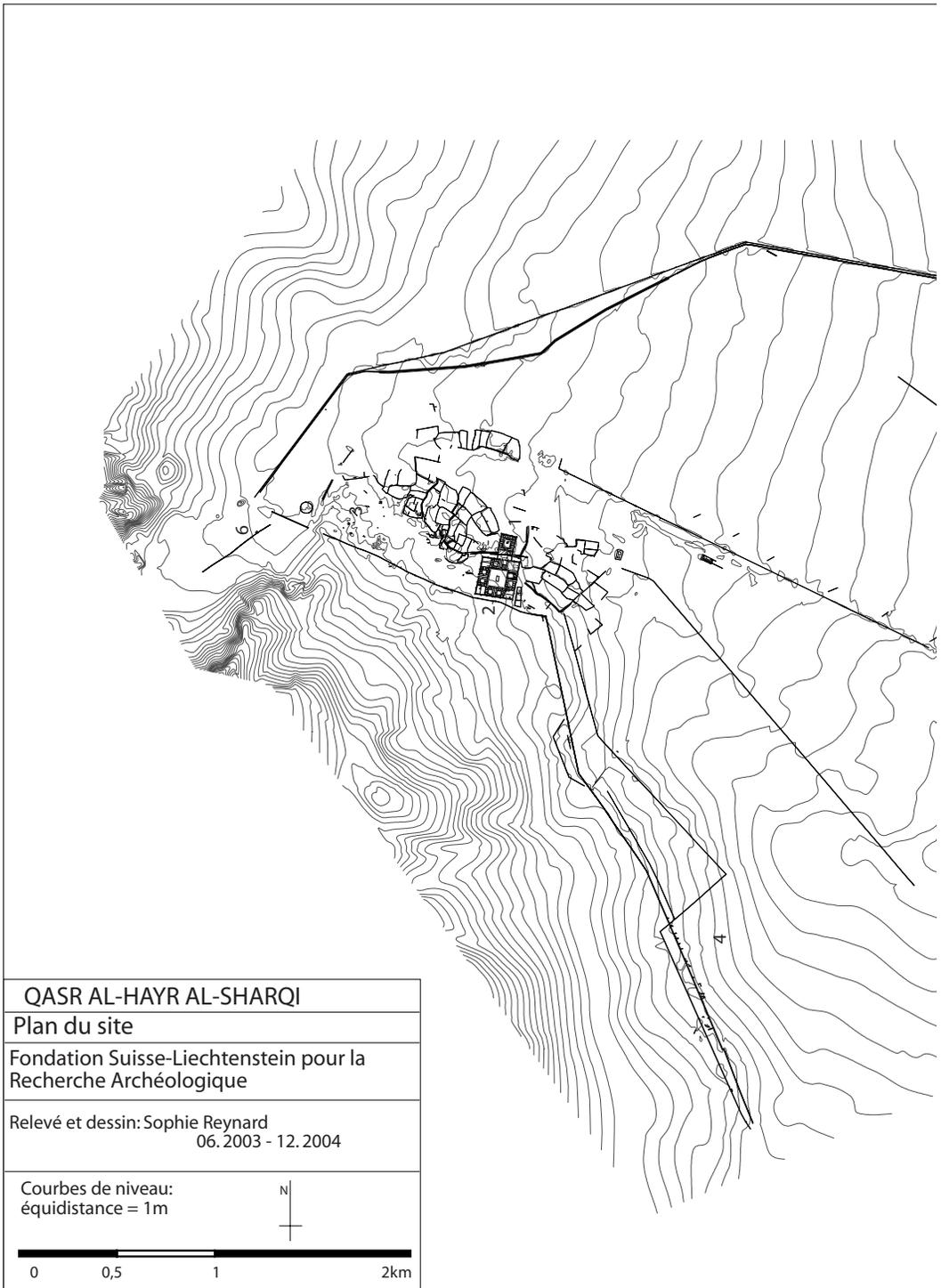


Figure 8. Plan d'ensemble de Qasr al-Hayr al-Sharqi: 1 palais, 2 grande enceinte, 3 établissement nord, 4 enclos irrigués, 5 châteaux sud, 6 aqueduc et moulin.



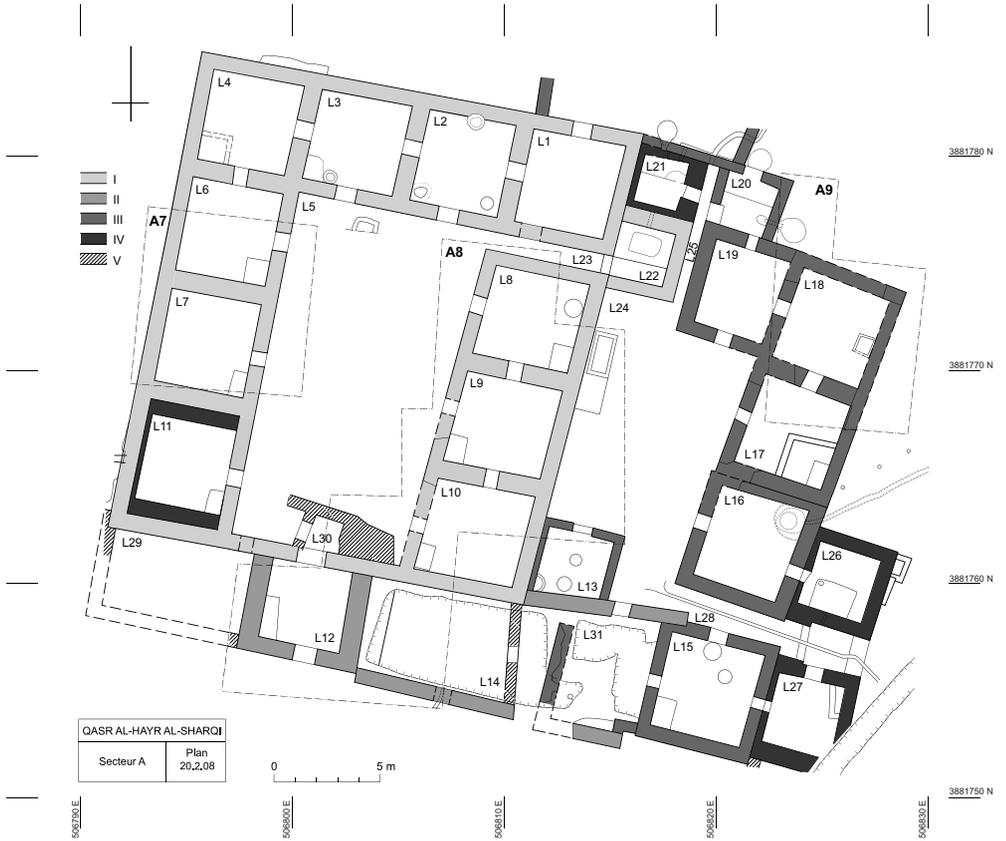
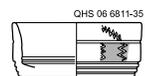
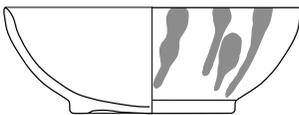
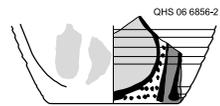
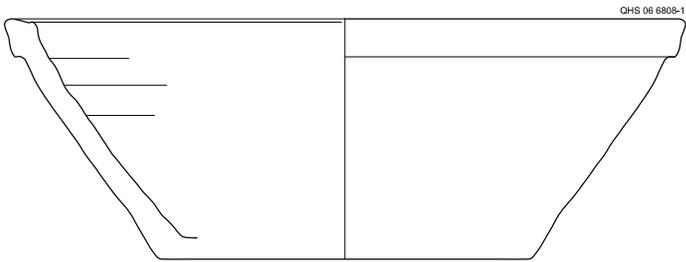
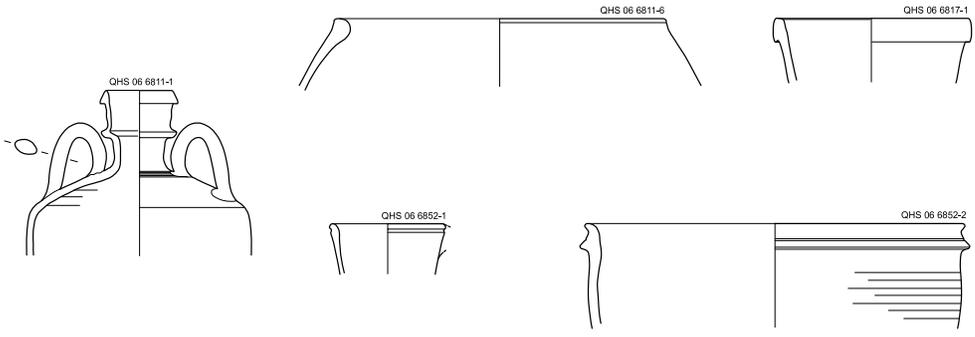


Figure 9. Plan de la maison A de l'établissement nord à Qasr al-Ḥayr al-Sharqī (dessin Marion Berté).



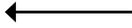


Figure 10. Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī: assemblage de céramique abbasside de la dernière phase d'occupation de l'établissement nord. 6808-1: bassin; pâte assez fine verdâtre (Munsell 5Y 7/3, "pale yellow"), assez dure et légère, un peu micacée, inclusions noires, blanches et brunes; recouvert d'un engobe jaunâtre. 6811-1: bouteille; pâte fine rouge (Munsell 2.5YR 6/6, "light red"), dure, quelques inclusions blanches et noires; recouvert d'un engobe jaunâtre. 6811-6: pot à cuire ("brittle ware"); pâte fine rouge (Munsell 10R 4/8, "red"), dure, quelques inclusions blanches plus grosses; surface brune à noire, un peu métallescente. 6817-1: amphore; pâte fine rouge (Munsell 2.5YR 6/6, "light red"), dure, quelques inclusions blanches et noires; recouvert d'un engobe jaunâtre. 6852-1: cruche; pâte fine verdâtre (Munsell 5Y 7/3, "pale yellow"), assez dure et légère, un peu micacée, inclusions noires, blanches et brunes; recouvert d'un engobe jaunâtre. 6852-2: pot; pâte fine verdâtre (Munsell 5Y 7/3, "pale yellow") assez dure et légère, un peu micacée, inclusions noires, blanches et brunes; recouvert d'un engobe jaunâtre. 6811-9: coupe; décor jaspé vert sur glaçure opaque blanche (intérieur et extérieur); pâte très fine jaune (Munsell 5Y 8/4, "pale yellow"), dure. 6811-20/10: coupe; intérieur recouvert d'un engobe blanc et décor de glaçure verte peinte sur une glaçure opaque jaune couvrante, extérieur seulement marqué par quelques coulures de l'engobe; pâte fine rouge (Munsell 10R 6/8, "light red"), dure, un peu micacée, inclusions blanches et grises. 6856-2: fond de pot (?); intérieur recouvert d'un engobe et décor de glaçure jaune, extérieur recouvert d'un engobe blanc et décor peint de manganèse et glaçure jaune et verte; pâte fine rouge (Munsell 10R 5/8, "red"), dure, inclusions blanches. 6811-32: coupelle en stéatite à décor incisé. 6811-35: petit bol en albâtre à décor peint puis incisé.

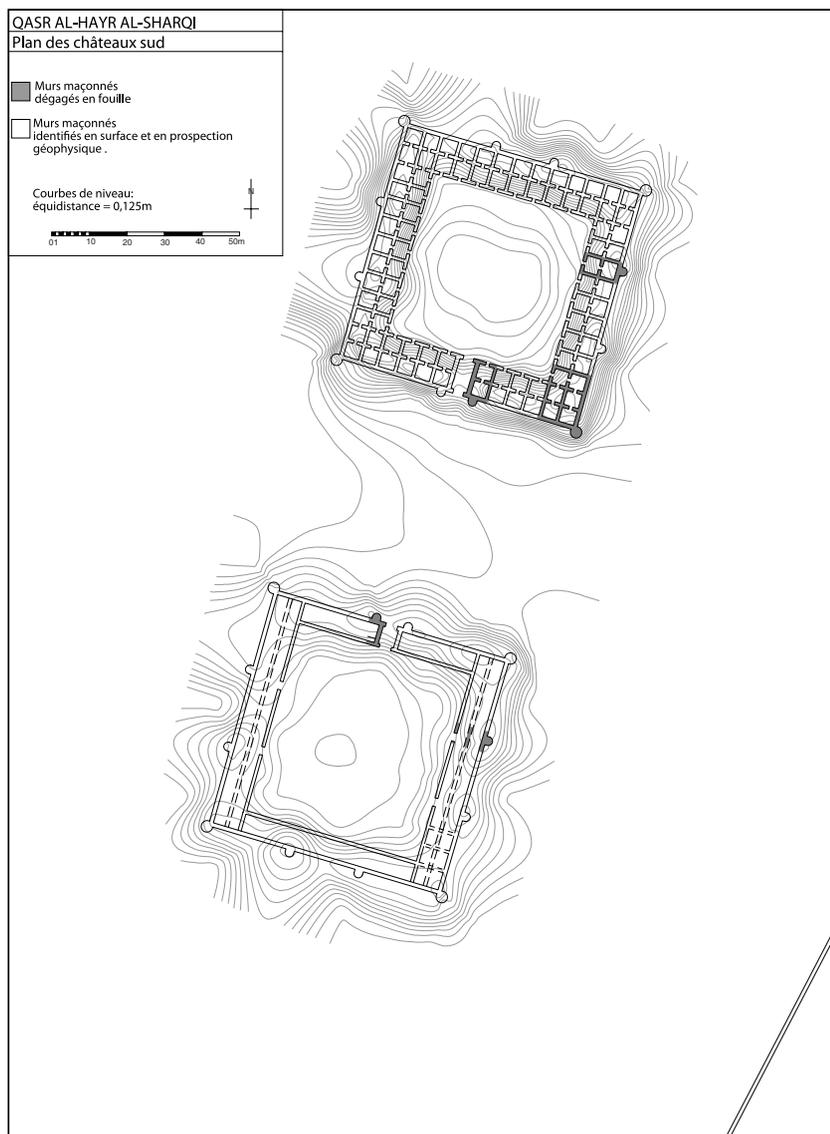


Figure 11. Plan des châteaux sud de Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī (dessin Sophie Reynard et Marion Berti).

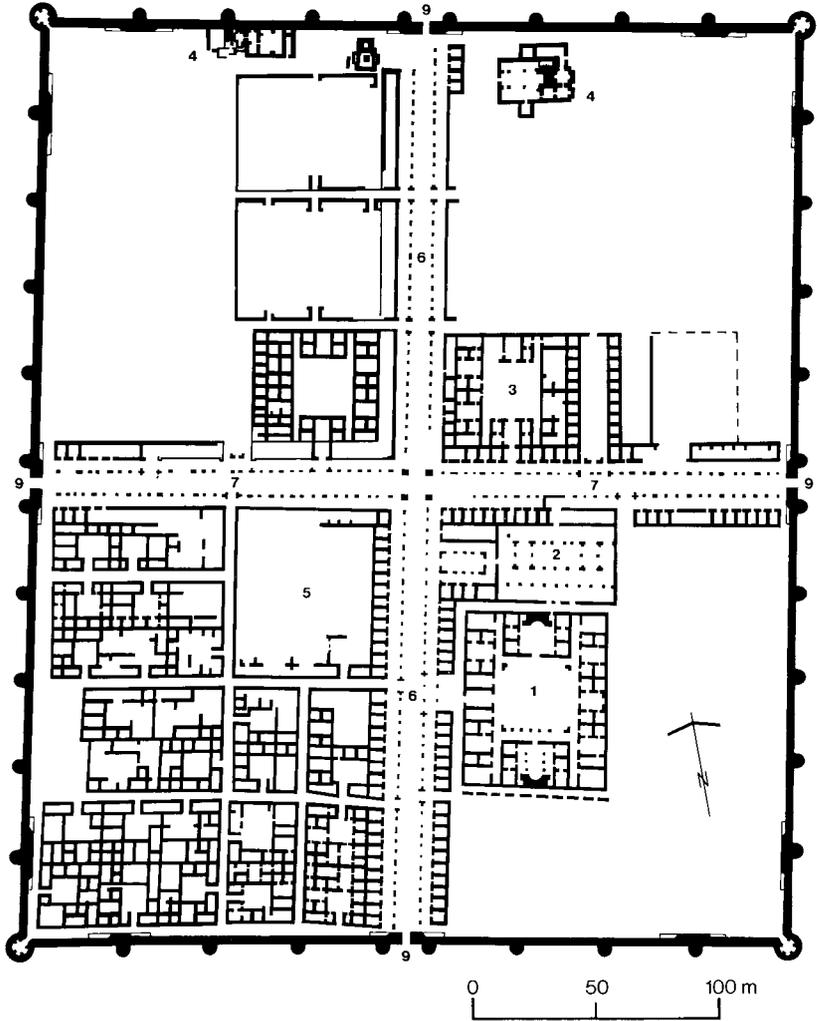


Figure 12. Plan de la ville nouvelle de 'Anjar (d'après Northedge, *Studies on Roman and Islamic 'Amman*).

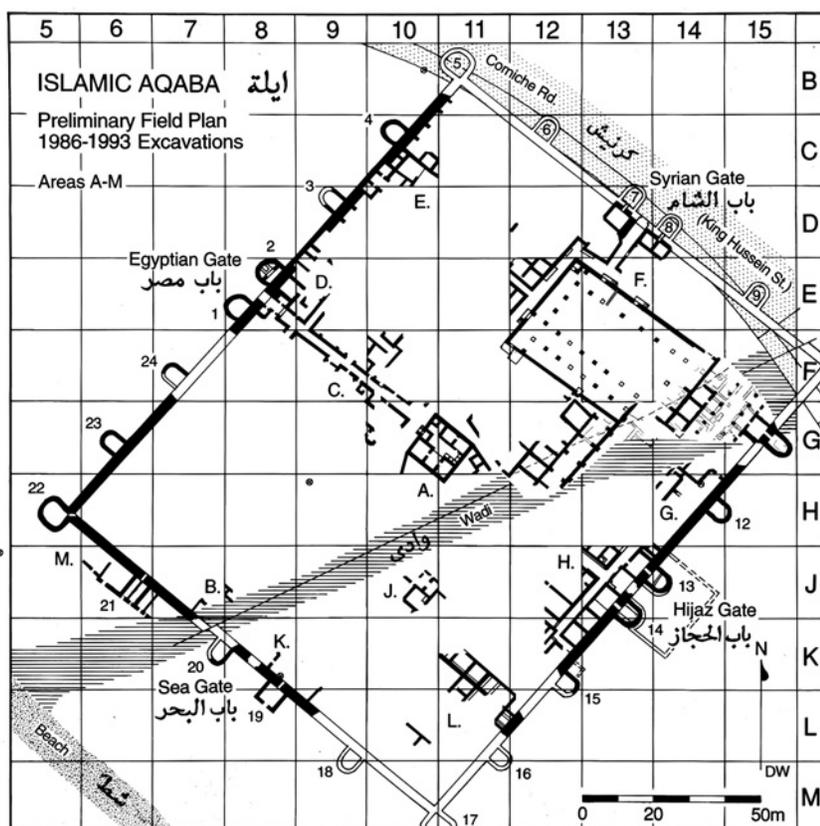


Figure 13. Plan de la ville nouvelle d'al-ʿAqaba (d'après Whitcomb, "The *Miṣr* of Ayla").



Figure 14. Vue de la résidence omeyyade d'al-Faddayn (photo Denis Genequand).



Figure 15. Vue de l'entrée du château de Qasṭal (photo Denis Genequand).

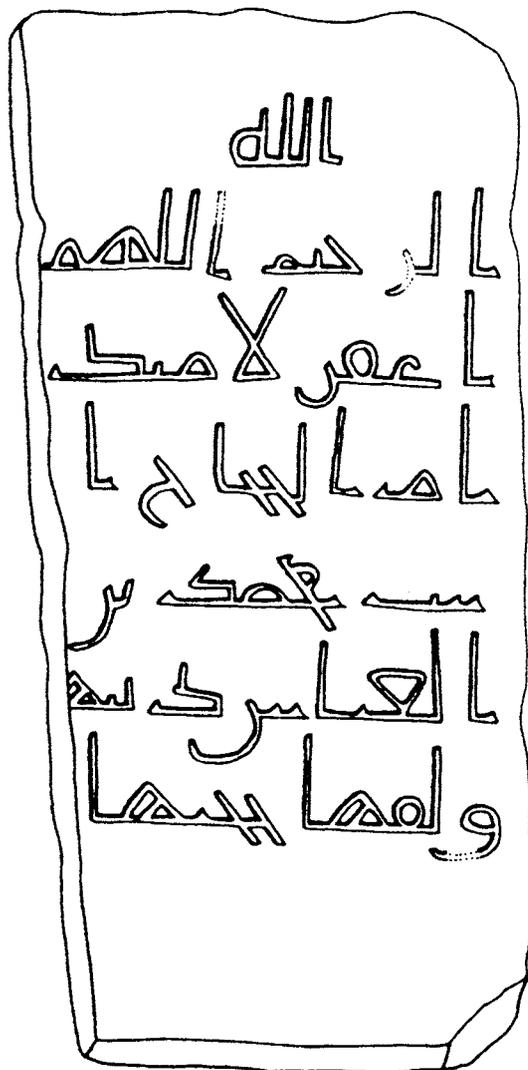


Figure 16. Qaşṭal: inscription funéraire d'Umm al-Hajjāj, datée du III^e/IX^e siècle (d'après Imbert, "La nécropole islamique de Qaşṭal").

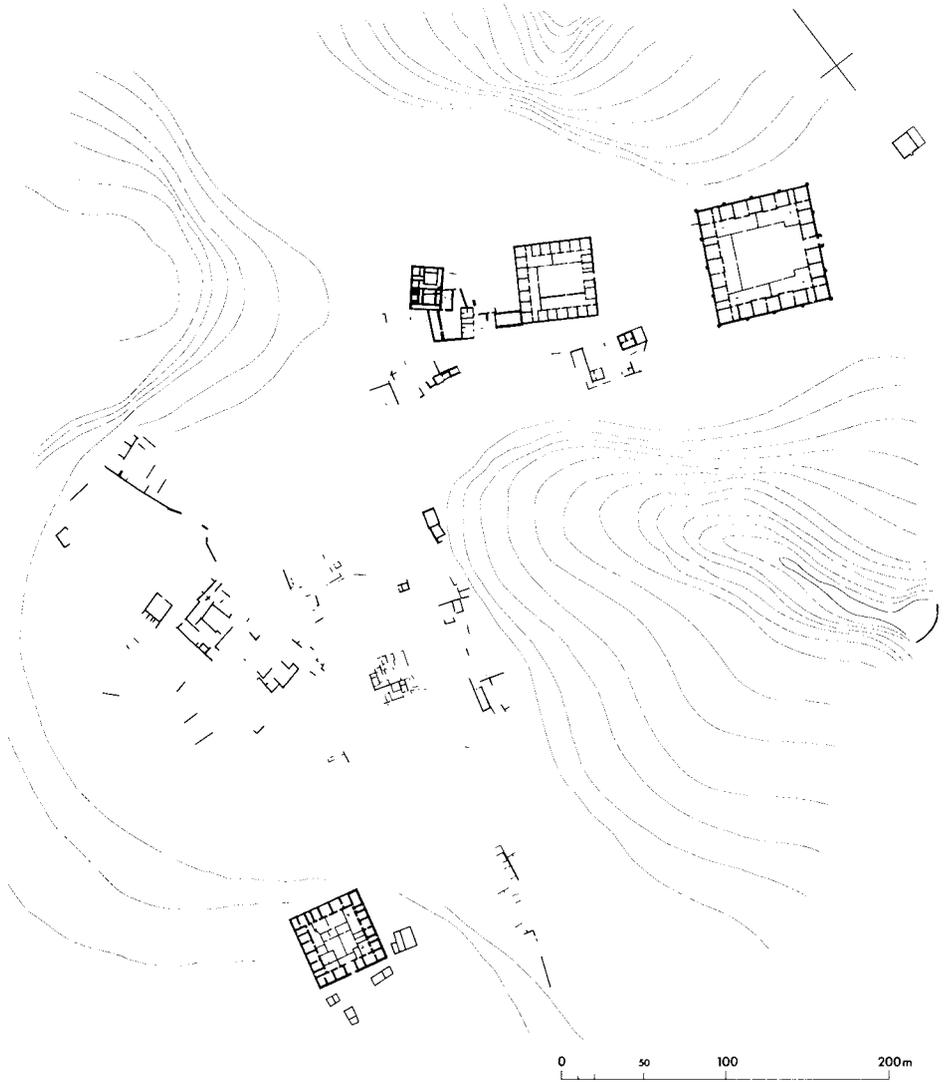


Figure 17. Plan d'ensemble des vestiges antiques et omeyyades d'Umm al-Walid (dessin Wilfried Trillen).

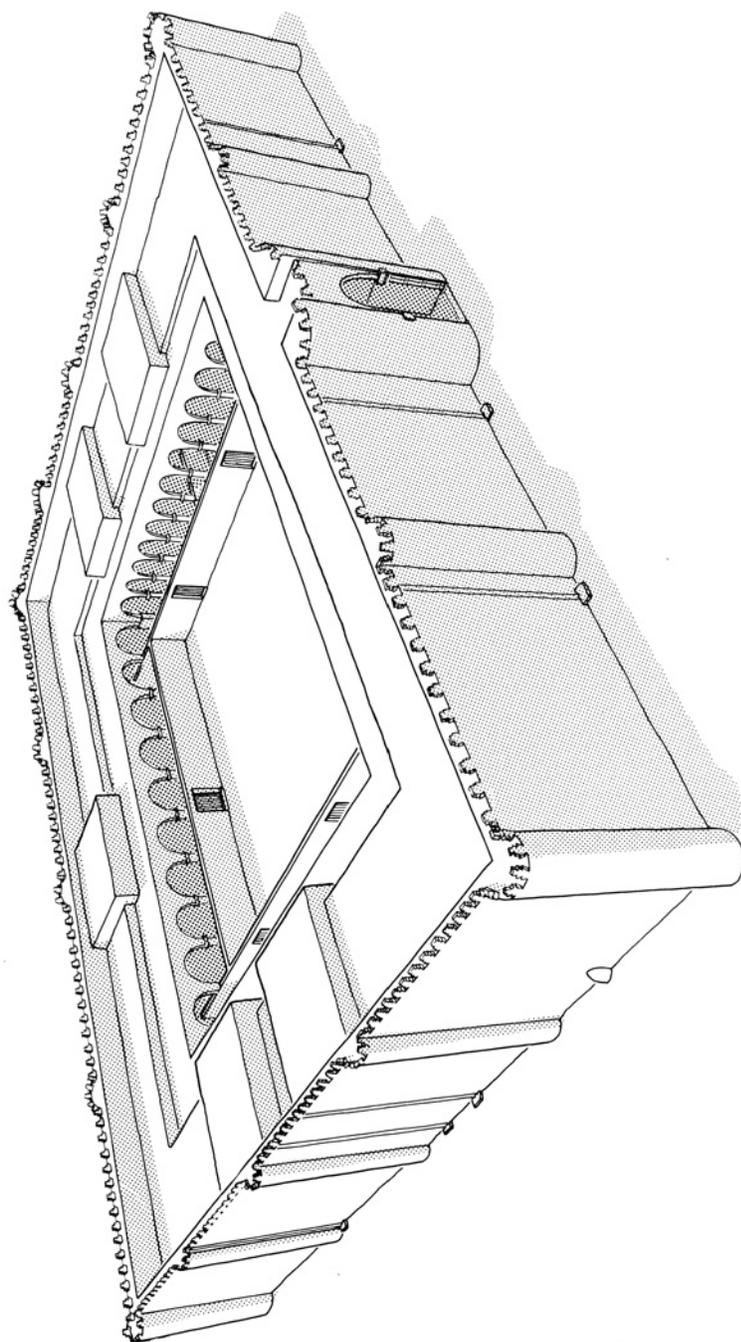


Figure 18. Restitution du château principal d'Umm al-Walid (dessin Wilfried Trillen).

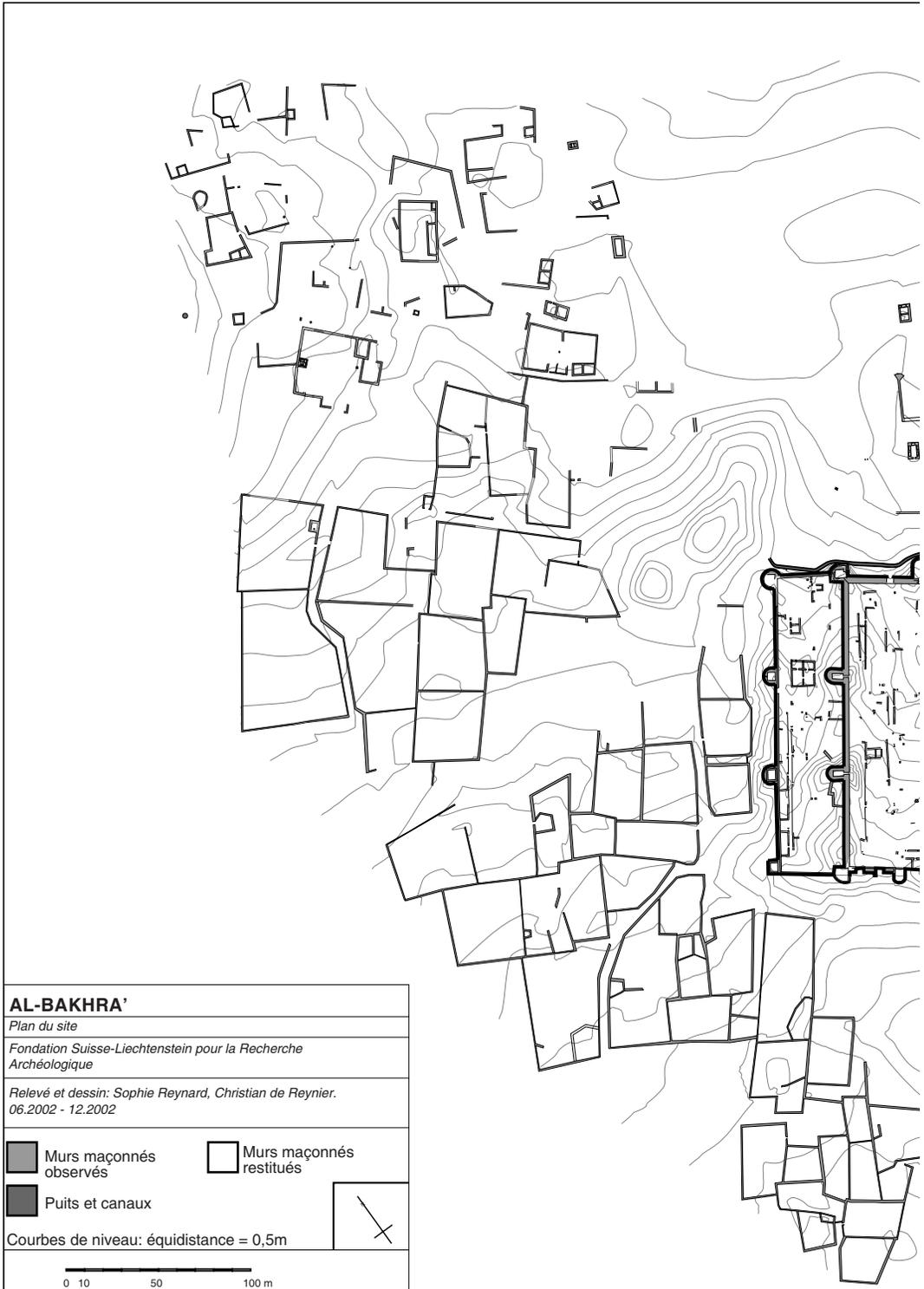
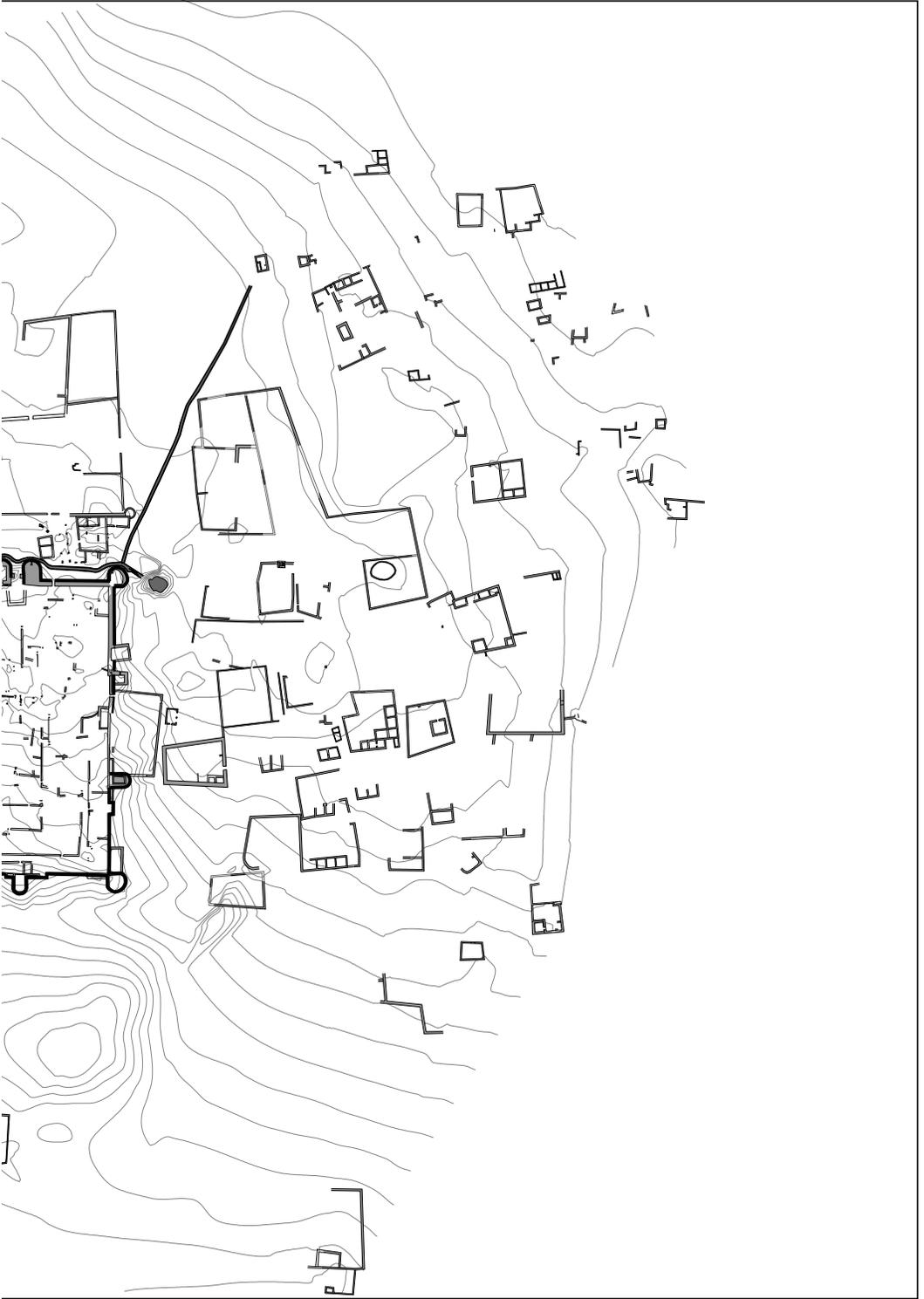


Figure 19. Plan d'ensemble du site d'al-Bakhrā' (dessin Sophie Reynard et Christian de Reynier).



LOS PALACIOS OMEYAS, ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE

Antonio Almagro

El advenimiento de los omeyas como dinastía que gobernó el mundo musulmán durante casi un siglo, con un arraigado sentido del poder y establecida con carácter hereditario, pronto requirió de formas que visualizaran la nueva realidad política. Tan pronto como la nueva dinastía pudo asegurarse y superar las situaciones de inestabilidad, inició un amplio programa de actividades constructivas entre las que inmediatamente aparecieron los palacios y residencias de los califas, sus familiares y sus representantes. Los omeyas se consideraron herederos y continuadores de los imperios que conquistaron y de las dinastías que los gobernaban, estableciendo claros signos de legitimación de dicha continuidad a través de símbolos y representaciones que les permitieran sostener tal empeño frente al ataque de sus rivales y detractores¹. La edificación de obras de arquitectura fue sin duda uno de los recursos al que acudieron de manera inmediata, sentando a través de sus programas constructivos y ornamentales las bases del arte islámico. El establecimiento de pautas arquitectónicas y compositivas que representan o prefiguran el poder pronto se convirtió en una necesidad para la nueva dinastía, obligada a refrendar y asegurar su estatus mediante formas visibles para los súbditos, no sólo de la comunidad musulmana, sino de una manera especial, de los pueblos recién incorporados. La validez de las formas adoptadas y su indudable éxito dejaron sin duda memoria tanto a nivel local de la zona central del imperio como en otros lugares del mundo islámico y crearon en sus sucesores la clara necesidad, incluso, de superar sus logros.

El Islam como fenómeno social y cultural ha estado siempre ligado a la vida urbana. La fundación de ciudades caracterizó de algún modo la expansión del Islam en sus albores con la construcción de los *amṣār* (singular *miṣr*) o ciudades campamento en que se agruparon los musulmanes tras la conquista de un nuevo territorio. Los *amṣār* tuvieron la función de albergar al ejército conquistador, dotándolo

¹ Oleg Grabar, *La formación del Arte Islámico* (Madrid: Cátedra 1979), 62-63.

de alojamiento sin tener que desplazar a la población autóctona de sus ciudades, salvaguardando de este modo los pactos y tratados con que, en muchas ocasiones, se concluía la conquista. A la vez permitía mantener la coherencia de la comunidad musulmana, minoritaria en estos primeros momentos. Estas nuevas ciudades, inicialmente auténticos campamentos sin apenas estructuras arquitectónicas, pronto fueron adquiriendo estabilidad y forma, pasando en muchos casos a convertirse en las nuevas capitales de los territorios conquistados. Si algo caracterizó inicialmente a estas ciudades, fue la presencia de la mezquita y de una Casa de Gobierno (*Dār al-Imāra*) o residencia del gobernador².

No tiene nada de extraño que las primeras grandes obras arquitectónicas que merced a su clara vocación de solidez y perdurabilidad, han llegado hasta nuestros días hayan sido de carácter religioso, pues sin duda cuidaron de forma especial este aspecto. Pero casi al mismo tiempo emprenden la construcción de residencias áulicas en las que al mismo tiempo que se cuida el lujo y el refinamiento, se busca utilizarlas con claros objetivos simbólicos y propagandísticos. Algunas de estas construcciones tuvieron el carácter de residencias privadas, situadas en lugares solitarios y de acceso restringido. Otras, hasta ahora menos conocidas, estuvieron ligadas a la construcción de nuevos núcleos urbanos con una clara vocación de ser asentamientos del poder, bien fuera califal o de alguno de los gobernadores que ejercían su autoridad por delegación del califa. Aunque la capital de los omeyas fue Damasco, y en ella tuvieron su palacio en el centro de la ciudad junto a la mezquita³, tenemos constancia de la construcción de algunas ciudades o núcleos urbanos ligados a los gobernantes que inician una tendencia hacia el aislamiento del soberano y su acompañamiento de una corte y de gentes fieles a su servicio. Las residencias del desierto obedecen en parte a este propósito, y alguna de ellas llegó a tener el carácter e incluso la denominación de ciudad pese a su pequeño tamaño. Así, el recinto mayor de Qasr al-Hair al-Sharqī es mencionado como *madīna* en una inscripción que lo relaciona con el califa Hishām. En él, junto

² Paolo Cuneo, *Storia de l'Urbanistica. Il mondo islámico* (Roma: Latera, 1986), 114.

³ Jean Sauvaget, "Esquisse d'une histoire de la ville de Damas." *Revue des études islamiques* (1934): 421-80.

a la mezquita, se identifica un edificio con carácter de residencia del gobernador o *Dār al-Imāra*⁴.

Las ciudades de nueva creación concebidas para ser residencia de soberanos o gobernadores son una de las creaciones más difundidas en todos los tiempos y hoy podemos considerar a los omeyas como sus introductores en el mundo islámico. Estas ciudades representan siempre la creación de un soberano o gobernador, destinada a acoger su residencia, generalmente con objetivos colaterales muy claros. Así suele ser una forma de propaganda de su poder, sabiduría y buen hacer. Mediante la construcción de una nueva ciudad manifiesta su categoría, su riqueza y su vocación de perdurar en el recuerdo de sus súbditos. Fundar una ciudad es siempre un modo de permanecer en la memoria de sus habitantes presentes y futuros, aunque en muchas ocasiones la vida de estas ciudades haya resultado hartamente efímera. El alejamiento de la capital tradicional, aunque sea por escasos kilómetros, y el sustraerse de esa forma a la vista y proximidad de sus súbditos, constituye otra clara forma de expresión del poder del príncipe, en la línea ya desarrollada desde antiguo en los grandes imperios de oriente, en que éste se oculta de sus súbditos dentro de un calculado entorno de misterio. Al mismo tiempo, la ciudad así fundada proporciona al soberano una mayor garantía de seguridad. Se puede controlar en ella la cantidad y calidad de las personas que allí habitan, que serán siempre en número más reducido que en una gran urbe. Son, en general, ciudades más pequeñas, y por ello, sólo algunas de estas ciudades palatinas acabarán convirtiéndose en grandes urbes o, como mucho, fundiéndose con otros núcleos anteriores cuando estén próximos.

Precisamente ésta suele ser otra de las características de la mayoría de las ciudades palatinas. Se fundan como núcleos de nueva creación, en lugares aislados pero, en la mayor parte de los casos, a escasa distancia de otras grandes ciudades que generalmente son o han sido capitales de los reinos y que aún seguirán siéndolo en mayor o menor medida. El soberano se aparta de sus súbditos, pero no lo suficiente como para que éstos puedan dejar de sentir su presencia o puedan llegar a olvidar

⁴ Oleg Grabar, Renata Holod, J. Knustad, W. Trousdale, *City in the Desert, Qasr al-Hayr East* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), 70. Parece que las recientes excavaciones están incluso detectando la existencia de construcciones fuera de los recintos y confirmando el carácter de medina o ciudad para este asentamiento.

que es él quien gobierna. En algunos casos estas ciudades palatinas son o acaban convirtiéndose en nuevos barrios o distritos de la antigua capital. A veces pueden llegar a producirse rivalidades comerciales o de jurisdicción, típicas de la relación de una estructura creada por un capricho y a la cual se pretende dotar de todas las prerrogativas, y una ciudad ya con larga y consolidada vida, a la que muchas veces se sustraen o merman privilegios en otro tiempo adquiridos, formas y costumbres o intereses económicos o políticos.

Una ciudad palatina, a diferencia de un palacio o alcázar, cuenta siempre con una estructura completa de ciudad, aunque esté reducida a sus más elementales formas. Estará rodeada y defendida por un circuito de murallas con sus correspondientes puertas, como no puede ser menos para garantizar la seguridad del soberano. Tendrá siempre mezquita aljama, a la que acude el soberano para la oración del viernes y en la que tiene uno de los escasos contactos con sus súbditos, limitados éstos además al reducido número de los que residen en la ciudad palatina. También cuenta con la correspondiente zona comercial o de zocos y con sus barrios artesanales, así como los destinados a viviendas de servidores, funcionarios y dignatarios de la corte. Y, además, contendrá el palacio o palacios del soberano y su familia. Ésta es sin duda una de las características que distingue a una ciudad áulica de una *madīna* normal, ya que en la ciudad palatina el área destinada a residencia regia es proporcionalmente mucho mayor que la que pueda ocupar un palacio dentro de una *madīna* normal. Al fin y al cabo, la ciudad palatina se crea y vive en función de y para el palacio, mientras en una ciudad tradicional el conjunto palatino es un elemento más, a veces incluso de poca significación para su estructuración y desarrollo. También los jardines forman parte esencial de estas ciudades ocupando a veces extensas áreas dentro del recinto amurallado. El gusto por el jardín como representación y anticipación del paraíso en la tierra posee forzosamente un lugar predominante en la vida cortesana, no sólo dentro de patios e inserto por tanto en la arquitectura, sino también en forma de amplios huertos, plantaciones de arbolado o grandes parques en los cuales también viven animales en estado salvaje y en los que se puede practicar la caza entre otras actividades de esparcimiento y recreo.

*Dos ciudades palatinas omeyas**Amman*

En la ciudadela de Amman encontramos el que, sin duda, es el primer claro ejemplo de ciudad palatina en el Islam, precursora de toda una larga serie de fundaciones que se sucederán durante siglos⁵. No hay constancia de que fuera residencia permanente de ningún califa, aunque sabemos que sirvió entre otras cosas de prisión para algún miembro de la familia omeya⁶. Más parece responder a la residencia del *'āmil* o gobernador de la Balqā', región correspondiente al norte de la actual Jordania, cargo que sin duda recaería en personas de absoluta confianza dado que en su entorno se encuentran la mayor parte de las residencias y "palacios del desierto" construidos por los califas omeyas y sus familiares. Remodelando totalmente las estructuras preexistentes, en la ciudadela de Amman se organizó una completa ciudad autónoma respecto a la ciudad baja, la Philadelphia helenística, romana y bizantina que mantuvo su vida y actividad con un seguro proceso de lenta islamización, pero por lo que se ve, conservando sus iglesias junto a una nueva mezquita⁷. En la ciudadela, en lo que fuera el emplazamiento de la primitiva Rabbat-Ammon, los omeyas construyen su nueva ciudad para albergar a su gobernador y a sus gentes allegadas, seguramente en su mayoría musulmanes (fig. 1, 2). La nueva estructura contó con todos los elementos que integran una ciudad palatina que ya hemos descrito: un gran palacio, auténtica pequeña ciudad dentro de la otra, con su estructura viaria propia e integrado por más de 15 edificios, una mezquita de tamaño considerable situada en el centro de la ciudad, una plaza con tiendas en su perímetro que forman un zoco, y viviendas y edificios residenciales tanto dentro del recinto del

⁵ Antonio Almagro, *El alcázar omeya de Amman I, La Arquitectura* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1983). Antonio Almagro, Julio Navarro, Pedro Jiménez, *El alcázar omeya de Amman III, Investigación arqueológica y restauración, 1989-97* (Granada: Escuela de Estudios Árabes CSIC; Real Academia de Bellas Artes, 2000).

⁶ Abū Ja'far Muhammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rasul wa-al-mulūk* ed. M. de Goeje u.a. (Leiden: E. J. Brill, 1879-1901), II, 1825; citado por Heinz Gaube, "Ammān, Ḥarāne und Qaṣṭal. Vier frühislamische Bauwerke in Mitteljordanien" *Zeitschrift des Deutsches Palestina-Vereins* 93 (1977): 84.

⁷ Alastair Northedge, *Studies on Roman and Islamic 'Amman* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 59-69.

palacio como en el resto de la ciudad. Todo cercado por un perímetro de murallas con tres puertas de las que parten calles en dirección a la plaza central.

El descubrimiento y excavación de la plaza-zoco, la mezquita y algunas calles de la Ciudadela permiten una lectura del urbanismo de este conjunto arqueológico en su totalidad, integrando otras áreas residenciales excavadas así como el gran complejo palatino que se extiende en toda la zona norte. A partir de esta información, sabemos que la construcción del palacio omeya sobre el solar romano y bizantino formaba parte de un proyecto urbanístico muy amplio que comprendió, además de los elementos citados, la reestructuración del callejero y la habitación de áreas residenciales.

Lo que hoy sabemos de este conjunto urbano es ya suficiente para afirmar que cuantitativamente se trata de uno de los proyectos conocidos más ambiciosos de la época omeya, pero además podemos hablar de la singularidad del complejo de Amman en términos cualitativos. A diferencia de los llamados “palacios del desierto”, residencias aristocráticas que presidían complejas explotaciones agrícolas en medio de la estepa siria, estamos ante una fundación emplazada en una importante ciudad bizantina preexistente: Philadelphia. En la ciudadela de Amman se levantaba un *Dār al-Imāra* o palacio de gobierno en el que debió de residir el ‘*āmil* de la Balqā’ y que, por tanto, debió constituir el principal edificio de la administración provincial y urbana. Pero si admitimos la unidad en el diseño de residencia palatina, zoco, mezquita y manzanas domésticas que se extienden por el resto de la ciudadela, debemos afirmar que se trataba de un proyecto constructivo que rebasaba lo estrictamente áulico y que hemos de considerar de escala urbana.

En efecto, la planta de la ciudadela demuestra que no sólo el callejero fue planificado sino también las viviendas situadas en el interior de las manzanas; al menos así se deduce de las casas documentadas hasta ahora en distintas zonas⁸. Conviene resaltar el relativo gran tamaño de las viviendas hasta ahora descubiertas. Aunque nuestra información aún es limitada y son pocos los edificios cuya planta conocemos íntegramente o podemos reconstruir en hipótesis, es posible deducir que las superficies de estas residencias fluctúan entre los 300 y los 500 m²,

⁸ Northedge, ‘*Amman*, 139–48.

dejando fuera de consideración los edificios domésticos del interior del palacio que superan con creces estas dimensiones. Se trata por tanto de residencias de importancia antes que de viviendas populares. Todo esto obliga a considerar que la ciudadela pudo ser o funcionar como una ciudad áulica con una marcada autonomía con respecto a la ciudad baja y estar ocupada mayoritariamente por población musulmana, a diferencia de la ciudad baja en que perviviría la población autóctona en proceso de islamización.

Tres puertas permitían el acceso a la ciudad alta desde las que otras tantas calles llevaban hasta una gran plaza central, núcleo principal de la reforma urbanística realizada por los omeyas. Tres elementos básicos se articulan en torno a este espacio público: la mezquita, el palacio y el zoco. Estos tres elementos, característicos de la ciudad islámica, reciben en este caso de Amman una solución absolutamente original respecto a lo que hoy conocemos de las primeras urbes musulmanas. La mezquita ocupa el lugar más dominante, prácticamente el punto más elevado de la ciudadela y para su construcción se habilitó además una plataforma artificial sobreelevada que colmató estructuras anteriores. El palacio se sitúa en posición opuesta a la mezquita (fig. 2). En la zona más meridional del área del palacio se levanta un gran vestíbulo o sala de ingreso (lám. 2), que constituye el resto arquitectónico más monumental de cuantos allí se encuentran. Presenta una planta de cruz griega originada por la preexistencia de un edificio bizantino⁹ sobre el que los omeyas levantaron una construcción con rica decoración esculpida de tradición persa sasánida, constituyendo un buen ejemplo de las diversas influencias que configuraron el primer arte islámico. La magnificencia de esta parte del palacio estaba destinada a impresionar a los visitantes que esperarían aquí a ser recibidos o atendidos por quien habitaba en él, siendo también posible que este edificio se utilizara como sala de audiencias públicas.

Junto a este gran vestíbulo existe un baño¹⁰ de estructura muy semejante a la de otros contemporáneos, casi siempre ligados a la arquitectura palatina omeya. Sin duda, estos edificios debieron constituir expresiones de distinción y de refinamiento a la vez que servían a

⁹ Antonio Almagro, "A Byzantine building with a cruciform plan in the Citadel of Amman," *Annual of the Department of antiquities of Jordan* XXXVIII (1994): 417-27.

¹⁰ Almagro et al., *Amman III*, 79-89.

necesidades higiénicas y rituales. La ubicación del baño en los palacios suele ser periférica, y en el caso de Amman estuvo sin duda condicionada por la proximidad a la gran alberca circular con capacidad para 1300 m³ que aseguraba el abastecimiento de agua. Pero la presencia de este baño y su ubicación dentro del área urbana y en relación con el palacio constituye sin duda una novedad digna de resaltarse. De los numerosos edificios destinados a baños que conocemos del período omeya, la inmensa mayoría están vinculados a palacios o se encuentran aislados aunque más o menos próximos a una residencia¹¹. El baño de Amman plantea la cuestión de la utilización pública de estos edificios y de la difusión de su uso desde los primeros momentos del Islam. La disposición inmediata al palacio, aunque alejada de la zona más privada de la residencia y con comunicación directa con él pero al mismo tiempo en una zona ya independiente y que puede considerarse exterior al mismo, hace pensar que el baño pudo ser utilizado también por la población que habitaba la ciudadela.

El alcázar incluía 13 edificios residenciales, 9 en la zona central y 4 en la más septentrional. A los edificios se accede a través de una auténtica estructura urbana con plazas y calles. En el extremo norte del área palatina se encontraban las salas de audiencias y del trono, en forma de *iwān* y sala cruciforme respectivamente, de marcada raigambre sasánida. Cuatro edificios residenciales acompañan a estas salas de aparato. Esta parte del alcázar era sin duda la residencia del príncipe o emir que en él habitaba.

En el exterior del palacio, el zoco se dispuso en los dos lados de la plaza no ocupados por los dos edificios principales. Su estructura es de gran simplicidad. Pequeñas habitaciones en hilera, dotadas de una puerta en su frente y protegidas por un sencillo pórtico constituyen el más elemental y a la vez el más común modo de disponer una instalación comercial.

La plaza así dispuesta, además de servir de espacio de mercado, fue fundamentalmente el núcleo articulador de la nueva ciudad. En ella no sólo tenían su asiento los dos edificios o conjuntos más importantes: la mezquita y el palacio, sino que a ella confluían las calles principales de la ciudadela que enlazan con las puertas exteriores de la muralla. De

¹¹ Martín Almagro, Luis Caballero, Juan Zozaya, Antonio Almagro, *Qusayr 'Amra. Residencia y baños omeyas en el desierto de Jordania* (Granada: Fundación El Legado Andalús, 2002), 115–18. Almagro et al., *Amman III*, 97–102.

este modo, este nuevo espacio urbano cobra el máximo protagonismo al ser el centro neurálgico del sistema viario y el marco principal de las funciones urbanas de la nueva sociedad musulmana.

La disposición de la plaza, no sabemos si por intencionalidad buscada o por los pies forzados que existían, carece de disposiciones axiales, rompiendo en este sentido con las pautas del urbanismo romano. Sus sistemas de enlace tangencial con las vías que a ella acceden nos recuerdan el carácter del urbanismo helenístico, aunque aquí aparecen innovaciones claras como es el acceso en recodo y sin perspectivas ni visuales desde las calles sobre el espacio de la plaza. Este concepto de espacio urbano, muy diferente de los expresados en otras ciudades omeyas de nueva creación como 'Anjar¹² o en el urbanismo abbasí de Bagdad¹³ o de los palacios de Sāmarrā'¹⁴, tendrá plena aceptación en el Islam occidental, en ejemplos como Madīnat al-Zahrā', en donde los accesos a los grandes espacios que anteceden al alcázar y a los grandes salones de recepción es siempre esquinado y con entrada en recodo, carácter este que será asumido plenamente en la arquitectura residencial posterior. La asociación en el mundo islámico de mezquita y *Dār al-Imāra* es anterior a la construcción de la ciudadela de Amman y la encontramos documentada por los textos y la arqueología en Damasco, así como en Kūfa, Basora y Wāsiṭ – ciudades iraquíes fundadas *ex novo* en el siglo VII–, en 'Anjar y en Qairawan, la capital de Ifriqiya.

En estos ejemplos tempranos el alcázar se emplazaba casi siempre al lado del muro de la *qibla*. En todos los casos existe un denominador común: la voluntad de vincular espacialmente la sede del poder político y el oratorio principal con un propósito indudablemente simbólico que reproduce la disposición de la mezquita del Profeta y sus aposentos privados en Medina, pero también con fines estrictamente funcionales, como la posibilidad de garantizar al príncipe un ingreso directo al oratorio desde su residencia y asegurar la sede del tesoro público (*bayt al-māl*), situado normalmente en el interior de la mezquita¹⁵.

¹² K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture, I, Umayyads A.D. 622–750* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 478–81.

¹³ K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture, II, Early Abbasids, Umayyads of Cordova, Aghlabids, Tulunids and Samanids. AD 751–905* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 4–18.

¹⁴ Alastair Northedge, R. Falkner, "The 1986 Survey Season at Samarra," *Iraq* 49 (1987): 143–73.

¹⁵ Creswell, *Early Muslim Architecture, I*, 26.

La organización y disposición dentro de este espacio de los edificios representativos merece una reflexión más detallada por la originalidad que presenta respecto a otros casos conocidos del urbanismo paleoislámico. La disposición que hasta ahora se consideraba normal de mezquita y *Dār al-Imāra* según el relato de al-Ṭabarī respecto a la mezquita y *Dār al-Imāra* de Kūfa y los ejemplos de Wāsiṭ, Damasco, ‘Anjar, Bagdad, etc... aparece aquí contradicha pues la plaza sirve en Amman de marco común a la mezquita y al palacio, pero en situación de clara separación e incluso de rivalidad compositiva. El alcázar tuvo, según todos los indicios, una presencia más grandiosa merced a su gran puerta-vestíbulo con su monumental cúpula que debió ser el foco de atracción de las vistas. Para paliar esta mayor prestancia, la mezquita se dispuso en el lugar más alto y se realizó además con una plataforma precedida por una gran escalinata. Su concepción espacial más anodina e isótropa quedó compensada por una situación más dominante.

La disposición adoptada establece pues una clara distinción entre espacio áulico y espacio religioso, aunque entre ambos quede una gran plaza de uso comercial pero que bien pudo compartir o disputar las otras funciones. En caso de gran afluencia de creyentes, estos podían usar la plaza para la oración cuando no cabían dentro de la mezquita. Es también muy posible que en la plaza se celebraran audiencias pudiendo el emir usar la terraza del Vestíbulo como tribuna. Esto justificaría la existencia de una amplia y cómoda escalera en el edificio que admite incluso un uso ceremonial. La plaza está concebida, pues, como un espacio multifuncional. Espacio que es además cerrado, para un mejor control de todas las actividades que allí se realizan: comerciales con el zoco, religiosas en relación con la mezquita y políticas en relación con el alcázar. Esta disposición crea a la vez una clara relación entre la vida política, religiosa y económica, recordando modelos posteriores como la de las ciudades utópicas o incluso reales del Renacimiento en donde palacio, iglesia y lonja se articulan en espacios urbanos de cuidado diseño mediante el control formal de sus imágenes. En este caso la arquitectura de clara influencia oriental sasánida de los dos grandes edificios, alcázar y mezquita, queda articulada mediante una concepción urbana mas integrada en la tradición clásica occidental.

El ambicioso proyecto urbanístico desarrollado en la ciudadela de Amman guarda cierta similitud, en su alcance y envergadura, con los primitivos asentamientos de traza ortogonal y bien planificados de los amṣār fundados por los príncipes omeyas como ‘Anjar, Ramla o

Ayla. Al igual que en estas fundaciones, creemos que la ciudadela de Amman estaría poblada por una élite de musulmanes vinculados al sistema de gobierno, que constituiría una auténtica oligarquía de la nueva estructura social; sin embargo también son notables las diferencias físicas entre Amman y los *amṣār*. En efecto, la planta de la ciudadela de Amman no está condicionada, como en las mencionadas fundaciones, por la rígida estructura derivada de la ciudad helenística que confina el complejo áulico a uno de los cuadrantes, sino que en Amman se da una jerarquización mucho mayor de los espacios urbanos, de manera que el palacio, el zoco y la mezquita ocupan una posición axial que les otorga una preeminencia clara en la implantación, de la que carecen los ejemplos antes mencionados. En el punto preeminente de la colina se han dispuesto palacio y mezquita en demostración palpable de que la fe y el gobierno son teóricamente inseparables: el Islam es religión y estado. La legitimidad del príncipe emana del propio califa, director de la *umma* y sucesor del Profeta, mientras que la mezquita es el lugar donde cada viernes se pronuncia la *khutba*, el sermón político-religioso que se encabeza con la advocación al gobernante¹⁶. En otras palabras, la organización urbana de la ciudadela de Amman es el reflejo de las necesidades de una nueva sociedad para la que no servía el vetusto patrón de las ciudades-campamento clásicas, y anuncia un modelo que con pocas variantes ha sido el dominante en las ciudades islámicas tradicionales prácticamente hasta nuestros días; recordemos, por ejemplo, la articulación en torno a una plaza de zocos, palacios y mezquita en la Isfahán del *shah* Abbas.

La existencia del zoco en el centro de la ciudad, conformando la plaza en que se agrupan los edificios simbólicos de la nueva realidad, es una prueba que incide en la importancia que en la sociedad musulmana tuvo el desarrollo de las actividades industriales y comerciales como base de un desarrollo económico en el que se sustentó el nuevo estado. El zoco estable, a diferencia del mercado temporal, es un elemento plenamente urbano que fue impulsado por los príncipes omeyas, al menos desde época de Mu'awiya de quien Ibn Zubāla explica que levantó dos edificios en el zoco de Medina. Fue, sin embargo, Hishām b. 'Abd al-Malik el "gran constructor de zocos", pues según

¹⁶ Pedro Chalmeta, "Poder y sociedad andalusí," en *La Península Ibérica en torno al año 1000. VII Congreso de Estudios Medievales*, 146-64. (Ávila: Fundación Sánchez Albornoz, 2001), 149.

las fuentes árabes ordenó que se levantaran los de Basora, Kūfa y Medina. En tiempos de Hishām¹⁷ se produce definitivamente el paso del mercado-solar al zoco-edificio, el espacio abierto se transforma en recinto con puertas que se cierran de noche, y se establecen puestos permanentes por los que se pagan tasas al Estado. La existencia de un zoco o centro de actividad comercial sería otro argumento en favor de considerar la autonomía de esta ciudad áulica pues con ello estaría dotada de todos los elementos para ser considerada *madīna*: zoco y mezquita del viernes. En este caso, se uniría también el palacio como sede del gobernante.

El proyecto constructivo desarrollado en la ciudadela de Amman ilustra una faceta hasta ahora poco conocida de la actividad edilicia omeya, como es la transformación y adecuación de las ciudades pre-existentes que fueron elegidas como capitales por los nuevos príncipes, de las que tenemos mucha menos información que de las residencias principescas extraurbanas; en este sentido, tal vez el complejo palatino documentado en Jerusalén sea el único ejemplo comparable. La envergadura del plan urbanístico desarrollado en Amman es propia de una importante capital provincial en la que residía un *ʿāmil* que gobernaba la Balqāʾ y dependía directamente de Damasco. En la ciudadela debió de hallarse la ceca y el tesoro público del que se adueñó Sulaymān, el hijo del califa Hishām que había sido encarcelado en Amman por Walīd II.

La configuración urbana de la colina de Amman no nos debe hacer olvidar que, a diferencia de los ejemplos que venimos mencionando, no se trata de una *madīna* independiente sino de una alcazaba vinculada a la ciudad que se extendía a sus pies. Estamos, en consecuencia, ante una *madīna* áulica muy parecida a otras construidas después a todo lo largo del mundo musulmán: un espacio fortificado y aislado de la ciudad tradicional aunque comunicado con ésta, en la que se ubica un edificio de representación en donde moraba el príncipe y sus allegados, junto con áreas residenciales próximas que necesariamente estarían destinadas a gentes muy leales al gobierno e indudablemente musulmanas. De hecho, las fachadas del palacio hacia la ciudadela no presentan los característicos elementos militares, por lo general torreonos, más o menos simbólicos que suelen expresar el poder militar

¹⁷ Pedro Chalmeta, *El "señor del zoco" en España* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1973), 137-46.

del soberano de cara a unos súbditos potencialmente levantiscos; por el contrario las defensas que rodean la colina fueron cuidadosamente reedificadas por los príncipes omeyas dotándolas de una muralla con torres de escaso saliente. No parece arriesgado suponer que las residencias de la ciudadela estuvieran destinadas a elementos de diferentes tribus estrechamente vinculadas al poder, tal y como sucedía en Kūfa y en Fustat. De hecho, la disposición urbana de la ciudadela con la mezquita en el centro del barrio residencial, la estrecha vinculación de éste con la *Dār al-Imāra* y, sobre todo, el carácter planificado del conjunto, revela estrechas analogías con los núcleos urbanos ortogonales de las ciudades de nueva fundación, como los Ahl al-‘Āliya, Ahl al-Kūfa y Ahl al-Rāya de Basora, Kūfa y Fustat respectivamente. Estamos, en definitiva, ante una organización ciudadana impuesta desde el poder que se revela como un modelo extendido con la conquista para facilitar el establecimiento de la nueva organización administrativa.

Ello nos obliga a insistir en el carácter de precedente que como ciudad áulica puede atribuirse a la ciudadela de Amman en la larga tradición de ciudades palatinas construidas a todo lo largo del mundo islámico. Este modelo de nueva ciudad se caracteriza por su aislamiento físico de la ciudad principal, ya sea por una distancia conveniente pero nunca excesiva, ya sea por un sistema de fortificaciones. La ciudad es autónoma pero guarda fuertes vínculos con la ciudad matriz de la que se separa y a la que pretende controlar. Alberga todas las funciones propias del gobierno, e incluso las religiosas y comerciales duplicando en cierto modo respecto a aquella los elementos característicos de una *madīna*. La construcción de la ciudad circular de al-Manṣūr en Bagdad, la de Madīnat al-Zahrā’ cerca de Córdoba por los omeyas de al-Andalus, las fundaciones de Raqqāda y Sabra Manṣūriya junto a Qayrawan por los aglabíes y fatimíes o de al-Qāhira junto a Fustat por estos últimos, y ya en época más tardía la Alhambra nazarí construida como ciudad áulica junto a Granada, son un buen ejemplo de una tradición cuyo primer eslabón podemos considerar establecido en la ciudadela de Amman.

Madīnat al-Zahrā’

Entre los años 936 al 941 el califa ‘Abd al-Raḥmān III decidió iniciar la construcción de una nueva ciudad en las proximidades de Córdoba. Resulta evidente el claro mensaje que el soberano de al-Andalus lanzaba a través de este ambicioso programa constructivo: Su carácter

de gran monarca equiparable a sus antagonistas los abbasíes de Bagdad y muy especialmente los fatimíes de Mahdiya y El Cairo. Esta profusa actividad constructiva formaba parte de todo un programa de puesta en escena del poder califal recién instaurado y que con la emulación de sus antepasados de Damasco y de los abbasíes de Bagdad y Sāmarrā' trataba de dar legitimidad al califato cordobés¹⁸. La nueva ciudad fue concebida en estrecha relación con la cercana Córdoba con la que llegó a constituir una suerte de conurbación¹⁹. En al-Zahra, la mezquita se encuentra situada en una zona inmediata al alcázar, aunque independiente de éste e integrada por tanto en la ciudad²⁰. Su sala de oración tuvo cinco naves delimitadas por pandas de arcos sostenidos por columnas. En el lado opuesto a la *qibla* se encuentra el patio con pórticos en todos sus lados y al que se accedía por tres puertas, de las que la principal está flanqueada por el alminar (fig. 3 n° 15).

El alcázar de al-Zahrā' ocupaba el emplazamiento más elevado de la parte central de la ciudad (pl. 3). Su entrada principal estaba constituida por un gran pórtico situado en el lado oriental y que era a la vez la fachada del palacio y el elemento que confería su imagen externa más significativa (fig. 3 n° 1; pl. 4). Desde él partían diversos accesos a las distintas dependencias del palacio público, entre las que cabe reseñar la *Dār al-Jund* o "casa del ejército", la *Dār al-Wuzarā'* o "casa de los ministros" (fig. 3 n° 3 y 4) y los salones de recepción situados en la terraza alta.

La *Dār al-Jund* estaba organizada en torno a un patio o explanada prácticamente cuadrada con pórticos en sus lados oriental y occidental y un frente con apariencia también de pórtico en el lado norte en donde se sitúa el gran salón de recepciones (fig. 3 n° 3; 10; pl. 9). El frente del salón cuenta con una sala-pórtico cuya fachada debió ser de gran austeridad como todo el edificio. Tras esta sala-pórtico se disponen cinco crujías perpendiculares, a modo de naves, de las cuales, las

¹⁸ Antonio Vallejo Triano, "El proyecto urbanístico del estado califal: Madinat al-Zahra," en R. López Guzmán ed., *La Arquitectura del Islam Occidental* (Barcelona: El legado andalusí, Lunwerg, 1995), 73.

¹⁹ Manuel Acíen Almansa et Antonio Vallejo Triano, "Urbanismo y Estado islámico: de Corduba a Qurtuba-Madinat al-Zahra," en P. Cressier, M. García Arenal and M. Meouak, ed., *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental* (Madrid: Casa de Velázquez, CSIC, 1998), 107-36.

²⁰ Antonio Almagro, "La arquitectura en al-Andalus en torno al año 1000: Madinat al-Zahra," en *La Península Ibérica en torno al año 1000. VII Congreso de Estudios Medievales* (Avila: Fundación Sánchez Albornoz, 2001), 174.

tres más cercanas al eje forman un gran salón. Los vanos de comunicación entre la nave central y las laterales adoptaron una disposición tripartita, con un gran arco central y dos laterales que a su vez se organizan como vanos tripartitos con tres arcos sobre cuatro columnas.

La que en las crónicas de la época se menciona como Azotea Alta fue sin duda alguna la zona de mayor importancia, protocolariamente hablando, de todo el alcázar califal. A ella se llegaba por un corredor desde el pórtico de acceso al palacio. Al oeste de esta terraza, en un nivel inferior y con unas dimensiones muy semejantes a ésta se extiende un gran jardín con organización de crucero (fig. 3 nº 14).²¹

En el centro del jardín que ocupaba la terraza superior y rodeado de cuatro albercas había un pabellón central (fig. 3 nº 7; pl. 6), hoy en completa ruina, y cuya planta era semejante, aunque más simple, que la del situado enfrente y conocido como Salón Oriental o de 'Abd al-Rahmān III.²² Por las crónicas podemos deducir que este último fue el gran salón de recepciones construido por este califa y que constituyó el centro de la actividad protocolaria de la ciudad palatina. Estaba integrado por una gran sala formada por tres naves separadas por arquerías y precedida por una sala-pórtico. A ambos lados se disponen otras salas a modo de alcobas (fig. 3 nº 6).

El salón y la sala-pórtico que le precede son sin duda los espacios de mayor lujo ornamental de todo lo hasta ahora conocido de la ciudad. Los paramentos de sus muros se decoraron con grandes cuadros de ataurique con riquísimas variaciones, y alfices y cenefas que enmarcan los huecos y en los que se combinan motivos florales con otros geométricos. Las dovelas de los arcos, sean reales o fingidos, se alternan con la característica disposición de piezas lisas rehundidas pintadas en almagra con otras decoradas en saliente. Los testeros de las naves presentan arcos ciegos que centran la composición ornamental y que recuerdan los *mihrabs* de las mezquitas en una clara transposición de formas religiosas a usos áulicos en la misma línea en que la propia sala responde, desde un punto de vista tipológico, al modelo arquitectónico de una sala de oración.

²¹ Alfonso Jiménez Martín, "Los jardines de Madinat al-Zahra," *Cuadernos de Madinat al-Zahra'* 1 (1987), 89.

²² Rafael Manzano Martos, "Casas y palacios de la Sevilla Almohade. Sus antecedentes hispánicos," en J. Navarro Palazón, ed., *Casas y palacios de al-Andalus, siglos XII y XIII* (Granada: El Legado Andalusi, 1995), 317-18.

Por el lado oriental del salón hay un conjunto de construcciones que dan frente al jardín y que forman un pequeño núcleo residencial y un baño. A este último se accede desde un patio que sirve de distribuidor. La primera habitación debió ser el vestuario. A continuación están las dos habitaciones calientes cuya disposición corresponde a la típica de los baños sirios, con alcobillas laterales en que se alojaban las bañeras. Más hacia el este se encuentra el espacio del hogar y la caldera.

El sector noroeste del alcázar albergaba la zona residencial en donde estaban ubicadas tanto la vivienda privada del califa como las de los servidores y dignatarios de la corte²³. El alcázar acentúa de este modo el carácter de sistema agregado, formado por yuxtaposición de estructuras y elementos sin que se aprecie un sistema compositivo en el conjunto, que se va articulando de manera irregular.

Este sector del alcázar tiene la disposición de un área urbana con calles o recorridos de circulación común y distintos edificios residenciales yuxtapuestos unos con otros sin aparente organización jerárquica ni compositiva. De este área merecen resaltarse los conjuntos conocidos como la *Dār al-Mulk* o residencia privada del califa (fig. 3 n° 8), el Patio de los Pilares (fig. 3 n° 9), la Casa de la Alberquilla (fig. 3 n° 10) y la casa de Jafar (fig. 3 n° 11), junto con un grupo de viviendas menores sin duda destinadas a los servidores del alcázar.

La *Dār al-Mulk* está situada en la zona más alta de la ciudad (pl. 3) ocupando un lugar privilegiado no solo por las condiciones de seguridad sino por la visión que este emplazamiento tiene sobre el resto de la ciudad y el paisaje circundante. Su original disposición es sin duda acorde con esta ubicación cuyas características aprovecha. La zona principal consta de tres crujías paralelas delante de las cuales debió haber una gran terraza abierta hacia la ciudad y el paisaje y a la que se accedía mediante una escalera que comunicaba con otras zonas del palacio situadas en un nivel inferior.

Las formas del poder

Si analizamos algunas de las pautas comunes a estos dos importantes creaciones omeyas, una en Bilād al-Shām, la otra en al-Andalus, pode-

²³ Antonio Almagro, "La arquitectura en al-Andalus en torno al año 1000: Madinat al-Zahra," en *La Península Ibérica en torno al año 1000. VII Congreso de Estudios Medievales* (Avila: Fundación Sánchez Albornoz, 2001), 175-82.

mos vislumbrar rasgos comunes claramente ligados a planteamientos simbólicos o representativos del poder que sin duda nos muestran perduraciones y recuerdos en la memoria de las formas y soluciones inicialmente adoptadas. No debemos pasar por alto que entre ambas realizaciones median más de dos siglos y la importante experiencia del período abbasí, cuyo reflejo también llegó hasta al-Andalus. Con todo, la transmisión de formas e ideas creemos que resulta bien patente.

El primer elemento a destacar es la presencia de las puertas del alcázar como estructuras de gran protagonismo. En Amman, la puerta está formada por un potente edificio de marcado protagonismo dentro de espacio urbano central de la ciudad áulica (fig. 2, pl. 2). Este edificio alberga un espacio centralizado y cubierto por una gran cúpula, de marcado simbolismo, que pudo servir de sala de recepciones públicas²⁴.

En Madīnat al-Zahrā', la entrada al alcázar está centrada en un pórtico monumental abierto hacia una gran plaza (pl. 4)²⁵. Existen indicios de que sobre la puerta existió un pabellón que pudo servir para dar prestancia a la presencia del soberano manifestándose ante una multitud congregada en la plaza (pl. 5). Algo parecido podemos presuponer en Amman por la existencia de una escalera de gran tamaño para acceder a la terraza del salón de entrada, desde la que se domina la plaza. En al-Zahrā' la sala de audiencias se duplicó al disponerse una sala para audiencias militares en la *Dār al-Jund* y otra para las grandes recepciones, ambas situadas en el área que podemos considerar pública dentro del alcázar (fig. 3 nº 3 y 6).

Otro rasgo común a destacar es la presencia de un baño o *ḥammām* junto al salón de recepciones, disponiendo por su parte de una pequeña sala de vestuario-reposo-recepción. En Amman se encuentra al lado del salón de entrada, con acceso directo desde el exterior y desde el interior del palacio. En al-Zahrā', constituye una unidad aneja al Salón Oriental con una suite de habitaciones con disposición de sala y alcobas y los espacios característicos del baño.

Sin embargo, creemos que existe un nuevo rasgo común en ambos palacios. Inmediato al baño de Amman existe un amplio espacio abierto de unos 4000 m² que ocupan el flanco oriental de la ciudad llegando

²⁴ Almagro, *Amman I*, 101–103.

²⁵ No conviene olvidar la organización de la entrada al palacio de Jirbat al-Mafyar con una disposición semejante. Creswell, *Early Muslim Architecture, I*, 548–49.

hasta la misma muralla (fig. 2 y pl. 1). Este espacio que según todos los indicios nunca estuvo edificado en época omeya, se logró colmatando construcciones anteriores del período bizantino²⁶. En su parte septentrional se construyó una gran alberca para almacenamiento de agua que rompió los níveles y estructuras anteriores. Pensamos que esta alberca tenía como objeto, no solo abastecer de agua el baño, función para la que su capacidad sobrepasaba con creces las necesidades, sino permitir el riego de un jardín que se extendería por toda el área no edificada a la que hemos aludido. A este jardín se podía acceder desde la plaza, por un estrecho corredor o desde la sala de reposo-recepción del baño, y más concretamente a través de la alcoba situada junto al estrado de dicho salón.

En al-Zahrā', el baño²⁷ se desarrolla en todo un frente del extenso jardín dispuesto en lo que se llamó la Terraza Alta, en la que frente al gran Salón Oriental de 'Abd al-Raḥmān III se levantaba un lujoso pabellón rodeados de albercas y vegetación (pl. 6). No cabe duda de que la combinación de sala de recepciones-*ḥammām*-jardín dispuestos en relación inmediata constituyó un elemento no sólo de lujo sino de prestigio, en el que las funciones de relación que se desarrollan en el baño pudieron formar parte de un cierto protocolo de agasajo hacia personas a quien el usuario del palacio quería honrar.

El modelo de Amman puede resultar en estos aspectos más primitivo y modesto, y arquitectónica y funcionalmente peor resuelto, máxime si consideramos que es dos siglos más antiguo y que no estaba vinculado a la corte califal, pero creemos que encierra una parte sustancial del refinamiento de los alcázares del desierto²⁸ adaptado al protocolo y las formas de un palacio urbano. El jardín y el baño de este modelo oriental está muy ligado a la ciudad lo que sugiere quizás un uso compartido entre los habitantes del palacio y los del resto de

²⁶ Fawzi Zayadine, "Excavations on the Upper Citadel of Amman. Area A. (1975.1978)," *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* XXII (1977-78): 20-56

²⁷ Antonio Vallejo Triano, "El baño próximo al salón de Abd al-Rahman III," *Cuadernos de Madinat al-Zahra'*, 1 (1987): 141-65.

²⁸ La presencia de jardines es muy probable en el baño de Quṣayr 'Amra y segura en el de Ḥammām al-Sarākh en donde hay una fuente con canalizaciones para su alimentación y el riego del jardín que la rodeaba. También había jardines frente al palacio y salón de recepciones con baño de Khirbat al-Mafjar, incluyendo un pabellón en su centro.

la ciudadela, entre los que quizás no existieron grandes diferencias de clase o status.

Otro aspecto que resulta necesario destacar en estos conjuntos es el intercambio o préstamo indistinto de formas y elementos que podríamos considerar vinculados a la arquitectura áulica y a la arquitectura religiosa. Estos fenómenos han sido habituales en otras épocas y culturas. De hecho, las primeras formas, tanto religiosas como civiles adoptadas por la arquitectura islámica fueron tomándose indistintamente de modelos de otras culturas y adaptándolos a las nuevas necesidades tal como muestra, por ejemplo, el uso de salones del trono con forma de iglesia como en Mushattā (fig. 4)²⁹ o de templo del fuego, como el de Amman³⁰. Con los modelos ya consolidados en la arquitectura islámica los “préstamos de formas y simbolismos a ellos ligados son habituales. Así, merece resaltarse la forma del Salón Oriental del alcázar de Madīnat al-Zahrā’ (fig. 5, pl. 7) que puede considerarse similar a la propia mezquita (fig. 6, pl. 8) con la presencia de un falso *mihrab* en su muro de fondo marcando el lugar ocupado por el califa, en una clara transposición de formas y símbolos desde lo religioso a lo áulico.

Un elemento especialmente versátil para estos fines es la cúpula que por su simbolismo cósmico ha sido utilizado tanto para focalizar el solio del monarca a cuyo alrededor se sitúa el mundo representado por la forma esférica como para referenciar a la propia divinidad. El uso de cúpulas en salones del trono o de recepciones o junto al *mihrab* como punto de referencia del espacio religioso es habitual. E incluso la focalización de las puertas como elementos de contacto entre el espacio civil externo y el espacio religioso o áulico interno se suele marcar igualmente en mezquitas y palacios mediante la presencia de cúpulas. Ejemplos claros sería el uso de la cúpula en espacios religiosos como la Cúpula de la Roca o la Mezquita omeya de Damasco y su pronta asimilación a la arquitectura palatina en Amman en donde su doble presencia marcando la puerta y el salón del trono será pronto adaptada en mezquitas como la de Qayrawān (fig. 7)³¹ o la de Córdoba (fig. 8)³². La todavía parcial información de que disponemos para

²⁹ Creswell, *Early Muslim Architecture*, I, 616–19.

³⁰ Almagro, *Amman I*, 171.

³¹ Georges Marçais, *L'Architecture Musulmane d'Occidente* (Paris: Artes et métiers graphiques, 1954), 17; Alexandre Lézine, *Architecture de l'Ifriqiya. Recherches sur les monuments aghlabides* (Librairie C. Klincksieck, 1966), 29.

³² Juan Carlos Ruiz Souza, “La fachada luminosa de al-Hakam II en la Mezquita de Córdoba,” *Madriider Mitteilungen* 42 (2001): Fig. 5–6.

Madīnat al-Zahrā' no nos permite aventurar sobre su presencia aunque existen suficientes referencias textuales como para suponer que existieron espacios cupuliformes en el alcázar de al-Andalus.

El transporte de soluciones arquitectónicas entre Siria y al-Andalus tiene otro ejemplo ligado al tema anterior que muestra este préstamo de formas y que está en el origen de una de las soluciones arquitectónicas más ampliamente desarrolladas en la arquitectura de al-Andalus. En la mezquita omeya de Ruṣāfa³³ (fig. 9) se adoptó, en los pórticos que separan las tres naves, un esquema tripartito a base de un gran arco central y tres vanos menores a cada lado. Este mismo esquema fue utilizado en la composición del salón de recepciones de la *Dār al-Jund* (fig. 10, pl. 9), de donde muy probablemente fue copiado por arquitectos almohades y adoptado a partir de siglo XII como pauta de los pórticos construidos posteriormente (pl. 10) y de modo especial en la arquitectura nazari³⁴.

El reflejo y pervivencia de formas y significados desarrollados durante el gobierno de los omeyas y transmitidos en el tiempo y el espacio desde el califato de oriente hasta el occidente, es algo perfectamente constatable. Madīnat al-Zahrā', influida por las creaciones de oriente, fue a su vez el foco creativo e iluminador en donde se fragua la arquitectura andalusí de los cinco siglos siguientes. Uno de los más claros legados de la herencia omeya en al-Andalus y el Maghrib al-Aqṣā.

Bibliografía

- Acien Almansa, Manuel y Antonio Vallejo Triano. "Urbanismo y Estado islámico: de Corduba a Qurtuba-Madīnat al-Zahrā'." In P. Cressier, M. Garcia Arenal and M. Meouak, eds., *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, 107-36. Madrid: Casa de Velázquez, CSIC, 1998.
- Almagro, Antonio. *El alcázar omeya de Amman I, La Arquitectura*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1983.
- . "A Byzantine building with a cruciform plan in the Citadel of Amman." *Annual of the Department of antiquities of Jordan* XXXVIII (1994): 417-27.
- . "La arquitectura en al-Andalus en torno al año 1000: Medina Azahra." In *La Península Ibérica en torno al año 1000. VII Congreso de Estudios Medievales*, 165-91. Avila: Fundación Sánchez Albornoz, 2001.

³³ Dorothee Sack, *Die Grosse Moschee von Resafa-Ruṣāfat-Hishām, Resafa IV* (Mainz: Verlag Philip von Zabern, 1996), 66-67.

³⁴ Rafael Manzano Martos, "Casas y palacios de la Sevilla Almohade. Sus antecedentes hispánicos," en J. Navarro Palazón, ed., *Casas y palacios de al-Andalus, siglos XII y XIII* (Granada: El Legado Andalusi, 1995), 319, 344.

- . “Análisis tipológico de la arquitectura residencial de Madinat al-Zahra.” In *Al-Andalus und Europa zwischen Orient und Okzident*. Petersburg: Michael Imhof, 2004, 117–25.
- Almagro, Antonio, Julio Navarro y Pedro Jiménez. *El alcázar omeya de Amman III, Investigación arqueológica y restauración, 1989–1997*. Granada: Escuela de Estudios Árabes CSIC; Real Academia de Bellas Artes, 2000.
- Almagro, Martín, Luis Caballero, Juan Zozaya y Antonio Almagro. *Qusayr Amra. Residencia y baños omeyas en el desierto de Jordania*. Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2002.
- Chalmeta, Pedro. *El “señor del zoco” en España*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1973.
- . “Poder y sociedad andalusí.” In *La Península Ibérica en torno al año 1000. VII Congreso de Estudios Medievales*, 146–64. Avila: Fundación Sánchez Albornoz, 2001.
- Creswell, K. A. C. *Early Muslim Architecture, I, Umayyads A.D. 622–750*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- . *Early Muslim Architecture, II, Early Abbasids, Umayyads of Cordova, Aghlabids, Tulunids and Samanids. AD 751–905*. Oxford: Oxford University Press, 1940.
- Cuneo, Paolo. *Storia de l’Urbanistica. Il mondo islámico*. Roma: Latera, 1986.
- Gaube, Heinz. “Ammān, Ḥarāne und Qastal. Vier frühislamische Bauwerke in Mittele Jordanien.” *Zeitschrift des Deutsches Palestina-Vereins* 93 (1977): 52–86.
- Grabar, Oleg, Renata Holod, J. Knustad y W. Trousdale. *City in the Desert, Qasr al-Hayr East*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.
- Grabar, Oleg. *La formación del Arte Islámico*. Madrid: Cátedra, 1979.
- Jiménez Martín, Alfonso. “Los jardines de Madinat al-Zahra.” *Cuadernos de Madinat al-Zahra’* 1 (1987): 81–92.
- Lézine, Alexandre. *Architecture de l’Ifriqiya. Recherches sur les monuments aghlabides*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1966.
- Manzano Martos, Rafael. “Casas y palacios de la Sevilla Almohade. Sus antecedentes hispánicos.” In Julio Navarro Palazón. *Casas y palacios de al-Andalus, siglos XII y XIII*, 315–52. Granada: El Legado Andalusi, 1995.
- Marçais, Georges. *L’Architecture Musulmane d’Occidente*. Paris: Artes et métiers graphiques, 1954.
- Northedge, Alastair. *Studies on Roman and Islamic ‘Amman*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Northedge, Alastair, y R. Falkner. “The 1986 Survey Season at Samarra.” *Iraq* 49 (1987): 143–73.
- Ruiz Souza, Juan Carlos. “La fachada luminosa de al-Hakam II en la Mezquita de Córdoba.” *Madridier Mitteilungen* 42 (2001): 432–45.
- Sack, Dorothee. *Die Grosse Moschee von Resafa-Ruṣāfat-Hishām, Resafa IV*. Mainz: Philip von Zabern, 1996.
- Sauvaget, Jean. “Esquisse d’une histoire de la ville de Damas.” *Revue des études islamiques*, (1934).
- al-Ṭabarī, Abū Ja’far Muḥammad ibn Jarīr. *Ta’rikh al-rasul wa-al-mulūk*. Ed. M. de Goeje et al. Leiden: E. J. Brill, 1879–1901.
- Vallejo Triano, Antonio. “El baño próximo al salón de Abd al-Rahman III.” *Cuadernos de Madinat al-Zahra’* 1 (1987): 141–65.
- . “El proyecto urbanístico del estado califal: Madinat al-Zahra.” In R. López Guzmán, ed., *La Arquitectura del Islam Occidental*, 69–81. Barcelona: El legado andalusí, Lunberg, 1995.
- Zayadine, Fawzi. “Excavations on the Upper Citadel of Amman. Area A. (1975–1978).” *Annual of the Department of Antiquities of Jordan XXII* (1977–78): 20–56.

ENGLISH SUMMARY

THE UMAYYAD PALACES, BETWEEN THE EAST AND THE WEST

The advent of the Umayyads as a dynasty governing the Muslim world for almost a century, with an entrenched sense of power established with a hereditary character, soon required architectural forms that would display the new political reality. As soon as the new dynasty could be sure of its situation and overcome any instability, it initiated an extensive programme of construction activities, amongst which palaces and residences for the caliphs, their families and representatives immediately appeared. The Umayyads considered themselves inheritors who would continue to rule the empires they conquered and the dynasties governing them, establishing clear signs of legitimisation of this continuity through symbols and representations that permitted them to sustain such endeavours in the face of attacks by their rivals and detractors. The building of architectural works was one of the means to which they turned immediately, establishing through their construction and ornamental programmes the foundations of Islamic art. Without a doubt, the validity of the forms adopted and their undeniable success left their mark, as much in the centre of their empire as in other places in the Islamic world and created in their successors too a clear need to surpass their achievements.

There is nothing strange in the fact that the first great architectural works, which thanks to their obvious mission of solidity and durability have reached our times, were of a religious nature, as without doubt this aspect was given special care. But almost at the same time, they embarked on the construction of palatine residences, which while cultivating luxury and refinement, they were also clearly intended for symbolic and propagandist purposes. Some of these buildings had the character of private dwellings, situated in solitary places with restricted access. Others, less well-known up till now, were linked to the creation of new urban centres with the clear object of being seats of power, whether for the same caliphs or for one of the governors who exercised authority in their name. Although the capital of the Umayyads was Damascus and it was there they had their palace, in the centre of

the city next to the mosque, they soon leaned towards constructing cities or urban centres linked with rulers, beginning an inclination to isolate the sovereign and his companions. The residences of the desert complied in part with this intention and a few of them attain the character and even the denomination of city despite their small size.

These newly created cities conceived as residences for sovereigns and governors were one of the most frequently used building resources throughout history and today we can attribute their introduction in the Islamic world to the Umayyads. These settlements complied with some very clear objectives sought by their instigators. They were usually a way of making propaganda about their power, wisdom and good deeds. By constructing a new city they were demonstrating their status, their wealth and their aim to live on in the memory of their subjects, as founding a city is always a way of enduring in the memory of its present and future inhabitants, although in many cases the life of these cities turned out to be extremely ephemeral. The distancing of the traditional capital, though it might only be by a few kilometres, and removal of the prince in this manner from the vision and proximity of his subjects, constitutes another clear expression of his power, along the lines already developed since antiquity in the great empires of the East, where he was hidden in a milieu made deliberately mysterious. At the same time, the city founded in this way provided the sovereign with a greater guarantee of security, by controlling the number and quality of the people who lived there, which would always be fewer in number and higher in status than in a large metropolis. They are generally smaller towns and because of this, only a few of them will end up becoming major cities or, at the most, merging with other previous centres of population that might lie nearby.

A palatine city, unlike a palace, always has the structure of a complete city, although this is reduced to its most basic forms. It is encircled and defended by walls with their corresponding gates, as these cannot be reduced if they are to guarantee the safety of the sovereign. It always has a mosque, which he attends for Friday prayers and which provides one of the few opportunities for contact with his subjects, restricted to the limited number who reside in the palatine city. It also has a corresponding commercial and market zone, with its artisans' districts as well as those designated for the dwellings of servants, functionaries and court dignitaries. Besides these, it contains the palace or palaces of the sovereign and his family, which occupy an area proportionally much greater than in a normal *madīna*.

The gardens also form an essential part of these cities, laid out sometimes in extensive areas within the walled precinct. The appreciation of the garden as a representation and anticipation of paradise on earth necessarily has a dominant place in courtly life, not only in the patios, as such, which are part of the architecture, but also in the form of extensive vegetable gardens, plantations of trees and large parks, in which there are also animals living in the wild.

Although they are separated from each other by more than two centuries and many thousands of kilometres, we are going to analyse through two Umayyad endowments some aspects of the use of architecture by the caliphs of this dynasty and of the inheritance they passed on.

Two Umayyad Palatine Cities

Amman

The Citadel of Amman is the first clear example to be found of a palatine city in the Islamic world. It was constructed in the first half of the 8th century and can be considered a precursor of a whole series of settlements which succeeded it in later periods. There is no evidence that it was the permanent residence of any caliph, although we know that it served, among other things, as a prison for some member of the Umayyad family. It seems rather to be consistent with the residence of the 'āmil or governor of the Balqā', a responsibility which would doubtless fall on persons in the absolute confidence of the caliphs, given that in their vicinity you find the majority of the residences and desert palaces built by the Umayyads. Totally redesigning the pre-existing structures, a complete city was organised in the Citadel of Amman, independent of the city below, the Greek, Roman and Byzantine Philadelphia, which maintained its life and activity with a sure process of slow conversion to the new faith, but from what one can see, conserving its churches together with a new mosque. In the Citadel the Umayyads built their new city to accommodate their governor and the people they could trust, the majority of whom would obviously be Muslims. The new structure had all the elements that make up a palatine city: a large palace, an authentic small city within the other, with its own street structure, a mosque situated in the centre of the city, a square with shops on its perimeter forming a souk, and dwellings and residential buildings within the palace precinct as well

as in the rest of the city. All this was enclosed by walls around the perimeter, with three gates and streets leading from these towards the central square (fig. 1, 2).

The discovery and excavation of the square-souk, the mosque and some streets of the Citadel have allowed an interpretation of the town plan of this archaeological complex in its totality, including both the previous excavated residential areas and the large palatine complex that extended throughout the northern zone. From this information we know that the construction of the Umayyad palace on the Roman and Byzantine site formed part of a unitary urban project. What we know of this urban complex enables us to affirm that quantitatively, it is one of the most ambitious projects of the Umayyad era, but further, we can refer to the singularity of the Amman complex in qualitative terms. Unlike the so-called "desert palaces," aristocratic residences that presided over complex agricultural operations in the middle of the Syrian steppe, we are looking at a settlement located in an important pre-existing Byzantine city (Philadelphia). In the Citadel of Amman, a *Dār al-Imāra* or government palace was erected in which the 'āmil of the Balqā' must have resided and which therefore must have constituted the main administration building for the town and the province. If we accept the unity in the design of the palatine residence, souk, mosque and domestic blocks that extend throughout the rest of the citadel, we must affirm that it was a construction project which exceeded the strictly residential and administrative purposes, and which we can classify without doubt as an urbanistic one, conceived with a marked autonomy in relation to the lower city and surely destined to be occupied chiefly by a Muslim population, unlike the lower city where the indigenous population in the process of Islamicisation remained.

As has already been indicated, access to the higher city was permitted by three gates, from which as many streets led to a grand central square, the main nucleus of the urban renovation carried out by the Umayyads. The three basic elements organised around this public space, the mosque, the palace and the souk, characteristic of Islamic cities, are in this case resolved in a completely original manner in relation to what we now know of the early Muslim towns. The mosque occupies the most dominant place, virtually at the most elevated point of the citadel and for its construction a raised artificial platform was also erected, topping earlier structures. The palace occupied the opposite position, at a somewhat lower level but having higher buildings.

The souk was laid out on the two sides of the square not occupied by the two main buildings. Its structure is of great simplicity with small rooms in rows protected by a simple portico. The square organised thus, as well as serving as a market place, was basically the articulating nucleus of the new city, to which the main streets of the citadel, connected with the external gates, converged. Thus this new urban space gains the maximum prominence, by being the nerve centre of the road system and the main protagonist in the urban functions of the new Muslim society.

The layout of the square, whether intentionally or because of the forced arrangement that pre-existed, lacks an axial arrangement, breaking in this regard with the norms of Roman town planning. Its system of linking with the access roads at a tangent reminds us of Hellenistic urban planning in character, although clear innovations appear here, such as angled access without visual perspectives from the streets onto the square. This concept of urban space, very different from those expressed in the newly created Umayyad cities such as 'Anjar, or in the Abbasid planning of Baghdad or the palaces of Samarra, will be fully accepted into western Islam, in examples like Madīnat al-Zahrā', where access to the large spaces that lie in front of the palace and the great halls is always angled and with the entrance round a corner, this characteristic being fully adopted in subsequent residential architecture.

The organisation and layout within this area of representative buildings deserves more detailed reflection because of the originality it shows with respect to other cases of known early Islamic town planning. The layout which up till now was considered normal, of mosque and *Dār al-Imāra*, which we encounter in examples such as Kūfa, Wāsiṭ, Damascus, 'Anjar, Baghdad, etc., here appears radically altered, with the square in Amman serving as a shared setting for the mosque and the palace, but in a situation of clear separation and even compositional rivalry.

The layout adopted establishes a clear distinction between court space and religious space, although between the two there may be a large square for commercial use and this could well be shared or contested over for other functions. The palace and the mosque are situated on the highest point of the hill in a palpable demonstration that faith and government are theoretically inseparable: Islam is both religion and state. Thus the urban organisation of the citadel of Amman reflects the necessities of a new society for which the ancient pattern

of classical city-camps would not serve and announces a model which with few variations has been the dominant one in traditional Islamic cities almost up till now. The existence of the souk in the city centre, forming the square in which the symbolic buildings of the new reality were assembled, proves the importance Muslim society attached to the development of industrial and commercial activities as the basis of an economic development with which the new state sustained itself and that was driven in a particular way by the Umayyad caliphs.

As we have already said, the palace is situated opposite the mosque (fig. 2). In the most southerly part of the palace area, a large vestibule or entrance hall was erected (pl. 2), which constitutes the most monumental architectural remains of all those found. The floor plan is revealed as a Greek cross, which had its origins in a pre-existing Byzantine building on top of which the Umayyads erected a richly decorated, sculpted building of the Persian Sassanid tradition, a good example of the diverse influences that shaped early Islamic art. The magnificence of this part of the palace was designed to impress the visitors who waited there to be received or attended to by whoever lived in it. It is also possible that this building would have been used as a hall for public audiences.

Next to this large entrance hall there is a bath with a very similar structure to others of that period, almost always linked with Umayyad palatine architecture. Without a doubt these buildings would have expressed distinction and refinement while at the same time catering to hygienic and ritual necessities. Based in its position close to the palace, albeit at a distance from the most private part of the residence, and the fact that although it communicates directly with the palace, it occupies what is really an independent area, one that could be considered external to it, it is thought that the bath could be also used by the people who inhabited the citadel.

In addition the palace included 13 residential buildings, nine in the central area and four in the most northern zone, accessed by an authentic structure of squares and streets. In the extreme North of the palatine area, audience and throne chambers are found, in the shape of an *iwān* and cruciform respectively. Four residential buildings accompanied these ceremonial rooms. This part of the palace was without doubt the residence of the prince or emir who lived in it.

The construction project developed in the Citadel of Amman illustrates one facet of Umayyad building activity little known until now, an urban organisation imposed from a position of power that is revealed

as a model, extended with the conquest, in order to facilitate the establishment of the new administrative organisation.

Madīnat al-Zahrā'

Between the years 936 and 941, the caliph 'Abd al-Raḥmān III decided to initiate the construction of a new city close to Cordoba. The clear message sent out by the sovereign of al-Andalus by means of this ambitious building programme is evident: his standing as a great monarch comparable to his adversaries, the Abbasids of Baghdad and especially the Fatimids of Mahdiya and Cairo. This prolific building activity formed part of a whole programme of setting the scene for the recently established caliphal power, which along with the emulation of their forebears from Damascus and the Abbasids of Baghdad and Samarra, was concerned with giving legitimacy to the Cordoban caliphate. The new city was conceived in close relationship with nearby Cordoba, with which it became a kind of conurbation.

The al-Zahrā' palace occupied the most elevated position in the central part of the city (fig. 3; pl. 3). Its principal entrance consisted of a large portico situated on the eastern side, that was also the facade (fig. 3 n° 1) of the palace and the element that conferred its most important image from the exterior. Various approaches led from it to the different quarters of the public palace, amongst which it is worth describing that of *Dār al-Jund* or House of the Army (fig. 3 n° 3), *Dār al-Wuzarā'* or House of the Ministers (fig. 3 n° 4) and the reception halls situated on the Upper Terrace, which was doubtless one of the zones with the greatest formal importance in the whole caliphal palace. In the centre of the garden where this Upper Terrace was situated was a central pavilion surrounded by four pools (fig. 3 n° 7; pl. 6), today in utter ruins, but with a layout very similar, although simpler, to that situated opposite, known as the Eastern Hall or that of 'Abd al-Raḥmān III, the reception room constructed by this caliph, which constituted the formal centre of activity of the palatine city (fig. 3 n° 6). On the eastern side of the room there is a complex of buildings which face the garden and form a small domestic nucleus with a bath.

The north-western sector of the palace formed the residential zone in which the private living quarters of both the caliph and his servants and court dignitaries were situated. This sector of the palace has the layout of an urban area with streets or common circulation routes and various residential buildings juxtaposed with each other without any apparent hierarchical or compositional organisation. In this area it is

worth highlighting the complex known as *Dār al-Mulk* (fig. 3 n° 8) or the private residence of the caliph, which occupies the most elevated part of the city.

Forms of Power

If we analyse some of the criteria common to these two important Umayyad creations, one in Bilād al-Shām, the other in al-Andalus, we can discern common roots clearly linked to approaches that are symbolic or that represent power, which show us without a doubt vestiges and reminders of the forms and solutions adopted in the beginning. We should not ignore the fact that between the two constructions lie more than two centuries, nor forget the important experience of the Abbasid period, the reflection of which also reached al-Andalus. The first element that stands out is the presence of the palace gates as highly important structures. In Amman, the gate is part of a powerful edifice of notable prominence within the palatine city (fig. 2; pl. 2). This construction houses a centralised space covered by a grand dome, undoubtedly symbolic, which could serve as a public reception hall.

In Madīnat al-Zahrā', the entrance to the palace is centred on a monumental portico opening onto a grand terrace (pl. 4), something already used in Khirbat al-Mafjar. There are indications that a pavilion existed above the gate, which could have been used to allow the sovereign to appear before the multitude congregated in the square (pl. 5). We can assume something similar existed in Amman where there was a very large staircase allowing access from the entrance hall to the terrace, from which the square would be controlled.

Unlike in Amman, and characterising a greater evolution, in al-Zahrā' the ceremonial spaces are duplicated to provide a hall for military audiences in the *Dār al-Jund* and another for grand receptions, both situated in what can be considered the public part of the palace (fig. 3 n° 3 and 6).

Another common feature that stands out is the presence of a bath or *ḥammām* next to the reception hall, in both cases providing a small changing/rest/reception room. In Amman it is found next to the entrance hall, with direct access from both the outside and the inside of the palace. In al-Zahrā', it constitutes an annex to the Eastern Hall with a suite of rooms with alcoves and the spaces characteristic of a bath.

However, we believe a new common feature exists in the two palaces. Close to Amman's bath there is an extensive open space of around 4,000m² that occupies the eastern side of the city, reaching the city walls (fig. 2; pl. 1). This space which all the signs indicate was never built in the Umayyad era covered previous constructions from the Byzantine period. On its northern side a large pool was built as storage for water, which broke the earlier levels and structures. We think that this pool was intended not just to supply water to the bath, for which its capacity far exceeded what was needed, but also to allow irrigation of a garden that extended over the whole of the unbuilt area alluded to. This garden could be reached from the square, via a narrow passage or from the rest/reception room of the bath, and more specifically, through the alcove situated next to the dais of this room.

Parallel to this, in al-Zahrā' the bath was developed to front the extensive garden laid out on the Upper Terrace, where opposite the large Eastern Hall of 'Abd al-Raḥmān III a luxurious pavilion was erected, surrounded by pools and vegetation (pl. 6). Doubtless the combination of reception room-*ḥammām*-garden laid out close to one another constituted an element not only of luxury but also of prestige in which the relationships developed in the baths could form part of a certain ceremony of showing esteem towards people whom the users of the palace wished to honour.

The model adopted in Amman could culminate in these more primitive and modest aspects, resolved in an architecturally and functionally inferior way. This maintains a certain logic if we consider that it is two centuries older and was not really connected with the caliphal court, but we believe it contains a substantial part of the refinement of the desert palaces, adapted to the ceremonies and forms of an urban palace. The garden and the bath of this eastern model are closely linked to the city, which suggests a shared use by the inhabitants of the palace and the rest of the citadel, between whom there may not have been great differences in terms of class or status.

Another aspect we believe needs to be pointed out in these complexes is the interchange or indeterminate loan of forms and elements which we could consider linked to palatine architecture and to religious architecture. These phenomena were usual in other periods and cultures. In fact, the first forms, both religious and civil, adopted by Islamic architecture were loosely borrowed from the models of other cultures and adapted to new necessities, such as is shown, for example, by the use of throne rooms in the shape of a church, as in Mushattā

(fig. 4). With the models already consolidated into Islamic architecture, the “loan” of forms and the symbolism relating to them is common. Thus, it is worth highlighting the shape of the Eastern Hall of the palace of Madīnat al-Zahrā’ (fig. 5; pl. 7), which could be considered similar to a mosque itself (fig. 6; pl. 8) with the presence of a false *mihrab* in its back wall marking the place occupied by the caliph, in a clear transposition of forms and symbols from the religious to the palatine architecture.

One particularly versatile element with this aim is the dome. Because of its cosmic symbolism it was used to focus on the monarch’s throne, around which the spherical shape represents the universe, as well as to refer to divinity itself. Thus, just as the use of a dome next to the *mihrab* of the mosque was a reference point of religious space, it became traditional in throne or reception rooms. The gates, as points of contact between the external civil space and the internal religious or palatine space, can be marked in the same way in mosques and palaces through the presence of domes. Clear examples of this would be the use of the dome in religious spaces like the Dome of the Rock or the Umayyad mosque of Damascus, and their rapid assimilation into palatine architecture in Amman where their double presence, marking the position of the gate and the throne room, would soon be adopted in mosques such as those of Qayrawān (fig. 7) or Cordoba (fig. 8). The still incomplete information we have available for Madīnat al-Zahrā’ does not allow us to venture a possible use, although sufficient textual references exist to assume that dome-shaped spaces were present in the palace of al-Andalus.

Linked to the previous topic, yet another example of the transfer of architectural solutions between Syria and al-Andalus shows this loan of forms to be present in the origins of one of the most extensively developed architectural solutions in the architecture of al-Andalus. In the Umayyad mosque of Ruṣāfa (fig. 9), in the porticos separating the three naves, a tripartite scheme based on a large central arch and three lesser openings on each side was used. This same pattern was adopted in the configuration of the reception room of the *Dār al-Jund* (fig. 10; pl. 9), from which it was very probably copied by Almohad architects and was adopted from the 12th century onwards as a guideline for the porticos used in late architecture in al-Andalus (pl. 10).

To conclude, the influence and survival of forms and meanings developed during the governance of the Umayyads, transmitted in time and space from the caliphate of the East to that of the West is,

as we have seen, perfectly verifiable. Madīnat al-Zahrā', influenced by the creations of the East, was in its time the creative and illuminating centre where the Andalusī architecture of the following five centuries was forged: one of the most obvious legacies of the Umayyad inheritance in al-Andalus and the Maghrib al-Aqṣā.

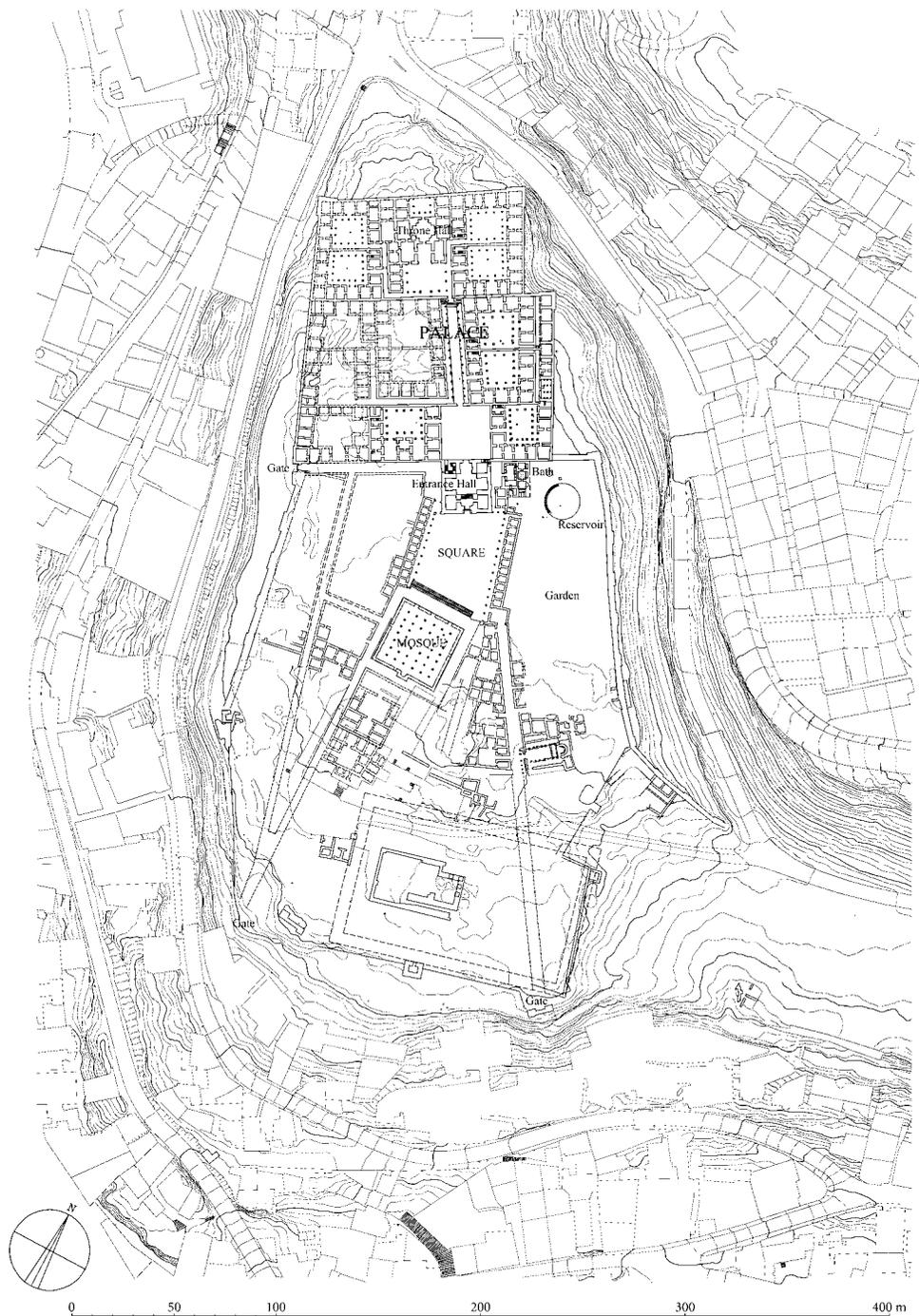


Figura 1. Planta de la ciudadela de Amman [Plan of the Citadel of Amman].

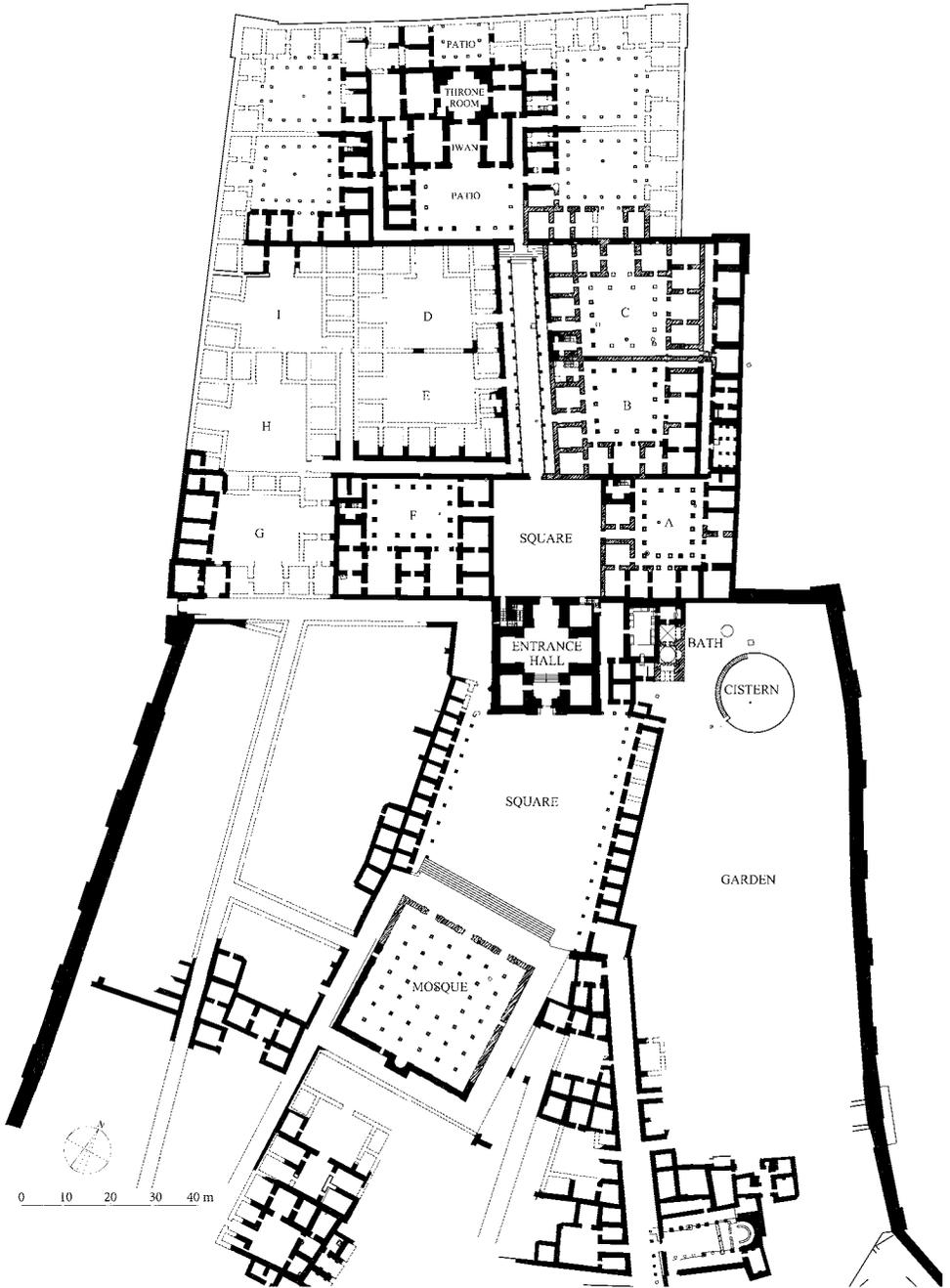


Figura 2. Planta de alcázar y zona central de la ciudadela de Amman [Plan of the palace and central area of the Citadel of Amman].

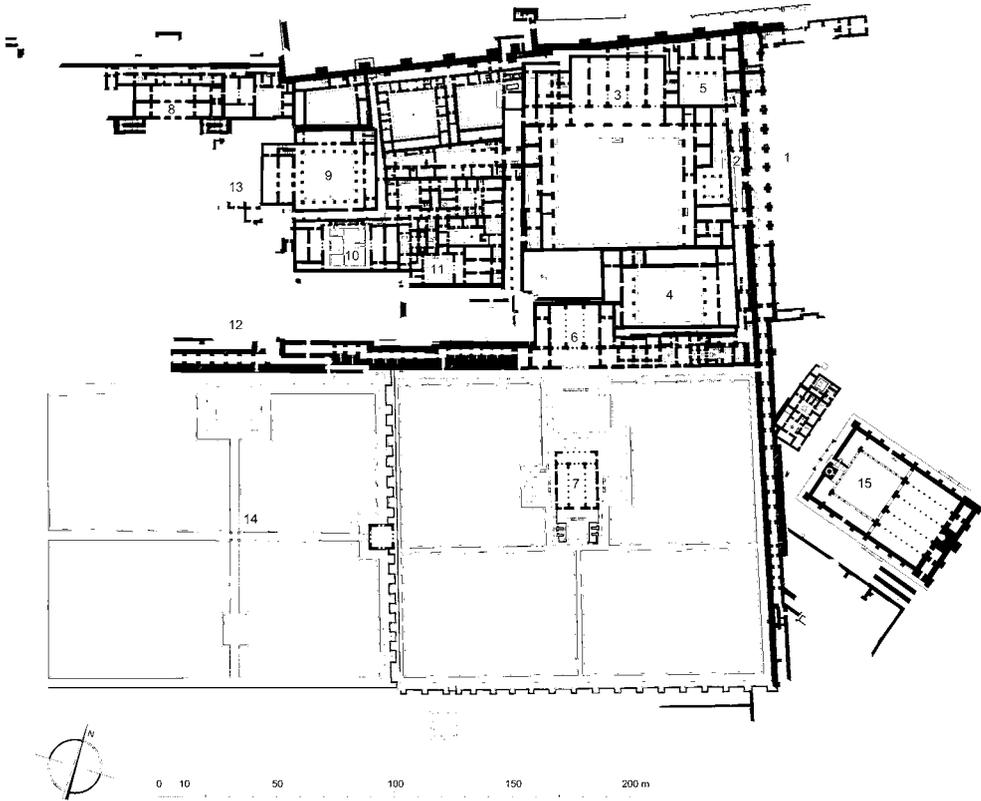


Figura 3. Planta del alcázar de Madinat al-Zahrā' [Plan of the palace of Madinat al-Zahrā'].
 [The caption is in Spanish and English, with the English part in brackets.]

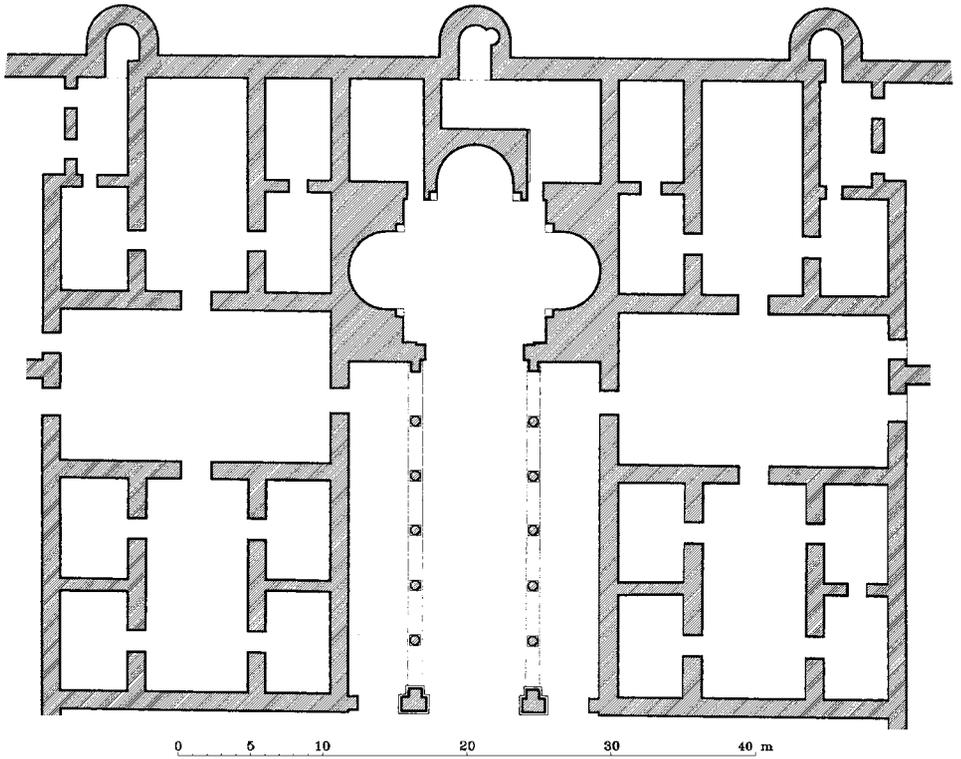


Figura 4. Planta del salón de recepciones de Mushattā [Plan of the reception hall of Mushattā].

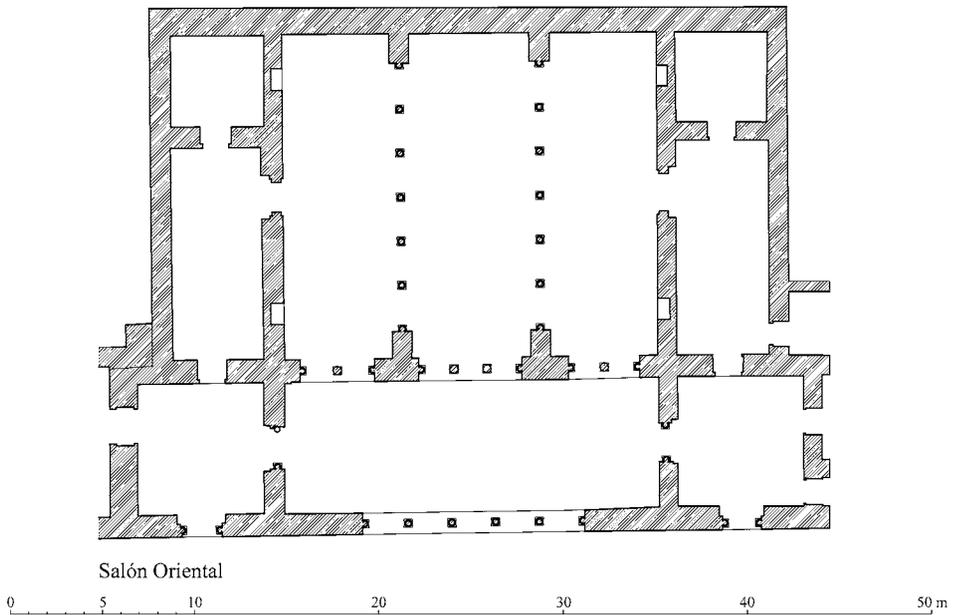


Figura 5. Planta del Salón Oriental de Madīnat al-Zahrā' [Plan of the Eastern Hall de Madīnat al-Zahrā'].

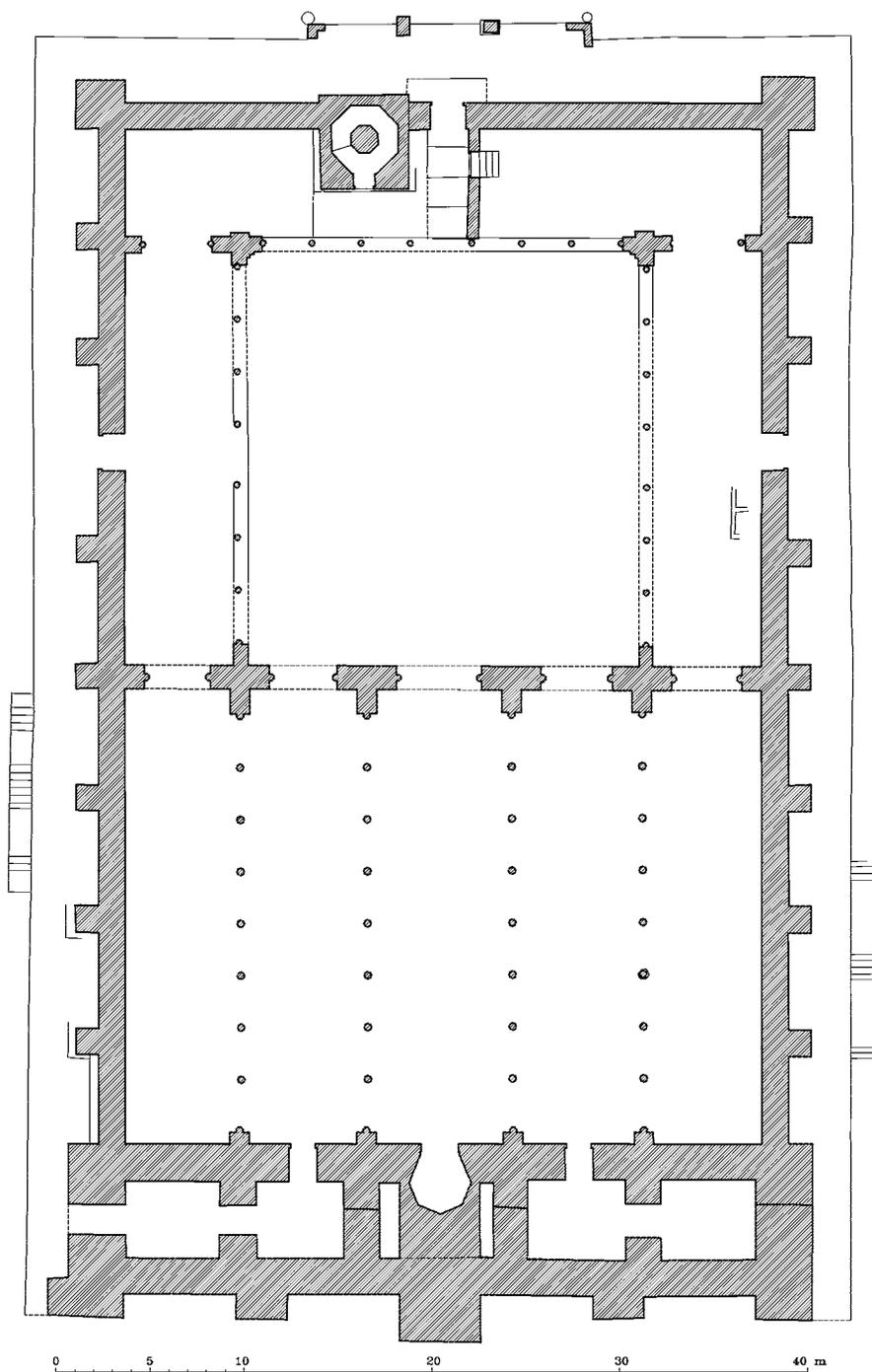


Figura 6. Planta de la mezquita de Madīnat al-Zahrā' [Plan of the mosque of Madīnat al-Zahrā'].

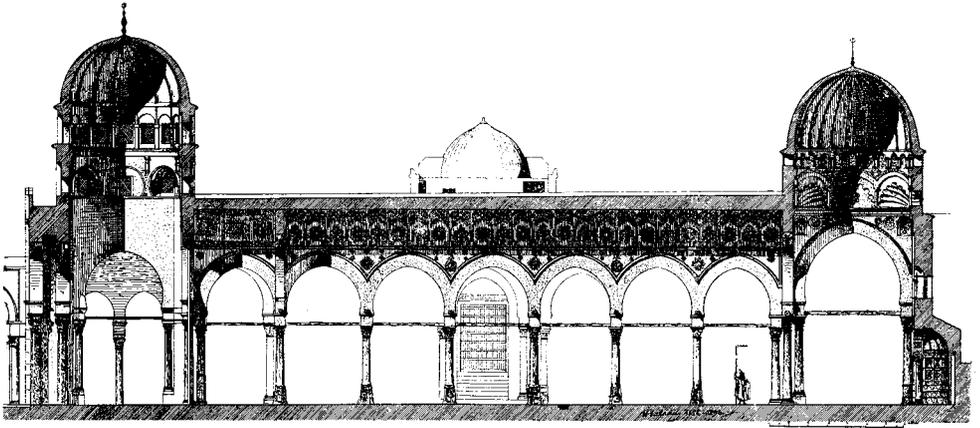


Figura 7. Sección longitudinal de la mezquita de Qayrawān [Longitudinal section of the mosque of Qayrawān].

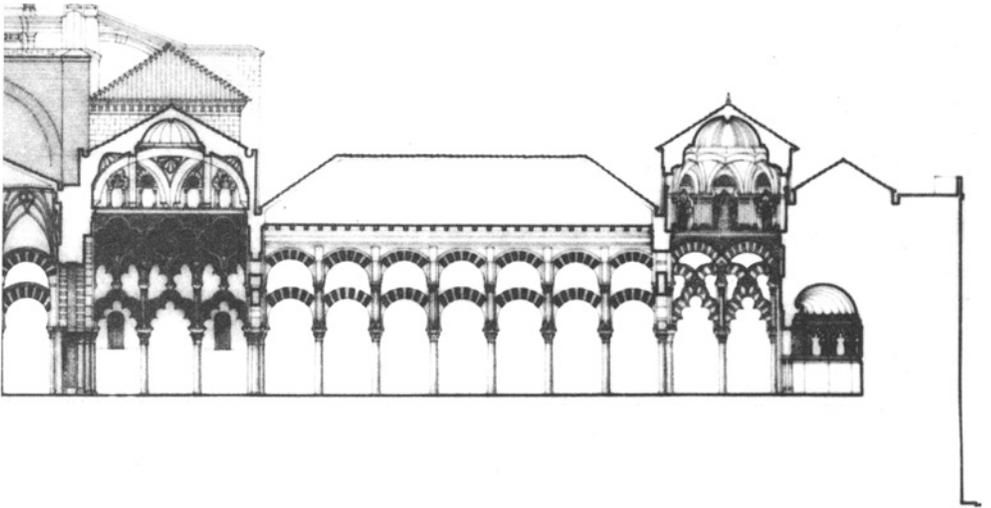


Figura 8. Sección longitudinal de la ampliación de al-Ḥakam II de la mezquita de Córdoba [Longitudinal section of the enlargement of the mosque of Córdoba by al-Ḥakam II].

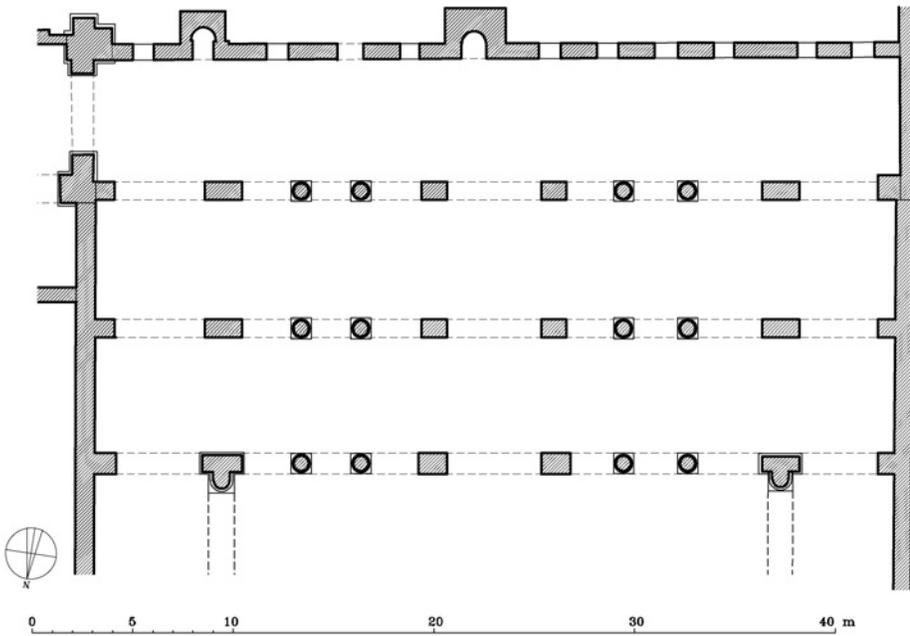


Figura 9. Planta de la mezquita de Ruṣāfa [Plan of the mosque of Ruṣāfa].

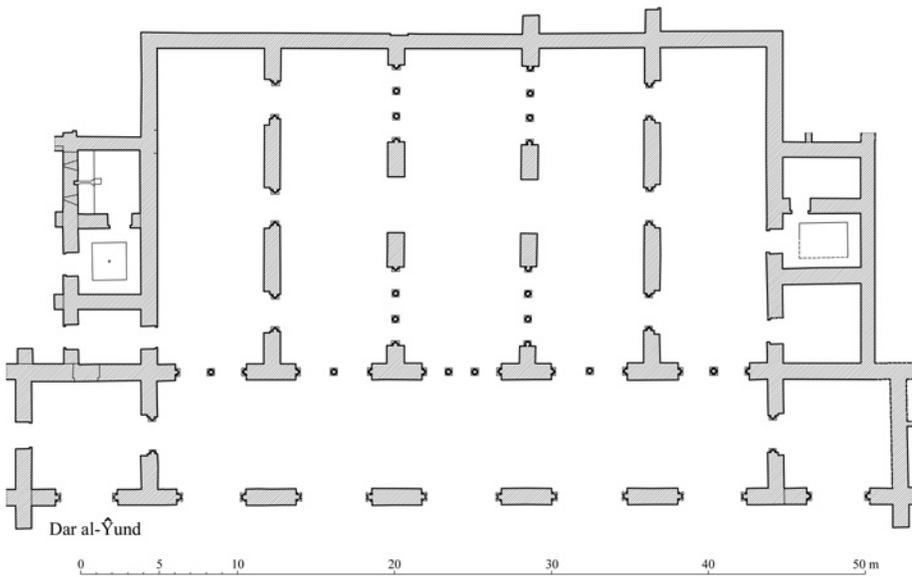


Figura 10. Planta del salón de la *Dār al-Jund* [Plan of the reception hall of the *Dār al-Jund*].

INDEX

All index headings are in English and/or follow Anglophone conventions of transliteration, regardless of the language of the original text. For example, for “Damas”, see “Damascus”; for “Omeyyades”, see “Umayyads”. For purposes of alphabetization, the Arabic definite article “al-” and the transliterated symbol for the letter ‘ayn are ignored.

- ‘Abbād b. Ziyād 74–75
‘Abbās b. ‘Abd al-Muṭṭalib 77–78
al-‘Abbās b. al-Walid b. ‘Abd al-Malik 69
‘Abbāsīd Propaganda 133, 175, 181–82, 251, 377
‘Abbāsīd Revolution 7, 10, 28, 31, 35, 44, 49 n. 85, 50, 51, 56, 97, 100–102, 112, 114, 125, 126, 175 n. 22, 182, 266, 326, 346
‘Abd al-‘Azīz b. al-Ḥajjāj b. ‘Abd al-Malik 95, 99–100
‘Abd al-‘Azīz b. Marwān 66, 232–33, 291, 350, 379, 406
‘Abd al-‘Azīz b. Mūsā b. Nuṣayr 291
‘Abd al-Ḥamīd al-Kātib 4
‘Abd al-Ḥamīd b. Yaḥyā 202
‘Abd al-Ḥaqq b. ‘Abd al-Khālīq b. Yūsuf 143 n. 54
‘Abd al-Jabbār b. Abū al-Muṭarrif al-Mughīra 332
‘Abd al-Malik b. al-Manṣūr 120, 123
‘Abd al-Malik b. Marwān 7, 10, 30, 47, 50 n. 86, 54, 65, 82, 100, 111, 117, 120, 123, 134, 145 n. 68, 146, 175–77, 179, 200–201, 203–206, 233, 243 n. 50, 255, 260, 294, 303, 319, 350, 356, 376, 379, 393, 406–407, 445
‘Abd al-Malik b. Sa’d 392
‘Abd Manāf 13, 377
‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakra 262–63
‘Abd al-Raḥmān b. Abī Yawshan 393
‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alwān 137 n. 28, 142, 159
‘Abd al-Raḥmān al-Dākhlil *see* ‘Abd al-Raḥmān I b. Mu‘āwiya
‘Abd al-Raḥmān b. al-Ḥakam 66, 75, 79–80
‘Abd al-Raḥmān II b. al-Hakam b. Hishām 116, 118, 285, 294, 300–301, 303, 380, 383, 387–88, 393
‘Abd al-Raḥmān b. al-Ḥassān 74–75, 79–80
‘Abd al-Raḥmān l’Immigré *see* ‘Abd al-Raḥmān I b. Mu‘āwiya
‘Abd al-Raḥmān I b. Mu‘āwiya 13, 36 n. 37, 112, 117, 126, 281, 284–85, 289–90, 301, 320–21, 327 n. 52, 252 n. 47
‘Abd al-Raḥmān III b. Muḥammad 8 n. 21, 9, 109, 119, 123, 126, 281 n. 2, 289, 294, 297, 303, 313–17, 327–28, 332, 380, 382 n. 61, 383, 385, 387, 389, 391–96, 399, 487, 489, 492, 502, 504
‘Abd al-Raḥmān b. Najm al-Ḥanbalī al-Dimashqī 160
‘Abd al-Raḥmān b. al-Rumāḥīs 393
‘Abd al-Raḥmān b. Tubba‘ al-Ḥimyārī 269
‘Abd al-Raḥmān b. Yūsuf b. Armatil 393
‘Abd al-Raḥmān b. Ziyād 232
‘Abd Shams 13, 228, 239
‘Abdallāh b. al-‘Abbās 100, 102
‘Abdallāh b. ‘Abd al-Malik 100
‘Abdallāh Abū ‘Abd al-Raḥmān III 383
‘Abdallāh b. ‘Adī b. al-Qattān al-Jurjānī 149
‘Abdallāh b. ‘Alī 1, 36–38, 39 n. 48, 40–41, 43, 45–46, 100–103
‘Abdallāh b. ‘Āmir 268
‘Abdallāh b. Ja‘far 74
‘Abdallāh b. Khalaf al-Khuzā‘ī 272
‘Abdallāh b. Marwān 47–48, 233
‘Abdallāh b. Qays al-Jāsī 371
‘Abdallāh b. Sa’d b. Abī Sarḥ 371, 373, 405
‘Abdallāh b. Shubruma 267
‘Abdallāh b. Ṭāhir 407 n. 19
‘Abdallāh b. ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz 182, 200

- 'Abdallāh b. 'Umar b. al-Khaṭṭāb 200
 'Abdallāh b. 'Umayr al-Laythī 272
 Abraham 117, 227
 Abū al-'Abbās 'Abdallāh al-Saffāh 38
 n. 44, 40–43, 48 n. 83, 51, 66, 83, 96,
 100–101, 115, 125 n. 65, 181–83, 274,
 277, 428
 Abū al-'Abbās Aḥmad b. 'Abdallāh b.
 'Alwān 143
 Abū 'Abdallāh al-Ḥusayn b. 'Umar b.
 Bāz al-Mawṣilī 159
 Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Ibrāhīm
 b. Musallam al-Īrbilī al-Šūfī 160
 Abū 'Abdallāh Muḥammad
 al-Marzubānī 134, 149
 Abū 'Abdallāh Yaḥyā 141 n. 42
 Abū al-'Alā' al-Ma'arri 160
 Abū 'Alī al-Ḥasan b. Aḥmad b. al-Ḥasan
 al-Ḥaddād al-Iṣfahānī 143 n. 57–58
 Abū al-'Āṣ b. Umayya 117
 Abū al-Aṣbagh 'Abd al-'Azīz 322
 Abū Bakr 110–11, 114, 171, 173,
 218–19
 Abū Bakr 'Abdallāh b. 'Umar b. 'Alī
 al-Qurashī al-Tājir 162
 Abū Bakr b. Abī al-Dunyā 148–49
 Abū Bakr b. al-Anbārī 134
 Abū Bakr b. Durayd 134
 Abū Bakr 'Isā' atīq Ibn Abī al-Faḍl b.
 Salāma al-Salmānī 155
 Abū Bakra al-Thaqafī 262
 Abū Dharr al-Ghifārī 219, 226
 Abū al-Barakāt 'Abd al-Waḥhāb b. al-
 Mubārak al-Anmātī 43 n. 52
 Abū al-Barakāt b. Sa'īd b. Hāshim b.
 Aḥmad b. Abī Ṭāhīr al-Khaṭīb 159
 Abū al-Faḍl Murjā b. Abī al-Ḥasan b.
 Hibat Allāh al-Wāsiṭī 163
 Abū al-Faraj al-Iṣbahānī 17, 64–65, 67,
 70–71, 76–78, 81, 84–85
 Abū al-Faraj al-Qubayṭī 143 n. 54
 Abū al-Futūḥ Naṣr b. Abī al-Faraj
 al-Ḥaṣrī al-Baghdādī 145 n. 67
 Abū Ghālib Aḥmad 141 n. 42
 Abū al-Ghanā'im Muḥammad b.
 Muḥammad b. Shahriyār
 al-Iṣfahānī 163
 Abū Ḥaḥṣ 'Umar b. Qushām al-Ḥalabī
 143 n. 56, 159
 Abū al-Ḥajjāj Yūsuf b. Khalīl
 al-Dimashqī 142, 143 n. 57–58, 145
 n. 69, 162
 Abū Ḥamza al-Mukhtār b. 'Awf *see*
 al-Mukhtār b. 'Awf
- Abū Ḥasan Aḥmad b. 'Abdallāh 148
 Abū al-Ḥasan 'Alī b. al-Mufaḍḍal
 al-Maqdisī 156
 Abū al-Ḥasan al-Mubārak b.
 Muḥammad b. Mazyad b. Hilāl
 al-Khawwāṣ al-Baghdādī
 al-Ḥanafī 163
 Abū al-Ḥasan Muḥammad
 al-Ḥakīm 145 n. 69
 Abū al-Ḥasan Ṭalḥa b. 'Abd
 al-Salām 163
 Abū Ḥaydhām al-Murri 440 n. 82
 Abū Ḥudhayfa b. 'Utba 216
 Abū Ḥuzāba al-Tamīmī 75
 Abū Ja'far b. Ḥabīb b. Umayya
 al-Hāshimī 144
 Abū Ja'far Yaḥyā b. Abī Manṣūr Ja'far b.
 'Abdallāh al-Dāmaghānī
 al-Baghdādī 163
 Abū Kāmil 70, 72–73
 Abū Khalīfa al-Faḍl b. al-Ḥubāb 25
 Abū Mansūr 'Abd al-Raḥmān b.
 Muḥammad b. al-Ḥasan b. 'Asākir
 al-Dimashqī al-Shāfī'ī 158
 Abū Mikhnaf Lūt 144, 149
 Abū Muḥammad al-'Abdī 38
 Abū al-Muṭarrif al-Mughīra 316–17,
 319, 322, 326, 328–29, 331–32
 Abū Najm al-'Ijlī 65
 Abū Nu'aym al-Iṣfahānī 143
 Abū Nuwās 71
 Abū al-Qāsim Aṣbagh 322
 Abū al-Qāsim al-Ṭabarānī 134
 Abū Qaṭīfa 'Amr b. al-Walīd b.
 'Uqba 66, 80–81, 85–86
 Abū Sa'īd *mawla* of Fā'īd 83
 Abū Sufyān Ṣakhr b. Ḥarb 66, 76–78,
 86, 169, 171–72, 216–17, 221, 225, 228
 Abū 'Ubayda Ma'mar b.
 al-Muthannā 258, 289
 Abū 'Ubaydallāh al-'Asharī 55
 Abū 'Ubaydallāh Muḥammad
 al-Marzubānī *see* Abū 'Abdallāh
 Muḥammad al-Marzubānī
 Abū 'Umar Yūsuf b. 'Abd al-Barr
 al-Namarī 145 n. 67
 Abū al-'Umayṭir al-Sufyānī 12, 440
 n. 82
 Abū 'Utba Ismā'il b. 'Ayyāsh 148
 Abū al-Waḥsh 'Abd al-Raḥmān b. Abī
 Manṣūr b. Nasīm al-Dimashqī
 al-Shāfī'ī 164
 Abū Yaḥyā al-Qāsīdī 119
 Abū al-Yazān 258

- Abū Zubayd al-Ṭā'ī 78–79
 Abū Zur'a al-Dimashqī 96–97, 143
 Abyssinia 6
 Acre 373, 378
adab 46, 52, 131, 136
 Adam 6, 227
 Ādam b. 'Abd al-'Azīz b. 'Umar b. 'Abd al-'Azīz 66, 83–86
 Adhri'āt *see* Dara'a
 'Adī b. Artāt al-Fazārī 268, 276
 'Adī b. al-Riqā' 65
 Agapius of Manbij 42–43, 46
 Aḥmad b. 'Abdallāh al-Sulamī al-'Aṭṭār 143 n. 54, 157
 Aḥmad b. 'Abd al-Malik 321
 Aḥmad b. 'Isā b. Aḥmad b. Abī 'Abda 392
 Aḥmad b. Mu'allā 292
 Aḥmad b. Muḥammad al-Rāzī 8, 140, 281, 366, 381, 391
 al-Aḥnaf al-Kalbī 98
 al-Aḥwaṣ al-Anṣārī, 'Abdallāh 68, 74
 al-Akḥṭal, Ghīyāth b. Ghawth b. al-Ṣalt 68–69, 75, 79
 Aleppo 96, 131–50, 339, 342–43, 345–48, 352, 354, 358–60
 Alexander the Great 6
 Alexandria 235, 371 n. 26, 388, 403
 Alfonso X 108
 Algeciras 380, 383, 385, 392
 'Alī b. 'Abd al-Mun'im b. al-Ḥaddād al-Manbijī al-Ḥalabī 164
 'Alī b. Abī Ḥamala 292
 'Alī b. Abī Ṭalīb 10, 30, 42, 45–46, 78–79, 110, 124–26, 145, 168–69, 171, 173 n. 18, 174, 176, 183, 206, 218–19, 239, 374, 399
 'Alī b. al-Jahm 65
 'Alī b. Muḥammad al-Raba'ī 45, 55
 'Alī b. Rabāḥ 286
 'Alids 38, 42, 44, 45, 51, 53, 56, 89, 102, 110, 187, 190, 239, 249, 324, 405 n. 11, 487
 Almagro, Antonio 426
 Almeria 383–85, 388–94, 398
 Almohads 126, 128, 167, 302, 494, 505
 Almoravids 128
 Amman 18, 233, 331, 424–28, 440–42, 451 456–58, 479–87, 491–93, 498–505, 507–508; Great Mosque of 425, 428, 444, 179–85, 499, 501
 al-Amin ('Abbāsīd caliph) 48 n. 83, 73
 'Amr b. al-'Aṣ 231, 284, 298, 375–76, 405, 407
 'Amr b. Maslama al-Bājī 392
 'Amwās plague 171, 369
 Anas b. Mālik 134
 Anatolia 131, 150, 173 n. 20, 293, 365, 374, 379
 al-Andalus 2, 7–9, 13–19, 36 n. 37, 52, 105–107, 109, 113, 115, 128–29, 257, 281–83, 289–90, 292, 301, 303, 352, 366, 368, 380, 383, 385–88, 391, 393–94, 396, 398, 399, 490–91, 494, 502–503, 505–506
 'Anjar 5, 299 n. 58, 409–10, 435–37, 451, 466, 483–84, 500
 Anṣār 79–80, 377
 Antipatris *see* Nahr Abī Fuṭrus
 'Aqaba 436–37, 445, 451, 467
 'Aqīl b. 'Ullafa 69
 Arados *see* Arwad
 'Arīb b. Sa'īd 14, 281
 al-'Arjī, 'Abdallāh b. 'Umar b. 'Uthmān b. 'Affān 66, 72, 83, 86
 Armenia 176, 182, 343, 346, 359, 370
 Arqam b. Ibrāhīm 267
 Arwad 370–71, 377
 Arzila 390, 394
 'asabiya 170–74, 177–78, 180–83
 Asad b. 'Abdallāh 177
 al-Aṣḥbagh b. Dhū'alah 96, 98 n. 15
 A'shā Hamdān 68
 al-A'shā al-Taghlibī 69
 Ash'arism 94
 al-Ashhab b. Rumayla 65
 al-Aṣma'ī, Abū Sa'īd 'Abd al-Malik 134, 136 n. 21
 Assmann, Jan 28
 Asturias 107, 115, 116, 119, 123
 Aswad b. Ya'fur 68
 'Awāna b. al-Ḥakam al-Kalbī 4, 148–49
 al-Awaqī, Abū 'Alī Ḥasan 142, 145 n. 69, 155
 al-Awzā'ī, Abū 'Amr 'Abd al-Raḥmān b. 'Amr 96–97, 100–102
 Ayla 340, 342, 485
 Ayyūbids 13–15, 131, 142, 168, 360, 423, 429
 Azarbayjān 182, 257
 al-Azdi, Yazīd b. Muḥammad 94
 al-'Azīmī, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'Alī 140, 154, 345
 Badr, battle of 78, 80, 171, 206 n. 51
 Baghat, Aly 404
 Baghdad 18, 25, 28, 33, 36 n. 37, 49, 51, 73, 116, 131, 137, 139, 141,

- 143–44, 145, n. 67, 168, 174, 182, 258, 282, 301, 365, 368 n. 10, 369, 373, 375, 385, 430, 483–84, 487–88, 500, 502
- Bahram-Gür 6
- al-Bakhrā' 443, 451, 472–73
- al-Bakrī, Abū al-Futūḥ Muḥammad b. Muḥammad al-Taymī al-Ṣūfī 157, 379, 382, 421
- al-Balādhurī, Aḥmad b. Yahyā 11, 37, 38 n. 44, 50, 90–94, 103, 137–38, 144, 153, 218, 256–58, 260–61, 266–67, 271–72, 275–78, 292, 367, 369, 371, 373, 378, 435
- al-Balkhī 146–48
- Balqā' 424–26, 440–42, 479–80, 486, 498–99
- Banū Abī al-ʿĀṣī 79
- Banū ʿAbd Manāf 377
- Banū ʿAbd Shams 228, 239
- Banū ʿAlī 83
- Banū Ayyūb *see* Ayyūbids
- Banū al-Furāt 93
- Banū Hāshim *see* Hāshimites
- Banū al-Jarrāḥ 93
- Banū Taghlib 69
- Basra 143, 176–77, 194, 256–58, 263, 265–69, 272–73, 275–76, 342, 405–406, 483, 486; Great Mosque of 444
- Battle of the Camel 79
- Baysān 428, 451
- al-Bazzāz, Abū Bakr Muḥammad b. ʿAbd al-Bāqī 140, 154
- al-Bazzāz, Abū Rawḥ ʿAbd al-Muʿizz b. Muḥammad b. Abī al-Faḍl al-Harawī al-Ṣūfī 158
- Becker, Carl 199, 246
- Becker, Howard 225
- Berber 108 n. 7, 119, 283, 330, 333, 379, 383, 387, 395
- Bernus-Taylor, Marthe 318
- Blair, Sheila 317–18
- Bonner, Michael 389
- Borrot, Antoine 213, 320 n. 33
- Bosphorus 371
- Bukayr b. Washshāh 177
- Bukhārā 149, 178
- al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismāʿil 143–45, 153, 223
- Butrus b. Rāhib 43–44
- Būyids 168
- Byzantium, Byzantine 10, 101, 109–12, 132, 214, 217, 246, 248, 291, 358–59, 377, 389, 437; and the ʿAbbāsids 147, 376; and the Umayyads of the Near East 74, 78, 174, 180, 234–35, 369–72, 374, 378; and the Umayyads of al-Andalus 385, 388; art and architecture 6, 192, 293–97, 299, 302 n. 71, 343–44, 349, 353, 355, 481, 492, 501, 504; cities 340, 342–44, 356, 403, 419–20, 437, 441, 479–80, 498–99
- Caesarea *see* Qaysāriyya
- Cairo 131, 142, 168, 187–88, 502
- Calatañazor 120, 123
- Canard, Marius 294
- Caseau, Beatrice 353, 357
- Castile 118–19, 121, 128
- Ceuta 390, 392, 394–96
- Chalmeta, Pedro 15
- Chiffolleau, Jacques 39
- Chosroēs 6
- Cobb, Paul M. 32
- coinage, coins 5, 7, 109, 127, 146, 178, 203–204, 208, 295, 406
- Companions 134, 141, 146, 170, 218, 243, 287, 443
- Conquests 114, 138 170ff., 216–18, 234, 239, 245, 248, 257, 259, 261–62, 281, 283–86, 288–92, 339, 342–43, 349–51, 353, 356–57, 368–70, 372, 374–75, 377, 419, 430, 475–76, 487, 502
- Constantinople 30, 69, 74, 107, 140, 147, 180, 293–94, 349, 372, 377
- Copts 255, 379, 403, 408
- Cordóba 7–9, 14, 17–18, 106–107, 112, 116–19, 122–23, 126–28, 145 n. 67, 167–68, 281–82, 284ff., 309, 311, 320, 322, 323 n. 43, 326, 329–30, 332, 366–67, 380–82, 385, 387, 390–94, 396–99, 487–88, 493, 502, 505, 513; Great Mosque of 281–86, 289, 309, 311, 493
- Creswell, K.A.C. 197
- Crusades 343, 353–54, 358–60, 437
- Cyprus 371, 378
- Damascus 1, 7, 9, 12, 17, 31, 38, 46, 55, 74, 96–97, 102–103, 107, 109, 112–13, 116, 122, 124–25, 131, 136–37, 141–42, 145, 167, 169, 174, 177–78, 285, 289, 296–97, 303, 342, 352, 370, 406, 417, 419, 424, 440, 445, 451, 476, 483–84, 486, 488, 496, 500, 502; Great Mosque of 1, 17, 31, 55,

- 198, 281–82, 287, 292–99, 303,
345–46, 353, 355–57, 374, 419, 425
n. 29, 446, 476, 493, 497, 505
dār al-imāra 31, 292, 406, 476–77, 480,
483–84, 487, 499–500
dār al-Islām 228, 365, 368, 373,
396–97
dār al-jund 488, 491, 494, 502–503,
505, 514
Dara'a 430; Great Mosque of 444
Dārāyā 95–96
David 227, 243
dawla 10, 45, 168
Dāwūd b. 'Alī 49
Dāwūd b. Sulaymān b. 'Abd
al-Malik 151
Dayr al-Jamājim, battle of 177, 195
Denoix, Sylvia 407
al-Dhahabī, Muḥammad b.
Aḥmad. 14, 266 n. 51
Diyarbakir Great Mosque of 358, 444
Djait, Hichem 408
Dome of the Rock 5–6, 10, 31, 55, 192
n. 7, 204, 241, 294, 356, 359, 406
n. 15, 425 n. 29, 446, 493, 505
Donner, Fred M. 35, 220
Durayd b. al-Ṣimma 65
Durri al-Ṣaghīr b. al-Ḥakam
al-Mustanṣiri 314, 327–30
Edessa 339, 343, 345, 348–50, 353–54,
356–57, 359–60
Egypt 1, 41, 115, 125 n. 65, 138, 140,
146, 150, 195, 227, 231–34, 257, 274,
282, 284, 298, 325–26, 350, 375,
378–79, 388, 403, 405
Elad, Amikam 44, 220 n. 17
Euphrates 180, 313, 320 n. 31, 419, 430
fadā'il 52
al-Faddayn 439–40, 451, 468
Fā'iq al-Ḥakamī al-Mustanṣiri
al-Nizāmī 327–28, 330–33
al-Fākih b. al-Mughira 77
al-Farazdaq, Tammām b. Ghālib 65
Farghāna 178
al-Farghānī, 'Abdallāh b. Aḥmad 139,
154
Fars 257; *see also* Iran, Persia
Fātima bt. Marwān 86
Fātima bt. Muḥammad 125
Fātimids 9, 167–68, 282, 294, 325, 327,
366–67, 380–81, 383, 390–91, 395,
397, 399, 404 n. 7, 487–88, 502
Fitna first 171–72, 189, 273, 374;
second 110, 175, 200; fourth 10, 15
Flood, F. Barry 295, 299
Fowden, E.K. 422
Fuḍāla b. Sharik 75
al-Fudayn *see* al-Faddayn
Furet, François 52
Fustāṭ 5, 18, 195, 298, 350, 403ff., 414,
487
Galicia 123, 386
Garcin, Jean-Claude 408–409
Gawlikowski, Michal 429
Gayraud, Roland-Pierre 404
Geresa *see* Jarash
Ghālib b. 'Abd al-Rahmān 393
al-Ghamr b. Yazid 73
Ghassanids 68
Gibb, H.A.R. 238
Gibraltar 383
Goitein, S.D. 50, 199, 408
Goldziher, Ignaz 193
Grabar, Oleg 430–33
Granada 173, 398, 487
Ḥabāba 67 n. 10, 73
Ḥafṣ b. Abī al-'Āṣi 270
Ḥafṣ b. al-Umawī 151
Ḥafṣ b. al-Walid b. Sayf b.
'Abdallāh 151
Ḥajj 193, 199–201
al-Ḥajjāj b. 'Abd al-Malik 100
al-Ḥajjāj b. Hishām 140, 151
al-Ḥajjāj b. Yūsuf b. al-Ḥakam
al-Thaqafi 30, 50 n. 86, 82, 133–34,
151, 171, 175–83, 195, 200–201, 233,
264, 267, 274, 276–77
Ḥajjī Khalifa 147
al-Ḥakam II b. 'Abd al-Rahmān
al-Mustansir 127, 281, 286, 293,
295 n. 45, 296, 300, 302–304, 309,
313 n. 2, 314–16, 319, 327–33, 366,
381, 381, 384, 389–91, 392 n. 86,
513
al-Ḥakam b. al-'Abdallāh b.
Marwān 151
al-Ḥakam b. Abī al-'Āṣ b.
Umayya 117, 270
al-Ḥakam Abū Shu'ayb 151
al-Ḥakam I b. Hishām 382, 387
al-Ḥakam b. al-Muṭṭalib b. 'Abdallāh
al-Makhzūmī al-Qurayshī 151
al-Ḥakam b. 'Umar or 'Amr Abū
Sulaymān 151

- al-Ḥakam b. al-Walīd b. al-Yazīd 151, 240
 Ḥakīm b. Ḥizām 151
 Ḥammād b. Ishāq al-Mawṣilī 67
 Ḥammād al-Rāwiya 72
 Ḥamza b. Biḍ al-Ḥānafi 146 n. 78, 151
 Ḥanash al-Ṣanʿānī 286
 al-Ḥarastānī, Jamāl al-Dīn Abū al-Qāsim
 ʿAbd al-Ṣamad 142, 143 nn. 55, 57, 157
 al-Ḥarawī, ʿAlī b. Abī Bakr 156
 Ḥarb b. Umayya 77
 al-Ḥārr b. Yūsuf 151
 Ḥarrān 40, 174, 182, 357; Great Mosque of 354, 444
 Ḥasan b. ʿAlī b. Abī Ṭalīb 78–79, 173 n. 18, 239
 al-Ḥasan b. Muḥammad 140
 Ḥasan al-Ṭubnī 320
 Ḥasan b. ʿUthmān b. Muḥammad 324
 al-Ḥāshimī, Abū al-Ḥāshim ʿAbd al-Muṭṭalīb b. Faḍl 158
 Ḥāshimites 10, 12, 69, 76, 85, 171–74, 187, 214–15, 220, 249
 Ḥassān b. Abī Ḥassān al-Nabaṭī 267, 276
 Ḥassān b. Mālīk b. Baḥdal 151
 Ḥassān b. Muḥammad 151
 Hawting, Gerald 200
 al-Haythām b. ʿAdī 134, 145
 al-Haytham b. ʿAmrān b. ʿAbdallāh al-Dimashqī 148
 Heraclius 77–78, 348, 357
 Hernández, Felix 290, 300
 Herzfeld, Ernst 295, 346
 Ḥibāl b. ʿUmar al-Kalbī 98
 Hijaz 41, 73–74, 80–82, 85, 131, 376, 408
 Hijra 171, 173–74, 177
 Ḥimṣ 233, 370, 451
 Hind bt. ʿAbd al-Rahmān III 314
 Hind bt. Asmāʾ b. Khārīja b. Ḥiṣn al-Fazāriyya 265 n. 40
 Hind bt. ʿUtba b. Rabīʿa b. ʿAbd Shams 76–77
 al-Ḥīra 38 n. 47, 41 n. 61, 76
 Hishām b. ʿAbd al-Malik 1, 13, 17, 30, 39–40, 45, 47, 49–50, 65, 70–72, 82, 85, 91, 97, 101–102, 111, 117, 202, 206, 265 n. 46, 267, 299, 351–52, 373, 420–23, 425, 428, 431, 445, 476, 485–86
 Hishām I b. ʿAbd al-Rahmān I 127, 326, 382
 Hishām II b. al-Ḥakam II 316, 321, 326–28, 329 n. 66, 330, 332–33
 Hishām b. al-Kalbī 127, 137, 144, 153
 Hishām b. Marwān 233
 Hishām b. Muḥammad b. ʿUthmān 333
 Hishām b. Qaḥḍham 261
 Holod, Renata 314 n. 3, 317–18
 Huart, Clément 147–48
 Ḥujr b. ʿAdī al-Kindī 145, 188, 195 n. 14
 Ḥumayd b. Naṣr al-Lakhmī al-Dimashqī 98, 103
 Humbert, J.B. 439
 Humphreys, Stephen 90
 Ḥunayn, battle of 216, 221, 224–25
 Ḥurayth b. Abī al-Jahm 98
 al-Ḥuṣayn b. ʿAlī 13, 30, 36 n. 34, 38, 40, 42, 73, 75–76, 79, 84–85, 169, 176, 188
 Ḥuṣayn b. Jandab 151
 Ḥusayn b. ʿUthmān b. Muḥammad 324
 al-Ḥuṣrī, Abū al-Futūḥ Naṣr b. Muḥammad Abī al-Faraj al-Baghḍādī 158
 Ibn ʿAbbās, ʿAbdallāh 74
 Ibn ʿAbd ʿAmr b. Nawfal ʿAbd Manaf b. Qusay 377
 Ibn ʿAbd al-Ḥakam 44, 237, 379
 Ibn ʿAbd Rabbih 8, 38 n. 44, 40, 46 n. 78, 281, 296–97, 299
 Ibn Abī al-Dunya 134
 Ibn Abī Ḥamāma 392
 Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, Abū Mūhammad ʿAbd al-Rahmān 134, 143–44, 153, 259
 Ibn Abī Jaʿfar Abū al-Hasan Muḥammad Aḥmad b. ʿAlī al-Qurṭubī al-Dimashqī Tāj al-Dīn 161
 Ibn Abī Khaythama 134
 Ibn Abī Shayba, ʿAbdallāh 149
 Ibn al-ʿAdīm, Kamāl al-Dīn ʿUmar 17, 96–97, 131ff.
 Ibn al-ʿAdīm, Najm al-Dīn Aḥmad 136, 157
 Ibn ʿAsākīr, Abū al-Barakāt al-Ḥasan b. Muḥammad Zayn al-Umanāʾ 159
 Ibn ʿAsākīr, Abū al-Qāsim ʿAlī 12–14, 90, 96–103, 132, 135–38, 140–41, 143–44, 146, 150, 155, 292, 299
 Ibn ʿAsākīr, Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥasan 156

- Ibn al-Ash'ath 176–77, 179 n. 34, 180, 190, 195–96
- Ibn al-Athīr, 'Izz al-Dīn 'Alī 38 n. 44, 40, 90, 94, 135–36, 139, 382, 386
- Ibn al-'Attār, Abū Muḥammad 'Abd al-Ghānī b. Abī al-'Alā' al-Ḥasan al-Hamadhānī 164
- Ibn Banīn, Abū al-Qāsim 'Abd al-Ghanī b. Sulaymān al-Miṣrī al-Shāfi'ī 162
- Ibn Bashkuwāl 286
- Ibn al-Bawwāb, Abū al-Ḥasan 'Alī b. Hilāl 149, 154
- Ibn al-Faḍl al-Bāniyāsī, Abū al-Maḥāsīn Sulaymān 137 n. 28, 141, 143 n. 55, 163
- Ibn al-Faqīh, Aḥmad b. Muḥammad b. Ishāq 139, 154
- Ibn al-Furāt, Abū al-Faḍl Ja'far b. al-Faḍl 140, 154
- Ibn Ḥabīb 281, 283
- Ibn Ḥafṣūn 322 n. 40, 391
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad 93
- Ibn Hāshim, Abū al-Faḍl 'Abd al-Wāhid al-Asadī al-Ḥalabī al-Khaṭīb 161
- Ibn Ḥawqal, Abū al-Qāsim b. 'Alī 31, 147 n. 81, 296, 299 n. 61, 349, 353–54
- Ibn Ḥayyān, Abū Marwān 8, 14, 123 n. 54, 124, 281, 285, 289, 294, 316, 366, 380–82, 386–87, 389, 391, 394, 396, 398
- Ibn Ḥazm 324, 326, 333
- Ibn Hinzāba *see* Ibn al-Furāt, Abū al-Faḍl Ja'far
- Ibn Hishām 11
- Ibn 'Idhārī 14, 127, 281, 289, 293, 295, 300, 330–31, 333, 381, 386, 390
- Ibn Ishāq, Muhammad 77–78, 218, 221, 224
- al-'Iqwī al-Dallāl 270
- Ibn Jubayr 288
- Ibn Kathīr 135–36, 139, 224
- Ibn Khaldūn 14, 16, 167ff., 366–67, 374, 386
- Ibn Mayyāda 72
- Ibn al-Muqaffā' 52
- Ibn al-Muqayyir, Abū al-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn b. Abī al-Ḥasan al-Baghdādī 161
- Ibn al-Mu'tazz, Abū al-'Abbās 'Abdallāh 149, 153
- Ibn al-Nadīm 147
- Ibn Nu'mān 379
- Ibn al-Qattān, 'Abdallāh b. 'Adī al-Jurjānī 149
- Ibn al-Qubayṭī, Abū al-Faraj Muḥammad b. 'Alī al-Ḥarrānī al-Baghdādī 156
- Ibn Qutayba, 'Abdallāh b. Muslim 37
- Ibn al-Qūtiyya 8, 123 n. 54, 323–34, 380, 386
- Ibn Rawāḥa, Abū al-Barakāt Muḥammad b. al-Ḥusayn b. 'Abdallāh al-Ḥamawī 161
- Ibn Rawāḥa, Abū al-Qāsim 'Abdallāh b. al-Ḥusayn al-Ḥamawī al-Shāfi'ī 161
- Ibn Ṣabbāḥ, Abū Ṣādiq al-Ḥasan b. Yaḥyā al-Miṣrī al-Kātib 159
- Ibn al-Sabbāk, Aḥmad b. Azhar b. 'Abd al-Wahhāb al-Baghdādī 140, 154, 156
- Ibn al-Ṣabūnī, 'Alī b. Maḥmūd b. Aḥmad al-Ṣūfi 161
- Ibn Sa'd, Muḥammad 141 n. 42, 143, 258
- Ibn Shabba 260
- Ibn Shaddād, 'Izz al-Dīn 139, 343, 345, 349, 355
- Ibn al-Shiḥna 346
- Ibn Sukayna, Abū Aḥmad 'Abd al-Wahhāb b. 'Alī al-Ṣūfi 156
- Ibn Ṭabarzadh, Abū Hafṣ Umar b. Muḥammad 140–41, 143 n. 52, 145 n. 69, 146, 154–55
- Ibn Taghribirdī 14, 298
- Ibn Ṭufayl, Abū al-Qāsim 'Abd al-Raḥīm b. Yūsuf al-Dimashqī al-Miṣrī al-Ṣūfi 142, 160
- Ibn 'Ufayr, Sā'ib b. Kathīr, al-Miṣrī al-Ḥāfiẓ al-Qādī 137, 153
- Ibn al-Wardī 148
- Ibn Wāṣil, Jamāl al-Dīn Muḥammad 13
- Ibn Ya'ish, Abū al-Baqā' Ya'ish b. 'Alī al-Nahwī Muwaffaq al-Dīn 161
- Ibn Zubāla 485
- Ibn al-Zubayr 74–75, 80, 82, 110, 175, 177–79, 200–201, 205
- Ibrāhīm b. Ishāq al-Ḥarbī 134
- Ibrāhīm b. Muḥammad al-Imām 40 n. 56, 191
- Ibrāhīm b. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān II 323–24
- Ibrāhīm b. Yazīd 96, 99
- Ifriqiyya *see* North Africa
- 'Imrān b. Ḥusayn al-Khuzā'ī 272
- al-'Iqwī al-Dallāl 270
- Iran 150, 176, 189, 191, 257, 259, 261, 389; *see also* Fars, Persia

- Iraq 1, 10, 19, 25, 29 n. 20, 73, 114, 174–80, 182, 196, 257, 259–61, 263–67, 269, 273, 275–78, 295, 376 n. 41, 483
- ʿIsā b. Aḥmad al-Rāzī 281, 285–86, 289, 292–93, 300, 366, 381, 391
- ʿIsā b. ʿAlī 48
- Iṣfahān 181, 262, 485
- Ishāq b. Yaḥyā b. Ṭalḥa b. ʿUbaydallāh al-Tamimī al-Madinī 151
- Ismāʿīl b. Abī Ḥakīm al-Qurashī 151
- Ismāʿīl b. al-Shaykh 393
- Ismāʿīl b. Tughtakīn 13
- Ismāʿīl b. ʿUbaydallāh b. Afram Abī al-Muhājir 151
- isnād* 26, 41, 99–100, 103, 136–39, 143–44, 145 n. 67, 146, 148–49, 154–64, 241, 258, 261, 267, 389
- al-Iṣṭakhrī, Abū Ishāq Ibrāhīm 31, 147 n. 81
- Istanbul *see* Constantinople
- inscriptions 5, 192 n. 7, 203–04, 227, 241, 296–97, 301, 313–19, 327–28, 329 n. 66, 345, 347, 352, 394, 425, 428–29, 431, 441, 469, 476
- Jaʿfar b. ʿAbd al-Raḥmān III 328, 330
- al-Jāḥiẓ 214, 259
- al-Jahshiyārī, Muḥammad b. ʿAbdūs 356
- Jahẓa al-Barmakī 83
- al-Jammāʾ 81
- Jarash 428–30, 451, 459; Great Mosque of 429
- Jarīr 67, 69
- Jawdhār al-Ḥakamī 327–28, 330, 332–33
- Jayrūn 81
- Jazīra 176, 179 n. 34, 182, 257, 343, 354, 417
- Jerusalem 54–55, 131, 142, 178, 241, 285, 288, 294, 296–97, 303, 342, 345–47, 359, 419, 445–46, 451, 486; al-Aqṣā Mosque 288, 296
- al-Jiʿābī, ʿAbd al-ʿAzīz al-Baghdādī 154
- al-Jiʿābī, ʿUmar al-Baghdādī 154
- jihād* 8, 171, 368, 373, 389, 396
- Joseph 299
- Judd, Steven 139
- Jurjān 179, 257
- Justinian 112, 344, 348, 351, 420
- Justinian II 376
- Kaʿba 30, 80, 200–201
- Kābul 263
- Kadāʾ 77
- al-Kalbī, Hishām Muḥammad b. al-Sāʿib 153
- Karbalāʾ 30, 36 n. 34, 169, 175, 188
- Kardam b. Maʿbad 67
- Kāshgar 178
- Kennedy, Hugh 389
- Khaḍrāʾ 1, 31
- Khālid b. ʿAbdallāh b. Khālid b. Asīd 270, 272
- Khālid b. Maʿdān al-Kalāʾī al-Himṣī 151, 373, 377
- Khālid al-Qaṣrī 264–65, 289
- Khālid b. Saʿīd b. al-ʿĀs 216
- Khālid b. Ṭulayq b. Muḥammad b. ʿImran 272
- Khālid b. Yazīd b. Muʿāwiya 66, 81–82, 85–86, 145 n. 68, 151
- Khalīfa b. Khayyāṭ 37, 143, 259, 261–62
- Khārijites 75, 176, 188 n. 2, 190, 195, 239
- al-Khashkhāsh al-ʿAnbarī 272
- al-Khaṭīb al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad 143
- al-Khawlānī, ʿAbd al-Jabbār 95–97
- Khirbat al-Mafjar 32, 188, 492 n. 28, 503
- Khirbat al-Minyā 443, 451
- Khurasan 73, 174–75, 177, 179, 180–82, 232, 237, 257
- Khwārizm 178
- Khwārizm Shāh 168
- al-Kindī, Abū al-Yumn Zayd 140–41, 143 n. 52, 143 n. 55, 144, 145 n. 69, 154, 157
- Kubiak, Wladislaw 404–405
- Kufa 78–79, 145, 148 n. 92, 176–77, 182, 194, 232, 257, 275–76, 342, 405–408, 483–84, 486–87, 500
- Kulthūm b. Jabr 272
- Kuthayyir 67
- al-Kutubī, Muḥammad b. Shākīr 287–88, 299
- de Laborde, Alexandre 301
- Lammens, Henri 3, 16, 217, 374
- Late Antiquity 6, 18, 339, 342–45, 348, 352–55, 357–58, 360, 417–20, 424, 428–29
- Lauwers, Michel 54

- Lecker, M. 409
 Lévi-Provençal, Evariste 294, 384–85
 Lézine, Alexandre 408
 Liebeschutz, J.H.W.G. 403
 Lucas de Túy 107, 108 n. 7, 118–20, 123
 Ludd 341, 356
 Lydda *see* Ludd

 Ma'ān 31
 Ma'bad Abū Kardam 67, 80
 al-Madā'inī, 'Alī b. Muḥammad 11, 12, 50, 90, 98, 145–46, 258, 260, 261 n. 19, 269, 271 n. 59, 273
 Madīnat al-Zahrā' 9, 18, 304, 313, 318 n. 34, 329–30, 332, 391–94, 483, 487–94, 500, 502–506, 509–11
 al-Madrasa al-Ḥallāwiyya 131, 354, 358, 360
 Maḥraq *see* al-Faddayn
 Maghreb 169, 257, 382–84, 387–88, 391, 394–97, 494, 506
 al-Mahdī, Muḥammad b. al-Manṣūr 54–55, 71, 73, 84–86, 266 n. 50, 373
 Mahdiyya 399, 488, 502
 Malaga 380, 382, 395
 Mālik b. Abī Samḥ 73
 Mālik b. Anas 228
 Mālik Shāh 173 n. 20
 al-Malik al-Zāhir Ghāzī 142
 Ma'mar b. Rāshid 206
 Mamlūks 13–14, 18, 168, 173 n. 19, 208, 293, 429, 441
 al-Ma'mūn ('Abbāsīd caliph) 8, 10, 12, 53–54, 65, 439–40
 al-Manṣūr ('Abbāsīd caliph) 41, 45–52, 54, 101, 266, 298, 321, 373, 487
 Manṣūr b. Jumhūr 98–99
 al-Manṣūr, Muḥammad b. Abī 'Āmir 109, 119–20, 123, 127, 300, 318, 328, 330–31, 333, 384–85, 391
 Manṣūr al-Namārī 73
 al-Maqqarī 14, 281, 286, 289
 al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad 14, 39 n. 48, 46 n. 78, 215
 maqṣūra 141, 282, 288, 295–96, 300, 302, 311
 Marfil, Pedro 290
 Marín, Manuela 286
 Marj 'Adhrā' 145
 Marj Rāhiṭ 30, 175
 Martinez-Gros, Gabriel 384

 Marwān b. Abī Ḥafṣa 65, 70, 73
 Marwān I b al-Ḥakam 44, 65, 79–80, 82, 85, 110, 117, 198–99, 206, 233, 241
 Marwān II b. Muḥammad 1, 39 n. 48, 40 n. 56, 42–44, 47, 54, 65, 91, 96, 98, 115, 124–25, 167 n. 4, 174–75, 182, 202, 326
 al-Marwānī, Ḥabīb b. 'Abd al-Malik 32
 Marwanids 32, 110, 230–31, 304, 319, 328, 379, 419, 446
 Maryam Umm al-Ḥakam III 316
 Marzolph, Ulrich 26
 Maslama b. 'Abd al-Malik 30, 66, 70, 147, 180, 182
 Maslama b. Hishām 101
 Maslama b. al Mukhallad 140, 195, 405
 al-Mas'ūdī, Abū al-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn 8 n. 21, 37, 42, 45 n. 75, 46, 49–51, 53–54, 139, 154, 349, 355
mawlā 37 n. 43, 40, 55 n. 104, 68, 231–32, 236, 238, 262, 321, 329 n. 66, 393
 Mecca 14, 72, 76–78, 83, 85, 136, 146, 171–72, 174–76, 181, 190 n. 5, 193, 197–200, 205, 216, 221, 228, 266, 376
 Medina 54, 67, 68, 73, 75, 78, 80, 172, 174, 177–78, 188, 197–99, 205–206, 224, 288, 294, 296–97, 299, 303, 409, 483, 485–86; Prophet's Mosque 198, 288, 294, 296–97, 299, 483
 Mesopotamia 78
miḥna 28
miḥrāb 195 n. 14, 282, 286–88, 295–98, 300–303, 407, 424, 489, 493, 505
 minaret 196–97, 284, 347, 406 n. 14, 425, 428, 488
 minbar 198–99, 422
 Miskīn al-Dārimī 74
miṣr 177, 341, 403, 407, 412, 475, 485
 Mittwoch, Eugen 199
 al-Mizza 97–99, 440 n. 82
 al-Mizzī, Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥajjāj Yūsuf 99
 Mongols 131, 141, 168, 343, 346, 352, 355, 423
 monotheism 6, 7, 191–92, 205, 207, 227
 Moscati, Sabatino 35
 Moses 396
 Mosul 131, 136, 176 n. 25
 al-Mu'āfi b. Zakariyā 134

- Mu'allaqāt 65
 Mu'āwiya b. Abi Sufyān 10–11, 17–18, 30–32, 46, 50 n. 86, 53, 55, 65, 74–75, 77–80, 110, 124, 138, 141, 145, 149, 151, 167–69, 170–72, 173 n. 18, 174–75, 177, 178 n. 30, 188, 194–95, 198–99, 201, 204, 217, 221, 225–56, 231–32, 239, 241, 243–44, 288, 298 n. 57, 365–66, 369–81, 385, 392–93, 398–99, 405–406, 485
 Mu'āwiya b. Šālīh 148
 Mu'āwiya b. al-Shabnasī 381
 Muḍar 81, 181
 Mufaḍḍal b. al-Muhallab 179
 al-Mughīra b. al-Muhallab 274
 Muhājirūn 171, 178 n. 31
 Muhallab b. Abi Šufra 176, 178, 270
 Muḥammad 4, 13, 53, 64–65, 67, 77–78, 80, 82, 101, 108, 100, 108, 110–11, 114, 117, 123–26, 134, 141, 168–71, 173–74, 187, 189–99, 201–208, 214, 216–26, 239, 242–44, 247–51, 262, 284, 287–88, 298–99, 302 n. 71, 324, 375, 399, 443, 483, 485
 Muḥammad I b. 'Abd al-Rahmān II 115–18, 323, 383, 386
 Muḥammad b. Abi al-Amāna Jibrīl b. al-Mughīra 146
 Muḥammad b. Abi al-'Awāna 164
 Muḥammad b. Aḥmad al-Rāzī 124
 Muḥammad b. 'Alī b. 'Abdallāh b. al-'Abbās 100
 Muḥammad b. 'Aws al-Anšārī 380
 Muḥammad b. al-Ḥanafīyya 102
 Muḥammad b. Ḥasan al-Tubnī 295
 Muḥammad b. Hishām b. 'Abd al-Jabbār b. al-Nāšir 332
 Muḥammad b. Hishām al-Makhzūmī 72, 83
 Muḥammad b. 'Īsā 289
 Muḥammad b. Jazar 396
 Muḥammad b. Jibrīl b. al-Mughīra b. Sulṭān al-Qāḍī al-Miṣrī al-Shāfi'ī 160
 Muḥammad b. al-Sā'ib b. al-Kalbī 145
 Muḥammad b. Shukhays 324
 Muḥammad b. 'Uthman b. Abi Shayba 149
 Muḥammad b. al-Walīd 421
 al-Mukhtār b. 'Awf 37 n. 43, 75, 176
 al-Mundhir b. 'Abd al-Rahmān 118
 al-Mundhir b. al-Ḥārith 420
 al-Mundhir b. Muḥammad 118
 al-Muqaddasī 288, 295–96, 299 n. 61, 349, 356, 408, 412, 425, 427, 429
 al-Muqtabis min anba' ahl al-Andalus 8, 285, 294, 316, 321, 327–29, 381–82, 386–87, 390
 Mūsā b. Nuṣayr 113, 121, 283, 286
 Mūsā b. 'Uqba 188
 Muṣ'ab b. Zubayr 176
 Muṣafir b. Abi 'Amr b. Umayya 66, 76–77
 al-Muṣhafī, Ja'far 329, 331, 333
 Mushtāq Umm Abi al-Muṭarrif al-Mughīra 316
 al-Mu'tadid ('Abbāsīd caliph) 53, 73
 al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī 147
 al-Mu'taman, Abū al-Qāsim Yaḥyā b. Naṣr b. Qumayra al-Ṭājir al-Baghdādī 162
 al-Mutawakkil ('Abbāsīd caliph) 28, 92, 195, 373, 421–42, 445
 Mu'tazilites 92–93
 Muṭī' b. Iyās 73
 Nāfi' (singer) 74
 Nāfi' b. al-Ḥārith al-Thaqafi 269
 Nahr Abi Futrus 30, 36–37, 39–42, 101
 Nasā'ī, Aḥmad b. Shu'ayb 223
 Nicephorus Phocas 342, 346
 Nile River 115, 125 n. 65, 376, 410
 Nora, Pierre 29
 North Africa 114, 189, 191, 282, 298, 325, 329, 379, 383, 390, 397, 483
 Northedge, Alastair 424–26, 430
 Nu'mān b. Bashīr 443
 Nuṣayb 67–68
 Nūr al-Dīn Zangī 343, 346–47, 353–54, 358–59
 Ocaña, Manuel 284, 290
 Oxus River 177
 palace *see qashr*
 Palestine 41 n. 61, 150, 217, 233, 299 n. 58, 369, 374, 435–36, 445
 Palmyra 430, 441, 443, 451
 Pechina 383, 386, 388, 390, 392
 Pedersen, Johannes 217
 Pella 353, 357
 Persia 10, 176, 255, 376 n. 41; *see also* Fars, Iran
 Philadelphia *see* Amman
 Piety 30, 47, 79, 84–85, 187, 204, 220–21, 225–26, 244, 247, 250–51
 Piotrovsky, M.B. 408

- Prado-Villar, Francisco 318–19, 323, 329 n. 66
 de Prémare Alfred-Louis 3, 30
- Qadarites 91–92, 95–96
 Qaḥdham Abū Sulaymān *see*
 Qaḥdham b. Sulaymān
 Qaḥdham b. al-Naḍr b. Maʿbad
 261–62
 Qaḥdham b. Dhakwān *see* Qaḥdham
 b. Sulaymān
 Qaḥdham b. Sulaymān 261–66, 268,
 270, 273
 Qarāʿin 81
 al-Qāsim b. ʿAbdallāh b. ʿUmar al-Ṣaffār
 al-Naysābūrī 158
 Qāsim b. Muḥammad 333
qaṣr 1, 18, 31, 43, 81, 236, 268, 284,
 291, 299 n. 58, 330, 332, 351–52, 359,
 384, 391–92, 394, 406, 409, 419, 421,
 423–28, 431–32, 434–35, 437–38,
 442–45, 458, 475ff.
 Qaṣr Abī Dānis 384
 Qaṣr ʿAṭīyya 268
 Qaṣr al-Ḥayr al-Gharbī 5–6, 32, 441,
 444, 451
 Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī 299 n. 58, 422,
 430–34, 451, 460–63, 465, 476
 Qaṣr Jālūt 427
 Qaṣr al-Mushatta 444, 493, 504, 510
 Qaṣr al-Muwaqqar 442, 445, 451
 Qaṣr al-Nawāḥiq 268
 Qaṣr Zirbī 268
 Qaṣṭal 440–41, 445, 451, 468–69, 399
 Qatāʿī 404, 412
 Qayrawān 287 n. 16, 298, 300, 379,
 412, 483, 487, 493, 505, 512; Great
 Mosque of 493
 al-Qādi, Wadād 202
 Qays b. al-Khaṭīm 68
 Qaysāriyya 369, 375, 377
qibla 197–98, 282, 285–88, 295,
 297–98, 300–301, 303, 351, 407, 410,
 483, 488
 Qinnasrīn 140, 147, 342, 346, 420
 Qurʾān 8, 26, 30, 43, 46, 48, 68–70,
 141, 144 n. 58, 170 n. 11, 190–91,
 193–98, 201–208, 222–25, 227–28,
 246, 297–98
 Quraysh 10, 66 n. 9, 74, 76–80, 84,
 116, 124, 146, 170–74, 177, 178 n. 34,
 180, 217, 239, 260, 321, 326
 Qurra b. Sharik 233–34, 407
- Quṣayr ʿAmra 6, 32, 188, 323 n. 43,
 492 n. 28
 Qutayba b. Muslim 178–79
- al-Rabadha 409, 411, 416
 al-Rāfiqa *see* al-Raqqa
 Rajāʾ b. Ḥaywa, Abū Naṣr al-Kindī 150
 n. 108, 151
 Ramiro II 119
 al-Ramla 37, 66, 341, 356, 435–37,
 444–45, 451, 484; Great Moque of 356
 Ramla bt. Muʾāwiya b. Abi Sufyān 75
 Ramla bt. Al-Zubayr 81–82, 85
 Raqqa 31, 342, 352, 417, 432 n. 57,
 444, 451
 al-Rashīd (ʿAbbāsīd caliph) 28, 48
 n. 53, 70–71, 73, 234 n. 34, 259, 352,
 389, 432 n. 57
 Rāshidūn 8, 110, 189, 282, 303
 Rāshiq mawla ʿAbd al-Raḥmān III 393
 Rawḥ b. ʿAbd al-Muʾmin 258
 Rayṭa bt. ʿUbaydallāh b. ʿAbdallāh
 al-Ḥārithiyya 99–100
 Red Sea 376, 437, 445
 Rhodes 371–72
ribāʿ 234, 245, 247, 368, 386, 389, 394
 ritual 193–202, 207–208, 223, 228, 237,
 247, 411, 482, 501
 Robinson, Chase F. 26, 36
 Rodrigo Jiménez de Rada 105, 107,
 118, 120, 121–29
 al-Ruḥāʾ *see* Edessa
 al-Ruḥāwī, Abū Muḥammad ʿAbd
 al-Qādir b. ʿAbdallāh al-Ḥanbalī 156
 al-Ruṣāfa 320, 339, 343, 345, 351, 355,
 360, 419, 420–21, 423, 445, 451–53;
 Great Mosque of 421, 423, 454, 455,
 494, 505
 al-Rushāṭī 390
 Rutbil 176–77
- Sābiq b. ʿAbdallāh al-Barbarī 151
 Sack, Dorothée 421–22
 Saʿd Abū al-Ḥasan 151
 Saʿd b. Ibrāhīm b. ʿAbd al-Raḥmān b.
 ʿAwf 151
 Saʿd al-Jadarī mawla ʿAbd al-Raḥmān
 III 393
 Saʿda bt. Saʿid b. Khālid 439
 al-Ṣafādī, Khalīl b. Aybak 99
 al-Saffāḥ (ʿAbbāsīd caliph) *see* Abū
 al-ʿAbbās ʿAbdallāh al-Saffāḥ
 Saḥḥāj (?) al-Mawṣilī 151

- al-Sā'ib b. Ḥubaysh al-Kalā'ī
al-Shāmī 151
Sā'ib b. Khāthir 74
Sa'id b. 'Abd al-Rahmān b. 'Abbād b.
Asīd 272
Sa'id b. Jubayr 195
Sa'id b. Khālid b. 'Uthmān b.
'Affān 439
Sa'id b. al-Musayyib 206
Sa'id b. Yūnus 392
Saint James of Compostela 384–85
Saint Sergius 420–23
Şakhr b. Ḥarb b. Umayya *see* Abū
Sufyān b. Ḥarb
Saladin *see* Salāh al-Dīn al-Ayyūbī
Salāh al-Dīn al-Ayyūbī 13, 173 n. 19,
294
Salama bt. 'Abd al-Rahmān
al-Nāşir 314
Şāliḥ b. 'Abd al-Rahmān 264
Şāliḥ b. Aḥmad b. 'Abdallāh al-'Ijlī
148
Şāliḥ b. 'Alī 43, 115, 125
Sālim b. 'Abdallāh b. 'Umar b.
al-Khaṭṭāb 145, 151
Sālim al-Thaqafī 151
Sālim b. Wāşiba b. Ma'bad 151
Salm b. Ziyād b. Abīh 73
Samarqand 178
Samarra 18, 25, 28, 34, 51, 55, 295, 368
n. 10, 432 n. 57, 444–45, 483, 488,
500, 502
Şan'ā' 294 n. 42, 408
Saniyya bt. 'Abd al-Rahmān
al-Nāşir 314
Şaqāliba 327, 331, 333
Sassanians 6, 50, 178 n. 30, 214, 271,
273, 342, 347–48, 403, 409, 481–82,
484, 501
Sauvaget, Jean 358, 438 n. 73
Sayf al-Dawla b. Ḥamdan 136, 346
Sayf b. 'Umar 36–, 373
Scanlon, George 404–405
Scythopolis *see* Baysān
Segal, Judah 353
Seljuks 12–15, 131, 168, 173 n. 20
Sergiopolis *see* al-Ruşāfa
Seville 291, 380, 386, 388, 392–95
Shabwa 410–11
al-Shāfi'ī, Muḥammad b. Idris 245
Shams al-Dīn Muḥammad
al-Shirāzī 141–42
Shi'ism 12, 13, 42, 45, 140, 181, 239,
251, 325, 374
al-Shirāzī, Abū Naşr Muḥammad b.
Hibat Allāh al-Dimashqī
al-Qāḍī 160
Shuraḥbīl b. Ḥasana 370
Sibt b. al-Jawzī, Abū al-Muẓaffar
Yūsuf 162
Sicily 294, 374, 390
Şiffin, battle of 30, 46, 150
Sijistan 73, 263
al-Sijistānī, Abū Ḥātim Sahl b.
Muḥammad 153
Sind 257
Sinjār 131
sira 77, 86, 123, 205, 216, 218, 221,
224, 227
Solomon 29 n. 20, 227, 243, 427
Spain *see* al-Andalus
Stern, Henri 293
Stoa of Herod 288
Subay' b. Yazīd al-Ḥaḍramī 151
Sudayf b. Maẓmūn 38 n. 44, 40–41
Sufyān b. Mu'āwiya b. Yazīd b.
al-Muḥallab 274
Sufyānids 13, 31–32, 52–53, 55, 79, 82,
86, 230, 274, 319, 369, 374, 377
Suḥaym b. al-Muḥājir 132 n. 6, 151
Sukayna bt. Al-Ḥusayn 69
Sulaymān b. 'Abd al-Malik 40, 65, 111,
113, 124, 132, 179–80, 341, 346, 356,
435, 445
Sulaymān b. Ḥabīb al-Muḥāribī 95–96
Sulaymān b. Hishām 38 n. 44, 40, 382,
387, 421, 486
Sulaymān b. Marwān 233
al-Şūlī, Abū Bakr Muḥammad b.
Yaḥyā 149, 154
sunna 8, 26, 202, 241–43
Sunnism 12–14, 17, 134, 150, 347, 354,
358, 360, 395–96
Surāqa b. 'Abd al-Rahmān 151
Syria 8–13, 18–19, 25, 29, 32, 39 n. 48,
41, 52, 54, 55, 77–78, 89–90, 94–95,
97, 100–103, 108–109, 131, 138,
140–41, 144, 146, 150, 171–75, 180,
182, 197–99, 216–17, 226, 230, 233,
235–36, 257, 299 n. 58, 320, 326,
339–40, 343, 354, 357, 368–70,
375–76, 378, 388, 406, 408, 417–19,
427–28, 438, 440, 480, 490, 494, 499,
503, 505
al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr 11–12,
14, 35–37, 49, 50 n. 86, 53, 90–98,
103, 133, 137–39, 144, 153, 215, 218,

- 224, 226, 240, 260, 351, 367, 369,
371–75, 378, 423, 484
- Ṭabaristan 177, 179, 257
- al-Ṭāʾif, battle of 262
- Taifa kings, kingdoms 7, 120, 123, 128
- Tangier 390, 394, 396
- Ṭarīf Abū Zuraʿ 121–22
- Ṭāriq b. Ziyād 121–22, 283
- Tarṣīṣ 379, 389
- Thaʿālibī, ʿAbd b. Muḥammad 147
- Theophanes the Confessor 42, 44, 294,
369
- thughūr* 173, 181–82, 234–36, 238, 248,
368, 373, 385–86, 389, 396
- Toledo 116, 120, 128
- Tortosa 385, 388, 394
- Transoxiana 178–81, 257
- Tripoli 370
- Ṭufayl b. Ḥāritha al-Kalbī al-Dimashqī
98
- Ṭurayḥ b. Ismāʿil 72–73
- Ṭulūnids 168, 403–404
- Tunis 379
- al-Ṭūsī 140, 154
- ʿUbāda b. al-Ṣāmit 377
- ʿUbaydallāh b. ʿAbd al-Raḥmān b. Abi
Bakra 263
- ʿUbaydallāh b. ʿAbd al-Raḥmān b.
al-Mughīra 333
- ʿUbaydallāh b. Ḥabḥāb 233
- ʿUbaydallāh b. Jandal al-Hilālī 272
- ʿUbaydallāh b. Yaḥyā b. Idrīs 397
- ʿUbaydallāh b. Ziyād 74–76, 188, 232,
271
- Uḥūd, battle of 216, 228
- ʿUmar II b. ʿAbd al-ʿAzīz 10, 30–31,
39, 47, 63ff., 111, 113, 175, 178–82,
188, 194 n. 12, 206 n. 56, 237–38,
241–43, 268, 288
- ʿUmar b. Abī Rabīʿa 68, 71, 83
- ʿUmar b. Ḥafsūn 383
- ʿUmar b. Hubayra 274–75, 278
- ʿUmar I b. al-Khaṭṭāb 110–11, 146,
171–73, 217–19, 289, 346, 365–66,
369–70, 372–77, 399
- ʿUmar b. Shabba 134
- ʿUmar al-Wādī 72
- ʿUmāra b. al-Walīd al-Makhzūmī
76–77
- ʿUmāra b. Washīma b. Musā Abū
Rifāʿa 146
- Umayma bt. ʿAbd Shams 66 n. 9, 76
- ʿUmayr b. Ḥānī al-ʿAnsī 95
- Umayyads of al-Andalus
administration 313, 388, 397;
legitimation 7–8, 17–18, 108, 281–82,
303, 324, 332–33, 380, 387, 391, 396,
399, 488, 502; patronage 17, 313–14,
317 n. 19, 318
- Umayyads of the Near East
administration 1, 7, 17, 30, 50, 125,
202, 207, 230–35, 328, 240, 261, 263,
276 n. 65, 340–41, 369–70, 378–79,
408, 411, 423, 429–30, 459, 480, 487,
499, 502; fall of 1, 9, 16, 25, 45, 82,
89ff. 175, 326, 352, 419, 423, 426, 434,
438, 441, 445; legitimation 3, 12, 17,
46–47, 100, 108, 125–26, 187ff.,
214–15, 218, 220–21, 226, 239, 244,
247, 250, 475, 485, 496; massacre of
30, 35–46, 51, 84; patronage 6, 55,
70–73, 79, 86, 205, 207–208, 233–34,
406, 485
- Umm Ḥakīm bt. Yaḥyā b.
al-Ḥakam 66, 72, 76
- Umm al-Walīd 441, 451, 470–71
- umma* 53, 81, 85, 324 n. 44, 485
- ʿUqba b. Abī Muʿayṭ 80
- ʿUqba b. al-Ḥajjāj 114
- ʿUqba b. Nāfiʿ 284, 298
- ʿUrwa b. Udhayna 68
- ʿUrwa b. al-Zubayr 149, 205–206
- ʿUtba b. Abi Sufyān 232
- ʿUthmān b. Abī al-ʿĀṣī 273
- ʿUthmān b. ʿAffan 30, 44, 46, 68,
77–79, 110, 171–72, 206, 216–17, 239,
365, 370–71, 377–78, 405 n. 11, 436
- ʿUthmān b. Muḥammad 324
- Valencia 291, 382, 387–88
- de Villena, Manuel D. 301
- Visigoths 6, 10, 109, 112–13, 120–23,
290–91, 302
- Wāʾil b. Ḥujr 167
- al-Walīd I b. ʿAbd al-Malik 31, 54–55,
65, 73, 110–13, 122, 124–25, 140, 179,
192, 197–98, 201, 204, 206, 260, 267,
274, 282, 287, 293–95, 298–99, 301,
303, 346, 348, 355, 407, 424, 440, 443,
445
- al-Walīd b. Hishām al-Qaḥḍhamī 256,
258–59, 261, 268–69, 273, 276
- al-Walīd b. ʿUqba 66, 78, 233
- al-Walīd II b. Yazīd II 30, 46, 65–67,
69–73, 79, 82, 83, 85–86, 91, 97, 111,
188, 240, 267, 439–41, 443, 486

- Wallāda bt. ‘Abd al-Raḥmān III
 al-Nāṣir 314
 Walmsley, Alan 429
waqf 245–47
 al-Wāqidī 11, 145–46, 192, 258, 292,
 373
 Wāsiṭ 174–82, 258, 483–84, 500
 al-Wāthiq (‘Abbāsīd caliph) 64
 Weber, Max 246, 248–49
 Wellhausen, Julius 31, 187, 189
 Wheatley, Paul 411
 Whelan, Estelle 197, 207
 Whitcomb, Donald 436
 Wickham, Chris 339

 Yahyā b. Ādam 258
 Yahyā b. al-Ḥakam al-Ghazāl 82,
 258
 Yahyā al-Tūjībī 329
 Yaman 13, 77–78, 294 n. 42, 408
 Ya‘qūb b. Sufyān al-Fasawī 148
 Ya‘qūb b. ‘Umayr 95
 al-Ya‘qūbī, Aḥmad b. Abī Ya‘qūb 11,
 31, 37, 38 n. 44, 42–44
 Yāqūt b. ‘Abdallāh al-Ḥamawī 348,
 352, 423
 Yarmūk, battle of 217
 Yazīd II b. ‘Abd al-Malik 65, 69–70,
 73, 111, 113, 188, 274, 424, 440, 442
 Yazīd b. Abī Sufyān 171–72, 217,
 369
 Yazīd b. ‘Anbasa al-Saksakī 98
 Yazīd b. Ḍabba 73
 Yazīd b. Hishām 72, 82
 Yazīd b. Khālīd al-Qasrī 269
 Yazīd b. Marwān 233
 Yazīd I b. Mu‘āwiya 13, 30, 65–66,
 73–76, 79–80, 82, 84–85, 110, 124,
 169, 178 n. 30, 188, 239, 372
 Yazīd b. Mufarrigh 74

 Yazīd b. al-Muhallab 178–79, 180–82,
 274
 Yazīd b. Ṭalḥa al-Ḥanafī 270
 Yazīd III b. al-Walīd I 65, 71, 91–92,
 96–100, 182 n. 45
 Yūsuf al-Fihrī 117 n. 36
 Yūsuf b. ‘Umar al-Thaqafī 265–67,
 276–77

 Zāb River 1, 30, 182
 Zāfir b. Rawaj Abū Muḥammad ‘Abd
 al-Wahhāb al-Mālīkī
 al-Iskandarānī 162
 Zamakhsharī 224
 Zangīds 15, 168, 343, 360
 Zankīl b. ‘Alī al-‘Uqaylī al-Raqqī 151
 Zaragoza 116, 118–19, 126, 128, 287,
 300, 398
 Ziyād b. ‘Abdallāh al-Aswad b. Yazīd b.
 Mu‘āwiya 145, 147, 151
 Ziyād b. Abī Ḥassān al-Nabtī Abū
 ‘Ammār al-Baṣrī 151
 Ziyād b. Abī al-Ward 151
 Ziyād b. Abīh 79–80, 188, 194, 195
 n. 14, 232, 263, 269, 406
 Ziyād Abū ‘Abdallāh 151
 Ziyād b. Aflaḥ 313, 333
 Ziyād al-A‘jam 151
 Zayd b. ‘Alī b. al-Ḥusayn 39–40, 45
 Ziyād b. Ḥabīb al-Juhānī 152
 Ziyād b. Maysara 152
 Ziyād b. al-Naḍr al-Ḥārithī 152
 Ziyād b. Sulaymān 152
 Ziyād b. ‘Uthman b. Ziyād 152
 Zubayr b. Bakkār 41, 134, 146, 152
 Zubayrids 82, 190
 Zufar b. al-Ḥārith al-Kilābī 152
 Zufar *mawla* of Maslama b. ‘Abd
 al-Malik b. Marwān 152
 al-Zuhrī, Ibn Shihāb 4, 149, 206