

## Les croisades en Orient. Histoire, mémoires

*Crusades in the East. History, memories*

*Le Crociate in Oriente. Storia, memoria*

**Abbès Zouache**

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/tabularia/2187>

DOI : [10.4000/tabularia.2187](https://doi.org/10.4000/tabularia.2187)

ISSN : 1630-7364

### Éditeur :

CRAHAM - Centre Michel de Boüard, Presses universitaires de Caen

### Référence électronique

Abbès Zouache, « Les croisades en Orient. Histoire, mémoires », *Tabularia* [En ligne], Mémoires normandes d'Italie et d'Orient, mis en ligne le 17 novembre 2015, consulté le 17 juillet 2020. URL : <http://journals.openedition.org/tabularia/2187> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/tabularia.2187>

---

# Les croisades en Orient. Histoire, mémoires

## *Crusades in the East. History, memories*

### *Le Crociate in Oriente. Storia, memorie*

Abbès ZOUACHE

CNRS, CIHAM-UMR 5648, université de Lyon

ab1zouache@yahoo.fr

#### Résumé:

Cet article se penche sur la façon dont le phénomène croisade fut perçu, en Orient, et sur les traces qu'il y laissa dans la conscience collective. Au cours du XII<sup>e</sup> siècle, la croisade fut progressivement comprise dans sa singularité. Mais elle fut aussi interprétée comme un épisode de l'affrontement séculaire entre l'islam et la chrétienté. Une mémoire de la croisade se diffusa, qui mêlait sentiment d'agression et fierté d'y avoir résisté grâce à un recentrage sur la piété et le djihad, et au respect du pouvoir établi. Après la fin des États latins d'Orient, cette mémoire s'enrichit d'autres épisodes de la lutte entre les chrétiens et les musulmans. À l'époque ottomane, elle resurgit avec force chaque fois que les tensions entre des musulmans et des Européens furent vives.

Mots-clés: croisades, Proche-Orient, histoire, mémoires, djihad

#### Abstract:

*This paper aims at studying how the Crusade phenomenon was seen in the East, and its mark on the collective memory. During the twelfth century, the Crusades were gradually understood in its singular way. But it was also considered as an episode of an old confrontation between Islam and Christendom. A memory of the Crusades spread. This memory was mixed with a feeling of aggression and the pride of having resisted through a refocusing on piety and djihad, and through the respect for the established power. After the end of the Crusader states, this memory was enriched with other episodes of the struggle between the Christians and the Muslims. During the Ottoman period, this memory was revived each time the tensions between the Muslims and the Europeans were strong.*

Keywords: crusades, Near East, history, memory, djihad

#### Riassunto:

*Questo articolo prende in esame il modo in cui in Oriente il fenomeno crociato fu percepito, e le tracce che ha lasciato nella coscienza collettiva. Durante il sec. XII, la Crociata fu progressivamente compresa nella sua singolarità. Ma essa fu interpretata anche come un episodio dello scontro secolare tra l'Islam e la Cristianità. Si diffuse così una memoria della Crociata che mescolava sentimenti di ostilità e la fierezza di avervi rinunciato grazie a un ritorno alla pietà e alla jihad, e al rispetto del potere stabilito. Dopo la fine degli Stati latini d'Oriente, questa memoria si arricchisce di ulteriori episodi della lotta tra musulmani e cristiani. In epoca poi ottomana, essa torna con forza tutte le volte che si inasprivano le tensioni tra musulmani ed Europei.*

Parole chiave: crociate, Medio Oriente, storia, memorie, jihad

Tabularia « Études », n° 15, 2015, p. 75-119, 17 novembre 2015

<http://www.unicaen.fr/mrsh/craham/revue/tabularia/print.php?dossier=dossier13&file=04zouache.xml>

L'engouement pour les croisades ne se dément pas, ce dont il n'y a pas lieu de se plaindre : contrairement à une idée répandue, bien des pans de leur histoire restent assez mal connus. Il faut dire que trop souvent, les sources arabes qui s'y rapportent ne sont envisagées qu'accessoirement par ses spécialistes<sup>1</sup>. Claude Cahen s'en étonnait déjà en 1983 ; Jonathan Riley-Smith le constatait encore récemment<sup>2</sup> : généralement, les historiens des croisades ne se réfèrent aux textes arabes que pour confirmer ou infirmer une information délivrée par une source latine, et ne les étudient que rarement pour eux-mêmes. Dès lors, nous sommes encore loin d'une histoire des croisades « à parts égales »<sup>3</sup> que la confrontation approfondie de la documentation arabe et des chroniques latines permettrait pourtant d'écrire<sup>4</sup>.

Depuis quelques années, je réfléchis à un tel projet. Afin de contribuer à son avancée, il m'a paru utile de me consacrer aux seules sources arabes et à ce qu'elles révèlent de l'impact de la croisade sur les peuples et les sociétés du Proche-Orient – Égypte et Bilād al-Šām<sup>5</sup>. Plusieurs questions guideront mon propos : les Orientaux envisagèrent-ils la croisade dans toute sa singularité ? Constitua-t-elle, à leurs yeux, un épiphénomène certes violent, mais qui ne les marqua pas en profondeur ? Dès lors, devons-nous l'envisager comme une parenthèse vite refermée, après la disparition du dernier État latin d'Orient, en 1291 ? Ces questions ayant été déjà en partie abordées par les médiévistes arabisants<sup>6</sup>, je reviendrai brièvement, dans un premier temps, sur la façon dont ils appréhendèrent le phénomène croisade, après la Seconde Guerre mondiale. Je m'attacherai ensuite à caractériser les sources arabes qui traitent de la croisade, avant de me pencher sur l'inflexion du djihad qu'elle généra, les définitions qu'elle suscita et les traces qu'elle laissa dans la mémoire collective des peuples du Proche-Orient.

### Les médiévistes arabisants et la croisade

Après la Seconde Guerre mondiale, les médiévistes arabisants défendirent l'idée suivant laquelle la croisade avait peu influé sur l'histoire du Proche-Orient<sup>7</sup>. Il faut dire que la tendance prégnante, chez leurs prédécesseurs orientalistes, avait été au contraire d'en faire « la plus brillante époque du Moyen Âge », dont le Proche-Orient (et même l'Islam oriental tout entier) avait profité pour entrer

- 
1. Sur l'historiographie occidentale des croisades, voir RILEY-SMITH, 1993, p. 1-17 ; IRWIN, 2003, p. 214-230 ; CONSTABLE, 2008, p. 3-46 ; MENACHE, 2008, p. 3-24 ; TYERMAN, 2011.
  2. CAHEN, 1983, notamment p. 5-7 ; RILEY-SMITH, 1993 ; HILLENBRAND, 1999, p. 3.
  3. BERTRAND, 2011.
  4. Claude Cahen est un des rares médiévistes à s'être inscrit dans une telle perspective.
  5. J'emploierai ici indistinctement, comme synonymes, l'expression « Bilād al-Šām » (ensemble des territoires qui recouvrent aujourd'hui la Jordanie, Israël et les territoires palestiniens, le Liban, la Syrie et la zone frontière syro-turque) et le vocable « Syrie ».
  6. Sur l'historiographie arabe des croisades, voir ZOUACHE, 2012, p. 120-147 ; IRWIN, 2013, p. 283-298. Récents : COBB, 2014 ; MALLETT, 2014 (paru après la rédaction de cet article).
  7. Cf. par exemple CAHEN, 1965, p. 62-66.

dans la modernité. Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, Joseph-Toussaint Reinaud avait même considéré que c'était à la faveur « des guerres des croisades » que les « Arabes » avaient perfectionné des institutions militaires jusque-là restées dans l'enfance. À ses yeux, un nouvel art militaire était né de ces guerres civilisatrices, qu'il voyait comme un creuset<sup>8</sup>.

L'enjeu, pour les médiévistes arabisants, était donc de rompre avec une histoire idéologisée, écrite dans un contexte d'expansion coloniale de l'Europe, et visant peu ou prou à affirmer sa supériorité sur l'Orient. Cette rupture fut réalisée sous l'impulsion de savants tels que Claude Cahen, dont l'œuvre marqua (à juste titre) des générations d'historiens. Ces savants répétèrent, en particulier, que la croisade était avant tout un phénomène occidental, qui n'avait pas déterminé l'évolution des sociétés proche-orientales ni donné naissance à la nouvelle « société franco-syrienne » chère à René Grousset<sup>9</sup>. Aux yeux de sir Hamilton Gibb, la première croisade n'avait même suscité qu'indifférence, parmi les musulmans; les expéditions syriennes dirigées par les émirs de Mossoul, au début du XII<sup>e</sup> siècle, n'avaient été que « de routine »<sup>10</sup>.

Progressivement, parmi les historiens qui avaient un accès direct aux textes arabes, se diffusa l'idée suivant laquelle la croisade avait donné lieu au mieux à une cohabitation, pendant deux siècles, de deux sociétés, l'une occidentale et restée fermée sur elle-même, l'autre originellement multiculturelle. Peu curieux des us et coutumes de l'ennemi, musulmans et Francs avaient baigné dans une ignorance réciproque. Aucune de ces sociétés n'avait influencé l'autre sinon que marginalement, même si des contacts avaient pu avoir lieu ici ou là<sup>11</sup>.

On souligna, aussi, que les croisés puis les Latins d'Orient avaient bénéficié d'un contexte particulièrement favorable pour s'imposer en Syrie. Les sociétés musulmanes avaient connu, à partir de la fin du XI<sup>e</sup> siècle, des bouleversements majeurs qui les avaient affaiblies et rendues incapables de faire face à l'arrivée des croisés. Des peuples venus d'Orient (Kurdes et surtout Turcs) s'y étaient installés et avaient progressivement mis en place des régimes politiques d'un genre nouveau (les émirats puis les sultanats militaires), caractérisés par une profonde militarisation du pouvoir; l'ordre sunnite s'était imposé au détriment du chiisme, provoquant la disparition du califat fatimide; l'islamisation de sociétés jusque-là majoritairement peuplées de chrétiens s'était accélérée; une nouvelle forme de religiosité s'était répandue, marquée par le piétisme et l'essor du soufisme. Il avait donc fallu du temps avant qu'une certaine stabilité politique (patente à partir de la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle) et sociale permit à de nouveaux dynastes et à de nouvelles élites politiques d'émerger, et de prendre en charge la lutte contre les chrétiens venus d'Occident.

8. REINAUD, 1848, p. 198-199.

9. GROUSSET, 1934-1936; GIBB, 1935, p. 739-754; CAHEN, 1950, p. 118-125; ID., 1954, p. 6-30; ID., 1955, p. 625-635.

10. GIBB, 1935, p. 741; ID., 1973, p. 1 et *passim*.

11. CAHEN, 1983, en particulier p. 7. Voir aussi HITTI, 1985, p. 33-58.

Ces phénomènes furent largement évoqués par Claude Cahen dans son dernier ouvrage, paru en 1983, qui achevait, d'une certaine manière, son parcours d'historien des croisades. Conscient de la nécessité de continuer à lutter contre une mémoire glorificatrice de la croisade<sup>12</sup>, il y réaffirmait que l'Islam n'avait « rien reçu d'Europe par l'intermédiaire des croisades, hors sur le plan militaire » ; elles n'avaient abouti à rien de décisif ni surtout de positif, vu le repli défensif qu'elles avaient provoqué<sup>13</sup>. Il y revenait aussi sur la façon dont les musulmans avaient réagi à l'arrivée des croisés en Syrie. Cette réaction avait été progressive. Très tôt, en quelques lieux (à Damas surtout) et dans des milieux piétistes à l'audience limitée, il y avait bien eu, en Syrie, un certain réveil du « devoir de djihad »<sup>14</sup>. Mais il avait fallu du temps avant qu'une réaction s'organisât, et fût prise en charge par les détenteurs du pouvoir, Nūr al-dīn (m. 1174) et surtout Saladin (m. 1193).

Claude Cahen pouvait notamment s'appuyer sur les travaux d'Emmanuel Sivan, qui avait publié, en 1968, le désormais classique *L'Islam et la Croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*<sup>15</sup>. Emmanuel Sivan démontrait, à partir d'une analyse fine des sources arabes des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, que dès le début du XII<sup>e</sup> siècle, le djihad avait été revivifié en Syrie sous l'impulsion de cercles piétistes damascènes. En outre, il proposait une périodisation de la réaction musulmane à la croisade : dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, les souverains s'étaient peu à peu proclamés les défenseurs du djihad, qu'ils n'avaient promu avec force qu'à partir de Nūr al-dīn. Ce dernier, ainsi que Saladin, en avaient fait un emblème qui leur avait permis de légitimer leur pouvoir. Sous leur règne, alors que le sunnisme se revivifiait, une intense propagande avait visé à la diffusion de l'esprit de djihad dans l'ensemble de la société. Par la suite, sous les Ayyoubides, cet esprit s'était quelque peu essoufflé avant que les sultans mamelouks qui leur avaient succédé en Égypte (1250) puis en Syrie (1260) en fissent à nouveau un emblème. Ces derniers avaient finalement démantelé les derniers débris des États francs par crainte de l'alliance mongole<sup>16</sup>.

Depuis une vingtaine d'années, cette périodisation est affinée – en particulier par Carole Hillenbrand, Yasser Tabbaa ou Robert Irwin<sup>17</sup> – ou même remise en cause et élargie, par exemple par Qāsim 'Abduh Qāsim, Hadia Dajani Shakeel, Paul Chevedden et Paul Cobb<sup>18</sup>. Il faut dire que nombre de sources encore à l'état

12. Cf. ZOUACHE, 2012.

13. CAHEN, 1983, p. 119-120, 143, 144, 200. Voir déjà CAHEN, 1940, p. 721-724.

14. CAHEN, 1983, p. 82.

15. SIVAN, 1968.

16. *Ibid.*, 1968, chap. 5 (Ayyoubides) et 6 (Mamelouks). Cf. aussi GIBB, 1969, p. 694 et 697. Encore récemment : HUMPHREYS, 1998, p. 10.

17. TABBAA, 1986, p. 223-240 ; ID., 2001 ; HILLENBRAND, 1994, p. 60-69 ; ID., 1999, chap. 3 et 4 ; ID., 2010, p. 9-23 ; IRWIN, 1998, p. 137-151 ; ID., 1999, p. 211-259.

18. DAJANI-SHAKEEL, 1976, p. 96-113 ; ID., 1988, p. 83-113 ; ID., 1991, p. 41-70 ; ID. (éd.), 1994 ; QĀSIM 'ABDUH QĀSIM, 1990 ; CHEVEDDEN, 2006, p. 90-136 ; ID., 2008, p. 181-200, et 2013, p. 27-54 ; COBB, 2014. Paul Chevedden annonce la publication très prochaine d'une *New History of the Crusades*.

manuscrit au début des années soixante du siècle dernier ne le sont plus<sup>19</sup>, que les États zangide, ayyoubide et mamelouke sont mieux connus<sup>20</sup>, et que l'influence de l'historiographie occidentale des croisades, qui les aborde désormais souvent dans la longue durée, commence à se faire ressentir parmi les Arabisants<sup>21</sup>. Certains chercheurs considèrent que les émirs syriens contemporains de la première croisade avaient résolument tenté de faire du djihad un étendard<sup>22</sup>; Paul E. Chevedden met en avant une « interprétation islamique » de la croisade, précoce et finalement assez proche de celle des chrétiens latins; Paul Cobb prend en compte (certes prudemment) les appels au djihad des Ottomans contre leurs ennemis chrétiens<sup>23</sup>. En outre, les médiévistes arabisants s'entendent sur le fait que l'attitude des Ayyoubides et des Mamelouks vis-à-vis de l'ennemi chrétien ne fut pas uniforme<sup>24</sup>, ou que les Mamelouks mirent en œuvre de multiples stratégies face aux Francs et aux Mongols, qu'ils considéraient comme leurs principaux ennemis.

Enfin, plusieurs études récentes rappellent que les relations entre Francs et musulmans ne peuvent être vues sous le seul prisme du conflit, ni le pragmatisme des souverains musulmans être minimisé. Tous cherchaient d'abord à asseoir et étendre leur pouvoir, et à tirer profit de la prospérité économique du Proche-Orient, patente dès les premières décennies du XII<sup>e</sup> siècle<sup>25</sup>. Djihad, diplomatie et relations économiques avec leurs ennemis et partenaires allaient de pair, même pour un homme tel que le sultan mamelouk Baybars (r. 1260-1277), dont Denise Aigle a récemment mis en lumière le besoin de reconnaissance<sup>26</sup>. Les contacts entre les sociétés franques et les sociétés musulmanes ne furent probablement pas aussi marginaux qu'on l'avait pensé<sup>27</sup>. Musulmans, Francs et chrétiens orientaux, qui certes n'avaient pas le même statut dans ces sociétés, échangèrent régulièrement<sup>28</sup>.

- 
19. Le nombre de sources publiées depuis est considérable. Cf. en particulier, en bibliographie, les références aux éditions des dictionnaires biographiques monumentaux d'Ibn 'Asâkir (m. 1176; *Ta'riḥ madīnat Dimašq*) et d'Ibn al-'Adīm (m. 1262; *Buḡyat al-ṭalab fi ta'riḥ Ḥalab*). Voir aussi ZOUACHE, 2013, p. 7-8.
  20. Cf. en particulier ÉLISSÉEFF, 1967; HUMPHREYS, 1976; THORAU, 1992; POUZET, 1988; AMITAI-PRESS, 1995; LEVANI, 1995; EDDÉ, 1995; MOUTON, 1995; EYCHENNE, 2013. Sur l'historiographie mamelouke, voir CONERMANN, 2013. Comme le souligne R. Stephen HUMPHREYS, 1998, p. 1, une synthèse se fait toujours attendre, qui dépasserait les approches régionalistes, dynastiques ou biographiques qui ont toujours cours. Mais voir tout de même HOLT, 1986.
  21. La définition dite pluraliste de la croisade a le vent en poupe, en particulier dans le monde anglo-saxon. Cf. ZOUACHE, 2012.
  22. Tous les médiévistes arabisants ne partagent pas cette opinion. Voir par exemple IRWIN, 1999.
  23. COBB, 2014, p. 279.
  24. HUMPHREYS, 1998; IRWIN, 2010.
  25. KÖHLER, 2013. Voir aussi DAJANI-SHAKEEL, 1993, p. 190-215; HOLT, 1995; FRIEDMAN, 2007, p. 31-48; ID., 2011, p. 229-258; ZOUACHE, 2008 (*Armées et combats*), en particulier p. 888-903; AIGLE et PÉQUIGNOT, 2012.
  26. Cf. en particulier AIGLE, 2008, p. 123-136; ID., 2010, p. 60-94.
  27. C'est ce que pensait déjà Philip KHURI HITTI, 1985. Voir aussi, plus récents: ATTIYA, 1999, p. 203-213; EDGINGTON, 2011, p. 216-228.
  28. KOSTICK, 2011. Cf. cependant IRWIN, 1999, p. 233.

## L'historiographie arabe médiévale

### *Une historiographie arabe médiévale des croisades ?*

J'ai souligné sans plus m'étendre l'importance de l'édition, depuis une trentaine d'années, de très nombreuses sources arabes. Pléthoriques et de genre très divers, elles posent d'innombrables difficultés d'interprétation. Pour peu que nous les lisions avec attention, les sources archivistiques<sup>29</sup>, didactiques (miroirs des princes, textes juridiques, manuels de *furūsiyya*<sup>30</sup>, etc.) et archéologiques en disent long sur la façon dont les peuples du Proche-Orient firent face aux croisés et à leurs héritiers francs, et sur les traces laissées par ces derniers. Mais l'immense majorité de la documentation est narrative – biographies, recueils de poésie, romans populaires, et surtout chroniques et dictionnaires biographiques<sup>31</sup>.

Sauf exception<sup>32</sup>, ces textes narratifs ne s'attachent pas aux seules croisades, de sorte que nous ne pouvons parler « d'historiographie arabe des croisades » ou « d'historiographie islamique des croisades », comme on le fait parfois abusivement. Cependant, certains historiographes, en particulier ceux qui vivaient en Syrie aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, se consacrent très largement aux relations entre Francs et musulmans. Les Francs apparaissent ainsi comme des acteurs majeurs du *Ḍayl ta'riḥ Dimāšq* d'Ibn al-Qalānīsī (m. 1160). Le vocable *Ifranġ / al-Ifranġ* y apparaît dans 164 pages sur les 549 éditées (très souvent à plusieurs reprises), soit quatre fois plus que le mot *Turkumān / al-Turkumān*, qui contribuèrent aussi activement que les Francs au bouleversement des sociétés du Proche-Orient, aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles. Une telle comparaison – qui n'a évidemment pas valeur de preuve – vaut pour nombre de chroniques qui traitent de l'histoire du Bilād al-Šām. Elle confirme que les croisades, les Francs et les États latins d'Orient, étaient au centre des préoccupations de leurs auteurs.

### *Histoire, fiction*

Quel que soit le genre auquel elles appartiennent (histoire locale ou régionale, dynastique, biographique...) et leur époque de rédaction, toutes les sources arabes à prétention historique sont des œuvres littéraires, que nous commençons

29. HUMPHREYS, 1992, p. 40; BAUDEN, 2005, p. 15-60. Concernant les documents de la *Geniza* du Caire, voir GOITEIN, 1982, p. 306-22; FRIEDMAN, 1986, p. 63-82 (en hébreu). Certains de ces documents sont disponibles sur le site du Princeton Geniza Project, <http://etc.princeton.edu/genizaproject/>.

30. Les manuels de *furūsiyya* portent sur tout ce qui a de près ou de loin trait à la guerre.

31. Les sources narratives sont présentées par CAHEN, 1940, p. 2-104; ÉLISSÉEFF, 1967, vol. I. Compléter, pour l'Égypte fatimide, par WALKER, 2002, p. 91-201. Voir aussi ZOUACHE, 2008 (*Armées et combats*), chap. I; HILLENBRAND, 2008, p. 283-340.

32. Ḥamdān Ibn 'Abd al-Raḥīm al-Aṭāribī (voir *infra*) rédigea dans les premières décennies du XII<sup>e</sup> siècle une chronique sur les Francs qui n'est pas conservée.

tout juste à envisager comme telles<sup>33</sup>. Fiction et histoire y sont inextricablement mêlées. En effet, les historiographes arabes médiévaux enchevêtraient habilement dans leurs écrits faits avérés et anecdotes à la tonalité légendaire. Ces écrits devaient tout à la fois plaire aux auditeurs / lecteurs auxquels ils s'adressaient, et participer à la construction de l'image plausible et cohérente d'un personnage ou d'un événement qu'ils souhaitaient transmettre.

Les figures majeures de l'histoire des croisades apparaissent donc comme des personnages fabriqués au gré de l'intention des littérateurs qui écrivaient l'histoire. Par exemple, ʿĪl-Ġāzī (m. 1122) n'est pas le même personnage dans l'œuvre d'Ibn al-Azraq al-Fāriqī (m. après 1176-77<sup>34</sup>), d'Ibn al-Qalānīsī (m. 1160), d'Ibn al-Aṭīr (m. 1233) ou d'Ibn al-'Adīm (m. 1262). En particulier, dans la chronique de ce dernier (*Zubdat al-ḥalab fī ta'riḥ Ḥalab*) comme dans son dictionnaire biographique (*Buġyat al-ṭalab fī ta'riḥ Ḥalab*), ʿĪl-Ġāzī apparaît plus comme un des personnages principaux de la tragédie qui touchait Alep, dans les premières décennies du XII<sup>e</sup> siècle, que comme le vainqueur magnifique de la bataille de l'*Ager sanguinis* (1119), qui s'acheva par la mort du prince Roger d'Antioche, et marqua le recul décisif des Francs, en Syrie du Nord.

Le récit de l'installation d'ʿĪl-Ġāzī à Alep, en 1117-8, dénote surtout sa cupidité et celle de ses hommes (il y est sans cesse question de *māl*, « argent » ou « biens »). C'est d'ailleurs en désespoir de cause, du fait de l'anarchie régnant à Alep et de la menace franque, que les Alépins font appel à cet homme qu'ils n'aiment guère<sup>35</sup>. Quant aux longs passages qu'Ibn al-'Adīm (m. 1262) consacre à la bataille de l'*Ager sanguinis*, ils sont loin d'être tout à la gloire du chef turcoman. Au contraire, l'écrivain insiste, dans sa chronique comme dans son dictionnaire biographique, sur le fait que le nouveau maître d'Alep fut incapable de profiter de sa victoire. Il ne s'empara pas d'Antioche, qui pourtant s'offrait à lui<sup>36</sup>. Dans la *Zubda*, Ibn al-'Adīm (m. 1262) va même jusqu'à évoquer les « armées (*'asākir*) musulmanes et les Turcomans » d'ʿĪl-Ġāzī (m. 1122), comme s'il leur niait la qualité de musulman. Ce n'est que progressivement, dans son récit, que l'ensemble des combattants sont systématiquement désignés comme des « musulmans » (*al-muslimūn*). Car si le titre de *muġāhid* n'est pas attribué à son vainqueur, la bataille est bien, *in fine*, célébrée comme un moment majeur de l'affrontement entre musulmans et Francs. En cela, l'Alépin Ibn al-'Adīm (m. 1262), dont l'hostilité envers les Turcs qui s'imposèrent dans sa ville de cœur,

33. CHEIKH-MOUSSA, TOELLE et ZAKHARIA, 1999, p. 523-540; ZAKHARIA, 1999, p. 230-258; ZOUACHE, 2008-2009 (« Dubays »), p. 117-119; COOPERSON, 2005, p. 69-84.

34. Né à Mayyāfāriqīn, où il mourut probablement, et auteur d'une histoire de cette ville. Cf. Ibn al-Azraq al-Fāriqī, *Ta'riḥ Mayyāfāriqīn wa-Āmid*, éd. HILLENBRAND, *A Muslim Principality in Crusader Times*, « Introduction ».

35. Ibn al-'Adīm, *Zubdat al-ḥalab fī ta'riḥ Ḥalab*, éd. MANŠŪR, p. 266-270.

36. Ibn al-'Adīm, *Buġyat al-ṭalab fī ta'riḥ Ḥalab*, I, p. 483 (« Il mit les Francs en déroute, tua [le prince d'Antioche,] Roger (*Rūġār*), auquel il prit la tête, et massacra des milliers de Francs. Mais l'armée d'ʿĪl-Ġāzī ne poursuivit pas jusqu'à Antioche pour la prendre: il craignit l'affaire et Dieu ne le voulut pas »); Ibn al-'Adīm, *Zubdat al-ḥalab fī ta'riḥ Ḥalab*, éd. MANŠŪR, p. 270.

au XII<sup>e</sup> siècle, appert dans son œuvre<sup>37</sup>, rejoint les autres chroniqueurs. Certes, il jette volontairement un voile sur l'action des Turcomans d'Îl-Ġāzī (m. 1122), mais sans totalement l'effacer<sup>38</sup> : le faire, c'eût été obscurcir l'éclat d'une bataille qui consacrait la victoire de la vraie foi sur les infidèles.

### *Histoire, mémoire*

C'est d'ailleurs ce que retinrent les historiographes postérieurs, qui accentuèrent progressivement l'homogénéisation des représentations de l'affrontement et le transformèrent en lieu de mémoire. D'autres batailles connurent le même sort, en particulier la bataille de Ḥaṭṭīn, qui fut suivie de la prise de Jérusalem (1187). Soucieux de faire savoir à l'ensemble des musulmans qu'enfin l'islam était triomphant, Saladin avait envoyé un courrier au calife abbasside. Il avait même ordonné l'érection d'un dôme de la victoire (*qubbat al-naṣr*) au sommet de la colline où le roi Guy de Lusignan (m. 1194) avait été capturé<sup>39</sup>. Les historiographes arabes ne furent pas en reste. Contrairement à celui de la bataille de l'Ager sanguinis (1119), son vainqueur fut unanimement célébré, et le choc immédiatement vanté par l'ensemble des littérateurs de son temps, qui mirent en œuvre une intense propagande destinée à célébrer l'islam victorieux et l'homme qui l'avait incarné. Nul besoin d'homogénéisation, cette fois : avant même la mort de Saladin (m. 1193), Ḥaṭṭīn (1187) était devenue l'une des clés de la mémoire glorieuse de la résistance à l'envahisseur chrétien.

Que Saladin (m. 1193) comme son prédécesseur Nūr al-dīn (m. 1174) ou, au XIII<sup>e</sup> siècle, Baybars (m. 1277), fussent tant chantés par les historiographes arabes, n'est en rien étonnant. En effet, à leurs yeux, écrire l'histoire, c'était avant tout conter une geste, d'un homme, d'une ville, d'une dynastie et, en toile de fond, de l'islam et des musulmans. Agencer faits et souvenirs de manière à nourrir les représentations censées assurer la cohésion de la communauté des croyants autour de son guide, pour l'éternité le Prophète, un temps le calife, désormais des sultans turcs ou kurdes. Œuvrer donc à la constitution d'une mémoire collective envisagée comme un ciment, et inspirer les actions des individus très divers qui constituaient la société, en particulier les membres de la classe dominante militaire et politique kurde et turque récemment installée au Proche-Orient.

37. BIANQUIS, 1995, p. 51-54.

38. Ibn al-'Adīm, *Zubdat al-ḥalab fi ta'rīḥ Ḥalab*, éd. MANŞŪR, p. 270-272. La dernière phrase réhabilite quelque peu Îl-Ġāzī : « Îl-Ġāzī s'installa dans la tente de *Sirġāl* (i. e. : le prince d'Antioche). Les musulmans lui apportèrent le butin qu'ils avaient récolté, mais il ne leur prit qu'une arme (*silāḥ*), afin de l'offrir aux princes de l'islam (*mulūk al-islām*), et leur rendit tout ce qu'ils avaient apporté ».

39. Al-Dimaşqī, *Nuḥbat al-dahr fi 'ağā'ib al-barr wa-l-baḥr*, p. 212; *L'Estoire de Eracles empereur*, p. 63, où le monument est nommé « Mahomerie ». L'édifice (dont des traces ont été identifiées et récemment étudiées) était en ruine en 1217, selon le voyageur européen Thietmar (*Magistri Thietmari peregrinatio*, p. 4). Voir ROBINSON, 1842, III, p. 438; GAL, 1992, p. 213-215; KEDAR, 1992, p. 190-217; LYONS et MELVILLE, 1992, p. 208-216; LEISTEIN, 1996, p. 7-26.

Homme pieux et avide d'ordre, Ibn al-Qalānīsī (m. 1160), qui servit ces nouveaux arrivants en tant que secrétaire de chancellerie, démontre, dans le *Dayl ta'rīḥ Dimašq*, que Damas parvint à renouer avec la prospérité grâce à sa reprise en main par les *fawāris* (cavaliers) turcs, dont Nūr al-dīn (m. 1174), qui s'y imposa en 1154, devient vite sous sa plume le parangon. Dans cette chronique, les Francs, ennemis certes haïs et régulièrement vilipendés, n'en sont pas moins des partenaires dont la puissance militaire et la férocité valorisent les guerriers turcs, dont Ibn al-Qalānīsī fait les seuls remparts efficaces de la société damascène et des musulmans contre tous les dangers censés la menacer, les Francs donc, mais aussi la désunion, le désordre et l'affaiblissement. Il célèbre même ceux qui, tel Tutuš, n'avaient pas eu affaire aux Francs : il lui accorde le titre de martyr (*šahīd*), alors qu'il avait trouvé la mort lors d'une bataille l'ayant opposé à son neveu et rival Barkyārūq (m. 1105), à al-Rayy, en 1095<sup>40</sup>. À la fin du *Dayl ta'rīḥ Dimašq*, Nūr al-dīn (m. 1174) est plus encore qu'un bon souverain ou un guerrier d'exception combattant sans cesse au nom du djihad : il est un véritable père, dont la protection est indispensable aux Damascènes et par extension à l'ensemble de ses sujets.

D'autres œuvres tenaient encore plus explicitement de l'hagiographie ; toutes diffusaient cette mémoire de l'agression croisée finalement repoussée par un islam triomphant porté à bout de bras par un chef de guerre puissant. Abū Šāma (m. 1268) fit de Nūr al-dīn (m. 1174) et de Saladin (m. 1193) des arguments divins<sup>41</sup>. Auparavant, Ibn al-Aḫīr (m. 1233) avait usé de tous ses talents littéraires pour symboliser l'éclat de la dynastie (zangide) qu'il avait choisie de célébrer. Dans le *Ta'rīḥ al-bāhir fi-l-dawla al-atābakiyya (bi-l-Mawṣil)*, Zangī (m. 1146), pourtant connu pour son peu de goût pour l'orthodoxie religieuse, est tout autant que ses fils (Nūr al-dīn et Sayf al-dīn Gāzī<sup>42</sup>) présenté comme un champion de l'islam sunnite<sup>43</sup>. Quant à Bahā' al-dīn Ibn Šaddād (m. 1235), un proche de Saladin (m. 1193), il construit patiemment, dans les *Nawādir al-sultāniyya fi-l-maḥāsin al-yusūfiyya*, le portrait d'un homme d'exception, modèle de vertu et de piété dont la responsabilité n'est jamais véritablement engagée lorsqu'il échoue face aux Francs<sup>44</sup>.

Par la suite, le caractère hagiographique des *tawārīḥ* (« Histoires ») rédigés en l'honneur des sultans et de l'islam qu'ils incarnaient ne se démentit pas. Muḥī al-dīn Ibn 'Abd al-Zāhir (m. 1293), qui exerça de hautes responsabilités dans l'administration mamelouke, *kātib al-sirr* ou *šāhib diwān al-inšā'*, rédigea ainsi une biographie des trois sultans de son temps, Baybars (m. 1277), Qalāwūn (m. 1290) et al-Ašraf Ḥalīl (m. 1293). Le titre même de celle consacrée à Baybars

40. Ibn al-Qalānīsī, *Dayl ta'rīḥ Dimašq*, p. 213-214.

41. Abū Šāma, *Uyūn al-rawḍatayn fi aḥbār al-dawlatayn al-nūriyya wa-l-šalāḥiyya*, I, p. 26-32.

42. Frère aîné de Nūr al-dīn, il hérite de Mossoul à la mort de son père Zangī, en 1146. Il s'éteint en 1149.

43. Ibn al-Aḫīr, *al-Ta'rīḥ al-bāhir fi-l-dawla al-atābakiyya (bi-l-Mawṣil)*, p. 74-84.

44. Voir par exemple Ibn Šaddād, *Nawādir al-sultāniyya*, p. 121-122, à propos de la bataille de Montgisard (1177). Sur le caractère hagiographique des *Nawādir*, voir aussi RICHARDS, 1980, p. 51-54.

(*Sīrat al-Malik al-Zāhir Baybars*) dénote son projet – conter la geste d'un souverain d'exception, qui s'inscrivait dans la lignée des fervents musulmans qui, depuis les origines, avaient allié orthodoxie religieuse et djihad. Même les assassinats qui lui permirent d'accéder au pouvoir, en 1250 et en 1260, y apparaissent comme l'accomplissement de la volonté divine<sup>45</sup>.

Ces fins lettrés disséminaient volontiers dans leurs *tawārīḥ* des poèmes où la guerre contre les chrétiens était chantée, les victoires célébrées et la défaite pleurée. Certains étaient rédigés par les poètes qui servaient les puissants. De même que ses prédécesseurs<sup>46</sup>, le dernier sultan ayyoubide d'Égypte, al-Ṣāliḥ Ayyūb (m. 1249), avait dans son entourage proche deux poètes renommés, Bahā' al-dīn Zuhayr (m. 1258<sup>47</sup>) et Ibn Maṭrūḥ (m. 1251)<sup>48</sup>. Bien avant eux, des lettrés férus de poésie comme Usāma b. Munqid̄ (m. 1188), 'Imād al-dīn al-Iṣfahānī (m. 1201) ou al-Qaḍī al-Fāḍil (m. 1200), avaient servi et loué Saladin. Fins connaisseurs de la poésie classique, qu'ils citent parfois<sup>49</sup>, ils l'imitèrent, usant des mêmes images et de la même rhétorique que leurs célèbres devanciers. Modèle prophétique, désintéressement et magnanimité du souverain, exaltation de la violence purificatrice contre l'ennemi chrétien, donnent à leurs œuvres le ton de la poésie de djihad contre les Byzantins (*šī'r ḡihād al-Rūm*)<sup>50</sup>. Les *fawāris* turcs et kurdes des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles y apparaissent peu ou prou comme une réincarnation des *fawāris* arabes de l'époque précédente, qui avaient lutté avec succès contre les Byzantins et les autres ennemis de l'islam. Ces lions de la foi n'étaient-ils pas les successeurs de ceux que célébrait le célèbre poète antéislamique 'Antara b. Šaddād (m. ca 615), auquel Baybars (m. 1277) fut allègrement comparé<sup>51</sup>? Saladin (m. 1193), selon un vers de 'Imād al-dīn al-Iṣfahānī (m. 1201), « ne trouvait son plaisir que dans les plaisirs [désintéressés] de la guerre ». Des siècles plus tôt, 'Antara avait fait du champ de bataille un refuge, lui qui déclarait « je fais la guerre mais [...] devant les butins, je m'abstiens »<sup>52</sup>. Les Byzantins avaient longtemps incarné l'ennemi chrétien; ils avaient été la cible des attaques violentes des poètes arabes de l'époque abbasside, tels al-Mutannabī (m. 965<sup>53</sup>) ou Abū

45. Ibn 'Abd al-Zāhir, *al-Rawḍ al-zāhir fī sīrat al-Malik al-Zāhir*, p. 50 (assassinat d'al-Malik al-Mu'azzam Ṭūrān-Šāh) et p. 68 (assassinat d'al-Malik al-Muzaffar Quṭuz). Cf. les commentaires de Denise AIGLE, 2008, p. 124-125; Id., 2010, p. 61-94. Voir aussi HOLT, 1980, p. 27-35, et 1982, p. 19-29.

46. MUSTAFĀ, 2003, p. 270-300 (« al-Šī'r fī-l-'ahd al-ayyūbī »); RIKABI, 1949; DAJANI-SHAKEEL, 1976, p. 96-113.

47. Zuhayr, *Dīwān*, éd. Le Caire, 1341 H., et trad. PALMER, 1876.

48. Ibn Maṭrūḥ, *Dīwān*, éd. NAṢṢĀR, 2009.

49. Voir par exemple Usāma b. Munqid̄ citant 'Antara dans le *Kitāb al-i'tibār*, p. 39.

50. 'URAYNĪ, 2002. Cette poésie de guerre est nommée al-Rūmiyyāt (« Poèmes sur les Byzantins »), et parfois al-Ṭuḡūriyyāt (« Poèmes sur les places frontières »). Cf. AL-MAHĀSINĪ, 1970; 'ABD AL-RAHMĀN, 1977; HERMES, 2012, en particulier le chap. 4.

51. Cf. SUBLET, 1998, p. 108-109; AIGLE, 2000, p. 39-71.

52. 'Imād al-dīn al-Iṣfahānī, *Kitāb al-fath al-qussī fī-l-fath al-qudsī*, trad. Massé, *passim* (noter que p. 28-9, au contraire, les chrétiens, de lions se muent en moutons, lors de la bataille de Ḥaṭṭīn); 'Antara b. Šaddād, *Dīwān*, p. 172.

53. Cf. ses « *Sayfiyyāt* » dans son *Dīwān*.

Firās al-Ḥamdānī (m. 968), dont les *Rūmiyyāt*<sup>54</sup> influencèrent longtemps l'imaginaire littéraire arabe<sup>55</sup>, de même que la réponse d'Abū Bakr al-Qaffāl (m. 976) et Ibn Ḥazm (m. 1054) à la *Qaṣīda al-arminiyya al-ma'lūna* de Nicéphore Phocas (r. 912-969)<sup>56</sup>.

Comment s'étonner dès lors, que dans ces poèmes comme dans l'ensemble de la production littéraire des XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles, les Francs soient parfois désignés comme des *Rūm* (« Byzantins »), longtemps ennemi chrétien familier, auquel les croisés et leurs héritiers installés en Orient avaient succédé ? Ou qu'un monumental *Kitāb futūḥ al-Šām* (« Livre de la conquête de la Syrie ») fût très probablement mis en forme au XII<sup>e</sup> siècle<sup>57</sup> ? On alla même jusqu'à l'attribuer à al-Wāqidi (m. 822), l'auteur fameux du *Kitāb al-ta'rīḥ wa-l-mağāzī*, qui relate les campagnes du Prophète. Les *Futūḥ al-Šām* racontent les guerres du début de l'islam, mais le ton, le vocabulaire et l'organisation des récits de bataille renvoient aussi à l'affrontement entre croisés et musulmans<sup>58</sup>.

## Le djihad, emblème et instrument du pouvoir

### *Dynamisation du djihad*

Car c'est bien dans une double temporalité que la documentation narrative arabe doit être envisagée : leurs auteurs se faisaient les continuateurs de leurs prédécesseurs, qui en contant les conquêtes de ceux qui avaient porté haut l'étendard de l'islam contre les Sassanides, les Byzantins ou les Sogdiens et les Turcs des marges steppiques d'Asie centrale, avaient doté les musulmans d'une culture commune et diffusé un modèle d'organisation du pouvoir et de la société selon eux appelé à se perpétuer. Mais leurs œuvres étaient aussi inscrites dans leur temps et traversées par les tensions qui le caractérisaient – l'affaiblissement du pouvoir califal et la création des sultanats militaires ; l'effacement des Arabes comme groupe ethnique détenteur du pouvoir politique et militaire au profit des Kurdes et surtout des Turcs ; la poursuite du mouvement de revivification du sunnisme (*iḥyā' al-sunna*) entamé en Irak au XI<sup>e</sup> siècle<sup>59</sup> ; l'investissement du Dār al-islām par les croisés puis par les Mongols.

Lors de l'arrivée des croisés au Proche-Orient, à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, le lien intime qui unissait pouvoir et djihad n'allait plus de soi. Les Byzantins étaient affaiblis depuis qu'en 1071, à Mantzikert, l'empereur Romain Diogène avait été

54. « Poèmes sur les Byzantins ».

55. C'est d'ailleurs toujours le cas : OUYANG, 2013, p. 168, 170.

56. « La maudite poésie arménienne » : *Qaṣīdat Imbirātūr al-Rūm Niqfūr Fūqās fi hiğā' al-Islām wa-l-muslimīn...*, éd. AL-MUNAGĠID.

57. Cependant, l'œuvre (qui intègre des récits anciens) semble avoir été rédigée avant la première croisade. Cf. LANDAU-TASSERON, 2000, p. 361-380.

58. Pseudo al-Wāqidi, *Kitāb futūḥ al-Šām*, éd. LEES, 1854-1862, et éd. 'ABD AL-RAHMĀN, Beyrouth, 1997. Sur cet ouvrage, qui est encore mal connu, voir la mise au point récente de SCHEINER, 2012, p. 151-176.

59. MAKDISI, 1973, p. 155-168 ; ID., 1991. Cf. BERKEY, 2002, p. 189-202 (« A Sunnī Revival? »).

vaincu par Alp Arslan (m. 1072) ; les épigones des sultans seldjouqides étaient surtout soucieux d'asseoir leur pouvoir et avaient fort à faire avec leur propre famille. Pourtant, dès que la menace chrétienne se fit plus vive, l'esprit de djihad fut réactivé. Cette renaissance (ou revivification) du djihad a fait l'objet de nombreux travaux, dont j'ai fait brièvement état<sup>60</sup>. Elle avait une dimension spatiale qui ne doit pas être négligée : l'ensemble du Bilād al-Šām méritait qu'on le défendît<sup>61</sup>. Ibn 'Asākir (m. 1175) composa, peu après la prise d'Ascalon par les Francs, en 1153, un *Kitāb faḍl 'Asqalān* (« Livre des vertus d'Ascalon »). Dans l'introduction géographique du *Ta'riḥ madīnat Dimašq*, il vante les mérites du Bilād al-Šām, en reprenant largement le *Kitāb faḍā'il al-Šām wa-Dimašq* de 'Alī b. Muḥammad al-Rabā'ī (m. 1052)<sup>62</sup>. Jérusalem, dont on savait que sa possession était au centre des préoccupations des croisés, fit l'objet de toute l'attention des savants musulmans<sup>63</sup>. Le hanbalite irakien Ibn al-Ġawzī (m. 1200) rédigea ainsi un *Kitāb faḍā'il al-Quds* qui devint un modèle du genre<sup>64</sup>.

Sans doute faut-il veiller à ne pas faire de la croisade le seul facteur de dynamisation d'une telle production. Cependant, force est de constater que l'invasion franque et la création des États latins d'Orient contribuèrent à ancrer dans les esprits qu'une réaction d'ordre spirituelle et militaire s'imposait<sup>65</sup>. De même, la renaissance du genre des *kutūb al-furūsiyya*<sup>66</sup> s'explique tout autant par le désir des classes militaires dominantes, militaires et religieuses, de se doter d'outils conceptuels destinés à mieux former les guerriers que par la volonté des 'ulamā' de les éduquer au djihad contre les chrétiens. En effet, à partir de la fin du XII<sup>e</sup> siècle et la rédaction par al-Ṭarsūsī du *Kitāb arbāb al-albāb* à l'intention de Saladin, de nombreux manuels de *furūsiyya* furent composés, qui s'inspiraient largement de ceux que l'époque abbasside avait légués<sup>67</sup>. Parfois nié<sup>68</sup>, le lien de ces ouvrages avec les croisades paraît pourtant évident, ne serait-ce que parce que leurs auteurs rappellent tous que le devoir du guerrier était avant tout de

60. Aux références citées *supra*, ajouter BONNER, 2006, p. 143-144, 162-163 et *passim*. Cf. aussi *infra*, à propos de l'inflexion du djihad.

61. Au genre des *kutūb al-faḍā'il*, qui déclinent une géographie sacrée, s'ajoute celui des *kutūb al-ziyārāt*, qui invitent les musulmans à visiter les tombes du Prophète et de ses compagnons tombés lors des affrontements qui les avaient opposés aux ennemis de l'islam. Le plus connu est celui d'al-Harawī (m. 1215), *Kitāb al-išārāt ilā ma'rifat al-ziyārat*, éd. et trad. SOURDEL-THOMINE. Sur cette littérature, voir MERI *et al.*, 2002, p. 524-529.

62. Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq*, I, p. 349-368, à propos du Bilād al-Šām ; Al-Rabā'ī, *Kitāb faḍā'il al-Šām wa-Dimašq*, éd. AL-MUNAGĠID. Voir aussi COBB, 2002, p. 35-36.

63. Toujours utiles, les travaux d'Emmanuel SIVAN (1967, p. 149-182 ; 1971, p. 263-271), ont été renouvelés par KISTER, 1981, p. 185-186 ; LIVNE-KAFRI, 1991, p. 71-83, et 1998, p. 165-192 ; ELAD, 1991, p. 41-70, et 1995 ; COBB, 2002, p. 35-55.

64. Ibn al-Ġawzī, *Kitāb faḍā'il al-Quds*, éd. ĠABŪR. Noter que dans la (courte) introduction de l'ouvrage (p. 1), Ibn al-Ġawzī n'évoque pas l'occupation de Jérusalem par les Francs, mais met en avant le personnage de Muḥammad et le djihad.

65. SIVAN, 1968, p. 70, 72, 205 et *passim*, parle de « réarmement moral ».

66. Ouvrages qui portent sur tout ce qui rapporte de près ou de loin à la guerre.

67. Al-Ṭarsūsī, *Kitāb tabṣirat arbāb al-albāb*, éd. CAHEN et éd. SADER. Anne-Marie Eddé s'est intéressée au djihad dans ce traité : EDDÉ, 2009, p. 325-352.

68. En particulier par Shihab AL-SARRAF, 1989 ; ID., 1421 / 2000-2001, p. 104-139 ; ID., 2004, p. 141-200.

lutter contre les ennemis de l'islam<sup>69</sup>. Ces traités débutent d'ailleurs par des considérations générales sur le djihad, *via* des énumérations plus ou moins longues de versets coraniques et de hadiths. Comme al-Ṭarsūsī, Nağm al-dīn Ḥasan al-Rammāh (m. 1296), qui était présent lors de l'ultime attaque des Mamelouks contre Acre, explique ainsi, au début du *Kitāb al-furūsiyya wa-l-manāṣib al-ḥarbiyya*, qu'il avait pour ambition de mettre à la disposition des combattants musulmans un outil destiné à les aider à vaincre contre les ennemis de l'islam. Le traité débute ainsi :

« Louange à Dieu, Celui qui a honoré ceux qui sont dans son obéissance, les a gratifiés en leur octroyant la foi, les a ennoblis par le Coran et leur a prescrit le djihad, les a préférés parmi tous Ses serviteurs, ceux qu'Il a décrits de Sa parole dans Son bon livre ».

Puis Nağm al-dīn de citer deux versets du Coran (V, 54 et III, 169) :

« Ô ceux qui croient ! Quiconque parmi vous renie sa religion ! Dieu fera alors venir un peuple (*qawm*) qu'Il aimera et qui L'aimera, humble envers les croyants, dur envers les mécréants (*kāfirūn*), qui mènera le *ğihād fī sabīl Allāh*<sup>70</sup>, sans craindre aucun reproche. Telle est la grâce de Dieu. Il la fait venir sur qui Il veut. Dieu est immense et omniscient ».

« Ne croyez pas<sup>71</sup> que ceux qui ont été tués sur le chemin de Dieu (*fī sabīl Allāh*) sont morts. Au contraire, ils sont vivants, auprès de leur Seigneur (*rabb*), bien pourvus »<sup>72</sup>.

### *Inflexion de la théorie et de la pratique du djihad*

L'ensemble des textes dont il vient d'être question, chroniques, dictionnaires biographiques, miroirs des princes, pièces de poésie, traités de *furūsiyya*..., témoignent d'une inflexion de l'idéologie du djihad. Ce n'était plus au seul calife de le mener ; sa responsabilité incombait désormais aux autorités locales, voire à l'ensemble des musulmans qui vivaient sous leur autorité. Non que le calife ne continuât, un temps, à être sollicité par les fidèles. Peu après la première croisade, des délégations syriennes se rendirent à Bagdad, afin qu'on prît les mesures qui s'imposaient pour lutter contre l'offensive chrétienne, sans grand succès. De toute façon, que pouvaient-elles attendre du calife ? Le pouvoir avait changé de mains ; désormais, des émirs et des sultans le détenaient<sup>73</sup>. C'est aux chefs militaires qu'incombait de guider les croyants vers la défense de l'islam, ceux-là

69. ZOUACHE, 2013, p. 57-76.

70. *Yuğāhidūn fī sabīl Allāh*.

71. Le texte du traité comporte par erreur « *wa-lā taqūlūn* » (« ne dites pas ») au lieu de *wa-lā taḥsabanna* (« ne croyez pas » ou « ne pensez pas ») : erreur de copiste ?

72. Nağm al-dīn Ḥasan al-Rammāh, *Kitāb al-furūsiyya wa-l-manāṣib al-ḥarbiyya*, éd. ASLĪM, p. 41.

73. Ibn al-Qalānisī, *Dayl ta'rīḥ Dimašq*, p. 173.

même qui veillaient à faire étalage de leur piété, fût-ce en faisant probablement afficher sur un mur de la mosquée de Damas, tels certains Ayyoubides, des certificats de pèlerinage par procuration<sup>74</sup>. En 1262, le calife abbasside lui-même, qui vivait désormais au Caire sous la protection des sultans mamelouks, nomma Baybars, dans le discours d'investiture qu'il prononça en sa faveur, son « associé comme soutien de la vraie religion »<sup>75</sup>.

Une autre inflexion est perceptible, du fait de la volonté de certains *'ulamā'* d'ancrer l'idée suivant laquelle être un bon musulman, c'était aussi – et avant tout – participer au djihad. Ainsi, Ibn Taymiyya (m. 1328) affirme, dans certaines fatwas, que seuls ceux qui vivaient en totale adéquation avec les lois de l'islam sunnite et combattaient en son nom pouvaient être considérés comme de bons musulmans. À ses yeux, le danger venait tout autant de l'intérieur que de l'extérieur du Dār al-islām. Combattre tous ceux qui « étaient sortis de la loi de l'islam » (*hāriḡīn 'an šarī'at al-islām*) – Rāfiḡites<sup>76</sup>, Nuṣayrī, Druzes<sup>77</sup>, Mongols<sup>78</sup> – était tout aussi légitime (*ḡā'iz*<sup>79</sup>) que d'attaquer les chrétiens. Il participa d'ailleurs lui-même à une campagne menée par le gouverneur de Damas contre les Nuṣayrīs, dans les montagnes et sur la côte libanaises<sup>80</sup>.

Un tel durcissement peut être aussi repéré chez le hanbalite Ibn Qudāma (m. 1233), qui prôna même une évolution des règles qui présidaient au déclenchement des combats. Les juristes des IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles avaient préconisé qu'avant de se mettre en ordre de bataille, les musulmans devaient d'une part déclarer la guerre à l'ennemi, d'autre part les inviter à embrasser l'islam. Selon Ibn Qudāma, une telle procédure n'avait plus lieu d'être<sup>81</sup> : l'islam se trouvait dans un état de guerre permanent contre tous ses ennemis<sup>82</sup>.

Tous les musulmans étaient concernés, qu'ils eussent ou non l'habitude de porter les armes. Ils furent exhortés à se muer en volontaires de la foi, *muṭaṭawwi'a* (ou *muṭawwi'a*). De tels volontaires avaient fait la grandeur de l'islam, aux premiers siècles de son expansion, en Asie centrale puis le long de

74. Ces certificats attestaient, sur la foi de témoins, l'accomplissement par un individu d'un pèlerinage (hadj ou *'umra*) au bénéfice d'un autre. Certains certificats ont été récemment édités (et reproduits) : *Certificats de pèlerinage d'époque ayyoubide*, éd. SOURDEL et SOURDEL-THOMINE.

75. Ibn 'Abd al-Zāhir, *al-Rawḡ al-zāhir fī sirat al-Malik al-Zāhir*, p. 142; Baybars al-Manṣūrī, *Zubdat al-fikra fī ta'riḡ al-hiḡra*, p. 78; AIGLE, 2008, p. 131.

76. En cela, Ibn Taymiyya n'innovait pas : depuis le début XII<sup>e</sup> siècle, les chiites fatimides étaient les cibles de nombreux *'ulamā'*. Cf. LINDSAY et MOURAD, 2013, p. 111.

77. Cf. en particulier *Maḡmū' al-fatāwā*, XXXV, p. 145-160 (principale *fatwa* d'Ibn Taymiyya sur les Nuṣayrī-s, qui date de 1305 ou – plus probablement – de 1317), p. 160-161 (*fatwa* contre les Druze et les Nuṣayrī-s).

78. Qui à ses yeux s'étaient faussement convertis à l'islam. Voir sa *Risāla ilā-l-sultān al-Malik al-Nāṣir fī ša'n al-Tatar*, éd. AL-MUNAGĠID; trad. et commentaire FONS, 2009, p. 31-72.

79. Ibn Taymiyya, *Maḡmū' al-fatāwā*, XXVIII, p. 636 : *'alā annahum kānū hāriḡīn 'an šarī'at al-Islām wa-anna qitālahum kāna ḡā'iz<sup>m</sup>; bal naṣṣū 'alā anna nasabahum kāna bāḡil<sup>m</sup> wa-anna ḡaddahum kāna 'Ubayd Allāh b. Maymūn al-Qaddāh lam yakun min āl bayt rasūl Allāh*. Cf. aussi ID., *Mas'ala fī-l-kanā'is*, p. 108.

80. Voir LAOUST, 1942, p. 101-103; TALHAMY, 1989, p. 129-155; FRIEDMAN, 2010, p. 62-64 et 187-199.

81. Ibn Qudāma, *Kitāb al-muḡnī*, IX, p. 210-212.

82. Voir COOK, 2005, p. 61-2.

la frontière arabo-byzantine<sup>83</sup>. Peu à peu, ils avaient peut-être formé des groupes suffisamment puissants pour contester l'autorité du calife<sup>84</sup>.

Ce n'était plus le cas, à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, en Syrie comme en Égypte. Mais selon les chroniqueurs arabes, dès l'arrivée des premiers croisés, ils réapparurent en force. Lors la bataille du lac d'Antioche, le 28 juin 1098, des *mutatawwi'a* combattirent aux côtés des guerriers professionnels ou semi-professionnels de la coalition dirigée par Karbūqā<sup>85</sup>. Eux seuls ont la faveur des chroniqueurs, qui magnifient leur courage<sup>86</sup>. Par la suite, de tels volontaires (parfois désignés *al-ğuzzāt al-muṭawwi'a*<sup>87</sup>), furent alignés par les chefs de guerre lors des batailles d'envergure ou pendant la défense des cités assiégées par les chrétiens.

Les *mutatawwi'a* ne paraissent pas avoir été autonomes ou concurrents des armées régulières, mais plutôt avoir servi de forces d'appoint, lorsque l'enjeu était décuplé. Formèrent-ils jamais un groupe organisé, comme lorsque, au X<sup>e</sup> siècle, un *amīr ǧuyūš al-ğuzzāt al-muṭawwi'a* sévissait à Damas<sup>88</sup>? Nous pouvons en douter. En revanche, les autres auxiliaires qu'ils rejoignaient paraissent avoir été mieux organisés: nomades (Arabes, Turcomans); montagnards ou paysans parfois mobilisés par leur seigneur; miliciens urbains enfin. En Syrie, les *aḥdāt-s* (« miliciens urbains ») jouèrent un rôle militaire non négligeable dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, alors que les émirs ne disposaient pas de troupes suffisamment nombreuses pour assumer seuls la lutte contre les croisés et les Francs. À l'époque mamelouke, des *ḥarāfiš* ou *ḥarāfiša* (sg. *ḥarfūš*), qui étaient, semble-t-il, organisés en groupes structurés (à leur tête, un shaykh portait le titre de *sulṭān al-ḥarāfiš*<sup>89</sup>), se joignirent aux combattants professionnels lors de la bataille d'al-Manṣūra (1250) ou à l'occasion de la prise d'Antioche, en 1268<sup>90</sup>.

83. BONNER, 1996, p. 7, 39-40 et 107-130.

84. C'est ce que soutient TOR, 2005, p. 555-573.

85. Ibn al-'Adīm, *Zubdat al-ṭalab fi ta'riḥ Ḥalab*, éd. AL-DAHĤĤĤĤĤĤ, II, p. 137; Ibn al-Qalānisi, *Dayl ta'riḥ Dimāšq*, p. 221. Cf. aussi Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fi-l-ta'riḥ*, VIII, p. 512; IX, p. 84; X, p. 22 et *passim*.

86. ZOUACHE, 2008, p. 377-378.

87. Par exemple 'Imād al-dīn al-Iṣfahāni, *al-Barq al-šāmi*, III, p. 180; Abū Šāma, *'Uyūn al-rawḍatayn fi aḥbār al-dawlatayn al-nūriyya wa-l-šalāḥiyya*, III, p. 37; Ibn Wāšil, *Mufarriḡ al-kurūb fi aḥbār Banī Ayyūb*, II, index, s. v.; AL-MAQRĪZĪ, *Kitāb al-sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk*, II, p. 327.

88. Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dimāšq*, LX, p. 19-20, notice 4630, à propos de 'Uṭmān b. al-Qāsim b. Ma'rūf Abū-l-Ḥusayn b. Abī Naṣr (m. en 349/960-1 ou en 356/966-7), qui se consacra avec ferveur au dījihad.

89. *Ḥarfūš*, pl. *ḥarāfiš*, *ḥarāfiša*, parfois nommés *ḥarfūš*, « vagabond », « vaurien ». Le mot est parfois utilisé (par Sibṭ Ibn al-Ġawzī ou Ibn Wāšil) pour désigner des piétons de la fin du XII<sup>e</sup> siècle (voir HUMPHREYS, 1976, p. 236). À l'époque mamelouke, ils semblent s'être regroupés, dans différentes villes du Proche-Orient (surtout Damas et Le Caire), dans des sortes de guildes dirigées par un shaykh qui portait donc le titre de *sulṭān al-ḥarāfiš*. Voir BRINNER, 1963, p. 190-215, résumé dans l'article du même auteur de l'*Encyclopédie de l'islam* (1986, p. 206); SABRA, 2000, p. 14-17, 29-31, 60-61 et *passim*. Noter que les *ḥarāfiš* apparaissent aussi dans les *Mille et Une Nuits*: IRWIN, 2004, p. 150.

90. Cf. par exemple Ibn Ḥaḡar al-'Asqalāni, *Ibnā' al-ḡumr bi-abnā' al-'umr*, I, p. 405; Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, éd. AL-TURKĪ, XVIII, p. 207; éd. ŠAYRĪ, XIV, p. 113; Ibn al-'Imād, *Šaḡarāt al-ḡahab fi aḥbār man ḡahab*, X, p. 233.

Même si les auteurs arabes les enrôlent bien volontiers sous la bannière du djihad, ces combattants occasionnels ne paraissent pas avoir été aussi guidés par la foi que les *muṭatawwi'a*, ni être prêts à rechercher le martyr. En effet, dès le début du XII<sup>e</sup> siècle<sup>91</sup>, les *'ulamā'* diffusèrent l'idée suivant laquelle les musulmans qui recherchaient la mort en combattant les chrétiens atteignaient le statut enviable de *šahīd* (« martyr »). Non que le *ṭalab al-šahāda* (« recherche du martyr ») fût désormais explicitement défendu par les théologiens<sup>92</sup>. Mais lorsque la tension était décuplée et que les combats faisaient rage<sup>93</sup>, les hommes qui adoptaient une telle attitude suscitaient l'admiration de leurs coreligionnaires<sup>94</sup>, tels le *faqīh* malékite Yūsuf al-Fandalāwī et l'ascète (*zāhid*) 'Abd al-Raḥman al-Ḥalḥūlī, qui parurent trouver volontairement la mort devant Damas, lors de la deuxième croisade<sup>95</sup>. Ibn Qudāma (m. 1223) fit la promotion du *ṭalab al-šahāda*<sup>96</sup>, que les *'ulamā'* les plus rigoristes vantaient encore au XIII<sup>e</sup> siècle, tel Sibṭ Ibn al-Ġawzī (m. 1256) dans un prêche d'exhortation au djihad prononcé en 1210<sup>97</sup>. Les *kutub al-furūsiyya* s'inscrivent d'ailleurs dans un tel registre. Ainsi, le *Nihāyat al-su'l wa-l-umniyya fī ta'līm al-furūsiyya* attribué à Muḥammad b. 'Īsā al-Aqṣarā'ī (m. 1348 à Damas) consacre une section assez longue au *ṭalab al-šahāda*, qui est célébré *via* la glose de versets coraniques et de hadiths<sup>98</sup>. Au début du XV<sup>e</sup> siècle, Ibn al-Naḥḥās al-Dimyātī (m. 1411), Syrien qui vivait en Égypte et fut tué pendant un raid côtier chrétien, fait très longuement de même dans le *Mašārī' al-ašwāq ilā mašādīr al-'uṣṣāq wa muṭīr al-ġarām ilā Dār al-islām*<sup>99</sup>.

Il est vrai que le *muḡāhid* n'était pas seulement un combattant portant haut les couleurs de l'islam. Ce devait aussi être un modèle de piété, soucieux en permanence de la purification de son âme et de celle de ses coreligionnaires. Les souverains en étaient pleinement conscients. Nūr al-dīn (m. 1174) vénérant le shaykh soufi Arslān al-Dimašqī (m. entre 1160 et 1164), qui avait dédié sa vie au djihad militaire et au djihad spirituel<sup>100</sup>; Saladin descendu de cheval et

91. Cf. le *Kitāb al-ġihād* d'al-Sulamī dont il est question ci-dessous; TALMON-HELLER, 2002, p. 132-139.

92. Parmi lesquels la recherche du martyr ne faisait pas l'unanimité, du fait peut-être de sa proximité avec le suicide, éminemment condamnable en islam. COOK, 2007, p. 40-42, souligne qu'ils la discutent peu. Cf. aussi SIVAN, 1968, p. 60-2, 110, 134; KOHLBERG, 1997, p. 203-205.

93. Cf. par exemple, à propos des campagnes de Saladin, EDDÉ, 2008, p. 217-218; AL-ŠALLĀBĪ, 2008; ID., 2009 (*al-Sulṭān Sayf al-dīn Quṭuz*), p. 159; ID., 2009 (*al-Maġūl*), p. 399.

94. Voir les exemples cités par TALMON-HELLER, 2002.

95. Leur attitude provoque certes une certaine incompréhension, mais est tout de même louée. Cf. par exemple Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, IX, p. 159, 169; Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq*, LXXIV, p. 2345; Ibn al-Qalānīsī, *Dayl ta'riḥ Dimašq*, p. 464; Usāma b. Munqid, *Kitāb al-i'tibār*, p. 95; MOUTON, 1983, p. 63-67.

96. Voir l'anecdote du jeune martyr rapportée (*via* Sibṭ Ibn al-Ġawzī) par Ibn al-Naḥḥās al-Dimyātī (m. 1411), *Mašārī' al-ašwāq ilā mašādīr al-'uṣṣāq wa muṭīr al-ġarām ilā Dār al-islām (fī-l-ġihād wa faḍā'ilih)*, p. 690-692. Cf. aussi Sibṭ Ibn al-Ġawzī, *al-Ġalīs al-šāliḥ wa-l-anīs al-nāših*, p. 106-107.

97. Sibṭ Ibn al-Ġawzī, *al-Ġalīs al-šāliḥ wa-l-anīs al-nāših*, p. 106-107; TALMON-HELLER, 2002, p. 134; ID., 2007, p. 131-133.

98. Al-Aqṣarā'ī, *Nihāyat al-su'l wa-l-umniyya fī ta'līm al-furūsiyya*, p. 51-59.

99. *Mašārī' al-ašwāq*, p. 661-827.

100. DARNAQIYYA, 1994, n° 12; GEOFFROY, 2003.

marchant – signe d’humilité sans pareil – à la rencontre d’Abū Zakariyya Yaḥyā b. Maṣṣūr (m. 1203-1204), qui s’était retiré à Dayr Naqīra<sup>101</sup>; Baybars rendant visite (comme ses prédécesseurs ayyoubides) à plusieurs reprises au saint égyptien Abū-l-Qabbārī (m. 1263): les chefs de guerre tenaient à entretenir des rapports privilégiés avec des hommes de foi respectés pour leur piété, leur dévotion et leur renoncement aux biens de l’ici-bas. Durs au mal et impitoyables pendant les combats, ces guerriers apparaissent aussi, dans les sources arabes, comme des hommes bons et doux, ayant fait du dénuement une règle de vie – d’ailleurs, leur titulature intègre l’épithète *al-zāhid* (« l’ascète »)<sup>102</sup>. De nombreux récits édifiants mettent en scène leur désintéressement. Nūr al-dīn (m. 1174) comme Saladin (m. 1193) se seraient éteints sans fortune, le premier parce qu’il avait été gagné par l’ascétisme, le second du fait de la générosité dont il avait fait preuve, tout au long de sa vie, l’un comme l’autre ayant dépensé sans compter pour le djihad<sup>103</sup>.

Ascètes, saints et mystiques formaient un groupe différent et parfois concurrent des *‘ulamā’* qui entouraient les souverains. Ces derniers se devaient de gagner la confiance des shaykhs soufis, qui exercèrent un magistère croissant auprès des populations, à partir du XII<sup>e</sup> siècle. Les soufis avaient développé leurs propres réseaux de solidarité, que les émirs et les sultans ne pouvaient ignorer<sup>104</sup>. Le degré d’engagement des confréries soufies en faveur du djihad n’est pas aisé à établir, les chroniqueurs ne s’étendant guère sur leur participation à des combats. Du moins racontent-ils parfois que le célèbre shaykh Abū-l-Ḥasan ‘Alī al-Šāḍilī (m. ca. 1258) avait pris la tête d’un très grand nombre de ses disciples, lors de la bataille d’al-Manṣūra, en Égypte, alors même qu’il était très âgé et presque aveugle<sup>105</sup>.

### *Des musulmans hostiles au djihad ?*

Mais quoi qu’en disent les auteurs arabes, ces conceptions n’étaient pas partagées par tous les musulmans. Alors que l’idée de croisade suscitait en Occident la désapprobation et même la condamnation de certains clercs comme de laïcs<sup>106</sup>, le djihad n’était pas toujours une priorité, pour les Orientaux. Est-il possible d’aller plus loin et de déceler des réticences ou même des résistances à la mise en œuvre du djihad contre les chrétiens, alors que les sources à notre disposition peignent des sociétés généralement unies derrière leurs souverains et les *‘ulamā’* ?

101. Près de Ma‘arrat al-Nu‘mān, en Syrie du Nord, où se serait trouvée la tombe du calife omeyyade ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Azīz.

102. Il apparaît à six reprises dans ses inscriptions: ÉLISSÉEFF, 1952-1954, p. 171. Voir une liste des titres partagés par Zangī, Nūr al-dīn et Saladin dans DAJANI-ŠHAKEEL, 1991, p. 68.

103. Concernant Saladin, voir par exemple Ibn Šaddād, *al-Nawādir al-sulṭāniyya wa-l-maḥāsin al-yusūfiyya*, p. 34. Sur Nūr al-dīn, voir Ibn al-Aṭīr, *Ta’rīḥ al-dawla al-atābakiyya (bi-l-Mawṣil)*, p. 164 et suivantes.

104. Sans compter que certains d’entre eux paraissent avoir cru en leurs pouvoirs surnaturels. Cf. GEOFFROY, 1996; TALMON-HELLER, 2007.

105. Cf. par exemple Al-Yāfi‘ī, *Mir’at al-ḡinān wa ‘ibrat al-yaqẓān fi ma’rifat mā yu’tabar min ḥawādiṯ al-zamān*, IV, p. 108.

106. Voir désormais AURELL, 2013.

Répondre à une telle question n'est pas chose aisée, en particulier pour ce qui concerne la masse des anonymes qui n'appartenaient pas aux groupes sociaux dominants. Ils ne sont généralement évoqués qu'en passant dans les sources narratives, en tant qu'acteurs des différentes manifestations collectives consacrées au djihad, départ des armées au combat contre les infidèles, retour des soldats victorieux chargés de butin et de prisonniers<sup>107</sup>, prêches prononcés par des hommes proches des autorités, en Syrie<sup>108</sup>.

Il va sans dire que de telles manifestations suscitaient l'adhésion pleine et entière des foules qui y assistaient – c'est du moins le message transmis par les auteurs arabes. Mais quelques indices montrent que même des musulmans qui vivaient sous le joug des Francs pouvaient être étrangers à l'idée de la nécessité de les fuir et de les combattre. Ainsi, Ibn Ğubayr (m. 1217) rapporte avoir appris, lorsqu'il visita Tyr, en 1184, que certains des habitants qui avaient fui les Francs pour s'installer en terre d'islam étaient retournés vivre auprès d'eux<sup>109</sup>. Répréhensible aux yeux des théologiens qui, comme Ibn Qudāma (m. 1223), rappelaient le caractère obligatoire de la « *hiğra* »<sup>110</sup>, une telle décision était justifiée par ceux qui la prenaient par un attachement à leur terre natale, tels Ĥamdān b. 'Abd al-Raĥīm al-Aṭāribī (m. 1147-8) dans une lettre à un ami<sup>111</sup>, ou les Tyriens évoqués par Ibn Ğubayr.

D'ailleurs, une anecdote qui concerne le shaykh soufi 'Abd Allāh b. Yūnus al-Armanī (m. 1233-4) dénote les sentiments de respect et l'amitié que les Francs pouvaient susciter. Alors qu'il cheminait dans le Mont Liban, des brigands francs (*ḥaramiyyat al-Firaṅğ*) l'assaillirent et l'emprisonnèrent. Après une nuit de sommeil, des brigands musulmans (*ḥaramiyyat al-muslimīn*) passèrent tout près; ils étaient à la recherche des Francs. Le shaykh réveilla ses geôliers, les avertit du danger, et ils se réfugièrent dans une grotte. Les musulmans s'éloignèrent. Comme les Francs lui demandaient pourquoi il ne les avait pas dénoncés et n'en avait pas profité pour se libérer, il leur répondit :

« Je suis votre compagnon; j'ai mangé de votre pain. Selon nos mœurs (*tariqū-nā*), le compagnonnage / l'amitié (*al-ṣuḥḥba*) est sacré / e. Je ne me voyais pas me libérer

107. Les exemples sont nombreux. Cf. par exemple Ibn al-Qalānisi, *Dayl ta'riḥ Dimašq*, p. 521, p. 338 (en 1157, mise en branle de l'armée de Nūr al-dīn à Damas, précédée d'appels au djihad dans toute la ville); Ibn Abī Ṭayy' dans Ibn al-Furāt, *Ta'riḥ al-duwal wa-l-muluk*, éd. ELSHAYYAL, I, p. 306 (en 1136, à Alep, le père d'Ibn Abī Ṭayyī' assiste au retour à Alep de Sawār, le chef de l'armée alépine).

108. Il n'en était pas de même en Irak. Voir ZOUACHE, 2008-2009 (« Compte rendu »), p. 429-434; BERKEY, 2001, p. 58-59.

109. Ibn Ğubayr, *Riḥla*, p. 306. Cf. TALMON-HELLER, 1998, p. 113-114.

110. Ibn Qudāma, *Kitāb al-'umda fī aḥkām al-fiqh*, p. 280: « L'émigration (*hiğra*) est un devoir pour tous les musulmans qui se trouvent en territoire de guerre et qui ne peuvent pas célébrer publiquement leur religion; elle est recommandée même à ceux qui le peuvent. L'émigration dure tant que dure la lutte contre les infidèles; elle cesse quand leur pays est conquis ».

111. Voir la longue notice qu'Ibn al-'Adīm lui consacre, *Buğyat al-ṭalab fī ta'riḥ Ḥalab*, VI, p. 2926-2932. Noter que le village de Ma'arbūniyya (dans la région de Ma'arrat Mişrin) que le seigneur d'al-Aṭārib lui attribua pour le remercier de l'avoir soigné, à la fin des années 1120, était encore aux mains de ses descendants à l'époque d'Ibn al-'Adīm (m. 1262).

via votre anéantissement. Ils le remercièrent, lui demandèrent d'accepter quelque chose de leur part, mais il refusa. Alors ils le relâchèrent »<sup>112</sup>.

Ibn al-'Adīm (m. 1262) et al-Ḍahabī (m. 1348) retracent quant à eux le parcours d'Abū-l-Ḥusayn b. Abī 'Abd Allāh b. Ḥamza b. al-Ṣūfi al-Maqdisī (m. ca 548 H. / 1153-4)<sup>113</sup>, un ascète (*zāhid*) réputé pour sa sainteté et les miracles qu'il pouvait accomplir, et dont on disait qu'il « ressemblait à 'Alī b. Abī Ṭālib »<sup>114</sup>. Ils évoquent, notamment, le profond respect qu'il aurait inspiré à des Francs que certes il pouvait au moins symboliquement combattre, mais non sans apparaître, parfois, plus proches d'eux que de certains puissants musulmans :

Ibn al-'Adīm, *Buḡyat al-ṭalab fī ta'riḥ Ḥalab*

« Mon père m'a dit : Ḥatūn, l'épouse de Qasīm al-dawla *atābak* Zankī, lui envoya une pièce de satin pour sa femme. Il fit venir un tailleur, et il fit façonner avec [le tissu] des culottes (*sarāwilāt*) pour son âne.

[...]

Mon père – que Dieu l'ait en sa miséricorde – et d'autres m'ont raconté que les Francs vénéraient Abū-l-Ḥusayn al-Zāhid, et qu'ils croyaient fermement en [ses pouvoirs]<sup>115</sup>.

Il dit : [un jour], un groupe d'entre eux le virent passer ; il montait un lion<sup>116</sup>.

[...]

Mon oncle Abū Ḡānim m'a raconté : le shaykh Abū Muḥammad b. al-Ḥaddād a dit : Un jour, je me trouvais sur le pas-de-porte de ma maison. C'est alors que Ṣāḡbaḥ et Sunqurḡā – deux *ḥuddām* qui étaient des *ḥawāṣṣ* de Nūr al-dīn – vinrent à moi, avec quarante prisonniers francs. Ils dirent :

– Où est le shaykh Abū Muḥammad ?

Je leur répondis :

– Qu'est-ce que vous lui voulez ?

112. Ibn al-'Imād, *Ṣaḡarat al-ḡahab*, éd. M. et 'A. AL-ARNĀ'ŪT, VII, p. 256 ; al-Ḍahabī, *Ta'riḥ al-islām*, XLVII, p. 70 et n° 1 (références à d'autres sources arabes) ; POUZET, 1988, p. 243, le nomme « al-Urmawī », d'après une édition plus ancienne de la *Ṣaḡarat al-ḡahab* (Le Caire, 1351 H.) ; TALMON-HELLER, 1998, p. 113.

113. Ibn al-'Adīm, *Buḡyat al-ṭalab fī ta'riḥ Ḥalab*, X, p. 4411-4119 ; al-Ḍahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'*, XV, p. 147, et XX, p. 380-3 ; ID., *Ta'riḥ al-islām*, XXXVII, p. 343-350 (notice n° 484) ; Ibn al-'Imād, *Ṣaḡarat al-ḡahab*, IV, p. 152 ; TALMON-HELLER, 2002, p. 109 (le nomme « Abū-l-Ḥasan »). Selon al-Ḍahabī, Diyā' al-dīn al-Maqdisī (m. 1245) avait rédigé sa biographie (*sira*). Il est l'auteur d'un ouvrage sur l'émigration vers Damas de 155 villageois de la région de Naplouse, entre 1156 et 1173, *Sabab hiḡrat al-Maqādisa ilā Dimaṣq*, conservé par Ibn Ṭulūn, *al-Qalā'id al-ḡawhariyya fī ta'riḥ al-ṣāliḥiyya*, p. 67-84. Cf. DRORY, 1988, p. 93-112 ; TALMON-HELLER, 1994, p. 103-120 ; AL-HAJJUJ et KEDAR, 1994, p. 145-156.

114. Ibn al-'Adīm, *Buḡyat al-ṭalab fī ta'riḥ Ḥalab*, X, p. 4411 (il rapporte ici les propos du petit-fils d'Abū-l-'Abbās).

115. *Stricto sensu* : « qu'ils croyaient fermement en lui ». Le texte est écrit en moyen arabe et empreint de dialectisme.

116. Noter que d'autres anecdotes édifiantes sont rapportées dans l'ensemble de la notice, où les pouvoirs surnaturels du personnage sont mis en scène.

Ils dirent :

– Le seigneur (*al-mawlā*) Nūr al-dīn te salue et te dit : “Choisis un de ces prisonniers pour le shaykh Abū-l-Ḥusayn”.

[Abū Muḥammad b. al-Ḥaddād] dit : Je choisis à son intention un prisonnier et le laissais tranquille. Lorsqu’Abū-l-Ḥusayn se présenta, je le lui livrai.

Il dit : le shaykh Abū-l-Ḥusayn prit [le prisonnier]. Il ne l’enferma point ; [au contraire], il lui laissa toute liberté. Il dormait seul, allait et venait à sa guise, et il ne s’enfuit pas. Dieu le gardait de sorte qu’il ne pouvait s’enfuir.

Il dit : le shaykh montait sur son âne, et donnait au captif la housse de selle, qu’il portait devant lui. Au souk, il allait vers le pire individu, un des rāfiḏites dont il était l’ennemi, se postait devant lui, et l’injurait intentionnellement.

Il dit : En fin de compte, le captif se fit musulman ; il fut un bon musulman.

[...]

J’ai entendu mon oncle paternel Ġānim – que Dieu l’ait en sa miséricorde – dire : le shaykh Abū Muḥammad b. al-Ḥaddād m’a raconté : un jour, alors qu’al-Malik al-‘Ādil Nūr al-dīn Maḥmūd b. Zankī s’était installé devant ‘Azāz afin de l’assiéger, le shaykh Abū-l-Ḥusayn al-Zāhid vint à moi et dit :

– Viens : nous allons assiéger ‘Azāz et aider les musulmans.

Puis il fit un dessin (*ṣūra*) de la citadelle (*qal‘a*) dans la terre, et me dit :

– Marche : nous partons à l’assaut.

Puis il se mit à dire :

– La victoire vient de Dieu ! La conquête est proche ! La victoire vient de Dieu !  
Déroute à la croix !

Il répéta [ces phrases], puis il dit :

– Ça y est, nous l’avons prise ! Nous l’avons prise ! Nous l’avons prise !

Puis il se tut. C’est alors qu’un pigeon voyageur se posa, avec un message qui disait qu’elle avait été conquise au moment même où le shaykh Abū-l-Ḥusayn agissait ainsi ».

#### *Al-Dahabī, Siyar a‘lām al-nubalā*<sup>117</sup>

« Et d’après Mas‘ūd al-Yamanī : “Les Francs dirent : s’il y avait parmi vous un autre [homme] tel qu’al-Ḥusayn, nous aurions suivi votre religion (*dīn*)”. Un jour, alors qu’ils cheminaient, ils le virent qui montait un lion, avec une *ḥayya* à la main. Lorsqu’il les vit, il descendit et s’en alla.

Al-Sam‘ānī : j’ai entendu ‘Abd al-Wāḥid dire à al-Karağ : J’ai entendu les infidèles qui disaient : les lions et les tigres sont comme des animaux domestiques, pour Abū-l-Ḥusayn ».

Ces anecdotes, et plus largement les notices d’où elles sont extraites, visent à auréoler le shaykh Abū-l-Ḥusayn de tous les attributs de la sainteté. Le passage où il œuvre sans contrainte à la conversion d’un Franc est particulièrement intéressant, en ce qu’il met en scène la violence (verbale) dont Abū-l-Ḥusayn

117. Al-Dahabī, *Siyar a‘lām al-nubalā*, XV, p. 147, et XX, p. 380-383.

faisait preuve à l'encontre de chiites dont il n'attendait rien, et au contraire sa douceur et sa patience à l'égard d'un captif chrétien volontiers accueilli dans le giron de l'islam. Il faut dire que la conversion pacifique des Francs à l'islam ne posait aucune difficulté de principe. Pour autant, à ma connaissance, on ne trouve pas, dans les sources arabes qui traitent des croisades, de discours comparable à ceux qui, en Occident, pouvaient vertement critiquer la croisade et mettre en avant l'utilisation d'autres moyens (la mission, en particulier) pour œuvrer à la défense et / ou à l'expansion du christianisme<sup>118</sup>.

Des souverains qui prenaient au nom du djihad des décisions jugées injustes n'en étaient pas moins, parfois, confrontés à une forte opposition. Ainsi, lorsque, en 1267-8, le sultan Baybars décida de s'emparer des jardins de la Ghouta de Damas, au motif qu'ils avaient été temporairement occupés par des non-musulmans (en l'occurrence par les Mongols, en 1260), il provoqua une telle ire parmi ses sujets qu'il dut reculer. La saisie des terres fut abandonnée et remplacée par une contribution exceptionnelle qui fut finalement abrogée<sup>119</sup>. À dire vrai, Baybars ne fit jamais l'unanimité parmi les hommes de religion. Le traditionniste et juriste al-Nawawī (m. 1277) s'opposa même à la définition du djihad qu'il avançait ponctuellement pour justifier la taxation de ses sujets : selon le sultan mamelouk, il s'agissait bien d'une obligation de tous (*farḍ kifāya*) et non une obligation individuelle (*farḍ 'ayn*) ; tous les musulmans devaient donc participer à l'effort de guerre contre les chrétiens. Al-Nawawī affirma au contraire que c'était bien au prince de financer cet effort, tant que son Trésor permettait de le faire<sup>120</sup>.

Tous les souverains ne partageaient pas les opinions de Baybars ni ne menaient la même politique. Nous avons surtout, jusqu'ici, évoqué les figures de Nūr al-dīn (m. 1174), de Saladin (m. 1193) ou de Baybars (m. 1268). Mais ces bâtisseurs d'empire eurent peu d'équivalents. Les émirs turcs bourides de Damas, qui régnèrent de 1104 à 1154, ne furent jamais des chantres du djihad<sup>121</sup> ; Ibn al-Qalānisi, dont nous avons vu qu'il était très attaché au respect du pouvoir établi, reproche même à l'un d'entre eux – Šams al-mulūk (m. 1135) – d'ignorer « l'islam et ses règles », de s'écarter du djihad et d'être prêt à livrer Damas aux Francs<sup>122</sup>. Plusieurs princes ayyoubides furent critiqués pour leur peu d'empressement à combattre l'ennemi chrétien. Malgré les tentatives de Ṭalā'ī b. Ruzzayk (r. 1153-1161), les vizirs fatimides ne firent jamais preuve d'un goût prononcé pour le djihad, inquiets qu'ils étaient devant l'avancée des Turcs sunnites<sup>123</sup>.

118. KEDAR, 1984, p. 77-8, 146 et *passim* ; AURELL, 2013.

119. L'affaire dite des « jardins de la Ghouta de Damas » est retracée par SUBLET, 1976, p. 81-86 ; POUZET, 1988, p. 274-275.

120. Al-Saḥāwī, *Tarḡamat al-Nawāwī*, ms. Maktabat al-Zāhiriyya, Damas, *Ta'riḥ*, n° 86, cité par POUZET, 1988, p. 274-275.

121. Sur les campagnes menées par les Bourides au nom du djihad, voir MOUTON, 1995, p. 61-63.

122. Ibn al-Qalānisi, *Ḍayl ta'riḥ Dimašq*, p. 388. Il aurait écrit à Zangī qu'il livrerait Damas aux Francs s'il ne se pressait pas pour venir en prendre possession.

123. Cf. HAMBLIN, 1991, p. 36.

On explique généralement le peu d'empressement de ces hommes de pouvoir à défendre le djihad par leur pragmatisme. Mais rien n'empêche d'envisager que certains se refusèrent à opter pour une politique de djihad par conviction. Il est tout aussi difficile, vu le caractère orienté de la documentation dont nous disposons, de connaître la sincérité de leur engagement vis-à-vis du djihad que leurs réelles motivations lorsqu'ils s'en détournèrent<sup>124</sup>. Du moins apparaît-il clairement que nombre d'entre eux considéraient les Francs comme des pairs avec lesquels ils partageaient bien des valeurs et entretenaient des liens d'intérêt, et parfois d'amitié.

## Compréhension du phénomène croisade

### *Un djihad chrétien*

Comment ces souverains (turcs ou kurdes) comprirent le phénomène croisade, nous l'ignorons largement : nous n'avons accès à leurs conceptions qu'à travers ce que les lettrés arabes en disent. Ces derniers ne ressentirent pas le besoin de la conceptualiser, ce qui n'est en rien étonnant : comme nous l'avons vu, ils n'avaient pas l'habitude de procéder ainsi. Qu'ils ne produisent que rarement un discours développé analysant ce phénomène dans toutes ses dimensions (géopolitique, religieuse et idéologique, économique, militaire, etc.) ne signifie pas qu'ils ne l'appréhendaient pas dans sa singularité. À leurs yeux, la croisade marquait la reprise de l'offensive des chrétiens contre les musulmans. Ils la racontèrent donc de la même façon que leurs prédécesseurs avaient relaté les luttes contre les Byzantins. Ils en avaient hérité une conception du monde où les croisés trouvèrent aisément leur place, celle qu'avaient occupée les Byzantins en tant que défenseurs du christianisme. Le Prophète de l'islam avait combattu et vaincu ceux qui s'étaient détournés du message divin. Ses successeurs avaient fait

124. Les sources arabes sont très ambivalentes. Les auteurs arabes n'adoptent pas le même ton à l'égard des différents souverains, selon leurs sensibilités, le ou les destinataires de leurs écrits, etc. Le peu d'appétence de certains princes ayyoubides pour le djihad n'empêche pas les mêmes princes (ou d'autres) d'être parfois vantés pour leur engagement dans le djihad. Al-Malik al-Kāmil (m. 1238) est tout autant désigné comme l'incarnation même du djihad, après l'échec de la Cinquième croisade à Damiette, en 1221, que vilipendé avec la plus grande violence après la livraison de Jérusalem à Frédéric II, huit ans plus tard. Dans un prêche, Sibṭ Ibn al-Ġawzī (*Mir'at al-Zamān*, VIII, p. 653-4) l'accuse de trahison au profit de l'ennemi chrétien. Certes, son prêche était destiné à soutenir al-Nāṣir Dāwūd b. al-Mu'azzam de Damas contre son rival, mais il traduisait aussi son aversion pour un acte qui montrait que l'on pouvait faire passer ses ambitions et ses sentiments personnels (en particulier, son amitié pour des Francs) avant le salut de la communauté musulmane. Ibn Wāṣil (*Mufarriġ al-kurūb fi aḥbār Banī Ayyūb*, IV, p. 243-5) propose une lecture différente des événements, sans doute pour préserver al-Kāmil, peut-être aussi parce qu'il connaissait très bien les Francs, la papauté, le christianisme, etc. Sans nier le choc que constitua la livraison de Jérusalem (en particulier pour ses habitants) et sans adopter un ton particulièrement tolérant vis-à-vis des Francs, il fait montre de compréhension et ne rejette pas d'un bloc les choix d'al-Kāmil. Voir aussi HUMPHREYS, 1976, p. 203 ; IRWIN, 1999, p. 236-237 ; TAMON-HELLER, 2007, p. 135 ; HIRSCHLER, 2014.

de même avec les Byzantins, dont la force de nuisance avait été réduite à peau de chagrin. À ceux qui avaient repris le flambeau – et d’abord aux émirs et sultans turcs et kurdes – de mettre à bas la nouvelle menace chrétienne qu’incarnaient les croisés<sup>125</sup>.

Au XII<sup>e</sup> siècle, les *‘ulamā’* syriens développèrent un argumentaire explicite ou implicite sur la croisade, dont la dimension religieuse ne leur échappait pas. Par exemple, nulle part, dans ses opuscules sur le djihad, Ibn ‘Asākir (m. 1176) ne s’en prend explicitement aux croyances des croisés. À première vue, il ne le fait pas plus dans son *Ta’riḥ madīnat Dimašq*. Il n’y explique pas, en particulier, qu’il entend réfuter le lien privilégié qu’ils affirmaient les unir au Christ. Pourtant, ainsi que James E. Lindsay et Mourad Suleiman l’ont récemment montré, les longs passages que le savant damascain consacre à la prophétie annonçant la victoire de Jésus contre l’Antéchrist visent très probablement à nier un tel lien et à fustiger l’infidélité des nouveaux venus en Orient. Envisager le retour d’un Jésus guerrier se rangeant aux côtés des musulmans, ainsi qu’il le fait, c’était bien le transformer en vengeur dont l’intervention allait permettre d’interrompre le cycle des victoires franques<sup>126</sup>.

Avant et après lui, quelques auteurs furent plus explicites encore. Leurs discours montrent qu’ils inscrivaient la croisade dans les deux temporalités que j’ai évoquées : celle de la lutte séculaire de l’islam contre le christianisme, et celle du surgissement de nouveaux conquérants au Proche-Orient. Al-Sulamī (m. 1106) au tout début du XII<sup>e</sup> siècle et Ibn al-Aṭīr (m. 1233) cent ans plus tard, dont les ouvrages ont depuis longtemps attiré l’attention des chercheurs, me paraissent relever de ces deux temporalités. Selon eux, après la Méditerranée, les chrétiens avaient pris Jérusalem pour cible, dont al-Sulamī (m. 1106) savait que sa conquête occupait une place première parmi les motivations des croisés. Ces derniers, il les nomme alternativement *Firanġ* ou *Rūm*. Il parle de *Firanġ* car il assimile la croisade à une expédition de conquête menée par des rois, *mulūk*, conquérants, qui cherchent à s’emparer de territoires faisant partie du *Dār al-islām*, et de *Rūm* parce qu’il entend aussi ancrer cette expédition dans le temps long et rappeler qu’elle constituait un épisode de la lutte séculaire de l’islam des musulmans contre les chrétiens. Al-Sulamī (m. 1106) s’appuie d’ailleurs :

« sur un hadith *musnad*<sup>127</sup>, où il est dit que les *Rūm* s’empareront de Jérusalem pour une période déterminée, et que les musulmans se rassembleront contre eux, les en expulseront, et les tueront tous sauf quelques-uns. Puis ils poursuivront les débris [de leur armée en déroute] jusqu’à Constantinople, qu’ils investiront et conquerront. Ceci est avéré »<sup>128</sup>.

125. Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī-l-ta’riḥ*, VIII, p. 415-416 ; al-Sulamī, *Kitāb al-ġihād*, éd. et trad. SIVAN, p. 207.

126. LINDSAY, 2003, p. 1-31 ; LINDSAY et SULEIMAN, 2013.

127. Al-Sulamī veut signifier que le hadith repose sur une autorité fiable.

128. Al-Sulamī, *Kitāb al-ġihād*, éd. et trad. SIVAN, p. 211 (texte arabe), 218 (traduction, qui diffère de la mienne).

Pour al-Sulamī, la croisade était un « djihad [chrétien] contre les musulmans », un instrument de la justice divine qui punissait les musulmans s'étant éloignés de leur religion<sup>129</sup>. Cette interprétation était-elle originale, à l'époque d'al-Sulamī? Les sources manquent, qui permettraient de répondre à une telle question sans circonvolutions. Tout au plus pouvons-nous supposer qu'elle était partagée par d'autres hommes de religion de son temps, à Damas tout au moins, et constater qu'elle se diffusa : on en trouve trace dans des œuvres postérieures tels que le *Kāmil fī-l-ta'riḥ* d'Ibn al-Aṭīr (m. 1233) donc, mais aussi le *Kitāb muḥtaṣar al-duwal* de Barhebraeus (m. 1286) ou la *Nihāyat al-'arab* de l'encyclopédiste al-Nuwayī (m. 1332)<sup>130</sup>.

D'autres explications de la croisade furent avancées. Ibn al-Aṭīr, par exemple, accusa aussi les souverains chiites d'Égypte d'avoir envoyé aux Francs une lettre afin qu'ils s'emparassent de la Syrie et ainsi d'être « entre eux et les musulmans (*sic*) »<sup>131</sup>. L'Alépin al-'Azīmī (m. 1161), qui écrivait au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, et l'un des auteurs de l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*, paraissent quant à eux avoir été très bien informés de certains arguments avancés en Occident pour justifier la croisade et susciter l'adhésion des foules. En effet, al-'Azīmī dénonce certes l'appétit conquérant des Francs, mais non sans expliquer que leur campagne en Syrie avait été provoquée par les souffrances infligées aux pèlerins en route vers Jérusalem<sup>132</sup>. Sans doute rédigé un peu plus d'un demi-siècle plus tard, un passage de l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie* montre que l'idée suivant laquelle les croisés souhaitaient libérer leurs frères d'Orient du joug musulman n'était pas inconnue en Orient, au moins en milieu arabe chrétien d'Égypte. Un discours fictif attribué à un croisé hongrois combattant devant Damiette, en 1218, fait état de la volonté des croisés de secourir les chrétiens d'Orient :

« [Il faut] aller vers vos frères, les chrétiens, afin d'apaiser leur cœur et les rassurer, et les informer que nous ne sommes venus que pour les venger de leurs ennemis. Nous ne sommes pas venus pour leur nuire. Ils pourront rester dans leurs églises et vivre selon leurs lois religieuses »<sup>133</sup>.

129. Sur ce point, voir CHRISTIE, 2006, p. 65. Nous pouvons douter, ainsi qu'il l'écrit p. 64, qu'« *al-Sulamī is exaggerating the situation in order to make the Franks seem more organized and dangerous and so to provoke his listeners into action* » : certes, al-Sulamī cherche à convaincre son auditoire, mais ses propos peuvent aussi traduire le sentiment de panique qui s'était diffusé à Damas et plus largement en Syrie, où les Francs étaient déjà bien implantés en 1105, date à laquelle il semble avoir rédigé son ouvrage.

130. Qui reprennent Ibn al-Aṭīr. Cf. les travaux de Chevedden cités en bibliographie ; HILLENBRAND, 1999, p. 52.

131. Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī-l-ta'riḥ*, VIII, p. 416. Cf. KÖHLER, 1986 et HILLENBRAND, 1999, p. 46 (négociations entre les Fatimides, qui craignaient les Sedljouqides, et les chefs de la croisade, pendant le siège d'Antioche).

132. Al-'Azīmī, *Ta'riḥ Ḥalab*, éd. I. ZA'RÜR, Damas, 1984, p. 372-373. Les habitants de la côte syro-palestinienne auraient entravé le pèlerinage des Francs et des Byzantins.

133. Sāwirus Ibn al-Muqaffa' (et autres auteurs), *Ta'riḥ baṭārikat al-kanīsa al-miṣriyya*, cité par Benjamin Z. KEDAR, 1996, p. 345-355.

À première vue, lorsqu'elles évoquent la croisade, les sources arabes chrétiennes diffèrent peu des sources musulmanes, qu'elles reproduisent souvent – ainsi Barhebraeus (m. 1286) s'appuie-t-il très largement sur le *Kāmil* d'Ibn al-Aṭīr (m. 1233)<sup>134</sup>. Elles n'en dénotent pas moins la sensibilité particulière de leurs auteurs. Les croisés y sont aussi vilipendés, mais leurs auteurs ne ponctuent pas systématiquement, comme leurs pairs musulmans, les passages où il est question de *Firaṅğ*-s d'imprécations telles « Que Dieu les maudisse », « Que Dieu les extermine », etc.<sup>135</sup>.

Musulmans ou chrétiens, les auteurs arabes comprirent donc – au moins progressivement – que les croisés étaient motivés par une foi fervente, qu'ils combattaient au nom de la religion et plus particulièrement du Christ, qu'ils étaient particulièrement attachés à Jérusalem et qu'ils se proclamaient les défenseurs – voire les sauveurs – des chrétiens d'Orient. Dans le dernier tiers du XII<sup>e</sup> siècle, 'Imād al-dīn al-Iṣfahānī affirma même que la rémission de leurs péchés avait été promise à ceux qui abandonneraient leurs biens pour faire la guerre à l'islam :

« Ses péchés lui seraient remis, ses fautes disparaîtraient »<sup>136</sup>.

### *Les mots pour le dire*

Pour autant, les auteurs arabes forgèrent-ils des termes spécifiques pour désigner la croisade ou les croisés ? Depuis les travaux d'Emmanuel Sivan, les historiens considèrent que les mots et expressions arabes aujourd'hui usuels – *al-ḥurūb al-ṣalībiyya*, *ḥurūb al-ṣalīb* (« les guerres de la croix »), *al-Ṣalībiyyūn* (« les croisés »)... furent inventés au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle par des intellectuels arabes chrétiens. À l'origine de cette invention, la traduction en arabe par Muḥammad Maẓlūm d'une histoire des croisades, sans doute celle publiée en 1838 par Maxime Fourcheux de Mont-Rond, écrivain français prolifique, ancien chartiste et catholique traditionaliste : *Les guerres saintes d'Outre-Mer, ou Tableau des croisades, retracé d'après les chroniques contemporaines*<sup>137</sup>.

À ma connaissance, l'expression *al-ḥurūb al-ṣalībiyya* n'apparaît effectivement pas dans les sources arabes médiévales. En revanche, leurs auteurs font appel à des

134. MICHEAU, 1994, p. 169-185 ; ID., 2005, p. 425-439 ; ID., 2004, p. 553-572 ; TEULE, 1996, p. 39-49.

135. Imprécations sur lesquelles voir CHRISTIE, 2001, p. 254-266.

136. *Al-Faṭḥ al-qussī fi-l-faṭḥ al-quḍī* (*supra*, note 50).

137. MAZLŪM, *Ta'riḥ al-ḥurūb al-muqaddasa fi-l-Mašriq al-mad'uwwa ḥarb al-ṣalīb*, 1865 ; SIVAN, 1972, p. 104 (évoque simplement l'ouvrage). Clément-Melchior-Justin-Maxime Fourcheux de Mont-Rond, né en 1805 à Bagnols-sur-Cèze, était un ancien élève de l'École royale des Chartes, archiviste paléographe et membre de l'Institut historique. Auteur d'un *Constantinople* suivi d'un *Précis de l'histoire de l'empire d'Orient* (1854) et de *La pieuse pèlerine, chronique du temps des croisades* (1878), il aurait aussi publié, à la librairie Lefort, de Lille, « une quarantaine de volumes de biographie, de piété et de morale » : VAPÉREAU, 1858, XI, p. 685-6. Cf. aussi Dr HOEFER (dir.), 1854-1866, XXVI, p. 399-400. Sur l'historiographie arabe contemporaine des croisades, voir aussi Werner ENDE, 1984, p. 70-94 ; PETERS, 2004.

vocables dérivés de la racine *Ṣ L B* – celle de la croix<sup>138</sup> – lorsqu'il est question de combats contre les croisés ou contre les Francs. À partir du milieu du XII<sup>e</sup> siècle<sup>139</sup>, ils utilisent parfois les termes et expressions *al-ṣalīb* (« croix »); *'abd*, *'ibād* ou *'abadat al-ṣalīb*, formule sur laquelle je vais revenir, généralement traduite, fautive de mieux, « adorateurs de la croix »; *aṣḥāb* ou *ahl al-ṣalīb* (« compagnons ou gens de la croix »); et même parfois, tel Abū Šāma (m. 1268), *millat al-ṣalīb* – le mot *millā*, d'origine coranique et plutôt rare, était quelquefois employé pour nommer un groupe ethnique et/ou religieux<sup>140</sup>. Comme certains de ses pairs<sup>141</sup>, 'Imād al-dīn al-Iṣfahānī (m. 1201) décrit quant à lui la Vraie Croix, « la Croix du Crucifiement », *ṣalīb al-ṣalabūt*, qu'il nomme parfois la « Grande croix », *al-ṣalīb al-a'zam*, dont Saladin (m. 1193) s'empara à l'issue de la bataille de Ḥaṭṭīn (1187). Il souligne, en particulier, combien les Latins d'Orient la vénéraient<sup>142</sup>.

L'association entre les Francs et la croix est aussi courante dans les poèmes où le combat contre les croisés est évoqué. Le poète Ibn Munīr al-Ṭarābulusī (m. 1153) vilipende ainsi les « armées de la croix », *ḡunūd al-ṣalīb*, dans une ode à la gloire de Nūr al-dīn (m. 1174)<sup>143</sup>. Sans doute s'inspirait-il des poètes de l'époque abbasside, qui avaient déjà fait de la croix un des attributs des armées chrétiennes. L'armée byzantine était parfois appelée « l'armée de la croix », *al-ḡayṣ al-ṣalīb*. Par exemple, au X<sup>e</sup> siècle, al-Dīnawārī cite, dans le *Kitāb al-aḥbār*, un poète arabe qui interpelle, avant le combat, « l'armée de la croix », *al-ḡayṣ al-ṣalīb*<sup>144</sup>.

Aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, de telles formules ou leur équivalent ne sont pas rares dans les épopées populaires, dont nous avons vu qu'il est difficile de savoir précisément quand elles furent rédigées. Ainsi, dans la *Sīrat Dāt al-Himmā*, qui est consacrée aux guerres arabo-byzantines, le « roi Manuel » (*Manū'il*) qui combat l'armée du calife abbasside al-Rašīd « porte la croix en pierre précieuse sur la tête »<sup>145</sup>. Dans les *Futūḥ al-Šām* du pseudo al-Wāqidi, le mot *ṣalīb*, avec ou sans l'article, apparaît très souvent. Les chrétiens y sont les « fils de la croix », *abnā' al-ṣalīb*, « les fils des gens de la croix », *abnā' ahl al-ṣalīb*, et ils marchent en ordre de bataille « devant la croix », *amām al-ṣalīb*, etc.

138. SIVAN, 1999, p. 61 *sq.*, et HILLENBRAND, 1999, p. 306-308, soulignent aussi l'importance du thème de la croix pour les auteurs arabes. Voir aussi KEDAR, 1996.

139. Plutôt qu'à partir de la Troisième croisade, comme le soutiennent Kedar ou Sivan, *ibid.*

140. Abū Šāma, *'Uyūn al-rawḍatayn fī aḥbār al-dawlatayn al-nūriyya wa-l-ṣalāhiyya*, III, p. 325. Il reprend 'Imād al-dīn al-Iṣfahānī. Les événements racontés se déroulent après la prise de Jérusalem par Saladin. Cf. aussi *ibid.*, II, 291, l'explication, par Abū Šāma, de l'utilisation du terme *ṣalīb* dans un poème.

141. Par exemple: Ibn al-Aḫīr, *al-Kāmil fī-l-ta'rīḥ*, X, p. 25, 96-7; Ibn al-'Adīm, *Zubdat al-ḥalab fī ta'rīḥ Ḥalab*, éd. MAṢṢŪR, 409; Abū Šāma, *'Uyūn al-rawḍatayn fī aḥbār al-dawlatayn al-nūriyya wa-l-ṣalāhiyya*, III, 188.

142. 'Imād al-dīn al-Iṣfahānī, *al-Fath al-qussī fī-l-fath al-qudsī*, éd. Le Caire, p. 52-53; ID., *al-Barq al-šāmī*, III, p. 167 (beaucoup plus bref).

143. Abū Šāma, *op. cit.*, I, p. 243.

144. Abū Ḥanīfa al-Dīnawārī (m. avant 902-3), *al-Aḥbār al-ṭiwāl*, p. 71.

145. *Sīrat al-Amīra Dāt al-Himma wa waladīhā 'Abd al-Wahāb*, I, p. 768. Sur la composition de la *sīra*, voir CANARD, 1935, p. 283-300; ID., 1961, p. 158-173; ID., 1965, p. 233-239.

Cet emblème symbolisait tant les armées chrétiennes que certains de leurs alliés musulmans en étaient affublés. Ainsi, l'Irakien Ibn al-'Imrānī (m. 1184-5) fait porter à l'émir chiite Dubays b. Šadaqa (m. 1135) une croix sur la tête, comme Manuel dans la *Sīrat Dāt al-Himmā*. Il faut dire qu'il s'était allié aux Francs et avait assiégé Alep à leurs côtés, en 1124 :

« Puis, lorsqu'il eût quitté le calife, il rejoignit les Francs ; il arbora une croix (*ṣalīb*) sur la tête (*'alā ra'sih*), serra sa ceinture et les exhorta à aller assiéger Alep. Il vint avec eux l'investir [en 1124], jusqu'à ce que le Dieu des musulmans (*Allāh al-muslimīn*) fit échec à son entreprise et les récompensât de la plus belle des manières »<sup>146</sup>.

Près de trois siècles plus tard, l'historien égyptien al-Maqrīzī (m. 1442) choisit d'utiliser la même image, à propos cette fois de Ḥassan b. Ğarrāh (m. vers 1041-2), qui en 1030 avait offert ses services à l'empereur byzantin Romain Argyre (r. 1028-1034) afin d'abattre ses ennemis mirdassides d'Alep<sup>147</sup>. Al-Maqrīzī ne cite pas sa source ; il est donc impossible de savoir s'il reproduit un texte contemporain des événements qu'il relate ou s'il emploie une image dévalorisée popularisée par les croisades.

Toujours est-il que dans la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle (et sans doute plus tôt), l'assimilation de la croisade à un mouvement symbolisé par la croix et la désignation des croisés par un terme ou une expression dérivée de la racine *Ṣ L B* étaient acquises. Parallèlement, dans la chrétienté latine, le vocable *crucesignatus* (pl. *crucesignati*) s'imposait, et apparaissaient, dans les langues vernaculaires, des mots comme « croisement », « se croiser », puis enfin au début du XIII<sup>e</sup> siècle, en Espagne et en France, le vocable « croisade »<sup>148</sup>. Ainsi donc, alors que les chrétiens latins prenaient pleinement conscience de la spécificité d'un phénomène dont les premiers croisés avaient été les acteurs et les promoteurs enthousiastes mais sans le nommer précisément ni le définir vraiment<sup>149</sup>, la définition de la croisade s'affinait, au Proche-Orient.

Un glissement sémantique pourrait s'y être produit, peut-être sous l'influence des Latins d'Orient, que les musulmans connaissaient désormais très bien, qui conduisit des littérateurs arabes à désigner spécifiquement les armées croisées via une des expressions que je viens d'évoquer, *ḡunūd al-ṣalīb*, *ḡayš al-ṣalīb*,

146. Al-'Imrānī, *al-Inbā' fī ta'rīḥ al-ḥulafā'*, 2001, p. 214.

147. Al-Maqrīzī, *Itti'āz al-ḥunafā'*, II, p. 180.

148. Aucun vocable ne désigne la croisade, à la fin du XI<sup>e</sup> siècle et au début du XII<sup>e</sup> siècle. Pour les auteurs latins, les croisés sont des *peregrini*, très souvent sans plus de précision (mais Albert d'Aix parle de *peregrini et cruce signati*: *Historia Ierosolimitana*, I.26, p. 50). *Crucesignatus*, pl. *crucesignati*, apparut semble-t-il au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, et qui désigne clairement « celui qui a pris la croix », est couramment employé par le pape Innocent III (1198-1216). Voir MARKOWSKI, 1984, p. 157-165 ; COSGROVE, 2010, p. 95-107.

149. Ce qui conduisit Christopher Tyerman à se demander, dans un article au titre volontairement provocateur, « Where There Any Crusades in the Twelfth Century ? » (1995, p. 553-577). Voir aussi TYERMAN, 1998.

*millat al-ṣalīb* ou *ʿabadat al-ṣalīb*. Par exemple, c'est ce que laissent penser plusieurs passages du *Barq al-Ṣāmī* et du *Kitāb al-faṭḥ al-qussī fi-l-faṭḥ al-qudsī* de l'adepte de l'emphase littéraire et poétique qu'était ʿImād al-dīn al-Iṣfahānī. Dans le *Barq*, al-Iṣfahānī utilise même le mot *al-Ṣalībiyya* – que nous croyions inventé au XIX<sup>e</sup> siècle – pour désigner les croisés :

« Les reins des croisés, *aṣlāb al-ṣalībiyya*, furent foulés au pied, les gardiens du christianisme, *anṣār al-naṣrāniyya*, renversés »<sup>150</sup>.

L'expression *ʿabadat al-ṣalīb* permet au même ʿImād al-dīn al-Iṣfahānī de distinguer les croisés arrivant en Orient, à l'occasion de la Troisième croisade :

« La nouvelle s'était répandue que les rois francs (*mulūk al-Firaṅḡ*) arrivaient ; ils avaient opéré leur jonction et ils approchaient. C'est ainsi que le roi de France, Philippe (*Malik Ifransīs Filīb*), arriva, le 12 *rabiʿ* I, avec de nombreux *ʿabadat al-ṣalīb*, dans six grands navires remplis de chevaliers (*fawāris*) pleins d'ardeurs. Nous nous dîmes alors que l'eau n'avait transporté que les suppôts de l'enfer (*ahl al-nār*), et que c'était vers leur mort que ces misérables s'avançaient.

Les Francs avaient cru que le roi viendrait avec une grosse armée, mais quand ils virent qu'elle était peu nombreuse, ils furent consternés. Alors, il leur promit que des renforts le suivaient »<sup>151</sup>.

### *Des traces profondes : mémoire collective*

Les différentes expressions utilisées pour désigner les croisés faisaient probablement sens pour les habitants arabophones du Proche-Orient. En effet, un des conteurs des *Mille et Une Nuits*, qui touchaient un public bien plus large que les chroniques et autres dictionnaires biographiques, évoque à plusieurs reprises *ahl al-milla al-naṣrāniyya wa-l-ʿiṣāba al-ṣalībiyya*, « les gens qui appartenaient à la nation chrétienne et au groupe des croisés / aux croisés »<sup>152</sup>.

Pour l'heure, il est impossible de savoir quand de telles expressions apparurent dans l'œuvre : il est difficile voire illusoire de dater chacun des contes des *Mille et Une Nuits*, titre attesté en 1135. Cependant, Jean-Claude Garcin a récemment montré de façon convaincante que nombre d'entre eux furent mis en forme au XV<sup>e</sup> siècle, à partir de rédactions antérieures<sup>153</sup>. Les croisades sont présentes dans différents contes, en particulier dans « L'homme de Haute-Égypte et sa femme franque ». Il y est question du mariage entre une femme capturée lors de la

150. ʿImād al-dīn al-Iṣfahānī, *al-Barq al-Ṣāmī*, III, p. 170. Noter que comme toujours, al-Iṣfahānī écrit en *sağʿ* (prose rimée et assonancée) ; la recherche de la rime peut expliquer le choix d'utiliser le mot *ṣalībiyya*.

151. Abū Ṣāma, *ʿUyūn al-rawḍatayn fi aḥbār al-dawlatayn al-nūriyya wa-l-ṣalāhiyya*, IV, p. 242. Cf. aussi Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, XII, p. 416-417.

152. Cf. par exemple l'édition [www.kotobarabia.com](http://www.kotobarabia.com), al-Ġuzʿ al-awwal ; éd. SALHANI, II.

153. GARCIN, 2013.

bataille de Ḥaṭṭīn (1187) et un musulman. Après le mariage, une trêve ayant été décidée, les Francs exigent le retour de tous les captifs. La femme témoigne alors devant l'ambassadeur franc venu la récupérer qu'elle s'est convertie de son plein gré et qu'elle désire rester auprès de son mari. Nous apprenons aussi que c'est à Saladin que la captive devait être primitivement vendue, pour cent dinars. Mais il manquait dix dinars dans son trésor: il se ruinait pour le djihad et pour laver l'affront de l'occupation chrétienne. Dans ce conte, par-delà l'histoire d'amour entre une chrétienne et un musulman, c'est bien le djihad et la personnalité de Saladin (m. 1193) qui sont célébrés<sup>154</sup>.

Les *Sīra*-s, qui avaient aussi un grand succès dans tous les milieux sociaux, participaient des mêmes intentions. Ces textes épiques sont centrés sur une aventure individuelle, mais non sans raconter une action collective; en cela, ils procèdent de la mémoire. J'ai évoqué la *Sīrat Dāt al-Himma* (aussi nommée *Sīrat al-muğāhidīn*) qui narre certes des événements bien antérieurs à la croisade, mais non sans que les personnages, les lieux et les batailles n'y aient un caractère intemporel qui renvoie aux combats entre les chrétiens et les musulmans, aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles. La *Sīrat 'Antar*, qui se déroule à l'époque pré-islamique, fait aussi écho aux croisades. 'Antar combat avec succès les Francs menés par Ḥalīḡān, «la terreur des hommes et des djinns». Ce héraut de la Croix, qui annonce que dès qu'il en aura terminé avec les Arabes, il reprendra le royaume du Messie et s'installera en Syrie, est à la tête de deux cent mille hommes. Méfiant et haineux, en particulier à l'égard de l'empereur byzantin, qu'il accuse d'hypocrisie, il est finalement battu et tué par 'Antar. Il s'empare de Damas, y tue les prêtres et les moines qui s'y trouvent, et force les Francs à faire la paix<sup>155</sup>.

Quant à la *Sīrat al-Malik al-Zāhir Baybars*, son thème majeur est bien l'affrontement entre chrétiens d'Occident et musulmans d'Orient, à l'époque des croisades mais aussi après 1291. Composée entre le XIII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle, elle fut ensuite remaniée et adaptée, ce qui permettait de l'ancrer dans l'actualité. Elle s'enrichit d'épisodes qui inscrivent cet affrontement dans le temps long – aux croisades succèdent les offensives des corsaires chrétiens sur les côtes syro-palestiniennes. Ces épisodes dénotent la persistance, envers l'Occident, d'un sentiment d'agression jamais disparu, nécessitant la mise en œuvre d'un djihad permanent dont nous avons vu qu'Ibn Qudāma (m. 1223) ou Ibn Taymiyya (m. 1328) l'appelaient de leurs vœux.

Par la suite, alors que les États latins d'Orient n'étaient plus, que la menace mongole elle-même avait été écartée, et qu'un nouveau pouvoir, ottoman, s'érigeait en défenseur de la communauté des croyants, les croisades continuèrent à peser sur les consciences. En 1541, à La Mecque, suite à l'apparition de bateaux portugais devant Djedda, 'Abd al-Qādir al-Fākihī (m. 1574) rédigea ainsi un *Kitāb manāhiḡ al-surūr fi-l-raṣād wa-l-ḡihād wa-l-ṣayd* mêlant *adab* et *furūsiyya*. Dans l'introduction, al-Fākihī explique pourquoi il rédige cet ouvrage. Les Portugais y sont des *Firangġ*, le Hedjaz un *sāhil* menacé par les chrétiens comme la côte

154. Id., *ibid.*

155. *The Arabian Epic*, III, p. 45-6. Cf. LYONS, 2001, p. 42; SIVAN, 1995; IRWIN, 1997, p. 43-49.

palestinienne l'avait été. Un homme pieux et sincère, le chérif Abū Numayy (m. 1566), prend en charge le djihad et réussit à écarter la menace. D'autres exemples du même type pourraient être avancés, qui témoignent de la prégnance, au Proche-Orient, d'une mémoire de l'agression à laquelle des musulmans unis dans le djihad derrière un chef d'exception parviennent victorieusement à s'opposer. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que plus de deux siècles après al-Fākihī, au Caire ou à Tunis, les *'ulamā'* et la population qui appelèrent à réagir contre l'expédition napoléonienne l'assimilèrent à un djihad chrétien<sup>156</sup>. Ou que, plus proches de nous, des polémistes ou des historiens islamistes firent des guerres (de décolonisation, d'Irak ou d'Afghanistan) entre des Occidentaux et des musulmans, des épisodes de l'affrontement séculaire entre l'islam et la chrétienté, de même que la croisade l'avait été<sup>157</sup>.

### Conclusion

Il y a quinze ans, Maxime Rodinson avait émis l'idée, sans cependant l'étayer, que la croisade avait contribué à façonner, au Proche-Orient, une « mentalité de forteresse assiégée, faisant l'objet d'une perpétuelle attaque injustifiée de l'Occident contre l'islam »<sup>158</sup>. Son intuition est en partie confirmée par la documentation à notre disposition : après la première croisade, les peuples du Proche-Orient se sentirent bien perpétuellement attaqués par des envahisseurs venus d'Occident. Mais plutôt que de créer une « mentalité de forteresse assiégée », la croisade ancre l'idée suivant laquelle la lutte entre les musulmans et les chrétiens, entamée bien auparavant, se poursuivait. Les guerres sinon perpétuelles, du moins racontées comme telles, que la croisade occasionna, furent interprétées par des Orientaux comme un épisode de l'affrontement séculaire entre l'islam et la chrétienté.

La spécificité de la croisade n'en aiguïsa pas moins la curiosité des lettrés, qui en proposèrent diverses explications. La croisade fut comprise dans ce qui faisait son essence : on la voyait comme une expédition menée par des hommes ambitieux et avides de conquête, mais aussi motivés par leur amour du Christ et plus largement de la religion chrétienne. Des hommes dont on savait qu'ils étaient désireux de s'emparer de Jérusalem et même qu'ils affirmaient vouloir libérer leurs frères chrétiens d'Orient du joug musulman. Des hommes à qui il avait été promis, contre leur engagement, la rémission pleine et entière de leurs péchés.

Cette compréhension fut probablement progressive, même s'il est difficile de rien affirmer, sur ce point : les sources arabes contemporaines de la première croisade manquent. Cependant, nous en avons partiellement trace au début du XII<sup>e</sup> siècle, soit très peu de temps après l'arrivée des croisés en Syrie. Elle semble s'enrichir et se conforter de manière décisive dans la deuxième moitié de ce même siècle ; les vocables dérivés de la racine *Ṣ L B* (notamment *al-Ṣalībiyya*) qui furent alors utilisés en témoignent.

156. 'Abd al-Qādir al-Fākihī, *Kitāb manāhiğ al-surūr*, p. 47 et sq. ; ALLEAUME, 1999.

157. Voir ZOUACHE, 2012.

158. RODINSON, 1999, p. 98. Cf. HILLENBRAND, 1999, p. 2.

Ces mots – et cette compréhension – étaient-ils l’apanage de quelques-uns : les mieux informés, les plus lettrés, ou ceux qui étaient le plus directement concernés par les expéditions croisées ? Le fait qu’ils sont utilisés par les conteurs et d’autres littérateurs conduit à répondre négativement à cette question. La littérature populaire, qui avait fait de la lutte contre les chrétiens un de ses thèmes majeurs, touchait tous les groupes sociaux. Elle contribua à diffuser, dans l’ensemble du Proche-Orient, une mémoire de la croisade mêlant sentiment d’agression et fierté d’y avoir résisté grâce à un recentrage sur la piété et le djihad, et au respect du pouvoir établi. Après la fin des États latins d’Orient, la croisade ne fut pas oubliée. Cette mémoire s’enrichit d’autres épisodes de la lutte entre les chrétiens et les musulmans. À l’époque ottomane, elle resurgit avec force chaque fois que les tensions entre des musulmans et des Européens étaient vives<sup>159</sup>.

Les classes militaires et religieuses dominantes prirent en charge et durcirent le djihad. Elles se trouvèrent un ennemi commun et s’associèrent – pour longtemps – pour régenter les hommes et la société. Les militaires – des étrangers – obtinrent la légitimité qu’ils recherchaient ; les *‘ulamā’* sunnites, satisfaits de voir enfin le califat chiite réduit à néant, eurent toute liberté pour contrôler les âmes. Un modèle de répartition du pouvoir s’imposa donc, dont on ne soupçonnait probablement pas, au Moyen Âge, à quel point il allait être pérenne. Au Proche-Orient, l’état de guerre latent généré par la croisade – mais aussi par les luttes inter-musulmanes et par l’invasion mongole – favorisa cette évolution.

Certes bousculés et devenus méfiants vis-à-vis d’Occidentaux qu’ils considérèrent pour longtemps comme porteurs d’un projet d’expansion du christianisme, les proche-orientaux n’en restèrent pas moins largement ouverts sur l’extérieur. Leur pouvoir n’étant pas vraiment remis en cause, les classes dominantes, militaires, religieuses mais aussi économiques, n’avaient aucune raison de couper tout contact avec l’extérieur. Elles ouvrirent volontiers les ports et les villes aux marchands étrangers. Comme elles avaient besoin de numéraire, elles confièrent même leurs finances aux banquiers italiens. L’essentiel, aux yeux de ces groupes dominants non directement producteurs de richesses, était de conserver et de pérenniser leur pouvoir et d’exploiter au mieux de leurs intérêts les groupes productifs, artisans, commerçants et surtout paysans, qui formaient le groupe le plus nombreux.

À des degrés certes divers, selon leurs sensibilités et leurs possibilités, les populations du Proche-Orient s’enquirent de leurs nouveaux voisins francs, qu’elles apprirent rapidement à mieux connaître, à apprécier, à intégrer et même parfois à imiter. Il n’entraîne pas dans mon propos, ici, de revenir sur les échanges et les interactions culturelles que les croisades occasionnèrent. Retenons simplement que l’hostilité et les imprécations, les combats, l’incompréhension et la persistance de représentations négatives, n’empêchèrent pas les uns et les autres, les hommes et les sociétés, de s’influencer et, parfois, de se mêler.

---

159. Voir aussi COBB, 2014, p. 277-278.

## Bibliographie

### Sources

- Abū Firās al-Ḥamdānī, *Rūmiyyāt*, éd. Maḥmūd IBRĀHĪM, Bagdad, 1988.
- Abū Firās al-Ḥamdānī, *Dīwān*, éd. Sāmī AL-DAHĤĤĀN, Damas, IFEAD, 1944, 3 vol. ; éd. MUḤAMMAD AL-TŪNGĪ, Damas, 1987.
- Abū Šāma, *Uyūn al-rawḍatayn fī aḥbār al-dawlatayn al-nūriyya wa-l-šalāḥiyya*, éd. Ibrāhīm AL-ZAYBAQ, Beyrouth, Mu'assasat al-risāla, 1997, 5 vol.
- Albert d'Aix, *Historia Ierosolimitana*, éd. et trad. Susan EDGINGTON, Oxford, Clarendon Press, 2007.
- Alf layla wa layla*, éd. www.kotobarabia.com, *al-Ġuz' al-awwal*, s. l. n. d. ; éd. Antoine Salhani, Beyrouth, al-Maṭba'a al-kaṭūlikiyya, 1956 (1<sup>re</sup> éd. 1889), 5 vol.
- 'Antara b. Šaddād, *Dīwān*, éd. Beyrouth, Dār al-kitāb al-'arabī, 1994.
- al-Aqšarā'ī, Muḥammad b. 'Īsā, *Nihāyat al-su'l wa-l-umniyya fī ta'līm al-furūsiyya*, éd. Ḥālid Aḥmad al-Malā AL-SUWAYDĪ, Damas, Dār Kinān, 2009.
- al-'Azīmī, *Ta'rīḥ Ḥalab*, éd. I. Za'rūr, Damas, 1984.
- Baybars al-Manšūrī, *Zubdat al-fikra fī ta'rīḥ al-ḥiġra*, éd. Donald S. RICHARDS, Beyrouth, 1998.
- Barhebraeus, *Chronographie*, éd. et trad. E. A. W. BUDGES, Londres, Oxford University Press, 1932, 2 vol. ; trad. Georges BOHAS *et al.*, Lyon, à paraître.
- al-Bundarī, *Zubdat al-nuṣra*, éd. M. T. HOUTSMA, Leyde, 1884.
- al-Bundarī, *Ta'rīḥ dawlat Āl Salġūq*, éd. Beyrouth, 1980.
- Certificats de pèlerinage d'époque ayyoubide. Contribution à l'histoire de l'idéologie de l'islam au temps des croisades*, éd. Dominique SOURDEL et Janine SOURDEL-THOMINE, Paris, AIBL, 2006.
- al-Ḍahabī, *Ta'rīḥ al-islām*, éd. 'Umar 'Abd al-Salām TADMURĪ, Beyrouth, Dār al-kitāb al-'arabī, 1993, 52 vol.
- al-Ḍahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'*, éd. Š. AL-ARNĀ'ŪṬ et M. N. AL-'ARQASŪSĪ, Beyrouth, Dār al-ḥadīṯ, 2006, 18 vol.
- al-Dimašqī, *Nuḥbat al-dahr fī 'aġā'ib al-barr wa-l-baḥr*, éd. A. F. MEHREN, Saint-Pétersbourg, 1886.
- al-Dīnawarī, Abū Ḥanīfa, *al-Aḥbār al-ṭiwāl*, éd. ALWARRAQ (www.alwarraq.com).
- al-Fākihī, 'Abd al-Qādir, *Kitāb manāḥiġ al-surūr wa-l-rašād fī-l-ramī wa-l-sibāq wa-l-šayd wa-l-ġihād*, éd. Ahmed EL-SHOKY et Abbès ZOUACHE, Beyrouth, Dār ġadāwil, 2015.
- al-Harawī, 'Alī b. Abī Bakr, *Kitāb al-išārāt ilā ma'rifat al-ziyārat*, éd. Janine SOURDEL-THOMINE, Damas, IFEAD, 1953.
- Ibn 'Abd al-Zāhir (Muḥī al-dīn), *al-Rawḍ al-zāhir fī sirat al-Malik al-Zāhir*, éd. 'Abd AL-'AZĪZ ḤUWAYṬIR, Riyad, 1976.
- Ibn al-'Adīm, *Zubdat al-ḥalab fī ta'rīḥ Ḥalab*, éd. S. AL-DAHĤĤĀN, Damas, 1954, 2 vol. ; éd. Ḥalīl MANŠŪR, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1996.
- Ibn al-'Adīm, *Buġyat al-ṭalab fī ta'rīḥ Ḥalab*, éd. Suhayl ZAKKĀR, Damas, 1988, 11 vol.

- Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq*, éd. 'Umar b. Ġ. AL-'AMRAWĪ, Beyrouth, 1995-2000, 80 vol.
- Ibn al-Aḫīr, *al-Ta'riḥ al-bāhir fī-l-dawla al-atābakiyya (bi-l-Mawṣil)*, éd. 'Abd al-Qādir ṬULAYMĀT, Le Caire, 1963.
- Ibn al-Aḫīr, *al-Kāmil fī-l-ta'riḥ*, éd. 'U. 'Abd al-Salām TADMURĪ, Beyrouth, Dār al-kitāb al-'arabī, 2001.
- Ibn al-Azraq al-Fāriqī, *Ta'riḥ Mayyāfāriqīn wa-Āmid*, éd. et trad. Carole HILLENBRAND, *A Muslim Principality in Crusader Times: The Early Artuqid State*, Istanbul, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1990, 2 vol.
- Ibn al-Ġawzī, *Kitāb faḍā'il al-Quds*, éd. Ġibrā'īl Sulaymān ĠĀBŪR, Beyrouth, Dār al-āfāq al-ġadīda, 1980.
- Ibn Ġubayr, *Riḥla*, éd. William WRIGHT, Londres, 1907.
- Ibn al-Furāt, *Ta'riḥ al-duwal wa-l-muluk*, ms Vienne, AF 117 (vol. I, II, III, années 501-799/1107-1397); éd. H. AL-ŠAMMĀ', vol. IV. 1 (années 563-586 H.), Bašra, 1967; éd. M. F. ELSHAYYAL, *A Critical Edition of volume II of Ta'riḥ al-duwal wa-l-muluk by Muḥammad b. 'Abd al-Raḥīm b. 'Alī Ibn al-Furāt*, Ph. D. Un. d'Édimbourg, 1986, 2 vol.
- Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam fī ta'riḥ al-mulūk wa-l-umam*, éd. Muḥammad 'ABD AL-QĀDIR 'AṬĀ et Mustafā 'Abd al-Qādir 'AṬĀ, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1992, vol. XVII et XVIII.
- Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *Ibnā' al-ġumr bi-abnā' al-'umr*, éd. Ḥasan ḤABAŠĪ, Le Caire, al-Maġlis al-a'lā li-l-šū'ūn al-islāmiyya – Laġnat iḥyā' al-turāṭ al-islāmī, 1969, 4 vol.
- Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt al-ḡahab fī aḥbār man ḡahab*, éd. Maḥmūd ARNĀ'ŪT, Damas – Beyrouth, Dār Ibn Kaḫīr, 1986, 11 vol.; éd. Le Caire, 1351 H.
- Ibn Kaḫīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, éd. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, Le Caire, Dār Ḥiġr li-l-ṭibā'a wa-l-našr wa-l-tawzi' wa-l-i'lān, 2003 (1<sup>re</sup> éd. 1997), 21 vol.; éd. 'Alī Šayrī, Beyrouth, Dār iḥyā' al-turāṭ al-'arabī, 1988, 15 vol.
- Ibn Maṭrūḥ, *Dīwān*, éd. Ḥusayn NAŠŠĀR, Le Caire, Dār al-kutub wa-l-waṭā'iḳ al-qawmiyya, 2009.
- Ibn al-Muqaffa', *Sāwīrus et continueurs, Ta'riḥ baṭārikat al-kanīsa al-miṣriyya*, éd. et trad. 'A. 'Aṭiyya et al., vol. II/3, Le Caire, 1959; vol. III/1, Le Caire, 1968; vol. III/2, Le Caire, 1970.
- Ibn Muyassar, *Aḥbār Mišr*, éd. A. F. SAYYID, Le Caire, IFAO, 1981.
- Ibn al-Naḥḥās al-Dimyātī, *Mašārī' al-ašwāq ilā mašādīr al-'aššāq wa muṭīr al-ġarrām ilā Dār al-islām (fī-l-ġihād wa faḍā'ilih)*, éd. Idrīs Muḥammad 'ALĪ et Muḥammad Ḥālid ISTANBŪLĪ, Beyrouth, Dār al-bašā'ir al-islāmiyya, 2002.
- Ibn al-Qalānisī, *Ḍayl ta'riḥ Dimašq*, éd. Suhayl Zakkār, Damas, 1983.
- Ibn Qudāma, *Kitāb al-muġnī*, éd. Le Caire, Maktabat al-Qāhira, 1968, 10 vol.
- Ibn Qudāma, *Kitāb al-'umda fī aḥkām al-fiḳh*, trad. Henri LAOUST, *Le précis de droit d'Ibn Qudāma*, Damas, Beyrouth, IFD, 1950.
- Ibn Šaddād, *al-Nawādir al-sulṭāniyya fī-l-maḥāsīn al-yusūfiyya*, éd. Ġ. AL-ŠAYYĀL, Le Caire, Maktabat al-Ḥānġī, 1994 (1<sup>re</sup> éd., 1964).
- Ibn Ṭaġribirdī, *al-Nuġūm al-zāhira fī mulūk Mišr wa-l-Qāhira*, éd. Le Caire, 1929-1972, 16 vol.

- Ibn Taymiyya, *Mağmū' al-fatāwā*, éd. 'Abd al-Raḥman b. Muḥammad b. Qāsim, Médine, 1995 (réimpr. de l'édition Riyad, 1961-1967), 35 vol.
- Ibn Taymiyya, *Risāla ilā-l-sultān al-Malik al-Nāṣir fī ṣa'n al-Tatar*, éd. Ṣalāḥ al-dīn al-Munağğid, Beyrouth, Dār al-kitāb al-ğadīd, 1976 ; trad. et commentaire Emmanuel Fons, « À propos des Mongols. Une lettre d'Ibn Taymiyya au Malik al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn », in Abbès Zouache (dir.), *La guerre dans le monde arabo-musulman médiéval. Perspectives anthropologiques, Annales Islamologiques*, 43, 2009, p. 31-72.
- Ibn Taymiyya, *Mas'ala fī-l-kanā'is*, éd. 'Alī b. 'Abd al-'Azīz AL-ŠIBL, Riyad, 1416 H.
- Ibn Ṭulūn, *al-Qalā'id al-ğawhariyya fī ta'riḥ al-šāliḥiyya*, éd. M. A. DAHMAN, Damas, 1949.
- Ibn Wāṣil, *Mufarriğ al-kurūb fī aḥbār Banī Ayyūb*, vol. I-III, éd. Ğ. AL-ŠAYYĀL, Le Caire, 1953-1960 ; vol. IV, éd. 'U. 'Abd al-Salām TADMURĪ, Beyrouth / Saïda, 2004.
- 'Imād al-dīn al-Iṣfahānī, *Kitāb al-fath al-qussī fī-l-fath al-qudsī*, éd. Le Caire, Dār al-manār, s. d. ; trad. Henri MASSÉ, *Conquête de la Syrie et de la Palestine par Saladin*, Paris, Paul Geuthner, 1972.
- 'Imād al-dīn al-Iṣfahānī, *al-Barq al-šāmī*, vol. III, éd. M. AL-HAYYĀRĪ, Amman, Mu'assasa 'Abd al-Ḥamid Šūmān, 1987.
- al-'Imrānī, *al-Inbā' fī ta'riḥ al-ḥulafā'*, éd. Qāsim AL-SĀMIRĀ'Ī, Le Caire, Dār al-āfāq al-'arabiyya, 2001.
- L'Estoire de Eracles empereur*, éd. *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux*, vol. II, Paris, 1859.
- LYONS, Malcom C., *The Arabian Epic. Heroic and Oral Story Telling*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 3 vol.
- Magistri Thietmari peregrinatio*, éd. J. C. M. LAURENT, Hambourg, 1857.
- al-Maqrīzī, *Itti'āz al-ḥunafā' fī aḥbār al-a'imma al-fāṭimiyyīn al-ḥulafā'*, vol. I, éd. Ğ. AL-ŠAYYĀL, Le Caire, 1967 ; vol. II et III, éd. M. Ḥ. M. Aḥmad, Le Caire, 1971-1973.
- al-Maqrīzī, *Kitāb al-sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk*, vol. II, éd. Muḥammad 'Abd al-Qādir 'ATĀ, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1997.
- al-Maqrīzī, *Kitāb al-i'tibār fī ḍikr al-ḥiṭaṭ wa-l-aṭār*, éd. Ayman F. SAYYID, 2002-2004, 5 vol.
- al-Mutanabbī, *Dīwān*, éd. Beyrouth, Dār al-kitāb al-'arabī, 2011.
- Pseudo al-Wāqīdī, *Kitāb futūḥ al-Šām*, éd. W. LEES, *The Conquest of Syria. Commonly Ascribed to Abbo 'Abd Allah Moḥammad Ibn 'Omar al-Wāqīdī*, Calcutta, 1854-1862 (réimpr. Osnabrück, 1981) ; éd. 'ABD AL-RAḤMĀN, Beyrouth, 1997.
- Qaṣīdat Imbirātūr al-Rūm Niqfūr Fūqās fī ḥiğā' al-Islām wa-l-muslimīn, wa qaṣīdatā al-Imāmāyīn al-Qaffāl al-Šāsi wa Ibn Ḥazm al-Andalusī fī-l-radd 'alayh, ḥuṣṣūmāt dīblūmāsiyya bayn Bīzanṭiyya wa-l-'Arab*, éd. Ṣalāḥ al-dīn AL-MUNAĞĞID, Beyrouth, Dār al-kutub al-ğadīd, 1982.
- al-Rabā'ī, 'Alī b. Muḥammad, *Kitāb faḍā'il al-Šām wa-Dimašq*, éd. Ṣalāḥ al-dīn AL-MUNAĞĞID, Damas, 1950.
- al-Rammāḥ, Nağm al-dīn Ḥasan, *Kitāb al-furūsiyya wa-l-manāṣib al-ḥarbiyya*, éd. Fāruq ASLĪM, Abu Dhabi, Zayed Center For Heritage and History, 2007.
- Recueil des historiens des croisades, Historiens occidentaux*, Paris, 1844-1895, 5 vol.

- al-Saḥāwī, *Tarğamat al-Nawāwī*, ms. Maktabat al-Zāhiriyya, Damas, *Ta'riḥ*, n° 86.
- Sibt Ibn al-Ġawzī, *Mir'at al-Zamān*, vol. VIII, éd. HYDERABAD, 1952.
- Sibt Ibn al-Ġawzī, *al-Ġalīs al-šāliḥ wa-l-anīs al-nāṣiḥ*, éd. Fawwāz ŠĀLIḤ FAWWĀZ, Londres, Riyāq al-ra'īs li-l-kutub wa-l-našr, 1979.
- Sirat al-Amīra Dāt al-Himma wa waladihā 'Abd al-Wahāb*, éd. Kotobarabia.com, s. l. n. d., 2 vol.
- al-Sulamī, *Kitāb al-ġihād*, éd. et trad. partielle Emmanuel SIVAN, « La genèse de la contre-croisade. Un traité damasquin du début du XII<sup>e</sup> siècle », *JA*, 204, 1966, p. 197-224; éd. Suhayl ZAKKĀR, *Arba'at kutub fi-l-ġihād min 'aṣr al-ḥurūb al-šalībiyya*, Damas, al-Takwīn li-l-ṭibā'a, 2007.
- al-Tarsūsī, *Kitāb tabṣirat arbāb al-albāb fi kayfiyyat al-naġāt fi-l-ḥurūb*, éd. et trad. partielle Claude CAHEN, « Un traité d'armurerie composé pour Saladin », *Bulletin d'études orientales*, 12, 1947-1948, p. 103-163; éd. Karen SADER, *Mawsū'at al-asliḥa al-qadīma al-mawsūma, Tabṣirat arbāb al-albāb*, Beyrouth, 1998.
- Usāma b. Munqid, *Kitāb al-i'tibār*, éd. Philippe HITTĪ, réimpr. Le Caire, Dār al-ṭaqāfa al-dīniyya, s. d.
- al-Yāfi'ī, *Mir'at al-ġinān wa 'ibrat al-yaqzān fi ma'rifat mā yu'tabar min ḥawādīṭ al-zamān*, éd. Ḥalīl AL-MANŠŪR, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1997, 4 vol.
- Zuhayr, Bahā' al-dīn, *Dīwān*, éd. Le Caire, 1341 H.; trad. E. H. PALMER, *The Dīwān of Bahā' al-Dīn Zuhayr*, Cambridge, 1876.

### Études

- 'Abd al-Raḥmān, Nuṣrat, *Šir' al-širā' ma'a-l-Rūm fi daw' al-ta'riḥ: al-'aṣr al-'abbāsī ḥattā nihāyat al-qarn al-rābi'*, Amman, Maktabat al-Aqṣā, 1977.
- 'Abduh Qāsim, Qāsim, *Māhiyyat al-ḥurūb al-šalībiyya. Al-Īdī'ulūġiyya al-dawāfi' al-natā'ig*, Le Caire, al-Maġlis al-waṭanī li-l-ṭaqāfa wa-l-funūn wa-l-ādāb, 1990.
- AIGLE, Denise, « Figures mythiques et histoire. Réinterprétations et contrastes entre Orient et Occident », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 89-90, juillet 2000, p. 39-71, mis en ligne le 12 mai 2009, consulté le 24 février 2014. URL: <http://remmm.revues.org/272>.
- AIGLE, Denise, « La parole et l'écrit: Baybars et le califat abbasside du Caire », in M.-Fr. AUZÉPY et G. SAINT-GUILLAIN (éd.), *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam)*, Paris, ACHCByz, 2008, p. 123-136.
- AIGLE, Denise, « Legitimizing a Low-Born, Regicide Monarch. The Case of the Mamluk Sultan Baybars and the Ilkhans in the 13<sup>th</sup> Century », in *Representing Power in Ancient Inner Asia: Legitimacy, Transmission and the Sacred*, Bellingham, Western Washington University, 2010, p. 60-94.
- AIGLE, Denise et PÉQUIGNOT, Stéphane (éd.), *La correspondance entre souverains. Approches croisées entre l'Orient musulman, l'Occident latin et Byzance (XIII<sup>e</sup>-début XVI<sup>e</sup> s.)*, Turnhout, Brepols, 2012.
- ALLEAUME, Ghislaine (dir.), *L'expédition de Bonaparte vue d'Égypte, Égypte monde arabe*, Deuxième série, n° 1, 1999.
- AMITAI-PRESS, Reuven, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Īlkhānid War, 1260-1281*, Cambridge, 1995.

- ATTIYA, Hussein M., « Knowledge of Arabic in the Crusader States in the Twelfth and Thirteenth Centuries », *Journal of Medieval History*, 25/3, 1999, p. 203-213.
- AURELL, Martin, *Des chrétiens contre les croisades, XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 2013.
- BAUDEN, Frédéric, « Mamluk Era Documentary Studies: the State of Art », *Mamlūk Studies Review*, 9, 2005, p. 15-60.
- BERKEY, Jonathan P., *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- BERKEY, Jonathan P., *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*, Washington, University of Washington Press, 2001.
- BERTRAND, Romain, *L'histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Seuil, 2011.
- BIANQUIS, Thierry, « L'historien arabe face à islam et arabité du X<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle », in DOMINIQUE CHEVALLIER (éd.), *Les Arabes et l'histoire créatrice*, Paris, PUPS, 1995, p. 41-58.
- BONNER, Michael, *Aristocratic Violence and Holy War. Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier*, New Haven, American Oriental Society, 1996.
- BONNER, Michael, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practices*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
- BRINNER, W. M., « The significance of the Harāfish and their "Sultan" », *JESHO*, 6, 1963, p. 190-215.
- BRINNER, W. M., « Harfūsh », *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. III, Leyde, Brill, 1986, p. 206.
- CAHEN, Claude, *La Syrie du nord et la principauté franque d'Antioche au temps des croisades*, Paris, Geuthner, 1940.
- CAHEN, Claude, « En quoi la conquête turque appelait-elle la croisade ? », *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, Strasbourg, 1950, p. 118-125.
- CAHEN, Claude, « An Introduction to the First Crusade », *Past and Present*, 6, 1954, p. 6-30.
- CAHEN, Claude, « L'Islam et la croisade », in *Relazione del X<sup>e</sup> Congresso internazionale dei scienze storiche, Rome, 1955 : Storia del medio evo*, Florence, 1955, p. 625-635.
- CAHEN, Claude, « Crusades », *The Encyclopedia of Islam. New Edition*, vol. II, Leyde, Brill, 1965, p. 62-66.
- CAHEN, Claude, *Orient et Occident au temps des croisades*, Paris, Aubier, 1983.
- CANARD, Marius, *Histoire de la dynastie des H'amdānides de Djazira et de Syrie*, Alger, 1951.
- CANARD, Marius, « Delhemma, épopée arabe des guerres arabo-byzantines », *Byzantion*, X, 1935, p. 283-300.
- CANARD, Marius, « Les principaux personnages du roman de chevalerie arabe *Ḍāt al-Himma wa-l-Baṭṭāl* », *Arabica*, 8, 1961, p. 158-173.
- CANARD, Marius, « Dhū l-Himma ou Dhāt al-Himma », *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. II, Leyde, Brill, 1965, p. 233-239.
- CHEIKH-MOUSSA, Abdallah, TOELLE, Heidi et ZAKHARIA, Katia, « Pour une re-lecture des textes littéraires arabes : éléments de réflexion », *Arabica*, 56, 1999, p. 523-540.

- CHEVEDDEN, Paul E., « The Islamic Interpretation of the Crusade: A New (Old) Paradigm for Understanding the Crusades », *Der Islam*, 83, n° 1, 2006, p. 90-136.
- CHEVEDDEN, Paul E., « The Islamic View and the Christian View of the Crusades: A New Synthesis », *History. The Journal of the Historical Association*, 93, 2008, p. 181-200.
- CHEVEDDEN, Paul E., « The View of the Crusades from Rome and Damascus: The Geo-Politics and Historical Perspectives of Pope Urban II and 'Alī Ibn Ṭāhīr al-Sulamī », in Kurt VILLADS JENSEN *et al.*, *Cultural Encounters during the Crusades*, Odense, University Press of Southern Denmark, 2013, p. 27-54.
- COBB, Paul M., « Virtual Sacrality: Making Muslim Syria Sacred Before the Crusades », *Medieval Encounters*, 8, 2002, p. 35-55.
- COBB, Paul M., *The Race for Paradise. An Islamic History of the Crusades*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- CONERMANN, Stephan (éd.), *Ubi Sumus? Quo Vademus?: Mamluk Studies – State of Art*, Goettingen, Bonn University Press, 2013.
- CONSTABLE, Giles, « The Historiography of the Crusades », in Giles CONSTABLE (dir.), *Crusaders and crusading in the twelfth century*, Farnham, 2008, p. 3-46 (1<sup>re</sup> éd. in A. E. LAIOU et R. P. MOTTAHEDEH, *The Crusades from the Perspectives of Byzantium and the Muslim World*, Washington, Dumbarton Oaks, 2001, p. 1-22).
- COOK, David B., *Understanding Jihad*, Berkeley, Los Angeles et Londres, 2005.
- COOK, David B., *Martyrdom in Islam*, Cambridge et New York, CUP, 2007.
- COOPERSON, Michael, « Probability, Plausibility and “Spiritual Communication” in Classical Arabic Biography », in Ph. F. KENNEDY (éd.), *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, Wiesbaden, 2005, p. 69-84.
- COSGROVE, Walker Reid, « *Crucesignatus*: A Refinement or Merely One More Term among Many? », in Th. F. MADDEN *et al.* (éd.), *Crusades – Medieval Worlds in Conflict. Selected Papers originally Presented at the First International Symposium on Crusade Studies in Saint. Louis, Feb. 2006*, Farnham Surrey et Burlington, 2010, p. 95-107.
- CHRISTIE, Niall, « The Origins of Suffixed Invocations of God's Curse on the Franks in Muslim Sources for the Crusades », *Arabica*, 48/2, 2001, p. 254-266.
- CHRISTIE, Niall, « Religious Campaign or War of Conquest? Muslim Views of the Motives of the First Crusade », in Niall CHRISTIE et Maya YAZIGI (éd.), *Noble Ideals and Bloody Realities. Warfare in the Middle Ages*, Leyde et Boston, Brill, 2006, p. 52-72.
- DAJANI-SHAKEEL, Hadia, « Jihād in Twelfth-Century Arabic Poetry: a Moral and Religious Force to Counter the Crusades », *The Muslim World*, 68/2, 1976, p. 96-113.
- DAJANI-SHAKEEL, Hadia, « Some Medieval Accounts of Salah al-Din's Recovery of Jerusalem (al-Quds) », in H. NASHABE (éd.), *Studia Palaestina: Studies in Honour of Constantine K. Zurayk*, Beyrouth, Institute for Palestine Studies, 1988, p. 83-113.
- DAJANI-SHAKEEL, Hadia, « A Reassessment of Some Medieval and Modern Perceptions of the Counter-Crusade », in Hadia DAJANI-SHAKEEL et Ronald A. MESSIER (éd.), *The Jihad and Its Times: Dedicated to Andrew Stefan Ehrenkreutz*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1991, p. 41-70.

- DAJANI-SHAKEEL, Hadia, « Diplomatic Relations between Muslim and Frankish Rulers, 1097-1153 A.D. », in Maya SHATZMILLER (éd.), *Crusaders and Muslims in Twelfth Century Syria*, Brill, Leyde, 1993, p. 190-215.
- DAJANI-SHAKEEL, Hadia (éd.), *al-Širā' al-Islāmī al-Firaṅgī 'alā Filasṭīn fī-l-qurūn al-wusṭā*, Beyrouth, Mu'assasat al-dirāsāt al-filasṭīniyya, 1994.
- DARNAQIYYA, Muḥammad Aḥmad, *Safahāt min ḡihād al-ṣūfiyya wa-l-zuhād*, Tripoli, Ġarrūs, 1994.
- DRORY, Joseph, « Ḥanbalis of the Nablus Region in the Eleventh and Twelfth Centuries », *Asian and African Studies*, 22, 1988, p. 93-112.
- EDDÉ, Anne-Marie, *La principauté ayyoubide d'Alep (579/1183-658/1260)*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1995.
- EDDÉ, Anne-Marie, « "Le paradis à l'ombre des sabres". Discours sur le ḡihād à l'époque de Saladin », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 62, 2009, p. 325-352.
- EDDÉ, Anne-Marie, *Saladin*, Paris, Flammarion, 2008.
- EDGINGTON, Susan B., « Oriental and Occidental Medicine in the Crusader States », in Conor KOSTICK (éd.), *The Crusades and the Near East: Cultural Histories*, Abingdon et New York, Routledge, 2011, p. 189-214.
- ELAD, A., « The History and the Topography of Jerusalem During the Early Islamic Period. The Historical Value of Faḍā'il al-Quds Literature: A Reconsideration », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 14, 1991, p. 41-70.
- ELAD, A., *Medieval Jerusalem and Islamic Worship*, Leyde, Brill, 1995.
- ÉLISSÉEFF, Nikita, « La titulature de Nūr al-dīn d'après ses inscriptions », *Bulletin d'études orientales*, 14, 1952-1954, p. 155-196.
- ÉLISSÉEFF, Nikita, *Nūr ad-Dīn. Un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades*, Damas, PIFD, 1967, 3 vol.
- EL-CHEIKH, Nadia, « Byzantium through the Islamic Prism from the Twelfth to the Thirteenth Century », in A. E. LAIOU et R. P. MOTTAHEDEH (éd.), *The Crusades from the Perspectives of Byzantium and the Muslim World*, Dumbarton Oaks, 2001, p. 53-70.
- ENDE, Werner, « Wer ist ein Glaubensheld, wer ist ein Ketzer? Konkurrierende Geschichtsbilder in der modernen Literatur islamischer Länder », *Die Welt des Islams*, 1984, p. 70-94.
- EYCHENNE, Mathieu, *Liens personnels, clientélisme et réseaux de pouvoir dans le sultanat mamelouk (milieu XIII<sup>e</sup>-fin XIV<sup>e</sup> siècle)*, Beyrouth, IFPO, 2013.
- FRIEDMAN, M. A., « New Sources from the Geniza for the Crusader Period and for Maimonides and His Descendants », *Cathedra*, 40, 1986, p. 63-82 (en hébreu).
- FRIEDMAN, Yaron, *The Nuṣayrī- 'Alawīs: An Introduction to the Religion, History, and Identity of the Leading Minority in Syria*, Leyde, Brill, 2010.
- FRIEDMAN, Yvonne, « Gestures of Conciliation? Peacemaking Endeavours and Cultural Consequences », in I. SHAGRIR et al. (éd.), *Laudem Hierosolymitani. Studies in Crusades and Medieval Culture in Honour of Benjamin Z. Kedar*, *Crusades – Subsidia 1*, Aldershot et Burlington, Ashgate, 2007, p. 31-48.
- FRIEDMAN, Yvonne, « Peacemaking: Perceptions and Practices in the Medieval Latin East », in Conor KOSTICK (éd.), *The Crusades and the Near East: Cultural Histories*, Abingdon et New York, Routledge, 2011, p. 229-258.

- GAL, Zvi, «Saladin's Dome of Victory at the Horns of Hattin», in Benjamin Z. KEDAR (éd.), *The Horns of Ḥaṭṭīn*, Jérusalem, 1992, p. 213-215.
- GARCIN, Jean-Claude, *Pour une lecture historique des "Mille et Une Nuits"*, Paris, Sindbad / Actes Sud, 2013.
- GEOFFROY, Éric, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas, PIFD, 1996.
- GEOFFROY, Éric, *Jihād et contemplation. Vie et enseignement d'un soufi au temps des croisades*, Paris, 2003.
- GIBB, Hamilton A. R., «Notes on the Arabic Materials for the History of the Early Crusades», *BSOAS*, 7 / 4, fév. 1935, p. 739-754.
- GIBB, Hamilton A. R., *The Life of Saladin. From the Works of 'Imād ad-Dīn and Bahā' ad-Dīn*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- GIBB, Hamilton A. R., «The Aiyubids», in R. L. WOLFF et H. W. HAZARD (éd.), *The Later Crusades, 1189-1311* (K. M. SETTON éd., *A History of the Crusades*, vol. II), Madison et Londres, University of Wisconsin Press, 1969, p. 693-714.
- GOITEIN, Shlomo D., «Geniza Sources for the Crusader Period: A Survey», in B. Z. KEDAR et al. (éd.), *Outremer. Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem Presented to Joshua Prawer*, Jérusalem, Yad Izhak Ben-Zvi, 1982, p. 306-322.
- GROUSSET, René, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, Paris, Perrin, 1934-1936, 3 vol.
- AL-HAJJAJ, Muḥammad et KEDAR, Benjamin Z., «Muslim Villagers of the Frankish Kingdom of Jerusalem: Some Demographic and Onomastic Data», *Res Orientales* 1994 (*Itinéraires d'Orient. Hommages à Claude Cahen*), p. 145-156.
- HAMBLIN, William J., «To Wage Jihād or Not: Fatimid Egypt During the Early Crusades», in Hadia DAJANI-SHAKEEL et Ronald A. MESSIER (éd.), *The Jihād and Its Times Dedicated to Andrew Stefan Ehrenkreutz*, University of Michigan, Center for Near Eastern and North African Studies, 1991, p. 31-39.
- HERMES, Nizar F., «The Byzantine in Medieval Arabic Poetry: Abū Firās' al-Rūmiyyāt and the Poetic Responses of al-Qaffāl and Ibn Ḥazm to Nicepore Phocas' al-Qaṣīda al-arminiyya al-mal'ūna' (The Armenian Cursed Ode)», *Byzantina Symmeikta*, 19, 2009, p. 35-61.
- HERMES, Nizar F., *The [European] Other in Medieval Arabic Literature and Culture, Ninth-Twelfth Century AD.*, New York, Palgrave Macmillan, 2012.
- HIRSCHLER, Konrad, «Ibn Wāṣil: An Ayyūbid Perspective on Frankish Lordships and Crusades», in Alex MALLETT (éd.), *Muslim Historians of the Crusades*, Leyde, Brill, 2014 (sous presse).
- HITTI, Philip Khuri, «The Impact of the Crusades on Moslem Lands», in N. P. ZACOUR et H. W. HAZARD (éd.), *The Impact of the Crusades on the Near East* (K. M. SETTON dir., *A History of the Crusades*, vol. V), Madison, University of Wisconsin Press, 1985, p. 33-58.
- HILLENBRAND, Carole, «Jihad Propaganda in Syria from the time of the First Crusade until the Death of Zengi: the Evidence of Monumental Inscriptions», in K. ATHAMINA et R. HEACOCK (éd.), *The Frankish Wars and their Influence on Palestine*, Birzeit, 1994, p. 60-69.

- HILLENBRAND, Carole, *The Crusades. Islamic Perspectives*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1999.
- HILLENBRAND, Carole, « Jihad Poetry in the Age of the Crusades », in Th. E. MADDEN *et al.* (éd.), *Crusades. Medieval Worlds in Conflict*, Farnham et Burlington, Ashgate, 2010, p. 9-23.
- HILLENBRAND, Carole, « Sources in Arabic », in Mary WHITBY (éd.), *Byzantines and Crusaders in Non-Greek Sources, 1025-1204*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 283-340.
- HOEFER, Dr (dir.), *Nouvelle biographie générale depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, Paris, Firmin Didot Frères, 1854-1866, 37 vol.
- HOLT, Peter M., *The Age of the Crusades: the Near East from the Eleventh Century to 1517*, Londres et New York, Longman, 1986.
- HOLT, Peter M., *Early Mamluk Diplomacy (1260-1290): Treatises of Baybars and Qalāwūn with Christian Rulers*, Leyde, Brill, 1995.
- HOLT, Peter M., « The Virtuous Ruler in Thirteenth Century Mamluk Royal Biographies », *Nottingham Medieval Studies*, 24, 1980, p. 27-35.
- HOLT, Peter M., « Three Biographies of al-Ẓāhir Baybars », in David MORGAN (éd.), *Medieval Historical Writing in the Christian and Islamic Worlds*, Londres, 1982, p. 19-29.
- ḤUḌAYR, Muḥammad 'Abd al-Raḥmān Ibrāhīm, *al-Ṣirā' al-ḥarbī fī šī'r al-Mutanabbī*, Beyrouth, Maṭba'at al-amāna, 1993.
- HUMPHREYS, R. Stephen, *From Saladin to the Mongols*, New York, SUNY Press, 1976.
- HUMPHREYS, R. Stephen, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, Le Caire, AUP, 1992.
- HUMPHREYS, R. Stephen, « Ayyubids, Mamluks, and the Latin East in the Thirteenth Century », *Mamlūk Studies Review*, 2, 1998, p. 1-17.
- IRWIN, Robert, « The Impact of the Early Crusades on the Muslim World », in L. GARCIA-GUIJARRO RAMOS (éd.), *La primera cruzada, novecientos años después: el concilio de Clermont y los origins del movimiento cruzado*, Madrid, Universidad Autonoma de Madrid, 1998, p. 137-151.
- IRWIN, Robert, « Islam and the Crusades 1096-1699 », in Jonathan RILEY-SMITH (éd.), *The Oxford History of the Crusades*, Oxford, OUP, 1999 (1<sup>re</sup> éd., 1995), p. 211-259.
- IRWIN, Robert, « Muslim Responses to the Crusades », *History Today*, 47, n° 4, 1997, p. 43-49.
- IRWIN, Robert, « Orientalism and the Development of Crusader Studies », in Peter W. EDBURY et Jonathan PHILLIPS (éd.), *The Experience of Crusading*, vol. II: *Defining the Crusader Kingdom*, Cambridge, 2003, p. 214-230.
- IRWIN, Robert, *The Arabian Nights: A Companion*, New York, Palgrave Macmillan, 2004 (1<sup>re</sup> éd., 1994).
- IRWIN, Robert, *Mamluk and Crusaders. Men of the Sword and Men of the Pen*, Surrey et Burlington, Ashgate, Variorum Collected Studies Series, CS 955, 2010.
- IRWIN, Robert, « The Arabists and Crusader Studies in the Twentieth Century », in Kurt VILLADS JENSEN *et al.*, *Cultural Encounters during the Crusades*, Odense, University Press of Southern Denmark, 2013, p. 283-298.

- KEDAR, Benjamin Z., *Crusade and Mission. European Approaches Toward the Muslims*, Princeton, 1984.
- KEDAR, Benjamin Z., « Croisade et *jihād* vus par l'ennemi : une étude des perceptions mutuelles des motivations », in Michel BALARD (dir.), *Autour de la première croisade*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1996, p. 345-355.
- KEDAR, Benjamin Z., « The Battle of Ḥaṭṭīn Revisited », in Benjamin KEDAR (éd.), *The Horns of Ḥaṭṭīn*, Jérusalem, 1992, p. 190-217.
- KOHLBERG, E., « Shahīd », *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Leyde, vol. IX, Brill, 1997, p. 203-205.
- KÖHLER, Michael, « Al-Afdal und Jerusalem – was versprach sich Ägypten vom ersten Kreuzzug? », *Saeculum*, 37, 1986, p. 228-239.
- KOSTICK, Conor (éd.), *The Crusades and the Near East: Cultural Histories*, Abingdon et New York, Routledge, 2011, p. 189-214.
- LANDAU-TASSERON, Ella, « New Data on an Old Manuscript: An Andalusian Version of the Works Entitled Futūḥ al-Šām », *Al-Qantara*, 21, n° 2, 2000, p. 361-380.
- LAOUST, Henri, « Remarques sur les expéditions de Kisrawan sous les premiers Mamelouks », *Bulletin du Musée de Beyrouth*, 4, 1942, p. 101-103.
- LEISTEIN, Thomas, « Mashhad al-Naṣr: Monuments of War and Victory in Medieval Islamic Art », *Muqarnas*, 13, 1996, p. 7-26.
- LINDSAY, James E., « Ibn 'Asākir (1105-1176): Muslim Historian and Advocate of Jihad against Christian Crusaders and Shi'ite Muslims », *Middlebury College, Rohatyn Center for International Affairs, Working Paper Series 11*, 2003, p. 1-31.
- LINDSAY, James E. et SULEIMAN Mourad, *The Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader Period*, Leyde, Brill, 2013.
- LIVNE-KAFRI, Ofer, « A Note on Some Traditions of *Faḍā'il al-Quds* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 14, 1991, p. 71-183.
- LIVNE-KAFRI, Ofer, « The Muslim Traditions "In Praise of Jerusalem" (*Faḍā'il al-Quds*): Diversity and Complexity », *Annali*, 58, 1998, p. 165-192.
- LYONS, Malcom C., « Europe in the Arab Hero Cycles », in Angeliki E. LAIOU et Roy PARVIZ MOTTAHEDEH (éd.), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Washington, Dumbarton Oaks, 2001.
- LYONS, Malcom C. et MELVILLE, C. P., « Saladin's Hattin Letter », in Malcom LYONS et C. P. MELVILLE (éd.), *The Horns of Ḥaṭṭīn*, Jérusalem, 1992, p. 208-216.
- KRÜGER, Jürgen, « Architecture of the Crusaders in the Holy Land: the First Colonial Architecture? », in Conor KOSTICK (éd.), *The Crusades and the Near East: Cultural Histories*, Abingdon et New York, Routledge, 2011, p. 216-228.
- KÖHLER, Michael A., *Allianzen und Verträge zwischen fränkischen und islamischen Herrschern in vorderen Orient. Eine Studie über das zwischenstaatliche Zusammenleben vom 12. bis ins 13. Jahrhundert*, Berlin – New York, 1991, trad. Peter M. Holt (révisée par Konrad Hirschler), *Alliances and Treaties between Frankish and Muslim Rulers in the Middle East. Cross-Cultural Diplomacy in the Period of the Crusades*, Leyde et Boston, Brill, 2013.
- LEVANONI, Amalia, *A Turning Point in Mamluk History: the Third Reign of al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn, 1310-1341*, Stuttgart, 1995.

- al-Mahāsini, Zakī, *Šir' al-ḥarb fī-l-adab al-'arab fī-l-'aṣrayn al-umawī wa-l-'abbāsī ilā 'ahd Sayf al-dawla*, Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1970.
- MAKDISI, Georges, « The Sunnī Revival », in Donald S. RICHARDS, *Islamic Civilization*, Oxford, B. Cassirer, 1973, p. 155-168.
- MAKDISI, Georges, *History and Politics in Eleventh-Century Baghdad*, Ashgate, Variorum CS 336, 1991.
- MARKOWSKI, Michael, « *Crucesignatus*: Its Origins and Early Usage », *Journal of Medieval History*, 10 / 3, sept. 1984, p. 157-165.
- MALLETT, Alex (dir.), *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant*, Brill, Leyde – Boston, 2014.
- MAZLŪM, Muḥammad, *Ta'riḥ al-ḥurūb al-muqaddasa fī-l-Mašriq al-mad'uwwa ḥarb al-ṣalīb*, Jérusalem, 1865.
- MENACHE, Sophia, « Israeli Historians of the Crusades and Their Main Areas of Research 1946-2008 », *Storia della Storiografia*, 53, 2008, p. 3-24.
- MERI, Josef X. et al., « Ziyāra », *The Encyclopedia of Islam. New Edition*, Leyde, Brill, vol. XI, 2002, p. 524-529.
- MICHEAU, Françoise, « Les croisades vues par les historiens arabes d'hier et d'aujourd'hui », in *Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade*, Rome, École française de Rome, 1997, p. 345-360, rééd. in *Les relations des pays d'Islam avec le monde latin du milieu du X<sup>e</sup> siècle au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, J. Marseille, 2000, p. 52-71.
- MICHEAU, Françoise, « Le Kāmil d'Ibn al-Athīr, source principale de l'Histoire des Arabes dans le *Mukhtaṣar* de Bar Hebraeus », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 58, 2005, p. 425-439.
- MICHEAU, Françoise, « Les croisades dans la *Chronique universelle* de Bar Hebraeus », in D. COULON et al., *Chemins d'outre-mer. Études sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, Paris, PUPS, 2004, vol. II, p. 553-572.
- MICHEAU, Françoise, « Croisades et croisés vus par les historiens arabes chrétiens d'Égypte », *Hommages à Claude Cahen, Res Orientales*, 6, 1994, p. 169-185.
- MOUTON, Jean-Michel, « Yūsuf al-Fandalāwī, cheikh des Malékites de Damas sous les Bourides », *Revue des Études Islamiques*, 51, 1983, p. 63-75.
- MOUTON, Jean-Michel, *Damas et sa principauté sous les Saljoukides et les Bourides, 468-549 / 1076-1154*, Le Caire, IFAO, 1995.
- MUSTAFA, Maḥmūd, *al-Adab al-'arabī fī Miṣr min al-faṭḥ al-islāmī ilā nihāyat al-'aṣr al-ayyūbī*, Le Caire, Maktabat al-Adāb, 2003.
- OUYANG, Wen-chin, « Silenced Cultural Encounters in Poetry of War », in Hugh KENNEDY (éd.), *Warfare and Poetry in the Middle East*, Londres, I. B. Tauris, 2013, p. 167-192.
- PETERS, Edward, « The Firanj Are Coming-Again », *Orbis*, 48 / 1, janv. 2004, online, URL : <http://archive.is/3cYtz> (dernière consultation, 10 novembre 2013).
- POUZET, Louis, *Damas au VII<sup>e</sup> / XIII<sup>e</sup> siècle. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1988.
- REINAUD, Joseph-Toussaint, « De l'art militaire chez les Arabes au Moyen Âge », *JA*, sept. 1848, p. 192-238.
- RICHARDS, Donald S., « A Consideration of Two Sources for the Life of Saladin », *Journal of Semitic Studies*, 25, 1980, p. 46-65.

- RIKABI, Jawdat, *La poésie profane sous les Ayyūbides et ses principaux représentants*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1949.
- RILEY-SMITH, Jonathan, « History, the Crusades and the Latin East, 1095-1204: A Personal View », in Maya SHATZMILLER (éd.), *Crusaders and Muslims in twelfth-century Syria*, Leyde, 1993, p. 1-17.
- RILEY-SMITH, Jonathan, « History, the Crusades and the Latin East, 1095-1204: A Personal View », in Maya SHATZMILLER (éd.), *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, Leyde, Brill, 1993, p. 1-17.
- ROBINSON, E., *Palästina Und Die Südlich Länder: Tagebuch Einer Reise im Jahre 1838 in Bezug Auf Die Biblische Geographie Unternommen*, vol. III, Halle, 1842.
- RODINSON, Maxime, « L'islam, la forteresse assiégée », entretien avec Maxime Rodinson, in *Les Collections de l'Histoire*, n° 4, *Le temps des croisades*, février 1999, p. 98-99.
- SABRA, Adam, *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250-1517*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- AL-ŞALLĀBĪ, 'Alī Muḥammad Muḥammad, *Şalāḥ al-dīn al-ayyūbī wa-ḡuhūduhu fī-l-qaḏā' 'alā al-dawla al-fāṭimiyya wa tahrīr Bayt al-Maqdis*, Beyrouth, Dār al-ma'rifa, 2008.
- AL-ŞALLĀBĪ, 'Alī Muḥammad Muḥammad, *Al-Sulṭān Sayf al-dīn Quṭuz wa-ma'rakat 'Ayn Ḓālūt*, Le Caire, Mu'assassat Iqra' li-l-naşr wa-tawzī' wa-l-tarḡama, 2009.
- AL-ŞALLĀBĪ, 'Alī Muḥammad Muḥammad, *al-Maḡūl [al-Tatār] bayn al-Intiṣār wa-l-inkisār*, Le Caire, al-Andalus al-ḡadīda, 2009.
- AL-SARRAF, Shihab, *L'archerie mamluke (648-924/1250-1517)*, thèse de doctorat d'histoire de l'Univ. Paris I Panthéon Sorbonne, 1989, 2 vol.
- AL-SARRAF, Shihab, « Adab al-furūsiyya fī-l-'aşrayn al-'abbāsi wa-l-mamlūkī », dans David Alexander (éd.), *Furūsiyya*, vol. II, Riyad, 1421/2000-2001, p. 104-139.
- AL-SARRAF, Shihab, « Mamlūk Furūsiyah Literature and Its Antecedents », *Mamlūk Studies Review*, 8/1, 2004, p. 141-200.
- SCHEINER, Jens, « Writing the History of the *Futūḥ*: The *Futūḥ*-Works by Al-Azdī, Ibn A'tham, and Al-Wāqidi », in Paul COBB (éd.), *The Lineaments of Islam: Studies in Honor of Fred McGraw Donner*, Leyde, Brill, 2012, p. 151-176.
- SIVAN, Emmanuel, « Le caractère sacré de Jérusalem dans l'Islam aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles », *Studia Islamica*, 27, 1967, p. 149-182.
- SIVAN, Emmanuel, *L'Islam et la Croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1968.
- SIVAN, Emmanuel, « The Beginnings of the *Faḏā'il al-Quds* Literature », *Israel Oriental Studies*, 1, 1971, p. 263-271.
- SIVAN, Emmanuel, « Modern Arab Historiography of the Crusades », *Asian and African Studies*, 8, 1972, p. 109-149.
- SIVAN, Emmanuel, *Mythes politiques arabes*, Paris, Fayard, 1995.
- SHBOUL, A., « Byzantium and the Arabs: The Image of the Byzantines as Mirrored in Arabic Literature », in M. BONNER (éd.), *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times*, New York, 2004, p. 43-68.
- SUBLET, Jacqueline, « Le Séquestre sur les jardins de la Ghouta (Damas 666/1267) », *Studia Islamica*, 43, 1976, p. 81-86.

- SUBLET, Jacqueline, « Le sultan Baïbars, héros de roman. Ruptures des liens », in *Les épopées, littératures de la voix, Diogène*, 46, 1998, p. 100-111.
- TABBAA, Yasser, « Monuments with Message: Propagation of Jihad under Nur al-Din (1146-1174) », in V. P. GOSS (éd.), *The Meeting of Two Worlds. Cultural Exchange between East and West during the Period of the Crusades*, Kalamazoo, Medieval Institute Publications, 1986, p. 223-240.
- TABBAA, Yasser, *The Transformation of Islamic Art during the Sunni Revival*, Londres et New York, I. B. Tauris, 2001.
- TALHAMY, Yvette, « The Kisrawan Expeditions Against Heterodox Religious Minorities in Syria Under Mamluk Rule », *Chronos*, 20, 1989, p. 129-155.
- TALMON-HELLER, Daniella, « The Shaykh and the Community: Popular Hanbalite Islam in 12<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> Century Jabal Nablus and Jabal Qasyūn », *Studia Islamica*, 79, 1994, p. 103-120.
- TALMON-HELLER, Daniella, « Arabic Sources on Muslim Villagers under Frankish Rule », in Alan MURRAY, *From Clermont to Jerusalem. The Crusades and Crusader Societies, 1095-1500*, Turnhout, Brepols, 1998, p. 103-117.
- TALMON-HELLER, Daniella, « Muslim Martyrdom and Quest for Martyrdom in the Crusading Period », *Al-Masāq: Islam and the Medieval Mediterranean*, 14, n° 2, 2002, p. 132-139.
- TALMON-HELLER, Daniella, *Islamic Piety in Medieval Syria. Mosques, Cemeteries and Sermons under the Zangids and Ayyūbids (1146-1260)*, Leyde et Boston, Brill, 2007.
- TEULE, Heidi, « The Crusaders in Barhebraeus' Syriac and Arabic Secular Chronicles », in Heidi TEULE et al. (éd.), *East and West in the Crusader States*, Louvain, Peeters, 1996, p. 39-49.
- THORAU, Peter, *The Lion of Egypt: Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century*, trad. Peter M. Holt, Londres, 1992.
- TOR, Deborah, « Privatized Jihad and Public Order in the Pre-Seljuq Period: The Role of the Mutatawwi'a », *Iranian Studies*, 38, n° 4, 2005, p. 555-573.
- TYERMAN, Christopher, « Where There Any Crusades in the Twelfth Century? », *English Historical Review*, 110, 1995, p. 553-577.
- TALMON-HELLER, Daniella, *The Invention of the Crusades*, Londres, 1998.
- TALMON-HELLER, Daniella, *The Debate on the Crusades, 1099-2010*, Manchester, Manchester University Press, 2011.
- 'URAYNĪ, 'Abd Allāh b. Šāliḥ, *Ši'r ġihād al-Rūm hattā nihāyat al-qarn al-rābi' al-ḥiġri fī mawāzīn al-naqd al-adabī*, thèse Univ. de l'Imām Muḥammad b. Sa'ūd al-islāmiyya, Riyad, 2002.
- VAPEREAU, G., *Dictionnaire universel des contemporains contenant toutes les personnes notables de la France et des pays étrangers*, Paris, Hachette et Cie, 1858, vol. XI.
- WALKER, Pau, *Exploring an Islamic Empire. Fatimid History and Its Sources*, Londres, New York, I. B. Tauris, 2002.
- ZAKHARIA, Katia, « Uways al-Qaranī, visage d'une légende », *Arabica*, 56, 1999, p. 230-258.
- ZOUACHE, Abbès, *Armées et combats en Syrie de 491/1098 à 569/1174. Analyse comparée des chroniques médiévales latines et arabes*, Damas, Ifpo, 2008.

- ZOUACHE, Abbès, « Dubays Ibn Šadaqa (m. 539 / 1135), aventurier de légende. Histoire et fiction dans l'historiographie arabe médiévale (VI<sup>e</sup> / XII<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> / XIII<sup>e</sup> siècles) », *Bulletin d'études orientales*, 58, 2008-2009, p. 88-130.
- ZOUACHE, Abbès, « Compte rendu de Daniella Talmon-Heller, *Islamic Piety in Medieval Syria* », *Bulletin d'études orientales*, 58, 2008-2009, p. 429-434.
- ZOUACHE, Abbès, « Saladin, l'histoire, la légende », in Denise AIGLE (éd.), *Le Bilād al-Šām face aux mondes extérieurs (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle). La perception de l'autre et la représentation du souverain*, Damas, Ifpo, 2011, p. 41-72.
- ZOUACHE, Abbès, « Écrire l'histoire des croisades aujourd'hui, en Orient et en Occident », in RANIA Abdellatif et al. (éd.), *Construire la Méditerranée, penser les transferts culturels : approches historiographiques et perspectives de recherche*, Munich, Oldenbourg, 2012, p. 120-147.
- ZOUACHE, Abbès, « Introduction », in Abbès ZOUACHE et Danièle SANSY (éd.), *Temporalités de l'Égypte, Médiévales*, 64, printemps 2013, p. 5-18.
- ZOUACHE, Abbès, « Une culture en partage. La *furūsiyya* à l'épreuve du temps », in Abbès ZOUACHE et Danièle SANSY (éd.), *Temporalités de l'Égypte, Médiévales*, 64, printemps 2013, p. 57-76.