



N° 81/02 - 13 février 1981

JERUSALEM DANS LA TRADITION RELIGIEUSE MUSULMANE

Maurice Borrmans

Texte intégral de la Conférence, donnée en italien, le jeudi 18 septembre 1980, à la XXVI Settimana Biblica Nazionale des Biblistes italiens, qui avait pour thème "Jérusalem (dans la tradition biblique et aujourd'hui)". Relire notre numéro saumon n° 93 du 1^{er} janvier 1970 : Jérusalem, cité de la réconciliation ou signe de contradiction par Pierre RONDOT.

Il aura suffi de l'incendie de la Mosquée al-Aqsâ, à Jérusalem, le 21 août 1969, pour que le monde entier découvre soudain l'ampleur de l'intérêt et de l'affection que les Musulmans attachent à Jérusalem et aussi pour que les Musulmans eux-mêmes se sentent plus que jamais dépossédés des Lieux Saints qu'ils y ont toujours vénérés et dont ils ne peuvent même plus assurer la garde et la protection. Quand on apprend que c'est pour répondre à ce défi que le premier Sommet islamique s'est tenu à Rabat, du 22 au 24 septembre de la même année, et qu'il en est résulté l'usage de réunir désormais, chaque année, une Conférence islamique qui rassemble les ministres des Affaires étrangères des pays musulmans, on mesure d'autant mieux l'importance que représente Jérusalem pour la conscience musulmane ! La Déclaration finale de ce premier Sommet le soulignait à sa façon : "Le douloureux évènement du 21 août 1969 qui a causé, du fait de l'incendie, des dégâts étendus à la Mosquée sacrée d'al-Aqsâ, plonge dans l'angoisse la plus profonde plus de six cents millions de Musulmans dans le monde entier". Par suite, ses auteurs demandaient "à tous les gouvernements... de prendre en considération l'attachement profond des fidèles de l'Islam pour la ville de Jérusalem et la résolution solennelle de leurs gouvernements de lutter pour sa libération".

Comment expliquer cet émoi et cet attachement des Musulmans envers Jérusalem, qui s'expriment désormais à tous les niveaux du langage, qu'il s'agisse de la chanson, de la presse ou du sermon ? La présente recherche voudrait tenter de répondre à cette question en proposant quelques éléments de réflexion et d'appréciation que les sources de la pensée musulmane et les faits de l'histoire arabo-islamique peuvent fournir aujourd'hui. Il convient de s'interroger d'abord au niveau même du Coran, le Livre sacré des Musulmans, pour eux "parole divine fidèlement transmise et immuablement véridique", tout comme il est ensuite utile de faire une enquête auprès des "traditions" authentiques que Muhammad aurait transmises à ses disciples pour compléter l'enseignement coranique. Mais c'est l'histoire même des Musulmans, et le rôle que Jérusalem y a joué et y joue encore, qui doivent être explorés longuement et interprétés correctement en fonction même de ce que la conscience collective musulmane y a vu et en a dit dans ses "lectures" successives. Les évènements les plus récents doivent enfin être considérés, semble-t-il, en fonction de cette "re-lecture" permanente d'une communauté de Croyants qui, au cours des siècles, s'est attachée d'autant plus à certaines réalités "symboliques" qu'elle avait peur de les perdre !

Tels seront les quatre principales articulations de cette recherche sur la signification de Jérusalem dans la tradition religieuse musulmane. En guise de première conclusion, il sera peut-être alors utile d'en déduire certaines leçons de psychologie sociale des communautés religieuses et aussi certaines perspectives d'explication qui pourraient aider Jérusalem à redevenir - et pourquoi pas ? - la "Cité de la Paix".

I. Jérusalem est-elle mentionnée dans le Coran ?

Puisque le Livre sacré des Musulmans n'a pas, pour habitude, de multiplier les noms de sites et de villes, il ne faut point trop s'étonner si Jérusalem n'y est jamais expressément mentionnée. Faut-il y voir de secrètes allusions dans les rares versets qui nous parlent de "cette cité" où les Fils d'Israël sont appelés à "entrer" au temps de Moïse (2, 58), pour ensuite y "habiter" (7, 161) ? Peut-on également imaginer que les deux "menaces" décrétées contre ces mêmes Fils d'Israël (17, 5-7) visent la destruction répétée du Temple par Nabuchodonosor puis par Titus ? Il est bien difficile de se prononcer, tout comme le silence du Coran concernant Jérusalem lorsque y sont racontés l'épopée de David et le règne de Salomon invite le lecteur à s'interroger sur les raisons de cette absence ! Pratiquement, les seuls passages où le texte coranique semble évoquer sérieusement Jérusalem se réduisent au célèbre récit du "voyage nocturne" et de "l'ascension" de Muhammad, ainsi qu'au changement d'orientation (ou *qibla*) pour la prière musulmane officielle.

a) Le "voyage nocturne" (*isrâ'*) et "l'ascension" (*miirâj*) de Muhammad (17, 1) (1).

"Gloire à Celui qui a transporté Son serviteur, la nuit, de la Mosquée Sacrée à la Mosquée très Eloignée (*al-Aqsâ*) autour de laquelle Nous avons mis Notre bénédiction, afin de lui faire voir certains de Nos signes" (17, 1) : c'est ainsi que s'exprime le début de la Sourate 17 qui a justement pour titre celui du "Voyage nocturne" (*al-Isrâ'*); elle date de l'enseignement mecquois de Muhammad (610-622) et y est placée plus ou moins tardivement suivant que l'on s'attache à la critique européenne ou que l'on se réfère à l'hagiographie musulmane. A la différence des autres visions de Muhammad où ce sont celles-ci qui viennent vers lui (81, 19-25; 53, 1-12; 53, 13-18), celle qu'évoque le présent verset laisserait entendre qu'il y a eu déplacement spatial puis ascension de Muhammad jusqu' au septième ciel. Avec le Pr Bausani, contentons-nous de "remarquer qu'il y a, ici, deux problèmes à propos desquels les commentateurs ont beaucoup discuté. Le premier est de savoir si Muhammad a fait ce voyage nocturne avec son corps ou en esprit (en rêve); le second est de découvrir quel est ce Temple très Eloigné (ou quelle est cette Mosquée très Eloignée), puisque la Mosquée Sacrée, en toute occurrence, est la Ka'ba de La Mecque. La tradition plus généralement retenue par l'Islam orthodoxe fait de ce voyage un voyage "en chair et en os", sur la miraculeuse monture appelée Bûrâq, et de cette Mosquée très Eloignée la ville de Jérusalem elle-même. Tel est le voyage nocturne. C'est à Jérusalem qu'aurait alors commencé la véritable ascension ou *mi'râj*, suivie de la visite du ciel et de l'enfer. Pour la majeure partie des commentateurs européens et pour bien des modernes, parmi les Musulmans, il semble qu'il s'agisse là d'une vision que Muhammad aurait eue en songe et que la Mosquée très Eloignée ait été, pour lui, un site céleste des plus mystérieux" (2).

Quelle que soit l'interprétation qui est donnée de la réalité de ce voyage et de cette ascension, force est bien de reconnaître que seule la dénomination de *Masjid aqsâ* (Mosquée très Eloignée) peut ici laisser entendre qu'il s'agit de Jérusalem, et plus précisément de cette partie Sud de l'esplanade du Temple où se trouve actuellement la célèbre Mosquée qui porte ce nom. Or, celle-ci n'existait pas encore à l'époque du Prophète de l'Islam: elle n'y a été édifiée, pour la première fois, qu'à l'époque du cinquième calife Omeyyade, 'Abd al-Malik. On comprend mieux, alors, les réserves de la traduction du Pr Hamidullah, qui précise : "Cette "Très Lointaine Mosquée" doit être au ciel et non pas à Jérusalem, puisque le Coran nomme la Palestine "terre proche" (30, 3)" (3). Quoi qu'il en soit, la majeure partie de la Tradition islamique et l'immense majorité des Musulmans considèrent qu'il s'agit bien là d'un "voyage nocturne" de Muhammad jusqu'à Jérusalem pour y connaître ensuite son "ascension", à l'instar de ses grands prédécesseurs, qui sont Abraham, Moïse et Jésus.

b) Le changement d'orientation (ou *qibla*) pour la prière musulmane (*salât*) officielle (2, 142) (4).

Suivant, sans doute, l'exemple des Fils d'Israël qui auraient déjà été invités en Egypte, "par Moïse et son frère", à faire "de vos demeures un centre de prière" ou "une *qibla*/orientation" (10, 87) - verset qui est loin d'être clair ! les premiers Musulmans auraient déjà eu une direction spécifique (*qibla*) pour leur prière rituelle (*salât*), dès le début de la prédication muhammadienne. Ce qui est sûr, c'est qu'immédiatement après l'Hégire (622), à Médine, cette direction de la prière musulmane était

bel et bien Jérusalem : quoi que cela ne soit pas explicitement affirmé, il est possible de le déduire du célèbre verset ayant trait au "changement d'orientation" de la qibla. On le date habituellement du seizième ou du dix-septième mois après l'Hégire (rajab ou cha'ban de l'an 2 hégirien). C'est à la suite du contraste, puis du conflit de plus en plus tragique entre l'Islam naissant et les trois tribus juives de Médine qu'intervient alors ce changement significatif. Il est affirmé, dès lors : "Nous te tournerons donc vers une Qibla que tu agréeras. Tourne donc ta face dans la direction de la Mosquée Sacrée ! Où que vous soyez, tournez votre face dans sa direction" (2, 144).

Les Musulmans ont désormais leur propre qibla, pour mieux se différencier des autres : "Certes, si tu viens, avec quelque signe (âya), à ceux à qui l'Écriture a été donnée, ils n'adopteront point ta Qibla et tu n'adopteront point leur Qibla. Certains d'entre eux n'adoptent d'ailleurs point la Qibla des autres" (2, 145). Ainsi donc : "A chacun, une orientation (qibla) vers laquelle il se tourne" (2, 148). Par deux fois, il est répété, à Muhammad ainsi qu'à ses disciples : "D'où que tu sortes, tourne ta face vers la Mosquée Sacrée" (2, 149 et 150). Aux questions que poseraient alors à Muhammad ses propres adversaires, il lui est conseillé de répondre conformément au Coran lui-même : "Les insensés, parmi les Hommes, diront : "Qu'est-ce qui a détourné ces gens de la Qibla vers laquelle ils s'orientaient ?". Réponds : "A Dieu l'Orient et l'Occident. Il dirige qui Il veut vers une Voie Droite"... Nous n'avons établi la Qibla (vers Jérusalem), vers laquelle tu t'orientais, que pour connaître ceux qui suivent l'Apôtre, de ceux qui s'en détournent sur leurs pas" (2, 142-143). Il semble ainsi établi que déjà à La Mecque et certainement à Médine (pour un bref laps de temps), les Musulmans n'avaient pas la Ka'ba pour qibla, mais bien plutôt Jérusalem, comme l'affirme leur propre Tradition, ce qui les distinguait d'autant mieux des polythéistes mecquois qui n'avaient d'attention que pour la Ka'ba (5). Faudrait-il y voir, avec certains, une discrète influence judéo-chrétienne ? L'hypothèse n'est pas sans fondement.

II. Jérusalem est-elle davantage mentionnée dans la Sunna et les Commentaires ?

Si l'on réserve ce mot aux seules "sentences" (hadîth-s) attribuées authentiquement à Muhammad par les grands collecteurs de hadîth-s du IX^e siècle, comme Muslim (mort en 865), al-Bukhârî (mort en 870) et leurs émules, on est bien obligé de constater que Jérusalem y est enfin effectivement nommée, mais surtout pour préciser les versets coraniques ayant trait au "voyage nocturne" et au changement de direction de la prière. Jérusalem est appelée, de préférence, Bayt al-Maqdis (Maison de la Sainteté) (6), ou, plus rarement, qui renvoie à la dénomination de l'Empereur Hadrien (Colonia Aelia Capitolina).

Les hadîth-s qui traitent du "voyage nocturne" et de "l'ascension" ne cessent pas, d'ailleurs, de laisser leur lecteur fort perplexe. Une première interprétation semble tout réduire à une ascension nocturne de Muhammad sans qu'il soit question d'y passer par Jérusalem; al-Masjid al-aqsâ n'est alors qu'un Temple Eloigné qui est au ciel, et c'est bien ce que semble dire le Commentaire d'Ibn Jarir al-Tabarî (839-923) à la suite d'un certain hadîth de Bukhârî. Le fait est qu'un très long hadîth sur "l'ascension" (7) place celle-ci immédiatement après la "purification du cœur du Prophète" par l'Archange Gabriel, au seuil même de son ministère prophétique. Une autre interprétation, qui a la faveur des Commentateurs postérieurs, voit dans la "Mosquée très Eloignée" Jérusalem elle-même et, plus particulièrement la partie méridionale de l'esplanade du Temple, mais leur intérêt en faveur de Jérusalem semble trop dépendre, consciemment ou inconsciemment, de l'importance privilégiée que les Califes Omeyyades donnèrent à cette ville, comme on le verra plus loin.

A titre d'exemple, et pour compliquer le problème, citons ici un hadîth inattendu où Muhammad décrit Jérusalem, mais... de loin et comme "en vision" : "Jâbir ben 'Abd Allâh a dit : "J'ai entendu le Prophète s'exprimer ainsi : Lorsque les Quraych m'eurent traité d'imposteur, je me tins dans l'enceinte du Temple (le Hatîm) et alors Dieu me montra Jérusalem (Bayt al-Maqdis), et je leur fis la description de tous ses monuments, les ayant sous les yeux !" (8)". Il est vrai qu'un autre hadîth, qui entend établir les mérites du lait, pourrait être utilisé pour corroborer la thèse du voyage à Jérusalem : "Abû Hurayra a dit : "La nuit pendant laquelle l'Envoyé de Dieu fut transporté à Iliyâ', on lui apporta deux coupes : l'une pleine de vin, l'autre pleine de lait. Après les avoir regardées, il prit la coupe de lait. "Louange à Dieu" ! s'écria Gabriel. Il t'a dirigé vers la bonne doctrine. Si tu avais pris la coupe de vin, ton peuple eût été dans l'erreur" (9)".

Quant au changement de direction de la prière, hadîth-s et commentaires viennent préciser ce qui en a déjà été dit. C'est ainsi qu'un nommé al-Barâ' a dit : "Nous fîmes la prière avec le Prophète en nous tournant du côté de Jérusalem pendant seize ou dix-sept mois. Ensuite, Dieu fit tourner le Prophète du côté de la Qibla (la Ka'ba)". De nombreux textes parallèles parlent plus génériquement de la Syrie (al-Châm), comme celui qu'Ibn 'Umar a transmis : "Pendant que les fidèles accomplissaient la

prière du matin dans la mosquée de Qubâ', un homme se présenta qui dit: "Dieu a révélé au Prophète un passage du Coran où il lui a dit qu'il se tournât pour la prière vers la Ka'ba. Tournez-vous donc de ce côté". Et alors les fidèles se tournèrent vers la Ka'ba" (10). La Tradition parle, à ce sujet, de la Mosquée des "deux qibla-s". Nombre de Commentateurs, à la suite de Tabarî, justifient la première qibla, à savoir Jérusalem, et plus particulièrement le Rocher (Sakhra) de l'esplanade du Temple, en affirmant que c'était là celle d'Abraham lui-même, et aussi parce que c'était celle des Juifs dont il fallait absolument, surtout à Médine, se concilier les cœurs (ta'lif).

Telles sont les allusions les plus explicites à Jérusalem que nous trouvons dans la Sunna. Il en existe encore d'autres, plus allusives, à propos des temps eschatologiques. Puisque Jérusalem y sera "le Signe de l'Heure" dernière (43, 6) et que, selon maintes traditions musulmanes, "il n'y a pas d'autre Mahdî que Jésus", il est volontiers affirmé qu'il reviendra à la fin des temps pour combattre le Messie Menteur (al-Dajjâl), à la tête de tous les Monothéistes qu'il aura enfin ralliés à l'Islam, puisqu'il se sera fait musulman auparavant (11). C'est dans ce contexte d'un règne parfois millénariste de Jésus que Jérusalem est évoquée, non sans être quelque fois éclipsée par La Mecque. Jésus reviendrait donc près de la ville, "sur la colline d'Afiq, comme imam directeur". Dieu protégera alors contre les cavaliers de Gog et de Magog "La Mecque, Médine et Jérusalem"; ces derniers s'approcheront, "continuant ainsi leur marche jusqu'à la Montagne du Vin (ou de Khamar !), qui est la Montagne de Jérusalem". Jésus, "debout sur le Rocher", invoquera Dieu, en même temps que ses Compagnons. Plus tard, enfin, quand l'Ange de la Mort descendra vers ce même Jésus, "il le trouvera debout dans le Temple de Jérusalem, récitant la Torah, l'Evangile et les Psaumes". Ajoutons, pour terminer, que certaines traditions musulmanes affirment encore que Jérusalem redeviendra la Qibla de l'Islam, à la fin des temps.

III. Jérusalem dans l'histoire arabo-musulmane classique (12).

Quelle fut objectivement l'importance de Jérusalem dans l'histoire des Musulmans et quelle est la valeur idéologique et religieuse que ces derniers lui reconnurent peu à peu à travers les mille péripéties de cette histoire ? On ne pourra que répondre très brièvement à ces deux questions, au terme d'une rapide évocation des étapes les plus importantes de cette histoire. Devenue colonie païenne sous le nom d'Aelia Capitolina, après la prise de Titus et les interventions d'Hadrien, puis "capitale chrétienne" aux multiples basiliques avec Constantin et ses successeurs, Jérusalem avait subi, en 614, l'invasion et le pillage des Perses Sassanides pour, ensuite, retrouver sa gloire et ses trophées avec Héraclius (14 septembre 629 : "triomphe de la Sainte Croix"). L'Islam naissant connaissait alors sa première et fulgurante expansion, à partir de la péninsule arabique. C'est peu après les victoires d'Ajnâdayn (juillet 634) et du Yarmûk (août 636) que les Musulmans s'emparèrent de Jérusalem en 638 (au mois de rabî' II de l'an 16 de l'Hégire, selon Tabarî). Les récits postérieurs insistent sur la clémence du vainqueur, le Calife Omar (deuxième successeur de Muhammad) (634-644), ainsi que sur son humilité et sa dévotion. Le Patriarche jacobite Sophronius avait pu obtenir de lui un "pacte de protection" (dhimma) que l'on cite d'ordinaire parmi les documents-types qui sont à la base du statut juridique des Chrétiens dans les pays musulmans (13). La Tradition signale que Omar refusa d'entrer dans les églises afin d'en faire respecter l'immunité par tous et qu'il fit aménager un lieu de prière, très simple, sur l'esplanade du Temple, après en avoir fait disparaître les immondices.

a) Omeyyades, Abbasides, Fatimides et Croisades.

C'est sous la dynastie Omeyyade (661-750), alors que la capitale de l'empire naissant, plus arabe que musulman, s'était transportée de La Mecque à Damas, que Jérusalem (al-Quds, en arabe, c'est-à-dire "Sainteté") fut appelée à être privilégiée pour des raisons géographiques et politiques. Certaines traditions affirment que Mu'âwiya, le cinquième Calife et le fondateur de la dynastie, s'y serait fait proclamer roi. Mais c'est la longue rébellion de 'Abd Allâh ben Zubayr (680-692), devenu maître des Villes Saintes de l'Islam, qui incita paradoxalement les Califes Omeyyades à entourer Jérusalem de toute leur prédilection. Pour éviter que les pèlerins musulmans ne se laissent influencer par les rebelles de La Mecque, on en vint tout naturellement à recommander le pèlerinage à Jérusalem, en recourant pour cela à des traditions plus ou moins authentiques. Le Calife 'Abd al-Malik fit construire, en 691, la Coupole du Rocher (Qubbat al-Sakhra) autour de laquelle on pourrait faire le tawâf (procession), ainsi que la Mosquée al-Aqsâ, en utilisant pour celles-ci certains éléments d'une église que Justinien aurait fait édifier à cet endroit. La Coupole du Rocher pouvait ainsi rivaliser avec celle du Saint Sépulcre : c'était tout à l'honneur de l'Islam ! C'est elle que l'on appelle indûment la Mosquée d'Omar.

Sous les Abbasides, qui avaient fait de Bagdad leur capitale, Jérusalem fut l'objet de la visite de certains Califes qui y firent les restaurations et les embellissements nécessaires, les tremblements

de terre y étant alors très fréquents. C'est ainsi que l'on doit à al-Mahdî (780) la restructuration de la Mosquée al-Aqsâ (plus courte et plus large) et à al-Ma'mûn (813-833) les agrandissements de la Qubbat al-Sakhra. Par la suite; la Palestine fut attribuée aux Tûlûnides du Caire, ce qui lui valut de dépendre, après eux, en 969, des Fatimides ismaéliens. C'est alors que les rapports entre Arabes chrétiens et musulmans, à Jérusalem, se détériorèrent dangereusement. En 966, déjà, au cours d'une explosion de fanatisme, les églises avaient été dévastées et incendiées; le Patriarche avait été assassiné. Les Chrétiens avaient à peine reconstruit leurs églises que le Calife al-Hakim, en octobre 1009, fit détruire le grand sanctuaire chrétien : le Patriarche Nicéphore ne put qu'obtenir la permission d'y célébrer la liturgie dans les ruines. Al-Zahir ayant fait la paix avec Byzance, les Chrétiens purent à nouveau reconstruire en partie leurs églises, grâce à l'aide généreuse des Byzantins. Mais les guerres continuelles entre Seldjoukides, aux ordres des Abbassides de Bagdad, et les Fatimides du Caire entraînèrent la prise et le sac de Jérusalem par les premiers, en 1070, et sa reconquête, aussi dévastatrice, par les seconds, en 1096.

C'est dans ce contexte que se situe l'intervention des Croisés. En effet, le 15 juillet 1099, Jérusalem est conquise par Godefroy de Bouillon : massacres et pillages en ternirent à jamais la signification spirituelle. On assiste alors à la "christianisation" des Lieux Saints musulmans, en même temps qu'à l'épanouissement progressif de toute une architecture romane dans la reconstruction des monuments chrétiens. La Coupole du Rocher, considérée comme le Templum Domini, est transformée en église et la Mosquée al-Aqsâ, considérée comme le Palatium Salomonis, est donnée aux rois latins puis aux Templiers. C'est après avoir réunifié les forces musulmanes du Nord et du Sud (Syrie et Egypte) et y avoir diffusé un esprit de reconquête religieuse (Jihad) que l'Ayyubide Salah al-dîn (Saladin) reprit, enfin Jérusalem en 1187, après que ses habitants eussent refusé une reddition honorable. Le vainqueur sut être modéré et autorisa le départ des Chrétiens, surtout latins, à "bon compte". La victoire de l'Islam fut célébrée par la restitution au culte islamique de la Coupole du Rocher et de la Mosquée al-Aqsa, après de brillantes restaurations. Nombre d'hospices et couvents chrétiens devinrent des fondations pieuses musulmanes ou des collèges d'enseignement. Certaines églises furent respectées, mais demeurèrent interdites aux Chrétiens jusqu'en 1192. Enrichie de nouveaux édifices musulmans, Jérusalem fut cependant restituée à Frédéric II en 1229, mais redevint musulmane en 1239. Si, en 1244, les Croisés réussirent à la reprendre, elle leur fut presque aussitôt ravie par l'Ayyubide al-Salih Najm al-dîn. Désormais, la ville sera, comme toute la Palestine à la fin des Croisades (1281), sous l'autorité des Mamelouks d'Egypte et de leurs successeurs.

b) "Les mérites de Jérusalem" (Fadâ'il al-Quds) (14).

Nombreux avaient été les historiens et géographes arabes ou même persans qui, dans leurs "récits de voyage" avaient décrit en détail les monuments musulmans et chrétiens d'al-Quds, Bayt al-Maqdis ou al-Muqaddas (15), mais le prestige de la Jérusalem islamique semblait réservé aux Musulmans de tendance mystique ou à ceux qui habitaient la Syrie et la Palestine: les premiers se voyaient d'ailleurs reprocher d'insister par trop sur des traditions favorables aux enseignements juifs et chrétiens (les isra'iliyyât et les nasrâniyyât !) et les seconds devaient bien constater que le reste du monde musulman n'avait guère souci de la "sainteté de Jérusalem". Si les Musulmans n'ont alors pris conscience de l'importance de Jérusalem pour l'Islam qu'au milieu du XIII^e siècle, cela est dû, en grande partie, à un certain nombre de doctes personnages qui se sont mis à en chanter les mérites dans leurs écrits et leurs prêches. Depuis la fin du IX^e siècle, en effet, le monde arabo-musulman avait vu se développer un genre littéraire particulier, celui des "mérites" (fadâ'il) des grandes villes comme Bagdad, Basra, Mossoul, Isfahân, etc... Le phénomène se révèle plus tardif à propos de Jérusalem mais, du début du XI^e siècle jusqu'au XVI^e siècle naissant, on compte environ une vingtaine d'ouvrages qui chantent les "mérites de Jérusalem" (Fadâ'il al-Quds).

Le plus ancien traité de ce genre est celui d'Abû Bakr Muhammad ben Ahmad al-Wasîfî, écrit en 1019-1020 (16) : il fut utilisé en lectures publiques à Damas, en 1147, et à Bagdad, en 1152, pour sensibiliser le peuple des Croyants à la "guerre sainte" (Jihad) en faveur de la Ville. Celui d'Abû l-Ma'âlî al-Mucharraf b. al-Murajjâ b. Ibrâhîm al-Madisî, Fadâ'il al-Quds wa-l-Cham (Les Mérites de Jérusalem et de la Syrie), date du milieu du XI^e siècle (17), tandis que celui d'Abû l-Qâsim Makkî b. 'Abd al-Salâm al-Rumaylî al-Maqdisî, Fadâ'il al-Quds (Les Mérites de Jérusalem), demeura inachevé puisque l'auteur fut fait prisonnier puis exécuté par les Croisés en juillet 1099. Après la prise de Jérusalem par ces derniers, c'est à Damas que Thiqat al-dîn Ibn 'Asakir, ami intime des atâbegs Zenki puis Nûr al-dîn (1144-1174), composa son traité sur "Les Titres de gloire de La Mecque, de Médine et de Jérusalem", ouvrage désormais perdu, mais partiellement repris dans son Histoire de Damas (Ta'rikh Dimachq) (18). C'est sous Saladin que le traditionniste égyptien al-Silafî chanta, en 1180, les mérites de son pays ainsi que les "Fadâ'il Bayt al-Muqaddas al-Châmî" (Les Mérites de Jérusalem la syrienne) (19). La conquête de la Ville Sainte, en 1187, fut célébrée par l'envoi de soixante-dix lettres

dans l'ensemble du monde musulman et par la récitation de nombreux poèmes et sermons où l'on affirmait, entre autres, que "la Ka'ba est heureuse de la délivrance de son frère al-Aqsâ" !

Par la suite, Sibt Ibn al-Jawzî (1182-1257) composa les "Fadâ'il al-Quds al-Charîf" (Les Mérites de la noble Jérusalem) (20) où, de plus, il rendait hommage au grand conquérant ayyubides. Pour soutenir le zèle des troupes de ce dernier et le soutien de son peuple, Bahâ' al-dîn Ibn 'Asakir, fils de l'historien de Damas, "rassembla dans un "Recueil exhaustif sur les titres de Gloire de la Mosquée al-Aqsâ", les conférences qu'il avait tenues lui-même dans cette ville" (21). Ses cousins Tâj al-Umana' et Nizâm al-dîn "rédigèrent, pour leur part, des traités de "Fadâ'il al-Quds" que signalent des auteurs plus tardifs (22). Si l'œuvre de Baha' al-dîn est désormais perdue, on la retrouve cependant dans le traité d'Ibn al-Firkâh le damascène, qu'elle inspira pour une bonne part, au début du XIV^e siècle : Bâ'ith al-nufûs ila ziyârat al-Quds al-mahrûs (L'incitation des âmes à visiter Jérusalem la bien gardée) (23). Peu auparavant (fin du XIII^e siècle), Chihab al-dîn al-Maqdisî avait donné son Muthîr al-gharam fî ziyârat al-Quds wa-l-Cham (Comment susciter la passion de visiter Jérusalem et la Syrie) (24) et, par la suite, Ibn Taymiyya (1263-1328) fit de même dans sa Wida fî ziyârat Bayt al-Maqdis (Les règles pour visiter Jérusalem), bien qu'il y critiquât volontiers nombre de traditions trop vite accueillies par ses devanciers (25). Plus tard, enfin, on aura Ithâf al-akhissâ' bi-fadâ'il al-Masjid al-aqsâ (Le trésor des spécialistes quant aux mérites de la Mosquée très Eloignée), par Chams al-dîn al-Suyûtî (1470) et al-Uns al-jalîl bi-ta'rîkh al-Quds wa-l-Cham (La prestigieuse familiarité avec l'histoire de Jérusalem et de la Syrie), par Mujîr al-dîn al-'Ulaymî (1495).

Quels étaient donc ces "mérites" qui rendaient Jérusalem d'autant plus sainte et précieuse aux yeux des Musulmans ? Pour les auteurs de ces traités, "la sainteté de la ville repose en premier chef sur les deux mosquées et tout particulièrement sur al-Aqsâ, louée à la fois comme "la première contrée créée de la Terre", et l'une des plus antiques mosquées du monde, construite, qui plus est, sur les fondements mêmes du Temple de Salomon. On évoque également... les oratoires de David et de Marie, la Porte de la Miséricorde et la source de Siloé" (26). On y insiste également sur le "voyage nocturne" de Muhammad, conformément à Coran 17, 1, tout comme on y rappelle que ce fut la cité des patriarches hébreux, de Moïse, de Marie et de Jésus : "les prophètes y reçurent la révélation et Mahomet la désigna pour première qibla" (27). On y révèle enfin quel sera le rôle de la ville à la fin des temps, lorsque auront lieu "la Résurrection et le Jugement Dernier, et que le pont étroit (le sirât) sur lequel passera toute la création sera jeté du Mont des Oliviers au Mont du Temple" (28).

Concrètement, cette littérature pieuse visait à justifier les efforts des princes musulmans et à soutenir leur politique dans la difficile conjoncture qui était la leur, à cette époque. Parce que sainte et islamique, Jérusalem devait donc être fortifiée et rendue inexpugnable, sa défense étant confondue avec celle de l'Islam lui-même (jihâd); parce que ville d'Islam, Jérusalem devait donc être habitée par des Musulmans, ce qui requerrait qu'on en favorise et bénisse le peuplement; enfin, parce que s'y trouvaient les sanctuaires que l'on sait, Jérusalem avait droit à être visitée, à la suite de La Mecque et de Médine, au titre d'un pèlerinage particulier, même s'il restait secondaire et ne pouvait s'appeler que ziyâra, et non point hajj. Pour mieux prouver l'importance et la valeur de ces deux dernières perspectives, de nombreux hadîth-s furent alors proposés, dont l'authenticité demeure discutable aux yeux de beaucoup. En faveur de ses habitants, il était affirmé que "celui qui habite Jérusalem est considéré comme un guerrier pour la cause d'Allâh", que "soixante-dix mille anges intercèdent pour chaque habitant de Jérusalem auprès de Dieu", que "mourir à Jérusalem est presque mourir au ciel" et que "celui qui persévérera une année à Jérusalem malgré les inconvénients et les adversités, Dieu s'engage à lui procurer le pain quotidien... et à le gratifier du paradis". En faveur de la "visite pieuse" (ziyâra), il était rappelé que "celui qui visite Jérusalem, poussé par la dévotion à ce lieu, entrera au paradis", que "celui qui fait les ablutions rituelles et prie à Jérusalem, obtient une absolution totale de ses péchés et redevient innocent comme au jour de sa naissance", que "donner un pain en aumône à Jérusalem est considéré comme donner le poids en or de toutes les montagnes de la terre" et que "la prière à La Mecque égale dix mille prières, une prière à Médine en égale mille, et à Jérusalem, cinq cents".

Tels étaient les mérites de cette Jérusalem que les Musulmans s'attachèrent à reconquérir, par trois fois, au cours de ces deux siècles de Croisades, avant de s'en assurer la possession définitive. Pour leurs historiens, l'entrée qu'y fit Saladin, en 1187, ne fut que la répétition parfaite, et même plus grandiose, de celle qu'y avait faite le Calife Omar en 638 (29).

IV. Jérusalem aux yeux de l'islam moderne et contemporain (30).

Les Mamelouks d'Egypte mirent leur point d'honneur à embellir Jérusalem tout comme ils le faisaient magnifiquement pour Le Caire, qu'il s'agisse de Baibars Ier pour la Coupole du Rocher, en 1263, ou, après bien d'autres, d'al-Achraf Qâ'it Bey pour tout l'ensemble des Sanctuaires (al-Harâm), de 1468 à 1495. Quand Jérusalem passa sous l'autorité des Ottomans, les Sultans de Constantinople/Istanbul firent de même et c'est à Sulaymân le Magnifique (1520-1560) qu'on doit les remparts actuels de la ville. C'est dans la première partie du XIX^e siècle, après que Jérusalem ait été occupée et "ouverte" par le lieutenant de Muhammad 'Alî l'égyptien (1831-1840) puis reprise en main par la Sublime Porte, que la ville entre décidément dans l'ère moderne; les Réformes (Tanzîmât) mises en œuvre dans l'Empire Ottoman et leur libéralisme progressif permettent alors l'ouverture de Jérusalem aux Puissances européennes et à leurs ressortissants, de toutes religions : multiplication de Consuls dotés de pouvoirs spéciaux, fondations religieuses chrétiennes et multiplicité des évêchés en fonction des confessions et des rites, première immigration de Juifs européens avec érection de synagogues et même une querelle naissante et lancinante à propos du Mur des Lamentations.

On sait ce qu'il advint au cours de la Première Guerre Mondiale, qui vit la révolte des Arabes contre les Ottomans et les promesses à eux faites par les Alliés (Correspondance Mc Mahon-Husayn du 25 octobre 1915), d'une part, et la Déclaration Balfour en faveur d'un "foyer national juif" (national home) en Palestine (le 2 novembre 1917). Avant l'entrée à Jérusalem des troupes alliées du Général Allenby (9 décembre 1917), sans que la ville n'ait à souffrir du moindre combat (31), une Proclamation du Commandant en chef rappelait à tous que Jérusalem était à respecter avec tous ses monuments et toutes ses traditions, et que son statu quo serait maintenu en son entier. On sait aussi que, sur la demande de la Grande-Bretagne (1919), un mandat de la Société des Nations sur la Palestine lui fut conféré en juillet 1922 et entra officiellement en vigueur en septembre 1923 : il devait durer jusqu'au 15 mai 1948. Ce n'est pas le lieu de détailler ici comment l'histoire du mandat britannique vit grandir simultanément et rapidement, dans un saisissant contraste, d'une part, l'immigration juive et les organisations sionistes, et, d'autre part, la résistance et l'organisation des Palestiniens musulmans et chrétiens sous l'impulsion d'un Haut Comité Arabe (32). Ce n'est pas par hasard si les plus hauts responsables musulmans choisirent Jérusalem, en 1931, pour y tenir un Congrès panislamique, à la suite de ceux du Caire et de La Mecque, tenus en 1926, en vue de trouver une solution au problème du Califat (supprimé depuis 1924 par Kemal Ataturk) et de sensibiliser le monde musulman aux problèmes de la Palestine et de Jérusalem.

A la suite du plan de partage de l'Organisation des Nations Unies (29 novembre 1947) et au terme même du mandat britannique (15 mai 1948), un Etat d'Israël fut alors proclamé et les parties dites arabes de la Palestine, après une première guerre israélo-arabe et les accords d'armistice de Rhodes (24 février 1949) qui la conclurent, furent rattachées à la Jordanie et à l'Egypte : Jérusalem arabe demeurait sous l'autorité d'un prince musulman et gardait alors son statu quo. On sait ce qu'il advint par la suite : la question épineuse du Canal de Suez et l'intervention franco-anglaise en faveur d'Israël, suivies de la médiation de l'O. N. U. et du retour au statu quo ante (octobre 1956), la Guerre dite des Six jours (5-10 juin 1967) et l'occupation totale de la Cisjordanie et de la bande de Gaza. Par la suite, si la Guerre de Kippour ou de Ramadan (6-22 octobre 1973) a permis à l'Egypte de récupérer partiellement ses droits sur le Sine, elle n'a, par contre, rien changé au statut de la Jérusalem historique et de la Cisjordanie : celles-ci constituent toujours ces "territoires occupés" que les deux adversaires s'estiment également en droit de gérer et de transformer comme ils le veulent. Telle est la situation actuelle où plus d'un peuple souffre et où Jérusalem demeure au centre des prétentions politiques tout en étant au cœur des certitudes religieuses des uns et des autres.

Si la résistance palestinienne se proclame parfois "non confessionnelle" parce qu'elle entend construire - selon certaines de ses déclarations - un état démocratique où tous les citoyens seraient égaux, quelle que soit leur religion, elle n'en bénéficie pas moins massivement de tout l'appui moral et de toute l'aide matérielle des pays musulmans, surtout arabes. En fait, les propos tenus par les chefs d'Etat arabo-musulmans, la presse quotidienne des pays islamiques et les revues où s'exprime la pensée orthodoxe de l'Islam contemporain semblent se rejoindre étrangement dans un même langage : du point de vue musulman, cette résistance au Sionisme est un nouveau jihâd et l'Etat d'Israël, étrange résurgence moderne des Croisés de jadis, est à combattre et à vaincre afin de restituer cette terre et sa capitale, Jérusalem, à la "Demeure de l'Islam", puisqu'il en était ainsi depuis presque quatorze siècles. Une étude comparative serait à faire, ici, pour mieux préciser comment, aujourd'hui, tout comme au temps de Saladin, l'intérêt du monde musulman tout entier pour Jérusalem et la Palestine n'a fait que croître au cours des trois dernières décennies suite aux événements qu'on a évoqués et au nouveau et moderne rappel des "mérites de Jérusalem" par et pour les Croyants musulmans. Il serait fastidieux

d'en fournir les multiples témoins et les innombrables preuves I On se contentera de citer ce que déclarait à ce sujet le Sommet islamique de Lahore (22-24 février 1974) qui rassemblait des représentants ou des chefs d'Etat de quarante-cinq pays musulmans (33).

Dans les paragraphes 6, 7 et 8 de la 2ème Partie de sa Déclaration finale, ce Sommet affirmait, entre autres, que :

- a. " Jérusalem est le symbole unique de la rencontre convergente de l'Islam avec les religions divines.
- b. Pendant plus de mille trois cents ans, les Musulmans ont conservé et préservé Jérusalem comme un bien pour tous ceux qui la vénèrent.
- c. Les Musulmans, seuls, peuvent être les gardiens fidèles et impartiaux de Jérusalem, pour la simple raison qu'ils sont les seuls à croire, en même temps, aux trois religions révélées qui ont leurs racines à Jérusalem...
- e. Aucun accord ou protocole qui prévoirait la continuation de l'occupation de la Cité sainte par Israël ou le passage de celle-ci à une souveraineté non-arabe, ou qui en ferait l'objet d'un compromis ou de concessions, ne saurait jamais être accepté par les pays musulmans" (34).

D'autres considérations, secondaires et mineures, venaient corroborer ces affirmations fondamentales. Comme on le voit, c'est là le parfait écho de ce qu'énonçait déjà le Premier Sommet islamique de Rabat, en 1969. En effet, après avoir rappelé que "la Ville Sainte de Jérusalem est sacrée pour les fidèles de l'Islam, de la Chrétienté et du Judaïsme", il ajoutait que "les chefs d'Etat et de Gouvernement et les représentants (musulmans) déclarent que les menaces qui continuent de peser sur les sanctuaires de l'Islam à Jérusalem sont la conséquence de l'occupation de cette ville par les forces israéliennes. La préservation de leur caractère sacré et le libre accès à ces Lieux Saints exigeant que la Ville Sainte recouvre le statut antérieur à juin 1967 et consacré par mille trois cents ans d'histoire".

Conclusion.

Telles sont les multiples données du problème qu'il convient de rassembler tout à la fois et d'interpréter de manière compréhensive et progressive si l'on veut essayer de savoir pourquoi Jérusalem est si importante pour beaucoup de Musulmans contemporains. Dans son projet primitif et à cause même de sa fréquentation des Juifs à La Mecque et à Médine, l'Islam naissant n'a pas ignoré Jérusalem : cité de sa première qibla et relais du "voyage nocturne" de son Prophète, il a cru bon de l'honorer déjà sans la nommer. Les traditions attribuées à Muhammad n'ont fait qu'en préciser le nom, en souligner l'importance et en prédire la vocation ultime à la fin des temps. C'est l'histoire elle-même et tout ce que les Musulmans y ont construit et vécu, imaginé et écrit, souffert et espéré pour Jérusalem, qui firent peu à peu de celle-ci une Cité qui leur était de plus en plus chère, même si elle ne saurait jamais égaler en importance les deux cités mères du Hijaz, la "très honorable La Mecque" et la "Médine illuminée". Aux raisons objectives assez restreintes que proposaient le Coran et la Sunna en faveur de Jérusalem, les Musulmans ont donc su y ajouter, au cours des siècles et à cause même des adversaires qui la leur disputaient, une foule de motivations supplémentaires qu'on est bien obligé de prendre en considération aujourd'hui, au nom même du réalisme de tout vrai dialogue. Ce n'est pas la première fois que la vie religieuse des hommes, la construction de leur pensée et l'imaginaire de leur représentation confèrent à certaines villes un caractère infiniment plus sacré que celui qu'elles avaient aux origines !

C'est donc en tenant compte de tout cela qu'il conviendrait d'envisager aujourd'hui le dialogue triangulaire entre tous ceux qui se réclament de Jérusalem au nom de Muhammad, de Moïse ou de Jésus. L'histoire a fait - ou a voulu - que la Ville ait aussi une vocation islamique, à côté de sa vocation juive et de sa vocation chrétienne! S'agit-il là de trois vocations similaires? Les Chrétiens seraient les premiers à mettre la chose en doute puisque, pour eux, désormais, la terre entière est sainte et sacrée de par le jeu même de l'Incarnation merveilleuse du Verbe bien-aimé de Dieu. Ne leur incomberait-il pas d'aider alors leurs frères juifs et musulmans à dépasser une vision trop circonscrite et possessive d'une Jérusalem où le politique opprimerait encore le spirituel ? La question n'est pas sans importance. C'est peut-être ce que voulaient exprimer les représentants des Eglises chrétiennes du Moyen-Orient (de toutes confessions et de tous rites) au Sommet islamique de Lahore, en 1974, quand ils y

affirmaient, comme invités privilégiés : "Nous sommes "engagés" vis-à-vis de Jérusalem... (car Jérusalem est au terme de votre inlassable pérégrination sur les chemins de la liberté... Jérusalem est devenue, pour l'humanité, cette nouvelle échelle de Jacob qui lui permet de s'élever jusqu'au Très-Haut et d'atteindre aux sublimes valeurs qu'Il répand sur elle en larges bénédictions... (A tous), nous déclarons sur le sol de Jérusalem, une fois libéré conformément aux impératifs de la justice et pour qu'éclatent hautement les valeurs intangibles de la justice, devient une source de bénédictions pour l'homme nouveau qui naît en notre monde, plus à même que jamais, lui aussi, de libérer son âme de toute injustice et sa patrie de toute oppression".

N'est-ce pas là le message des prophètes qui y ont témoigné et le testament de Celui qui y fut crucifié ? On sait que le Président As-Sadât a tenu à visiter la Mosquée al-Aqsâ et à y prier en bon musulman, le 20 novembre 1977, lorsqu'il s'est rendu à Jérusalem comme pèlerin de la paix. Or c'est précisément ce même message qui lui fut rappelé par un hadith sacré au cours de l'homélie qu' il y entendit, et qui n'est pas sans parenté avec l'un des Psaumes de David : "Oui, dit Dieu en parlant de Jérusalem : Tu es pour Moi le Paradis, la Sainteté et la meilleure Patrie. Quiconque pénètre entre tes murs, c'est par une miséricorde de Ma part et quiconque en sort pour aller loin de toi, eh bien !, que Ma malédiction tombe sur lui". Que l'islam en appelle ainsi à cette "Jérusalem des prophètes", que Dieu-même sanctifie, ne peut qu'inciter les Musulmans à mieux s'engager eux-mêmes au service de la paix et de la justice dans le cadre d'une Cité "sainte" (Bayt Madqis) pour tous les hommes, qui serait enfin la véritable "Demeure de la Paix".

Maurice BORRMANS
I. P. E. A. , Rome

NOTES

1. Cf. l'art. MI'RADJ, dans l'E. I. , 1ère éd. , III, pp. 574-577 (J. Horovitz) ainsi que l'art. ISRA', idem, II, pp. 589-590 (B. Schrieke); on consultera aussi tous les Commentaires du Coran à ce sujet (Tabarî, Râzi, etc...).
2. Cf. II Corano, trad. italienne par A. Bausani, Sansoni, Firenze, rééd. 1978, pp. 581-582. Il ajoute, d'ailleurs, pour confirmer la chose : "il y a, en outre, une tradition, au sujet du caractère fulgurant de ce voyage, qui rappelle qu'un vase d'eau s'était renversé auprès du lit du Prophète, au début de sa vision--voyage, et que toute l'eau ne s'en était pas encore écoulée quand cette vision--voyage prit fin par son "retour".
3. Cf. Le Coran, trad. frse par Muhammad Hamidullah (texte arabe et trad. frse vis-à-vis, Salih Ozcan, Beyrouth, 1973, 8ème éd.), p. 364.
4. Cf. l'art. KIBLA, dans l'E. I. , 1ère éd. , II, pp. 1043-1045 (A. J. Wensinck) et 1045-1047 (C. Schoy) ainsi que tous les Commentaires du Coran à ce sujet (Tabarî, Râzi, etc...).
5. S'il semble sûr qu'au début de la période médinoise, Jérusalem était la seule qibla, les Musulmans eux-mêmes sont partagés quant à la qibla de la période mecquoise : pour les uns, c'était déjà la Ka'ba de La Mecque; pour d'autres, c'était Jérusalem; pour un troisième groupe, c'étaient l'une et l'autre, mais placées dans le même alignement. Ainsi pour Hamidullah, op. cit. , P. 28.
6. Il s'agirait là d'une transposition de l'hébreu Bêt-ha-Miqdsh.
7. Cf. Bukhârî, salât, bâb 1.
8. Cf. Bukhârî, tafsîr al-Qur'ân, s. XVII, bâb 3.
9. Cf. Bukhârî, tafsîr al-Qur'ân, s. XVII, bâb 3.
10. Cf. Bukhârî, tafsîr al-Qur'ân, s. II, bâb 18 et 20.
11. Cf. M. Hayek, Le Christ de l'Islam, Paris, Seuil, 1959, le ch. VIII : La Parousie et le Jugement, avec tous les hadîth-s qui les illustrent et leurs références respectives.
12. Cf. Les art. AL-KUDDS, dans l'E. I. , 1ère éd. , II, pp. 1158-1169 (F. Buhl) et KUBBAT AL-SAKHRA, idem, II, pp. 1152-1155 (J. Walker), ainsi que MASDJID AL-AKSA, idem, III, p. 442 (A. J. Wensinck), et leurs abondantes bibliographies.
Cf. Aussi G. Le Strange, Palestine under the Muslims: a Description of Syria and the Holy Land from A. D. 650 to 1500, Beirut, Khayats, 1965 (repr.), XXII-604 pages; S. D. Goiren, The Sanctity of Jerusalem and Palestine in early Islam, in Studies in Islamic Civilisation and Institutions, Leiden, Brill, 1966, XII-392 pages; A. L. Tibawi, Jérusalem, its place in Islam and Arab History, in The Islamic Quarterly, London, XII, Number 4, oct. -déc. 1968, pp. 185-218 (and its Bibliography).
13. Cf. sur la question, A. Fattal, Le statut légal des Non-Musulmans en pays d'Islam, Beyrouth, Impr. Cath. , 1958, 394 p.

14. Cf. principalement E. Sivan, Le caractère sacré de Jérusalem dans l'islam aux XII^e-XIII^e siècles, in Studia Islamica, XXVII, 1967, pp. 149-182, et The Beginnings of the "Fadâ'il al-Quds" Literature, in Der Islam, 1972, II - Miscellen, pp. 100-110 (ainsi que les bibliographies proposées en ces deux articles); E. Ashthor, An Arabic book on the "Merits of Jérusalem", (In Hebrew), in Tarbiz, XXX, 1961, pp. 209-214.
15. Tous ont parlé de Jérusalem dans leur "description de la Palestine" et l'ensemble de leurs textes ont été rassemblés et traduits par A. S. Marmadji, Textes géographiques arabes sur la Palestine (recueillis, mis en ordre alphabétique et traduits en français), Paris, Gabalda, 1951, 267 p. : leur témoignage s'échelonne ainsi de 864 (Ibn Khurdadbeh) à 1730 (al-Nâblust).
16. Cf. E. Sivan, ses deux art. , respectivement p. 158 et pp. 100-101; manuscrit daté le 1187, bibliothèque de la mosquée d'Acre, en cours de publication par le Pr M. J. Kister.
17. Cf. E. Sivan, ses deux art. , respectivement p. 157 et pp. 101-103; divers manuscrits du XV^e siècle, en cours de publication par l'auteur des articles.
18. Cf. E. Sivan, son 1er art. , p. 158 et l'éd. du Ta'rikh Dimachq par al-Munajjid, Damas, 1951.
19. Cf. E. Sivan, son 1er art. , p. 160; Ms. Camb. 736 et GAL (S), vol. I, p. 624.
20. Cf. E. Sivan, son 1er art. , pp. 163-164; Ms. Princeton, Garrett, arabe 586.
21. Cf. E. Sivan, son 1er art. , p. 164; il s'agit de son al-Sâmi^T al-mustaqsa fî fadâ'il al-Masjid al-Aqsâ.
22. Cf. E. Sivan, son 1er art. , p. 170.
23. Cf. E. Sivan, son 1er art. , p. 164; édité par C. D. Matthews, JPOS, XIV (1934), pp. 284-293 (study) et XV (1935), pp. 57-81 (arabic text).
24. Edité par A. S. Khâlidî, Jaffa, 1946 (partial edition).
25. Cf. E. Sivan, son 1er art. , p. 180; édité par C. D. Matthews, JPOS, XVI (1936), pp. 1-21 (text and study).
26. Cf. E. Sivan, son 1er art. , pp. 164-165.
27. Cf. E. Sivan, son 1er art. , p. 165.
28. Ibidem.
29. Cf. ce qu'en dit le Pseudo-Wâqidî, vers la fin du XII^e siècle, dans ses Futûh al-Châm, vol. I, Le Caire 1373 h. , pp. 133-135, in E. Sivan, son 1er art. , p. 171.
30. Cf. entre autres références, l'art. FILASTIN, dans l'E. I. , 2^eme éd. , II, pp. 932-934 (D. Sourdel), et pp. 934-935 (p. Minganti); C. Chamoun, Crise au Moyen-Orient, Paris, Gallimard, 1963, 436 p. ; F. L'Huillier, Le Moyen-Orient contemporain - 1946-1958, Paris, Sirey, 1959, 232 p. ; P. Rondot, Destin du Proche-Orient, Paris, Centurion, 1959, 278 p. ; Zuhair Diab, International Documents on Palestine 1968, The Institute for Palestine Studies, Beirut, 1971, 510 p. ; A. M. Goichon, L'actuelle destruction de Jérusalem, in Oriente Moderno, LIII, 1973, pp. 271-280; Y. Moubarac, Pentalogie islamo-chrétienne, Beyrouth, Cénacle Libanais, 1972, spécialement le cinquième tome, intitulé Palestine et Arabité, 284 p. ; G. Khodre, Le problème palestinien et l'avenir de Jérusalem, in Concilium (Paris), n° 116, 1976, 7-8, pp. 145-148.
31. L'Empereur Guillaume II serait intervenu auprès des plus hautes Autorités ottomanes afin que Jérusalem se voit épargner les horreurs de la guerre.
32. Le Grand Mufti de Jérusalem, Amin al-Husaynî, y joua un rôle prépondérant de 1921, date de sa nomination, jusqu'à 1939, avant de perdre toute autorité, par suite de sa collusion avec les puissances de l'Axe, au cours de la Deuxième Guerre mondiale (cf. l'art. al-Hâdjidj AMIN al-HUSAYNI, dans l'E. I. , 2^eme éd. , Supp. , 1er Fasc. , pp. 67-71 (D. Hopwood).
33. Cf. Présence et témoignage des Eglises chrétiennes à la Conférence des Chefs d'Etat des pays islamiques de Lahore (22-24 février 1974), avec la Bibliographie ad hoc, in Documents Comprendre, série bleue, n° 71, 30 juillet 1974, 12 p.
34. La Déclaration ajoutait : "g) Toute mesure prise par Israël pour changer le caractère des territoires arabes et, en particulier, des lieux saints de Jérusalem est une violation flagrante de la Loi internationale et heurte les sentiments des Etats membres de la Conférence islamique et du Monde musulman en général".

