

Les Banû Taghlib dans les historiographies arabes et syrtaques,

la construction d'une figure des Arabes
chrétiens.

« لَا تَأْكُلُوا ذَبَائِحَ نَصَارَى بَنِي تَغْلِبِ »

* فَإِنَّهُمْ إِنَّمَا يَتَمَسَّكُونَ مِنَ النَّصْرَانِيَّةِ بِشُرْبِ الْخَمْرِ »

* « Ne consommez pas les bêtes égorgées des chrétiens des Banû Taghlib,
Car s'ils s'accrochent au christianisme, ça n'est que pour les boissons fermentées. » (Hadith de 'Alî b.
Abî Tâlib par Ibn al-'Abbâs et Jarîr)

Transcription :

ا : â, ’

ب : b

ت : t

ث : th

ج : j

ح : h

خ : kh

د : d

ذ : dh

ر : r

ز : z

س : s

ش : sh

ص : ç

ض : d

ط : t

ظ : dz

ع : ’

غ : gh

ف : f

ق : q

ك : k

ل : l

م : m

ن : n

ه : h

و : w, û

ي : y, î

INTRODUCTION :

I : La tribu des Banû Taghlib comme un cas d'Arabes chrétiens dans deux historiographies :

1) Histoire tribale ou bien mémoire d'une figure ?

La question des Banû Taghlib dépasse la simple étude de la structure d'une tribu arabe des premiers siècles de l'islam, l'approche que Lecker, le grand chercheur israélien avait tenté d'établir à propos de la plupart des grands groupes et confédérations arabes du premier siècle de l'Hégire. Ce type de synthèse usait d'éléments contenus dans l'historiographie des *ayyâm al-'arab* ainsi que dans les recueils de poésie réunis par Abû al-Farâj al-Içfahânî au 11^{ème} siècle, lesquels sont le plus souvent accompagnés d'une notice spécifiant les circonstances de telle ou telle déclamation poétique¹. Elles illustrent, et furent elle-même utilisées dans les compilations historiques classiques, les prises de positions politiques, tribales et idéologiques de propagandistes réputés.

Néanmoins, je me propose ici de décrypter plus qu'une simple synthèse des événements relatifs à des personnages ou à des clans appartenant au *nasab* Taghlib :

Car cette tribu est restée dans la mémoire des deux premiers siècles de l'islam comme le stéréotype de la tribu arabe chrétienne et l'information centrale conservée par l'historiographie 'abbâsside à leur sujet. Ce qui consiste en l'attribution par 'Umar b. al-Khattab d'un statut fiscal particulier, comme conséquence d'un certain nombre d'événements situés entre « l'année des délégations » (*sanat-al-wufûd* : l'an 9-10/630-1) et la fin de la conquête de la Jazîra, (vers 17-8/638-9)².

Le cas Taghlib a pourtant laissé des informations sur la question arabe et la construction de la société islamique, principalement à la période marwanide et sous les premiers 'abbâssides.

L'historiographie syriaque s'est également largement intéressée, à partir des règnes des enfants de 'Abd al-malik (86/705-98/717), à la situation des tribus arabes (*'ammê da-tayyâyê*), pour défendre la position du christianisme, et dans le cas des jacobites, la foi « orthodoxe » ; et discréditer la prophétie de Muhammad b. 'Abd-Allah. En effet, chez les chroniqueurs comme

¹ Réunis dans : M. LECKER : "Arabian Tribes", XI in, People, tribes and society in arabia around the time of Muhammad, Ashgate-variorum-Aldershot ; Burlington, 2005, x-348 p., (Taghlib, pp. 25-37) et Encyclopédie de l'islam, T. X (Tâ'-Tâhirides), Leiden-Paris, 1998, p.112-v (TAGLIB)

² Voir à ce sujet les éclaircissements de Donner sur les années mythiques pré-chronologiques : F. Mc. Gr. DONNER, *Narratives of islamic origins : the beginnings of islamic historical writing*, Princeton, 1998, p. xv-358 p. 252-3.

chez les théologiens et propagandistes syriaques jacobites, ces membres de la « *Kulturnation* »³ arabe constituent des arguments de poids dans le combat idéologique avec les tenants de la nouvelle religion.

2) Une tribu souvent implicitement désignée, un élément des Arabes chrétiens :

L'implantation de la tribu Taghlib, et des autres rameaux de la superstructure des Rabî'a⁴, s'est effectuée dans la région méridionale et inférieure de la Jazîra, entre Mawçil et Takrît d'un côté, et Sinjâr, le Khabûr et l'Euphrate Moyen de l'autre (Qarqisîa-Anbar). Etant donné cette réalité géographique, lorsque les syro-jacobites traitent des Arabes chrétiens sans spécifier leur *nasab*, nous sommes en droit d'y inclure les Banû Taghlib. Et donc de faire le lien avec le cas spécifique de cette tribu dans le *fiqh* et la science des *akhbar* arabo-islamiques.

Si le nom tribal *Taglibê/Taglibâyê* n'apparaît que rarement dans les informations que l'historiographie syriaque attribue à la période pré-'abbâsside, il ne faudrait pas conclure à une absence de lien entre la problématique des tribus/peuples Arabes chrétiens et le cas de la tribu Taghlib dans l'historiographie syriaque. « *Taglibayê* » finit pourtant par incarner le nom courant du dernier grand évêché « arabe » de Syro-Mésopotamie à la période classique.

En effet, les membres de la hiérarchie ecclésiastique syro-jacobite, pour des raisons d'argumentation théologique et de propagande confessionnelle ont utilisé le cas des Arabes chrétiens, sans se soucier de la spécification du *nasab* de tel ou tel groupe fidèle au christ-Dieu⁵. Leur approche « externe » n'a nullement nécessité l'emploi du terme tribal de Taghlib, de Tanûkh ou de Namir, de Najranite ou de Ghassanide, avant que ces derniers groupes ne deviennent eux-mêmes des symboles, du côté arabo-musulman, d'exceptions juridiques et confessionnelles particulières.

Les preuves d'une relation certaine entre les différents vocables utilisés côté syriaque et le cas de la tribu taghlib sont multiples, à commencer par l'hagiographie d'un personnage exceptionnel à tout point de vu :

La Vie de « *Qadîshâ Marî* » Ahûdemme (m. 575) fut traduite à partir d'un manuscrit anonyme de 936 et commentée par François Nau en 1906. Elle permet d'assurer une étroite

³ G.E von GRUNENBAUM, *The nature of arab unity before islam*, in Ashgate-Variorum "arabs and Arabia on the eve of islam", n°3, 1999, pp.1-17, p.1-2; il y explique comment l'on peut qualifier, à partir de nos connaissances anthropologiques, le sentiment d'unité d'un monde nord-arabique, qu'il qualifie également *d'arabism*, en référence à l'*hellenism* des cités égéennes classiques, unies par des valeurs, des modèles politiques, un code d'honneur et un univers sacré commun, et qui distingue les adhérents à cet environnement, des étrangers, les '*ajam (barbaroi)*'

⁴ Il s'agit d'une grande confédération des peuples Arabes de Jazîra, qui semble éclore seulement au premier siècle de l'hégire, par son opposition aux Iyâd et autres clans Qaïs/Mudar, auxquels ils s'estiment liés par la filiation de Nizâr.

similitude entre le terme courant à cette haute époque de « *Tanûkâyê w-Tu'âyê w-'Aqûlâyê* » et la tribu elle-même que nous nous proposons d'étudier⁶.

En raison des listes épiscopales relevant du maphriennat⁷, ainsi que du témoignage précieux rapporté par un intellectuel chrétien arabophone du 11^{ème} siècle, Abû Naçr al-Dîn Yahîa⁸, un diocèse des Taghlib a perduré jusqu'au X^{ème} siècle, en tant que suffragant de la métropole autonome de Takrît. La localisation traditionnelle dans l'historiographie arabo-islamique⁹ correspond bien aux lieux mis en évidence par cette hagiographie, ainsi que celle de son successeur Marûtâ (m. 30/649).

Il ne faudrait pas pour autant réduire la question des Arabes chrétiens aux seuls Taghlib. En effet, le cas des Najranites, ce groupe de Yemenites implanté sur les bords de l'Euphrate à la suite de la conquête, ou encore celui des Tanûkh, entre Halab et Al-Raqqa, et des Ghassân dans le Shâm Méridional, sont autant de cas similaires.

La postérité de leur nom fut sans doute moins grande que celle de cette tribu, car les Banû Taghlib sont également à l'origine d'un discours exégétique visant à amplifier les oppositions confessionnelles.

3) Le complément archéologique.

Précisons à cet instant que les fouilles archéologiques sont encore très rares dans cette région, il serait nécessaire par exemple que le Khabûr inférieur soit exploré, afin de dégager les structures paysannes de ce type de « vallée désertique étendue ». Celle-ci consistait en un centre d'oasis, et des marges arides, dont le modèle a été systématisé dans un brillant article de Fr. DONNER¹⁰.

Nous disposons surtout de compte rendu de fouilles ponctuelles. Ainsi celui qui fut réalisé sur un important complexe de vallée aride, le 'ajîj, parallèle à l'est du Khabûr¹¹, ou encore le bilan

⁶ « Histoire de Mar Aḥoudemmeh, apôtre des Arabes de Mésopotamie, (VI^{ème} siècle) » dans F. NAU, *Histoires d'Aḥoudemmeh et de Marouta : métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (VI^e et VII^e siècles) suivies du Traité d'Aḥoudemmeh sur l'homme*, in *Patrologia orientalis* ; III, n° 11, Paris, 1909.

⁷ MICHEL LE SYRIEN-J.-B. CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche, 1166-1199*, Paris, 1899-1910, IV tomes, p. lx-79-329+547+538+777 ; pp. 750-77. Le maphriennat est le titre du métropolitain autonome de Takrît à partir du VIII^{ème} siècle.

⁸ ABÛ NACR AL-DÎN YAHÎA, *Murshid*, p.310 cité dans J. S. TRIMINGHAM, *Christianity among the Arabs in pre-Islamic times*, Londres-Beyrouth, 1979, p. xiv-342 ; p.175-6

⁹ *infra.*, p. 18-22

¹⁰ F. M. DONNER, « The role of nomads in the Near East in Late Antiquity (400-800) », in *Tradition and innovation in Late Antiquity*, éd. F. M. CLOVER et R. S. HUMPHREYS, Madison, 1989, p. 73-85

¹¹ R. BERNBECK, « Settled and mobile population in the southern Gazira (3rd through 9th centuries a.d.) », p.401-414.

des excavations dirigées par A. NORTHEGE dans le bassin de la *Hadîtha*, (en particulier l'îlot de 'Ana, l'évolution marwânide et "abbâsside de sa mosquée)¹².

Nous ignorons toujours à quel endroit précis étaient situés les monastères cités dans les hagiographies de Takrît¹³. Par contre nous possédons le plan d'un « édifice » difficilement qualifiable, il peut s'agir d'une résidence marwânide ou d'une dynastie de 'Ummâl (« ayant charge », procureur) voir de *Awlâ'* (Gouverneurs) de la Jazîra ; ou encore d'une salle de réunion tribale du groupe Rabî'a, ou même le palais de plaisance ou le pavillon de chasse d'un puissant arabe Mésopotamien¹⁴.

4) La littérature :

La poésie nous apporte de considérables renseignements, et si elle est réputée par la littérature arabe comme « le plus fidèle conservateur » des histoires du premier siècle¹⁵, elle n'en est pas moins réorganisée, renouvelée et mise au service de réalités plus tardives par les *Rawî-s* des grands poètes¹⁶. La place exceptionnelle occupée par certains de leurs aèdes, panégyristes de cour et propagandistes tribaux, à commencer par le fameux Abû Mâlik Ghaîth b. Ghawth Al-Akhtâl al-Taghlibî (m. v. 90/710); celui sans doute grâce à qui l'alliance avec les Umayyades a été rendue possible¹⁷. Il nous éclaire énormément sur le contexte qui a pu présider à de telles codifications.

Le deuxième tome du dictionnaire biographique de AL-AZDÎ, le seul conservé, est également un complément appréciable pour l'histoire politique de la Jazîra du VIIIème siècle, il est par contre bien tenu en ce qui concerne le premier siècle¹⁸.

Les épopées, des sélections réalisées dans les notices poétiques, ou d'épopées comme celles de la *Waqâ'at Ciffîn* de Naçr b. Muzâhim, permettent de dater phénomènes et apparitions.

Le *hadîth* se présente dans notre cas de deux manières. Tout d'abord, l'*Isnâd* de 'Alî a transmis une malédiction que je tenterai d'analyser, et qui fut plus tardivement l'outil de l'exégèse coranique et de la jurisprudence à propos des rapports que la *Umma* doit entretenir avec les

¹²A. NORTHEGE, A.BAMBER, M.ROAF, « Excavation at 'Ana », in *Archeological reports-1*, Warminster, 1988, xi-145-XVI-18p

¹³DENHA-NAU, *Histoires*, p. 29 et 85.

¹⁴A. NORTHEGE, *Entre Amman et Samara : l'archéologie et les élites au début de l'islam (VIIe-IXe siècle)* Elites, p.55, Habilitation, dir. J.-P. SODINI, 2000, Paris, p. 118+15 docs ; doc 13

¹⁵A. BORRUT, *Entre mémoire et pouvoir [Texte imprimé] : l'espace syrien sous les derniers Umayyades et les premiers 'abbâssides (v. 72-193/692-750)*, Thèse, dir. Chr. PICARD, Paris, 2007; 2007, p. 513 ; p.100.

¹⁶Gr. SCHOELEER, *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris 2002, p. 171 ; p. 21

¹⁷AL-AKHTAL, (m. v. 710) *Dîwân al-Akhtâl*, Beyrouth, 1968, 725 p.

Dîwân al Akhtal Abu Malik Giyath Ibn Gauth al Taglibi, trad. Arth. WORMHOUDT, Madison, 1973

¹⁸AL-AZDÎ, Yazîd b. Muhammad Abû Zakariâ, *Ta'rikh al-Mawçil*, Le Caire, 1967 (IIème tome seul conservé), voir également l'étude très pratique de P. G. FORAND, « The governors of Mosul, according to Al-Azdî's *Ta'rikh al-Mawçil* », in *Journal of the American Oriental Society*, 89, 1969, pp. 88-105.

Arabes chrétiens¹⁹. Ensuite, nous possédons un *hadîth* lié à la *Sîra*, une *Wufûd* (délégation) de Taghâlibâ, dont la datation est incertaine et dont la chaîne *d'Isnâd* varie considérablement entre SAYF b. 'UMAR (183/798) et IBN SA'D (m.. 233/849)²⁰.

Pourtant, l'essentiel de ce que nous rapportent les sources arabes, consiste en une jurisprudence fiscale accompagnée de *akhbar* de légitimation historique. Elle fut synthétisée par les juristes et historiens médiévaux plus tardifs. Au terme de longues tractations avec 'Umar b. Al-Khattâb, les Banû Taghlib obtinrent tout d'abord le privilège de ne pas payer de *Jizîa*, malgré leur christianisme et en raison de leur ethnicité arabe, et dans un deuxième temps durent se plier à la contrainte d'une double *çadaqa* (à comprendre comme aumône légale ou *zakât*), et ce à la condition de ne pas éduquer leur progéniture dans la foi chrétienne.

Les auteurs syriaques ne se sont pas directement intéressés au sort fiscal des Banû Taghlib, mais au détour des réutilisations d'informations arabes et de leurs propres développements, ils ont laissé de précieux jalons chronologiques. Ceux-ci nous éclairent sur l'évolution de deux questions centrales de la période formative de l'Islam. Il s'agit de la revendication identitaire arabe, puis très rapidement, de l'appartenance à la communauté islamique naissante.

Pourquoi les Banû Taghlib ont-ils été au centre de tels enjeux ? Comment s'est peu à peu construite leur image au cours des périodes umayyade et 'abbâside classique ?

II : Une histoire fragmentaire :

Afin de répondre à cette question, une analyse sommaire et chronologique des informations relatives aux « *Naçâra banû Taghlib* » est nécessaire.

1) Première époque : mythes, identités, épopées (v. 560 - 69/689):

Le groupe tribal est attesté à la période que les sources classiques nomment la *jâhilîa*, le « temps de l'ignorance », il est largement implanté au nord du Najd, sur la côte du Bahraïn et de plus en plus sur le cours de l'Euphrate inférieur. Ses membres adhèrent alors à la clientèle de la dynastie Naçride des Banû Lakhm dont le centre de gravité est Hîra et y affrontent régulièrement la tribu « sœur » des Bakr b. Wâ'il ; ces épisodes ont été regroupés sous le nom de *Hurûb al-Basûs*. Le dernier épisode de cette rivalité d'un demi-siècle se conclut en 605 ou

¹⁹ AL-TABARÎ (m. 311/923) Muhammad b. Jarîr b. Yazîd al-Imâm abû Ja'far, *Jami` al-Bayan fi Tafsi'r al-Qur'an*, Beyrouth, 1978, VIII, no 8803-26

²⁰ IBN SA'D, *Tabaqât al-Kubrâ*, Beyrouth, 1957-60; I, p. 316; VIII, p. 140

610, à la bataille de *Dhû Qar* où ils soutinrent la dynastie de Hîra et l'état perse sassanide contre les tribus chamélières du Najd menées par la confédération de Kinda²¹. TRIMINGHAM, dans son étude consacrée aux Arabes chrétiens situe ici le dernier moment de leur migration le long de l'Euphrate vers la Jazîra²², où ils retrouvent des éléments Rabî'a, comme les Asad, Ghatafan, Muḥârib, les Namir de Anbar, les Dubay`a, et d'autres Taghlib²³. On connaît des Arabes évangélisés par les Nestoriens dès le VIème siècle dans tout le Sawâd²⁴ et leur christianisation se poursuit au contact de population arabe de Jazîra. Elle se nourrit de la fidélité aux hommes sacrés comme les stylites et le culte de saints arabes comme Serges/Sargis. Le sanctuaire le plus important qui lui est consacré est celui de Ruçafa/Sergiopolis (au sud ouest de al-Raqqa sur la route de Damas). Cette ville sanctuaire avait même reçu la visite du « phylarque » ghassânide qui y fit construire sous ses hauts auspices et sa protection sacrée, une salle d'audience²⁵.

L'achèvement de leur évangélisation pourrait alors être placé entre l'apostolat du premier métropolitain de Takrît, Ahûdemmeḥ (m. 575) et celui de son successeur Marûtâ (m. 28/649), c'est sous sa haute autorité qu'aurait été créée, à en croire une liste tenue par Bar Hebraeus, le diocèse des « Arabes Nomades qui vivent sous la Tente et qui sont dits Taghlib »²⁶.

C'est alors qu'interviennent les « conquêtes » des arabo-musulmans, les Arabes de Jazîra auraient d'abord rencontré le grand Amîr Khâlid b. al-Walîd, venu en quête de butin piller le Sawâd, avant qu'il ne soit appelé en renfort du côté du Shâm et qu'il ne participe à la grande bataille de Yarmûk (13/635) contre les Rûm²⁷.

Mais leur absorption définitive dans « l'empire musulman » est liée selon les chroniqueurs du IXème siècle à la conquête de la Jazîra, laquelle, à en croire CHEIRA, permettait la maîtrise du Croissant fertile, car elle séparait, dans sa définition classique, les deux grandes provinces du

²¹ LECKER, *E-I* : TAGLIB.

²² TRIMINGHAM, *Christianity*, p. 173

²³ AL-TABARÎ, Muhammad b. Jarîr, *Ta'riḫ al-Rusul wa al-Muluk*, Leiden, 1879-1901 ; I, 2495

²⁴ Voir les descriptions de F. NAU, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII^e au VIII^e siècle*, Cahiers de la Société Asiatique, 1^{ère}, I, Paris, 1933, p.136 ; pp.23-30 et H. CHARLES, *Le christianisme des Arabes nomades sur le limes et dans le désert syro-Mésopotamien aux alentours de l'Hégire*, Paris, EPHE, LII, 1936, p.xi-115 ; pp.61-3.

²⁵ I. SHAHÎD, "Ghassânid and umayyad structures : a case of « Byzance après Byzance »", in *La Syrie de Byzance à l'islam, VII^e-VIII^e siècles, actes du colloque international*, dir. P.CANIVET, J.-P. REY COQUAIS, Lyon_Maison de l'orient méditerranéen, Paris, IMA, 1990, p. 367 ; ; p.300

²⁶ BAR HEBRAEUS, Grégoire Abû Al-Faraj b. Hârûn al-'Ibrî, *Chronicon Ecclesiasticum*, trad. J. B. ABELOOS et T. J. LAMY, Paris-Louvain, 1872-7 ; III, p. 123-4

²⁷ TABARÎ, *Ta'riḫ*, I, 2029 et 2075,

ABÛ YÛSUF, Ya'qûb Ibn Ibrâhîm al-Ançarî, *Kitâb al-Kharâj*, Beyrouth-Le Caire, 1985 ; p. 85-7 // voit aussi : *Le livre de l'impôt foncier : Kitâb el-Kharâdj*; trad. E. FAGNAN, Paris, 1921xvi-352 p.

AL-YA'QÛBÎ, Ahmad b. Abî Ya'qûb, *Ta'riḫ*, Leiden, 1883 ; II, p.150,

AL-BALÂDHURÎ, *Kitâb Futûḥ al-Buldân*, Leiden, 1866, p.110

Proche-Orient, le 'Iraq et le Shâm. Elle permettait aussi le contrôle des hauteurs de l'Arménie et de l'Adhûrbaîjân²⁸.

Mais une autre série de traditions, reprises essentiellement par Tabarî, réunit les Taghlib, les Namîr de Anbar²⁹ et les Iyâd de Takrît³⁰, derrière le général Antiochius (al-Antâq), dans la défense de la capitale de la basse Jazîra ; puis décrit leurs tractations avec 'Îâd b. Ghanm et leur soumission finale à la religion des conquérants³¹.

C'est à cette occasion que la question de leur christianisme et de leur statut fiscal et juridique se serait posée, et tous les chroniqueurs arabes attribuent le dernier mot à 'Umar b. al-Khattâb. Celui-ci, dans sa grande bonté, mais aussi avec la fermeté et la rigueur du musulman exemplaire, aurait décidé de les soumettre, malgré leur arabité, à l'impôt humiliant de la *jizîa*. Il accepta qu'on la nomme *çadaqa*, la contribution théoriquement volontaire du Croyant à sa communauté, une *zakât*, dont le *ratio* aurait été doublé ; et ce après une tentative de fuite des Banû Taghlib, à l'arrière des *drab* (cols) du Taurus, dans le « *Ard al-Rûm* »³².

Les Arabes chrétiens de Jazîra auraient eu leurs propres administrateurs, et la qualification de *çadaqa* interdisait ainsi que ce soient les collecteurs du 'âmil de Jazîra ou d'Irak, qui leur prélèvent le *kharâj*³³.

Par la suite, ils auraient été installés dans la *Dâr al-Hijra* de Kûfa, le campement des vainqueurs, en marge de Hîra, et auraient reçu leur propre quartier pour les Rabî'a.

Ils participèrent activement aux luttes de la première *fitna*, et comme la plupart des autres clans arabes, aussi bien du côté de 'Aîsha puis de Mu'âwîa que de celui de 'Alî.

2) Deuxième époque : Les constructions d'une problématique : (70/690 – 131/749)

C'est lors de la seconde *fitna* (63/683-72/692) qu'ils se rallient au clan de Muhammad (m.88/707) et 'Abd al-Malik b. Marwan (m. 85/705) contre 'Abd allah b. Zubaîr (m.72/692). Au moment de l'explosion finale de la rivalité entre les groupes Yemen de Kalb et les 'Abd al-Qaîs, les Banû Taghlib s'attachent aux premiers, en dépit d'une généalogie qui fait de Nizâr, le

²⁸ M. A. CHEIRA, *La lutte entre Arabes et Byzantins : la conquête et l'organisation des frontières aux VIIème et VIIIème siècles*, Alexandrie, 1947, p. 271 ; p. 47

²⁹ MICHEL-CHABOT, II, p. 416 / IV, p. 413. nous informe que Anbar, sous son nom syriaque de Péroz-Shabor abrite le siège d'un diocèse des Namirâyê, « ville des Tayyâyê », voir aussi trimingham, p. 153 qui en donne une liste d'évêques nestoriens jusqu'au début du VIIème siècle. : garnison et poste de surveillance du système d'irrigation du Saûâd selon le Synodicon Oriental 486 : Moïse : 497, Shama' ; 544 et 554 : Siméon, 576, Maraî , 605 : Simeon, c'est « la ville des Tayyâyê » selon le syn or. p.321.

³⁰ AL-YA'QÛBÎ, *Ta'rikh*, I, p. 258

³¹ TABARÎ, *Ta'rikh*, I, p. 2475

³² ABÛ YÛSUF, *Kharâj* ; p. 58-59/ p. 66-67/ -FAGNAN : p.184-7 et AL-BALÂDHURÎ, *Kitâb Futûh al-Buldân, Beyrouth*, 1987, 248-51 (*isnâd* Yahyâ b. Adâm)

³³ TABARÎ, *Ta'rikh*, I, p. 2507

père de Rabî‘a aussi bien que de Muḍar, l’ancêtre des Qaïs et des clans Quraîshites auxquels appartiennent les seconds. Les Taghlib trouvent, comme les Yemen de Syrie, plus d’intérêt à protéger leur territoire de Bâdîa et leurs implantations contre les nouveaux migrants arabes ayant profité de la conquête. Je tenterai de mettre en évidence les intérêts qui poussent les anciens Arabes de Mésopotamie à rejoindre les Yemen³⁴. C’est dans ce contexte que se pose le problème de l’identité arabe de la *Umma*, de la spécificité confessionnelle des conquérants arabes et de la place de cette nation arabe en formation. Ce que les Syriques interprètent comme la construction des *Namosê da-tayyâyê* (Lois des Arabes : *dîn/sunnat al-‘arab*), c’est à dire l’unification de la tradition arabo-bédouine et de l’idéologie des *Muhâjirîn*, les *mahgrâyê*³⁵.

Bien que les Taghlib aient eu alors un évêque identifié, ce qui tendrait à leur donner une unité et une spécificité tribale, les sources syriques comme arabes restent largement silencieuses à leur sujet. Leur évêché semble parfois fusionner avec celui des « peuples Arabes » (*‘ammê da-tayyâyê*) dont il est plus souvent question. Ces derniers apparaissent comme un argument de la riposte chrétienne (surtout jacobite), à la construction d’une confession islamique fixée et revendicative, se proclamant héritière d’une conquête et représentée par l’autorité marwanide. J’analyserai l’image de la religion des Arabes chez les chrétiens en relation avec les événements militaires, politiques, fiscaux de la Jazîra méridionale entre ‘Abd al-malik et Hishâm (m.122/742)

Les Taghlib sont avant tout, encore à cette première époque, dans la mémoire arabo-islamique, de simples pourvoyeurs de traditions tribales, très peu d’entre eux se font remarquer à cette époque comme transmetteurs de *hadîth*. Mais leur place dans la société umayyade est acquise, et le soutien implacable du poète Al-Akhtâl, (contemporain et peut être ami du père de Jean de Damas), fidèle panégyriste du fils de Mu‘âwîa puis du clan de ‘Abd al-Malik, vise à défendre leur cause face à la poussée des Qaïs/Nizâr, représentés, eux, par le poète Jarîr, son plus franc ennemi.

Quelques épisodes historiques mériteront d’être extraits de ces informations et soigneusement analysés, car c’est en leur sein que l’on trouve les germes d’une question arabe chrétienne concernant les Taghlib.

³⁴ J’utiliserai pour reprendre à cette question en particulier les travaux de P. CRONE sur la rivalité Qaïs-Yemen : "Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties ?" *Der Islam* 71, 1994, p. 1-57.

³⁵ Je suis redevable de l’importante et précise étude des chaînes de transmission supportant les informations sur cette multiple identité arabe de l’islam primitif, S. BASHEAR, *Arabs and others in early islam*, in *Studies in Late Antiquity and Early Islam*, 8, Princeton, 1997, p. 169

Leur apparition dans les questionnements marwânides à propos de religion et d'ethnie est contemporaine, aussi bien des sources syriaques que de celles des *diwân* poétiques, réunis sous le nom de grands personnages de leur tribu. Ainsi évidemment celles qui mettent en scène le supplice du martyr Sham'ala, le *râ'is*-curé des Taghlib (reprise dans la collation poétique de AL-ICFAHÂNÎ (358/968)³⁶. Nous verrons que le contexte de visions apocalyptiques et de vives disputations inter-communautaires permet de relativiser leur importance³⁷.

C'est à cette époque que les informations du *hadîth* et du *fiqh* se sont développées. Nous comparerons les différentes autorités qui, comme Ibn Shihâb al-Zuhrî (m.124/742), ou encore al-Hajjâj b. Yûsuf (m. 95/714) et le calife Hishâm (m. 124/742) et même le poète Jarîr (m.109/728) ont disserté sur la question de l'impôt des Arabes chrétiens (conservées par AL-BALÂDHURÎ, m. 277/892)³⁸ ; ou de l'interdiction du mariage et de la consommation des bêtes immolés des Banû Taghlib³⁹.

3) Troisième Epoque : La fixation de l'image, la mémoire et l'oubli : (132/750-310/923)

Il n'est pas facile en réalité de reconstituer la progressive fixation d'une jurisprudence qui a abouti à la réponse normative que nous connaissons. C'est pourquoi il faudra se livrer à l'étude attentive des évènements de la première période 'abbâside.

L'évêché Taghlib reprend vie après un siècle d'absence, et il n'est que le début d'une longue liste des sacres successifs, concédés par différents patriarches, il se perpétue jusqu'au Xème siècle. Le patriarche d'Antioche du 12^{ème} siècle, MICHEL « le Syrien » (m. 597/1199) les a rassemblés à la fin de sa chronique, afin de donner les jalons pour une histoire proprement ecclésiastique qui sera réalisée par le Maphrien de Takrît BAR HEBRAEUS (m. 687/1286).

Mais cet aspect n'est qu'un des multiples épiphénomènes de la fixation d'une unique réponse à la problématique des Arabes chrétiens ; car le fil ténu que nous suivons dans cette recherche d'informations ne se renoue que pour les années 770-785.

Durant les 5 années qui sont en réalité le cœur du traité de l'anonyme de Zuqnîn, dont la chronique depuis la création ne semble être que le prétexte, à deux reprises des Banû Taghlib

³⁶ MICHEL-CHABOT, III, p.480-1 / IV, p. 451 // Il s'agit du poète « A'shâ Banî Taghlib ».

BAR HEBRAEUS, Grégoire Abû al-Faraj b. Hârûn Al-'Ibrî, *The Chronography of Gregory Abû'l Faraj the son of aaron, the hebrew physician commonly known as Bar Hebraeus being the first part of his political history of the world*, trad. E.A.WALLIS BUDGE, I, Londres, 1932. pp.582 ; p.106.

³⁷ AL-ICFAHÂNÎ, Abû al-Farâj, *Kitâb al-Aghânî*; Le Caire, 1984 ; XI, p. 44

³⁸ AL-BALÂDHURÎ, *Futûh*, 248-25avis1

³⁹ AL-TABARÎ, *Tafsîr al-Qur'ân.*, no 8803-26

viennent dans le but de piller et sont donc considérés comme des éléments exogènes⁴⁰. D'ailleurs le moine n'a que faire du cas des Arabes chrétiens, les musulmans sont de nouveau désignés comme *Tayyâyé*, c'est désormais une opposition ethnique qui sépare les différents groupes de l'Etat 'abbâsside. D'ailleurs les hommes de la dynastie, installés dans ce *bêth Pursâyê* du Bas-'Iraq, sont qualifiés dans cette représentation, de Persans.

Ces raids peuvent n'avoir été que des conséquences des dures périodes de sauterelles ou de sécheresses répétées, qui ont rendu nécessaire de s'appropriier les terres cultivées et de razzier leurs habitants. Y a-t-il eu à nouveau, sous les premiers 'abbâssides comme sous les Marwânides, l'usage de matériaux concernant l'imposition, au sujet cette fois de la seule tribu des Taghlib et pour la raison qu'elle était différencielle ? Deux raisons nous poussent à le penser, la levée de l'impôt du Dîâr Rabî'a avait été cédée à un clan Hamdanide des Banû Câlih⁴¹. Est-il incorrect que, comme eux, les tribus Taghlib et les autres *Ma'dâyê*, aient cherché à collecter par la force le tribut aux populations locales ? Il est de ce fait aussi tentant, d'imaginer que ces mêmes Taghlib qui sont soumis, depuis peu avec régularité, à un impôt lourd et humiliant, entrent en rébellion à l'ordre 'abbâsside et provoquent la fixation très négative de leur statut. Les sources jazîriennes rappellent d'ailleurs le raid mené par Rawh contre leurs domaines (AL-AZDÎ, m. 334/945).⁴²

Quelques années après ces événements, ABÛ YÛSUF YA'QÛB (m.182/798) produisit la première collation des traditions, informations et jurisprudences au sujet de la fiscalité. Il est le premier à fixer dans le genre épistolaire de la *risâla*, dédicacée, plutôt que destinée, à un puissant patron, en l'occurrence Hârûn al-Rashîd⁴³. Quelques années plus tard, IBN SA'D intégra à ses *Tabaqât* la visite de la tribu Taghlib, mi chrétienne mi islamisée, recevant du prophète un gage d'amitié et aucun humiliant tribut. IBN HANBAL⁴⁴ reprit également à cette époque les traditions juridiques sur la *çadaqa* des Taghlib. Enfin, des traditions historiques permirent à AL-BALÂDHURÎ d'enrichir son histoire des conquêtes de la Jazîra⁴⁵.

⁴⁰ Ps-DENYS de TELL MAHRÊ-J.-B. CHABOT : *Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum Vulgo Dictum*, II, CSCO, 104, Louvain, 1933, p. 146 et 160,

⁴¹ ROBINSON, *empire and elites*, p. 93-97

⁴² AL-AZDÎ, *Târîkh al-Mawçil*, p. 276

⁴³ ABÛ YÛSUF YA'QÛB, Ibn Ibrâhîm, *Kitâb al-Kharâj*, Beyrouth-Le Caire, 1985, p. 100, 104 et 184-9.

⁴⁴ IBN HANBAL, Abû 'Abd al-Rahmân Ahmad b. Muhammad al-Shaïbânî, *Kitâb al-'illal wa ma'rîfat al-rijâl : Masa'il al-Imâm Ahmad*, Beyrouth, 1988, 4 tomes, III (p. 503), p.386

IBN AL-JA'D, 'Alî, (230/844) *Musnad Ibn al-Ja'd*, Beyrouth, Koweït, 1985, section I, 322 ;

ABÛ 'UBAÏD, Al-Qasim b. Sallam (224/838) *Kitâb al-Amwâl*, Le caire, 1969, p. 827 ; p. 41

➔ AL-MAS'ÛDÎ, Abû Al-Hasan 'Alî b. Al-Husaïn, (345/956), *al Tanbîh ûa al-Ishrâf*, Beyrouth-Leiden, 1965 ; p. 167-8, 206.

IBN 'ASÂKIR, Abu l-Qasim 'Ali ibn al-Hasan, *Ta'rikh Madînat Dimashq*, Damas, 1954 ; VII, p. 254 et p. 330 ;

AL-BAYHAQÎ, Abû Bakr Ahmad b. Al-Husaïn (m. 458/1066) *Kitâb Al-Sunan al-Kubrâ*, Beyrouth, 1994, VII, p. 113 et IX, p. 187, 216-8 et 284.

⁴⁵ AL-BALÂDHURÎ, *Kitâb Futûh al-Buldân*, Leiden, 1866, p.175-9// Beyrouth, 1987, p.248-51

C'est cette somme d'informations qui fut compilée et façonnée pour être intégrée aux annales universelles de Tabarî. A la même époque, le *hadîth* de 'Alî concernant le mariage et la consommation des bêtes des Taghlib fut aussi utilisé dans le cadre du *Tafsîr* comme cas jurisprudentiel potentiellement extensible à tous les *ahl al-kitâb*.

Les informations martyrologiques transitèrent, elles, par (le vrai) Denys de Tell Mahrê, Theophane le Confesseur garda un souvenir « de martyrs » imprécis, et à l'exception de quelques noms d'évêques, le nom Taghlib disparaît de la littérature syriaque⁴⁶. On trouve même la traduction de 'ammê d-tayyâyê en *shu'ûb al-islâmîa*, qui sont des évêchés exceptionnels et perdurent au moins jusqu'au Xème siècle selon les listes qui nous sont conservés, et où *Taglibâyê Ma'dâyê Negrânâyê* se mélangent de plus en plus.

⁴⁶ R. G. HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it : a survey and evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian writings on early Islam*, Princeton, 1997, p. xviii-872, p.354-6.

Première partie : Les Banû Taghlib dans le *Dîar Rabî'a*, christianisation et *Hijra* des tribus Arabes de Jazîra avant 71/692 :

1) Les Arabes du Dîar Rabî'a :

1) 'Arabâyê et Tayyâyê, l'identité arabe en question :

« It is not entirely clear, however, exactly what criteria beyond linguistic heritage, may have figured in deciding who was, or was not, an "Arab". That is, it is not clear whether, strictly speaking, someone was included in the genealogies because he was considered an Arab, or whether one was considered an Arab, because he was included in the genealogies. Crucial test cases might be sought by examining the genealogies treatment of "Arabs" settled in regions beyond Arabia and to some extent acculturated to those regions Aramaized settlers from Arabia in Iraq, or Syria, for example [...] »⁴⁷

Celui qui recherche des traces d'Arabes en Mésopotamie à la veille de l'hégire peut échouer devant plusieurs embûches dont la première est terminologique. C'est pourquoi, il est nécessaire de s'y arrêter avant de décrire la Jazîra arabe du VII^{ème} siècle.

a) 'arab, A'râb ou 'arabâyê : peuple ou mode de vie ? :

Les sources syriaques tendent à désigner une certaine région située entre Nuçâîbîn et Ninawa (Nisibe et Mossoul) sous le nom de *Bêth Arabâyê*, le *Arbâyêstân* des sceaux sassanides⁴⁸. Les savants de la première moitié du 20^{ème} siècle, jusqu'aux épigraphistes célèbres comme R.DUSSAUD, ont pris cette appellation comme la preuve d'un peuplement « arabe » Mésopotamien ancien⁴⁹.

En réalité, il n'en est rien. Il ne fait aucun doute que dans la langue sémitique ancienne, la racine 'RB signifie « nomade » et ne désigne pas forcément un peuple, une ethnie, une tribu, voire une fédération culturelle ou politique⁵⁰. Cette racine recèle toute la sémantique péjorative que peut attribuer l'homme de la terre ou de la ville, pour son remuant voisin bédouin, lequel

⁴⁷ DONNER, *Narratives*, p. 108

⁴⁸ R.GYSELEN, *La géographie administrative de l'empire sassanide : les témoignages sigillographiques*, Paris, 1989, p.69

⁴⁹ R.DUSSAUD, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1955, p. 234 ; p. 87-90 et p. 147-157

⁵⁰ M. C. A.MAC DONALD, « Les Arabes en Syrie », or « La pénétration des Arabes en Syrie ». A question of perceptions ? », in *Topoi*, supplément IV, *La Syrie hellénistique*, Paris, 1990, pp. 303-318 ; p. 305

ne paie pas l'impôt, et ne se sent attaché à aucune fidélité. Sa mobilité est donc un danger, un facteur constant d'instabilité, et provoque inmanquablement le rejet. La civilisation araméenne du croissant fertile désigne donc les nomades (quels qu'ils soient) sous ce nom. Les deux principales régions à avoir été communément reconnues comme « terre d'Arabie », de pastoralisme, sont la Transjordanie et la Haute Jazîra orientale.

Au tournant des Vème et IVème siècles avant l'ère commune, Xénophon raconte à ses concitoyens athéniens son long voyage qui semble l'avoir conduit jusqu'au Sawâd, où il mène une rude vie de mercenaire au service d'un prince achéménide. En traversant l'Assyrie orientale, il observe et nous rapporte la présence d' « *araboi* »⁵¹ dans ce même *bêth 'Arabâyê*, qui a déjà un évêque en 325 de n-è, puisqu'il témoigne de sa présence au concile de Nicée⁵².

Mais la science géographique grecque oublia ce détail et nomma la terre transjordanienne du nom de *Arabia*, en souvenir de sa spécificité bédouine. A l'époque du célèbre client de Titus, Flavius Josphé, deux « peuples » vivaient ainsi dans deux « pays », la *Iudaia* et l'*Arabia*, éternels rivaux, mais dont l'opposition était plus politique que culturelle ou ethnique⁵³.

Le repérage spatiale de l'époque se contentait de désigner du même nom les immenses contrées méconnues qui prolongent les pays d'Afrique(Tunisie), d'Asie (Anatolie) comme d'Arabie, jusqu'au *Himîâr* et au *Hadr-Mawt*, (*Arabia Felix*)⁵⁴.

Rappelons à ce titre que les Yemenites ne sont pas « arabes », au sens classique du terme, la langue des inscriptions *musnad* est un dialecte sémitique autonome des dialectes « nord-arabiques » et « abyssiniens », et eux aussi ont leur propre terminologie ethnique pour désigner les nomades du nord, ce sont les '*asser*, c'est-à-dire les tribus ('*ashâ'ir* en arabe classique)⁵⁵.

Ainsi, tout au long de la basse antiquité, coexistent des toponymes « arabies » et des peuples nomades « '*arab* » sans jamais nécessairement désigner les mêmes réalités.

La première inscription « nord-arabique » en alphabet nabatéen (dérivé de l'araméen), le cénotaphe en l'honneur du roi Imru al-Qaïs, découverte à Namara et qui porte la date de 436 de la province d'Arabie, désigne son destinataire en tant que « MLK KL 'RB », « roi de tous les

⁵¹ MAC DONALD, *Les Arabes en syrie*, p. 308

⁵² TRIMINGHAM, *christianity*, p. 150

⁵³ C. FLAVIUS IOSEPHUS-A.D'ANDILLY-J.A.C. BUCHON, *La guerre des juifs contre les romains*, Paris, 1968, 320pp ; P ; 16-7, 23, 34-5, 42-3, 45, 49, 61, 83, 109, 226, 255, 304 // voir ce qu'en dit MAC DONALD, *Les Arabes en Syrie*, p. 314

⁵⁴ Ce phénomène dépasse la géographie scientifique, en effet, C. Iulius Caesar, appela les territoires qui prolongeaient ce que les Romains avaient coutume d'appeler la Gaule (cisalpine et transalpine) du même nom ; et plus récemment, les francs de Gaule prirent l'habitude d'appeler l'ensemble des peuples de l'est germanophone du nom de leurs voisins les plus directs, les alamans d'Alsace et de Bade...

⁵⁵ Chr. J. ROBIN, « Himyar et Israël », in *Comptes rendus des Séances de l'année 2004, avril-juin*, Paris, 2004, pp.831-908 ; p.853

Arabes »⁵⁶. Il correspond donc au premier témoignage d'habitants des terres semi-arides de l'est du Jourdain se désignant de la sorte comme « habitants d'Arabie », ou comme « nomades ».

Von GRUNENBAUM et après lui S. BASHEAR constatent bien que la littérature « arabe » des VI^{ème} et VII^{ème} siècles ne mentionne pas les Arabes comme une ethnie. Les peuples de la péninsule, de Transjordanie et du Sawâd euphratézien préfèrent se désigner comme descendants (Abnâ/Banû) de Ma'ad, de Nizar, de Qaïs ou de Mudar, ou encore, pour la région du golfe d'Aqaba, comme fils d'Ismâ'îl⁵⁷.

Certaines tribus sont également qualifiées en référence à un ensemble arabe qui peut parfois servir de témoin et de conscience collective et fixe des normes morales intertribales. Une aristocratie transtribale, les « *shuyûkh al-'arab* », semble avoir tissé des liens dès la période préislamique⁵⁸. Par exemple, le *Ilâf* de Quraïsh a intégré de nombreux clans par le biais des alliances matrimoniales, ainsi al-Khattâb, le père du deuxième calife, aurait épousé une certaine Umm al-Aswad, femme des Banî Taghlib⁵⁹.

Le Coran ne comporte jamais le terme *'arab*, par contre il compte plusieurs mentions des *A'râb* que la littérature classique désigne comme « bédouins », et avec lesquels le Livre de Dieu n'est pas tendre. Ils sont lâches, « les plus marqués par [...] l'hypocrisie », cupides, et surtout, même s'étant soumis (*Aslama*), ils restent hermétiques à la foi (*Imân*)⁶⁰. Mais « un Apôtre » a été envoyé à un *Qawm* (peuple) « auquel n'était venu nul avertisseur »⁶¹, pour réciter un « *Qur'ân 'arabî* » dans une langue « *'arabiya* »⁶². Sans exagérer, il faudrait comprendre donc que cela désigne la langue nord-arabique utilisée pour se rendre compréhensible du peuple des Arabies. Jamais en tout cas le Coran ne présente cette spécificité comme une gloire ou un honneur ; gardons cela à l'esprit pour l'instant.

⁵⁶ Chr. ROBIN, « Les plus anciens monuments de la langue arabe », in RMMM, 61, *L'Arabie Antique de Karîb'Il à Muhammad ; nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions*, p. 117, Paris, 1991

⁵⁷ G.E. VON GRUNENBAUM, *The nature of arab unity before islam*, in Ashgate-Variorum "arabs and Arabia on the eve of islam", n°3, 1999, pp. 1-17; p.16

⁵⁸ *ibid.* p.17; ISFAHÂNÎ, *K. Al-Aghânî*, XII, p.47

⁵⁹ M. SA'ÎD, *Al-Nasab ûa al-Quraba fî « al-mujtama' » al-'arab qabal al-Islâm, dirâsa fî al-jadhûr al-tâ'rikhîa li-l-Ilâf*, Beyrouth, 2006, 622p., p.426-8

⁶⁰ CORAN, IX, 91, 121; IX, 98, 102; IX, 99; XLVIII, 11; XLIX, 14; voir aussi à ce sujet S.BASHEAR, *arabs and others*, p.8-9

⁶¹ CORAN, III, 158, XLVI, 3

⁶² *ibid.*, XII, 2, XX, 113; XXVI, 195; XLIII, 2, XLI, 2, 44; XVI, 105; XIV, 2; XXXIX, 29; XLII, 5; XXXIV, 43; XLVI, 11; VI, 157; XIII, 37; IV, 50; XXII, 78;

b) Les « nord-arabes » : les *Tayyâyé* :

On verra comment la construction d'un Etat, d'une nation, et d'une loi arabo-islamique a pu, à de rares occasions, entraîner la confusion dans l'esprit des auteurs syriaques eux-mêmes entre 'arabâyé⁶³ et le terme qu'ils emploient pour désigner les « nord-arabes », les *Tayyâyé*.

Ce dernier est attesté au IV^{ème} siècle, et nous le retrouvons dans le *synodicon* oriental nestorien qui a conservé la lettre de l'évêque de Nisibe à son catholicos, en 486, attestant de graves problèmes entre deux groupes tribaux arabes ayant entraîné une rencontre diplomatique sur la frontière entre les deux empires, afin de trouver un accord. Le règlement des affaires tribales ne put être obtenu, et les deux forces en présence durent en venir à la solution militaire⁶⁴.

Les Arabes qui se battaient aux côtés de la Perse sont ici appelés *Tu'âyê*, terme que l'on retrouvera plus tard, dans l'histoire d'*Ahûdemme*, et dans la Dispute entre 'Amr et Yôhanân à Antioche. Ils s'agit évidemment des noms donnés par les sources externes syriaque, et s'ils semblent tous deux venir du même groupe tribal des *Tayy*⁶⁵, il ne fait aucun doute que déjà au tournant des V^{ème} et VI^{ème} siècles, ils désignent les « nord-arabes », au-delà de toute *nisba* tribale.

La preuve la plus évidente de ce que j'avance est que jamais les auteurs syriaques ne parlent de 'arabâyé lorsqu'ils décrivent les grandes invasions des années 630/10, la chronique du prêtre Thomas⁶⁶ comme la chronique maronite pour 42/663 (dernière année prise en compte), utilisent le terme de *Tayyâyé*⁶⁷

On doit attendre la chronique anonyme d'un nestorien du Khuzistan, (vers 680), pour voir enfin une description du territoire des *Tayyâyé*.

Celui-ci se compose d'une certaine « capitale des Royaumes » à Hasor, peut être le Yemen, de Yathrib-Madina pour le Hijâz central ; de Dumat al-Jandal pour le nord du Hijâz ; de Khatt et des îles du Qatar pour le Bahraïn ; et la région de Mazûn, sans doute le 'Uman⁶⁸.

⁶³ HOYLAND, *seeing*, p.161 et p.122-3 (Jacques d'Edesse et Gabriel de Qartamîn)

⁶⁴ J. B. CHABOT, *Synodicon Orientale*, Paris, 1902, p.532

⁶⁵ ...mais pourrait être également un qualificatif de mode de vie, puisque la racine TA'-TWY désigne en arabe le pâturage, ou le mouvement transhumant, un TÂ'Î au participe actif pourrait signifier bédouin donc un bédouin

⁶⁶ A.W.BROOKS, éd. J-B CHABOT, *chronicum miscellaneum ad annum 724 pertinens*, in *chronica minora*, CSCO, III, 42, Paris 1904, pp.61-119; p.119

⁶⁷ *Chronicon Maroniticum*, éd. E.W. BROOKS et trad. J. B. CHABOT, Paris, 1904;in *Chronica Minora II*, CSCO, 3-4, p.69-74 ; HOYLAND, *Seeing*, p. 136

⁶⁸ *Chronicon Anonymum*, éd et trad I. GUIDI, in *Chronica Minora, I, CSCO 1-2*, Paris, 1903, p. 38

Mais le territoire des Arabes ne se limite pas à la péninsule. Il décrit une région qu'il est assez facile de reconnaître comme étant la province d'Arabie, « le territoire du peuple de Hagar, qui est riche en eau, palmiers et bâtiments fortifiés ». Il est évident que ceux qui se revendiquent de la sorte comme les fils de Hajar, rattachant ainsi leur généalogie à celle des fils d'Israël, sont bien le peuple des Ismaélites décrit dans la Bible, lequel peut être lié de façon cohérente aux habitants de la province d'Arabie (Transjordanie). L'abondance de l'eau et des palmeraies, caractéristique des régions septentrionales, le laisse penser. La présence d'une concentration de fortifications peut être associée au *limes* de la *Strata Diocletiana*, qui est alors passé sous le contrôle des Sufianides. La deuxième région qui « appartient aux *Tayyâyé* » est celle du « territoire de Tawf et de la cité de Hîra, capitale du roi Mundhir le Guerrier », qui est donc le Sawâd euphratésien. C'est à cette dernière région que sont encore rattachés les peuples qui s'installent dans la Jazîra Méridionale, les Iyâd et Rabî'a, tous deux « fils de Nizar »⁶⁹.

2) Les peuples du Dîar Rabî'a dans les sources arabes :

a) Les Banû Taghlib et leurs voisins :

Les Taghlib sont bien décrits par les Syriaques comme des « nord-arabes ». Ils sont les « *Tayyâyé*, vivant sous la tente, appelés Taglibâyê » selon les informations rapportées par Bar Hebraeus à propos de leur évêque, suffrageant de Marûtâ, métropolitain jacobite de Takrît (v. 625-30/3-8)⁷⁰. Et cela concorde avec leur place importante dans la poésie arabe et dans les introductions épiques aux déclamations de leurs *shâ'ir-s* au cours des guerres de la « *jâhilîa* et de l'*Islâm* ».

Les Taghlib se qualifient d'enfants de Wâ'il b. Qasî, ce qui les associe à Bakr, son autre fils, lui-même serait l'arrière arrière arrière petit fils de Rabî'a, et chaque échelon permet de les lier à d'autres clans et tribus présents en basse Jazîra à l'époque islamique classique. Les Rabî'a se rattacheraient ensuite à la lignée de Nizar, Ma'ad, 'Adnân, (les nord-arabes dans la généalogie classique)⁷¹. Il m'est impossible de fixer une période pour l'appropriation de la région par ce lignage étendu⁷². Le *Dîar Rabî'a* a une acception géographique mouvante, comme d'ailleurs le *Dîar Mudar*, son voisin, car en réalité, avant de devenir des repérages spatiaux, il s'agissait d'une discontinuité de points de passage et d'oasis que se contestaient les deux grandes factions de la période umayyade. L'effort des géographes, louable, à lui trouver une capitale,

⁶⁹ *id.*

⁷⁰ BAR HEBRAEUS, Gregorius Abû-l-Farâj b. Al-'Ibrî, *Chronicon Ecclesiasticum*, ed et trad. J. B. ABELOOS et T. J. LAMY, Paris-Louvain, 1872-7, III, p.123-4.

⁷¹ CASHEL, *Gamharat al-Nasab*, Das Genealogische Werk des Hisâm Ibn Muhammad al-Kalbî, Leiden, 1966, p.483

⁷² le débat est très intense parmi les islamisants.

qui se trouve être soit Nuḥāfîn, soit Mawḥil⁷³ nous induirait en erreur, puisqu'il se base sur les réalités du peuplement arabe en Jazîra des IX^{ème} et X^{ème} siècles, avec des structures administratives complexes centrées sur les cités syriaques et les *amḥar*⁷⁴.

Il semble bien que parmi les trois groupes que l'historiographie arabe classique associe comme étant les « Arabes de Jazîra » qui ont rencontré les premiers Médinois, on puisse établir une répartition spatiale. Les Taghlib auraient été principalement installés sur le Khabûr et sur l'Euphrate moyen⁷⁵. Les Iyâd b. Nizâr seraient positionnés entre Takrît et Anbar⁷⁶. Les Namir b. Qasit, manifestement de fidèles vassaux des Taghlib parcourraient la région de Anbar, où se situerait leur évêque, lequel n'apparaît qu'une fois dans nos sources, en tant que collègue jacobite de Marûtâ, pour les années 650⁷⁷. Il est bon de savoir à ce sujet, que la cité de 'Ana et l'Euphrate moyen des Taghlib, constituaient un district du centre administratif sassanide de Shâdh Fîrûz Shâpûr (Anbar), et donc des Namir, ce qui pourrait indiquer une forte influence de ces derniers sur l'ensemble des Rabî'a⁷⁸. Néanmoins, les Iyâd ne sont pas considérés par les généalogistes (*nussâb*) comme des Rabî'a et Tabarî ne les place pas dans le même *sub'* (septième : secteur) de la *Dâr al-Hijra* de Kûfa, qui aurait été fondée, puis réorganisée par Sa'd b. Abî Waqqâḥ, après la conquête de la Jazîra⁷⁹. Les deux groupes ont néanmoins suivi un parcours migratoire comparable, ils possédaient un sanctuaire commun, dans le sud du Sawâd⁸⁰. Bien qu'il soit très difficile d'évaluer la date de leur migration, si on ajoute foi à l'historiographie classique, à l'époque des conquêtes, ils sont déjà installés à l'entrée de la Jazîra, bien que Tabarî ait conservé une relation qui attribue à 'Umar b. al-Khattâb leur installation dans la *badîa* qu'ils occupent à l'époque classique⁸¹. A ce sujet, les Iyâd b. Nizâr auraient immigré depuis le Yamama en transitant par Hîra et auraient été déportés à Takrît par « un des Chosroès »⁸².

⁷³ AL-MUQADDASÎ, *Ahsan al-Taḥqîqât fî ma'rifat al-Aqâlîm*, Leiden, 1877, p.137

⁷⁴ Ch. F. ROBINSON, *Empire and elites after muslim conquest, the transformation of northern mesopotamia*, Oxford, CUP, 2000, XV-208, p.42

⁷⁵ *infra*, p. 19-22

⁷⁶ AL-YA'QÛBÎ, Ahmad b. Abî Ya'qûb, *Ta'rikh*, Leiden, 1883, I, 258

⁷⁷ MICHEL le SYRIEN, éd. et trad. J. B. CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche, 1166-1199*, Paris, 1901 ; II, p.416/ IV, p. 413;

⁷⁸ A. NORTHEGE, A.BAMBER, M.ROAF, « Excavation at 'Āna », in *Archeological reports-I*, Warminster, 1988, xi-145-XVI-18p.; p.8

⁷⁹ AL-TABARÎ, Muhammad b. Jarîr, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Leiden, 1879-1901 ; I, 2495 : les Taghlib sont dans la cinquième section avec les Asad, Ghatfan, Muharib, Namir, et les Dubay'a et constitueraient un pur groupe « Rabî'a » ; les Iyad quant à eux sont dans la sixième section avec les 'Akk, 'Abd al-Qays, *Ahl* al-Hajar, et les Hamrâ' constituant un pur groupe « Nizar ».

⁸⁰ YĀQÛT, Ibn 'Abd Allah al-Rûmî, *Mu'jam al-Buldân*, Leiden-Londres, 1907-13 ; III, p.582// IBN AL-KALBÎ, Hishâm b. Muhammad, *Kitâb al-Aḥnâm*, p. 39 // IBN HISHĀM, 'Abd al-Malik, *Al-Sîra al-Nabawîa*, Beyrouth, nombreuses rééditions ; I, p.57

⁸¹ TABARÎ, *Ta'rikh*, I, 2483

⁸² AL-YA'QÛBÎ, *Ta'rikh*, I, 258

b) La localisation des Banû Taghlib :

« Les localités des Taghlib étaient entre le Khabûr, l'Euphrate et le Tigre »⁸³

Tigre :

Khâlid b. al-Walîd, avant d'être appelé en Syrie au secours de Abû 'Ubaïda, aurait fini sa razzia contre les Perses, en prenant contre les Taghlib, 'Aîn Thamr, près de l'actuelle Baghdâd.⁸⁴

On trouve donc des Taghlib à 15 *farsakh* (60 km) au nord de Takrît (une centaine de km au sud de Mawçil), dans une région nommée Al-Makhûl⁸⁵, une bataille s'y déroula en 70/690 entre les Taghlib et les 'Abd al-Qaïs regroupés dans le *Yawm al-Kuhâil*⁸⁶. C'est à cet endroit que l'on trouve le petit *quçair* du Dijla (Tigre), à un peu plus de 10 *farsakh* au sud de Mawçil, lequel correspondrait au « village de Daqla » syriaque qui tient lieu de siège d'un des évêques Taghlib vers 200/800⁸⁷. Peut être « l'église (*bay'a*) Mar Sarjis des Taghlib » mentionnée par AL-BUHTURÎ (286/898) doit-elle lui être associée⁸⁸.

Les Taghlib résident aussi à cette époque sur le Tharthâr, une rivière intermittente, parallèle au Tigre, à une quarantaine de km à l'ouest, et qui se jette dans le Umm Raḥal, ce vaste réservoir naturel à l'entrée de la « Babylonie »⁸⁹. Tabarî témoigne également de leur position prédominante dans la défense de la cité de Takrît, aux côtés des *shahârijâ*⁹⁰. Plus au nord, il se trouve encore le village de al-Ma'ârik, entre al-Haḍr (Haṭra) et al-'Atîq, « du territoire de Mossoul ».

Les monastères fréquentés par les Arabes chrétiens dans l'histoire de Ahûdemmeḥ seraient « Mar Mattaî (à 50km au N/E de Mawçil), [...] et Kôktâ (entrée du Sawâd='Aîn Thamr) ainsi que la communauté des moines qui étaient dans la montagne de *Shingar* »⁹¹, l'actuelle bourgade de Sinjâr au pied de la montagne du même nom, laquelle est abondamment citée comme ville taghlibâ⁹². Un peu à l'ouest de ce site coule du nord vers le sud, l'affluent euphratézien du Khabûr.

⁸³ IBN AL-ATHÎR, 'Izz al-Dîn, *Al-Kâmil fi-l-Ta'rikh*, Beyrouth, 1965; p.IV, p.310

⁸⁴ ABÛ YÛSUF YA'QÛB, Ibn Ibrâhîm, *Kitâb al-Kharâj*, Beyrouth-Le Caire, 1985; p.85-7 ; YA'QÛBÎ, *Ta'rikh*, II, 150, AL-BALÂDHURÎ, Ahmad b. Yahîa, *Kitâb Futûh al-Buldân*, Leiden, 1866, p.110

⁸⁵ AL-ICFAHÂNÎ, Abû al-Farâj, *Kitâb al-Aghânî*; Le Caire, 1984 ; XI, p.58

⁸⁶ IBN AL-ATHÎR, *Al-Kâmil*, IV, p.318-9

⁸⁷ MICHEL-CHABOT, III, 451-2/753

⁸⁸ AL-BUHTURÎ, *Diwân*, Le Caire, 1963, I, p.108

⁸⁹ AL-ICFAHÂNÎ, *Aghânî*, XI, p.62

⁹⁰ TABARÎ, *Ta'rikh*, I, 2475

⁹¹ DENHA-NAU, *Histoires*, p.27-8

⁹² YÂQÛT, *Ma'jâm*, IV, 491

Khabûr :

Cette rivière prend sa source dans le piémont du Dîâr Bakr et abreuve la cité épiscopale de Dara, laquelle, à en croire les auteurs syriaques, est à la tête du diocèse des villages de ce cours d'eau⁹³. Peu après, il rencontre à Al-Hasaka un affluent venu de la cité de Râs 'Aîn qui est réputée appartenir aux Namir⁹⁴ et qui fut le théâtre d'une bataille relatée par Wâqidî⁹⁵. Il traverse une région semi-aride, ou un « système de vallée-étendue désertique » a du être mis en place avec la population autochtone, selon le modèle construit par Donner⁹⁶. Il y avait aussi de petits villages (*qurayyât*) le long du khâbûr, peuplés de Taghlib durant la deuxième *Fitna*⁹⁷. Ils y sont dits *hâdir*, et habitent les chefs lieux des cinq districts de la rivière ; al-Sukaîr, al-Shamsânîya, Al-Çûwar, Mâksîn⁹⁸ puis al-Fudaîn, à 7 farsakh, (30 km) au nord du confluent⁹⁹. Bar Hebraeus, dans son histoire ecclésiastique, ne réussit pas à donner un emplacement certain aux monastères fondés par Ahûdemmeḥ à 'Ain Qenâyê. Il se situerait « au milieu du *Bêth 'Arabâyê* », peut être Balad¹⁰⁰, ce qui serait étonnant, puisque Marûtâ y fait ses études « au bord du Tigre »¹⁰¹.

Euphrate :

Khâlid b. al-Walîd se serait rendu, après 'Aîn Thamr, à 'Aqlât Hawra, ou se situe l'actuel barrage de la *Hadîtha* puis il aurait encore rencontré des clans de Taghlib à Al-Duḥâ¹⁰². 'Ana et Rawa sont une seule et même cité constituée de différents villages, un complexe sédentaire prééminent dans l'implantation Taghlib¹⁰³. Peut-être également, s'agit-il du centre de leur évêché, comme certains géographes arabes le précisent¹⁰⁴. 'Umaîr b. Sa'd, selon Balâdhurî, associe dans sa conquête des « forteresses de l'Euphrate », aussi bien le complexe « des 'Anât », que la cité de Sâ'ir¹⁰⁵, dont semble traiter l'histoire de Marûtâ, comme principaux centres des « peuples » (*'ammê*) qui apprécient la fondation du monastère de 'Aîn Gagâ¹⁰⁶.

⁹³ MICHEL-CHABOT, III, 451-2/IV, 753 et IV, 273 et II, p.475

⁹⁴ YÂQÛT, *Ma'jâm*, V, p.300

⁹⁵ AL-WÂQIDÎ, Muhammad b. 'Umar, *Futûḥ Al-Jazîra*, (*Libri Wakedii de Mesopotamiae expugntae historia*, 1827), Damas, 1996 ; p. 49-64 et 135-6.

⁹⁶ F. M. DONNER, « The role of nomads in the Near East in Late Antiquity (400-800) », *Tradition and innovation in Late Antiquity*, éd. F. M. CLOVER et R. S. HUMPHREYS, Madison, 1989, p. 73-85; p.74-5

⁹⁷ AL-ICFAHÂNÎ, *Aghânî* 1, XX, 127

⁹⁸ IBN KHURDADHBÎ, 'Ubaîd Allah b. 'Abd Allah, *Kitâb al-Mamâlîk wa-l-masâlîk*, Leriden, 1889 ; p.74

⁹⁹ IBN AL-ATHÎR, *Al-Kâmil*, IV, p. 256

¹⁰⁰ DENHA-NAU, (*anonyme de 936*), trad. F. NAU, *Histoires d'Ahûdemmeḥ et de Marûtâ, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (VIème et VIIème siècles)*, in PO, III, Paris, 1909 ; pp. 29 // WRIGHT, *Catalogue of Syr. Ins.*, p.51, 57-8 et 111 note des monastères de St Serge dans la région de Balad, voir aussi BAR HEBRAEUS, *Ecclesiasticum*, II p. 503.

¹⁰¹ *ibid.* p.64

¹⁰² ABÛ YÛSUF, *Kharâj*, p.85-7 ; YA'QÛBÎ, *Ta'riḫ*, II, 150 ; AL-BALÂDHURÎ, *Futûḥ*, p.110

¹⁰³ MUSIL, middle Euphrate, p.301

¹⁰⁴ NORTLEDGE, *Excavation*, p. 8

¹⁰⁵ BALÂDHURÎ, *Futûḥ*, p. 250

¹⁰⁶ DENHA-NAU, p.85, « au milieu » de « la Jazîra » « entre le Tigre et l'Euphrate »

Sur la rive intérieure (gauche) de l'Euphrate, entre Abû Kamâl et Qarqîsîa se situe un monastère taghlib. Selon les dires du poète Al-Akhṭâl, *Daîr Lubaba* ou *Lubna* serait devenu un campement important¹⁰⁷. Peut être le monastère consacré à Mar Sargis et fondé par Marûtâ au nom de 'Aîn Gagâ lui correspond-il ; il affirme en effet qu'il profite surtout aux habitants des « *castra* qui sont au milieu de l'Euphrate »¹⁰⁸, même s'il est aussi précisé près d'une source¹⁰⁹). De l'autre côté à 80 km à l'ouest du confluent, un *hâdir* Taghlib est mentionné par Al-Akhṭâl, peu avant Al-Raḡqa, et pourrait correspondre au site de Bishr, où se déroula une bataille décisive pour les Rabî'a contre les Mudar de Al-Jahâf¹¹⁰.

Peu après, en descendant l'Euphrate, le voyageur traverse le site de Al-Faîyûm, dans le voisinage de Hit, où les Taghlib se virent capturer leur cheptel de chameaux¹¹¹.

3) Une identité arabe... ou syro-euphratésienne ? :

a) La question nomade :

Il est tentant d'associer l'organisation socio-politique, qualifiée de tribale, et l'activité économique nomade, étant donnée la vision complémentaire des sources syriaques (qui en traitent de façon imprécise et externe), et des sources épiques arabes (qui les relient en exclusivité à la « *kulturation* »¹¹² arabe par le *nasab*). Pourtant, ils ne vivent pas en autarcie vis-à-vis de la population « autochtone » syrianophone¹¹³.

Tout d'abord, les évêques tribaux sont également souvent chassés dans une cité syriaque ou arabo-syriaque, des *madînâtâ d-'ammê/da-tayyâyê*¹¹⁴. De plus, la structure d'une « vallée d'oasis étendue en milieu désertique » implique une complémentarité extrême avec la population locale. Car si l'élément nomade du groupe tribal reste attaché à des valeurs particulières, au gré des épisodes de sécheresse, une partie du groupe finit par s'installer et se mêle à la population locale. Inversement, les *nabat* de l'Euphrate sont eux-mêmes dépendants économiquement, et dans la situation du deuxième tiers du VII^{ème} siècle, également politiquement, des « états tribaux »¹¹⁵.

¹⁰⁷ YÂQÛT, *Mu'jam*, II, p. 599 et 690

¹⁰⁸ DENHA-NAU, *Histoires*, 88 et Nau en note se demande s'il ne veut pas dire par là qu'il est situé dans ces îles, d'autant que Gozartê (la Jazîra) et Gozartâ (L'île) ont le même *ductus*

¹⁰⁹ *ibid.* p.86 finalement peut être s'agit-il du même monastère que celui de Kôktâ mentionné p. 29

¹¹⁰ YÂQÛT, *Mu'jam*, I, p. 506

¹¹¹ TABARÎ, *Ta'rikh*, I, 2245

¹¹² GRUNENBAUM, *Arab unity*, p.1

¹¹³ JALABERT, *Hommes et Lieux dans l'Islamisation de l'espace syrien (Ier/VII^{ème}-VII^{ème}-XIII^{ème} siècles)*, dir. Fr. MICHEAU, Paris, 2004, p. 497 ; p.48

¹¹⁴ MICHEL-CHABOT, III, p. 451-2 / IV, p.753 et déjà *Anbar* dans CHABOT, *Synodicon*, p. 321 en 544.

¹¹⁵ DONNER, *nomads in near east*, p. 76 et 81-2

Lorsque Khâlid b. Walîd obtint la reddition de la cité de Hîra, il aurait été surpris de constater cette fusion ethnique, et le *khbar* qui relate l'évènement, le met en scène interrogeant le seigneur de la ville, sur cette identité étrange : « Nous sommes des *nabat* arabisés, et des 'arab « nabatisés » lui aurait-il répondu¹¹⁶. (Le terme *nabat* qualifie précisément la population syro-araméenne du croissant fertile et en aucune manière de quelconques « nabatéens »¹¹⁷)

Cet *akhbar* relève néanmoins d'un contexte marwânide et d'une tardive image de l'arabité¹¹⁸.

On apprend au cours des *Ayyâm Taghlib-Qaïs*, que, lors de la bataille de Al-Hashshak, les *Bâdîa* (nomades) de Taghlib n'accompagnèrent pas les *Hâdira*¹¹⁹. Enfin, les informations juridiques collectées par Balâdhurî sur la question de la taxation des Arabes de Jazîra, précisent que les Taghlib sont « des gens de labour et de *Mawâsh* (transhumance) », ce qui implique évidemment que l'identité de la tribu est aussi bien agraire que pastorale. Ils avaient ainsi des champs (*hurûth*) autant que du bétail, les sources syriaques l'attestent également, ainsi que l'archéologie¹²⁰. Et même si les deux communautés sont distinctes, elles sont désignées sous la même appellation tribale¹²¹. On les taxe ainsi sur la « terre (*'ard*) et le bétail (*Sâ'ima*) »¹²².

L'archéologie nous informe *a contrario* d'un évident mouvement de « bédouinisation », puisque entre les phases « Dubay'a » (IIIème–VIème siècles) et « Câlih » (1^{er}/7^{ème}-3^{ème}/IXème siècles), établies par Bernbeck dans son étude sur le complexe de rivières intermittentes du 'Ajj¹²³, (parallèle au Khabûr, frontière irak-syrie). Il observe un doublement du nombre d'établissements intermittents (donc nomades) par village sédentaire (un rapport de 3,3 à 6), et une transformation de la vaisselle pour un usage plus « *stationary* »¹²⁴. L'archéologue associe cette évolution à l'installation des Banû Taghlib dans la région¹²⁵ ; les cartes qu'il établit ensuite révèlent également une modification sensible des emplacements de villages

¹¹⁶ TRIMINGHAM, *Christiannity*, p. 147, AL-MAS'ÛDÎ, Abû al-Hasan 'Alî b. Al-Hûsaîn, *Murûj al-Dhahab wa Ma'adin al-Jawahir*, éd PELLAT, Paris, 1918 ; I, p.118, ABÛ Y\$ÛSUF, *Kharâj* p. 109 : *nabat*

¹¹⁷ TRIMINGHAM, *Christianity*, p.146, cité en particulier par Abû Iûsuf p. 109

¹¹⁸ *infra*, p. 58-64

¹¹⁹ ICFAHÂNÎ, *Aghânî*, XI, p. 62

¹²⁰ On sait en particulier que les amphores à huiles, spécifiques du Shâm, ne se retrouvent guère dans les fouilles jazîriennes, ou le *saman*, beurre rance donc issu de l'élevage est conservé dans des outres en cuir ; voir à ce titre J.-P. SODINI, E. VILLENEUVE, *Le passage de la céramique byzantine à la céramique umayyade en syrie d Nord, en Palestine et en Transjordanie*, XIX, in *op. cit. La Syrie de Byzance à l'Islam* ; pp. 195-213 ; p. 199

¹²¹ LECKER, *EI : TAGLIB*.

¹²² BALÂDHURÎ, *Futûh*, p. 182/ p. 250 ; C. F. ROBINSON, "Tribes and nomads in early islamic northern Mesopotamia", in ; p.431

¹²³ R. BERNBECK, "Settled and mobile population in the southern Gazira (3rd through 9th centuries a.d.)", in *Continuity and Change in Northern Mesopotamia from the Hellenistic to the Early Islamic Period*, (colloque dirigé par Held de 1994, ed. Bartl, K et Hauser, S. R, in *Berliner Beiträge zum Vorderen Orient*, XVII, Berlin, 1996 p. xi-452-8 ; p.401-14 ; p.402

¹²⁴ *ibid.* p.404

¹²⁵ *ibid.* p.407

permanents¹²⁶. Au sud des cités de Râs ‘Aîn, Dara et Nuçaîbîn, une autre étude révèle le désagrégation des structures sédentaires dans une région propice à l’agriculture extensive¹²⁷.

b) *Les liens avec la Kulturation :*

Les Taghlib sont toutefois liés aux tribus méridionales, non seulement dans le Sawâd, leur pays d’origine, mais également dans le Hijâz, puisqu’au moins un de leurs clans a conclu une alliance matrimoniale avec le clan de Al-Khattâb, père de ‘Umar, à l’époque de la « Jâhilîa »¹²⁸. Selon le *Kitâb Al-Açnâm* de AL-KALBÎ (m. 204/819) les Taghlib, en dépit de leur conversion au christianisme, sont bien intégrés à la « *kulturation* »¹²⁹ des Arabes. Ils respectent les lois d’Abraham (*dîn Ibrâhîm*), « comme les Quraîsh », et font le pèlerinage au *Baît*, observent le *Minâsak*¹³⁰, pratiquent l’hospitalité et surtout respectent les mois *Muharram*, la trêve sacrée¹³¹.

Pourtant, il ne fait aucun doute que Ibn al-Kalbî écrit sous un double spectre, celui d’une société arabe unifiée, ce qui diverge totalement de la description de l’anonyme du Khûzistan, et celui également d’une acception abrahamique des Arabes, ce qui est loin d’être avéré, d’autant que les jacobites soucieux de leur conversion à la Loi Biblique n’y font jamais allusion.

Ainsi, Ibn Ishâq, dans ses *Maghâzî* signale un sanctuaire « païen » à Sindad appartenant aux Bakr et Taghlib b. Wâ’il¹³². Situé entre al-Hîra et al-Ubulla (Baçra), il pourrait aussi s’agir d’« un palais où les Arabes se rendaient en pèlerinage »¹³³. Il pourrait correspondre à la *Ka’ba* citée à Sindad pour les Iyâd qui serait, non pas un lieu de culte, mais une salle de *majlis* tribal, ou « d’un monument célèbre ». Al-Içfâhanî, parle lui d’une idole commune des Bakr et des Iyâd¹³⁴. Mais pour Al-Ya’qûbî, ce qui spécifiait les Rabî ‘a et les Iyâd, était qu’ils possédaient une *Ka’ba* à Sindad¹³⁵. Et le Dieu de ces Arabes de Mésopotamie était un certain *Dhû al-Ka’ba*, « celui du sanctuaire ». Le peuple arabe du Sawâd avait sa propre structure liturgique et son propre Dieu unique ; il était ainsi, sinon monothéiste, au moins monolâtre, près à l’évangélisation.

¹²⁶ *ibid.* p.413-4

¹²⁷ B. LYONNET, “Settlement pattern in the upper khabûr (N-E Syr.) from the achaemenids to the ‘abbâssid period : methods and preliminary results from a survey”, pp. 349-61, p. 361

¹²⁸ SA’ÎD, *Ilâf* p. 426-8

¹²⁹ GRUENBAUM, *arab unity*, p. 1

¹³⁰ rite et emplacement du sacrifice et de la piété

¹³¹ IBN AL-KALBÎ, *Kitâb al-Açnâm*, p. 45

¹³² IBN HISHÂM, *Sîra*, p. 57

¹³³ YAQÛT, *Ma’jam*, III, p. 582

¹³⁴ ICFAHÂNÎ, *Aghânî*, XX, p. 23

¹³⁵ TABARÎ, *Ta’rikh*, I, p. 254

II) Christianisation, l'usage des hagiographies :

1) Les références chrétiennes : saints, sanctuaires, et holy men :

a) L'espace sacré :

L'évangélisation de ces territoires reste largement imparfaite au VI^{ème} siècle ; certes, les Arabes sont fortement influencés par certains personnages canoniques du christianisme proche-oriental, à commencer par St Serges, légionnaire arabe, qui avait refusé de prêter serment à un *basileus* païen (Dioclétien), il fut supplicié pour cette raison en 305¹³⁶.

Les Vies de Ahûdemme et de Marûtâ montrent le grand attachement des tribus concernées par leurs œuvres de « pacification », à ce saint guerrier qui appartient à leur sphère culturelle, et se révèle donc une référence centrale dans leur perception du sacré, dans la recherche de l'appui des forces surnaturelles¹³⁷.

La place du sanctuaire arabe de Ruçafa Sergiopolis est ici prépondérante, c'est une étape du calendrier pastoralo-liturgique, un *mawsim*¹³⁸. Les nomades descendant des premières hauteurs du massif du Taurus et de l'Arménie, comme ceux qui exploitent en échange du fumage de leur bête, la chaume des agriculteurs du Shâm et de Jazîra transitent par la cité sainte alors que les premières dépressions méditerranéennes viennent verdifier les steppes arides du sud, au cours du mois de novembre. Le complexe sanctuaire placé sous la protection du clan ghassânide avait été fondé entre 491 et 518, sans doute avant l'installation des Taghlib, et était à leur époque une étape incontournable entre le croissant fertile et le désert. C'est le 19 Hatûr (15 novembre) dans le synaxaire jacobite, que se tenait le grand festival en l'honneur du saint patron des tribus.

Procopé, dans son *De Aedificatione*, nous informe que Justinien prit sur lui d'en financer la réfection et particulièrement la fortification, afin, nous dit-il, « de mieux protéger les trésors entreposés par les nomades »¹³⁹. Les sources du poète al-Akhtâl al-Taghibî confirment un pèlerinage régulier vers ce site¹⁴⁰ tandis que Jarîr dénonce lui aussi cette tendance de son adversaire, à invoquer Mar Sarjis et son fils à l'aide¹⁴¹.

¹³⁶ TRIMINGHAM, *Christianity*, p.236

¹³⁷ J. HENNINGER, « Pre-islamic bedouin religion », in *Variorum, The arabs and arabia before the eve of islam*, III, 1999, pp., p. 10 et 14

¹³⁸ I. SHAHID, « Les pèlerinages Arabes chrétiens pendant la première période byzantine », in *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypte*, éd D. Frankfurter, Brill-Leiden-Boston-Köln, 1998, trad. de F. DEMARET, ORSAY, p.6

¹³⁹ TRIMINGHAM, *Christiannity*, p.236 ; selon I. SHAHID, *pèlerinages Arabes chrétiens*, p. 5, la prédilection des jacobites pour ce saint était liée à son adhésion au combat contre les Perses, auxquels les Nestoriens s'identifiaient de bonne ou mauvaise grâce.

¹⁴⁰ AL-AKHTÂL, *Diwân*, I, p.134, 138 et 143

¹⁴¹ AL-AKHTÂL, *Diwân*, II, p.29, p.149

Si on suppose que les Taghlib et leurs alliés Iyâd et Namir sont au moins une composante des « *ammê* » mentionnés dans les biographies de Ahûdemme et Marûtâ, l'attachement qu'ils sont censés manifester à l'égard de ce saint, sans être pour autant systématiquement lié à une adhésion à un christianisme orthodoxe, nous informe sur le sentiment religieux du commun de la population Taghlib.

b) Les Jacobites et les Arabes chrétiens :

H. CHARLES suppose que la conversion des Arabes par les Nestoriens fut très marginale, car ils semblent s'être restreints au Sawâd et aux cités jazîriennes, leur tâche étant d'ailleurs très délicate, puisque ces prêtres étaient sous la « protection » d'un empire mazdéen et d'un clan lakhmide largement attaché à « l'idolâtrie » traditionnelle¹⁴². Cet historien utilise donc les deux biographies comme preuve du zèle missionnaire des apôtres jacobites¹⁴³.

Le rôle des Arabes, et en particulier du clan Jafnide des Ghassân est réciproquement prépondérant pour l'installation et la généralisation du monophysisme au Proche-Orient et dans l'éclosion du Jacobitisme. En effet, Al-Harîth b. Jabala remporta une victoire décisive sur les Lakhmide qui ravageaient la province d'Arabie alors sous le contrôle du phylarque de la confédération Kinda, en 531, avant d'être nommé « patrice de tous les Arabes » en 536, (il s'agit des habitants de la *Provincia Arabia*)¹⁴⁴.

Après de nombreux *Ayyâm* (jours épiques), il obtient raison de Mundhir III de Hîra et du *Basileus*, en récompense, le retour en grâce des monophysites exilés et en 543, Jacob Baradaï devient métropolitain d'Edesse¹⁴⁵. En 570, son fils Mundhir lui succède et ravage Hîra. C'est à ce moment que les premiers Taghalibâ ont du gagner la Jazira¹⁴⁶.

Selon TRIMINGHAM, « les Arabes n'étaient pas monophysites, ils étaient jacobites », et l'allégeance à leur prêtres explique amplement leur rejet de Chalcédoine et de *l'establishment*. Ils avaient, c'est un trait général, récupéré sous un nouveau masque leurs divinités traditionnelles et les mythes et légendes sur le Christ ou les saints, lesquels n'étaient pas inscrits dans une histoire chronique, mais dans la légende ce qui explique la foi donnée à des évangiles apocryphes excessivement tardifs¹⁴⁷.

¹⁴² d'autant que chaque conversion au christianisme d'un propriétaire terrien entraînait systématiquement celle de la population, et donc des déperditions dans le versement de la dîme.

¹⁴³ CHARLES, *Arabes chrétiens*, 63-4

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.64

¹⁴⁵ JEAN D'EPHESE, *Lives of the eastern Saints*, I, éd. Et trad. E. W. BROOKS, in *PO*, 17, 1923 ; p.154

¹⁴⁶ CHARLES, *Arabes chrétiens*, p. 65

¹⁴⁷ TRIMINGHAM, *Christianity*, p. 231

Ils étaient très attachés à la personnalité du prêtre au point de refuser la nomination de Chalcédoniens comme l'illustre l'anecdote entre le Ghassanide Al-Harîth b. Jabala et l'empereur, qui expliquait qu'un consensus sur Chalcédoine n'était pas synonyme de justesse, car une seule cellule malsaine pouvait putréfier tout un corps¹⁴⁸.

c) *Un holy man en Jazîra ?*

Il fallait aux Arabes de la Jazîra, comme à chaque groupe syro-Mésopotamien un « *Pneumatikos* », « capable de voir les esprits », les *jinât*, qui soit en quelque sorte exorciste¹⁴⁹. C'est ce qu'on nomme le *Holy man* ; ce n'est pas un saint, qui est une acception ecclésiastique, et ne peut être n'importe quel prêtre ; il doit posséder ce caractère thaumaturgique et porte-bonheur appelé *Baraka* ou *Hanâna*¹⁵⁰.

Al-Akhtâl utilise le terme de *çawma'a* qui désigne n'importe quel sommet élevé, c'est-à-dire une métonymie imagée de l'hermitage¹⁵¹. A ce propos, les poètes distinguaient d'ailleurs les moines, appelés *ruhbân*, des *açhab al-çawâmi'*. Ces ermites sont très importants dans ce registre du surnaturel, juchés du haut de leur « Colonne » (*stulè*), leur hauteur, ils donnaient des sentences, tels les *hadîth*, inspirés par Dieu lui-même¹⁵².

Cette notion d'homme sacré, qui correspond à l'appellation syriaque populaire de *mar(î)* convient parfaitement, en suivant Fr. DONNER à un personnage comme Marûtâ, et ceci nous permet une tentative d'explicitation du statut du chef politique¹⁵³.

La Vie de ce métropolitain donne en effet à penser qu'il était plus qu'un simple pilier local de la foi et du dogme chrétien, il était un patron spirituel et temporel, et dirigeait politiquement toute la Jazîra du sud-est. Il est ainsi désigné comme « Père et Chef (*Abâ wa-Rêshâ*) de tous les fidèles de l'Orient »¹⁵⁴. Le terme *rêshâ* ou *rêshânâ* est plus tard encore employé pour désigner le chef des *Taglibâyê* dans une des deux versions de l'anecdote martyrologique conservée par Michel le Syrien¹⁵⁵. Ceci m'autorise à penser que la fonction principale du leader politique dans ces régions, dépassait le simple *Hukm*, (l'arbitrage juste et serein), et du *Tadbîr*, (le

¹⁴⁸ MICHEL-CHABOT, II, 246-8

¹⁴⁹ TRIMINGHAM, *Christianity*, p.232

¹⁵⁰ *ibid.*, 233

¹⁵¹ AL-AKHTÂL, *Dîwân*, p. 71-5

¹⁵² *ibid.* 234

¹⁵³ DONNER, *Narratives*, p. 71-3

¹⁵⁴ DENHA-NAU, *Histoires*, p.93

¹⁵⁵ MICHEL-CHABOT, II, p.480-1/IV, p.450

réalisme politique, l'esprit pratique, la capacité d'adaptation)¹⁵⁶. Marûtâ est encore une fois désigné comme « le père des peuples/tribus » (*Abâ li- 'ammê*), en raison de sa foi, intégrant cela à une comparaison abrahamique, à grand renfort d'étymologies et de citations bibliques¹⁵⁷.

IBN IÇHÂQ (m. 150/767) tenta de synthétiser tardivement la délégation de Najranites au Prophète, (étant donné la tribu d'appartenance de leur évêque, un Bakr b. Wâ'il, ce pourrait être la Najrân du *Sawâd*). Il rapporte qu'il y avait une sorte de tribun (*râ'is al-sha'b* et *'Aqîb*) prénommé 'Abd al-Masih, mais également un *Sayyid*, le seigneur politique incontesté, et que les pouvoirs étaient donc nettement partagés¹⁵⁸.

2) **Ahûdemme** et **Marûtâ** :

Ces deux biographies sont différentes, en dépit d'une forme hagiographique commune, aussi bien sur les causes et le contexte de rédaction, que sur le style employé.

Fr. NAU, le premier, après avoir traduit la Vie de Ahûdemme, en fit un traitement historique naïf, sans jamais proposer de date d'écriture, il a préféré utiliser ces informations comme des sources sûres sur le tournant des VI^{ème} et VII^{ème} siècle, et tend à nous proposer une datation commune avec l'histoire de Marûtâ¹⁵⁹.

Il est probable que, à propos des aspects développés dans le premier point, les Taghlib avaient subi dès avant le VI^{ème} siècle une importante christianisation, voire une « jacobitisation » de leur univers spirituel et peut être juridique. Pour autant, nous ne pouvons nous appuyer sans précaution sur la biographie du *Qadîshâ Marî Ahûdemme*. En effet, celle-ci ne peut avoir été rédigée dans le contexte du VII^{ème} siècle, comme le copiste qui assembla sur un même parchemin les deux Vies tente de nous le faire croire¹⁶⁰.

Le personnage de Ahûdemme est très obscur, Fr. NAU semble surpris par la signification de son nom (« le frère de sa mère ») qui ne devait pas être très courant, mais il peut signifier surtout « frère, mais d'une autre mère ». Il reste incertain de voir un homonyme en la personne de l'évêque de la cité Ninawa (région de Mawçil) qui aurait siégé en 554 au concile des évêques d'orient tenu sous la présidence du *catholikos* nestorien Yôsef en 554¹⁶¹. Jean d'Asie ne retient de son action, dans la troisième partie de son Histoire Ecclésiastique, que sa fonction de président d'une conférence entre les « Orthodoxes » (Monophysites) et les Nestoriens en

¹⁵⁶ T.BIANQUIS, « L'islam entre Byzance et les Sassanides, éléments pour une analyse comparative des pouvoirs politiques à byzance, dans le domaine iranien pré-islamique et au début des Omayyades », in *op. cit. La Syrie de Byzance à l'Islam Syrie-Islam* ; p. 281-92 ; p.288

¹⁵⁷ DENHA-NAU, *Histoires*, p.93 ; Abraham serait une contraction de Ab-Raham-Êl, c'est-à-dire « Père, ami (de Dieu) »

¹⁵⁸ IBN HISHÂM, *Sîra*, 401-2

¹⁵⁹ NAU, *Histoires*, (intro) p.55

¹⁶⁰ *ibid.* p.13

¹⁶¹ WRIGHT, Catalogue of Syr. Mss. (Brit. Mus.), I, 185-12

554 (sûrement, sous la présidence de Kistrâ')¹⁶². Il aurait alors « obtenu le droit d'établir l'orthodoxie au *Bêth Pursayê (Sawâd)* »¹⁶³. Cette version fut reprise par Michel le Syrien, en oubliant les épisodes tragiques de son passage sur terre¹⁶⁴. Il est assez tentant de supposer que le personnage jacobite, héros de la rencontre avec les Nestoriens, et martyr de Kistrâ' comme ennemi du Christ-Dieu, n'est autre qu'un évêque oriental en rupture d'obédience pour des raisons sans doute aussi stratégiques que dogmatiques.

Gardons toujours à l'esprit la spécificité de l'église de Takrît, qui se battra pour l'obtention d'un titre spécial, le maphrienat, qui n'est en réalité pas acquis avant la fin de la période marwanide.

Aucune de ces sources, dont les informations sont assez anciennes, ne mentionnent la conversion des '*ammê da-tayyâyê*, cet acte est de peu d'intérêt dans le contexte de l'émission de l'information. La chronique de Zuqnîn vers 158/775 n'en fait pas encore mention, puisque elle centre son propos sur l'opposition entre Syriens et Arabes, entre Arabes et Perses. Cette prise de position violente et catastrophiste ignore de ce fait la spécificité des Arabes chrétiens, car elle contrevient à cette idée que *Tayyâyê* équivaut à *Mahgrâyê*¹⁶⁵. Marûtâ n'est pas son successeur immédiat, Aḥûdemmeḥ décèderait vers 575, et il y eut quelques autres métropolitains largement mal connus avant lui, (Qâm-Ishû' 578-614 et Samuel 614-29). C'est pourtant cet évêque qui nous fournit des informations contemporaines des Taghlib, et c'est à lui et (évidemment) au Patriarche d'Antioche, qu'on attribue la répartition des 12 évêques suffragants à Takrît parmi lesquels bar Hebraeus cite les Taglibâyê qui vivent sous la tente¹⁶⁶. Cette seule information tardive ne peut guère nous éclairer sur la réalité de cet évêché, car nous ne disposons d'aucune liste cohérente d'évêques de Taghlib. De plus, l'unité de cet évêché est trompeur, il existait au moins un évêque des Namirâyê pour Anbar, qui semble aussi appartenir à Takrît¹⁶⁷.

La situation a du être plus complexe, mais en tout cas pas si simple qu'une stricte division entre un évêque des tribus et un évêque Taghlib¹⁶⁸. Mon hypothèse est que la mise en valeur de la tribu Taghlib parmi les Arabes chrétiens, du côté syriaque, suit la prise en compte d'un problème côté arabe, et ne peut remonter avant les enfants de 'Abd al-Malik.

¹⁶² JEAN D'EPHESE, *Third part of ecclesiastical history of John bishop of Ephesus*, Oxford, 1853, I, VI, 20

¹⁶³ DENHA-NAU, *Histoires*, (intro), p.9

¹⁶⁴ MICHEL-CHABOT, II, p.251

¹⁶⁵ Cl. CAHEN, « Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute Mésopotamie au temps des premiers 'Abbâsides d'après Denys de Tell-Mahré », [17], *Arabica*, 1954, I, fasc 2, p. 136-52 ; p.141

¹⁶⁶ BAR HEBRAEUS-ASSEMANI, *Chronicon*, III 123-4

¹⁶⁷ MICHEL-CHABOT, II, p. 416/IV, p. 413

¹⁶⁸ CHARLES, *Arabes nomades*, p.83 // *infra*. p. 113-114

Il est fort probable qu'avant cela, les régions largement arabes pouvaient avoir chacune un évêque, la structure tribale a du être importante, mais pas suffisamment pour que les autorités prennent en compte son existence. En effet, les documents que manie Michel le Syrien sont très pauvres pour les VIème, VIIème et VIIIème siècles ; il ne parvient même pas à établir des listes des sacres épiscopaux du patriarcat jacobite avant 177/793 et le patriarcat de Denys de Tell Mahrê¹⁶⁹. Deuxièmement, comme je vais le démontrer, la diversité des « peuples » nomades, outre le pluriel de rigueur qui est utilisé ('*ammê*), n'est absolument pas prise en compte par la société syriaque jacobite. Selon LINDNER, l'ignorance syro-jacobite du *nasab* de ces ouailles du désert est liée à des « horizons conceptuels » plus variés ; géostratégie et religion dépassant largement l'égoïsme tribal aux yeux de ces Arabes. Pour ce chercheur, c'est le monothéisme militant et la construction de l'Etat arabe qui renforceront l'identité tribale¹⁷⁰.

La Vie de Marûtâ est très clairement signée du nom d'un certain Denha¹⁷¹. Or, comme cela va apparaître, il faudrait privilégier Denha I qui lui succède immédiatement, plutôt que Denha II, dont nous allons reparler dans le contexte marwânide. Il cite en effet Abraham Bar Yasû' comme un grand modèle, mais pas comme un futur métropolitain, alors que celui-ci n'accéda à l'épiscopat qu'en 48/669¹⁷². En effet, par son contenu, cette hagiographie semble confirmer l'absence non seulement des termes utilisés par la suite, mais aussi peut être de la thématique des Arabes chrétiens elle-même. L'œuvre de christianisation des régions méridionales de la Jazîra, largement consacrée au pastoralisme et au commerce, passe par une « pacification ». Celle-ci sera une soumission des âmes et des corps, par le patronage épiscopal, le miracle de la source, la fondation d'un monastère-relais au milieu des routes semi-désertiques entre Qarqisâ et 'Ana, Dara, Takrît et Mawçil.

Confrontons maintenant les structures et terminologies des deux biographies :

Celle de Marûtâ ne comporte pas le long prône explicitant les piliers du dogme chrétien, en effet, le texte de Marûtâ mentionne régulièrement des personnages bibliques, mais rarement centraux dans le débat islamo-chrétien, Anne et Elizabeth, Samuel, Jérémie, Jean¹⁷³, ou encore Abraham, Joseph, Isaïe. Au contraire, l'atmosphère qui baigne cette affaire est celle du monothéisme consensuel que décrit Donner¹⁷⁴ et que confirment les lettres du *Catholikos* Ishô'

¹⁶⁹ MICHEL-CHABOT, III, p. 451-61/IV, p.753-7

¹⁷⁰ R. P. LINDNER, *What was a nomadic tribe ?* In "Comparative studies in society and history" 24, 1982, 689-711, p.699

¹⁷¹ DENHA-NAU, *Histoires*, p. 61

¹⁷² *ibid.* p.91

¹⁷³ DENHA-NAU, *Histoires*, p.64

¹⁷⁴ DONNER, *Narratives*, p.86-89

Yahb, qui constate de son côté l'absence de problématique dogmatique du côté des Arabes, à part une tendance à préférer la vision nestorienne du Christ, plus humaine, à celle des Jacobites, qui tiennent bien à faire mourir un Dieu sur la croix¹⁷⁵.

Mais si l'on compare les deux passages introductifs de ces Vies de Saints, le premier est ainsi largement centré sur les qualités intellectuelles et spirituelles de Marûtâ afin de présenter sa personnalité sacrée et emplie du saint esprit. Tandis que le second accentue la place du saint Ahûdemme dans l'incarnation humaine du Fils de Dieu, prise dans une lutte entre le bien et le mal, avant de produire une interprétation libre du *credo* de Nicée¹⁷⁶.

La notice que consacre Bar Hebraeus à Marûtâ insiste sur la tendance des Nestoriens à vouloir le nommer métropolitain pour eux-mêmes dans Takrît, et son louable refus, avant que les Jacobites ne le supplient pour cette tâche. Mais jamais ses prédécesseurs ne sont cités par la biographie elle-même, car sans doute bien peu orthodoxes dans ce contexte¹⁷⁷. Or, si la Vie d'Ahûdemme avait bien été rédigée avant elle, comme cela était apparu à Nau lorsqu'il déchiffra le parchemin de 923, l'auteur de la Vie de Marûtâ aurait au moins mentionné ce prédécesseur, et sans doute ses successeurs. De plus il reste donc très probable que la cité soit nestorienne jusqu'à son avènement, mais peut-être son église était-elle en rupture de ban face à Ctésiphon. Elle recherchait une autonomie rendue possible par le redécoupage du Proche-Orient, après la reconquête romaine menée par Héraclius en 625 jusqu'aux franges du Sawâd, et qui la séparait alors pour 12 ans des autorités chaldéennes de l'Iraq.

3) Marûtâ, piété et « pacification » de la Jazîra méridionale :

a) *Le rôle du « daîr-khân », (monastère-caravansérail) :*

Comme Abraham, puis 'Abd al-Muttalib, et la source de Zam-Zam¹⁷⁸, Marûtâ (par la constance de sa prière) a aussi découvert une source, avant d'en augmenter miraculeusement le débit, ce qui lui permet de fonder un monastère à 'Aîn Gagâ, qu'il peuple « d'hommes saints et divins »¹⁷⁹.

¹⁷⁵ « Les Arabes ne supportent pas du tout ceux qui soutiennent que Dieu aurait été crucifié » selon Liber Epistarum Isojahbi III, C.S. Chr.S. Syr., CSCO 11; Leipzig, 1904, Série II, p.251

¹⁷⁶ DENHA-NAU, p. 61 et p. 15

¹⁷⁷ BAR HEBRAEUS, *Ecclesiasticum*, II, 111

¹⁷⁸ BUKHARÎ, *Al-Hadîth al-Cahîh*, LXIV, XI, 3185 (*hadîth* de Ibn 'Abbâs à propos de la Surat *Ibrâhîm*, v.37)

¹⁷⁹ DENHA-NAU, *Histoires*, p.85// TRIMINGHAM, *Christianity*, p.242 et DENHA-NAU, *Histoires*, p. 30-1 ; rappellent au sujet de l'attrait des sources, que les Arabes de Sinjâr possédaient une pierre rouge associée à une source jaillissante à laquelle ils rendaient hommage pour avoir des qualités et retrouver les chameaux perdus, un jeune juif appelé à la fois Eshar b. Levi se serait ainsi fait baptiser dans cette source et pris le nom de Christophane/'Abd al Masîh ; son père, outragé, l'aurait ensuite sacrifié sur cette pierre rouge en 701 « des Grecs » (390).

Il voulait ainsi « remplir le désert voisin (de Takrît, la steppe de Jazîra méridionale) (*mudrab-â*) de la paix (*shin-â*) et des vertus (*mêtrôt-â*) et de la pratique des bonnes œuvres »¹⁸⁰. Nous constatons que le terme recèle la sémantique de « passage » en arabe, ainsi le « col », « la rue », et également le chemin ou la route de caravanes. En effet, le but du monastère consacré à Mar Sargis, donc expressément destiné aux population arabes de la région, est de fournir « un refuge, un port, un lieu de repos pour quiconque voyage et demeure dans ce désert » ainsi qu'un « refuge et une protection contre les dangers de la faim et de la soif pour quiconque y passe ». L'anonyme de préciser ensuite les principales voies de commerce et de transhumance de la région, « de l'Euphrate au Tigre ou du Tigre à l'Euphrate ». Il s'agissait des routes passant depuis le Shâm, par Ruçafa, Qarqisîa, 'Ana ou le Khabûr, vers, Nisibe, Balad, Ninive-Mossoul ou Takrît et le nord de l'Irak. On peut donc situer cet édifice entre al-Hadr, en amont du Tharthâr, et le réseau des *wâd*-s hivernaux du 'Ajîj, alors peuplés de bédouins comme les études archéologiques en témoignent¹⁸¹.

Le but expressément désigné, outre la fondation d'un caravansérail, et d'un hospice pour « les affligés, les malades et les faibles », est de « pacifier » (*shatnat*) toute le Jazîra¹⁸².

La population locale des steppes arides est désignée comme les « 'ammê » qui y habitent, et qui peuvent y déposer leurs marginaux et y trouver le repos le long de leurs routes.

Et l'auteur de la Vie peu après de préciser, qu'il ne s'agissait pas seulement d'aider « ceux qui voyagent dans le désert » mais aussi « ceux qui demeurent dans les *castra/qçar* au milieu de l'Euphrate »¹⁸³. Ils correspondent aux îles fortifiées de l'Euphrate, sans doute par le Sassanide Khusraw II (m. 578) qui aurait entrepris une copie de la *strata diocletiana* en y intégrant 'Ana par exemple¹⁸⁴, et sont encore largement employées par les Marwanides.

b) La « pacification » jacobite du milieu du VII^{ème} siècle :

Le terme de « pacification », employé pour décrire le phénomène de christianisation, est bien plus qu'une simple conversion liée à l'apostolat qui est mis en exergue dans Ahûdemme (qualifié lui de *shalîhâ* : *rasûl*¹⁸⁵). L'objectif était d'établir la stabilité et la sécurité dans la province ecclésiastique de Takrît, et donc de soumettre/pacifier les gens à la Loi du Seigneur, à la loi chrétienne et biblique. Il est plus que tentant de rapprocher de telles aspirations à la

¹⁸⁰ *id.*

¹⁸¹ R. BERNBECK, "Settled and mobile population in the southern Gazira (3rd through 9th centuries a.d.)", p.401-414

¹⁸² *op. cit.* p.85-6

¹⁸³ *ibid.*, p.87

¹⁸⁴ YAQÛT, *Ma'jam*, II, p. 476

¹⁸⁵ DENHA-NAU, *Histoires*, p.15

volonté prophétique de Muhammad de « pacifier, soumettre » (*aslam*) les Arabes du Hijâz comme le texte coranique le présente, et c'est bien le terme *Islam* (Pacification/Soumission) qui deviendra le nom du dogme autonome qui se développe à l'époque marwanide.

Les informations sur le contexte de piété de cette période sont largement absentes de la Vie de Ahûdemme, et sans doute à attribuer au contexte de rédaction, vers 660, dans la veine bien évidemment du « Lectionnaire Arabe » (*qur'ânâ(n) 'arabîâ(n)*), mais aussi dans celle des premiers *hadîth*, de ces personnages fondateurs, les *holy men* arabes, dont les sentences seront rattachées au patronage spirituel du prophète, comme origine d'une chaîne de transmission, *Isnâd*, qui constituent les fondements de l'Islam¹⁸⁶.

-« La pureté, la pudeur et l'humilité » des femmes est un thème central. Ainsi, « il les revêtit d'un voile (*Albasha Anîn qurp-â*) et leur ordonna de tresser leur chevelure, elles qui auparavant étaient découvertes et nues, sans pureté »¹⁸⁷. Quelle similitude avec ces ordres coraniques : « Dis aux [...] femmes des Croyants de serrer sur elles leur voile (*min jalâbîbi-hinna*) »¹⁸⁸ ; « Dis aux croyantes d'être pudiques [...] qu'elles rabattent leurs voiles sur leurs gorges (*li-ya-drib-na bi-khumuri-hinna 'alâ Juyûbi-hinna*) »¹⁸⁹ ; « Nul grief aux femmes ménopausées [...] si elles déposent leurs voiles (*An ya-da'na thîâba-hunna*) , sans pourtant se montrer sans atours »¹⁹⁰.

-La piété consiste aussi en un « jeûne laborieux et continu », encore un élément faisant référence à la pratique arabe du jeûne reprise chez Ahûdemme, puisque l'on parle de « ceux qui ne mangent pas de pain » durant le jeûne¹⁹¹. Ceci est proche de la conception du jeûne de Ramaḍan dans le Coran. « Le jeûne vous a été prescrit comme il a été prescrit pour vos devanciers [...] mangez et buvez jusqu'à [...] l'aube, ensuite, faites un jeûne complet jusqu'à la nuit »¹⁹².

¹⁸⁶ DONNER, *Narratives*, 92-3

¹⁸⁷ *op. cit.*, p.84 ; Observons qu'en arabe, la racine *QRF* recouvre en particulier les sens d'humilité et de d'écorce de fruits ou d'arbres...

¹⁸⁸ *CORAN*, XXXIII, 59

¹⁸⁹ *ibid.*, XXIV, 31

¹⁹⁰ *ibid.*, XXIV, 59

Les termes varient énormément, et d'ailleurs ne recourent jamais la terminologie juridique du *hijâb* ; Luxenberg a d'ailleurs augmenté son premier traité sur la lecture syriaque du Coran, de l'étude de ces différents termes, concluant qu'ils signifient chacun séparément autre chose que ce que la tradition interprète, oubliant qu'il s'agit avant tout aussi d'une prescription de l'œuvre législatrice de Paul.

¹⁹¹ DENHA-NAU, *Histoires*, p. 88

¹⁹² *CORAN*, II, 179-183

« Ils ne se bornaient pas à faire des dons [...] mais ils aimaient le jeûne et la vie ascétique plus que tous les chrétiens ; au point de commencer le saint jeûne des quarante jours une semaine de plus avant tous les chrétiens, beaucoup d'entre eux ne mangeaient pas de lham pendant tout le temps du jeûne »¹⁹³.

Cette phrase pose énormément de problèmes, car les deux termes *Lham-Lahm* syriaques et arabes signifient bien à l'origine « alimentation de base », le pain pour les cultivateurs des oasis et des plaines vertes, la viande pour les nomades, dont font partie certains de nos Arabes Taghlib. Alors, se passaient-ils de pain ce qui est leur habitude, lorsque leur transhumance les conduisait loin des agriculteurs ? Ou se passaient-ils de viande, ce qui est bel et bien ce qui est prescrit pour un carême ? Ou enfin, se passaient-ils de repas complètement dans les deux sens du terme *lham*, ce qui induit immédiatement une sorte de jeûne tel que celui du mois de Ramaḍân dans le Qur'ân ? Fr. NAU penche pour cette explication et insiste sur cette dichotomie entre le pain et le comportement bédouin, et ce en simplifiant à outrance¹⁹⁴, car, en effet, les caravanes de butin et de *kharâj* qui sont censées avoir été rapportées à 'Umar étaient chargées de blé et j'ai suffisamment expliqué en première partie à quel point la confusion entre arabité et nomadisme est problématique.

Un croyant doit se consacrer aux « offices et prières » (*wa-ḡalôt-â-hôn*), la forme du terme étant très proche de l'orthographe de *ḡalât* (*ḡalawat*) dans le Coran, Luxenberg n'avait pas hésité à présenter une telle similarité pour introduire sa thèse¹⁹⁵.

Les temps de ces « offices » correspondent en général à ceux des « temps de prière » islamiques, à l'exception du *'assar*, qui n'est pas non plus présent dans le *Lectionnaire Arabe*¹⁹⁶. La prière, dans le jacobitisme syro-arabe de Jazîra méridionale, comme dans le « *lectionnaire arabe* », consiste surtout en de « longues stations de nuit » (*qôm-â d-lêlôt-â*), et en veilles¹⁹⁷. Et le Seigneur pardonne lorsque « vous stationnez (*taqâmû*) moins des deux tiers, de la moitié ou du tiers de la nuit [...] »¹⁹⁸ ; et bien sûr les « prosternations réitérées », (*wa-sagadt-â da-lakênt-â*), qui équivalent en arabe auw « *qâ'imîn wa al-rrukka' al-ssujûd* » (« ceux qui stationnent, s'inclinent et se prosternent »)¹⁹⁹.

¹⁹³ DENHA-NAU, *Histoires*, p.29

¹⁹⁴ NAU, *Arabes chrétiens*, p.18

¹⁹⁵ Chr. LUXENBERG, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran, ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, 2000, 311 p., p. 43

¹⁹⁶ NAU, *Arabes chrétiens*, p.20, il s'y attarde volontiers sur les similitudes entre l'emploi du temps monastique jacobite et celui qui est proposé par le Coran

¹⁹⁷ DENHA-NAU, *Histoires*, p.87-8

¹⁹⁸ CORAN, LXXIII, 20

¹⁹⁹ *ibid.* XXII, 26

Il serait naïf de croire que le peuple des croyants, Jacobites comme Médinois, respectait systématiquement cette rigueur, mais il serait injuste de ne pas insister sur le rôle des Arabes de Jazîra, entre autres, dans la construction de la piété d'époque pré-marwanide. Le relais des monastères du désert était fondamental, en ce qu'il constituait une halte et un campement ponctuel, sans doute aussi une foire ou un marché régional, et que l'intercession et la force thaumaturgique ou protectrice de ses orants et surtout du saint patron, était très appréciée des populations arabes de la région. De plus, portiers et autres frères mineurs étaient sans doute constitués des marginaux issus de la population locale, et servaient également d'intermédiaires entre les pères jacobites syriens et leurs fidèles Arabes.

Il apparaît dans ces divers éléments, que l'apparition de diocèses Arabes chrétiens en Jazîra méridionale ne précède pas la conquête arabe. Même si nous devons ajouter foi aux nominations, sur les Namir ou les Taghlib dans les années 10/630, nous ne pouvons pas attribuer de nom avec certitude à un évêque des 'ammê avant un certain Mar Trôkôs (m.45/666) contemporain de 'Uthmân, 'Alî et Mu'âwîa. Au contraire, la pénétration orientale des jacobites semble avoir continué et même s'être accélérée au moment de la conquête arabe²⁰⁰, et la destination était surtout khôrasanienne²⁰¹, un pays où l'on rencontre des Banû Taghlib en *Hijra*.

Mais alors, quelle serait l'ampleur de la conversion à l'islam d'Arabes de Jazîra à peine christianisés, voire en cours de christianisation. En exagérant même, certains des groupes arabes ne venaient-ils pas de s'installer, poussés ou repoussés par la conquête médinoise avant de devenir jacobites ?

Les sources arabes dont nous disposons peuvent-elles nous éclairer à ce sujet, c'est ce que je compte analyser ici.

²⁰⁰ BAR HEBRAEUS, *Ecclesiasticum*, p.123-5

²⁰¹ *ibid.* P.125-7

III) Les Fils de Taghlib et les relations avec la « Kulturnation »²⁰² et les muhâjirûn :

1) Les temps mythiques, les Taghlib à l'époque du prophète, de la *Ridda* et des premiers *Maghâzî* « à l'étranger » :

a) La délégation de Médine :

A peine convertis, les Taghlib sont censés avoir rencontré le prophète. Néanmoins, cette étude a pour objet de montrer la construction de leur image dans l'historiographie arabe, et je ne peux me contenter de commenter cette information sans critiquer les sources qui la relaient.

En effet, si Saïf b. 'Umar (m.180/796) intègre cet épisode à l'élaboration du statut fiscal des Taghlib, tentant ainsi de faire coïncider des versions et des thématiques complètement opposées, il se sert d'un *akhbar* transmis par un certain Abû Saïf Al-Taghlibî²⁰³. Nous insisterons dans la seconde partie sur le rôle de la mémoire clanique et tribale dans le relais de ces informations.

Or Ibn Sa'd (m. 228/842) relate lui l'évènement, dans des termes assez proches, avec un peu plus de détails. Pourtant, Ibn Hishâm (216/831), son contemporain, utilise lui des matériaux transmis par le maître de son maître, Ibn Içhâq (m.150/767), et ne confirme pas un tel évènement²⁰⁴.

Pourtant, la Vie du Prophète comporte de nombreuses mentions de délégations pour l'année 630-1/9-10, celle-là même qui avant l'établissement d'une chronologie hégirienne (au plus tard en 641/21 selon nos connaissances épigraphiques), était appelée *sanat/'am al-wufûd* (année des délégations)²⁰⁵. La *Sîratu-l-Nabawîa* contient des dizaines de pages de rencontre de diverses tribus avec le prophète, dont certaines, comme les Tamîm, ont fait l'objet d'études approfondies²⁰⁶.

Comment dès lors faire la critique positive d'un évènement qui semble ignoré pendant un siècle et demi d'historiographie. Notons seulement que, encore une fois, le rôle politique des chefs de tribus qui participent à cette délégation, est étrangement lié au rôle spirituel, puisque les 12 délégués chrétiens sur les 24 des Banû Taghlib, sont décrits tels des prêtres chrétiens, avec « de grandes croix d'or » pendant à leur cou. Wâqidi décrit lui aussi la rencontre des gens de Tabûk et de Muḥammad afin d'arranger la reddition de la cité. L'évêque ressemble plus à

²⁰² GRUNENBAUM, *Arab unity*, p.1

²⁰³ TABARÎ, *Ta'rikh*, I, 2507

²⁰⁴ IBN SA'D, *Tabaqât al-Kubrâ*, Beyrouth, 1957-60; I, p. 316; VIII, p. 140

²⁰⁵ DONNER, *Narratives*, p.252

²⁰⁶ E. LANDAU-TASSERON, "Processes of Redaction: The Case of the Tamimite Delegation to the Prophet Muhammad", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Londres, Vol. 49, No. 2, 1986, p. 253-270

un « *Malik* » ou un « *Sharîf* » qu'à un « *Usquf* », et c'est Ibn Sa'd qui en fait un évêque en raison d'une grande croix d'or qu'il arbore alors²⁰⁷.

b) *Sajâh* et la prophétie des Taghlib, Namir et Tamîm :

Plus intéressante est la figure de la prophétesse Sajâh. Elle est plus utilisable, car tout d'abord elle s'oppose à la vision mythique d'une unité arabo-islamique à la mort du prophète, et s'intègre au contexte de la *Ridda* (l'apostasie).

Sajâh, à en croire Tabarî²⁰⁸, aurait grandi dans la tribu de Taghlib, entre 'Ana et Anbar, fille d'une Taghlibia, mais aussi d'un Tamîm (leurs clients dans la Jazîra selon Lecker). Son fidèle al-Hudhayl b. 'Imrân, « Al-Açghar » aurait été un puissant Chrétien du clan des Jarrârûn qui commandait leurs unités dans cette armée de « différentes sortes de Rabî'a » (*afnâ' Rabî'a*) qui suivirent la prophétesse jusqu'en péninsule²⁰⁹.

En l'année 12/632, elle entreprit de déferler sur la péninsule avec une importante cavalerie composée des deux tribus christianisées ainsi que des éléments Iyâd. Elle professait elle aussi un message christique et piétiste tendant vers le syncrétisme. Les détails n'en sont malheureusement connus que dans la caricature qu'en font les musulmans de l'époque classique, et personne du côté chrétien ne s'est apparemment soucié de rappeler les hauts faits d'une nouvelle hérésie, d'autant que sa postérité semble largement réduite à la *ridda*. Tabarî, en particulier note qu'elle « a abandonné la *naçranîa* » en se déclarant prophétesse²¹⁰. Elle aurait renié le fils de Dieu, recommandé 5 prières, mais réintroduisait l'impureté légale des femmes, le vin et le porc, abolis par le Coran²¹¹.

Elle aurait ensuite tenté une alliance matrimoniale avec Maslama/Musaïlama qui avait unifié les tribus du 'Uman contre le Hijâz de Madina, et aurait, pour lui plaire, à nouveau interdit le vin, mais aussi abrogé deux prières²¹².

L'intérêt de cet épisode est contenu dans le fait que les tribus de Rabî'a ne sont pas péninsulaires, malgré leurs liens avec elle, et qu'elles ne sont donc pas considérées par l'historiographie, la généalogie et le *fiqh* comme dûment « islamisées » à la mort du prophète. Néanmoins, les tribus de Taghlib et de Namir avaient alors ressenti le besoin impérieux

²⁰⁷ R. SCHICK, "Jordan on the eve of the muslim conquest a.d. 602-634", in X, p.112

²⁰⁸ TABARÎ, *Ta'rikh*, I, 1911-1921

²⁰⁹ , LECKER, *EI*, TAGHLIB

²¹⁰ *op. Cit.* , I, 1912

²¹¹ HAVENITH, *Les Arabes chrétiens nomades au temps de Mohammed*, 1988, p.135 ; p.110

²¹² *ibid.* , p. 111

d'intervenir dans l'immense guerre généralisée entre Pays et Fédérations de la péninsule ; confirmation, si besoin en était encore, de l'unité culturelle des Arabes du Croissant Fertile avec ceux de la péninsule.

De plus, comme Muḥammad b. 'Abd Allah, Sâjâh bt. al-Ḥarîth double sa volonté politique et sans doute aussi économique (une telle mission s'assimile nettement à une razzia occasionnelle), d'un message spirituel. Celà renforce cette impression d'un début de VIIème siècle très agité sur le plan de la foi et des idées. Ainsi, l'apostolat _le fait de se déclarer *Rasûl*_ pourrait ainsi être analysé comme une volonté de pacifier et d'unifier derrière soi des tribus bien motivées, et de conquérir par persuasion ou par force, un vaste espace tribal.

c) *La Ghazwa contre les Taghlib.*

C'est dans ce contexte que l'on peut également comprendre la volonté du grand chef des Médinois, 'Umar, à la mort d'Abû Bakr, de punir les Arabes du Sawâd et de Jazîra.

De fait, le premier raid irakien, mené par Khâlîd b. Al-Walîd s'assimile moins à un « *fath al-bilâd* », qu'à un *maghâzî* post-prophétique. L'autorité sassanide avait alors perdu le contrôle réel de la Mésopotamie, et il semble que les Romains en aient profité pour occuper Takrît, comme nous allons le voir.

Les *muhâjirîn* entreprirent un raid punitif, après avoir pris al-Ḥîra, al-'Uballat* et Séleucie-Ctésiphon, et les avoir soumis à différentes capitulations, ils infligèrent aux Taghlib une sévère punition et il n'est pas vraiment fait mention pour ces évènements d'un quelconque *çulh*, mais plutôt de massacres et de prises de captifs (la *sibaya*).

Cette dernière est censée avoir été abolie par 'Umar I pour les *ahl al-Ridda*, c'est-à-dire les Arabes « apostat », ou « traîtres/rebelles », à son avènement au califat²¹³. Les mêmes sources historiographiques témoignent pourtant d'agissements inverses²¹⁴. Parmi ces *sabî*-s se trouve même une princesse de clan Taghlib, al-Çahbâ' bt. Rabî'a qui aurait ainsi été capturée à 'Aîn al-Tamr ; vendue à 'Alî b. Abû Talib, puis affranchie et épousée à la naissance de son fils 'Umar²¹⁵.

²¹³ YA'QÛBÎ, *Ta'rikh*, p.139

²¹⁴ AL-TABARÎ, I, 2510

²¹⁵ AL-MAS'ÛDÎ, Abû al-Hasan 'Alî b. Al-Hûsaîn, *Murûj al-Dhahab wa Ma'adin al-Jawahir*, 1918 // *Nasab Qurâish*, p.42 // IBN AL-ATHÎR, *Kâmil*, II, p. 372.

* al-Baçra

2) Arabes de Jazîra contre Arabes du Hijâz, la défense de Rome puis le ralliement :

« Les particularités ethniques (c'est-à-dire le mode de vie et la culture) des tribus arabes de Syrie et de Haute-Mésopotamie étaient comparables à celles des conquérants, alors que les élites autochtones, héritées de la domination sassanide ou byzantine, furent étroitement associées à la gestion du territoire pour le compte des vainqueurs. Les passages à l'islam n'ont eu ni les mêmes modalités, ni la même signification au sein de ces deux groupes sociaux [...] au point que ces deux groupes (les troupes d'Abû 'Ubaïda et les Arabes locaux) ne semblent avoir été séparés que par la différence de religion. »²¹⁶

Afin de faire la critique des sources arabes concernant la conquête de la Jazîra, il faut savoir ce que cette dernière signifie pour les populations autochtones du Croissant Fertile qui ont laissé des témoignages. Ceux-ci sont rares, le « *liber calipharum /chronica miscellana/chronique du prêtre thomas* » n'insiste absolument pas sur l'établissement d'un nouvel ordre politique, institutionnel, juridique et fiscal et encore moins religieux. Il mentionne des raids militaires et des pillages importants²¹⁷.

« 947, indiction IX : les Tayyâyê (après être entrés en Palestine) envahirent toute la Syrie fondirent sur Bêth Forsâyê qu'ils conquièrent, les Arabes traversèrent la montagne de Mardîn et tuèrent nombre de moines dans les (monastères de) Qédar et Benôt-â ; ils assassinèrent le bienheureux Simon, Portier de Qedar, frère du presbytre Thomas »²¹⁸.

La conquête de la Jazîra ignore également le rôle des Arabes chrétiens, les envahisseurs sont des Tayyâyê, et il y a fort à parier que lorsque les conquérants de la Jazîra entrent dans la région de Mardîn, les Tayyâyê anciennement alliés de Rome ont déjà rallié ceux du Hijâz.

a) Wâqidî et les épopées de Ra's 'Aîn :

Les informations transmises par Wâqidî dans ses « *Futûh* » semblent clairement déconnectées des problématiques ultérieures, comme la *çadaqa* ou la conversion à l'Islam. Il est donc intéressant de confronter ces données avec celles collectées par Tabarî et Balâdhurî.

Les Banû Taghlib semblent bien à la tête d'une coalition des « Arabes de Jazîra » regroupant Rabî'a et Iyâd b. Nizâr. Lorsque les troupes médinoises entreprennent la conquête de la Haute Mésopotamie, le front se constitue par l'alliance de différents chefs de clans, sous le

²¹⁶ JALABERT, *Espace Syrien*, p. 127-8

²¹⁷ A. PALMER, *Seventh Century in the West Syrian Chronicles*, Liverpool, 1993, 352 ; p.5 à 9 // et pp 31-45

²¹⁸ CHABOT, *Maroniticum*, VII, f.19

commandement de Nawfil b. Mazin des Iyâd, al-Farîd b. ‘Âçam, al-Ashaja‘ b. Wâ’il, Missira b. ‘âçam, Hazâm b. ‘Abdi-l-Llah, Qârib b. Al-Açm. Ils furent convoqués à une *sâda* qui semble être un *majlis* et se placent au service du roi Shah-al-Riâd b. Quraîbûn, apparemment le gouverneur sassanide de la région (*Shâh*) que les auteurs traduisent « roi » (*malik*)²¹⁹.

Il est intéressant de constater que jamais Wâqidî ne se place dans l’optique « *muslim* », bien qu’il désigne ainsi les conquérants, pour des raisons de commodité. En réalité, le point de vue qui est adopté semble celui des tribus arabes qui se désignent comme des « Fils des Oncles = Cousins = des Peuples » (*Banû ‘Amm*). Il semble restituer assez justement l’état d’esprit des Arabes chrétiens de Jazîra, et lorsque le *Amîr* Nawafil harangue les combattants, le lecteur pourrait oublier que la « Vraie Loi » (*Dîn al-Haqq*) se situe du côté des Muhamadiens²²⁰. Peut-être a-t-on ici, non pas une assurance de l’authenticité de ces épisodes, mais au moins, la version que la mémoire tribale et clanique a gardée des *akhbar* les concernant. Selon N. ABBOTT, à l’intérieur de la communauté islamique en formation, les logiques de clans et de familles sont une réalité qu’il ne faut pas omettre dans la construction de *l’Isnâd*²²¹.

Nawafil b. Mâzin insiste donc tout d’abord sur la terre qu’ils ont à défendre, et qui est la leur, « ils ont possédé le Shâm et ses places fortes ». Il leur annonce que les envahisseurs ne peuvent être que sévèrement repoussés, car jamais ces derniers ne cesseront tant que les Arabes chrétiens « ne rejoignent leur *Dîn* ... ».

Traduire ce terme par « religion » convient bien à l’esprit du IX^{ème} siècle qui prévaut à la période de rédaction de ces histoires épiques. Néanmoins, sa première signification semble avant tout celle de « Loi Sacrée », c’est-à-dire aussi l’obéissance politique et militaire.

Celle-ci est déjà spécifiquement médinoise et « muhammadienne » à l’époque suffânide, puisque Yôhannân Bar Penkâyê observe que « les *Tayyâyê* punissent de mort ceux qui n’observent pas les Lois (*nomôse* : du grec *nomos*) de *Mhamt* »²²², ce même *nomôse* est encore employé à propos de la dispute entre ‘Amr b. al-‘Âç et Yohnân d’Antioche, pour qualifier l’adhésion à l’Islam²²³.

²¹⁹ WÂQIDÎ, *Futûh*, p. 56

²²⁰ *ibid.*, pp.39 à 45

²²¹ N. ABBOTT, *Studies in Arabic literary papyri*, II, *Qur’anic commentary and tradition*, 1967, Chicago, xvi-293-27, p.28-30

²²² DONNER, *Narratives*, p. 89// YÔHANNÂN BAR PENKÂÏÊ-MINGANA, *History o Bêt Qoqa*, in *Sources Syriaques*, Mossoul, 1907, I, p.146-7.

²²³ NAU, Un colloque du patriarche Jean avec l’émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 71, *JA*, 5, 1915, éd. p. 253-256, trad. p. 264-267 ; p.262

La solidarité avec les Gens de Ghassân, et le grand Seigneur Jafnide Jabala b. Al-Aîham, ainsi que l'empereur *Hirqil*, est mise en avant. Comme dans le Coran, le combat est placé au plan tribal comme un « combat de braves » et au plan théologique, comme une lutte à mort pour défendre la « Loi (*Dîn*) unique », et qui doit les conduire à « *dhakara* (proclamer) pour l'éternité en Station debout et assise ».²²⁴

Alors que les compagnons de l'Apôtre, 'Abd allah b. 'Itbân, Sahal b. Asâf al-Yamanî se rendent sur les pâturages (*'ulûla*) dans les environs de Mâkisin, Nawafil, tout d'abord vainqueur, profite de ses captifs pour impressionner les conquérants.

Puis, isolé lors de combats, où il s'associe aux armées arméniennes et romaines dans la défense de la Jazîra, il aurait alors capitulé dans la place de Râs 'Aîn en amont du Khabûr (frontière syro-turque),²²⁵.

-L'auteur conclut en précisant qu'il n'y eut « pas d'autre bataille dans le Dîâr Rabî'a que la *Waqâ'at Ra's 'Ain* »²²⁶. Cela pose bien sûr le problème de la confrontation aux autres sources de la conquête de la Jazîra, qui impliquent les Taghlib et Iyâd dans une autre grande bataille, celle de Takrît, qui n'est pas formellement intégrée au Dîâr Rabî 'a, en tant que cité non-arabe.

b) *Takrît chez Saïf b. 'Umar et Tabarî :*

Saïf b. 'Umar a oublié les « hauts faits » du Khabûr, mais a consacré plusieurs pages à ceux de Takrît conservées par Al-Tabarî.

Le général 'Abd Allah b. al- Mu'tamm, après être passé à Mawçil dans une autre anecdote, est censé être apparu dans le Dîâr Rabî'a à la tête de 5000 hommes depuis al-Madâ'in (non loin de l'actuelle Baghdâd). Il serait alors venu devant Takrît, poste avancé d'une contre offensive locale de l'armée romaine²²⁷.

La ville aurait été fortifiée, et entourée d'un fossé infranchissable, la défense en était assurée par quelques *Shahârija*²²⁸, et par des troupes des Taghlib b. Wa'il et Namir, et de Iyâd b. Nizâr. Ceux-ci, après 40 jours d'un siège acharné, et ayant repoussés pas moins de 24 attaques, s'aperçurent que l'armée romaine avait déserté, 'Abd Allah dépêcha alors un messenger pour

²²⁴ WÂQIDÎ, *Futûh*, p.52-3

²²⁵ *ibid.* p.56, 135-5

²²⁶ *ibid.* p.136

²²⁷ TABARÎ, *Ta'rikh*, I, p.2475

²²⁸ AL-YA'QÛDÎ, *Ta'rikh*, I, 203 : donne la traduction mot à mot, *Shahr* signifiant arrondissement : *Râ'is al-Kuwar*, pour MAS'ÛDÎ, *Murûj al-dhahab*, I, 327, il s'agit du grade d'élite intermédiaire entre les familles dirigeantes et les simples *Dahaqîn* desquels ils récupéraient leurs taxes de villages, (Thomas de Marga, gouverneurs, 152/311 ; IBN HAWQAL, Abû al-Qâsim, *Cûrat-al-Ard*, BGA, 2, Leiden, 1939 ; p.217, en fait une sorte de noblesse de sang, de peuple d'ancienneté et de valeur, lesquels sont devenus à son époque chrétiens, ROBINSON, *empire and elites*, p.90 à 108 développe de très intéressants éclaircissements.

obtenir le ralliement des tribus. Néanmoins, pour le grand théologien du début du X^{ème} siècle, il est hors de question de ne pas imposer à ce ralliement la profession de foi de l'institution islamique.

Taghlib, Namir et Iyâd acceptèrent l'ultimatum ; lorsqu'ils entendirent le cri de ralliement des armées médinoises, signal de l'offensive finale (« Dieu est le plus Grand »), ils abandonnèrent leurs positions et laissèrent la ville se faire massacrer²²⁹.

Ainsi, pour Tabarî, il est plus simple d'interpréter le terme *Muslim*, non pas dans un sens politico-militaire²³⁰ mais de faire de « *Aslama* » le verbe d'une adhésion dogmatique.

Cet épisode pose un autre problème fondamental, outre le lien entre adhésion aux troupes de la conquête (*tarja'û Ilainâ wa takunû bi-hizbinâ*) et conversion, qui n'est pas présent dans Waqidî, (bien que le *Amîr* 'Îâd y ait entrepris d'expliquer la supériorité de leur Loi et du message divin de leur prophète comme raison principale de leur victoire).

La biographie de Marûtâ, comme je l'explique dans le chapitre précédent, paraît dater de l'époque Sufîânide. Malgré la proximité chronologique, aucun sac de la cité n'est mentionné. Bar Hebraeus, dans la notice qu'il consacre au père fondateur, lui reconnaît la présence d'esprit d'avoir habilement négocié avec les *Tayyâyê* et ouvert ses portes à une conquête pacifique²³¹. Ce qui indique en parallèle que les « peuples » de Jazîra sont distincts de ces envahisseurs, mais en réalité une telle information est une tradition municipale, émise dans le but de conserver ses privilèges.

Al-Balâdhurî (m. 279/892), quant à lui, fait de 'Umayr b. Sa'd le conquérant des Taghlib, par la prise de leur chef-lieu des « forteresses de l'Euphrate », 'Ana et Sâ'ir. Cet épisode constitue chez lui un simple prétexte à l'alignement des traditions fiscales rapportées de 'Umar b. al-Khattâb²³².

Saïf b. 'Umar nous apprend que 'Umar b. Mâlik s'était rendu, depuis Kûfa (al-Hîra en réalité) à Qarqisîa (Circessium, au confluent du Khabûr), dans le domaine des Taghlib. Il nous signale surtout qu'un autre général arabe « Al-Walîd b. 'Uqba, venait du Territoire des B.Taghlib, avec des Taghlib, et des Arabes de Jazira ; ils passèrent par les cités de Jazira pour rejoindre Heraclius »²³³.

²²⁹ *ibid.* 2475-6

²³⁰ R. W. BULLIET, *Conversion to Islam in the medieval period, an essay in quantitative history*, Cambridge-Londres, 1979, p.158, p. 33

²³¹ BAR HEBRAEUS-ASSEMANI, *Ecclesiasticum*, p. 57-8

²³² BALÂDHURÎ, *Futûh*, p.250

²³³ TABARÎ, *Ta'rikh*, I, p. 2394

Ceci nous oblige encore à tempérer l'opposition confessionnelle, mais aussi tribale et politique, et à modérer une croyance encore bien répandue, d'une solidarité tribale à toute épreuve. Les Taghlib et autres « Arabes de Jazîra » avaient alors rallié les conquérants médinois, et s'apprêtaient à marcher sur les Romains après la mort de Minâs sous les coups de Khâlid b. al-Walîd. Morony a en effet parlé de « groupes de taghlib »²³⁴, Fred Donner de « parties des taghlib »²³⁵. Cette apparente « irrationalité segmentaire » ne signifie pas que ces informations (ou certaines d'entre elles) soient fausses. Au contraire, elle indique que la « fédération des Arabes de Jazîra » à Takrît²³⁶ était une alliance occasionnelle, comme celle de Ra's 'Ain ou celle, favorable à la conquête, de 'Umar b. Mâlik. Cette absence de logique stratégique, géopolitique ou tribale semble une réédition des alliances et mésalliances avec Byzantins et Sassanides²³⁷. Nous allons retrouver ces fractures intra-tribales dans les événements des 70 premières années de l'Hégire²³⁸.

Wâqidî précise, dans l'histoire de la bataille de Râs 'Aîn, qu'il y avait parmi les Taghlib des Soumis (*Muslimûn*) et des Dénégateurs (*Kâfirûn*). Ceci bat non seulement en brèche l'idée que les conquêtes opposaient une Loi des *Muslim* aux autres, chrétiens ou *kâfir-s* ; mais aussi que dans les sources que consulte Wâqidî, les Chrétiens des tribus arabes pourraient fort bien être alors considérés comme des Soumis²³⁹...

3) *Hijra* ou Conversion ?

a) *Muslimuhum wa kâfiruhum* :

On peut tout de même supposer que cette habitude de spécifier systématiquement « *muslimuhum wa kâfiruhum* » est le répondant à d'autres expressions du même genre, « *muslimuhum wa dhimmuhum* » que l'on retrouve chez d'autres auteurs plus tardifs²⁴⁰.

Elle implique tout d'abord que les clans arabes qui transmettaient ces *akhbar* insistaient sur le fait qu'ils étaient déjà convertis à l'islam en partie, que seuls certains étaient « non-musulmans ». Ils mettaient en avant les traditions se rapportant à des délégations aux prophètes, de *muslimîn* ou de personnages non-*muslimîn* prêt à se convertir. Cela impliquait pourtant inversement, que les conquêtes étaient ici présentées non pas comme une lutte

²³⁴ M.G. MORONY, *Iraq after the muslim conquest*, Princeton, 1984, p. ix-689v; p.217

²³⁵ Fr. Mc Gr. DONNER, *The Early islamic conquests*, Princeton, 1981, p. xvii-489, p.85

²³⁶ TABARÎ, *Ta'rikh*, I, p. 2474

²³⁷ TABARÎ, *Ta'rikh*, I, p. 2062, 2189 et 2206

²³⁸ *infra*, p. 50-1

²³⁹ WÂQIDÎ, *Futûh*, , p.

²⁴⁰ *Op. Cit.*, I, p. 2482 et 2488

d'obédience religieuse, mais comme une lutte d'obédience politique et tribale, puisque des Taghlib ou des Iyâd « musulmans » avaient pu délibérément lutter aux côtés des « ennemis de l'islam ».

Quant à la prophétesse Sajâh, Tabarî nous apprend que par la suite, après la victoire finale du *Ilâf Quraîsh*, elle aurait regagné les terres des Rabi'a où elle aurait finalement rallié l'orthodoxie « muhammadienne »²⁴¹.

Tout ceci nous incite à penser à une évidente relecture de l'histoire des auteurs tardifs, tendant à assimiler chaque soumission de belligérant comme une adhésion à l'Islam dans sa définition classique. D'ailleurs, un rapide résumé de la participation des Taghlib et autres tribus du Nord à « l'histoire arabe » du Proche-Orient sufianide, confirmera cette analyse, si justement, la thématique centrale des Taghlib ne fut pas leur refus d'adhésion à l'Islam.

Si nous n'avions pas à l'époque, le sacre d'un évêque des Namirâyê chez Michel le Syrien²⁴², celui d'un évêque Mar Trokos des Tayyâyê au milieu du VII^{ème} siècle, si enfin nous n'avions pas de régulières mentions de personnages chrétiens dont la *nisba* tribale est « taghlibî », d'ailleurs souvent bien intégrés au régime de cour damascène ou kufite²⁴³, nous ignorerions peut être quelle fut l'ampleur de leur christianisme.

Il est curieux aussi de constater que les « Arabes de Jazîra » apparaissent souvent dans Tabarî comme des bédouins, des « A'râb »²⁴⁴. S'agit-il d'une correction ?

b) L'identité arabo-bédouine et la Hijra

Le terme *A'râb* désigne dans la langue arabe classique la population arabophone qui refuse la sédentarisation (*Hadara*), laquelle correspond au mode de vie pieux de la pacification, telle qu'elle est conçue par Marûtâ comme sans doute dans le terme coranique de Islam.

Ceci doit être mis sur le même plan que la notion primitive de *Hijra*, qui a été étudiée par Patricia Crone. Il semble en effet, à l'aune des recherches récentes, que le terme *Hajara* implique la notion « d'émigrer sur le chemin de Dieu » comme Décobert l'analyse justement, d'abandonner son foyer, son clan, et donc ses revenus et son mode de vie, pour un sacrifice

²⁴¹ *ibid.*, I, p. 1920.

²⁴² MICHEL-CHABOT, II, p. 416/ IV, p. 413

²⁴³ par exemple les poètes Al-Akhtâl, A'shâ banû Taghlib, Sam'un al-Taghlibî (IBN 'ASÂKIR, *Tâ'rikh Dimashq*, X, p. 209) a un nom très significatif.

²⁴⁴ TABARÎ, *Tâ'rikh*, I, 2843

personnel²⁴⁵. Cette *Hijra* ne se limite donc pas, dans sa première conception, à l'installation à Madîna-Yathrib. La notion (*man îuhâjirû/muhâjirûn*) est souvent accompagnée d'une plainte à l'égard de ceux, Croyants, qui fuient leurs maison des expulsions et persécutions (*min ba'di mâ futinû/ mustada'fûn fî-l-ardi*). Le verset IV, 96 s'interroge sur leurs raisons pour refuser d'émigrer, et IV, 99, mentionne le refuge (*murâjam*) qu'elle constitue, Lot lui-même accepte d'abandonner son clan pour rejoindre Abraham. Les émigrants sont pauvres (XXIV, 21/LIX, 7) et sont meilleurs que les simples croyants, Muhammad a émigré (XXXIII, 49) et les autres sont appelés à le rejoindre « *muhâjiran ilâ allah wa Rasûlihi* », même en mourant sur la route (IV,99). Ils doivent également se prêter main forte en oubliant toute autre solidarité (IV, 88, ;VIII, 71, LX, 9). De leur destination, nous savons seulement que des prédécesseurs dans la foi y sont déjà (LIX, 8)²⁴⁶.

On peut facilement reconstituer grâce à une dizaine de versets, ce que le contexte coranique considèrerait comme une *Hijra* : « Ceux qui ont cru, émigré (après les persécutions), ont été courageux, ou sont morts, ont abandonné leurs possessions et leur *ego* pour combattre avec toi sur le chemin de Dieu » (III, 194 ;XXII, 57 ; VIII, 71, 73, 75 ; IX, 19 ; VIII, 73, XVI, 109)²⁴⁷.

Le message coranique a une aversion profonde pour le mode de vie bédouin, et il est significatif, que la racine 'RB n'apparaisse dans le Qur'ân que comme le qualificatif des « autres », ceux qui refusent la « migration », et aussi en forme adjectival, comme le peuple à qui est destinée la bonne nouvelle²⁴⁸. Il est donc nécessaire de le placer au même plan que cette « pacification » que Marûtâ organise pour sa propre population bédouine. Dans l'esprit de l'antiquité tardive, le mode de vie nomade est à la fois l'ennemi politique et spirituel du mode de vie sédentaire et monothéiste. Les sources byzantines établissent un lien étroit entre l'adhésion au christianisme et l'alliance avec l'empire comme soumission à l'autorité byzantine. A partir du IV^{ème} siècle, elle est régulièrement associée à une rapide adoption par les Arabes du christianisme, et elle correspond souvent à l'adoption d'un mode de vie sédentaire donc perçue comme un signe d'alliance politique et militaire²⁴⁹.

²⁴⁵ P. CRONE, "The first century concept of *hijra*», in *Arabica*, Leiden, XLI, 1994, pp. 352-87; DECOBERT, *Le mendiant et le combattant, l'institution de l'Islam*, Paris, 1995, p. 395 ; p.82

²⁴⁶ CRONE, *Hijra*, p. 354

²⁴⁷ *ibid.*, p.355

²⁴⁸ voir *infra*, p. 59

²⁴⁹ JALABERT, *espace syrien*, p.129 ; M. SARTRE, *Trois études sur l'Arabie romaine et byzantine*, Bruxelles, 1982, p. 226 ; p.142-7

c) *Sédentarisation et émigration* :

On note que ‘Umar aurait exigé la sédentarisation des Arabes de Jazîra à leur retour d’exil, et que les groupes qui sont favorisés, les Iyâd chez Tabarî, les Rabî‘a chez Wâqidî, sont ceux qui sont présentés comme ayant rejoint les campements des arabo-musulmans, à Qinnasrîn comme à Kûfa. ‘Uthmân, et après lui Mu‘âwîa, auraient chassé des tribus arabes le long de l’Euphrate moyen sur des terres inoccupées et ne relevant pas de droits positifs locaux afin d’éviter les tensions²⁵⁰. Les Taghlib, Iyâd et Namir *hâjara* migrèrent également depuis la Jazîra vers al-Madâ’in avant d’être transférés à Kûfa²⁵¹, laquelle cité est qualifiée de *Dâr al-Hijra*²⁵². Les Taghlib y ont tout d’abord, avec les autres Rabî‘a, leur propre quartier, (*sub‘*) selon les informations de Tabarî²⁵³, ils sont donc, malgré leur forte composante jacobite, très bien intégrés à la capitale de l’idéologie de l’Islam, qui vit étudier et grandir des pères fondateurs des doctrines muhamadiennes comme ‘Âmîr al-Sha‘bî (m.103-6/721-5).

Balâdhurî conclut sa note à propos de Sajâh en annonçant qu’elle aurait *hâjara* à Kûfa après sa conversion²⁵⁴. Tabarî, effrayé peut-être devant l’ambiguïté d’un tel rapprochement, distingue la conversion de cette émigration et l’intègre aux déplacements des *Nawâqil*, les « transférés ». Il s’agit des tribus arabes, venus d’autres *Hadîr-s* et d’autres *Bâdîât*, pour peupler la jeune cité après la fuite des partisans de ‘Alî devant les troupes Sufîânides du Shâm, lors de la *sanat al-jamâ‘a*, en 40-1/660-1²⁵⁵.

Balâdhurî, décrit le Commandeur des Croyants Mu‘âwîa, préoccupé de « peupler la Mésopotamie de tribus arabes », les Muḍar et les Rabî‘a, « dans des lieux isolés, loin des villes et des villages. Il leur donna le droit d’exploiter des terrains sans propriétaires, « il attacha aux villes, villages et avant-postes, pour les garder et les défendre, des garnisons choisies parmi les combattants régulièrement inscrits »²⁵⁶...

Le statut des Taghlib a dû être assez particulier, puisque que, très concrètement, certains clans semblent avoir accepté la *Hijra*, et d’autres non. Ce qui, selon les informations de Sayf b.

²⁵⁰ H. KENNEDY, “The impact of muslim rule on the pattern of rural settlement in syria”, in *La Syrie de Byzance à l’islam, VIIè-VIIIè siècles, actes du colloque international*, dir. P.CANIVET, J.-P. REY COQUAIS, Lyon_Maison de l’orient méditerranéen, Paris, IMA, 1990, 367 pp, pp. 291-8 ; p.292,

²⁵¹ TABARÎ, *Ta’rikh*, I, p. 2482

²⁵² BALÂDHURÎ, *Futûh*, p.250// TABARÎ, *Ta’rikh*, I, 2360, CRONE, *Hijra*, p.358

²⁵³ TABARÎ, *Ta’rikh*, I, p. 2495

²⁵⁴ BALÂDHURÎ, *Futûh*, p.100

²⁵⁵ TABARÎ, *Ta’rikh*, I, p.1921

²⁵⁶ BALÂDHURÎ, *Futûh*, p. 178

‘Umar, donnait droit à un titre intermédiaire, entre les *A‘râb al-Muslimûn*, et les *Muhâjirûn* de plein droit (*al-Barara*), un tel statut était appelé al-Hîara²⁵⁷.

Mais il ne faut pas préjuger d’une plus ou moins forte adhésion de ces clans tribaux à la *Hijra*, ainsi, les *A‘râb Banî Taghlib* avaient aussi de nombreux *Muhâjirûn* du même *nasab* en Adhûrbaïjan. Ils rapatrièrent ainsi deux mille cavaliers pour renforcer leurs rangs à la bataille de al-Hashshak contre les Qaïs en 71/691²⁵⁸. Cette province, comme l’Arménie, était alors (fin VIIème siècle) administrée par les mêmes personnages (Muhammad b. Marwân puis Maslama b. ‘Abd al-Malik) que la Jazîra, elle en était en quelque sorte le prolongement.

Le taghlibî al-Qutâmî (m. 747) assimile l’adhésion à l’Islam à la *Hijra*, et distingue ainsi les clans islamisés des chrétiens au sein de sa propre tribu²⁵⁹. Il serait aussi difficile d’expliquer comment un groupe de Taghlib a pu apparaître au Khûrasân à l’époque suffânide²⁶⁰.

Pour conclure, les Taghlib étaient non seulement liés à la « *kulturation* »²⁶¹ arabe, mais également au mouvement des *Muhâjirûn*, et c’est finalement le terme le plus précis que les sources externes ont gardé en mémoire pour désigner les « arabo-musulman », *moagaritai*, sur les premiers *papyri* des années 20/641²⁶², *mahgrê* dès le milieu du VIIème siècle dans les archives du *catholikos* nestorien Isho‘ Yahb III²⁶³.

Ajoutons que tout d’abord, rien ne laisse préjuger d’une volonté de rupture avec l’ordre chrétien ancien, puisque l’on observe que les plus grands centres de pèlerinage des Arabes chrétiens, dédiés le plus souvent à St Serge et St Bacchus, sont l’apanage de deux grand *miçr* du début de la conquête. A commencer par celui de Jâbîa, passé de centre Ghassanî pour devenir le campement qui accueille selon la légende historiographique ‘Umar b. al-Khattâb au point de donner son nom à l’année de sa visite. Le deuxième était Qinnasrîn, centre Tanûkh devenu ensuite un campement (*hadîr*) qui devient peu après le centre d’un *jund* ommeyyade. Rappelons enfin que Ruçafa elle-même reçut l’autorité marwanide sous Hishâm et que la cité fut largement rebâtie²⁶⁴.

²⁵⁷ TABARÎ, *Ta‘rikh*, I, p. 2069 ; CRONE, *Hijra*, p.358

²⁵⁸ ICFAHÂNÎ, *Aghânî*, XI, 62 et XII, 205

²⁵⁹ AL-QUTAMÎ, ‘Umaîr b. Shuyaîm, *Dîwân al-Qutamî.*, éd. BARTH, Leiden, 1902 ; IV, p.25

²⁶⁰ AL-QURDUBÎ, Ahmad b. Muhammad, *al-Ta‘rikh fi ‘l-ansâb*, Le Caire, 1986 ; p. 119-22)

²⁶¹ GRUNENBAUM, *arab unity*, p.1

²⁶² A.GROHMANN, « aperçu de papyrologie arabe », *études de papyrologie* 1 (1932), p.41;id. « Greek Papyri in the early islamic period in the collection of Archduke Rainer, *ibid.*, 8 (1957), p.28

²⁶³ ISHÔ‘YAHB, *Liber Epistularum*, éd. Et trad. R.DUVAL, Paris, 1904, p.97/73

²⁶⁴ TRIMINGHAM, *Christianity*, p. 238

IV : La grande Fitna et l'ordre de 'Abd al-Malik : Instabilité et particularisme tribal, la solidarité arabe.

1) Les Banû Taghlib comme Mawlâ', comme muhâjirîn, et comme A'râb alliés :

La Wâlâ', dans les relations nord-arabiques archaïques, désigne à la fois le statut des esclaves affranchis et celui des tribus arabes en position d'infériorité. Ainsi, il est très probable que les Banû Namir aient été les « vassaux » des Taghlib dans le cadre de la confédération Rabî 'a, de même de nombreuses tribus du Hijâz étaient vassales des Quraîsh.

La soumission consécutive à l'entrée des *Muhâjirûn* dans les régions mésopotamiennes a beaucoup à voir avec ce genre de relations. Des « contrats de clientèle » étaient établis entre les clans dominants de la *Hijra* et des groupes tribaux moins influents, lesquels étaient souvent en charge des Qatâ'î, ces parcelles de terrain attribuées en récompense aux combattants de la foi²⁶⁵.

Le « procureur » des Arabes de Jazîra, Al-Walîd b. 'Uqba lui-même, établit un réseau de fidélité à son échelle et certain Taghlib ont pu, à l'exemple de cet arabophone chrétien Abû Zubaîd, lié à notre tribu par sa mère, devenir les Mawâlî de puissants Commandeurs (*Amîrs*).²⁶⁶

Dans les listes du *dîwân* d'époque marwânide encore, en Egypte, les Mawâlî (*Mauleis/oi*), en l'occurrence non-arabes, ne sont pas pour autant ethniquement distincts, mais bien statutairement des *Muhâjirîn*, des *Môagaritai*²⁶⁷.

Le *Wâlî* a toujours autour de lui ce qu'il appelle un « système clientéliste » appuyé sur les *ashrâf*, les « chefs de clans », dans lesquels sont évidemment compris les chefs des puissantes tribus « a'râb » et/ou partiellement *muhâjirîn* (« immobiles » = *Hîara*)²⁶⁸

La *walâ'* n'oblige pas plus le protégé à abandonner sa propre « *dîn* » pour rejoindre celle du protecteur. Un certain Sarjûn b. Mançûr, qui pourrait très bien être le père de Jean de Damas, était un important personnage de la cour suffânide, et n'avait pas abandonné sa religion, non plus que son comparse aulique, le poète Taghlibî al-Akhtâl²⁶⁹. Ce dernier était en quelque sorte un protégé, un client, mais des personnages arabes si éminents, et chrétiens, n'étaient manifestement pas des esclaves affranchis. Inversement, et comme Içfahânî le conclut²⁷⁰,

²⁶⁵ *ibid.*, p.74

²⁶⁶ TABARÎ, *Ta'rikh*, I, 2843-4

²⁶⁷ DECOBERT, *Mendiant*, p. 89-90, voir aussi R.REMONDON, *Papyrus grecs d'Apollonos Anô*, in Documents de Fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, XIX, Le Caire, 1953, p.12 (l'information concerne Qurra b. Sharîk), cité dans CRONE, *Hijra*, p.362.

²⁶⁸ DECOBERT, *Mendiant*, p. 82

²⁶⁹ HOYLAND, p. 480-2

²⁷⁰ ICFAHÂNÎ, Aghânî, XVI, p.70, et AL-BALÂDHURÎ, *Ansab al-Ashrâf*, IV, Beyrouth-Wiesbaden, 1979 ; 1, p.288, VII, p.174

même si cette famille des *logothètes* de Damas semble proche des Arabes (voir d'origine arabe étant donné leur onomastique), elle est pourtant considérée comme non arabe par la postérité²⁷¹. La seule chose que l'on puisse assurer d'un tel élément, est la possibilité pour être *Mawâlî*, à une période aussi tardive que le règne de Yazîd (59/680-63/683), de garder sa confession première. D'ailleurs le verset coranique le prévient, « Ne prenez pas juifs et chrétiens comme vos Awliâ', non plus qu'eux ne vous prendrons comme Awliâ' »²⁷².

A la bataille du Chameau, en 35/656, les Rabî'a et les Kinda combattirent sous le même étendard aux côtés de 'Alî²⁷³. Ils renouvelèrent cette allégeance à Çifîm²⁷⁴. Certains étaient du côté de Mu'âwiya, dont un important poète de cour²⁷⁵, mais relativement peu²⁷⁶.

Tout ceci démontrant surtout que des populations du même groupe tribal ont pu appartenir à des réseaux de clientèles différents, selon les opportunités du moment. Encore une fois la logique segmentaire n'était pas évidente, avant que le particularisme tribal ne soit poussé par l'unification des Arabes²⁷⁷. Un exemple très précis permet de transcender de telles contradictions, Sa'd b. Hubat Allah Abû al-Rajâ' al-Taghlibî était un grand combattant 'alide de Çifîm et pour l'année 61/681²⁷⁸. Tabarî nous rapporte que l'un des deux assassins de Husaîn durant la bataille était un certain 'Urwa b. Batâr al-Taghlibî. Shuraîk b. Judaîr al-Taghlibî, lui, combat aux côtés des 'alides et se range auprès de Ibrahim al-Ashtar, appoint 'alide à l'état Zubaîride²⁷⁹.

L'éventuelle spécificité jacobite n'était absolument pas problématique au moment de montée en puissance des sufiânides du côté Mésopotamien du Proche-Orient. Ajoutons que l'éventuelle opposition des clans Taghlib ne s'est pas basée sur des raisons confessionnelles, puisqu'un des poètes les plus éminents de cette première période, Ka'b b. Ju'aîl, est mentionné par la postérité comme ayant abandonné le christianisme. Il était malgré tout partisan du clan sufiânide, lequel est resté, dans les sources syriaques comme arabes, comme le plus favorable

²⁷¹ I. DICK, « Retombées de la Conquête arabe sur la chrétienté de Syrie », in *op. cit. La Syrie de Byzance à l'Islam* ; pp. 89-96; p.90-1

²⁷² CORAN, V, 51

²⁷³ ABÛ 'UBAÏDA, *al-Dîbâj*, p. 153-4

²⁷⁴ NACR b. MUZÂHIM (m. 212), *Waq'at çifîm*, Le Caire, 1981; p.486

²⁷⁵ *ibid.*, p. 549

²⁷⁶ YA'QÛBÎ, *Ta'rikh*, II, 218

²⁷⁷ ROBINSON, *tribes*, p. 434,

²⁷⁸ Baghia al-Talab : IX, 4238

²⁷⁹ AL-TABARÎ, IV, 90 (édition Le Caire, 1970) (Il est bon également de rappeler à ce propos que les Syriens continuèrent à être employés comme soldats jusqu'à la fin du régime, voir à ce sujet P. CHALMETA, « Pour une étude globale des umayyades », in *op. cit. La Syrie de Byzance à l'islam* ; pp. 333-8 ; p. 334)

au christianisme. Il protégeait le grand apologiste Taghlib Al-Akhtâl, ouvertement chrétien et panégyriste du vin.

Les Nestoriens d'Irak, sous le califat de Mu'âwîa, sont tout autant ravis des bonnes relations qu'ils tissent avec la population arabe : Yôhanân b. Penkâyê met lui aussi une très grande distinction entre Mu'âwîa, « La Justice a fleuri en ce temps et il y avait la paix dans les régions sous son gouvernement. »²⁸⁰, des temps actuels (66/687 : rébellion de Mukhtâr²⁸¹) qui, eux, sont faits de souffrances²⁸². Pourtant, Ishô'-Yahb, *catholikos* de Ctesiphon, nous assure que : « Ces *Tayyâyê* n'évitent pas seulement de combattre le christianisme, ils recommandent même notre religion, et font des présents aux couvents et aux églises²⁸³ [...] ». La chronique maronite rappelle même que Mu'awîa aurait arbitré une dispute entre Chalcédoniens et Jacobites²⁸⁴. Cette apparente communion se double même d'une véritable liberté religieuse, qui nous pousse à relativiser les événements militaires de la place de Takrît²⁸⁵. Il reste que ce qu'a pu dire Bar Hebraeus quant à sa reddition maîtrisée relève d'une propagande liée à des privilèges civiques²⁸⁶, qui dépendent essentiellement de l'existence ou de l'absence de traité de *Çulh* (capitulation).

Par contre la biographie de Marûtâ décrit une période de bien-être dans les années de la deuxième fitna et de Mu'âwîa, jugeons plutôt :

« *Quand je considère tous les biens que possèdent maintenant les fils de Tagrît Bénie, c'est-à-dire : leur foi orthodoxe, leur zèle pour elle et l'accomplissement des bonnes œuvres qui lui conviennent*(aumône facilitée), *leurs offices spirituels* (heures des offices respectées) *et la célébration des divins mystères* (eucharistie libre), *le bel ordre des clercs, les rangs disciplinés des prêtres qui sont à leur tête, le beau maintien et la belle tenue des diacres au milieu d'eux dans le sanctuaire*[...] »²⁸⁷

Pendant la première *Fitna*, les Taghlib qui sont alliés à 'Alî sont véritablement dans une position d'infériorité, et quelque part d'extériorité, comme les informations de Abû Mikhnâf tendent à l'indiquer. Tabarî a retenu à ce propos une très intéressante anecdote. Maçqala b. Hubayra, un 'Alide, tente de se rallier son frère Nu'aîm, attaché aux Umayyades. C'est un

²⁸⁰ ROBINSON, *empire and elites*, p.47 ; HOYLAND, *seeing*, p. 263, BAR PENKÂYÊ-BROCK, p. 146/175/61,

²⁸¹ H. J. W. DRIJVERS, "Christians, jews and muslims in northern mesopotamia in early islamic times, the gospel of the twelve apostles and related texts" ; in *op. cit. La Syrie de Byzance à l'islam*: pp. 67-74 ; p.68

²⁸² *infra*, p. 60

²⁸³ ISHÔ'YAHB, *Liber Epistolarum Isojahbi* III, C.S. Chr.S. Syr., II, CSCO 11; Leipzig, 1904, p. 64

²⁸⁴ HOYLAND, *seeing*, p.136// p.69-74, se clôt en 663

²⁸⁵ *supra*, p.43-4

²⁸⁶ BAR HEBRAEUS, *Ecclesiasticum*, p.58

²⁸⁷ NAU-DENHA, *Histoires*, p. 81-2

émissaire Taghlib, présenté lui aussi comme chrétien, qui est chargé de le contacter Nu ‘aîm, le chef de clan. Il échoue dans sa mission et se fait exécuter par l’armée du Shâm. Lorsque l’information arrive à ses contribuables, ils ne réagissent pas dans le cadre d’une opposition idéologique, mais exigent de Maçqala qu’il paie la rançon du sang pour ce sacrifice inutile²⁸⁸. Encore une fois, les Taghlib chrétiens sont intégrés aux luttes interclaniques et politiques du Moyen Orient, sans que leur adhésion à l’orthodoxie muhamadienne ne soit exigée, ni cette problématique posée un seul instant.

Néanmoins, l’alliance avec les Irakiens ‘Alides semble surtout motivée par leur position de force au début de la Guerre Civile, puisque par la suite, les Taghlib de l’entourage de Sajâh sont associés à Mu‘âwîa et entrent avec lui dans Kûfa, pour prendre possession des quartiers ‘Alides²⁸⁹. Après l’entrée à Kûfa de Zîâd b. Abîhi, le demi-frère du calife les installa avec les Kinda dans le même *Arba*’, ce qui semble une mesure de conciliation intertribale.²⁹⁰. A nouveau, Mu‘âwîa est censé les avoir grandement favorisé en détachant en 44/665 Qinnasrîn de Himç et « Mawçil wâ al-Jazîra » de Kûfa (en nommant un gouverneur autonome Hukaîm b. Salâma al-Hizâmî)²⁹¹. Il permit ainsi aux Arabes (chrétiens ?) du Nord de l’empire de rester dans leur état bédouin ; mais par la même occasion il rendit possible les installations de « *Muhâjirûn* » originaires du Najd ou du Hijâz... Un des rares Taghlibî intégré à la *Hijra* et désigné comme transmetteur de *Hadîth*, Bishr b. Qaîs aurait été installé dans le *jund* de Qinnasrîn, au service de Mu‘âwîa et aurait transmis des informations sur le statut des concubines²⁹².

2) La deuxième *fitna* :

Cette situation trouble semble évoluer à partir de la mort de Mu ‘âwîa et nous allons voir ici comment le groupe des Taghlib, entre autres Arabes chrétiens, cherche à conserver une place dans une société arabe proche-orientale en considérables mutations.

a) *La guerre civile, les alliances* :

Les regroupements idéologiques rattachent les Iyâd aux Rabî‘a comme fils de Nizâr et ces derniers au groupe des Qaîs/Mudar, les « nords-arabes », descendant de ‘Adnân. Comme le remarque P. CRONE, il est difficile de savoir si ces *nasab-s*, retenus par les savants classiques,

²⁸⁸ TABARÎ, *Ta’rikh*, II, p..949-54

²⁸⁹ *ibid.* I, 1920.

²⁹⁰ *ibid.*, II, p. 131

²⁹¹ ROBINSON, *empire and elites*, p.37

²⁹² IBN ‘ASÂKIR, *Dimashq*, IV, p.212-3

ont prévalu à leur alliance avec la « rébellion » des Zubaïrides contre Marwân et ses fils. Car ils auraient pu s'imposer pour des raisons politiques, économiques, diplomatiques ou idéologiques et, en un mot, tribales. Et ce n'est qu'ensuite que ceux qui se proclamaient « fils de Rabî'a » ont été affiliés au groupe des fils de 'Adnân²⁹³.

En effet, au début, les Taghlib, comme les Qahtân, se sont alliés aux Qaïs et ont soutenu 'Abd Allâh b. al- Zubayr. Ils étaient alors encore attachés aux 'alides, largement en perte de vitesse après la mort de leur imâm al-Husaîn (63/683)²⁹⁴. Mais ils se faisaient les avocats de l'ambition des groupes marginaux de l'espace euphratézien et irakien (en revendiquant une *sâbiqa* prophétique importante, dans leur adhésion précoce à l'alliance médinoise) à participer plus activement au pouvoir, contre les groupes « syriens » des Kalb b. Wabara²⁹⁵. Puis les Kinda les Hamdan et les Ghassân et leurs alliés de Himîar, Azd et Hadr Mawt (Qahtân) ont abandonné le camp de Ibn Al-Zubaïr après la victoire de Marwân à Marj Rahit en 684, pour former avec les Qudâ'a le groupe Yemen²⁹⁶.

Les Taghlib, quant à eux, semblent être restés fidèles au clan zubaïride, et avec les autres Rabî'a, ils se placèrent sous le commandement de Zufar b. Hârith des Kilâb et 'Umayr b. al- Hubâb des Sulaîm. Après la défaite des Zubaïrides, au Moyen-Orient et leur repli sur le Hijâz, les Taghlib assistés de leurs affidés Namir, se regroupent avec les Qaïs pour poursuivre le combat²⁹⁷.

Néanmoins, il semble que dès le départ, la tribu Taghlibîa était divisée. Les « Kalb-Qudâ'a »²⁹⁸ ont-ils réussi à lui faire entrevoir le risque que recelait un soutien trop appuyé à des groupes du Hijâz et du Najd (comme les Tamim, voire leurs voisins Iyâd, et évidemment les 'Abd al- Qaïs) ? Al-Akhtâl, al-Qutâmî et bien d'autres hommes liges des suffânides ont du jouer un rôle dans ce retournement, et ils ont beau jeu ensuite de déplorer la rupture entre les deux fils de Nizâr. A l'inverse, les panégyristes *Qaïs* derrière le grand maître Jarîr dénoncèrent cette alliance d'intérêt des Taghlib avec les fils de *Qahtân*²⁹⁹.

Peu à peu, la défense des premiers *Muhâjirûn*, a évolué pour faire primer la *sâbiqa* prophétique, en s'appuyant sur une histoire mythique, dans laquelle les Taghlib n'ont joué que des rôles marginaux, voire celui d'ennemis.

²⁹³ P.. CRONE, "Were the Qays and the Yemen of the Umayyad period political parties ?" in *Der Islam*, 71, 1994, pp. 1-57; p. 48

²⁹⁴ LECKER, *El : TAGHLIB*

²⁹⁵ MAGHÂZÎ, *Aghânî*, XI, 59;

²⁹⁶ CRONE, *political parties*, p.43-5

²⁹⁷ BALÂDHURÎ, *Ansâb al-Ashrâf*, V, Jérusalem-Beyrouth, 308-9 et 313-31

²⁹⁸ CRONE, *political parties*, p.43-6

²⁹⁹ TABARÎ, *Ta'rikh*, II, p. 1052

Les premiers *hadīth* datent vraisemblablement de cette période, lorsque par exemple le prophète se réjouit de la victoire des Tamīm à Dhû Qar (610) contre les Lakhmides et leurs clients Taghlib, comme traîtres à la « nation arabe »³⁰⁰. Ainsi, ethnies syriennes, yemenites et jazîriennes se sont soudées pour défendre leur droit de régir le territoire moyen-oriental, là où les prémices de l'historiographie³⁰¹ commençaient à leur faire jouer le rôle d'éternels alliés de l'ennemi.

b) *Les « Arabes traîtres » :*

*« Il m'est venu l'information qu'un certain groupe d'Arabes tribaux ont quitté notre territoire et se sont installé dans ton territoire, par Dieu, si tu ne les renvoie pas, nous allons révoquer nos accords avec les chrétiens vivant sous souveraineté arabe et les expulser. »*³⁰²

Au même moment, « l'ennemi » Rûm, en la personne de Justinien II (64/685-75/695) entreprit la reconquête de l'Arménie et des hauteurs de la Jazîra et du Jbal al-Akrâd. Il n'est pas impossible que certains clans aient alors décidé de reprendre de vieilles alliances tombées en désuétude avec l'empire romain d'orient en pleine restauration³⁰³.

Intéressons nous ici à ce soupçon de collusion avec l'ennemi qu'encourent dès lors les Taghlib, Namir et Iyâd et comment les mémoires tribales semblent avoir fait le tri des bons et des mauvais dans de tels épisodes.

Car nous possédons, dans les vers épiques du poète damasquin al-Akhtâl, la preuve que la trahison et la fuite derrière les *drab* (les cols du Taurus) était un phénomène assez récurrent à l'avènement des Marwanides, bien plus qu'il n'avait pu l'être à l'époque des conquêtes. A l'époque, le *Ard al-Rûm* ne recouvraient aucune réalité géographique, puisqu'alors il n'existait aucune *Ard al-'Arab* dans le croissant fertile, à peine envahi (à l'exception de celles peuplées des tribus, qui permirent sans doute aux historiographes classiques de les confondre avec l'ensemble de leurs conquêtes). Selon les sources d'époque, qui relatent plus des razzia que la création d'une nouvelle administration arabo-islamique³⁰⁴, il n'existait nulle frontière, pour la

³⁰⁰ BASHEAR, p. 24-5, Donner, p. 197, Chez Ibrâhîm al Taîmî (deuxième 2^{ème} siècle), Muhammad b. Saûâ (187/802) ; on rapporte avec emphase comment les Arabes/b. Bakr remportèrent justice contre les 'ajam ; les slogans (*shi'âr*) des Arabes comprenaient le nom de Muhammad, et que celui-ci aurait dit à la nouvelle : « ils ont été victorieux à travers moi » ; mais il s'agit aussi de reconstructions liée à un sentiment anti-persan sous al-Mançûr (dates)

³⁰¹ DONNER, *Narratives*, p. 116-8

³⁰² TABARÎ, *Ta'rikh*, I, p. 2508

³⁰³ HOYLAND, *Seeing*, p.370-3./CHEIRA, *Frontières*, p.150

³⁰⁴ PRETRE THOMAS- CHABOT, *Chronicon*, VII, p.19

simple raison que les *Tayyâyê* n'avaient pas décidé par avance où se situerait le front qui prévaut par la suite pour 4 siècles. (il est intéressant ici de citer comment la lecture naïve de al-Balâdhurî entraîne ce genre de présomptions étranges : « Cela prouve que les Arabes, conscients des dangers d'une politique d'expansion démesurée [...] entendaient fixer là les frontières de leur empire. »³⁰⁵)

Le *diwân* Taghlibî recèle donc cette anecdote pour l'année 71/691, alors que les Taghlib et leurs alliés Rabî'a ont définitivement rompu avec les Qaïs et affrontent le général Sulaîm al-Jahhâf b. Hakîm. Ce dernier, à la suite de terribles affrontements, aurait pris la fuite dans le territoire des Rûm³⁰⁶. 'Abd al-Malik, dans son entreprise de pacification de la Jazîra, eut à s'appuyer sur les Taghlib et à accepter de punir le chef Qaïsité pour une attaque irrégulière. Celui-ci ne revint en grâce qu'après avoir payé le « prix du sang » pour sa victoire « inique » à la bataille de Bishr et les massacres dont ils se seraient rendus coupables. Al-Akhtâl en appelle donc à un puissant Khâlid des fils de Abû al-'Âç du clan Umayyade, pour obtenir vengeance au nom du *jiwar*, ce pacte de cohabitation³⁰⁷, qui se rapproche, mais en des termes plus élogieux pour le client, de la *Walâ*³⁰⁸.

On s'aperçoit donc en premier lieu que la fuite en « territoire ennemi » ne date pas de la « conquête » mais est bien dans ce cas la transposition de phénomènes plus tardifs. D'autre part, il n'y est fait aucun rapprochement entre l'identité chrétienne du groupe Sulaîm et la fuite du clan de al-Jahhâf auprès du « *Malik al-Rûm* ».

Il convient donc d'analyser ce que l'historiographie arabe retient des fuites des Taghlib à « l'étranger ». Balâdhurî a gardé le souvenir de nombreux *akhbar*, mettant en scène des tribus Ghassân, Tanûkh et Iyâd réfugiées en Anatolie, et que les armées arabes auraient débusquées et renvoyées dans « leurs terres »³⁰⁹.

Tabarî ne tente même plus de mettre en relation cette fuite avec la tentative de les imposer, ce qu'il fait quelques pages avant. Il nous apprend que les Taghlib et les Namir ont fui, mais pas les Iyâd. Il s'agit donc d'informations des *Qaïs*, qui tiennent à un moment ou à un autre de la réforme marwanide, à insister sur la trahison de leurs ennemis politiques.

Pourtant, les mêmes Iyâd, sont, selon lui, ceux qui acceptent de revenir et de s'installer dans les *dâr al-Hijra* frontalières de l'empire et du Shâm (le Dîâr Bakr approximativement). Comment

³⁰⁵ CHEIRA, *frontières*, p. 81, au moins peut on lui rétorquer que l'invasion de l'Iran était tout d'abord aussi hasardeuse sinon plus que celle de l'Anatolie et ensuite, que des auxiliaires berbères se sont installés en Aquitaine et en Septimanie, à des mois de marche de l'*Afrique*, et que des auxiliaires perses et turcs ont affrontés l'empire chinois dans le désert du Takla Makan, à des mois de marche des grands centres iraniens.

³⁰⁶ A. WORMOUTH-IBN AL-'ARABÎ-SUKKARÎ-AL-AKHTÂL, Ghiyath ibn Ghawth, *Diwan al Akhtal Abu Malik Ghiyath Ibn Gauth al Taghlibi*, Philadelphie, 1973, 108 p

³⁰⁷ B. FARES, *L'Honneur chez les Arabes avant l'Islam. Étude de sociologie*, Mâcon-Paris, 1932, p. xiv-226, p 88-9

³⁰⁸ ICFAHÂNÎ, *Aghânî*, XII, p. 199-201

³⁰⁹ CHEIRA, *Frontières*, p.61

donc ont-ils pu ne pas partir... mais en fait partir quand-même... mais toujours, comme de courageux Arabes *muhâjirûn*, réintégrer le territoire avec le plus d'entrain et abandonner même leur terres d'origines... « alors que les autres préférèrent nomadiser », c'est à dire revenir au *Tâ'rrub*, le mode de vie « bédouiniste » tant réproposé³¹⁰ ?

Chez Wâqidî, le point de vu Rabî'a est privilégié, puisque cette fois ce sont les Iyâd qui fuient chez les Rûm, tandis que les Taghlib et leurs alliés, ainsi que les Tha'labâ s'empresent, « *kâfirûn* » comme « *muslimûn* », de se ranger sous les ordres de 'îâd b. Ghanm³¹¹.

Ce thème est d'une importance capitale, il constitue une clause très claire de révocation de la *dhimma* et entraîne automatiquement la suppression de tous les droits des peuples « protégés ». Selon les « conventions de 'Umar », la fuite correspond en effet à « l'alliance avec des forces ennemis » et à une espèce de conspiration contre l'ordre arabo-islamique³¹².

Les Taghlib sont ainsi restés membres du camps marwânide et la question de la taxation des Rabî'a de Jazîra apparaît dans nos source dans ce contexte d'instabilité. Le chef qaïsiste des Sulaîm, 'Umaîr b. Hubâb, utilisa la rivalité des élites zubaîrides et marwanides pour s'imposer sur ses ennemis. Il se rendit à Kûfa requérir la charge de la collecte du tribut des Taghlib auprès du Wâlî Mus'ab b. al-Zubayr³¹³. Le chef de clan fut peu après défait en 70/690 et sa tête fut apportée à 'Abd al-malik qui s'en réjouit.

Il apparaît clair qu'à cette époque encore, la question du tribut, ou des taxes des groupes arabes ne met pas encore en question leur statut particulier de chrétiens, mais recouvre seulement la nécessité de payer l'impôt au clan dominant. Cet indice montre la véritable simultanéité entre les premières « révolutions fiscales » marwanides en Syrie et Zubaîrides en Irak, afin sans doute de financer les armées en présence, puis leur propagande monumentale³¹⁴.

c) La place des Taghlib dans les guerres idéologiques :

Peut être l'opposition Qaïs/Taghlib réside t-elle dans autre chose que l'opposition idéologique et politique que défendait Shaban³¹⁵. Peut-être que, tout simplement, un important mouvement de populations comme celui de la *Hijra*, provoquait la poussée de tribus du Sud, grandes

³¹⁰ *id.*

³¹¹ WÂQIDÎ, *Ta'rikh*, p.135-6

³¹² A. FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en terre d'islam*, Beyrouth, 1958, p. xvi-394; p. 81

³¹³ ICFAHÂNÎ, *Aghânî*, XX, p. 127

³¹⁴ Ch. F. ROBINSON, *'Abd al-Malik*, Oxford, 2005, p. 139, p.71-2

³¹⁵ M. A. SHABAN, *Islamic History A.D. 600-750 (AH132), a new interpretation*, Cambridge, 1971, commenté et réfuté par P. CRONE, *political parties*, p. 1-57

chamelières, sur les moutonniers du Nord³¹⁶. Les conflits ont finalement entraîné d'importantes coalitions, entre Kalb, Azd, Taghlib ou Bakr, contre les nouveaux venus, à partir surtout de la bataille de Marj Rahit en 64/684. Or les nouveaux venus étaient justement pour la plupart Hijazites. C'est ce parti anti-marwanide qui porta au pouvoir un commandeur des croyants prompt à coraniser les symboles du pouvoir, 'Abd Allah b. Al-Zubaîr. C'est aussi dans ce milieu qu'explora l'insurrection 'alide de Mukhtar en 684³¹⁷. Les soutiens syriens des Umayyades, quant à eux, possédaient la terre. Une partie de la polémique idéologique des Qaïs-Zubaîrides consistait en une pratique ardente du *Jihâd*. Elle concevait cet « Effort Combattant » dans la *Hijra* comme une poursuite mystique de la première *Hijra* et un pèlerinage armé.

Le caractère hijazite du Coran était affirmé par un important programme de construction d'une Ka'ba à La Mekke. Il y avait la revendication d'un *ratio* fixé à la valeur du combattant³¹⁸.

Parallèlement, une autre idée sous-jacente a fait son apparition. Ceux qui avaient fait la *Hijra* du temps du prophète, ainsi que leur organisme tribal, devenaient peu à peu les seuls vrais *Muhâjirîn*. Les Umayyades seraient des arrivants tardifs, bien que le *nassab quraîsh* ait généré de grands clans de Suivants du prophète, les tribus qui se sont fait remarquées par leur fidélité, en un mot les Qaïs³¹⁹.

Peu à peu, en effet, ce type d'alternative permettait très nettement aux tribus du groupe Rabî'a de préférer l'alliance avec les Kalb/Yaman, car les Taghlib, comme un certain nombre d'autres tribus du Croissant Fertile, et les Yemenites d'origine, plus qu'eux, avaient des éléments *Muhâjirîn* depuis longtemps, qui insistaient pour que le *rizq* dépende uniquement de l'élément en *Hijra* de chaque tribu.

En l'année 71/691-2, lorsque le clan marwânide provoque l'éclatement de la coalition qaïsrite et que 'Abd al-Malik s'empare de l'Iraq, il doit administrer un Proche-Orient délabré et en insurrection. Ceci nécessite un compromis, et la politique du clan consiste en deux mesures phare, l'arabisation et la coranisation des signes extérieurs du pouvoir. Le système est aménagé pour garantir la normalisation des rapports entre les différents Arabes de la *bâdîa*. Nous allons voir quels indices extraits des sources de cette époque nous laissent entrevoir le cas Banû Taghlib³²⁰.

³¹⁶ TRIMINGHAM, *Christianity*, p.145-6, s'appuyant sur Ibn Haûqal, *çurat al Ard*, éd.J-H KRAMERS, I, 228, DONNER, *tribes*, p. 74-5, lui, sépare ces deux types de nomades Arabes, mais en insistant sur l'impossibilité de les séparer radicalement.

³¹⁷ ROBINSON, *'Abd al-Malik*, p. 36 et 42

³¹⁸ CRONE, *Hijra*, p.364-6

³¹⁹ *infra.*, p. 72-8

³²⁰ *ibid.* p. p.50-1

Deuxième Partie : Les « Naçâra Banû Taghlib » comme bouc émissaire de la constitution de l'état marwanide, arabe et islamique, ou faire valoir de la polémique jacobite (70/690 – 132/750).

I : L'Islam sous les Marwânides :

1) Le développement de l'arabité :

« *The improvement of the position not only of arabic, but also of the arabs, was part of the process of fusion that resulted in the arabisation of islam and the islamisation of the Arab polity* »³²¹

« *Ce groupe (l'élite dirigeante arabe) est relativement homogène, même si ses membres hormis un rapport de domination, n'entretiennent pas de liens sociaux particuliers avec les populations conquises puisque, par principe, ils sont les descendants des conquérants immigrés d'Arabie ou sont perçus comme tels (comme c'est le cas pour les tribus arabes autochtones ou bien les mawlâ)* »³²².

La pacification du moyen orient après l'effondrement de la coalition zubaïride fut obtenu grâce au développement d'une certaine idée de l'unité arabe, d'une communauté possédant SA Loi qui lui est propre et à laquelle elle s'identifie. Une des premières nécessités était de tenter la réconciliation des deux grands groupes de pression issus de la deuxième *Fitna*, les Fils de 'Adnân et les Fils de Qahtân.

Dans ce processus, une des premières étapes fut peut être la distinction, dans la langue arabe classique en formation, entre le terme '*arab*', qui incarnait la cohérence culturelle des générations issues de la conquête, et le terme A'*râb* que le Coran et les sentences autoritaire du *hadîth* réprouvaient avec force.

Salman BASHEAR a déterminé une première étape de cette identité arabe qui consiste évidemment en une relecture des mentions coraniques de « pure langue arabe » ou de « récitation arabe »³²³.

³²¹ BASHEAR, *arabs and others*, p. 53

³²² JALABERT, *Islamisation*, p.48

³²³ BASHEAR, *arabs and others*, p.48-50

La mémoire historique marwanide a transmis une anecdote à ce titre fondamentale. C'est Ibn Abû Dawûd qui nous la restitue³²⁴. Le Persan Yâzid b. Hurmûz al-Farisî aurait obéi à la requête du gouverneur de la capitale du *Sawâd* de la période de transition, 'Ubaîd Allah b. Zîâd (686-694) et ajouté 2000 « *Ahrâf* » au codex officiel de Kûfa (comme témoigne 'Abd allah b. Faîrûz). Selon l'auteur, ces « lettres » correspondraient aux *alif* de *Kâna* et *Qâla*, laquelle modification est présente dans le *ductus* actuel, mais déjà dans le Coran de Cana'a³²⁵. Elle aurait selon, la même anecdote, été confortée par l'autorité d'al-Hajjâj. Les deux *alif* de 'A'râb ont-ils pu être imposés dans une phase de précision orthographique sous l'égide de grands poètes comme Jarîr, qui insiste sur la distinction entre les deux termes et cette réflexion laisse des traces dans la tradition exégétique qui préfère associer ce concept coranique aux *Tawa'if*³²⁶. Ainsi Tabari s'attache à distinguer le 'arab du A'râb, et si la poésie et l'exégèse insistent alors sur cette opposition, c'est bien qu'elle n'est pas encore évidente à ses contemporains³²⁷. Ajoutons que le *alif* consonantique (ʾ) se signait comme la *Mater Lectionis* (â) avant l'invention de la *hamza* par Al-Khalîl (m.170/786)³²⁸. Il est impossible de prouver une distinction originelle entre les deux termes d'autant que le terme 'arabâyê syriaque ne possède pas de *Alif* consonantique...

Cette revendication arabe, selon les conclusions S. BASHEAR, ne peut raisonnablement pas être placée avant cette période de restauration marwanide, si l'on tient compte des autorités des chaînes de garants (*Isnâd*)³²⁹.

Voici ce que la chronique de Zuqîn atteste pour l'année 71-2/691-2 :

« Dès lors, les fils de Hagar commencèrent à soumettre les Fils d'Aram à l'asservissement des Egyptiens. Malheur à nous du fait que nous sommes pêcheurs, des esclaves nous commandent, tel fut le premier recensement que firent les Tayyâyê »³³⁰.

³²⁴ IBN ABÛ DÂWUD, *Kitâb.Al-Masâhif*, Leiden, 1937 ; p.117 ; cité par A. L. De PREMARE, Les fondations de l'Islam, entre écriture et histoire, Paris, 2002, p.444 ; p.292-3 et Chr. J. ROBIN, « La réforme de l'écriture arabe à l'époque du califat médinois », In Mélanges de l'Université St Joseph, Beyrouth, 2006, pp. 319-64 ; p.349-50

³²⁵ http://www.portailreligion.com/FR/dossier/islam/livres_de_culte/coran/images/Coran-manuscrit-BNF-Hidjazi.jpg :

Il s'agit des versets 25 à 39 de la *Sûrat al-Nisâ'*, un grand nombre de *alif* néanmoins, qui figurent actuellement dans le *ductus* commun, ne sont pas inscrits, et cela sans compter bien sûr les « *alif* suscrits » ajoutés plus tard au *ductus* pour respecter les normes orthographiques classiques, des *alif* sont ajoutés pour *kuli-shâ'i* → *kuli-shâê* ou *shâ'i*, *shâyia* mais pour les pluriels, comme *Rijâl* orthographié *RiJaL*, ou *Masâkîn* orthographié *MaSaKÎN*, le duel *Al-Walâdân* orthographié *WaLaDaN*, au lieu de *WaLaDÂN* actuellement, les verbes biconsonnantique conjugués sans le *alif* : *Takhâfûn* → *TaKHaFÛN*

³²⁶ Il s'agirait des tribus non islamisées, et largement rebelles de la péninsule arabique à l'époque du prophète. BASHEAR, *arabs and others*, 53-4 ;

³²⁷ *Ibid*, p.8-9

³²⁸ ROBIN, *écriture arabe*, p. 350

³²⁹ BASHEAR, *arabs and others*, par exemple pp. 12-21

³³⁰ J. B. CHABOT : *Incerti Auctoris Pseudo-Dionysianum Vulgo Dictum*, II, CSCO, 104, Louvain, 1933, p.154

A la même époque, l'Apocalypse du pseudo-Methodius distingue néanmoins les Fils d'Ishmâ'êl (les premiers conquérants), le *Mahdî* fils de Fâtîma ('Alî), les fils de Hishâm ('abbasides), le fils de Suffân (Mu'âwîa), le *Qatarî* Yoqtân (peut être une figure mythique des sud-arabiques), et le *Mahdî* fils de A'îsha³³¹, mais n'identifie pas l'ensemble des Arabes comme un peuple uni.

Jacques d'Edesse achève à ce moment sa chronique et assimile lui-même, et pour la première fois les 'Arabâyê et les *Tayyâyê* en parlant d'un « royaume des 'Arabâyê, ceux que l'on appelle *Tayyâyê* », il mentionne également le terme *Mahgrê*, mais cette fois beaucoup plus en tant que confession religieuse, en l'associant à la *Tawadît-â* (profession de foi, de l'arabe *Tawadîa*)³³².

Et cette utilisation nouvelle du terme 'Arabâyê est sans doute à associer à la confusion savamment entretenue entre le « Bêth 'Arabâyê », lieu de naissance de l'apôtre Ahûdemme³³³ et les 'Ammê da-Tayyâyê qu'il aurait attaché à la foi chrétienne. Nous apprenons qu' « *Il alla bâtir une [...] maison au milieu du Bêth 'Arabâyê, du nom de St Serge [...] parce que ces 'ammê-da- Tayyâyê aimaient beaucoup son nom [...]* »³³⁴.

Il est possible que le contexte apocalyptique, propice à une importante production littéraire chez les Syriques ait aussi par opposition nourri la propagande arabe à propos de leur origine biblique et abrahamique, ismaélienne.

Peut-être la réconciliation entre les Yaman et les Qaïs/Mudar, fut elle en fait trouvée dans le lien biblique avec Abraham, Ishmâ'êl et Hagar et serait une appropriation par les lettrés arabes de réflexions syriaques sur les raisons de leurs malheurs.

*« Un peuple a pu émerger du Désert, les descendants de Hagar, servante de Sarah, qui portait le « qîâm » de Abraham, le mari de Sarah et Hagar [...]. Et ils seront un Signe dans le Ciel comme le dit Notre Seigneur dans son Evangile. Les pillards (shabbâyê) se sont propagés sur la Terre, les Vallées et les Sommets, et ils captureront Femmes et Enfants, Vieillards et Jeunes Gens. Ils ont ouvert des routes dans la montagne et des viaducs dans les vallées ; ils pilleront jusqu'au terme de la Création et prendront possession des cités. Les terres seront ravagées et [...] seulement lorsque les Gens auront enduré longuement et espéreront la paix désormais ; ils exigeront le tribut et tous les craindront à nouveau ! »*³³⁵.

Les victimes sont donc les chrétiens, mais surtout les *suryâyê* (Zuqnîn), les fils d'Aram.

³³¹ peut être Ibn al-Zubâir puisqu'on sait bien qu'il était très lié avec la dernière épouse du prophète lors de la bataille du Chameau, de plus, sa mère Asmâ' était la sœur de A'îsha, néanmoins, la mère de 'Abd al-Malik s'appelait elle aussi A'îsha.

³³² HOYLAND, *seeing*, p.161 et 165

³³³ DENHA-NAU-, p. 17

³³⁴ DENHA-NAU, p. 29

³³⁵ MAR-EPHREM-SUEMAN, p.61-62/15-17 cité dans HOYLAND, *seeing*, p.260

Les *Tayyâyé* et les Syriens, les *mahgrê* et les chrétiens semblent radicalement opposés.

C'est une des explications au silence total des sources syriaques sur la question des Arabes chrétiens, la problématique du début de la restauration marwanide est étroitement liée au sentiment d'oppression qui est développé dans les apocalypses. Ainsi, un évêque des Taghlib, prénommé Yôsef est en effet mentionné par Michel le Syrien pour les premières années du règne marwanide, mais pour de toutes autres raisons, il est en effet un des partisans les plus farouches de l'indépendance du métropolitain de Takrît à l'égard de l'autorité jacobite d'Antioche et d'Edesse³³⁶.

Le compromis arraché par la diplomatie tribale de la nouvelle dynastie protège alors les Arabes de toute concurrence avec les populations non arabes, et l'Etat arabo-islamique émerge d'une situation insurrectionnelle en leur donnant cette primauté. La Walâ' est désormais réservée aux non-arabes³³⁷.

Les *papyri* égyptiens que nous connaissons commencent à être rédigés en arabe, les doublets grecs disparaissent ensuite sous les califats de al-Walîd et Sulaîmân (705-717)³³⁸ (ce que confirme Bar Hebraeus lorsqu'il introduit les supplices perpétrés par ce mauvais calife³³⁹). L'arabisation des *dawâwîn* fut un moteur de la distinction entre Arabe et 'Ajam. A partir de 'Abd al-Malik, les régiments (*bu'ûth*) 'arab et *mawâlî* sont distingués par son fils Maslama³⁴⁰; c'est à cette époque qu'une rhétorique inverse se met en place, affirmant que *mawâlî* comme *muhâjirûn* auraient été rétribués à égalité après la bataille de Badr.

JALABERT propose également cette période comme point de départ des codifications vestimentaires (*Zîî*) établissant une stricte distinction entre les Arabes et les 'Ajam pour cette période (le turban serait alors désigné comme propre aux Arabes, le *zûnar* propre aux 'Ajam³⁴¹). S. BASHEAR note par ailleurs que les informations à ce sujet passent systématiquement par un certain Abû 'Uthmân al-Nahdî, qui les attribue au prophète lui-même³⁴². Les Arabes, (avant il s'agissait des *Muhâjirûn* uniquement selon un ordre de 'Umar³⁴³) se voient interdire de cultiver et de labourer (car cela constituait un signe de soumission aux Persans³⁴⁴), ce qui n'est pas le cas en particulier des Arabes de l'Euphrate, qui

³³⁶ JALABERT, *Espace Syrien*, p.116

³³⁷ *ibid.*, p.97

³³⁸ JALABERT, *Islamisation*, p.97

³³⁹ BAR HEBRAEUS-BUDGE, *Chronography*, p.106)

³⁴⁰ BASHEAR, *arabs and others*, p.30

³⁴¹ *ibid.* p.99-100

³⁴² BASHEAR, *arabs and others*, p.31-2

³⁴³ TABARÎ, *Ta'rikh*, I, p. 2750

³⁴⁴ BASHEAR, *arabs and others*, p.36

sont réputés « gens de labour »³⁴⁵. AL-AZDÎ (m. 190/805)³⁴⁶ rapporte de Khâlid b. al-Walîd que : « Tout arabe qui ne se rallie à notre Dîn, nous le laissons seul, voire le tuons » ; il explique en substance la teneur de cet islam arabe : « Nous n'autorisons pas aux arabes de professer une autre *Dîn* que la nôtre. »

La chronique de Zuqânî a ainsi gardé comme fondamentale cette réforme, voire peut être cette fondation d'une fiscalité dédoublée pour l'année 691³⁴⁷. En effet, un *ta'dîl*, un recensement général, aurait été réalisé. L'information la plus précieuse d'un tel évènement est sans aucun doute que pour la première fois, l'administration arabe elle-même se chargeait de la taxation des terres locales, sans plus laisser le loisir aux Etats civiques autonomes de la Jazîra de prélever eux-mêmes leurs impôts sur leurs terroirs et de verser une rente aux troupes de la domination³⁴⁸ ...

Enfin, notons que ces troupes sont de plus en plus entravées par la construction de l'Etat marwânide, et que les Banû Taghlib (et les autres Arabes chrétiens) ont dû lourdement pâtir du développement d'une armée de métier sous 'Abd al-Malik³⁴⁹.

Dans cette même optique, al-Hajjâj, le gouverneur de Kûfa sous 'Abd al-Malik, est le premier à sanctionner sévèrement les populations non-arabes de la Mésopotamie. Venu dans le plus important *miçr* de l'époque, Kûfa, à la recherche d'un clan, d'un personnage ou d'une tribu qui veuille bien le protéger et l'intégrer dans son cercle de clientèle. Le puissant Wâlî ordonna alors leur expulsion et le chasement obligatoire sur leurs terres.³⁵⁰

Ch. ROBINSON a bien démontré que les évènements de la dernière décennie du VIIème siècle, très importants dans les mémoires, relèvent de la mise en coupe réglée par le clan marwanide de la Jazîra³⁵¹. Elle devient par ailleurs le cœur administratif du Proche-Orient, alors que le *Jund* de Qinnasrîn prend son autonomie à l'égard de Damas et Himç, au nom des Muḍar et des Tanûkh mais s'oppose aussi à Mawçil, contestée entre Muḍar et Rabî'a³⁵².

³⁴⁵ BALÂDHURÎ, *Futûh*, p.250

³⁴⁶ AL-AZDÎ, Abû Ismâ'il Muhammad b. 'Abdillah al-Baçrî, *Futûh al-Shâm*, Calcutta, 1854, p.60-61

³⁴⁷ PS-DENYS-CHABOT, p.154, trad. DE PREMARE, p.424, 425 « *Jusqu'alors, c'était l'impôt madâtta (kharâj) que les rois prélevaient et non celui des hommes, 'Abd al Malik organisa un ta'dîl (taqûim, mot arabe) pour les Syriens et édicta une ordonnance sévère : chacun devait aller dans son pays, son village et la maison de son père, et s'inscrire nominalement, mentionner de qui il était le fils, ainsi que sa vigne, ses oliviers et ses biens, ses enfants et tout ce qui était à lui [...] ce fut alors que commença le prélèvement du tribut de gẓîta sur les hommes*

³⁴⁸ N.EDELBY, "The legislative autonomy of christians in the islamic world", in *Muslims and others in early islamic society*, in *The formation of the classical Islamic Rule*, n°XXIV, Ashgate-Variorum, 2004, p. 361, pp. 37-9

³⁴⁹ ROBINSON, 'abd al-malik, p.68-9

³⁵⁰ TABARÎ, *Ta'rikh*, II, 1122

³⁵¹ ROBINSON, *narratives*, p.91-7

³⁵² CRONE, *political parties*, p.45 et 47

Le système iraquien et syrien des environs de Damas, à savoir l'extension de l'assiette fiscale, fut alors étendu à des régions qui n'étaient pas considérées comme terres de *faï*, mais revendiquaient notoirement la grande autonomie des cités³⁵³.

Une telle modification des rapports entre l'autorité arabe et les régions vassales de Jazîra est sans doute à la source des très nombreuses apocalypses syriaques.

Mais rapidement, une telle extension des pouvoirs administratifs a entraîné une certaine soumission des Arabes à la décime, et il est difficile d'établir si déjà avant cela, les Arabes non impliqués dans l'effort de *Hijra* étaient soumis à une aumône obligatoire. Pourtant, les sources syriaques nous apprennent que Al-Hajjâj b. Yûsuf al-Thaqafî, puis peu après lui, et à son exemple, le frère de 'Abd al-Malik, Muḥammad, placé comme *Amîrâ* de Jazîra, Arménie et Adhûrbaijân, entreprit de taxer les Arabes. Fut-ce un *'ushr*, une décime ? Sans doute sous le coup d'une double propagande politique d'Arabes installés au milieu des Syriens et de leur propre sentiment d'injustice mué en proclamation de l'apocalypse, les Syriens ont aussi voulu voir dans la collecte rationnelle de l'impôt un simple pillage : « *L'un de ses généraux, Muhammad, vint à Edesse [...] Al Hajjâj se mit à maltraiter les chefs des Tayyâyê et à piller leurs maisons, alors Muhammad b. Marwân se mit à faire de même dans sa province* »³⁵⁴.

C'est avec une mention comme celle-ci que l'on peut évidemment faire un lien avec la martyrologie syro-arabe qui sera étudiée en détail un peu plus loin, et qui met elle aussi en évidence les souffrances endurées par l'un de ces groupes *tayyâyê*, les Taghlib. C'est ce même frère cadet du premier calife marwanide que l'on retrouve dans son rôle favori de tortionnaire au sein de la martyrologie arménienne, notamment celui de David de Dwin³⁵⁵. Néanmoins, il n'est ici fait aucune mention d'une éventuelle cause chrétienne au sort de ces Arabes chrétiens ; ce qui permet de douter de l'existence primitive d'une telle problématique.

2) La fondation de l'islam, Piété et Loi des Arabes (*dîn al-'arab*³⁵⁶) :

« *The most obvious marker of this separate muslim identity was the muslims acceptance of muhammad as God's apostle or prophet* »³⁵⁷

³⁵³ DENNETT, *Poll Tax*, p. 47

³⁵⁴ MICHEL-CHABOT, II, 474/IV.,

³⁵⁵ John Catholicos, *History of Armenia*, XX, trad. Mahsoudian, p.106-7, cité dans HOYLAND, *Seeing*, p.370-3

³⁵⁶ GRUNENBAUM, *arab unity*, p.11, en fait une loi non écrite, une sorte de code moral inter-arabe.

³⁵⁷ DONNER, *Narratives*, p.149

Le développement de la fidélité à Muḥammad apparaît sans doute dès la fin de la période sufiânide, mais elle est sans doute largement restreinte au monde de la piété et aux recommandations liturgiques.

Les émissions de numéraire arabe revendiquent également le caractère « muḥammadien » de la « Loi des Arabes », ainsi, les références à Muhammad n'apparaissent qu'en 74/693-4³⁵⁸.

C'est dans ce contexte que l'archéologie place les fondations de mosquées, à l'instar de la fondation, sur l'emplacement du *téménos* antique et donc de la cathédrale melkite de Damas, du premier lieu de culte arabe connu, entre 85/705 et 90/709³⁵⁹.

Nous n'avons aucune informations sur le sens de prière des diverses *muçallât* et *masâjid* plus ou moins bien attesté pour le VIIème siècle, néanmoins, à Subaïta, dans le Negev, il faut attendre la fin du VIIème siècle pour que le narthex de la basilique, orienté à l'est, devienne la base d'une salle de prière à *mihṛâb* orienté au sud. Cet élément fondamental qui détermine la mosquée islamique, et la prise de position juridique de Al-Zuhrî, estimant que le pèlerinage au *Baît al-Muqadas* de Jérusalem vaut pour le *Hâj* ou la '*Umra*, témoignent bien à la veille du VIIIème siècle, de la permanence de questions dogmatiques perçues comme des évidences. Cette information ne doit d'ailleurs d'avoir été conservée que comme critique de la dynastie marwanide, sans doute au profit des Zubaïrides, relayée par les Hâshimites.

A. NORTHEGE a réalisé les excavations de l'île de 'Ana, la première des « forteresses de l'Euphrate », qui est assurément un centre politique Taghlib, et se voit doter d'un édifice pieux, doté d'un *mihṛâb* et orienté vers le sud. L'étude du plan réalisé à l'issue des fouilles permet de comprendre, au moins partiellement, comment les premiers *masâjid* ont été conçus³⁶⁰.

La communauté *Taghlibîa* de 'Ana n'a pas hésité à marquer son adhésion au "Muhammadisme" mis en exergue à l'époque marwanide. Elle a donc conçu un édifice de 12,75m de long (axe nord-sud) sur 9,75m, c'est-à-dire un rapport approximatif de 4/3, ce qui n'est pas sans nous rappeler les proportions habituelles de la basilique syro-byzantine, d'autant, que le *mihṛâb* mesure presque 2 mètres de diamètre du côté extérieur, laquelle proportion se rapproche de celle du chœur basilical.

³⁵⁸ *ibid.*, p.88

³⁵⁹ J. NASRALLAH, « De la Cathédrale de Damas à la mosquée umayyade », in *op. cit. La Syrie de Byzance à l'islam Syrie-Islam*, pp 239-45

³⁶⁰ NORTHEGE, *Excavations*, p.18

A une dizaine de kilomètres, au sud-est en descendant l'Euphrate, le *Ard Banî Taghlib* avait également accueilli une importante bâtisse, contemporaine du développement des « châteaux umayyades ». En effet, à quelques parasanges au nord du confluent du Khabûr, Sa'îd b. 'Abd al-Malik creusa un canal et fertilisa une région ingrate (devenu Nahr Sa'îd), et ceci à l'exemple de ses frères du côté Shâm de l'Euphratésie (Hishâm aurait aménagé des canaux d'irrigation à Zaîtuna, qui pourrait être, soit Qaçr al-Haîr al-Sharqî, soit Ruçafa, ou bien encore Raqqa)³⁶¹. En son sein, A. NORTHEGE a observé une petite salle de prière à *Mihrâb* orienté vers le sud, mais également, à proximité de celle-ci, une longue salle à abside, constituée d'une unique nef et d'un chœur, mais cette fois orientée vers l'est.

Cette structure politique, située aux abords de l'actuel lac de barrage de la *Hadîtha*, est également dotée de quatre salles de réunion quadrangulaires, munies de bancs préformés dans le bâti ; mais aussi d'une grande salle d'audience formée de quatre nefs, comparables à celle de Quçair 'Amra³⁶². Une cour sans doute ouverte séparait ces édifices, à l'extrémité sud, des bâtiments à caractère public, dans l'aile nord, sans doute la demeure familiale du seigneur du lieu. Cette partie du palais comprenait, outre la mosquée et la salle à Abside, de nombreuses petites salles de même gabarit ainsi que deux cours intérieures³⁶³.

La salle à abside ressemble étrangement à une seconde, celle-ci intégrée à la citadelle de Anbar, le principal centre des Namir b. Qâsit, plus en aval sur l'Euphrate, à qui appartenait l'hinterland de la cité à en croire Michel le Syrien³⁶⁴. Au fond du chœur de l'abside, a été retrouvé un stuc portant le symbole chrétien de la croix équidistante³⁶⁵.

Ces indices tendent à prouver la persistance d'un culte chrétien, peut être privé, peut être réservé à des prêtres dont on souhaitait s'attacher l'intercession et les pouvoirs magiques, ou encore simplement réservé à une partie du personnel, voire aux femmes du seigneur...

En parallèle, c'est bien au sein de l'architecture palatiale que l'on découvre les premiers indices de piété collective proprement islamique, la salle de prière rectangulaire, quasi-basilicale d'abord, puis de plus en plus élargie et tendant vers le carré à la fin de la période marwanide, munie d'un *mihrâb* lequel est toujours intégré au mur sud.

³⁶¹ BALÂDHURÎ, *Futûh*, 179/280 // H. KENNEDY, *The impact of muslim rule on the pattern of rural settlement in syria*, in *op. cit. La Syrie de Byzance à l'islam*; p.291-9 ; p. 293

³⁶² H. KENNEDY, *Rural settlement*, p. 294-6 : les *quçûr* auraient eu le rôle politique de salle d'audience pour rencontrer les chefs de clans et de tribus, dans un contexte politique attaché par la rivalité Qaïs Yaman, autant que des centres d'établissements agricoles, telles les *latifundia* ; enfin également des pavillons de chasse.

³⁶³ NORTHEGE, *élites*, p. 55

³⁶⁴ MICHEL-CHABOT, II, p. 416/ IV, p.413

³⁶⁵ NORTHEGE, *élites*, p. 53-4 : Le château le plus connu est Tul' al-Ukhayr, situé à 3 km au nord du château 'abbâsside d'al-Ukhayr.

Cette fondation d'une piété arabe rendait désormais de plus en plus difficile la tolérance de la foi chrétienne parmi les groupes tribaux du Dîâr Rabî'a, lesquels ont de nombreux membres dans les *Amçâr* de Qinnasrîn, Kûfa et Mawçil entre autres.

En effet, une vérité, basée sur la théologie coranique et des dogmes autonomes, se constituait et s'assumait. Elle s'est matérialisée dans la frise du Dôme du Rocher, érigé entre 68/689 et 72/691-2, proclamant notamment que Jésus et Marie sont des Humains³⁶⁶ et que les juifs n'ont pas crucifié Jésus³⁶⁷ et en reconnaît d'autres comme l'entrée du Saint Esprit ou la virginité de la Vierge³⁶⁸.

Alors, et seulement à ce moment tardif, le christianisme de ces arabes est tenu pour problématique. Al-Akhtâl reconnaissait à 'Uthmân le titre de « *Imâm b. 'Affân* », alors qu'il faisait l'apologie du clan Umayyade. Au cours de cet exercice de glorification, il présente 'Abd al-Malik, son principal protecteur, comme *Khalifat-Allah*, et comme intercesseur pour faire tomber la pluie³⁶⁹. Nous ne devons pas l'interpréter à l'instar de l'historiographie classique comme une contraction de *Khalifat-Rasûl-Allah*. P. CRONE a bien établi en effet que ce titre signifie « Lieutenant de Dieu (sur terre) », ce qui se réfère au titre porté par les *Basiléïs* byzantins³⁷⁰. Pourtant, malgré ce que peut en dire Robinson, (« *As a life-long Christian, al-Akhtal presumably did not believe his own words* »³⁷¹), son obédience jacobite ne le poussait pas à renier le *Amîr Al-Mu'minîn* non plus que *l'Imân* elle-même, dont il parle à de nombreuses reprises, non plus que le nom de Dieu, qui protège son clan, et n'appartenait alors nullement à une quelconque confession³⁷².

Mais celui-ci, homme du premier siècle nous a laissé un témoignage exceptionnel, qui souligne l'incompréhension de ce qui était en train de se dérouler. Il se serait tenu, à en croire Sukhârî, à la porte de la mosquée « congrégationnelle » de Kûfa et aurait déclamé un certain poème, comprenant entre autre ce vers : « Si tu es pauvre en richesses accumulées, tu ne dois trouver de provisions qu'en bonnes actions ». Le jeune Hishâm b. 'Abd al-Malik se serait alors écrié : « C'est L'islam » et Al-Akhtâl de lui répondre : « Mais je n'ai jamais cessé d'être Soumis à la Loi ! » (*Muslim fî-al-Dîn*)³⁷³...

³⁶⁶ CORAN, V, 17, 72-75, 116

³⁶⁷ *ibid.* IV, 157

³⁶⁸ S. H. GRIFFITH, "Images, Islam and Christian icons, a moment in the Christian/muslim encounter in early Islamic times", in *op. cit. La Syrie de Byzance à l'islam*; pp.121-8 ; p.123

³⁶⁹ ROBINSON, *'Abd al-malik*, p. 82

³⁷⁰ Voir, P. CRONE, *God's Caliphs, religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge, 1986, p. 157; p.38-40

³⁷¹ ROBINSON, *'Abd al-malik*, p.86

³⁷² AL-AKHTAL-WORMHOUDT, *Diwan al Akhtal*, p.9

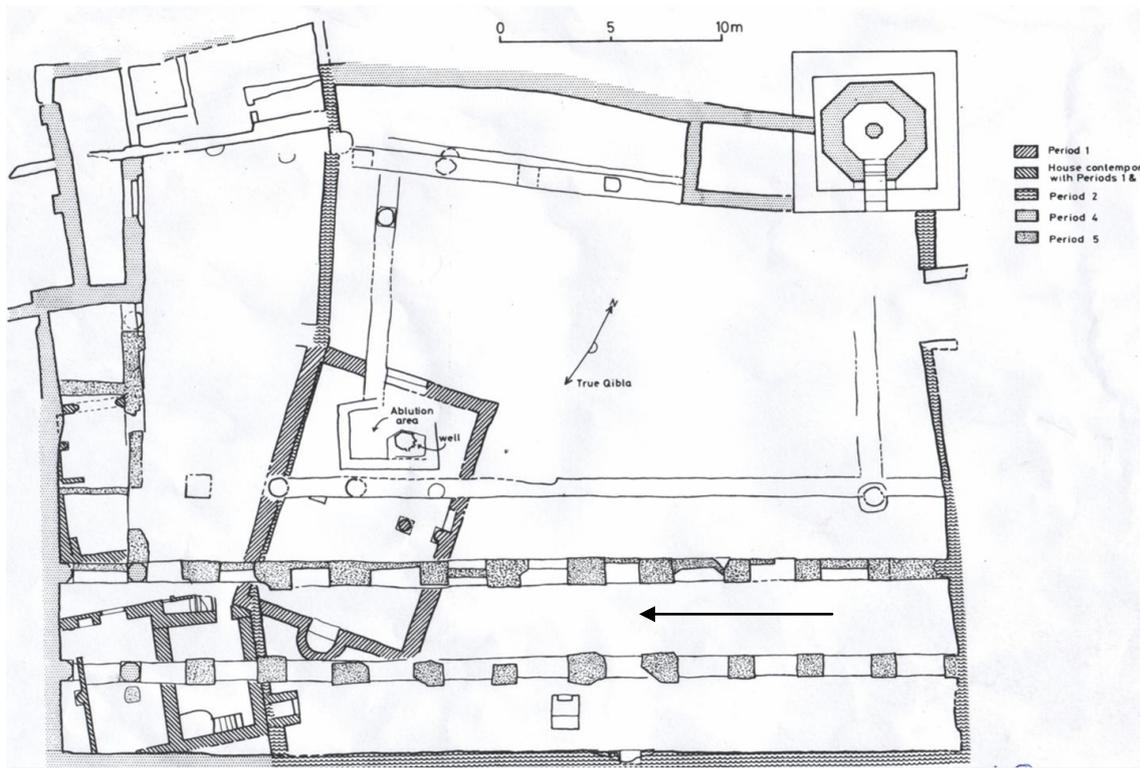
³⁷³ *ibid.* P.15

Il est inutile de répéter comment le terme *Muslim* pouvait dans l'esprit de notre Taghlibî, signifier la piété personnelle et la SOUMISSION aux Lois du Seigneur ; et comment pour ces jeunes contemporains, cette Soumission était-elle devenu une confession, et une identité religieuse ? S'en excluait-il de lui-même en révéran et en portant la croix ou en consommant ouvertement de l'alcool, entre autres signes distinctifs de la *naçrânîa*. La même confusion se retrouve dans la déclaration des *Rahib* de Najrân, lorsque « le Prophète exigea d'eux l'Islam, ils répondirent « *Innâ qad Aslamnâ qablîka* » (Nous nous sommes certainement soumis avant toi !) »³⁷⁴.

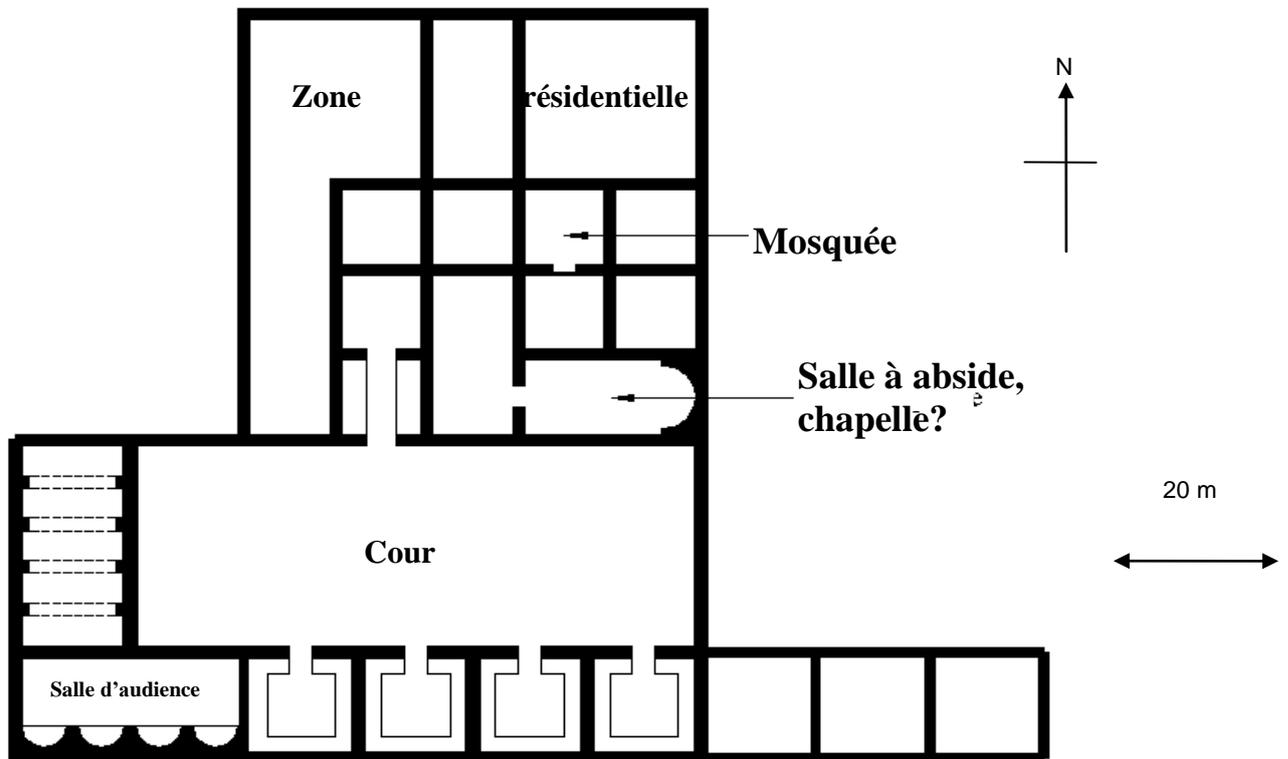
Le butin est de plus en plus rationalisé sous forme de taxations de numéraires régulières et associées à la récompense (*jizîa*) des *Muhâjirûn* et devient incompatible avec le fait de percevoir le '*Âta/Rizq* du guerrier, lequel profite sans aucun doute à toute la structure tribale bien plus qu'à la simple famille du *muhâjir* en poste à *Mawçil* ou à *Wâsit*, (fondée apparemment vers 83/702). Dès lors, il n'entre plus dans le circuit de remboursement du prêt que lui fait la communauté, par la *çadaqa*, cette aumône qui structure l'univers des valeurs de la communauté arabo-islamique³⁷⁵.

³⁷⁴ BALÂDHURÎ, *Futûh*, p.76

³⁷⁵ DECOBERT, *Le mendiant et le combattant : l'institution de l'Islam*. DECOBERT, *Le mendiant et le combattant : l'institution de l'Islam*, Paris, 1991, p. 395.



Plan de la mosquée Congrégationnelle de 'Ana³⁷⁶



Croquis du « Château » de 'Anba³⁷⁷

³⁷⁶ NORTHEDGE, *Excavation*, p.18; les phases 1 et 2 sont umayyades, les phases 3 et 4 sont 'abbâssides.

³⁷⁷ NORTHEDGE, *The Islamic Period in the Haditha dam area*, 19 pages, 7 annexes, non paru

II) Les logiques d'une jurisprudence : le cas Taghlibî :

1) La problématique

Portons notre attention sur cet élément central de « l'institution de l'Islam » que représente la valeur presque marchande des « bonnes actions », à savoir sans aucun doute l'aumône, le reversement purificateur de celui qui reçoit le 'Atâ, sous forme d'une décime rassemblée par l'autorité marwanide.

Les Banû Taghlib, nous l'avons vu, continuaient sans doute à développer au niveau bédouin, dans leurs terres et pâturages, un rapport d'aumône et d'offrandes diverses à Dieu, par l'entremise de ses saints intercesseurs et des *holy men* jacobites, au sein des monastères et sanctuaires de Jazîra, lesquels revendiquaient de prendre en charge leurs marginaux.

Ainsi, la constitution de l'Islam imposait que le tribut de soumission des Arabes de Jazîra devienne non plus une contribution occasionnelle, mais une décime - aumône, cette fois centralisée par le *Baît al-Mâl* et destinée en théorie à financer les armées, ces combattants de la foi, ces *muhâjirûn*.

La constitution de l'islam a laissé dans la mémoire des Taghlib un des événements qui ont concouru à une mésentente profonde avec « l'un des Umayyades », lequel aurait exigé un certain Sham'ala à se convertir/se soumettre (*Aslama*).

Mais les conséquences les plus importantes, et sans doute largement corrélatives à cette situation nouvelle, fut la volonté de soumettre les Arabes chrétiens à l'impôt humiliant des 'ajâm, les *ahl-al-kufr* dans la propagande que nous pourrions qualifier « d'arabiste ». Ce *kharâj* était, depuis peu, levé sous la forme numéraire et centralisé dans les villes et les campagnes de Jazîra.

J'ai expliqué que les Banû Taghlib, comme les autres groupes arabes du Croissant Fertile septentrional, se consacraient bien évidemment à des activités sédentaires et donc agricoles. Celles là-mêmes qui étaient considérées par les penseurs des *Amçâr* comme « dérogeantes » à l'esprit de l'Islam arabe³⁷⁸. Ils avaient sans doute eux-mêmes pris l'initiative de poser le cas de leur statut fiscal, par l'intermédiaire des membres de leurs tribus respectives, postées dans les "ville garnisons", et avaient alors réclamé de ne pas être soumis au sort des 'Ajâm, ce qui devait alors être le cas dans les faits, et ce dès les réformes de la « *gzît-â* » de 71/691³⁷⁹...

L'application du terme *jizîa*, avec son sens classique, aux non-arabes non-musulmans était sans doute nouvelle, et rendait impossible l'application de différents *hadîth*, qui prévoyaient

³⁷⁸ BASHEAR, *arabs and orthers*, p.36

³⁷⁹ J.-B.CHABOT : *Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum Vulgo Dictum*, II, CSCO, 104, Louvain, 1933, p.154

trois cas pour les conversions, lesquelles ne semblaient pas devoir être réservées aux non arabes. En effet, le Prophète appela ses successeurs à inviter l'ennemi à se convertir avant d'engager la bataille, s'ils acceptaient, alors il les invitait à se déplacer de leur domaine à celui des émigrants (*ilâ dâr al-Muhâjirîn*) », alors ils auront les mêmes droits et devoirs que les *Muhâjirîn* » ; s'ils refusaient de se déplacer,

« alors dites leur qu'ils seraient comme les bédouins musulmans (*A'râb al-muslimîn*), qui sont les sujets des Lois de Dieu comme les Croyants, mais ne participent pas au faî et au ghanîma, à moins qu'ils ne prennent part au Jihâd avec les Musulmans. Et s'ils refusent d'adopter l'islam, alors exige d'eux de payer la *jizîa* »³⁸⁰.

De même, les chrétiens arabes de Dumat al-Jandal et les juifs arabes d'Adruh furent soumis à la *jizîa*, dans le premier cas après conquête, le second après accord, l'évêque Yôhanân b. Ru'ba, arabe lui aussi, chef de Aïla'/Aqaba obtint une *jizîa* forfaitaire³⁸¹. De même les Taghlib remplissent les premières conditions, mais divergent sur la dernière proposition.

En effet, l'attribution de ce *hadîth* à 'Umar, placé par Tabarî dans le contexte du *futûh*, lorsqu'il s'adresse à la population autochtone du croissant fertile, montre bien l'embarras d'un tel raisonnement. Outre la *Hijra* et le *Ta'rrub*, il proposait une troisième voie de *Jizîa*, mais ne pouvait s'adapter à l'établissement d'un islam arabe qui tendait à insister sur l'impossibilité pour ceux là de rejeter la vraie foi, et la vraie Loi³⁸².

(Le *kharâj* désignant à haute époque la stricte équivalence du terme *jizîa*, à la différence que celle-ci est l'impôt lorsqu'il est perçu par les vainqueurs, tandis que ce deuxième terme désigne très clairement ce qui est « pris », ce qui est « extrait » de la « terre » (*Arḍ*) et/ou des Têtes (*Râ's*)³⁸³.)

De plus en plus, et cela devait culminer avec l'édit fiscal de 'Umar b. 'Abd al-'Azîz, il devenait impossible aux Arabes/Bédouins qui refusaient la *Hijra* de rester intégrés à cet Islam universel en façonnement, car le calife pieux statua que celle-ci était ouverte à tous, la *Jizîa* devenait

³⁸⁰ CRONE, *Hijra*, 356, 'Abd al-Razzâq b. Hammâm al-Can'ânî, a-Muçannaf, Beyrouth, 1970-2, V, n°9428.

³⁸¹ FATTAL, *Statut légal*, p.20-21

³⁸² TABARÎ, *Ta'rikh*, II, 2713

³⁸³ une certaine confusion était entretenu chez D.C. DENNETT Jr, *Conversion and the poll tax in early islam*, Cambridge, 1950, p. xi-136 ; p.9, puisqu'il démontre que deux réalités (capitation et terrage) ne sont pas forcément inexistantes même si les termes qui les désignent ne sont pas encore fixés (*jizîa* et *kharâj*), j'apporte ici une tentative modeste d'interprétation.

l'apanage des non musulmans et la *çadaqa* celle des musulmans³⁸⁴, lequel terme commençait à surpasser les notions vagues de *Mû'min*³⁸⁵.

Il semble bien que Hasan al-Baḡrî, dans le développement de ces nouvelles problématiques, ait très fortement invité les bédouins à poursuivre l'effort de *Hijra*, considérant, selon Sarakhsî, que ce devoir n'était pas abrogé, il signifiait l'inscription sur le *Diwân*. Or, il n'était plus possible de faire cela tout en s'affichant comme chrétien, sans doute ce genre de messages tardifs se proposent-ils justement de convaincre les *A'râb al-Muslimîn*, les bédouins Soumis de Jazîra, à remplir leur devoir. Au cas où ils refuserait, sans doute, l'exemption d'impôt devenait difficile³⁸⁶.

La *çadaqa* correspondait à une aumône pieuse, que l'Etat marwânide a sans doute décidé d'établir comme impôt sur le revenu des soldats, fermiers du *faî*. Sa valeur était alors équivalente à celle de leurs voisins syriens, et le nom du prélèvement est la « décime » (*'ushr*) et qualifie la *zakât* institutionnalisée, souvent payée, à en croire Zuqnîn, comme une taxe sur la valeur ajoutée et/ou sur les bénéfices du commerce³⁸⁷.

2) Militantisme clanique :

Nous devons ici nous arrêter sur deux personnages al-Walîd b. 'Uqba selon Tabarî³⁸⁸ et Zura'a b. al-Nu'mân selon Al-Balâdhurî³⁸⁹. Chacun d'eux aurait reçu selon chacun des deux auteurs, au lendemain de la conquête, la charge d'administrer ou au moins d'arbitrer les éventuelles tensions, des « Arabes de Jazîra ». Les populations *nabat* de la région étaient-elles soumises à un autre administrateur ? Son nom n'apparaît qu'ici, il s'agit de Habîb b. Maslama, *Amîr* et *Wâlî* de Jazîra³⁹⁰. Al-Walîd intervient dans la construction habile de l'auteur des annales universelles, son titre est précisé, il est nommé par 'Umar b. Al-Khattâb *'âmîl A'râb al-Jazîra*. Ce n'est pas forcément l'agent fiscal, il peut aussi être un arbitre, un gouverneur, ou, comme sa racine 'ML l'indique, il est celui « qui a en charge », le « procureur » en quelque sorte. Il est dit résider parmi les Banû Taghlib.

³⁸⁴ IBN 'ABD AL-HAKAM, *Sîrat 'Umar b. 'Abd al-'Azîz*, Damas, 1967 ; p. 94, cité dans CRONE, *Hijra*, p.363

³⁸⁵ Voir à ce sujet, Fr. M. DONNER, « From Believers to Muslims : Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community », *Al-Abhath*, 50-51, 2002-2003, p. 9-53

³⁸⁶ CRONE, *Hijra*, p. 363

³⁸⁷ CAHEN, *haute Mésopotamie*, p.5 // Ps-DENYS-CHABOT, p.103, 124, 192//

³⁸⁸ TABARÎ, *Ta'rikh*, I, 2507

³⁸⁹ BALÂDHURÎ, *Futûh*, 250

³⁹⁰ TABARÎ, *Ta'rikh*, I, 2508 et remarque de ROBINSON, *empire and elites*, p. 60

Al-Walîd aurait pourtant, à en croire Tabarî³⁹¹, été finalement démis de ses fonctions par ‘Umar b. al-Khattâb, pour nommer un certain Furât b. Haiyân et aussi Hind b. ‘Amr al-Jamalî « sur eux » comme « ayant charge » (*‘âmil*). Al-Walîd aurait alors laissé « son cheptel (de chameaux) à un certain Huraîth b. al-Nu‘mân du clan des Kinâna b. Taîm de la tribu Taghlib ». Peut être s’agit-il de ce Zur‘a b. Al-Nu‘mân, ce qui ferait de cet individu un membre de la tribu qu’il a en charge d’administrer, c’est-à-dire sans doute pour cette haute époque, une fonction d’arbitrage, le *tahkîm*³⁹². Selon Safah al-Shaîbânî, et en évoquant le Livre de Dieu, les Taghlib représentent « un peuple (*qawm*) puissant [...] parmi les Arabes installés (*nâ’ifûn*) en Jazîra » insistant sur la nécessité de ne pas « s’en faire des ennemis », ce faisant il joue très clairement l’intermédiaire³⁹³. Peut-être ce personnage a-t-il eu réellement un grand rôle auprès des premières autorités *Muhâjirûn*, étant donné qu’un quasi-homonyme, peut être son père, un certain Al-Nu‘mân b. Zur‘a emmena la confédération des Taghlib b. Wâ’il et Namir (tous deux Banû Qâsit) à la bataille de Dhû Qar en 605 ou 610 de notre ère³⁹⁴ ; et sans doute ce clan était-il un des plus puissants à l’époque du prophète.

Abû Yûsuf, de son côté, établit l’origine de cette information à un autre fils de Al-Nu‘mân, un certain ‘Ubâda qui se serait fait l’avocat de sa tribu : « commandeur des croyants, les Taghlib sont un Peuple dont tu n’ignores pas la puissance et sont à vue de nos ennemis [...] ; accorde leur quelque chose, si tu le juges à propos ». Elle aurait transité par Salama b. Khâlîd al-Saffah lui aussi de la branche Kinâna b. Taim des Mâlik b. Bakr b. Taghlib, sous ‘Abd al-Malik avant de parvenir à un contemporain de son Maître Abû Hanîfa, Yahia ibn Adam al-Taghlibî³⁹⁵.

Une telle information dénote sans aucun doute de nombreuses interventions de divers clans Taghlib encore bien en vue à la cour Marwanide, et ayant fini par abandonner, au moins officiellement, l’univers sociologique de leur sacré et les manifestations extérieures de leur piété traditionnelle. Constatons également que, comme pour les grands clans Quraîshites, les traditions mémorielles tribales ont joué le rôle d’avocat lorsqu’il a fallu statuer à leur propos.

Pourtant, d’autres personnages ont marqué les mémoires, et leurs actions à l’égard des Arabes de Jazîra ont été conservées comme autorités évidentes, Zîâd b. Hudâir et de ‘Utba b Waghl.

³⁹¹ *ibid.* I, 2510

³⁹² T. BIANQUIS, *L’Islam entre Byzance et les Sassanides, éléments pour une analyse comparative des pouvoirs politiques à Byzance, dans le domaine iranien pré-islamique et au début des Umayyades.*, in *op. cit. La Syrie de Byzance à l’islam* ; p.281-92 ; p. 288

³⁹³ BALÂDHURÎ, *Futûh*, p.250

³⁹⁴ LECKER, *Arabian Tribes*, p.21,

³⁹⁵ ABÛ YÛSUF, *kharâj*, p.184

Le premier, cité par Balâdhurî comme un de ces « premiers qui », aurait reçu la charge du deuxième calife de collecter le tribut de soumission des Taghlib (en effet, tout impôt doit pour cette époque ancienne, être interprété selon le terme de *gzitâ* dans la chronique maronite, c'est-à-dire comme une rançon de guerre³⁹⁶), en se faisant interdire rigoureusement d'empiéter sur les fonctions des « ayant charge » (*'ummâl*) des autres habitants de la région³⁹⁷. Le second est un membre même des Iyâd et Rabî'a, mais rallié très tôt aux *Muhâjirîn*. Il s'installe dans les environs de Kûfa et est placé à la tête des tribus de Mésopotamie pour lever le tribut et arbitrer leurs relations³⁹⁸.

Cette grande diversité montre bien que la charge administrative des Taghlib est un débat, peut être ancien. Lors des premières années du gouvernement « arabo-*muhâjir* » sur le croissant fertile, la préoccupation essentielle fut la collecte des tributs des groupes arabes alliés, en plus de la simple ponction des productions agricoles et des revenus numéraires des habitants non-arabes. Pourtant, il apparaît aussi évident, que les querelles de mémoire entre différents clans de moindre importance que les califes ne sont pas absents à l'époque du développement de la question du statut juridique et fiscal des Taghlib. Ibn al-Zubaîr lui-même concède à un des ses alliés déjà, à l'époque de la guerre civile, la collecte de ce tribut³⁹⁹.

3) Les traditions familiales :

Le débat sur le statut juridique et fiscal des Taghlib correspond bien au sujet que Donner appelle les « *Boundaries themes* »⁴⁰⁰, la fixation des frontières de la *Umma* (La Communauté) vis-à-vis des autres *millât* (Les Communautés).

Il faut donc commencer par confronter les versions historiques claniques, dans l'optique historiographique rassemblée par Donner comme la quête du *Leadership* de la *Umma*⁴⁰¹:

Nous trouvons des divergences assez importantes, entre les avis du clan des Banû 'Umar b. Khattâb et celui des Hâshimites, c'est à dire les Banû 'Alî b. Abû Talib, et les Bânû al-'Abbâs.

³⁹⁶ PALMER, *Syrian Chronicles*, p. .32

³⁹⁷ BALÂDHURÎ, *Futûh*, p.250

³⁹⁸ TABARÎ, (IV, 32),

³⁹⁹ LECKER, *El., TAGLIB*, // ICFAHÂNÎ, *Aghânî* 1, xx, 127, l. 23

⁴⁰⁰ DONNER, *Narratives*, p.143

⁴⁰¹ *ibid.* p.187-201

a) *Le clan de 'Umar :*

Sâlim b. 'Abd Allah b. 'Umar est en très bonne position dans l'élite marwânide, ainsi également que leur *mawla* 'Nâfi', qui est un transmetteur important, (car il ne faut pas oublier qu'un clan familial comprend également certains clients, parfois élevés dans les familles suite à la capture de leurs parents, et considérés comme des *qurba*)⁴⁰².

Ce clan défend le rôle prépondérant de leur ancêtre mythique, qui, au cours de la *sanat al-Jabîa*, l'année 17 lorsque le « calife » se serait rendu au *miçr* de Jabîa du Shâm, pour établir diverses sentences à l'égard des peuples conquis. Le statut des Taghlib aurait alors été établi selon des préoccupations aussi bien « islamo-muhamadienne » que soucieuse de l'identité arabe de l'Islam.

-Tabarî montre le deuxième calife prenant la décision de « chaser » les Taghlib afin de leur rendre une *Bâdîa* sans être coupé des villes de l'Islam, car, la sédentarisation/*Hijra* à Al-Madâ'in aurait engendré leur ramollissement, et la perte de leur vigueur arabe.

«Aucune terre ne sied aux tribaux arabes à l'exception de celle qui convient à leurs chameaux, cependant, envoie Salman et Hudhaïfa _les principaux éclaireurs musulmans_ pour reconnaître, et fait les choisir une place convenable pour s'installer sur les franges du désert, avec un relativement bon accès à l'eau, qu'aucune grande rivière ne nous en sépare »⁴⁰³.

Selon Tabarî, pourtant, avant ces événements, la crainte de voir les Taghlib devenir « tels des Perses » aurait néanmoins motivé le calife pieux à leur concéder non pas une *jizîa* camouflée (*çadaqa* doublée), mais bien que leur impôt soit mis au même niveau que la *çadaqa*, ce qu'il aurait alors concédé à son général 'Abd Allah b. Al-Mu'tamm⁴⁰⁴. La revendication d'un statut supérieur des Arabes dans le choix de Dieu prévaut donc largement à de telles décisions.

-Islam arabe : Leur point de vue s'enrichit aussi d'assertions attribuées au prophète comme « L'île des Arabes (la péninsule) ne supporte pas deux Lois en son sein »⁴⁰⁵, demandant sur son lit de mort à 'Umar d'épurer l'Arabie, ce qu'il aurait fait en l'année 20⁴⁰⁶. Cette idée est attribuée au grand calife législateur, « Ils sont des *ahl al-'arab* et n'appartiennent pas aux Gens du Livre, ils doivent devenir *Muslimîn*. »⁴⁰⁷, selon Abû Yûsuf et « Vous vous l'êtes [la

⁴⁰² ABBOTT, *Papyri*, p.23

⁴⁰³ TABARÎ, *Ta'rikh*, I, 2483

⁴⁰⁴ *ibid.* I, 2482

⁴⁰⁵ ROBINSON, *'abd al-Malik*, 12-3

⁴⁰⁶ FATTAL, *Statut légal*, p.87-9, ce débat est discuté en troisième partie, infra, p. 101 et suiv.

⁴⁰⁷ ABÛ YÛSUF, *Kitâb al-Kharâj*, p.121

honte] vous-même apportés en soutenant un point de vue différent de celui de votre propre peuple »⁴⁰⁸ selon Saïf b. ‘Umar.

La fuite des Taghlib, dont nous avons expliqué les tenants et aboutissants⁴⁰⁹, devait avoir contraint ‘Umar à renoncer à la levée de la *Jizîa*. Sur le conseil de « celui qui les avait en charge » et qui s’en faisait leur avocat, Zur‘a b. al-Nu‘mân, la condition néanmoins de l’annulation du terme *jizîa* pour celui de *çadaqa* était dans cette optique liée au fait de ne pas « christianiser leurs enfants », ne pouvant se résoudre à accepter une contribution de plus en plus étroitement liée à l’adoption de la « *dîn al-Haqq* »⁴¹⁰.

Une autre relation insiste sur le fait que la fuite de ces « Arabes traîtres » vers le « Domaine des Romains » fut la réponse à leur refus d’« intégrer l’islam », et pas de leur refus de la *jizîa*, la *çadaqa* aurait alors été concédée et doublée. Mais cette concession qu’aurait finalement orchestrée ‘Umar au profit de l’idée d’un statut spécifique des Arabes chrétiens, est défendue par les informations conservées dans le clan des Banû Zîâd b. Hudaîr al-Asdî, qui affirment que « ‘Umar m’envoya aux chrétiens des Bânû Taghlib afin de leur prélever la moitié de la Décime (*‘ushr*) de leurs Biens, mais il m’interdit de décimer un *Muslim* ou un *Dhimmî* qui paie le *Kharâj* »⁴¹¹. Ainsi, les Arabes chrétiens obtenaient le droit spécifique de ne pas être prélevé comme les non-arabes. Al-Ya‘qûbî met ainsi dans la bouche de Jabala b. Al-Ayham al-Ghassânî cette explosion de colère lorsqu’il reçoit une lettre l’appelant au versement de la *jizîa* : « *Innamâ yû’û jizîat-al-‘ulûj wa Ana Rajul min al-‘Arab* »⁴¹².

C’est ‘Umar II b. ‘Abd al-‘Azîz qui est le premier maillon de *l’isnâd* attribuant les raisons de l’expulsion par ‘Umar I des Arabes chrétiens et juifs de Najrân vers le Shâm et de la fondation d’une seconde Najrân, « *Najrânîa fî nahû al-Kûfa* », il s’agit bien du développement de l’idée d’une *Ard al-‘Arab* devant être purifiée⁴¹³.

-Mais ce même ‘Umar II, qui aurait, selon la tradition, décidé de fixer les droits et devoirs des Arabes et des non-arabes convertis au même niveau. Pourtant, ‘Umar garde cette réputation de défenseur dogmatique d’une islamisation pure, puisqu’on lui met dans la bouche cette volonté de chasser les « chrétiens vivant sous le potentat des Arabes », si jamais les Arabes

⁴⁰⁸ TABARÎ, *Ta’rikh*, I, 2509

⁴⁰⁹ *supra*, p. 54-6

⁴¹⁰ BALÂDHURÎ, *Futûh*, p. 249

⁴¹¹ *id.*

⁴¹² « Vais-je payer la *jizîa* des barbares, alors que je suis un Homme (du peuple) arabe » YA‘QÛBÎ, *Ta’rikh*, p.139

⁴¹³ BALÂDHURÎ, *Futûh*, p.77

chrétiens n'étaient pas rendus à l'empire arabe⁴¹⁴. Il y a ici encore une revendication d'un islam arabe pur, mais aussi une problématique qui associe les Syriens aux Romains et permet de rendre probable une mesure totalement impossible à mettre en place, puisqu'on conçoit difficilement que les 5 millions de « *Anbat* » qui peuplaient alors le croissant fertile et permettaient de confortables revenus aux *Tayyâyê*, aient pu être rationnellement expulsés. On a bien sûr affaire à une vulgaire propagande idéologique revendiquant l'agression contre les « *Ahl al-Kufr* ».

Une troisième relation insiste sur « l'avidité » de 'Umar a « taxer les Arabes qui ignoraient la « *dîn al-Islâm* » et ce, afin d'être « considéré par l'avenir et les règnes futurs »⁴¹⁵.

Sur ce sujet de toute importance, il faut savoir que ce clan est très en vue à la cour de 'Umar II b. 'Abd al-'Azîz. On sait que ce dernier n'est jamais présent, et de façon étonnante, pour légiférer à propos de ce « *boundary theme* ». Mais il doit être à l'origine de certaines revendications pour une norme uniquement islamique, niant toute solidarité avec les Arabes chrétiens, comme le mentionne Tabarî, « On ne lèvera rien d'autre sur eux que la *Jizîa*. »⁴¹⁶ ou encore : « payez la *jizîa* ! »⁴¹⁷

b) Le clan des Hâshim

Ils mènent la résistance anti-umayyade, et pourtant leur rôle est prépondérant dans le façonnement des cas juridiques au cours de la période marwânide. A eux seuls, il dirigent la quasi-totalité des rébellions 'alide sous al-Husaîn (m. 63/683), puis Mukhtâr, puis restent ensuite un important moteur de revendication islamique et soutiennent le califat de 'Umar b. 'Abd al-'Azîz (98/717-101/720). Car leur *sâbiqa* (« *precedence of conversion* ») historique au prophète⁴¹⁸ aussi bien que le *nasab*, prestigieux, en font les tenants naturels d'une opposition piétiste au califat syrien⁴¹⁹.

- 'Alî joue en particulier un rôle important et son clan revendique une place dans les décisions législatives de 'Umar b. al-Khattâb, puis durant la guerre civile qui l'opposait à Mu'âwîa :

Références Anti-taghlib :

Les 'Alides eux, mettent en évidence le fait que les Taghlib auraient rompu l'accord qui les liait à 'Umar⁴²⁰, la trahison de la fuite chez dans le *Dâr al-Harb*, correspondait bien à une des

⁴¹⁴ TABARÎ, *Ta'rikh*, I, 2508

⁴¹⁵ *id.*

⁴¹⁶ TABARÎ, I, 2482

⁴¹⁷ TABARÎ, I, 2510

⁴¹⁸ *id.*, p.17-18

⁴¹⁹ *id.*, p.21

⁴²⁰ BALÂDHURÎ, *Futûh*, p.250

multiples clauses, qui, selon, les « conventions de ‘Umar », entraînait la révocation de la *dhimma*⁴²¹, la protection que Dieu et Son Prophète accordait, d’abord aux alliés, selon le Coran, mais à l’époque marwanide, désignait surtout les non arabes/non musulmans. Néanmoins, les nécessités de l’alliance tribale, et le fait que ‘Alî se serait montré généreux à leur égard lui imposait de leur pardonner une telle désobéissance. Une telle alliance improbable entre le tenant le plus farouche du « muhammadisme » clanique, et la tribu qui avait soutenu la fausse prophétesse Sajâh, (qui avait soutenu Mu‘âwîa⁴²².) nécessitait un prétexte.

Il lui avait paru ne mettre aucune entrave à leur descendance lorsqu’elle décida de désapprouver le christianisme (*Lâ iadu‘a abnahum fi-al-naçrânîa*)⁴²³. Mais pour Naçr b. Muzâhim (m. 212/827) qui reprend les informations de Abû Mikhnaf (m. 157/774)⁴²⁴, la question de leur *jizîa* n’est pas prise en compte. L’andalous IBN ‘ABD RABBIHI (m. 328/940), plus tardif, met bien en évidence la conclusion de l’anecdote qui voit les Taghlib accueillir le IVème calife, avant de le trahir, comme étant le « doublement de la *jizîa* »⁴²⁵. Ce qui permet réellement de nous interroger sur une éventuelle distinction entre la valeur de la taxation des Arabes et des non-arabes au début de la période marwanide.

Mais c’est dans le domaine de l’exégèse que la place du grand ancêtre des ‘alide a été le mieux conservée. Il est en effet à l’origine d’une sentence qu’il aurait prononcée lors des événements de Çiffîn (37/657). La tribu des Taghlib l’aurait, à en croire Naçr b. Muzâhim, très chaleureusement accueilli, et il aurait manifesté une profonde reconnaissance à son égard. Abû Mikhnaf ne décrit que cohésion entre son héros et les maîtres de la Jazîra septentrionale, où il partage leurs repas et bénéficie de l’hospitalité arabe.

‘Alî, suivant ce qu’en dit son fils Muhammad, ainsi que Muhammad b. Sirîn, le *mawlâ*’ d’origine persanne du clan de Anas b. Mâlik (lequel se fait ici un plaisir de défendre la thèse d’une islamité non-ethnique, et également de décrier les tribus arabes entretenant des chrétiens⁴²⁶) aurait finalement décidé, selon une information de ‘Ubaîda, et après les graves mésententes consécutives à l’offensive aussi bien diplomatique que militaire qui déboucha sur l’arbitrage d’Adruh, de maudire pour toujours les Taghlib. Dénonçant leur christianisme,

⁴²¹ FATTAL, *Statut légal*, p.81

⁴²² TABARÎ, *Ta’rikh*, I, 1920

⁴²³ BALÂDHURÎ, *Futûh*., p.251 et IBN MUZÂHIM, *Waqa ‘at Çiffîn*, p.145

⁴²⁴ CHEDDADÎ, *appropriation de l’histoire*, p.

⁴²⁵ IBN ‘ABD RABBIHI, *Kitâb Al-‘Aqd al-Farîd*, Le Caire, 1949,;VI, p.248,

⁴²⁶ N. ABBOTT, *papyri*, p. 22

mêlant cette obédience à leur penchant pour le vin, ou plutôt expliquant cela par ceci, et donc sous-entendant la faiblesse de leur piété, aurait appelé à boycotter leur nourriture⁴²⁷ :

« Ne consommez pas les « bêtes égorgées » (*Dabâ'ih*), des chrétiens des Banû Taghlib, Car s'ils n'abandonnent pas le christianisme, ça n'est qu'afin de boire (les boissons) fermentées. »⁴²⁸ .. Il est assez incroyable que 'Alî, qui a lui-même épousé une Taghlibâ⁴²⁹ ai pu jeter une telle malédiction sur les Taghlib. Cette dernière est relayée par Jarîr qui en fait une longue analyse. Tabarî a-t-il alors oublié les quantités de vers que le grand poète auraient déclamés pour proscrire toute alliance avec ces félons de Rabî'a, et donc celui qui prévenait toute alliance matrimoniale avec les Taghlib⁴³⁰.

Tropisme Pro-Taghlib :

Cette attitude vient renforcer l'image de grande générosité et de magnanimité qui est attachée à 'Alî b. Abî Tâlib, mais peut être rapproché de l'origine ethnique de sa femme al-Çahbâ' bt. Rabî'a, la mère d'un de ses fils, lequel a pu défendre une vision idyllique des relations de sa tribu maternelle avec son père⁴³¹.

Le jeune 'Alî, pendant l'année de *al-Jabîa* avait déjà manifesté cette profonde bonté et cette intelligence politique mise en évidence par sa *shi'a*, puisque Saîf b. 'Umar retient une information chiite en attribuant finalement à 'Alî le conseil primordial qui valut que l'on double l'aumône légale plutôt qu'on ne prélève une *jizîa*, que les Taghlib auraient du « appeler comme ils voulaient »⁴³², pour défendre leur honneur arabe. (En effet, le '*Ird*, le compte des honneurs et des injures de la société arabe⁴³³, considérait le tribut comme très infamant, le signe de la honte, *ta'naf*⁴³⁴, et inversement l'indépendance comme une source de gloire)⁴³⁵.

La même information est explicitée en détail par Jarîr, lequel utilise des informations qu'il rattache à Ibn 'Abbâs et explique, que si « l'alimentation de ceux qui ont reçu le Livre vous est autorisée » selon ce qu'en dit le Coran⁴³⁶, l'alimentation des Arabes de Taghlib et de leurs voisins arméniens est formellement interdite en raison de cette malédiction (*îannah*)⁴³⁷.

La problématique sert d'ailleurs de cas jurisprudentiel à étendre à tous les *naçârâ al-'arab*.

⁴²⁷ TABARÎ, *Tafsîr*, n°8808-17

⁴²⁸ TABARÎ, *Tafsîr*, n°8807

⁴²⁹ voir *supra*, p. 40

⁴³⁰ TABARÎ,

⁴³¹ MAS'ÛDÎ, *Murûj al-dhahab* p.1918

⁴³² TABARÎ, *Ta'rikh*, I, .2510

⁴³³ FARES, *honneur*, p. 35-7

⁴³⁴ IBN 'ABD AL-RABBIHI, Ahmad b. Muhammad Al-Andalusî, *Al-'Iqd wa al-Farid*, Beyrouth, 1986 ; I, p. 126 // FARES, *Honneur*, p 52

⁴³⁵ ICFAHÂNÎ, *Aghânî*, XI, 44 ; *infra*, p. 85-7

⁴³⁶ CORAN, V (al-Mâ'ida), v.5

⁴³⁷ *op. cit.* 8813

Cette proposition s’opposait ainsi à une tradition tenue depuis Mu ‘awîâ, et lui-même sur le conseil du même Ibn ‘Abbâs, (peut être l’un des arguments du plaidoyer des Taghlib eux-mêmes), quant à leur adhésion à l’*Imân*, bien que ne reconnaissant pas la prophétie arabe.

Néanmoins, Tabarî rappelle que cette même thèse était soutenue par Al-Hajjâj lui-même, ce qui implique que tout d’abord le débat à ce sujet était irakien, mais, lui-même aurait évolué, et aurait reçu le conseil de ‘Ikrima, lui-même informé par les chaînes de Ibn ‘Abbâs, de l’impossibilité de concilier le verset V, 5 avec le suivant, le verset 51 de la même *surat*. Exprimant l’interdiction de prendre en Walâ’ les juifs et les chrétiens, la Walâ, en l’occurrence, signifiait des relations d’amitié ou de clientèle, qui impliquaient le partage de la nourriture et aussi les accords matrimoniaux⁴³⁸.

c) *Les avis des savants :*

Dans le milieu damascain aussi, la question des Arabes chrétiens, et les cas jurisprudentiels associés aux Taghlib sont nombreux. Al-Zuhrî (m. 124/742) aurait ainsi exprimé devant la cour son avis quant au statut fiscal et juridique de la tribu :

« Il n’y a pas d’*Ahl al-Kitâb* à « *Mawâshî* » (bétail) payant la *çadaqa*, excepté les chrétiens des Banû Taghlib » et « Que pour les chrétiens arabes qui déclarent leurs biens, le « *Mawâshi* » (taxe de bétail) est pour eux le double de celui des *Muslimîn*. », conclut-t-il de ces divers débats sur l’identité marginale des tribus arabes refusant l’ordre arabo-islamique⁴³⁹. Ce personnage est de la plus haute importance pour la recherche historique en ce qu’il a donné son avis sur de nombreux sujets de droit personnel⁴⁴⁰. C’est à cette occasion que l’on a pu découvrir comment des problématiques plutôt tardives ont trouvé une solution juridique adaptée en se référant aux actes du Calife Véridique. Pourtant, comme le signale A. BORRUT, il est difficile de prêter à ce maître tout ce qui lui est attribué tant son nom a servi de « label » pour justifier des opinions plus tardives⁴⁴¹.

Dâwud b. Kurdus est un personnage obscur qui n’apparaît dans le *Hadîth* que pour cette seule et unique question du statut des Arabes chrétiens, et il témoigne que les Banû Taghlib « n’étaient pas *Dhimma*, à l’exception de ceux qui se considèrent en tant que baptisés (*ma‘mûdîa*) ». Ainsi, une solution pragmatique est apportée à un problème soulevé surtout par

⁴³⁸« [...] *Lâ tattakhidhû al-yahûd wa al-naçârâ Aûlîâ’ ba’duhum Aûlîâ’ ba’d(in)[...]* »

⁴³⁹ BALÂDHURÎ, *Futûh*, p.250

⁴⁴⁰ IBN ‘ASÂKIR, *Tâ’rikh madînat-Dimashq*, LV, p 310 (environ) : par exemple celui du *Umm al-Walâd*, alors que le médinois arrivait seulement à la cour de ‘Abd al-Malik, vers 92/701

⁴⁴¹ BORRUT, *Espace syrien*, p.58

cette rencontre entre revendication de l'identité arabe et développement d'une doctrine islamique fermant la porte à tous liens avec les autres confessions monothéistes⁴⁴².

Car c'est encore une fois à cette époque, que le terme *dhimma* change techniquement de sens. Il désignait ceux qui obtenaient « la protection de Dieu et de Son prophète » en intégrant l'alliance muhammadienne, (*Jiwâr*⁴⁴³ *Allah wa dhimmatu Muhammad al-Nabî 'alâ anfusihim wa millatihim wa Ardihim* [...] »)⁴⁴⁴. Le terme a évolué pour désigner uniquement ceux qui n'étaient pas dans la *Umma*, or, comme celle-ci a fini par englober toute la population arabe, on ne peut plus qualifier de telles tribus de « *dhimma* », ce qui en ferait des '*ajam*, néanmoins, le fait de se revendiquer « baptisé » détruit cette place spécifique et ce privilège de l'arabité, et fait retomber quiconque s'en revendique au statut de non-arabe⁴⁴⁵.

d) Les Umayyades et leurs alliés :

J'ai expliqué comment Mu'âwîa était mentionné par Tabarî comme premier receveur d'une première sentence de tolérance à propos des rapports sociaux à établir à l'égard d'une tribu marginale comme les Banû Taghlib. Pourtant, les Marwanides eux-mêmes ont laissé des traces dans cette législation.

Une référence fondamentale est apportée par les tenants du traitement de faveur. Ainsi, le petit fils Sâ'id (m.110/728) de Abû Sâ'id b. al-'Âç⁴⁴⁶, rapporte de son grand père qu'il aurait vu 'Umar répéter les recommandations prophétiques de clémence, et déclarer vouloir s'appuyer sur les Rabi'a pour la conquête de l'Euphrate et se serait refusé à leur faire du mal. On sait aussi que les tenants des informations concernant 'Uthmân b. 'Affân assuraient qu'il auraient refusé que l'on taxe une *jizîa* sur les Banû Taghlib, à part ce qu'on pourrait qualifier de contribution, sur deux biens singuliers, l'or et l'argent (*dhahab wa al-fadda*), c'est-à-dire le numéraire⁴⁴⁷. Il faut comprendre ici qu'une des grandes questions qui distinguait le *kharâj/jizîa* de la *çadaqa* était que l'on ne prélevait pas aux arabo-musulmans quoi que ce soit sur leurs biens immobiliers et leurs rentes agricoles ou pastorales. Inversement, on parle de *Mawâshî* comme taxe. Avec Ibn Shihâb al-Zuhrî, nous avons plutôt affaire à un prélèvement exceptionnel sur le croît du bétail, que seuls les Arabes chrétiens sont censés payer.

⁴⁴² *id.*

⁴⁴³ FARES, *Honneur*, p. 88-9 et *supra*, p. 78

⁴⁴⁴ BALÂDHURÎ, *Futûh*, p. 76

⁴⁴⁵ M. AYOUB, "Dhimma in Qur'an and *Hadîth*", 1983, et in *Muslims and others in early islamic society, in The formation of the classical Islamic Rule*, n°XXIV, Ashgate-Variorum, 2004, p. 361, pp.25-32 (pp.172-9) et C. E. BOSWORTH : "The Concept of Dhimma in Early Islam", in *Christians and Jews in the Ottoman Empire, Benjamin Brande and B. Lewis (eds.), 2 vols. New York*, pp.37-51

⁴⁴⁶ BASHEAR, *Arabs and others*, p.29, frère de 'Amr)

⁴⁴⁷ *op cit. Futûh*, p.251

Les propres informations des *ahl al-Najrânîa fi-Kûfa* montrent que les uns après les autres, Mu'âwîa, Yazîd, Al-Hajjâj b. Yûsuf ont réduit aux immigrés chrétiens de Najrân, l'impôt en nature des *Hulul*, ces draperies yemenites... en raison de la baisse du nombre de chrétiens najrânites, des suites de mortalités et de conversions⁴⁴⁸.

On pourrait s'attendre au même pragmatisme, pourtant, Hishâm b. 'Abd al-Malik, lui, est présent dans de nombreux *Isnâd* de *hadîth* utilisés par Tabarî dans son *Tafsîr*, avec un avis plus sévère que prévu. C'est par lui que les traditions qui mettent les Taghlib au ban de la *Umma* arabo-islamique, en proscrivant au musulman de partager leurs repas et d'épouser leurs femmes, sont finalement arrivées à nous. Mais c'est ce même « commandeur des Croyants » qui s'installe vers 107/725 dans la ville de Ruçafa et restaure les murs du sanctuaire chrétien⁴⁴⁹.

Les anecdotes martyrologiques mettent en scène les califes Al-Walîd b. 'Abd al-Malik et le Amîr de Jazîra Muhammad b. Marwân. C'est à ce sujet que la mémoire syriaque croise la mémoire arabe, dans la poésie et la revendication tribale de l'indépendance, comme dans la défense de la chrétienté.

IV) La riposte syriaque et les Taglibâyê partie infime des « peuples Tayyâyê » :

Nous allons ici nous attarder sur le traitement que les sources appelées à tort « externes » consacrent aux Taghlib, et en général aux Arabes chrétiens du nord du Shâm et de la Jazîra.

1) La mémoire martyrologique et tribale :

En premier lieu, l'historiographie syriaque a conservé un document exceptionnel, qui rappelle le « parfait martyr » de deux personnages Taghlib. Je vais m'attacher à montrer comment cette source se situe au croisement d'un genre martyrologique typiquement chrétien qui éclot dans le contexte de la réforme marwânide, mais aussi d'une mémoire poétique tribale, et qui recoupe de nombreuses informations de l'historiographie arabe à propos des tribus chrétiennes.⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ BALÂDHURÎ, *futûh*, p.77

⁴⁴⁹ TRIMINGHAM, *Christianity*, p.238

⁴⁵⁰ MICHEL-CHABOT, III, p.480-1/IV, p.451 // BAR HEBRAEUS-BUDGE, *Chronography*, p.106

a) *Le contexte des Taghlib chrétiens sous les Marwanides et leur image.*

Le traumatisme ressenti par les populations arméniennes et syriaques du nord du « territoire arabe » (*Ard al-‘arab*) suite à la puissante contre-offensive menée par le frère Muhammad de ‘Abd al-Malik a donné lieu à une débauche de « visions apocalyptiques », souvent placées sous l’autorité de grands prédicateurs des Vème et VIème siècles de l’ère dionysienne⁴⁵¹.

Mais ces développements à forte coloration polémique, cherchant dans le Livre de référence, la Bible, des réponses aux évènements du temps présent, mais aussi tentant de renforcer chez leurs ouailles l’ambition de la résistance à l’ordre Arabo-Ismaelite, de plus en plus vindicatifs à leur égard, pourtant, sous les premiers Marwânides, les « Arabes chrétiens » ne sont pas utilisés dans ces diverses constructions idéologiques.

Aucun contemporain ou immédiat successeur ou disciple de l’évêque *Yûsuf da-Taglibê* mentionné dans l’histoire universelle de Michel le Syrien⁴⁵², n’a tenté à la connaissance des historiographes syriaques comme arabes, d’en faire le défenseur des âmes de la tribu dont il avait la charge.

Pourtant, une rhétorique islamique se développait côté arabe, supportée par les clans Qaïsites qui faisaient grand usage de l’histoire pour démontrer leur supériorité sur les Arabes qui les avaient précédés au Proche-Orient, aussi bien du point de vue du *nasab* que de la *sâbiqa*.

Sans doute peut-on imaginer que la contre-offensive menée d’abord par Léontos, puis par le Basileus réformateur Justinien II entre 685 et 692⁴⁵³ et à nouveau par son successeur entre 700 et 701⁴⁵⁴ a peut-être provoqué le ralliement de certains groupes arabes, peut-être les mêmes que l’historiographie décrit comme les Arabes traîtres qui ont abandonné ‘Umar pour Heraclius (Ghassân, Tanûkh, Iyâd)⁴⁵⁵.

Il ne faut pas pourtant généraliser l’implication des tribus. Car nous avons bien vu que les Taghlib se sont massivement ralliés aux Marwânides à la fin de la deuxième *fitna*, que Al-Akhtâl fait l’apologie des *ghazwa* en territoires ennemis⁴⁵⁶ et que Al-A‘shâ que nous allons retrouver, a lui-même participé à une de ces *madrubât*⁴⁵⁷.

⁴⁵¹ CHEIRA, *Frontières*, 160-1)

⁴⁵² MICHEL-CHABOT, II, p.475, « *Yûsuf d-taglibê* » et B-H, CE, I, 295-6 : *Yûsuf d-tayyê taglibâyê*,

⁴⁵³ CHEIRA, *Frontières*, p.150

⁴⁵⁴ HOYLAND, *Seeing*, p.370-3

⁴⁵⁵ CHEIRA, *Frontières*, 65-7, BALÂDHURÎ, *Futûh*, 137/163-4

⁴⁵⁶ *ibid.*, p.159

⁴⁵⁷ LECKER, *El*, TAGHLIB

Mais rien ne nous interdit, ce faisant, d'imaginer que les insurrections ont du être nombreuses, comme en Arménie⁴⁵⁸, et que les Apocalypses et brèves chroniques, comme les Désastres, servaient de justification à de tels mouvements.

Muhammad est ainsi mis en scène par Michel comme étant venu à la rencontre de Ma'âd, chef (*rêshonô*(c'est-à-dire *râ'is*)) d'un groupe de Taghlib (*Taglibê*) et lui avoir imposé de devenir Mahgrê (*Atahger*) ; celui-ci aurait alors refusé avec bravoure, résistant aux brimades, il fut finalement supplicié et son corps fut soumis à un traitement infâmant l'honneur arabe, puisqu'il fut interdit d'inhumation. Mais un miracle permit à son corps de se conserver sans « se corrompre ni être dévoré par les animaux ». Le martyr fut ainsi retrouvé ensuite par l'évêque Eusthatius de Dara, c'est-à-dire l'évêque du Khabûr, sans doute aussi évêque en charge des Taghlib, mais pour une date difficile à établir⁴⁵⁹ : Sans doute avant 745 qui est la nomination d'un certain Dawûd à cet évêché pour une vingtaine d'années⁴⁶⁰ ; peut être également est-il postérieur à ce grand évêché unitaire et d'obédience jacobite occidentale resté dans la mémoire syriaque sous le nom de *Jawrjî da-Tayyâyê* (Georges des Arabes), qui décèderait en 724 (donc contemporain de Hishâm)⁴⁶¹.

Mais c'est un certain Walîd qui reste le plus célèbre, puisqu'il est repris par Bar Hebraeus dans sa Chronographie⁴⁶², lequel n'est pas forcément dans l'esprit des premiers transmetteurs de l'information le fils de 'Abd al-Malik, mais peut être ce « *âmil 'arab al-jazîa* » dont nous avons parlé en première partie. Néanmoins, pour les deux historiographes, il s'agit bien du second calife marwanide. (705-715)

Grégoire Abû al-Farâj b. Hârûn al-'Ibrî (Bar Hebraeus) introduit son propos par un épisode central de la transformation politique du Proche-Orient en liant l'épisode à la volonté de Al-Walîd d'expurger l'administration fiscale du grec et d'imposer la langue arabe et associe cela à la réputation « il haïssait les chrétiens ». « *Il ordonna alors aux collecteurs/administrateurs des chrétiens de ne plus rédiger les comptes publics en grec, mais en arabe* ».

Les deux auteurs syriaques mettent également en évidence le caractère arabe de la religion islamique et l'incompatibilité de l'adoration de la croix avec la doctrine muhammadienne de

⁴⁵⁸ HOYLAND, *Seeing*, p.370-3

⁴⁵⁹ MICHEL-CHABOT, II, 480/451

⁴⁶⁰ MICHEL-CHABOT, IV, p.776

⁴⁶¹ MICHEL-CHABOT, II, p.474/IV, 448// BAR HEBRAEUS-ASSEMANI, CE, I p.167 et *Liber Ethicae*, IV, 469 et *Cod. Nostro Syriaco*, III, 316//ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, I, p.494-5 //: Ps-DENYS-CHABOT, p.167,

⁴⁶² BAR-HEBRAEUS-BUDGE, *Chronography*, p.106

plus en plus clairement définie. « Tu es le Chef (*rêshânâ*) des *Tayyâyê* et tu leur fais honte à tous en adorant la croix, alors obéis moi, et *nehagr(aslam)* ».

Cet élément comporte une ressemblance troublante avec ce propos que Tabarî attribue à ‘Umar, alors qu’un autre al-Walîd (Ibn ‘Uqba) lui envoie une délégation de Taghlib à Al-Jabîa pour exposer leur refus de l’humiliante *Jizîa*. Ceux-ci s’écrient alors « Par Dieu, Tu as apporté la honte sur nous au regard des autres tribus arabes » et le calife de leur répondre lors « Vous vous l’êtes infligés de vous-même en soutenant un point de vue différent de celui de votre peuple parmi les tribus bédouines qui se sont opposées à la souveraineté de Madina et vous avez apporté la honte sur eux »⁴⁶³...

Je me garderais d’apporter ici un énième commentaire, rappelons néanmoins que l’usage de l’historiographie permet aux tenants de l’Islam arabe de justifier leurs pratiques, alors que d’autres préfèrent garder la mémoire plus contemporaine de ces actes. Le caractère permanent reste cette honte, cette écorchure au compte des bonnes et des mauvaises réputations d’un groupe tribal, dont la somme constitue le ‘*ird*’⁴⁶⁴.

A propos de la croix, rappelons que la première attaque claire contre son adoration ne remonte pas avant une relative allusion à la prophétie de Jésus incrustée dans les céramiques du Dôme du Rocher. Le développement de cette problématique n’est pourtant pas aussi central avant les années de ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azîz, laquelle est contemporaine de l’iconoclasme extrémiste répudiant lui-même la multiplication et la décoration excessive des croix, (surtout dans le nestorianisme à partir des mêmes années⁴⁶⁵).

b) *La confrontation de la martyrologie et de la poésie :*

Le héros de cette anecdote est selon Michel un confesseur, et selon Grégoire, un simple « chef des chrétiens arabes », il se prénomme Sham‘allah.

Sa réponse est selon les deux rapporteurs syriaques constituée comme suit : « C’est parce que je suis le chef de Tous les Taglibites [...] que je crains d’être cause de la perte de plusieurs. »

Mais Michel le Syrien préfère ajouter une sentence proprement apocalyptico-politique: « Tout ton empire n’est que poussière en comparaison de ce qui nous a été promis par le Christ ». Bar Hebraeus rapporte, de son côté, que le chef précise sa pensée, disant : « si je dénie le Messie, ils dénieront ».

⁴⁶³ TABARÎ, *Ta’rikh*, I, p. 2510 HOYLAND, *Seeing*, p. 352, note quelques allusions de même ton dans son *futûh*, p.60-61 fait dire à Khâlid b. al-‘Ualîd : « Tout arabe qui ne se rallie à notre Dîn, nous le laissons seul, voire le tuons ». p.352 : « Nous n’autorisons pas aux arabes de professer une autre Dîn que la nôtre. »

⁴⁶⁴ FARES, *honneur*, p. 35-7

⁴⁶⁵ voir S.H.GRIFFITH, “Islam and christian icones”, in *op. cit. La Syrie de Byzance à l’islam* ; p. 121-37

Nous retrouvons la même conscience de solidarité tribale entre les choix de « totale soumission/conversion » de chefs qui sont indépendants et revendiquent leur extériorité au monde arabo-islamique en formation. Ainsi à l'exigence, à en croire Tabarî, soumise par Al-Walîd b. 'Uqba de l'adhésion à la *Hijra*/soumission politique, la liberté et l'indépendance du des « chefs qui n'ont pas été nommés sur eux et qui ne marchent pas en conséquence à la suite de ceux qui ont été placés sous un chef [...] »⁴⁶⁶.

La suite de l'histoire est la même dans les deux histoires universelles. Le chef, après avoir par deux fois résisté à la conversion, souffrit le martyr dans sa chair et sa conscience, puisqu'il se fit arracher une tranche de sa cuisse et dut en manger un morceau une fois grillé. La trace qu'il en garda devint un symbole visible de cette foi en laquelle il persévéra, au grand dam du calife, dont la colère et l'intolérance sont caractéristiques du persécuteur ridicule.

Ce portrait serait déjà très éclairant, si nous n'ajoutions pas que l'anecdote n'est pas un simple modèle syriaque « externe » du parfait martyr utilisant les mêmes ressorts que le martyr de David de Dvin, et utilisant les Arabes chrétiens pour renforcer chez eux aussi la persévérance dans la Vraie Foi et défendre un aspect de l'arabité que le courant majoritaire des *Tayyâyé* tendait à éliminer. Ce qui le rapproche de l'histoire du jeune séminariste ghassanide du Mont Sinaï, qui aurait pu se dérouler, même si Hoyland propose une datation à 39/660, dans les années 70/690, et être rédigée une trentaine d'années ensuite, puisque nombre de ses acteurs « sont encore vivants »⁴⁶⁷.

Le plus fascinant est que cette histoire a été conservée par la poésie, qui s'inscrit traditionnellement dans une « perspective de revendication identitaire »⁴⁶⁸, et en l'occurrence, la mise en exergue du courage Taghlibî par un poète de ce groupe.

En effet, Abû al-Farâj al-Içfahânî a collationné des éléments appartenant au Diwân d'un certain al-A'shâ Banî Taghlib, prénommé Rabî'a ou Al-Nu'mân b. Yûhnân b. Mu'âwîa, ou encore Ya'mar b. Najwân du clan Jushâim des Banî Bakr b. Hubaîb (branche Taghlibîa) ; le collateur explique d'ailleurs que « il était chrétien, et c'est pourquoi il mourut »⁴⁶⁹.

⁴⁶⁶ TABARÎ, *Ta'rikh*, I, p.2509

⁴⁶⁷ HOYLAND, *Seeing*, p353-4

⁴⁶⁸ BORRUTI, espace syrien, p.101

⁴⁶⁹ ISFAHÂNÎ, *Aghânî*, XI, 263

Nous apprenons que ce dernier était bien en vue à la cour umayyade de Al-Walîd et probablement de celle de Sulaîmân, avant que ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azîz ne succède et n’infléchisse nettement la politique umayyade vers la revendication d’un dogme islamique et le rejet des tenants du christianisme (mais peut-être s’agit-il d’un raccourci, et peut-être s’agit-il en fait d’un basculement dans la politique de Al-Walîd lui-même, puisque Içfahânî rapporte aussi qu’il serait mort en 92/710). Celui-ci, après avoir été humilié par un certain Al-Hurr b. Yûsuf qui lui refusait l’accès à la Qubbat, peut être le Dôme du Rocher de Jérusalem, s’empressa d’entrer en rébellion contre le pouvoir et c’est lui qui a transmis cette anecdote.

Sham‘ala est aussi un Banî Bakr b. Hubaîb et est qualifié de *Dzârîf*. Pourtant, son statut de chef, ou de prêtres n’est pas précisé, il semble que la question de la solidarité tribale n’ait pas ici été conservée et il est simplement désigné comme un membre de la tribu.

Le calife n’est pas précisé, est-ce une omission volontaire de ses *Rawî* désireux de ne pas s’aliéner les puissants lorsqu’ils mentionnent seulement « un parmi les Banû Umayya ». Cette expression a du être intégré à l’anecdote sous les ‘abbâssides, après un demi siècle de silence et d’oubli . Schoeler nous apprend en effet que jusqu’à une période classique avancée, les Râwî-s mettaient un point d’honneur à rectifier la langue de leurs maîtres⁴⁷⁰.

Le plus intéressant dans cet aspect de l’anecdote, est que le libre arbitre, épuré de toutes références à la responsabilité du chef tribal, mais bien revendiqué comme un des piliers de la foi chrétienne, mêlé également à l’impossibilité d’adopter une religion sans en être convaincu, tranche même avec les problématiques de Tabarî d’un côté, et de Michel et Bar Hebraeus de l’autre. « **Par Dieu, je ne Aslam pas contrit (kârihâ(n) Abdâ(n)), et je ne Aslama pas si ce n’est d’obéissance volontaire (Ilâ Tâ’i ‘â(n) sha’atu)** »

Ajoutons que rien n’est mis en valeur par rapport à une quelconque honte ressentie ou infligée, à l’exception des vers de Al-A‘shâ :

-« *Il est certain qu’un morceau de ta Cuisse tabâshirat*⁴⁷¹ ...

...tes ennemis, mais il n’y a ni d’offense/ignominie (‘âr) à ton encontre, ni de crime/charge/fardeau (wazar).

-*Et si le Amîr al-Mû’minîn t’a blessé...*

...pour le Siècle (ddahar), il n’y a pas d’Offense/Ignominie [...] »

⁴⁷⁰ SCHOELER, *écrire et transmettre*, p. 21

⁴⁷¹ peut vouloir dire : est commencée, tu as commencé, est annonciateur de bonne nouvelle, est évangile, annonce l’aube ou le printemps, dériver de bashara : râper de la viande

Le poète s'acharne donc à bien expliquer que cette apparence d'attaque contre le '*Ird* et l'affaiblissement de la noblesse de l'honneur ('âr) n'en est pas pour autant une honte⁴⁷².

Observons cette fois que l'aspect humiliant du martyr n'est pas du tout développé, et bien au contraire a fait valoir la fierté qui sied à celui qui refuse les caprices d'un despote.

c) *Tentative d'interprétation :*

On peut donc supposer que l'on a affaire à plusieurs types de mémoire d'un même évènement, ce qui met en étroite relation les anecdotes conservées par l'évêché de Dara-Khabûr-Taghlib et la mémoire purement arabe et poétique de la tribu en tant que telle, passant par les Rawîa de al-A'shâ, ses enfants, ou ses disciples, les femmes des chefs de clan,

Cette rencontre est exceptionnelle, l'évènement a ainsi reçu un caractère extrêmement sacré, martyrologique chez les Syriques, qui ont pourtant reçu des informations largement profanes, mettant en valeur le problème très communautaire et politique de la coresponsabilité du chef avec son clan, et omettant la revendication de liberté chrétienne du croyant face au défi de la foi, qui est, par contre, retenue par la poésie arabe chrétienne, sans non plus être détachée dans leur esprit du problème de la liberté politique et de l'indépendance clanique vis-à-vis de l'Etat centralisé des Marwânides. Celle-ci peut aussi être mise en relation avec les oppositions entre tenants du libre arbitre et tenants de la nécessité d'origine divine, qui opposent dès cette époque les chrétiens et les *mahgrâyê*, mais aussi les tenants du dogme officiel, celui de 'Umar b. 'Abd al-'Azîz, et ceux de la *qadarîa*... . Cette révolte contre la dynastie correspond bien au dogme kharijite, « *Lâ Hukm Ilâ Li-llah* » que l'on trouve frappé sur des pièces de monnaie des années 730⁴⁷³ ! Il est frappant que les identités de chef de campement, et de « confesseur » sont étroitement associées, dans la mémoire poétique et épique arabe, la fonction publique du personnage n'est pas en question, il se suffit à représenter un groupe, et il est le seul à pouvoir laisser sa trace dans la mémoire tribale et inter-arabe⁴⁷⁴. Sans doute des variantes de ces histoires ont-elles du circuler parmi les Arabes septentrionaux. Peut être aussi a-t-il existé dans la littérature de l'époque de nombreuses autres affaires du genre, et sans doute les collecteurs de *Akhbar* en ont-ils fait un modèle de la rencontre entre les Arabes chrétiens et les Amîr de la conquête, ce qui a conduit Tabarî à confondre Al-Walîd b. 'Abd al-Malik avec Al-Walîd b. 'Uqba.

⁴⁷² FARES, *honneur*, p. 52

⁴⁷³ CRONE, *God's Caliph*, p. 57

⁴⁷⁴ les *ashrâf* de BIANQUIS, *Byzance et les sassanides* ; p. 289 composent en quelques sortes une aristocratie trans-tribale des *ashrâf al-'arab*, GRUNENBAUM, *arab unity*, p.17 cite un poème de ICFAHÂNÎ, *Aghâni*, XII, p.47 qui impose de respecter collectivement ; **la seule présence d'un quelconque personnage dans un texte poétique implique un statut de chef politique .**

Finalement, ce Al-Walîd en question pourrait également être Ibn Talîd al-‘Absî, qui parce que très lié aux dirigeants devint le premier gouverneur de Mawçil non-umayyade, avec pour mission la *çalât* (direction de prière), les *Ahdâth* (la police) et le *kharâj*, (114/733-121/740) d’autant qu’il pourrait bien avoir été le *çâhib al-shurta* de Muhammad b. Marwân⁴⁷⁵.

L’identification de ce Muhammad comme grand persécuteur pourrait également être une construction tardive. Elle pourrait remonter à l’épiscopat de Eustache de Dara-Khabûr, lorsqu’on a cherché à identifier les malheurs des Arabes chrétiens à ceux des chrétiens en général, et singulièrement de la martyrologie arménienne très liée à ce Marwânide. Rappelons à ce titre que Jarîr tenait de Laîth que les Arméniens et les Taghlib étaient tous deux maudits en association⁴⁷⁶. Les Syriaques comme les Arméniens ont retenu du frère du premier calife marwânide, une personnalité éminamment répressive et sans pitié. Ajoutons que les Arabes chrétiens ont pu également s’associer à la grande révolte menée par les Hâshimites et en particulier le camp de Abû Al-‘Abbâs. Le dernier grand monarque marwânide n’était ainsi autre que Marwân, le fils de Muhammad, anciennement Wâlî de Mawçil de 102/721 à 105/724⁴⁷⁷. Un tel contexte comme celui qui suivait immédiatement, permettait ainsi d’imputer tous les maux des Taghlib au père de celui contre qui le monde moyen-oriental en entier s’était ligué.

Dans la même veine, les deux personnages à avoir dirigé l’empire avant Marwân b. Muhammad sont aussi les fils de Al-Walîd b. ‘Abd al-Malik, il s’agit de Ibrahim (m.744) et de Yazîd III(m.744). Peut être alors a-t-on préféré imputer les responsabilités de telles exactions à des lignages mal-aimés, alors que Içfahânî a, de son côté, retenu des malheurs des Taghlib et de leur grand *shâ‘ir* Al-A‘shâ, l’avènement de ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azîz, lequel était pourtant le personnage le plus apprécié par les révolutionnaires ‘abbâssides, le seul à n’avoir pas été maudit post-mortem en 750... (La proximité géographique des Marwânides avec la Jazîra, qui peut expliquer ce type de tensions et les rencontres directes avec les califes en personne ne datent que du gouvernement de Hishâm, et la fondation de Ruçafa⁴⁷⁸).

Il n’est pourtant pas impossible que les traditions historiographiques arabes soient passées à Denys de Tell Mahrê au premier tiers du IXème siècle, et que ces anecdotes se réfèrent bien à al-Walîd b. ‘Uqba. Elles ont pu être prêtées au calife marwânide, lequel était largement critiqué par les piétistes arabo-musulmans qui ont relayé une diffamation célèbre, puisqu’il aurait

⁴⁷⁵ AL-AZDÎ, *Ta’rikh al-Mawçil*, p.26

⁴⁷⁶ TABARÎ, *Tafsîr*, n° 8816

⁴⁷⁷ AL-AZDÎ, *Ta’rikh al-Mawçil*, p.13-5

⁴⁷⁸ BORRUT, *espace syrien*, p.63

déclaré avoir renié Dieu lors de ses beuveries en se prosternant devant la croix, sur l'instigation des moines (les califes avaient l'habitude d'y boire en toute tranquillité)⁴⁷⁹.

Mais pourtant, l'intitulé, formulé par le *Rawî* de Al-A'shâ, attribuant cette persécution à « l'un des Banû Umayya », montre non seulement qu'on a préféré, dans une des transmission, éviter de nommer un tyran en particulier, surtout un personnage populaire, mais révèle l'imprécision historique de telles anecdotes.

La martyrologie chrétienne utilise aussi des personnages du clan Ghassânî et la théologie islamique développe des martyrologies inversées, lesquelles sont reprises par Ibn Ishâq, à propos de la mort de Furwa b. 'Amal al-Judhâmî, converti à l'Islam dans la transjordanie occupée par les Perses, il aurait refusé d'abjurer lorsque les Ghassânides revinrent en force suite à la reconquête d'Heraclius en 6/628⁴⁸⁰ ...

Cette construction commune et contemporaine des deux langues de la littérature du Jazîra-shâm, qui met à mal la définition des sources écrites chrétiennes comme externes au milieu du façonnement dogmatique, historique et juridique de la littérature arabo-musulmane ne peut être compris sans expliquer comment la mémoire ecclésiastique a pu en arriver à rencontrer les différentes mémoires tribales ; et donc comment l'écriture de l'histoire syriaque a pu chercher à utiliser les Arabes chrétiens.

2) L'usage des Arabes chrétiens chez les Syriaques jacobites orientaux et occidentaux:

Les Taghlib ne sont pas encore spécifiquement désignés comme le symbole des Arabes chrétiens. Il faut analyser tout d'abord l'usage propagandiste, politique et confessionnel des Arabes jacobites et les liens avec les thématiques internes à l'historiographie arabo-islamique et aux argumentaires sur lesquels s'appuyaient les défenseurs des partis inter-tribales du premier siècle de l'hégire.

a) Le contexte de rupture :

Le jund de Qinnasrîn était la base de contrôle sur les confins de la Syrie et de la Jazîra, les Taghlib y sont rares, mais pas absents, comme l'indique Ibn 'Asâkir à propos d'un

⁴⁷⁹ S.H.GRIFFITH, "Images, Islam and Christian icons, a moment in the Christian/muslim encounter in early Islamic times", in *La syrie de Byzance à l'Islam*, pp. 121-9, p.136

⁴⁸⁰ IBN HISHÂM, *Sîra*, II, p. 591-2

transmetteur de Abû Dardâ', Bishr b. Qaïs⁴⁸¹. L'autonomie du *jund* (donnée par Mu'âwîa selon l'historiographie⁴⁸²) se double rapidement d'une autonomie des *amçar* de Jazîra. Mawçil et la cité de Jazîra/Gazartâ deviennent des *dâr hijra* de seconde zone pour les Arabes de Kûfa et Baçra qui avaient abandonné l'émigration. La Jazîra devenu une unité politique, donc géographique, le cadre pour une rupture sévère entre les Jacobites orientaux et occidentaux était en place. Elle a beaucoup à voir avec une sorte de scission entre les Tanûkâyê, les Tanûkh du coude l'Euphrate (les gens de Qinnasrîn), les 'Aqûlâyê (gens de Kûfa) et Tu'âyê, qui sont les tayyâyê de l'orient du Khabûr⁴⁸³, les « *Ahl al-Mawçil wa al-Jazîra* ». Pourtant, Michel le Syrien précise que les trois tribus sont à « l'ouest de l'Euphrate », et sans doute s'agit-il d'une information défendant la primauté d'Antioche qui a transité jusqu'aux annales du 12^{ème} siècle⁴⁸⁴....

Cette division politique et arabe a influé sur l'explosion des hostilités entre Antioche et Takrît, à la recherche d'une autonomie que l'on commence à appeler le Maphrienat. Michel le Syrien rapporte l'active correspondance diplomatique qui met en scène un évêque Taghlib nommé Yûsuf, lequel est co-signataire des évêques en rupture d'obédience avec les Occidentaux. Et la meilleure preuve reste encore de citer cet anonyme des « Tanûkâyê, 'Aqûlâyê et Tu'âyê », lequel aurait répondu favorablement aux réponses des évêques reconnaissant Severus en place de Denha II l'autonomiste, qui avait été arrêté et mis au secret⁴⁸⁵. Sans doute les événements de la *fitna* peuvent-ils expliquer une relative évolution, sans doute Yûsuf avait-il profité des troupes zubaîrides pour défendre cette autonomie de Takrît contre la Syrie Umayyade, à nouveau, les tribus arabes qui acceptèrent de se ranger du côté des Antiochiens à la fin de la guerre, comprenaient-ils les Taghlib, cette fois ralliés aux Marwanides.

Il existe deux autres textes qui intègrent cette terminologie, l'un est occidental et met en scène le Amîr de Syrie du Nord 'Amr b. Sa'd b. Abî Waqqâç, au moment de la première Fitna et le patriarche Yôhanân, l'autre est la biographie Takritienne de Ahûdemme.

Parce que la rivalité entre Jacobites occidentaux et orientaux ne semblent plus alors se passer dans la sécession radicale, mais plus dans la revendication de paternité, alors les Arabes chrétiens, outre leur rôle de pilier de la propagande chrétienne, interviennent dans cette concurrence effrénée.

⁴⁸¹ IBN 'ASÂKIR, *Târîkh Dimashq*, V, p.212-3

⁴⁸² TABARÎ, *Ta'rikh*, I, p. 2673

⁴⁸³ ROBINSON, *tribes*, p.433

⁴⁸⁴ MICHELCHABOT, II, p.466-7/ IV, p. 452

⁴⁸⁵ *ibid.* p.463/441

J'ai exposé les raisons qui portent à croire que ce « métropolitain de Takrît » était d'abord un personnage nestorien, en quête, déjà, d'autonomie pour son siège, mais alors vis-à-vis de Ctésiphon. Il aurait pu préférer dans le dernier tiers du VI^{ème} siècle se rallier à une hiérarchie moins contraignante et plus éloignée, celle du siège monophysite des Syriens⁴⁸⁶.

Le patronage de Marûtâ ne suffisait alors sans doute plus pour défendre l'autorité du métropolitain et il est tentant d'attribuer ce *Bios* à Denha II⁴⁸⁷. Peut-on dès lors supposer que ce Maphrien, ait essayé d'utiliser un vieux *holy-man* d'obédience nestorienne ? Le rôle de cette biographie était-il de défendre un « procès de canonisation » alors que Denha II fondait un sanctuaire consacré à Aḥûdemmeḥ au tournant des VII^{ème}/VIII^{ème} siècles, une fois restauré à la tête de sa métropole⁴⁸⁸.

Cette propagande servait à asseoir la sécession matérialisée par la rupture d'obédience des évêques comme Yôḥanân du Khabûr et Yûsuf des Taghlib durant ces années.

b) Localisation et Caractérisation des Arabes de Jazîra :

Mais bien sûr, la défense d'un christianisme arabe malmené et largement mis à l'index par les Marwânides reste un des éléments de motivation d'une telle biographie. Ainsi, « les peuples choisis et nombreux des 'Aqûlâyê(Kûfites), Tanûkhâyê » « donnaient leurs têtes pour l'Eglise du Christ » « Chaque fois que l'église était persécutée »⁴⁸⁹.

-Localisation :

Ces « nombreux peuples (*'ammê*) » sont situés « entre le Tigre et l'Euphrate dans le pays appelé Gezîrtâ » et cette définition géographique tend à mettre en scène en priorité les Taghlib⁴⁹⁰, le fait que ceux-ci ne sont pas nommément désignés indique que leur cas particulier n'était pas encore suffisamment symbolique de l'exception arabe chrétienne, celle-ci ne date que de la période 'abbâsside. Elle précise que ces '*ammê* qui sont mentionnés dans Marûtâ sont bien les « nomades » arabes. « Il y avait des **campements tyyâyê qui lui résistaient**, ne le laissaient pas approcher et n'écoutaient pas sa parole »⁴⁹¹.

Il est aussi reconnu à Marûtâ d'avoir contribué, dans la lignée de sa famille à évangéliser le Bêth 'Arabâyê, lequel était aussi peuplé d'autres nomades, dont l'identité arabe est difficile à

⁴⁸⁶ *supra*, p. 30-31

⁴⁸⁷ DENHA-NAU, *Histoires*, p. 61

⁴⁸⁸ D. D. LACY O'LEARY, *How Greek Science Passed to the Arabs*, Londres, 1949 V, 2, Note 6, (site : <http://evans-experientialism.freewebspace.com/oleary05.htm>).

⁴⁸⁹ DENHA-NAU, *Histoires*, p.28

⁴⁹⁰ *ibid.*, p. 21

⁴⁹¹ *ibid.*, p.23

établir, en ce qu'ils se sont trouvés nettement distincts des peuples conquérants, et écarté de leur *Kultur*. Et comme Ahûdemmeḥ fait tout ce que son successeur a fait, mieux que lui, et plus droitement encore, il fut également évêque de Ninive, au cœur de ce *bêth 'arabâyê* qui deviendra le Dîâr Mudar, (peut être est-ce pour cette raison que les tribus silencieuses ont disparu de la culture arabe⁴⁹²). Il fut également un grand évangéliste de nomade. Néanmoins, à l'époque de la rédaction de cette Génèse du Takrît « orthodoxe », l'auteur tente de confondre, et sûrement sciemment, le *Bêth 'Arabâyê* sur lequel les premiers passages insistent, et l'évangélisation des tyyâyê, il existe pourtant tout au long de cette époque, un évêque de ce Bêth 'Arabâyê, qui n'a rien à voir avec les évêques de « nomades ».

Qualification :

« Ils y demeuraient **sous des tentes et étaient barbares et homicides** ; ils avaient de nombreuses superstitions et étaient le plus ignorant de tous les peuples de la terre. »

Cette description des Arabes pré-islamiques rejoint bien l'image des bédouins païens que l'on commençait à en avoir à l'aube du second siècle de l'Islam et qui prévaut dans la *Sîra* de Ibn Ishâq, et rejoint la vision d'un Ibn al-Kalbî qui affirme que le christianisme des Taghlib est antérieur à l'avènement de l'Islam. Cette chronologie profite bien sûr à tous, musulmans comme chrétien, et sans doute s'appuie-t-il sur ce genre de biographies.

« *La tribu taghlib est différente des tribus voisines du pays des Romains, en ce qu'elle adhéra à la chrétienté et délaissa l'idolâtrie, à l'époque de la Jâhilîa* »⁴⁹³. Cette idée prévaut également au « *hadîth de témoignage* »⁴⁹⁴ sur la visite de Taghlib « chrétiens et musulmans »⁴⁹⁵.

Le cliché le plus simple et le plus répandu à propos des Arabes tribaux, forcément nomades et bien identifiés comme extérieurs au bon peuple chrétien syriaque, est qu'ils sont donc arabo-bédouins, de plus ils sont « ignorants, superstitieux », « jusqu'au moment où la lumière du messie vint à luire pour eux », donc, encore en l'absence de la lumière du Seigneur. Il est frappant de constater que l'on trouve ici un résumé de l'image de la société quraishite croulante d'idolâtrie ; qui plus est les mœurs les plus barbares y étaient monnaie courante :

« *Il voyait qu'ils étaient mauvais, leur langue était difficile ; ils étaient barbares et meurtriers.* »⁴⁹⁶

⁴⁹² TRIMINGHAM, *Christianity*, p. 227

⁴⁹³ IBN AL-KALBÎ, *K. Al-Açnâm* p.45 du

⁴⁹⁴ le terme est développé par CHEDDADÎ, *appropriation histoire*, p.80

⁴⁹⁵ IBN SA'D, *Tabaqât*, VIII, p.140 et I, p.316

⁴⁹⁶ DENHA-NAU, *Histoires*, p.23

La crainte de l'homicide est une image proprement chrétienne, que l'on peut rapprocher de certaines coutumes réprouvées de la *jâhilîa*, comme le meurtre des petites filles en raison de la dot, les *vendetta* intertribales infinies, et la barbarie du statut de captif infligé à des Arabes.

c) *La vie d'Ahûdemmeḥ, une Sîra jacobite orientale* :

L'auteur tient à insister sur l'émotionnel et prépare aussi par l'image péjorative qu'il donne des ces peuples, (d'autant que l'auteur peut aussi attaquer bassement la culture linguistique arabe) un contraste puissant avec la bonté qu'il pourra bientôt révéler en eux, après leur évangélisation. Il n'est d'ailleurs plus question de « pacification », d'ouverture à Dieu, l'auteur christianise fortement la politique très neutre de Marûtâ et c'est bien la Lumière du Messie que le *shalîhâ* (rasûl : apôtre)⁴⁹⁷ doit étendre.

- « *Il détruisait les temples de leurs sacrifices, et brisait les idoles qu'ils contenaient* ».

De même ici, Denḥa use encore une fois de l'image d'adoration de ces « pierres, auxquelles ils donnaient les noms de leurs dieux sourds, étaient brisées », de l'historiographie mythique arabo-musulmane contre laquelle on ne peut lutter que durement⁴⁹⁸.

« Eloigné d'eux, il priaït avec instance » et cette prière combat les démons : « il expulsait les diables, purifiait les lépreux, guérissait les malades »⁴⁹⁹.

Les démons sont des entités réellement existantes, nullement niées, mais craintes et combattues pas l'invocation du Seigneur, c'est une vision chrétienne que l'Islam en construction ne partage pas puisque les démons sont attribués au monde de l'ignorance, et leur existence n'est jamais reconnue. Ainsi Ibn Iṣḥâq met dans la bouche du premier converti des Ba'd b. Baḥr, Dimâm, « *Ces deux divinités (Al-llat et Al-'Uzzâ), je le jure, sont inefficaces, elles ne font ni du Bien ni du Mal.* »⁵⁰⁰.

« *Mais [...] ils ne le laissaient pas approcher de leurs camps, mais allaient à sa rencontre avec des pierres et le chassaient pour ne pas le laisser s'approcher et ne pas entendre ses paroles* »⁵⁰¹. L'apôtre des Arabes, comme son rival médinois à Tâ'if⁵⁰², reçoit les volées de pierres des barbares endurcis dans leur ignorance.

« *Cette même nuit, un malin démon s'empara de la fille du chef de ce campement et l'agita durant toute la nuit, au matin, ils prirent la jeune fille et l'amenèrent à St Ahûdemmeḥ et lui*

⁴⁹⁷ *id.*, p.15

⁴⁹⁸ IBN HISHAM, *Sîra*, I, p.57

⁴⁹⁹ *Op. Cit.*, p.23

⁵⁰⁰ IBN HISHÂM, II, p.574

⁵⁰¹ *op. Cit.*, p.24

⁵⁰² CHEDDADÎ, *Appropriation*, p.204-213

dirent : Si tu es en vérité le serviteur de Dieu, impose la main à cette jeune fille et elle sera guérie »⁵⁰³.

Nous retrouvons le parfait portrait du vénérable ermite exorciste, un chef naturel en raison de l'exemple qu'il est, c'est un *holy man*⁵⁰⁴.

Comme le Christ, mais sans « vade retro me satanas », mais avec presque la même scène que dans Mathieu⁵⁰⁵, il combat victorieusement les démons, qui sont bien dans ce cas les dieux des idoles, par contre, les diables qui sont expulsés sont des forces surnaturelles craintes, mais à qui on ne voue aucun culte⁵⁰⁶, il peut très bien s'agir d'un *jîn*, puisqu'on sait que le terme dérive lui-même du terme araméen utilisé pour qualifier les dieux païens déçus au rang de démons⁵⁰⁷.

Le désintéressement du prêtre est renforcé par une allusion à leur peu d'intérêt économique (« Que te donnent ces barbares, pour que tu t'occupes ainsi d'eux ? »), le maphrien Denha tient à insister sur leur pauvreté matérielle, une véritable opération de séduction à l'égard des Arabes, car ils ont en réalité les qualités matérielles d'une parfaite vie spirituelle, comme l'induit l'importance du phénomène monastique à la veille de la *Hijra*⁵⁰⁸.

« Et ce n'est pas seulement les enseigner et les instruire qui était pénible à St Ahûdemmah, mais il endurait et supportait de nombreuses souffrances de la part du froid, de la chaleur, des chemins difficiles et déserts et eaux amères que l'on y trouvait⁵⁰⁹ ».

Le terrible sacrifice d'apostolat du saint père permet une description assez précise des steppes de l'Euphrate, du 'Ajîj et du Tharthâr, au moins dans la représentation que pouvait en avoir l'élite religieuse de Jazîra, en l'occurrence, l'auteur Takritî connaissait bien le désert et ses contraintes.

Pourtant, comme dans Marûtâ, les éléments de la piété chrétienne sont encore très archaïques et se caractérisent par « son jeûne parfait, ses prières et ses veilles⁵¹⁰. »

⁵⁰³ *Op. Cit.*, p. 25

⁵⁰⁴ TRIMINGHAM, *Christianity*, p. 232-3, DONNER, *Narratives*, p. 71-3

⁵⁰⁵ CORAN, VIII, 28-29

⁵⁰⁶ J. HENNINGER : "Pré islamique bedouin religion", in Ashgate-Variorum, *the arabs and arabia before the eve of islam*, III, 1999, p. 6 et 9

⁵⁰⁷ *ibid.*, p.9

⁵⁰⁸ NAU, *Arabes chrétiens*, p. 18-30

⁵⁰⁹ *Op. Cit.*, p.26

⁵¹⁰ *id.*

-« Il [...] fit venir des prêtres [...] pour établir dans chaque tribu un prêtre et un diacre, il fonda des églises et leur donna des noms des chefs de leurs tribus, afin qu'ils les aidassent dans toute chose ou affaire dont elles auraient besoin, il consacra des autels, les mit dans les églises... »
511

Cette photographie de la structure culturelle et politique de la Jazîra arabe permet d'observer que chaque clan devait posséder son prêtre et son diacre, bien sûr, et ces traditions ont voulu mettre en évidence la venue de prêtres. Mais comme en Amérique hispanique, les prêtres suivant une évangélisation exogène sont souvent issus du clan, c'est pourquoi le chef de tribu est sans doute régluïèrement aussi le prêtre de la paroisse, comme Sham'alla dans la description conjointe de Bar Heabraeus et Michel le Syrien.

Le propagandiste établit le pilier principal « à toutes les perfections de la piété » extérieure, qui se caractérise par l'aumône, les « dons envers les indigents » « mais plus particulièrement sur les saints monastères qui sont encore soutenus par eux jusque maintenant dans leurs nécessités corporelles : Mar Mattaî, Kôktâ et Bêt Mar Sergîs et la communauté des moines qui étaient dans la montagne de Shîgar». Le but est aussi de faire la publicité de l'influence surnaturelle et thaumaturgique des sanctuaires dépendant de Takrît, outre l'importance aux yeux des Taghlib, des monastères de Sinjâr et Bêth Mar Sargis, sans aucun doute celui que l'on attribue aussi à Marûtâ⁵¹².

Il est censé avoir fondé (afin « de les détacher du temple de St Serge de Bêth Reçafâ de l'autre côté de l'Euphrate ») « une grande et belle maison de Pierre Taillée au milieu du Bêth 'Arabâyê, au lieu dit 'Aîn Qênâyê[...] du nom de St Serge [...] parce que ces peuples *tayyâyê* aimaient beaucoup son nom et y avaient recours plus que tous les autres hommes ». Si le prétexte était que ce sanctuaire « était loin d'eux », il paraît évident que l'on est là encore dans une propagande destinée à rompre avec l'influence du Shâm Antiochien⁵¹³...

Pourtant la concurrence avec l'historiographie islamique des temps prophétiques est loin d'être absente, si l'on admet le titre que l'auteur accorde à son héros Apôtre et Martyr (*Shalîh w-sahdâ*), conçu comme un rival du prophète, père des Arabes qu'il convertit⁵¹⁴.

⁵¹¹ *ibid.*, p.26-7

⁵¹² *ibid.*, p.28 L'introduction du participe présent passif dans un récit au Parfait montre que l'auteur insiste sur l'existence contemporaine des éléments qu'il mentionne, outre l'importance aux yeux des Taghlib, des monastères de Sinjar et Bêt Mar Sargis, sans aucun doute celui que l'on attribue aussi à Marûtâ).

⁵¹³ *Ibid.*, p.29

⁵¹⁴ *ibid.*, p.15

3) Les Arabes chrétiens utilisés par les Syriacques jacobites occidentaux :

La hiérarchie « orthodoxe » (c'est à dire jacobite) de l'ouest de la Jazîra et du Shâm septentrional a senti alors très vivement le double usage qu'elle pouvait tirer de l'implication des tribus arabes chrétiennes dans sa contre-offensive contre les Arabo-musulman mais également contre les sécessionnistes orientaux.

a) La dispute théologique et légale de 'Amr b. Sa'd et Yôhanân d'Antioche :

Le copiste du manuscrit qui nous est conservé a accolé à la chronique des Désastres, qui est une annale parmi les rares collations d'évènements, contemporaine des premiers Marwânides la reconstitution d'une disputation entre Yôhanan I (13/635-27/648) et un certain 'Amrû⁵¹⁵ qui semble bien être 'Amr b. Sa'd b. Abî Waqqâç, « *Amîrâ da-Tayyâyê* », (Commandeur des Arabes) pour le Shâm Septentrional⁵¹⁶. Il pourrait tout autant être inspiré du personnage de 'Amr b. Al-'âç, qu'il est assez facile de dénigrer, dans la lignée de son image de manipulateur et de sournois, comme le décrivent les informations de Abû Mikhnâf,⁵¹⁷ et qui lui aussi est nommé à la tête du de Himç et Alep.

En réalité, le Chef *Mahgrâyê* est surtout là comme témoin de la sagesse du patriarche qui répond aux questions rhétoriques, sur le mode du *hadîth*, à propos de :

(1) L'Unité du monde chrétien, ce qui permet de passer en revue une série de peuples notoirement chrétiens, le peuple *Tayyâyê* (arabe) n'est pas cité, par contre les peuples notoirement nestoriens (Hindis et Perses) ou chalcédoniens (Grecs, Romains), sont mentionnés avec les « orthodoxes » monophysites (Syriens, Arméniens, Egyptiens, Kûshites (Ethiopiens)⁵¹⁸.

(2) Le patriarche explique comment la démarche du monde inscrit la Torah et les évangiles dans une filiation, et présente la *Loi des Muhâjirîn* comme une des diverses interprétations et des diverses fois qui s'y réfèrent⁵¹⁹.

(3) Puis il entreprend de définir le dogme chrétien d'une façon assez consensuelle (Christ-dieu est Verbe né de Dieu le père, éternellement, fait homme du Saint-Esprit et de la Sainte Vierge pour le Salut des hommes).

(4) Puis il prévient une éventuelle attaque en rappelant que le Dieu qui est au sein de Marie est pourtant partout présent.

⁵¹⁵ NAU-JEAN D'ANTIOCHE, p. 253/244

⁵¹⁶ TRIMINGHAM, *Christianity*, p.225

⁵¹⁷ voir à ce sujet ce qu'en dit CHEDDADÎ, *l'appropriation de l'histoire*, pp.281-93

⁵¹⁸ *op. cit.*, 257/247

⁵¹⁹ *id.*

(5-6)le même qui s'adressa à Moïse.

(7) la preuve est faite par la Torah de la véracité du dogme, mais les savants *muhâjir* sont décriés et les juifs accusés de comploterie⁵²⁰.

b) *Les objectifs de l'auteur :*

Ils ne sont pas communs aux autres, et nous ne saurons jamais quelle est la version de 'Amr ou celle des Jacobite sur un problème d'héritage. Mais il semble bien que les normes coraniques posaient de nombreux problèmes lors de l'extension de leur application au droit personnel des communautés autochtones et mixtes. C'est alors que l'auteur précise, que son auditoire n'est plus seulement constitué « des nobles (Êdî'ê) des *Muhâjirîn*, mais aussi les Ra'îs (*rêshân-ê*) et les Gouverneurs (*mdabrân-ê*) des Villes (*madinât-â*) et des Ethnoï ('*ammê*) importants/fidèles (*mohîmân-ê*) et aux « aimés » (*rahemî*) du Christ : les *Tanûkâyê*, les *Tu'âyê* et les '*Aqûlâyê*⁵²¹. Cette élite arabe est encore au croisement d'une titulature syriaque traditionnelle pour les autorités chrétiennes (puisque nous retrouvons la formulation chez le Pseudo-Zakarias de Métélyne durant les mêmes années, cette formule classique tend à désigner par *Rêchânâ* le puissant chef politique, ou comme on l'a vu le chef incontesté et par *Mdabbrânâ*, les autorités administratives des communautés syriaques autonomes⁵²²), et d'un vocabulaire plus administratif arabo-islamique, (*Rêshânâ* comme équivalent de *sharîf* et de *Mdabbrânâ* comme délégué d'une administration impériale ('*âmil*)⁵²³.

Il semble que le texte original n'intégrait pas les Arabes chrétiens, la phrase qui leur est consacré semble simplement apposée au milieu d'une autre proposition. Mais Michel le Syrien, dans la note qu'il consacre à la rencontre mêle un tout autre événement, mettant en scène Yôhanan, qui aurait décidé en concertation avec 'Amr de traduire l'évangile en arabe. Les *Tanûkâyê* (etc...) furent alors choisis comme les arbitres de la procédure. Le patriarche est alors censé avoir tenu tête à l'exigence du tyran arabe qui voulait proscrire les piliers du christianisme du Nouveau Testament. Ceci en affirmant ne vouloir « retrancher aucun yod ni aucune vocalisation ».⁵²⁴

Julien d'Antioche, qui lui se réfère constamment dans sa polémique avec les *mahgrâyê*, à Yôhanan, et lui donne volontiers les *Tanûkâyê*, *Tu'âyê* et '*Aqûlâyê*, de l'ouest et de l'est, comme son auditoire favori, un pesant témoin de la foi en le christ, certes, mais également de

⁵²⁰ *op. cit.*, p. 247-50/258-60

⁵²¹ *ibid.* p. 252/261

⁵²² PS-ZACHARIAS, *Historia Ecclesiastica*, II, 30/20

⁵²³ ROBINSON, *empire and elites*, p.55-7

⁵²⁴ MICHEL-CHABOT, II, 431-2/ IV, p. 418-9

l'influence de l'Occident sur l'Orient comme cette « disputation » contre le Commandeur arabe en donne l'idée.

La suite du colloque scelle la stricte distinction entre la « Loi (Namôs-â) des Evangiles » et la Loi « *Mhagr-â* », à laquelle il faudrait se soumettre (*ta-shlim-ôn li-*), mais appelle à une réconciliation des « hétérodoxes » chalcédoniens à la prière d'intercession du puissant patriarche⁵²⁵.

c) *Evêque « da-'ammê » et évêque de Taghlib sous les marwanides :*

La récupération par les Occidentaux des Arabes chrétiens est symbolisée par cette évêché spécial, qui compte plusieurs noms restés connus, d'abord « Mar Trokôs évêque des '*ammê da-Tayyâyê* » qui décéderait en 45/666⁵²⁶, en 59/670, « Nonnos des '*ammê tayyâyê* » est un des nombreux destinataires d'une réponse de Jean de Takrît à Mar Mattai⁵²⁷, puis un évêque des Tanûkâyê, Tu'âyê et 'Aqûlâyê aurait répondu positivement à la demande de reconnaissance d'un métropolitain de Takrît « uniate »⁵²⁸. « *Gôrgî da-Tayyâyê* », George des Arabes succède à cet évêché et semble écraser l'évêché Taghlib-Khabûr, marqué encore en 670 en la personne d'un cosignataire de Nonnos, Yôhanân de Qarqisîa et *da-Habôr-â* » (Khabûr) puis à nouveau par Yûsuf *da-Taglibê / d-tayyê taglibâyê* menacé comme une dizaine de collègues de déposition s'ils maintenaient leur soutien à l'autonomiste Denha II en 69/688⁵²⁹.

En 66/685, Georges des Arabes est ordonné évêque *d-'ammê Tayyâyê*⁵³⁰, son décès est placé traditionnellement en 105/724⁵³¹.

Nous n'avons plus aucune information objective montrant que l'attribution d'évêchés des Arabes se soit maintenue après sa mort, bien que l'évêque de Dara, qui est lié à un diocèse du Khabûr semble, après Georges des Arabes, retrouver un évêque permanent en la personne de Euthanasius, et c'est celui qui s'intéresse à la postérité du martyr Taghlib Ma'âd et de Dawûd qui lui succède de 745 à 764. Il faut attendre 793 pour retrouver l'intitulé systématique de « évêque des '*ammê* » et de « évêque des Taghlib » et des listes complètes tenues par Michel le Syrien⁵³².

⁵²⁵ *Op. Cit.* p.252/262

⁵²⁶ MICHEL-CHABOT, II, p. 453/ IV, p. 437

⁵²⁷ *ibid.*, II, 461/440

⁵²⁸ *ibid.*, II, 463/441,

⁵²⁹ *ibid.*, II, 475/448 // BAR HEBRAEUS, *Ecclesiasticum*, I, 295-6

⁵³⁰ *Cod. Ecchell*, II, mentionne en arabe un équivalent intéressant : « *Jaurjî al-shu'ûb al-Islâmîa* ») Les '*ammê* deviennent des *shu'ûb* et les *Tayyâyê* sont désormais pleinement intégrés comme des arabo-musulmans et confondus avec eux.

⁵³¹ *Op cit.* p. 474/ IV, p. 448 // ASSEMANI, *Orientalis*, .I, p.494-5 // Ps-DENYS-CHABOT, p.167 / BAR HEBRAEUS, *Liber Ethicae*, IV, p.469/ BAR HEBRAEUS, *Ecclesiasticum*, I p.167

⁵³² MICHEL-CHABOT, III, p. 451-2/ IV, p. 753

Troisième Partie : La fixation des normes ‘abbâssides et la place dominante des Taghlib dans l’historiographie (de 132/750 – à nos jours) :

1) L’ordre issu du chaos, regards croisés sur la situation des Taghlib sous Al-Mançûr et Al-Mahdî (760-791):

« *أَمَّا* Mossoul,

[...] toute la récolte se déssecha comme à l’est et au sud [...] les habitants les abandonnèrent et se répandirent dans cette région septentrionale.

Les Taghlibâyê Ma’dâyê montèrent tous avec leurs troupeaux, leurs chameaux, leurs familles et tout leur bien ; ils remplirent la région et la dévastèrent tellement qu’il ne resta plus rien pour la pâture des bêtes, la terre était comme si on l’avait balayée avec un balai ; à cause de cela, tout le bétail de la région septentrionale périt l’hiver suivant. »⁵³³

1) Le fil ténu :

Nous perdons la trace des Banû Taghlib durant les premières années des ‘Abbâssides, et ni l’écllosion des livres organisés selon des chapitres thématiques, les *muçannâf*⁵³⁴, ni les enseignements de Ibn Ishâq à propos des Maghâzî du Prophète repris un demi-siècle plus tard par Muhammad b. Hishâm, ne consacrent la moindre sentence à une quelconque délégation Taghlib auprès du prophète. Anas b. Mâlik, quant à lui, ne propose aucune étude du statut fiscal des Taghlib, non plus que des relations qu’ils doivent entretenir avec la communauté, Abû Hanîfa lui aussi ignore cette question. Abû Mikhnâf, repris un tiers de siècle plus tard par Naçr b. Muzâhim (197/812), dans sa collecte des informations ‘Alides, ne retient de la rencontre du premier Imâm avec les Taghlib qu’une bonne entente et ignore tout diffamation ou imposition de l’humiliante *jizîa* de sa part⁵³⁵.

Seuls les *Tanûkh*, les *Ghassân*⁵³⁶ et surtout les Najranites⁵³⁷ sont au centre des questions statutaire des Arabes chrétiens. Quelques individus Taghlibî se sont pourtant intégrés à la mémoire arabe.

⁵³³ P_S-DENYS-CHABOT, p.146//176-7

⁵³⁴ SCHOELER, *écrire et transmettre*, pp. 71-89

⁵³⁵ IBN MUZÂHIM, *Waqa’at Ciffîn*, p. 145

⁵³⁶ YA’QÛBÎ, *Ta’rikh*, p.139

⁵³⁷ IBN HISHÂM, *Sîra*, I, p. 391, II, p. 580

a) *Hishâm b. 'Amrû*

« Hishâm b.'Amrû était Wâlî pour Mawçil en l'année 132/750 des Umayyades », il était de ce fait le premier fonctionnaire de la tribu, et succédait après 3 années d'un Shaïbânî, à toute une lignée de purs Umayyades. Marwân II « se retrouva alors attaqué par [l'abbâside] 'Abd Allah b'Alî au Mont Zâb, il tenta de se réfugier à Mawçil mais fut repoussé par Hishâm et Bishr b. Khuzaïma puis Ibn 'Alî se fit « ouvrir la ville avant de se rendre à Harrân ». Ce qui permit à Muhammad b. Çawl de « devenir Walî à sa place »⁵³⁸, après quoi le leader Taghlibî semble avoir entrepris de se venger, « Hishâm attaqua ensuite l'armée de Abû Muslim al-Khurasânî et reprit Mawçil à Muhamad b. Cawl »⁵³⁹. Al-Azdî témoigne de la nullité d'une telle entreprise. Après la révolution, ce fut le neveu de 'Abd Allah b. 'Alî qui prit la tête de la Jazîra, et soutint Muhammad b. Cawl au point de faire une véritable massacre dans ce *miçr* qui avait décidé de se passer de lui⁵⁴⁰.

Selon le *Târîkh Mawçil* c'est le seul gouverneur a ne pas avoir été en charge du *kharâj*, bien qu'il soit « musulman » puisqu'il est par contre en charge de la direction de prière (*çalât*) et de la guerre (*harb*), et il semble que ce soit Bishr, son binôme, qui en ait été chargé⁵⁴¹. Peut on soupçonner dans ce contexte difficile pour les Arabes chrétiens, que Marwân, en le nommant, ait voulu éviter que ne joue la solidarité de clan ? Rappelons que pour Al-Azdî, il n'est en aucune manière un Taghlibî, mais un « Zubaîrî » ! Il avait aussi à ses côtés un certain Khandzala b. Qaïs lequel était « *qâ'id* des Banû Taghlib »⁵⁴², peut être une fonction originale issue de leurs problèmes statutaires.

b) *Zuqnîn* :

La Jazîra connut un regain d'intérêt de la part de l'autorité arabe et Al-Mançûr, le premier grand 'Abbâside, y placa sa résidence principale en fondant en 155/772, la forteresse de Raqqa⁵⁴³.

Les mouvements des Taghlib dans la crise généralisée des premiers 'abbasides sont aussi relatés par une autre chronique, syriaque, et contemporaine des évènements, celle du pseud-Denys, appelée « Zuqnîn ». L'auteur anonyme nous conte de véritables temps apocalyptiques, qui connaissent aux années 773-4, en plus de la répression 'abbâside (sur les Syriens comme

⁵³⁸ TABARÎ, III, p. 47

⁵³⁹ *id.*

⁵⁴⁰ AL-AZDÎ, *Ta'rikh Mawçil*, p.122-6

⁵⁴¹ *ibid.* p.61

⁵⁴² *op. Cit.* III, 47

⁵⁴³ A. NORTHEGE, Al-Rafiqa-Al-Raqqa, "The Byzantine end early islamic near east, Land use andsettlement patterns", in *Early Islamic Syria* éd, GRD KING, A.CAMERON, Princeton, Darwin press, 1989, pp. xiv+270; 57.

sur les Arabes), des sauterelles, sécheresses et autres catastrophes, des migrations Taghlib de vaste importance. Celle-ci ne concernent pas seulement des bandes de guerriers ou de pillards, mais simplement l'émigration et l'installation de certaines tribus dans leur ensemble « avec leurs troupeaux, leurs chameaux, leurs familles et tout leur bien » qui « remplirent la région » sur des territoires traditionnellement sédentaires.

Si « tout le bétail de la région septentrionale [de la Jazîra] périt l'hiver suivant », c'est bien parce que les agriculteurs n'ont pas pu produire le fourrage en raison de la sécheresse et des pillages des nouveaux arrivants⁵⁴⁴.

La crise de 155/772 provoque une pertes des solidarités traditionnelles, des autorités ancestrales comme les *shahârija*⁵⁴⁵ et à l'arbitrage et la défense fiscale et judiciaire des *Dunamî*, issus des monastères, « les percepteurs se firent sourds aux usages locaux », lors d'un nouveau *ta'dîl*, les patrons furent débordés et les paysans ne purent s'en sortir qu'en provoquant des exactions chez les autres afin de se procurer le numéraire nécessaire⁵⁴⁶. Aussi peut-on considérer que cette rationalisation à l'excès a pu entraîner cette grande rébellion des Arabes, poussés au crime par la faim et l'oppression. Et « le pays était plein d'exilés », les Banû Taghlib en étaient⁵⁴⁷.

Les annales anonymes sont radicalement désobligeantes à l'encontre de l'autorité Baghdâdî, ses mauvais despotes et son peuple de « Persans », il n'est plus question de se révolter de l'oppression des *Tayyâyê*, car Syriens comme Arabes sont soumis à un pillage régulier, qui ne semble plus tellement distinguer de celui des bandits, des paysans sans terre et autres *khawârij*...⁵⁴⁸

Il faut bien intégrer également les considérables mouvements armés qui agitèrent alors la Jazîra, entre certains chefs rebelles de Jazîra et les Taghlib associés aux *Banû Ma'ad*⁵⁴⁹ l'ensemble des Câlih b. Hamdân, des Iyâd, des Bakr, des 'Abd al-Qaïs et autres Arabes de l'Euphrate et du Tigre lesquels prennent les villes de « entre autres, dans la province de Mossoul : Bêth Garmay, Haza, Marga, Konishapor, Dasen, Qoqâ, Salah »⁵⁵⁰,

⁵⁴⁴ PS-DENYS-CHABOT, p.146//176

⁵⁴⁵ ROBINSON, *Empire and elites*, p. 126

⁵⁴⁶ JALABERT, *Espace syrien*, p. 114

⁵⁴⁷ PS-DENYS-CHABOT, *Chronique*, p.151

⁵⁴⁸ CAHEN, p. 351

⁵⁴⁹ *Ma'adâyê* : c'est-à-dire dans le langage syriaque du VIII^{ème} siècle, les Arabes communs, ni Taghlib ni Najrânites, voir ce qu'en dit A. SCHNEIDLEDER, *Les conquêtes arabes vues par les chroniqueurs chrétiens orientaux : VIIe, XIIIe siècles*, Maîtrise, Dir. Fr. MICHEAU, Paris, 1996, p.241 ; p.106

⁵⁵⁰ PS-DENYS-CHABOT, *Chronique*, p.146

« Ils envahirent également la contrée du sud et la dévastèrent ; ils achetèrent tous les grains et les firent descendre dans la région inférieure (le Sawâd) ; tous les pâturages de l'extérieur furent occupés et la terre fut balayée comme avec un balai. La litière et la nourriture étaient en petite quantité. Comme il n'y avait pas de pâturages au dehors, et peu de récoltes seulement à l'intérieur, tout le bétail des pâturages et des étables périt : les moutons, les chèvres, le gros bétail. »⁵⁵¹.

Cet évènement en particulier, montre comment les tribus Arabes de Jazîra méridionale n'hésitaient nullement à piller sans ménagement les biens des Syriens pour les revendre sur les marchés du Sawâd, réalisant ainsi une plus-value importante en raison de l'inflation des produits agricoles. Il est tout de même surprenant de ne pas trouver une seule mention de l'entreprise de taxation des Arabes chrétiens, et de la solidarité que l'anonyme aurait pu leur témoigner alors.

Pourtant, il décrit avec précision une situation comparable entre le traitement fiscal des terres et troupeaux des *tayyâyê* et des *suryâyê*⁵⁵², seul le nom change, il s'agit de la *çadaqat-al-mâl* pour les premiers, de *jizîa* pour les seconds. Mais il ne semble pas, en zone rurale, que le taux ait changé⁵⁵³.

Il existe apparemment un impôt sur les marchandises destinées au commerce, qui touche chrétiens comme musulmans et donne lieu à des trafics, il est appelé lui aussi *'ushr* et l'auteur de préciser qu'elle équivaut à la *zakât/jizîa* des citoyens⁵⁵⁴.

Le recensement des Arabo-musulmans au sens large et tardif, lors du *ta'dîl* de Al-Mançûr, car les sources syriaques que consulte l'anonyme de Zuqnîn témoignent que le *Ta'dîl* de 71/691 semble uniquement destiné aux *A'jâm*.⁵⁵⁵

c) Un renouvellement de la rationalisation fiscale :

Il semblerait que c'est dans ces années de restauration 'abbâsside du pouvoir, avec le sévère Wâlî Mûsâ b. Muç'ab⁵⁵⁶, lequel est réputé avoir doublé le *kharâj* sur le *feddan* égyptien après avoir été nommé à la tête de cette province, et qui nous donne une idée de la progression de l'idée de double *çadaqa*.

⁵⁵¹ *ibid.*, p.160//193)

⁵⁵² dans l'esprit de l'auteur, l'ethnicité vaut pour la confession, il est d'ailleurs troublant que l'évêque « Georges des tribus arabes » (*Gûrgî d-'ammê tayyâyê*) soit appelé en arabe « *Jawrî al-shu'ûb al-Islamîa* »

⁵⁵³ CAHEN, *Haute Mésopotamie*, p. 138

⁵⁵⁴ Ps-DENYS-CHABOT, p. 103, 124 et 192 // CAHEN, *Haute Mésopotamie*, 139)

⁵⁵⁵ CAHEN, *ibid.*, p.141)

⁵⁵⁶ AL-AZDÎ, *Ta'rikh Mawçil*, p.196-7

Cahen en a déduit que cette imposition était aussi lourde que le *kharâj* des non-arabes. Il existait aussi un contrat de métayage, la *muzara'a* stipulant comme condition le partage ou non de l'imposition, peut être les grands propriétaires claniques tenaient-ils dans la région des possessions, lesquelles n'auraient été imposées qu'au '*ushr* de leur revenu annuel⁵⁵⁷.

Avait-on néanmoins à l'époque un tribut collectif imposé aux tribus arabes ou aux clans réputés opposés aux *muhâjirûn*, étaient-ils individuellement, ou collectivement au niveau du *fakhd* (branche tribale), prélevés de la *çadaqa*, sous forme d'un '*ushr*, était-ce une mesure infamante pour les tribus de la *rida*. Les Arabes des « Pays » (non-péninsulaires) avaient-ils été soumis sur leur biens de bétail particulièrement, les vassaux des Taghlib, néanmoins sans doute associés à eux dans l'appellation *naçâra banû taghlib*, étaient ils seuls imposés sur la terre, les vignes et les dattes, les Arabes tenus à une sorte de redevance « d'affidé ». La haute autorité exécutive arabo-islamique a-t-elle eu dès 692 et 708, tendance à considérer l'ensemble de la région comme une *Ard Banî Taghlib* ; sur leurs ovins et leurs quelques bœufs, on a imposé un impôt fixe annuel.

Çadaqa et *Jizîa* ne sont pas prélevées par le même administrateur, ce qui est pour des communautés souvent mixtes dans le dernier tiers du VIIIème siècle, comme sans doute en pays Taghlib, un double charge extrêmement lourde lorsqu'il s'agissait d'accueillir les agents fiscaux, et ce aux trois échéances annuelles. Ils devaient aussi, musulmans comme chrétiens convertir la part de leur revenu en numéraire au plus bas cours du marché, lui-même largement truqué par la collusion entre officiers et marchands⁵⁵⁸. Finalement, comme l'indique cet *akhbar* de témoignage de Zîâd b. Hudaîr assurant avoir été interdit de collecter les taxes des musulmans comme des *dhimmi*⁵⁵⁹, et la présence persistante d'un '*amîl* des Arabes (chrétiens) de Jazîra chez Saîf b. 'Umar, la collecte du tribut des Arabes chrétiens, mélangés aux syriens, est-elle devenu une sorte de statut d'exception, exigeant, pour plus de commodité et de cohérence, un administrateur d'exception ; et un collecteur de la double *çadaqa*.⁵⁶⁰

Tayyâyê et *Suryâyê* furent également enfermés dans la même église (cela indique-t-il que leur rang de musulman ne l'était que du point de vu ethnique de l'auteur, ou bien en réalité pense-t-il aux Arabes chrétiens du fleuve, dans ce village. Ce mode de contrition était d'ailleurs largement reconnu et admise par Abû Yûsuf⁵⁶¹. Cette étroite imbrication entre les Arabes et les Syriens de Jazîra est mise en évidence par cette tentative du maphrien de Takrît, Basilius, de

⁵⁵⁷ BALÂDHURÎ, *Futûh*, p.173 ; CAHEN, *Haute Mésopotamie*, p.142)

⁵⁵⁸ CAHEN, *ibid.*, p.143)

⁵⁵⁹ BALÂDHURÎ, *Futûh*, p. 250

⁵⁶⁰ *id.* // TABARÎ, *Ta'rikh*, I, p. 2512

⁵⁶¹ ABÛ YÛSUF, *Kharâj*, p.701 ; 89 // cité dans CAHEN, *op. cit.*, p.145 // Ps-DENYS, *ibid.*, p.145.

lever l'impôt, non seulement sur les Syriens, mais aussi sur les Arabes de sa ville, au début du IX^{ème} siècle. Ces derniers se seraient empressés de porter plainte à la cour Baghdâdienne et auraient entraîné une violente répression à leur rencontre⁵⁶².

d) Les raids fiscaux des Câlih :

Les Taghlib connurent en 171/789, à l'évènement de Hârûn al-Rashîd, la charge d'un membre des Câlih b. Hamdân, qui sont alors chargé de la collecte de la *çadaqa* en Syrie du nord et Haute-Mésopotamie, à la suite de leur refus de payer l'impôt⁵⁶³.

Il avait été sans doute depuis longtemps conclu, comme les violents redressements fiscaux de Rawh b. Hâtim en 171/787 puis de Al-Hasan en 193/808 en témoignent, à une *çadaqa* spéciale, et sans doute augmentée du double, laquelle a provoqué le refus des Banû Taghlib et une guerre sanglante⁵⁶⁴.

Cet épisode est loin d'être unique, car en effet, les *Shahârija* sont remplacé pa les califes 'abbâssides par des tribus arabes locales qui se chargent de l'impôt, déstructurant évidemment les équilibres et coutumes antérieures⁵⁶⁵.

Il est très possible que la jurisprudence sur les Arabes chrétiens, établie au sujet des Taghlib, ne soit pas antérieure à de tels évènements. Le nom tribal des Taghlib semble avoir à ce moment concentré en lui toutes les problématiques quant au statut fiscal et personnel des Arabes chrétiens.

2) Quelques problématiques 'abbâssides :

a) Al-Mahdî et les Tanûkh :

Mais le plus surprenant, c'est que les migrations des Taghlib, et les malheurs des *Tayyâyê*, joints à ceux des *Suryâyê* ne sont que les épiphénomènes d'un mouvement qui conduit finalement les Arabes chrétiens à choisir définitivement « entre la conversion et la mort ». Ainsi, les Banû Tanûkh, si jamais ils ont eu une place de choix dans les débats fiscalistes et statutaires, disparaissent de l'historiographie après 165/781, lorsqu'Al-Mahdî les combat et les contraint à la soumission. Cette fameuse rencontre a lieu avec les armées du calife en pleine Bâdîa d'Alep, et la chronique de Denys de Tell-Mahrê utilisée par Michel les place au *Hâdir*

⁵⁶²: MICHEL-CHABOT, III, p. 48-9 ; gardons à l'esprit que le maphrien était un des plus grands ennemis de Denys de Tell-Mahrê qui rapporte ces évènements et n'hésite pas à le présenter comme le responsable indirect d'un martyr , cité par JALABERT, *espace syrien*, p. 116)

⁵⁶³ JALABERT, *espace syrien*, p.113, AL-AZDÎ, *Ta'rikh*, p.277,

⁵⁶⁴ AL-AZDÎ, *Ta'rikh al-Maûçil*, p. 267 et 313

⁵⁶⁵ ROBINSON, *empire and elite*, p.96

de Qinnasrîn. La répression contre leur rébellion leur a coûté de nombreux morts et également la fuite des femmes en territoire romain. Ils auraient pourtant reçu le soutien des Qaïs⁵⁶⁶. L'inscription sur une église d'Ehresh de l'Euphrate, à 25km de Nuçâîbîn⁵⁶⁷, indique pour l'année 1091 cet évènement très instructif : *Le amir al-mu'ûminîn al-Mahdî [...] ordonna la destruction des églises et aux Tanûkâyê d'adopter l'Islam.* » La preuve épigraphique d'une réelle contemporanéité entre l'évènement et la mise en place (ou la mise à jour) de cette inscription, est bien cette insistance à relater une catastrophe naturelle bien anodine pour l'année juste précédente, en 1088 (160/777)⁵⁶⁸.

b) Les Arabes de Péninsule et ceux des Pays :

Abû Yûsuf nous informe qu' « ils sont des *ahl al-'arab* et n'appartiennent pas aux Gens du Livre, ils doivent devenir *Muslimîn*. »⁵⁶⁹.

Néanmoins, à cette proposition, sans doute à la suite de longues tractations avec les puissants Banû Taghlib, les savants fiscalistes de la cour 'abbâsside ont admis une distinction entre Arabes des Conquêtes et Arabes de Péninsule.

Le clan de 'Umar aurait en effet développé un dernier argument, qui tendait à historiciser complètement l'identité arabe de la *Umma*, celle-ci ne correspondrait finalement qu'aux peuples de la *Jazîrat al-'arab*, et il ne serait pas obligatoire aux arabes du Nord de se soumettre à l'ordre islamique :

« Cette règle (la conversion ou la mort) ne peut s'appliquer que sur les Arabes de la péninsule, où rien d'autre qu'une stricte soumission à l'islam ne peut être acceptée. Mais laisse les Taghlib en paix, à condition qu'ils n'élèvent pas leurs enfants dans (la tradition) chrétienne, et qu'ils acceptent si (ces derniers) souhaitent se convertir »⁵⁷⁰.

Pourtant, il est aisé de démontrer qu'une telle distinction entre les Arabes du croissant fertile et ceux de la péninsule est une construction intellectuelle tardive.

Cette conception d'un territoire arabe qui serait péninsulaire découle manifestement d'une récupération des classifications géographiques des sciences hellénistiques.

Cette spécification de la péninsule correspond aussi aux terres réputées soumises à l'Islam du vivant du prophète, ce qui leur donne une *sâbiqa* évidente, et les intègre aux évènements associés aux *maghâzî* du

⁵⁶⁶ MICHEL-CHABOT, III, 1 /IV, 478-9

⁵⁶⁷ (ère des grecs : 312 av.N-E) 1) 309 : Messie, 2) 930 : arabes (622 ?), 3) 968 : Ciffin (660), 4) 995 : grande famine (687), 5) 1005 (697) : obscurité, 6) 1088 [...] ; 10) 342 : passion du messie ; Tanûkh.

⁵⁶⁸ PALMER, *syrian chronicles*, p. 70

⁵⁶⁹ ABÛ YÛSUF, *Kharâj*, p.121)

⁵⁷⁰ TABARÎ, *Ta'rikh*, I, 2509

prophète et à l'époque de la *sîrat-l-nabawîa*, alors que la problématique taghlib est associée aux « *futûh al-buldân* ».

Pourtant, même si l'expulsion des Najrânites de la péninsule est symptomatique, nous ne connaissons pas d'akhbar qui transmette le souvenir d'une éventuelle expulsion des cités réputées arabes du nord du Hijâz, comme Dûmat al-Janda, Tabûk, Alat..., de même les accords de *dhimma* (protection) et le tribut/*jizîa*-Faî/butin qui sont alors prélevés, ne semblent pas avoir été révisés suite à des conversions au VIII^{ème} siècle⁵⁷¹.

Le Yemen est resté jusqu'à nos jours peuplés de judaïsants, alors que le Bahraïn est resté chrétien jusqu'au Moyen Age Central, un célèbre synode y fut réunit en 55/676⁵⁷². Quant aux Yemenites, eux-mêmes ne se considéraient pas comme arabes et qualifiaient les Arabo-bédouins du nord de la péninsule de '*asser*'⁵⁷³, une quelconque distinction, à l'aube de l'Islam, entre terres romaines, perses et arabes n'a pas lieu d'être, pour la raison que les Arabes étaient eux-mêmes partagés entre les influences politiques et culturelles, en péninsule comme ailleurs, des empires romains (nord du Hijâz) et sassanides (Bahraïn). En effet, les zones de peuplement nord arabes, à l'aube de l'Islam se poursuivent de manière ininterrompue dans les terres du Sawâd euphratézien et de Transjordanie, régions depuis lesquelles une bonne partie de la culture arabe a éssaimé ensuite au cœur de la péninsule dans les périodes anté-islamiques puis islamiques⁵⁷⁴. Les collecteurs de *hapax* (*gharîb* : étrangeté de langage), au cours du VIII^{ème} siècle, établissait une échelle des grades d'arabité. Ainsi, ils rejettaient les Quraîsh, les Yemenites et les Bahraïn, ainsi que les tribus réputées moyen-orientales. Pourtant, ils plaçaient en haut de leur panthéon de pureté linguistique, les ethnies bédouines des Tamîm⁵⁷⁵, alors que ces derniers étaient déjà, au début de l'Islam, largement intégrés à la structure multi-ethnique Mésopotamienne, et Lecker en fait même des clients des Taghlib⁵⁷⁶. Les raisons de la prétendue expulsion par 'Umar des Arabes chrétiens et juifs de Najrân vers le Shâm et une seconde Najrân, « *Najrânîa fi nahû al-Kûfa* »⁵⁷⁷, relève bien de cette problématique tardive à la recherche d'une *Ard-l-'Arab* devant être purifiée⁵⁷⁸ ...

c) *Le hadîth de témoignage* :

Ibn Sa'd, dans la première partie de ses *Tabaqât*, met en évidence un *hadîth* historique de témoignage, qui décrit comment les Banû Taghlib, aussi bien chrétiens que musulmans, se sont rendus à la rencontre du prophète⁵⁷⁹.

⁵⁷¹ FATTAL, *statut légal*, p. 20-21

⁵⁷² CHABOT, *Synodicon*, p.825/489, ROBIN, *Himiar*, p.834

⁵⁷³ ROBIN, *Himiar*, p.853

⁵⁷⁴ M.TARDIEU, « L'arrivée des manichéens à Al-Hira », in *op. cit. La Syrie de Byzance à l'islam* ; p.15-23 ; p. 22-3

⁵⁷⁵ SUYUTÎ, *Muzhir*, I, p. 211, TOUATI, *Voyage*, p. 77-8

⁵⁷⁶ LECKER, *El, TAGLIB*.

⁵⁷⁷ BALÂDHURÎ, *Futûh*, p.77

⁵⁷⁸ FATTAL, *Statut légal*, p. 87-9

⁵⁷⁹ IBN SA'D, *Tabaqât*, I, 316, VIII, 140

Puisque l'anecdote est récupérée par Tabarî, il est instructif de constater que celui-ci rapporte cette information à un personnage peu connu, Abû Saïf al-Taghlibî, ce qui signifie bien, que outre la tentative de Véracité mise en place par Ibn Sa'd, cet argument provient sûrement de la tribu elle même⁵⁸⁰.

Un autre indice tend à prouver le caractère tardif d'une telle information : les délégués de la tribu installés « dans la maison de Ramla Bint al-Hârith » étaient « au nombre de 16 hommes, musulmans et chrétiens »⁵⁸¹. Cette répartition égale de ces contribules entre les deux confessions pourrait bien être relativement tardive, puisque les Taghlib étaient encore presque uniquement chrétiens à l'époque Marwânide et que la multiplication de leur conversion à l'islam ne doit pas remonter avant les dernières années de cette dynastie, concurremment sans aucun doute à la mise par écrit des anecdotes martyrologiques.

C'est l'absence (contrairement à la rencontre avec les Najrânites) de toute proposition afférente à la *çadaqa*, ou au tribut que le groupe aurait du verser à Madina qui montre encore une fois que l'origine d'une telle affaire est largement favorable au postulat des Arabes chrétiens en général⁵⁸². Les seuls conditions du *Culh* qui auraient été concédées aux chrétiens « à propos de ce qu'ils professaient comme *Dîn*(Loi) et comme *Dhimma* (Protection) » sont de « ne pas baptiser (ou « éduquer » (*yunçârû*)) les enfants dans la *naçrânîa* », et de « permettre le passage aux Muslimûn »⁵⁸³.

Tabarî, lui, rappelle aussi que cette mesure exceptionnelle « ne s'appliquait pas aux autres tribus »⁵⁸⁴.

C'est à ce moment, et dans le contexte des enseignements du *K. al-Maghâzî* de Ibn Ishâq, que l'on a sans doute cherché à intégrer la délégation Taghlib, durant l'année des délégations, alors que ce cas n'est pas illustré par la grande *Sîra*, à moins qu'elle n'ait été abrégée par le rédacteur final, Ibn Hishâm.

3) Les diffamations tardives :

De vieilles attaques d'époque marwanide ont enrichi la figure des Taghlib au cours du VIII^{ème} siècle. Ainsi, Jarîr aurait formulé à leur encontre une diffamation, qui fut renvoyée à Hishâm b. 'Amrû un demi-siècle après sa mort, alors que l'officier Taghlibî était devenu *Wâlî* du Sind, grâce à la libéralité de Al-Mançûr. (Il sembla d'ailleurs poursuivre là bas de vieilles luttes tribales contre les Qaisites implantés dans la vallée de l'Indus)⁵⁸⁵.

Mais ce qui est plus intéressant, c'est que le seigneur Taghlibî avait demandé au Lieutenant de Dieu de lui faire l'honneur d'épouser sa femme, et malgré sa grande fidélité, « les vers de Jarîr » empêchent le Calife de répondre positivement à cette supplique. Ceux-ci synthétisent avec plus de sensibilité poétique

⁵⁸⁰ TABARÎ, *Ta'rikh*, I, p. 2509

⁵⁸¹ *id.*

⁵⁸² IBN HISHÂM, *Sîra*, I, p. 391, II, p. 580)

⁵⁸³ IBN SA'D, *Tabaqât*, I, 316, VIII, 140

⁵⁸⁴ TABARÎ, *Ta'rikh*, I, p. 2509

⁵⁸⁵ TABARÎ, III, p. 363

le *hadîth* hâshimite qui est utilisé dans la mémoire exégétique afin de mettre les Arabes chrétiens au ban de la communauté islamique :

Lâ Tatlubanna Kha'ûlat(an) fî Taghlib(in) ;

*fa-Al-Zzanju Akramu minuhum Akhûâlâ(n)*⁵⁸⁶.

On peut en effet le rapprocher des propos rapportés par Tabarî dans son Exégèse, lorsqu'il traite de la consommation des aliments chrétiens par les musulmans, abrogeant une première sentence d'Al-Hajjâj qui se basait sur le verset V, 5 du Coran

« *Mangez des (bêtes) égorgés par les Banû taghlib, et épousez leurs femmes* »⁵⁸⁷.

Il utilisait alors pour la démentir une information relayée par Jarîr lui-même, mais oubliait à ce propos la question du mariage et en ne retenant que le sujet de l'alimentation, dont l'argument est le verset V, 52 qui interdit d'entretenir une relation de *Walâ'* avec les chrétiens et les juifs :

« Ne mangez pas les égorgés des chrétiens arabes non plus que des Arméniens, *akhbar* que je tiens de 'Alî [...], lorsqu'il prononça cette malédiction contre les égorgés des Banû Taghlib. »

Le passage en question est sans aucun doute une part de l'importante œuvre de propagande du poète Qaisite et de ses Transmetteurs contre les clans Rabî'a qui avaient trahi les fils de Ma'ad pour rejoindre les Yaman.⁵⁸⁸

Ce genre de diffamations, s'il était vraiment implanté dans l'univers mental moyen-oriental à la fin du VIIIème siècle, explique l'utilisation des traditions du *fiqh*, des *akhbar* et du *hadîth* pour défendre le clan et surtout justifier une exemption de taxation, et un traitement positif.

Enfin, intéressons-nous à cette dénonciation de l'alcoolisme des Banû Taghlib. Il est avéré par la géographie arabe et l'archéologie que la région de 'Ana produisait du vin de qualité et en abondance⁵⁸⁹. La prophétesse des Tamîm et des Taghlib, Sajâh, aurait autorisé le vin avant de s'allier avec Musâlima et de le prohiber à nouveau⁵⁹⁰.

L'argument, attribué à la malédiction de 'Alî, est ainsi formulé :

« Ne mangez pas des (bêtes) égorgés par les Banû Taghlib, car ils n'abandonnent pas le christianisme qu'afin de (garder) la boisson fermentée ! »⁵⁹¹.

⁵⁸⁶ *id.* : « N'accepte en oncles maternels aucun Taghlib

Les Zanj sont plus désirables comme oncles maternels »

⁵⁸⁷ TABARÎ, *Tafsîr*, propos n° 8812,

⁵⁸⁸ JARÎR, *Diwân*, II, 1054

⁵⁸⁹ NORTHEDGE, *Habilitation*, p. 9

⁵⁹⁰ *ibid.*, I, 1917

⁵⁹¹ TABARÎ, *Tafsîr*, propos n°8803-8818

Cette association entre dénonciation tribale, politique et harangue théologique contre ceux qui profitent des lois de leur communauté, pour satisfaire des désirs bassement humains et largement réprouvés, est elle aussi assez tardive, et a du être un des arguments de l'autorité islamique pour accabler les Banû Taghlib et remettre en cause leurs convictions théologiques chrétiennes.

II) La structuration d'une image, statut fiscal, identité religieuse de l'avènement de Hârûn al-Rashîd à l'époque post-samarienne (791-932) :

C'est à la suite de ces événements politique et de cette nouvelle propagande théologique, que le problème Taghlib, enfin cristallisé, fossilisé par la mémoire islamique et ses enjeux tardifs, devient prépondérant. Nous traiterons plus avant de ce grand traité fiscal, un des premiers du genre, mêlant le genre de la *Risâla* au calife et le *muçannaf* historique et juridique, le *Kitâb al-Kharâj* de Abû Yûsuf Ya'qûb. Mais commençons par l'analyse de la nouvelle place des Taghlib dans la mémoire syriaque.

1) La mémoire syriaque :

Les listes de sacres épiscopaux des patriarches jacobites ont été établies par Michel le Syrien, et celles-ci ne sont réellement complètes qu'à partir du règne de Hârûn al-Rashîd, et du patriarche Denys de Tell Mahrê. Dans la liste XVI, nous découvrons un certain Dawûd de Dara-Khabûr, pour les dernières années du VIIIème siècle, à moins qu'il ne s'agisse de celui du milieu du siècle. Il pourrait correspondre à celui de la liste XVII, qui est évêque des Taghlib, et sans doute sacré dans la première année du patriarcat, entre 793 et 800 (n°29).

Il a un contemporain, qui est « Yôhannan dans la ville des tribus », dans le monastère du Pilier »(n°9), les principaux stylites étaient installés dans les environs du coude de l'Euphrate, lieu du christianisme Tanûkh, mais je ne peux assurer qu'il ne s'agissait pas aussi d'un évêque des Taghlib⁵⁹².

En tout cas, Dawûd « pour les Taghlib de Jazîra et de Mawçil, dans le village de Daqla, siège épiscopal des Taghlib » et « 'Uthmân (n°45) pour la tribu Taghlib de Jazîra » ont enfin, et pour la première fois, des titulatures complexes et très éclairantes⁵⁹³.

En premier lieu, le retour au plus vif des problématiques arabes à propos des Taghlib a entraîné la création d'un évêché de Haute Mésopotamie à leur nom, que Gazart-â/Jazîra, soit considérée comme une cité, (cette « Jazîra b. 'Umar » qui fut attribuée à un certain al-Hasan b. 'Umar b. Khattâb al-Taghlibî, né

⁵⁹² Qala'at-Sim'ân en particulier est resté de loin le principal monument réservé à un stylite (en l'occurrence Siméon (m.459) et intéressant les Arabes, il est situé à quelques km au sud d'Alep, et dépendait donc des Tanûkh, même si les Taghlib ont pu s'y rendre, voir à ce sujet, I. SHAHID, *pélerinages Arabes chrétiens*.

⁵⁹³ MICHEL-CHABOT, III, p. 451-2/ IV, p. 753

vers 150/770 et qui se situe à quelques 80 km au nord de Mossoul⁵⁹⁴), ou qu'il s'agisse tout simplement d'une partie de la région, une province administrative 'abbâsside détachée de Mawçil, comme l'explique Robinson⁵⁹⁵. De plus, nous avons affaire enfin à quelque chose de rationalisé et d'adapté aux nouvelles réalités politiques. Enfin, 'Ana n'est pas le siège épiscopal, contrairement à ce qu'en disent certains géographes. Il s'agit de Daqlâ, qui correspondrait à Qusaîr Dijla, sur le Khabûr supérieur, non loin de la frontière turque moderne.

La permanence d'une problématique Taghlib au tournant du VIII^{ème} siècle contraste fortement avec la conversion massive des derniers clans Tanûkh du coude de l'Euphrate, et les logiques de la mémoire sont bien souvent celles de la permanence de questions pratiques. La postérité de notre tribu s'explique ainsi en grande partie parce qu'elle a fini par être à peu près le seul groupe d'Arabes chrétiens à survivre aux règnes de Al-Mançûr et Al-Mahdî. Sans doute de nombreuses sentences d'autorités, de nombreux *hadîth-s* et *akhbar* des périodes califales râshid-s étaient-elles appliquées aux autres groupes Arabes chrétiens, mais la postérité historiographique a finalement donné aux Taghlib, comme aux Najrânites, une place de premier plan, et en parallèle les listes de Michel attribuent ainsi deux seules lignées épiscopales à ces deux groupes caractéristiques et ce jusqu'au milieu du X^{ème} siècle.

Peut-on imaginer que l'historiographie syriaque tardive ait tenté à plusieurs reprises de nommer de Taghlib des évêques qui ne l'étaient pas, au moins nommément, comme Yôsef en 683 ou l'anonyme suffrageant de Marûtâ ? Le recentrage de l'image des Arabes chrétiens sur la tribu Taghlib lors de la première période 'abbâsside, a fait oublier tout nom d'évêque de Tanûkh par exemple (d'ailleurs y-en-a-t-il jamais eu), et ce malgré leur place prépondérante à l'époque marwânide et proto-'abbâsside.

⁵⁹⁴ YÂQÛT, *Ma'jam al-Buldân*, II, p.160 (*qabila*) ou II, 79 et I, 177// BALÂDHURÎ, *Futûh*, p.248

⁵⁹⁵ ROBINSON, *empire and elites*, p.33-9

Evêques Arabes chrétiens, Taghlib et apparentés de Jazîra méridionale :

1/623-----

v. 6/630 X d-taglibê nommé par Marûtâ (Taghlib, Sinjâr et Aha)
v. 6/630 ; évêque de Anbar et des Namir sous Marûtâ

45/656 : Mort de *Mar Trôkôs d- 'ammê da-tayyâyê*

59/670: Yôhanân de Khabûr Nônnôs *da- 'ammê* (se déclarent contre l'autonomie)

66-9/685-8 Yôsef d-taglibê pour l'autonomie Nominatîon occidentale de Georges *da- 'ammê*
Tayyâyê(m.724)

100/719-----

v. Eustache de Khabûr 104/724-126/745 (?) ?

126/745-146/64Dâwud de Dara et Khabûr ?

? ?

Thomas de Dara

? Yuhnan *da-madîntâ da- 'ammê* au Monastère du Pilier

Dâwud pour les Taghlib de Jazîra/Gazarta et de Mawçîl, dans le village de Daqla, siège épiscopal des Taghlib.

'Uthmân pour la tribu Taghlib de Jazîra.

200/816-----

202/818-229/846 :

Sévère de Dara

Yôhanân des Taghlib de Dîra Qauraf-t-a Yôhanân de Dara

Thomas des Taghlib de Dîrâ Bir Qûm

Gûrjis des Taghlib

Yôsef-Marzûq

Habîb .

229/846-263/878

Ya'qûb des taghlib de Bîr Qûm

Ahûdemme des Ma'adâyê du Val d'Adam

Bacchus des taghlib de Adam Sulaîmân des Najrânites et des Ma'ad

Athanase de Dara

Yuhnan des taghlib de Jazîra et Mawçîl

271/886-283/896 :

Mattaî de Dara

Sévère de Dara : Ya'qûb des Negrâyê

896-923

x.Théodore des Negrâyê et Taglibâyê au Pilier

300/912 : -----

Yuhnan de Dara Yuhnan des tribus

Jibrîl de Dara --Yohnân des Negrâyê et ma 'adâyê à Qarfata

Athanase des Tribus à Harbaz

Périodes hégiriennes approximatives	Dara- Khabûr	Taghlib		‘ammê/Tayyâyê /Ma‘dâyê/Negrâyê
1-25		X	X Na- mirâyê	
25-50	Yôhanân ?			Mar Trôkkôs (tr.)
50-75		Yôsef		Nônnôs (tr.)
75-100	Gôrgîs (tr.)			
100-125	Eustache ?			
125-150	Dawûd ?			
150-175	Thomas	Yôhanân (tr.)		
175-200	Sévère	Dawûd (J-M) ‘Uthmân (J-M)		
200-225	Yôhanân	Yôhanân/Thomas /Gôrgîs/Habîb/		
225-250		Yôsef-Marzûq/ Ya‘qôb/Bakkôs/	Ahûdemme (M)	
250-275	Athanase	Yôhanân (J-M)	Shôlamân (N-M)	
275-300	Mattaî/			Ya‘qôb (N)
300-325	Sévère	Théodore (N-T)		
325-350	Yôhanân	Yôhanân (Tr.)		
350-375	Jibrîl	Yôhanân (N-M)		
375-400		Athanase (Tr.)		

2) Le *Kitâb al-Kharâj* de Abû Yûsuf : le cas fiscal :

Intéressons nous au premier bilan connu du cas fiscal Taghlib, celui que Ya‘qûb b. Ibrâhîm al Ançari (Abû Yûsuf) (m. 182/798) consacre dans son traité sur « l’impôt extrait du sol », le *kharâj*, destiné au calife Al-Rashîd, à la fin de sa vie ...

Celui-ci distingue clairement un *Ard al-‘Arab* du *Ard-al-‘ajam* et j’ai expliqué précédemment comment l’appréhension de cette distinction était tardive et marquée par deux mythes, celui de la terre arabe indépendante des empires et celui de son unification par le prophète. Elle devrait être distinguée des territoires d’empire, conquis lors des *Futûh*, mais aussi d’une vision géographique continentale tirée de la science hellénistique. Pourtant, Balâdhurî utilise la même terminologie pour définir qui appartient aux Arabes à l’époque du courrier qu’aurait envoyé ‘Umar au *Basileus* pour qu’il expulse les Arabes « traîtres » réfugiés.

Quant aux habitants du « territoire arabe », « on n’accepte d’eux d’autres choses que leur conversion » « ou de subir la mort », « et leur territoire, s’il leur est laissé, est terre de *‘ushr* » et « sans leur faire payer de *jizâa* » puisque « ni le Prophète ni aucun de ses compagnons ni aucun *khalifa* depuis lors ait accepté *jizâa* d’arabes *mushrikîn* ».

Par contre, les « Arabes qui ont des livres révélés sont traités comme des *‘ajam* et admis à payer la *jizâa* »⁵⁹⁶.

Cette synthèse jurisprudentielle se base donc sur des « cas d’école », mais leur absence des travaux de Mâlik b. Anas et de Abû Hanîfa, le maître d’Abû Yûsuf renforce la présomption d’une extrême nouveauté, non pas forcément de la problématique, mais au moins à une restauration de telles questions à la suite de la conversion des Tanûkh et de la rébellion des Taghlib⁵⁹⁷.

« ‘Umar pour les Banû Taghlib dont il doubla la *zakat* en remplacement du *kharâj* et ainsi le prophète en imposant chaque pubère du Yaman d’un dinar [...] de même encore en accordant le *çulh* aux gens de Najrân moyennant rançon ».

Ce *çulh* conclu avec ‘Umar, et cette pratique, comme celle de la *dhimma* était dénué de toute qualification communautaire et confessionnelle et désignait un traité de paix (*Açlahû fîmâ ‘alâihim*)⁵⁹⁸ et c’était aussi le cas des Taghlib dans les divers récits de la conquête. Le cas des Najrânites est quant à lui présent antérieurement à celui des Taghlib dans la littérature

⁵⁹⁶ ABÛ YÛSUF, *Kharâj*, p.100

⁵⁹⁷ Par contre à propos des relations des chrétiens arabes avec les musulmans, Shâfi‘î, Abû Hanîfa et Mâlik b. Anas ont donné des avis et utilisé les matériaux hâshimites de la malédiction de ‘Alî.

⁵⁹⁸ BALÂDHURÎ, *Futûh*, p.77

juridique, et c'est pourquoi Ibn Ishâq en fait mention à trois reprises⁵⁹⁹. Mais ce dernier insistait sur le fait qu'ils paient une *jizîa*, laquelle est liée au *çulh*, tandis que les Taghlib, eux, avaient sans doute revendiqué leur droit à ne pas se faire injurier par cette humiliante taxation, contre la politique 'abbâsides⁶⁰⁰, en dépit des *çulh*-s purement militaires conclus pendant la conquête. En effet, la question de leur impôt en tant que *Jizîa* aurait été tranchée par Ibn Shihâb al-Zuhrî, qui assimilait leur situation à celle des autres cités chrétiennes soumises au temps du prophète (Eilat et Edroh) de statut chrétien, les premières à avoir payé cette *Jizîa* ... lors des *Ghazwa* (tout en estimant que les Taghlib, eux devaient payer la *çadaqa*⁶⁰¹).

Depuis Al-Walîd II puis Al-'Abbâs et jusqu'à Al-Rashîd lui-même, les Najrânites renégociaient leur *çulh*, tandis que les Banû Taghlib revendiquaient de ne pas être « contractuels », mais bien arabes au sens plein...

« Quant aux non-arabes, juifs ou chrétiens, polythéistes, idôlatres, adorateurs du feu on prélève sur les mâles la capitation » Cette prise de position est spécifique d'une école juridique alors en cours d'élaboration et revendiquant un grand esprit pratique et un réalisme politique qui fit le plus souvent autorité dans l'Orient médiéval⁶⁰².

Une fois, le cas des hommes passé en revue, Ya'qûb s'attache à distinguer les deux statuts d'imposition des terres et il oppose une « *Ard al-'Arab* » bien sur, à laquelle il ajoute « la terre des 'ajam convertis », (l'époque 'abbâsides a en effet depuis bien longtemps admis le caractère théologique et dogmatique, bien plus que ethnique de la *Dîn* coranique) qui sont toutes deux « *Ard al-'ushr* », terre de décime ; et la *Ard al-kharâj* qui caractérise les possessions agraires des « peuples ayant établi une *dhimma* par le *çulh* »⁶⁰³.

C'est à la suite de l'intercession du clan des Al Nu'mân b. Kinâna b. Taîm que 'Umar « s'entendit avec eux et leur imposa de ne plus élever leurs enfants dans la foi chrétienne et de payer une *zakat* double, et ce sans *çulh* » selon Yahîa b. Adam al-Taghlibî, « puisque la *jizîa* leur serait exemptée, ainsi, tout chrétien taghlibi ayant moins de 40 moutons ne paie pas, 2 pour 40 à 120, puis 4 et ainsi de suite [...] de même pour les bœufs et les chameaux », « ils devaient le double d'un musulman, les femmes payaient aussi le *'ushr*, mais pas les enfants,

⁵⁹⁹ IBN HISHÂM, *Sîra*, p., I, 391-2, 573-88 et 592-601

⁶⁰⁰ AL-AZDI, *Târîkh al-Mawçil*, p. 267 et 313

⁶⁰¹ *Supra*, p. 80 et 82

⁶⁰² Il s'agit bien sûr de l'école Hanifite, réflexion dans FATTAL, *statut légal*, p. 89

⁶⁰³ ABÛ YÛSUF, *Kharâj*, p.104

quant à leur terre « on procède comme pour la *kharâj* », néanmoins les autres biens et esclaves sont exempts.

Ainsi, les Banû Taghlib obtiennent un seul privilège, celui d'être taxé par les autorités aumôniers, c'est-à-dire avec les autres arabo-musulmans, mais au bout de ce détour juridique, pour Abû Yûsuf, les deux reviennent au même. Le *'ushr* personnel du musulman est un quarantième, il devient un vingtième pour les cités et territoires *dhimmî-s* autonomes, (à en croire Dennett, la majeure partie de la Jazîra est concernée), qui détiennent un contrat de capitulation (*çulh*)⁶⁰⁴. Les Taghlib sont traités de cette manière uniquement, enfin, le *'ushr* est total (décime : dixième) pour les travailleurs syro-araméens du Sawâd par exemple, dont les terres sont réquisitionnées par les arabo-musulmans.

Quant à l'impôt sur la terre, il est un *'ushr* (1/10) pour les arabo-musulmans, et un *khâmis* (1/5) pour les *dhimmî*, quels qu'ils soient⁶⁰⁵.

Cette distinction entre la terre de droit réel et une *jizîa* conçue comme capitation personnelle n'est pas encore évidente, en raison d'une certaine diversité régionale, elle correspond soit à une taxe personnelle des mâles et femelles qui ont d'autres revenus que le sol (bétail, commerce mais aussi pour les *dhimmî* non-arabes les ruches, basse cour, esclaves...) et qui est payée au 40^{ème} par les Arabes et au 20^{ème} par les *dhimmî*. A l'époque de Zuqân, la *jizîa* devait être encore peu distincte fixée sur une double assiette *capitatio-iugatio*⁶⁰⁶.

De la situation dans laquelle se trouvent ceux qui ont un *çulh* et achètent une terre, qui en plus de l'impôt de la terre, paieront une *jizîa* conçue cette fois comme un cens fixe (48 dh pour le riche, 24 pour le moyen, 12 pour le pauvre), c'est ce qui distingue les Taghlib qui ne paieront uniquement que l'impôt sur leurs revenus une *zakât-'ushr* doublée (1/40x2 : 1/20), c'est-à-dire ce « demi-*'ushr* » mentionné dans Balâdhurî⁶⁰⁷, ajouté à leur *'ushr* doublé sur la terre (1/10x2 : 1/5 (*khâmis*)) en équivalence mais symboliquement distinct.⁶⁰⁸ ...

Alors que les Najrânites, eux, dotés d'un ancien traité rapporté au prophète, et qui semble remonter au moins au deuxième tiers du I^{er} siècle hégirien, ne sont renvoyés à leur christianisme que pour les accabler et transformer leur rançon en une *jizîa* au sens de capitation du *dhimmî*, leur identité arabe le plus souvent niée, ainsi lorsqu'Ibn Ishâq rapporte l'étonnement des Médinois à la vue de cette délégation d'hommes très noirs⁶⁰⁹, dans ce cadre

⁶⁰⁴ DENNETT, *Poll Tax*, p. 43-8

⁶⁰⁵ *ibid.*, p. 185-6

⁶⁰⁶ *ibid.* 23/63 et. 61/162 // PS-DENYS-CHABOT, p. 10, 113, 124, 132, 109, 116, et 154

⁶⁰⁷ BALÂDHURÎ, *Futûh*, p. 250

⁶⁰⁸ ABÛ YÛSUF, *ibid.*, p.187

⁶⁰⁹ M. VAN ESBROECK, Le manuscrit hébreu Paris 755 et l'histoire des martyrs de Nedjran, p.28

là, ils sont un exemple prophétique du traitement à adopter à l'égard des chrétiens en général, ainsi, il est interdit, dans les sources consultées par Balâdhurî quant au courrier du prophète (dont la chronique de Seert se targue de connaître une copie parfaite, en caractère hijazite, découvert en 265/878 à Bir Mantha) comme celui de 'Umar, de « contraindre les membres de la *Millat-al-Naçranîa* à l'Islam »⁶¹⁰. Par contre, les Taghlib, de leur côté, ne sont pas considérés comme des chrétiens étrangers, mais en contre partie, c'est l'inverse qui est stipulé et attribué à 'Umar, ils ne doivent pas éduquer leurs enfants dans le christianisme, ni retenir prisonniers ceux qui se seraient convertis, ni les baptiser⁶¹¹ ...

Cette exigence dogmatique, présentée comme condition du privilège fiscal, nous l'avons sans doute démontré, n'a pas pu intervenir dans le contexte des conquêtes et du gouvernement pré et proto-umayyade. Elle a du se développer progressivement, mais il se trouve que celle-ci est devenue également la clause première de cette anecdote renvoyant ce privilège à l'autorité du prophète, qui n'accorda de pacte ('*ahd*), qu'à cette même condition.

Comme dans le cas des Najrânites, des traditions similaires, renvoyant les unes à 'Umar, les autres au prophète ont fini par être organisées de manière chronologique l'une avant l'autre.

Mais dans le cas des Taghlib, puisque leur délégation est absente des *Maghâzî* de Ibn Ishâq, il est très probable que cette tradition n'ait fini par être admise comme avérée, et digne d'être conservée par Ibn Sa 'd (m.237/842) dans ses *Tabaqât*, que très tardivement, sans doute après Abû Yûsuf qui n'y fait pas référence explicitement, au cours du premier tiers du IX^{ème} siècle. Notons à ce propos que Balâdhurî lui-même, alors qu'il consacre plusieurs pages à cette affaire du statut d'exception de notre tribu, reprenant pour une bonne part les renseignements collectés par Abû Yûsuf, ne trouve pas utile de se servir d'un *hadîth* prophétique.

Quant à l'avis fiscal et juridique, il prend une dimension universelle. Aussi bien Ibn Hanbal⁶¹² que l'école de Abû Hanîfa qui privilégient la solution de compromis, que Al-Shâfi'î et Abû 'Ubaîd (224/838)⁶¹³, et l'école de Mâlik b. Anas (ces écoles (Hanifites et Mâlikites présentent leurs conclusions sous le nom de leurs maîtres) qui préfère l'option de la *Jizîa*, lui consacrent des passages dans leurs constructions juridiques.

C'est sans doute à partir de ce moment, que les Arabes chrétiens entrent discrètement dans l'historiographie syriaque, sans doute au cours du IX^{ème} siècle, mais apparemment après 819, puisqu'il est absent de la chronique mais avant les années 840, puisqu'il est présent dans la

Les caractéristiques physiques étranges des najrânites peuvent s'expliquer s'il on observe que l'auteur affirme que les chrétiens de najrân sont bien souvent des immigrants éthiopiens d'obédience monophysite.

⁶¹⁰ *Histoire Nestorienne, Chronique de Seert*, trad. A. SCHER, in *PO*, 4, 7 et 13, 1908-11-19; XIII, p. 612 / p.337

⁶¹¹ BALÂDHURÎ, *Futûh*, p. 250, TABARÎ, *Ta'rikh*, I, 2509

⁶¹² IBN HANBAL, *Ilal*, III, p.386

⁶¹³ ABÛ 'UBAÎD, *Kitâb al Amwâl*, Le Caire, p. 41, AL-SHÂFI'Î, pp., IBN AL-JA'D, (230/844) *Musnad*, Koweit, I, p..322

chronique supposée de Denys de Telle Mahrê. La source précise que les Tayyâyê envoyèrent des troupes contre 4 peuples, les égyptiens, les romains, les perses, et les *Tayyâyê Kristiné*⁶¹⁴.

3) De Saïf b. ‘Umar (m. 182/798) à Tabarî : la réorganisation harmonieuse et l’exégèse :

C’est Tabarî, qui, finalement, au cours de la rédaction, au tournant des III^{ème}/IX^{ème} et IV^{ème}/X^{ème}, de ses annales universelles, intègre définitivement une telle tradition prophétique au discours général sur les dispositions prises par ‘Umar depuis Al-Jâbîa...

Celle-ci ne pouvait pas être présente chez Saïf b. ‘Umar (m.180/798), contemporain de Abû Yûsuf, c’est pourtant sous son autorité que Tabarî se place lorsqu’il cite « Abû Saïf al-Taghlibî a dit : ».

Les motivations qui le conduisent à mêler un discours très avantageux pour les Banû Taghlib et bien peu cautionnable par l’environnement ‘abbâsside, les érigeant en compagnons du prophète, en accord avec lui, exempts de tribut, et soumis à une simple exigence d’éducation, qui n’influe pas sur leur liberté de confession de manière contraignante, sont liées à sa double spécialisation, en collecte de Akhbar, mais aussi en collecte du *Hadîth* et des anecdotes des Asbab al-Nuzûl, pour réaliser une synthèse de l’exégèse de l’époque.

Comme pour les générations antérieures, le grand intellectuel ne met en évidence le cas Taghlib, que parce que celui-ci se pose encore. Ainsi le besoin de répéter inlassablement la condition de ne pas « baptiser » ou « christianiser » révèle en négatif la désobéissance permanente des Taghlib à ce commandement.

Nous possédons le témoignage exceptionnel de Abû Naçr al-Dîn Yahîa (m. 471-2/1079), à propos d’une délégation de chrétiens Taghlib venus à Takrît faire sacrer leur évêque, aux alentours de 300/911, ce qui est significatif de la persistance de cette tribu d’exception et donne quelques indices quant aux pratiques liturgiques et culturelles pour des individus nomades, et notamment l’autel portable.

« Il y avait des chrétiens parmi les Arabes, tels que les Banû Taghlib et une tribu du Yemen et d’autres avec eux, il y avait un évêque qui les accompagnait en habits ecclésiastiques dans

⁶¹⁴ Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens, éd. J.-B. Chabot, 2 vol., CSCO vol. 81 et 82, Scriptorum Syri vol. 36 et 37, Louvain, 1916-1920 ; trad. J.-B. CHABOT, CSCO vol. 109, Scriptorum Syri t. 56, Louvain, 1965 ; I, 241/189

leurs déplacements et transportait avec lui l'autel, c'est-à-dire le « *tablîta* », de place en place. Jusqu'à ce que, en 300 arriva à Tagrît un groupe de chrétiens arabes, pour y renouveler leurs provisions. Il y avait parmi eux un homme religieux, de conduite exemplaire. Le métropolitain de Tagrît lui conféra l'épiscopat. Il leur célébrait la messe en arabe et officiait sur l'évangélaire. »⁶¹⁵

Mais c'est bien parce que les Banû Taghlib restent avant tout un symbole des Arabes chrétiens, qu'on les met ainsi en scène à Takrît, cité du métropolitain Marûtâ, mais qui, à en croire Michel le Syrien, est bien éloignée des lieux de retraite des évêques Taghlib des IX^{ème} et X^{ème} siècles.

Ce « Yôhanan des Taghlib de Jazîra et Mawçil »⁶¹⁶, sacré au début du dernier tiers du IX^{ème} pourrait bien être ce « Yôhanân de la Ville des 'Ammê » mentionné quelques années plus tôt⁶¹⁷ ; celui-ci, était installé dans un « monastère du Pilier », sans aucun doute celui de Mar Shame'ûn en pays Tanûkh, et pourtant, le dernier évêque Taghlib, contemporain de Tabarî pour l'évêché unique des Najrânites et des Taghlib, Théodore, tenait sa crosse depuis ce même monastère. Ahûdemme des « Ma'adâyê » siégeait, lui, depuis le monastère sis au (Val d') Adâm⁶¹⁸, a-t-il laissé sa place, à un Bacchus des Taghlib, au milieu du III^{ème}/IX^{ème} siècle ?⁶¹⁹

Il serait intéressant au vu de cette réalité mouvante, et de la confusion des différents évêchés arabes jacobites à l'époque 'abbâsside tardive de faire une analyse comparative de l'évolution des informations sur les Taghlib et sur les Najrânites entre Al-Mançûr et la fin de la période 'abbâsside classique.

Constatons à ce sujet, qu'après la mort de Tabarî, nous n'avons plus aucune trace d'un quelconque évêque des Taghlib ; lesquels sont associés pour la première fois, au milieu de la première moitié du X^{ème} siècle, aux Negrâyê, les Najrânites, ce qui montre une profonde réduction des groupes d'Arabes chrétiens, et également la formation d'une structure unique pour les encadrer.

Là où Balâdhurî ne mentionnait dans le contrat avec les Najrânites par les Médinois que la protection de « *millatihim* », « leur groupe confessionnel », l'auteur de la « chronique de Seert réalise une extension considérable en étendant cette protection des chrétiens des Najrân à

⁶¹⁵ ABÛ NACR AL-DÏN, Yahîa, *Murshîd*, p.320 cité dans JALABERT, *Espace syrien*, p. 132 et TRIMINGHAM, *Christianity*, p. 284

⁶¹⁶ MICHEL-CHABOT, III, p.459/ IV, 756 (n°78)

⁶¹⁷ *ibid.*, III, p.499, p. 776-7

⁶¹⁸ *ibid.* III, 457/IV, 755

⁶¹⁹ *id.*

l'ensemble de la chrétienté⁶²⁰. Or la source « archivistique » consultée par l'anonyme remonterait selon lui à la copie réalisée par un scribe 'abbâsside chrétien, Habîb, en 864, du contrat envoyé par le Prophète aux autorités de la cité monophysite.

Il apparaît que la principale motivation des hommes du IX^{ème} siècle qui utilisent ce type de matériel juridique réputé ancien, n'est plus spécialement liée à une volonté de comprendre ou de trancher des cas particuliers, touchant à la problématique des Arabes chrétiens, mais plutôt de défendre son parti confessionnel en général des éventuelles exactions de l'autorité 'abbâsside.

Tabarî n'agit pas autrement, dans son *Tafsîr*, lorsque pour invalider le verset V, 5 qui autorise la nourriture des *Ahl al-Kitâb*, il utilise la malédiction de 'Alî, et les commentaires qui en furent faits à l'époque Marwânide, étendant la fourberie des Taghlib aux Arméniens, et de là à tous les Chrétiens, refusant d'abandonner une religion dépassée, uniquement pour jouir de ses libertés, comme l'usage du vin, et expliquant que leur tendance à ne pas proscrire ce que proscrie le Livre de Dieu et les Paroles du Prophète en fait donc naturellement des parias, et des dangers pour les bons musulmans, qui se doivent de les éviter soigneusement, au nom du verset V, 51, exigeant de ne pas prendre en Walâ' les « chrétiens et les juifs »⁶²¹.

Il est pourtant surprenant que Tabarî n'utilise pas cet élément lorsqu'il réalise la dernière grande reconstruction des événements de l'année de Jabîa (17/638) et qu'il réorganise les sources qu'il utilise afin de les faire coïncider avec une logique chronologique et législative totalement artificielle⁶²².

Il sépare les informations sur les Taghlib en deux groupes, l'un précédant la conquête de la Jazîra, l'autre faisant office de sceau de ces événements.

Le premier passage est donc introduit par une description de l'instabilité de la région, et la décision de proposer aux Taghlib, en tant que non-péninsulaires, immédiatement, le choix entre *jizîa* et conversion, ordonné par 'Umar lui-même par l'intermédiaire de son général 'Abd allah b. Al-Mu'tamm⁶²³.

⁶²⁰ *Histoire Nestorienne, (Chronique de Seert)*, trad. A. SCHER in PO 4-7-13 (1908-19), XIII, (trad. R.GRAFFIN, F.NAU, pp.432-639; p. 326-32 / p. 605-12

⁶²¹ TABARÎ *Tafsîr*, propos n° 8808-8820

⁶²² TABARÎ, *Ta'rikh*, I, p. 2482-5 et 2507-10

⁶²³ *ibid.*, I, p. 2482

Il met ensuite en scène des messagers du calife législateur, qui semblent déjà prévoir que les Arabes de Jazîra sont prêt à fuir l'état arabe, et à renier leur arabité. C'est pourquoi ils demandent qu'on leur accorde la *Çadaqa*, ce qui est alors refusé par 'Umar⁶²⁴.

Pourtant, ce refus de 'Umar est très vite tempéré par le privilège d'un taux de prélèvement équivalent à la Zakât, à l'unique condition qu'ils n'empêchent pas les conversions dans leurs groupes. Puis les Taghlib, Iyâd et Namir acceptèrent en partie de se convertir et de partir à Al-Madâ'in avec Sa'd b. Abî Waqqâç⁶²⁵.

Tout semble bien finir, mais il faut à Tabarî introduire les événements associés à la conquête de la Jazîra, laquelle n'est pas encore réalisée, c'est alors que l'on avertit le commandeur des Croyants de la grande tristesse, et de la perte de la virilité arabe des Jazîriens arabes, ce qui permet d'introduire une citation de 'Umar : « Aucune terre ne sied aux tribus arabes à l'exception de celle qui convient à leurs chameaux » et de lui attribuer même l'installation des Arabes dans le Dîâr Rabî'a⁶²⁶. Cette information contraste fortement avec le contexte de la *Hijra* et des Umayyades, puisqu'elle renvoie à un retour en grâce du mode de vie bédouin dont les éléments d'honneur et de virilité sont conçus par les auteurs arabes comme des conditions de la vie islamique, il est donc tout à fait normal de ne retrouver cette citation chez aucun autre auteur. Politiquement, elle aura pu servir au VIIIème siècle à rappeler aux Taghlib qu'ils n'étaient là que par la volonté des musulmans, et pas de leur propre chef.

La conquête de la Jazîra est donc présentée, dans l'ordre des annales, comme un événement distinct et postérieur aux installations militaires à Al-Madâ'in et al-Kûfa, et aux accords avec les Arabes mésopotamiens.

L'histoire de cette conquête est très importante, car la province reste à une époque très tardive, fortement autonome, peu arabisée, et peu islamisée, et les cités revendiquent des accords très généreux, ce qui donne l'occasion d'une débauche de matériaux juridiques et fiscaux dans l'historiographie à leur sujet. A la suite de la description des conquêtes pacifiques par 'Îâd b. Al-Ghanm de Al-Ruha (Edesse), Harrân⁶²⁷, ce serait ensuite Al-Walîd qui traverse la Jazîra méridionale et rallie à lui les autochtones, à l'exception des Iyâd, qui fuient chez les *Rûm*⁶²⁸.

⁶²⁴ *Id.*

⁶²⁵ *Id.*

⁶²⁶ *Ibid.*, I, 2483

⁶²⁷ *Ibid.*, I, 2505-6

⁶²⁸ *Ibid.*, I, 2507

Après avoir écrit au « Roi des Romains », et obtenu contre menace satisfaction, ce seraient finalement les Iyâd qui se rallient à l'islam, tandis que les Taghlib et Namir préfèrent rester en Bâdîa... Ils sont placés sous l'autorité de Al-Walîd qui « refusa d'accepter quoi que ce soit des Taghlib à l'exception de leur **complète soumission à l'islam** ». Tabarî utilise les matériaux que nous avons étudiés à propos des mémoires tribales et martyrologiques. Ici, il fait donc une distinction juridique entre les clans en accord avec les installations de Sa'd b. Abî Waqqâç, et ceux qui sont restés « sauvages »⁶²⁹.

‘Umar reparaît alors pour trancher cette nouvelle demande, et précise que leur caractère de non-péninsulaire les exemptent de conversion, et ils ont alors le choix entre l'interdiction d'élever leurs enfants, et celui de payer la *jizîa* comme des non-arabes⁶³⁰.

Tabarî, qui ne s'y étend pas, nous apprend néanmoins que les mêmes conditions avaient été établies avec les Tanûkh et les Iyâd, ce qui confirme que le matériel juridique établi au VIII^{ème} siècle a dû porter sur l'ensemble des tribus arabes chrétiennes, et que la prééminence des Taghlib dans le modèle finalement adopté relève de leur rôle dans la résistance arabe chrétienne aux époques tardives, alors que tous les autres groupes s'étaient convertis, et qu'il ne s'agissaient plus de problématiques vivantes⁶³¹.

Le statut spécifique, permettant l'exemption de *Jizîa* s'ils s'interdisaient de christianiser leurs enfants, concédée par Al-Walîd sur ordre de ‘Umar, trouve, au passage, une légitimité prophétique... , cette fois l'isnâd complexe et rassurant d'un Ibn Sa'd laisse la place à une information tribale, celle d'Abû Saïf al-Taghibî : « c'était la condition imposée à la délégation pour ceux qui l'avaient envoyée, mais elle ne s'appliquait pas aux autres tribus », en effet, la législation prophétique est tribale, au cas par cas, et ne permet pas jurisprudence.

Le plus surprenant dans la réorganisation de Tabarî tient au fait que désormais les Arabes chrétiens viennent auprès de ‘Umar b. al-Kattâb à Al-Jâbîa et menacent à nouveau de s'enfuir au cas où on les soumettrait à l'humiliante *Jizîa*. L'auteur tente d'induire l'idée que seuls sont concernés ceux qui ont refusé le contrat proposé par l'intermédiaire de Al-Walîd, mais ne pouvant se résoudre à payer *Jizîa*. Une génération avant, Balâdhurî s'était contenté de placer entre deux citations, une tentative d'explication de ce dédoublement législatif, en disant que peut-être ils avaient trahi leur premier contrat⁶³². A nouveau, ‘Umar prévient qu'il ira les rechercher dans le « Territoire des Romains » ; ‘Umar reste ferme, ces Taghlib n'ont pas le

⁶²⁹ *Id.*

⁶³⁰ *Id.*

⁶³¹ *Id.*

⁶³² BALÂDHURÎ, *Futûh*, p.250

droit de trahir en quittant le « Territoire Arabe », mais ils ne sont pas non plus arabes puisqu'ils sont soumis à cet impôt. « Nous appelons cela *Jizâ'* » s'exclame le calife, « appelez le comme vous voulez ». Puis sur le conseil de 'Alî b. Abî Tâlib, il finit par accepter de lui donner le nom de Zakât, en en doublant la valeur⁶³³.

C'est cette construction tardive qui est restée pour l'historiographie arabe la référence par excellence d'une histoire de plus en plus détachée de réalités pratiques, à mesure que les *Naçârâ Banû Taghlib* disparaissaient définitivement⁶³⁴.

⁶³³ *Op. Cit.*, I, 2508

⁶³⁴ AL-MAS'ÛDÎ, (345/956), *al Tanbîh ûa al-Ishrâf*, Beyrou, 167-8, 206 ; BAYHAQÎ, *Sunan*, IX, 187; TABARÎ, *Taddhîb al-Athâr (Musnad 'Alî)*, Le Caire, p. 223-4
IBN 'ASÂKIR, *Dimashq*, VII, p. 254 et p. 330

CONCLUSION :

Le statut fiscal des Banû Taghlib ne devait plus intéresser grand monde, il a été ballotté dans la littérature juridique et historiographique. Ibn Al-Athîr (m. 630/1233) n'a plus d'intérêt à transmettre des informations fiscales, à part pour conter les exotisme d'une province ; de même Bar Hebraeus, le Maphrien de Takrît et son quasi-contemporain ne défend plus tellement une légitimité pour sa doctrine, son église ou son autonomie, pourtant chacun de ses aspects garde un souvenir.

Parfois pourtant, certains thèmes reprennent de la vigueur, et l'historiographie arabe contemporaine continue d'employer cette jurisprudence pour attester soit du pragmatisme des Arabes, ou défendre « l'arabité », ou inversement pour défendre la question première de la religion.

Car aujourd'hui, même si aucune tribu arabe ne semble avoir persisté en tant que chrétienne, ces avis servent aux tenants d'une arabité plurielle comme à des réformateurs salafistes, et à l'appui de sources exégétiques comme celle du « Vin et de la Chrétienté », on peut facilement appeler à rejeter les populations « arabes chrétiennes » actuelles.

La logique semble ne pas avoir été différente durant les deux siècles de l'Islam en formation.

La différence, c'est que ce sujet n'était pas clôt, car « Taghlib » différaient du symbole et consistait encore en un groupe d'acteurs et de sujets, à l'intérieur d'un monde en évolution.

Installés en Mésopotamie, au gré des transhumances et des saisons agricoles, des groupes arabes ont fini par se fondre dans le paysage. Doucement, leurs représentations du sacré ont intégrés des symboles chrétiens, et leurs pratiques ont été christianisées.

Parallèlement, une confédération gravitant autour de Médine a vu le jour et unifié certaines tribus de la péninsule, avant de se lancer à la conquête du Moyen-Orient. Les Banû Taghlib ont pu à ce moment ne pas avoir de logiques vraiment tribales, certains se sont rangés aux côtés des Perses, d'autres avec les Romains, et finalement, certains prirent le parti des Quraîshites.

Dans ce même contexte, une considérable réforme de la foi était en marche, et les inscriptions du milieu du VII^{ème} siècle témoignent de ce mouvement piétiste EN ARABE (les Banû Taghlib y jouent un rôle mitigé, sans doute en recul, il ne sont pas réputés (mais peut être encore s'agit-il « d'oublis » tardifs). Une prophétesse des Arabes euphratéens avait même vu le jour, et pourtant elle semble bien s'être installée dans le campement des « Emigrants » à Kûfa. Par suite, les Taghlib ne semblent pas être un bloc uni alors que les clans arabes installés dans les territoires dominés par les *Muhâjirûn* se livrent à des guerres fratricides et complexes, au gré de la politique intra-quraîshite.

Pendant ce temps, l'identité arabe jacobite semble s'être immortalisée sous le nom de Taghlib alternativement avec celui de *'ammê* (indéfini) et peut être la généalogie tribale et géographique de l'époque classique n'est elle issue que de constantes boutures pratiquées sur l'arbre généalogique de chaque clan.

Politiquement, le groupe contrôle avec ses alliés Rabî'a une vaste région comprise entre le Tigre et l'Euphrate, entre Takrît, Gazartâ et Nisibe, Mawçil, le camp militaire permet à l'alliance d'asseoir son pouvoir.

Malgré cela, la période suffânide les conduisit à affronter les Qaïs, alliés des Zubaîrides, (et les leurs avant 64/684) au cours de l'année 71/691. La haine que leur vouèrent alors de nombreux groupes du Najd et du Hijâz, ainsi que les groupes quraîshites exclus du pouvoir a permis la diffamation poétique de Jarîr dont les vers furent utilisés à la période 'abbâsside, lorsqu'il s'est agi de les soumettre à l'ordre. Mais le soutien inconditionnel des Marwânides que fut son adversaire Al-Akhtâl les a aussi discrédités lorsque la dynastie fut renversée.

Après la victoire de 'Abd al-Malik, le monde assez consensuel des Chrétiens de Jazîra changea rapidement. La Jazîra n'était plus cette terre de libre pâturage pour les *A'râb al-muslimîn*, et un complexe de cités états-syriennes qui versaient un tribut de vassalité.

Une administration arabe pointilleuse y vit le jour. Très vite, face à l'effort de remodelage du Proche-Orient des Zubaîrides et surtout des Marwânides, doublé d'une rationalisation fiscale qui n'épargna parfois ni les gros propriétaires, ni les prêtres ou les moines, le christianisme syriaque, essentiellement nord Mésopotamien, devint soudain agressif contre les *Tayyayê* dominants.

Ceci entraîna une série de conséquences pour les Banû Taghlib :

-Tout d'abord, leur nom disparut, mais leur existence fut bien attestée sous le vocable de *'Ammê*. Sans doute la résistance autonomiste de leurs évêques n'a-t-elle pas eu les relais historiographiques du fameux Georges des Arabes. Car il s'agissait aussi de la défense d'une spécificité de la Jazîra, contre Qinnasrîn la Qaïsité et Himç la Yemenite.

- La deuxième conséquence fut l'usage de ces *'ammê* comme complément, comme outil de propagande extérieure, dans le peuple arabe lui-même, afin de sauvegarder à leurs côtés, les Arabes jacobites.

-Troisièmement, les projets architecturaux, l'extension et la réforme de l'administration sous les Marwânides, et la constitution d'un Etat fort engendrèrent des coûts importants, qui exigeaient de mettre la main sur les ressources jazîriennes, alors que celles d'Iraq étaient de coutume réservées aux Kûfites et aux Baçriens. Les Banû Taghlib n'échappèrent pas facilement à la collecte de leur *çadaqa*.

-Le considérable développement théologique et doctrinal qui traverse cette période provoque un important questionnement sur les origines de la *Hijra*, et la signification de ce phénomène.

Pour unir les groupes reliés entre eux par la langue et la culture, mais opposés politiquement, on a façonné une histoire dont le dynamisme était une conséquence inéluctable de la Révélation du Prophète. Les Arabes étaient placés dans les mains de Dieu afin de réaliser ses desseins.

Peu à peu, l'association entre « arabe » et « chrétien » est apparue comme paradoxale et même contre nature, dépassant l'antinomie de « musulman » et « syrien ». Cette dernière situation était peu banale avant la fin de la période marwânide⁶³⁵, et pourtant plus aisée, puisque les Arabes dominaient administrativement.

Ce n'est qu'à ce moment qu'ont dû s'accumuler les débats et les négociations, chaque cercle d'étude, chaque aristocratie de *miçr*, chaque calife s'est préoccupé de leur sort, l'absence de 'Umar II dans les chaînes *d'Isnâd* est troublante, et mériterait une étude approfondie.

De ces négociations sont sortis des accords, cumulant différentes versions d'accords passés avec 'Umar b. Al-Khattâb et ses hommes, de différents clans de conquérants. Il serait nécessaire de fouiller d'avantage les enjeux et les intérêts éventuels de chaque clan quraîshites dans l'avalanche de jurisprudence et de sentences établies après synthétisation des informations historiques.

Les clans Taghlibî influents ont également mis leur contribution à l'enrichissement du corpus historique sur les origines de leur statut.

Et puis il semble que chacun a trouvé un point d'entente, et la question Taghlib s'enfonce ici dans les ténèbres ; elle ne refait surface qu'au cours du derniers tiers du VIIIème siècle. Il a commencé à devenir évident que les Taghlib ne sont plus réellement un groupe chrétien, ils sont arabes et on peut même les appeler *Shu'ûb al-Islâmîa* lorsqu'on traduit le syriaque « *'ammê da-tayyayê* ».

Pourtant, alors que la plupart des cadres Taghlib sont bien intégrés au monde 'abbâsside, ils participent plus que d'autres aux rébellions, et sont finalement ceux dont le *nasab* fut utilisé pour désigner toutes les ouailles Arabes chrétiennes restantes.

Leur image était d'ores et déjà en cours de durcissement, les 'Abbâssides ont abondamment utilisé Jarîr pour les mettre à mal, les sentences fiscales opposées ont été réorganisées par de savants fiscalistes, mais il ne s'agissait pas encore d'un cas d'école.

⁶³⁵ R. W. BULLIET, *Conversion to Islam in the medieval period, an essay in quantitative history*, Cambridge-Londres, 1979, 158 p., p. 67

Un premier *akhbarî* procéda à la collecte, il intègra surtout des éléments rapportés à la *Sîra*, qui devaient circuler depuis quelques décennies, mais ne se fixèrent pas de manière certaine avant le début du IX^{ème} siècle. Les interprétations de leur statut restèrent variées, et ne s'unifièrent que quand elles intégrèrent les corpus de *fiqh* du IX^{ème} siècle. Ensuite, l'histoire générale des conquêtes réalisées par Al-Balâdhurî permit d'enrichir d'une vulgate qu'il abrèga à sa guise.

Finalement, la tribu honnie, traîtresse sur tous les plans, malmenée par la mémoire, finit par s'estomper ; retranchés au rang de « cas particulier », les Taghlib cessèrent d'exister. Ils perdurèrent comme un symbole chrétien de l'identité jazîrienne et jacobite et d'une idée de préséance chrétienne dans le cœur des Arabes. Ils furent par contre le symbole islamique d'une sunna victorieuse, l'honneur de l'Islam était sauf, la tolérance s'exerçait à l'égard des adultes, mais ces derniers ne devaient pas empêcher l'islamisation de leurs enfants. Parallèlement, le souci de la sauvegarde de la primauté arabe reçut également des gages, la *jizîa* ne leur serait pas réclamée.

Avec le *Tafsîr* de Al-Tabarî, leur réputation ayant écrasé leur importance réelle, ils deviennent un modèle, pour quiconque souhaite vivre en musulman, pour expliquer le rejet des viandes des chrétiens en général, ou pour prévenir par l'exemple tout pêché de boisson enivrante.

C'est le propre d'une figure historiographique de ne jamais réellement se fixer, elle a seulement changé de réalités historiques, mais reste utile pour une raison ou pour une autre⁶³⁶.

Cette étude tente de soulever des questions et d'explorer certaines voies, parfois en errant.

Mais elle est incomplète.

Il serait nécessaire d'étudier en détail le *Ta'rikh al-Mawçil*, le *Ta'rikh Dimashq*, de retrouver tous les personnages de telle ou telle tribu arabe réputée chrétienne, de mesurer les *nasab* manifestement musulmans pour évaluer des dates approximatives « d'islamisation ». Il faudrait pouvoir dépouiller la poésie arabe et retrouver les prises de position de tous les poètes de ces tribus. Nous pourrions préciser le cadre historique des évolutions que j'ai essayé de mettre en valeur. Il serait heureux enfin d'analyser précisément des *Isnâd*, écrire l'histoire de l'écriture de l'histoire des Arabes chrétiens, et les problématiques précises que la période marwânide et 'abbâssides a pu soulever.

⁶³⁶ J'ai d'ailleurs contribué à l'enrichir !

SOMMAIRE :

Les Banû Taghlib dans les historiographies arabes et syriaques, la construction d'une figure des Arabes chrétiens.

INTRODUCTION :3

I : La tribu des Banû Taghlib comme un cas d'Arabes chrétiens dans deux historiographies :
.3

- 1) Histoire tribale ou bien mémoire d'une figure ?3
 - 2) Une tribu souvent implicitement désignée, un élément des Arabes chrétiens :4
 - 3) Le complément archéologique :5
 - 4) La littérature :6
- II : Une histoire fragmentaire :7
- 1) Première époque : mythes, identités, épopées (v. 560 - 69/689) :7
 - 2) Deuxième époque : Les constructions d'une problématique : (70/690-131/749) :9
 - 3) Troisième époque : La fixation de l'image, la mémoire et l'oubli : (132/750-310/923) : 11

Première partie : Les Banû Taghlib dans le *Dîar Rabî'a*, christianisation et *Hijra* des tribus Arabes de Jazîra avant 71/692 :14

- I) Les Arabes du Dîar Rabî'a :14
- 1) 'Arabâyê et Tayyâyê, l'identité arabe en question :14
 - a) 'arab, A'râb ou 'arabâyê : *peuple ou mode de vie* ? :14
 - b) *Les nords-arabes : les Tayyâyê* :17
 - 2) Les peuples du Dîar Rabî'a dans les sources arabes :18
 - a) *Les Banû Taghlib et leurs voisins* :18
 - b) *La localisation des Banû Taghlib* :20
 - 3) Une identité arabe... ou syro-euphratéenne ? :22
 - a) *La question nomade* :22
 - b) *Les Liens avec la Kulturnation* :24
- II) Christianisation, l'usage des hagiographies :26
- 1) Les références chrétiennes : saints, sanctuaires, et *holy men* :26
 - a) *L'espace sacré* :27
 - b) *Les Jacobites et les Arabes chrétiens* :28
 - c) *Un holy man en Jazîra* ?29
 - 2) *Ahûdemme* et Marûtâ :32
 - 3) Marûtâ, piété et « pacification » de la Jazîra méridionale :32
 - a) *Le rôle du « daîr-khân », (monastère-caravansérail)* :32
 - b) *La « pacification » jacobite du milieu du 7^{ème} siècle* :33
- III) Les Fils de Taghlib et les relations avec la « Kulturnation » et les *muhâjirûn* :37
- 1) Les temps mythiques, les Taghlib à l'époque du prophète, de la Ridda et des premiers *Maghâzî* « à l'étranger » :37
 - a) *La délégation de Médine* :37
 - b) *Sajâh et la prophétie des Taghlib, Namir et Tamîm* :38
 - c) *La ghazwa contre les Taghlib* :39
 - 2) Arabes de Jazîra contre Arabes du Hijâz, la défense de Rome puis le ralliement :40

a) <i>Wâqidî et les épopées de Ra's'Aîn</i> :	40
b) <i>Takrît chez Saïf b. 'Umar et Tabarî</i> :	42
3) <i>Hijra ou Conversion ?</i>	44
a) <i>Muslimuhum wa kâfiruhum</i> :	44
b) <i>L'identité arabo-bédouine et la Hijra</i> :	45
c) <i>Sédentarisation et émigration</i> :	47
IV : <i>La grande Fitna et l'ordre de 'Abd al-Malik : Instabilité et particularisme tribal, la solidarité arabe</i> :	49
1) <i>Les Banû Taghlib comme Mawlâ', comme muhâjirîn, et comme A'râb alliés</i> :	49
2) <i>La deuxième fitna</i> :	52
a) <i>La guerre civile, les alliances</i> :	52
b) <i>Les « Arabes traîtres »</i> :	54
c) <i>La place des Taghlib dans les guerres idéologiques</i> :	56
Deuxième Partie : Les « Naçâra Banû Taghlib » comme bouc émissaire de la constitution de l'Etat marwanide, arabe et islamique, ou faire valoir de la polémique jacobite ? (70/690 – 132/750) :	58
I : <i>L'Islam sous les Marwânides</i> :	58
1) <i>Le développement de l'arabité</i> :	58
2) <i>La fondation de l'islam, Piété et Loi des Arabes (dîn al-'arab)</i> :	63
II) <i>Les logiques d'une jurisprudence : le cas Taghlibî</i> :	69
1) <i>La problématique</i> :	69
2) <i>Militantisme clanique</i> :	71
3) <i>Les traditions familiales</i> :	73
a) <i>Le clan de 'Umar</i> :	74
b) <i>le clan des Hâshim</i> :	76
c) <i>Les avis des savants</i> :	79
d) <i>Les Umayyades et leurs alliés</i> :	80
IV) <i>La riposte syriaque et les Taghlibâyê, partie infime des peuples Tayyâyê</i> » :	81
1) <i>La mémoire martyrologique et tribale</i> :	81
a) <i>Le contexte des Taghlib chrétiens sous les marwanides et leur image</i> :	81
b) <i>La confrontation de la martyrologie et de la poésie</i> :	84
c) <i>Tentative d'interprétation</i> :	87
2) <i>L'usage des Arabes chrétiens chez les Syriaques jacobites orientaux et occidentaux</i> :	89
a) <i>Le contexte de rupture</i> :	89
b) <i>Localisation et Caractérisation des Arabes de Jazîra</i> :	91
c) <i>La vie d'Aḥûdemmeḥ, une Sîra jacobite orientale</i> :	93
3) <i>Les Arabes chrétiens utilisés par les syriaques jacobites occidentaux</i> :	96
a) <i>La dispute théologique et légale de 'Amr b. Sa'd et Yôhanân d'Antioche</i> :	96
b) <i>Les objectifs de l'auteur</i> :	97
c) <i>Evêque da-'ammê et évêque de Taghlib sous les marwanides</i> :	98
Troisième Partie : La fixation des normes 'abbâssides et la place dominante des Taghlib dans l'historiographie (de 132/750 – à nos jours) :	99

I) L'ordre issu du chaos, regards croisés sur la situation des Taghlib sous Al-Mançûr et Al-Mahdî (760-791):	99
1) Le fil tenu :	99
a) <i>Hishâm b. 'Amrû</i>	100
b) <i>Zuqnîn</i> :	100
c) <i>Un renouvellement de la rationalisation fiscale</i> :.....	102
d) <i>Les raids fiscaux des Câlih</i> :	104
2) Quelques problématiques 'abbâssides :	104
a) <i>Al-Mahdî et les Tanûkh</i> :	104
b) <i>Les Arabes de Péninsule et ceux des Pays</i> :	105
c) <i>Le hadîth de témoignage</i> :	106
3) Les diffamations tardives :	107
II) La structuration d'une image, statut fiscal, identité religieuse de l'avènement de Hârûn al-Rashîd à l'époque post-samaritaine (791-932) :	108
1) La mémoire syriaque :	108
2) Le <i>Kitâb al-Kharâj</i> de Abû Yûsuf : le cas fiscal :	113
3) De Saïf b. 'Umar (m. 182/798) à Tabarî : la réorganisation harmonieuse :	117
CONCLUSION :	123
SOMMAIRE :	127
BIBLIOGRAPHIE :	129

BIBLIOGRAPHIE :

Sources :

ABÛ 'UBAÏD, Al-Qasim b. Sallam (224/838) *Kitâb al Amwâl*, Le Caire, 1969

ABÛ YÛSUF YA'QÛB, Ibn Ibrâhîm, *Kitâb al-Kharâj*, Beyroust-Le Caire, 1985

AL-AKHTAL, (m. v. 710) *Dîwân al-Akhtâl*, Beyroust, 1968, 725 p. ; *Diwan al Akhtal Abu Malik Giyath Ibn Gauth al Taglibi*, trad. A. WORMHOUDT, Madison, 1973

AL-AZDÎ, Yazîd b. Muhammad Abû Zakarîâ, *Ta'rikh al-Mawçil*, Le Caire, 1967 (IIème tome seul conservé)

AL-BALÂDHURÎ, *Ansab al-Ashrâf*, IV, Beyroust-Wiesbaden, 1979
Kitâb Futûh al-Buldân, Leiden, 1866 // Beyroust, 1987

BAR HEBRAEUS, Grégoire Abû al-Faraj b. Hârûn Al-'Ibrî, *The Chronography of Gregory Abû'l Faraj the son of aaron, the hebrew physician commonly known as Bar Hebraeus being the first part of his political history of the world*, trad. E.A. WALLIS BUDGE, I, Londres, 1932
-*Chronicon Ecclesiasticum*, trad.

J. B. ABELOOS et T. J. LAMY, Paris-Louvain, 1872-7.

AL-BAYHAQÎ, Abû Bakr Ahmad b. Al-Husaîn, *Kitâb Al-Sunan al-Kubrâ*, Beyroust, 1994

AL-BUHTURÎ, *Diwân*, Le Caire, 1963

AL-BUKHARÎ, *Al-Hadîth al-Cahîh*, LXIV, XI,

Colloque, « Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 71 », éd. et trad. F. NAU, in *Journal Asiatique*, 5, 1915

DENHA II, « Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta : métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (VI^e et VII^e siècles) suivies du Traité d'Ahoudemmeh sur l'homme », éd. et trad. F. NAU, in *Patrologia orientalis* ; III, n ° 11, Paris, 1909

Ps-DENYS de TELL MAHRÊ-J.-B. CHABOT (Zuqnîn) : *Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum Vulgo Dictum*, II, CSCO, 104, Louvain, 1933

C. FLAVIUS IOSEPHUS-A.D'ANDILLY-J.A.C. BUCHON, *La guerre des juifs contre les romains*, Paris, 1968

IBN 'ABD AL-HAKAM, *Sîrat 'Umar b. 'Abd al-'Azîz*, Damas, 1967

IBN ABÛ DÂWUD, *Kitâb.Al-Masâhif*, Leiden, 1937

IBN 'ASÂKIR, Abu l-Qasim 'Ali ibn al-Hasan, *Ta'rikh Madinat Dimashq*, Damas, 1954

IBN AL-ATHÎR, 'Izz al-Dîn, *Al-Kâmil fi-l-Ta'rikh*, Beyrouth, 1965;

IBN HAWQAL, Abû al-Qâsim, *Çûrat-al-Ard*, BGA, 2, Leiden, 1939

IBN HISHÂM, 'Abd al-Malik, *Al-Sîra al-Nabawîa*, Beyrouth, nombreuses rééditions

IBN AL-KALBÎ, Hishâm b. Muhammad, *Kitâb al-Açnâm Gamharat al-Nasab, Das Genealogische Werk des Hisâm Ibn Muhammad al-Kalbî*, éd. Et trad. CASSEL Leiden, 1966

IBN KHURDADHÎ, 'Ubaîd Allah b. 'Abd Allah, *Kitâb al-Mamâlîk wa-l-masâlîk*, Leiden, 1889

IBN HANBAL, Abû 'Abd al-Rahmân Ahmad b. Muhammad al-Shaîbânî, *Kitâb al-'illal wa ma'rifat al-rijâl : Masa'il al-Imâm Ahmad*, Beyrouth, 1988, 4 tomes

IBN MUZÂHIM, Naçr Al-Munaqarî, *Waq'at çiffîn*, Le Caire, 1981

IBN AL-JA'D, 'Alî, (230/844) *Musnad Ibn al-Ja'd*, Beyrouth, Koweit, 1985, section I, 322 ;
IBN SA'D, *Tabaqât al-Kubrâ*, Beyrouth, 1957-60

AL-ICFAHÂNÎ, Abû al-Farâj, *Kitâb al-Aghânî*; Le Caire, 1984

ISHÔ' YAHB III, *Liber Epistularum Isoiahbi III, Corpus Scriptorum Christiani Syrii*, II^e Série, CSCO 11; Leipzig, 1904)

JEAN BAR PENKÂYÊ-MINGANA, "History of Bêt Qoqa", in *Sources Syriaques*, éd. Et trad. A. MINGANA, Leipzig-Mossoul, 1906-7

JEAN D'EPHESE, *Third part of ecclesiastical history of John bishop of Ephesus*, Oxford, 1853

Khûzistan : *Chronicon Anonymum*, éd et trad I. GUIDI, in *Chronica Minora, I, CSCO 1-2*, Paris, 1903

Maronite : *Chronicon Maroniticum*, éd. E.W. BROOKS et trad. J. B. CHABOT, in *Chronica Minora II, CSCO, 3-4*, Paris, 1904

AL-MAS'ÛDÎ, Abû Al-Hasan 'Alî b. Al-Husâîn, (345/956), *al Tanbîh ûa al-Ishrâf*, Beyrouth-Leiden, 1965

MICHEL LE SYRIEN-J.-B. CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche, 1166-1199*, Paris, 1899-1910

AL-MUQADDASÎ, *Ahsan al-Taqâsîm fî ma'rifat al-Aqâlîm*, Leiden, 1877

AL-QUTAMÎ, 'Umaîr b. Shuyaîm, *Dîwân al-Qutamî.*, éd. BARTH, Leiden, 1902

AL-QURDUBÎ, Ahmad b. Muhammad, *al-Ta'rîkh fî l-ansâb*, Le Caire, 1986 ; p. 119-22)

Synodicon : J. B. CHABOT, *Synodicon Orientale*, Paris, 1902,

R. REMONDON, « *Papyrus grecs d'Apollonos Anô* », in *Documents de Fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, XIX*, Le Caire, 1953

AL-TABARÎ (m. 311/923) Muhammad b. Jarîr b. Yazîd al-Imâm abû Ja`far, *Jami` al-Bayan fî Tafsîr al-Qur`ân*, Beyrouth, 1978, tome VIII

Ta'rîkh al-Rusul wa al-Muluk, Leiden, 1879-1901

THOMAS le Presbytre : A.W.BROOKS, éd. J-B CHABOT, *chronicum miscellaneum ad annum 724 pertinens*, in *chronica minora, CSCO, III, 42*, Paris 1904

AL-WÂQIDÎ, Muhammad b. 'Umar, *Futûh Al-Jazîra, (Libri Wakedii de Mesopotamiae expugntae historia)*, Göttingen, 1827

YÂQÛT, Ibn 'Abd Allah al-Rûmî, *Mu'jam al-Buldân*, Leiden-Londres, 1907-13

AL-YA'QÛBÎ, Ahmad b. Abî Ya'qûb, *Ta'rikh*, Leiden, 1883

Travaux :

N. ABBOTT, *Studies in Arabic literary papyri, II, Qur'anic commentary and tradition*, Chicago, 1967, xvi-293-27 p.

A. ABEL, « La djizya: tribut ou rançon? », in *Studia Islamica*, 32, 1970, pp. 5-19

M. AYOUB, "Dhimma in Qur'an and Hadîth", (1983), in *The formation of the classical Islamic World, XVIII, Muslims and others in early islamic society*, Oxford, 2004, 361p. pp.25-32 (172-180)

S. BASHEAR, *Arabs and others in early islam*, Princeton, 1997, VII-161 p.

R. BERNBECK, "Settled and mobile population in the southern Gazira (3rd through 9th centuries a.d.)", in *Continuity and Change in Northern Mesopotamia from the Hellenistic to the Early Islamic Period*, colloque dirigé par Held de 1994, ed. Bartl, K et Hauser, S. R, in *Berliner Beiträge zum Vorderen Orient*, vol. 17, Berlin, 1996, pp.401-414

T. BIANQUIS, « L'islam entre byzance et les sassanides, éléments pour une analyse comparative les pouvoirs politiques à byzance, dans le domaine iranien pré-islamique et au début des omayyades », In *La Syrie de Byzance à l'islam, VII^e-VIII^e siècles, actes du colloque international*, dir. P. CANIVET, J.-P. REY COQUAIS, Lyon-Paris, 1990, 367 p., pp. 280-9

S. BI-L-HÂJ CÂLIH : *Al-Masîhât-al-'arabîa ûa tataûarât*, Beyrouth, Dâr al-Ttali'a li-l-ttabâ'a û al-nashur, 1997, 240 p.

R. BLACHÈRE, « "Regards sur l'"acculturation" des Arabo-Musulmans jusque vers 40/661 », *Arabica*, 3, Leiden, 1956, pp.247-265

G. H. BOUSQUET, « Observations sur la nature et les causes de la Conquête arabe », in *Studia islamica*, Paris, 1956, No. 6, pp. 37-52

A. BORRUT, *Entre mémoire et pouvoir : l'espace syrien sous les derniers Umayyades et les premiers 'abbâssides (v. 72-193/692-750)*, Thèse, dir. Chr. PICARD, Paris, 2007, 513 p.

« Entre Tradition et Histoire, Genèse et diffusion de l'image de 'Umar II », in *Mélanges de l'Université St Joseph*, LVIII : « *Regards croisés sur le Moyen âge arabe, mélanges à la mémoire de Louis Pouzet* », dir. A.-M. EDDE, E.GANNAGE, Beyrouth, 2005, pp. 329-378.

C. E. BOSWORTH : "The Concept of Dhimma in Early Islam", in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Benjamin Brande and B. Lewis (eds.), 2 vols. New York, pp.37-51

R. W. BULLIET, *Conversion to Islam in the medieval period, an essay in quantitative history*, Cambridge-Londres, HUP, 1979, p.158

Cl. CAHEN, « Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mésopotamie au temps des premiers 'Abbâssides, d'après Denys de Tell-Mahré », *Arabica*, Leiden, mai 1954, t. 1, fasc. 2, pp. 136-152

P. CHALMETA, « Pour une étude globale des umayyades », In *La Syrie de Byzance à l'islam, VII^e-VIII^e siècles, actes du colloque international*, dir. P. CANIVET, J.-P. REY COQUAIS, Lyon-Paris, 1990, 367 p.

H. CHARLES : *Le christianisme des Arabes nomades sur le limes et dans le désert syro-Mésopotamien aux alentours de l'Hégire*, Paris, EPHE-6^e-LII, 1936 XI-114 p

M.A.CHEIRA, *La lutte entre arabes et byzantins : la conquête et l'organisation des frontières aux VII^e et VIII^e siècles*, Alexandrie, 1947, 271 p.

‘Abd. Al-S. CHEDDADI, *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire - Emergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au IIe/VIIIe siècle*, Arles, 2004, 390 p.

P. CRONE, *God's Caliphs, religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge, 1986, 157 p.

“Were the Qays and the Yemen of the Umayyad period political parties?” in *Der Islam*, 71, Berlin, 1994, pp. 95–111

“The first century concept of *hijra*”, in *Arabica*, Leiden, XLI, 1994, pp. 352-87

M. DEBIE : « La christianisation des Arabes nomades de la mer Rouge à l'Euphrate », in *Les dossiers de l'archéologie*, 309, Paris, 2005, pp.16-23

Chr. DECOBERT, *Le mendiant et le combattant : l'institution de l'Islam*, Paris, 1991, 395 p.

D.C. DENNETT, *Conversion and the poll tax in early islam*, Cambridge, HUP, 1950, xi-136 p.

I. DICK : « Retombées de la Conquête arabe sur la chrétienté de Syrie » : In *La Syrie de Byzance à l'islam, VIIè-VIIIè siècles, actes du colloque international*, dir. P. CANIVET, J.-P. REY COQUAIS, Lyon-Paris, 1990, 367 p.; pp. 89-95

Fr. Mc Gr. DONNER, *The Early islamic conquests*, Princeton, 1981, xvii-489 p.

“Nomads in the near-east in late antiquity (400-800 C.E.)”, *The Role of Nomads in the Near East in Late Antiquity (400-800 C.E.)*, éd. F. M. CLOVER and R. S. HUMPHREYS, *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, Madison, 1989, pp. 73-85

Narratives of islamic origins : the beginnings of islamic historical writing, Princeton, 1998, xv-358 p.

« From Believers to Muslims : Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community », *Al-Abhath*, 50-51, 2002-2003, pp. 9-53

H. J. W. DRIJVERS “Christians, jews and muslims in northern mesopotamia in early islamic times, the gospel of the twelve apostles and related texts”, In *La Syrie de Byzance à l'islam, VIIè-VIIIè siècles, actes du colloque international*, dir. P. CANIVET, J.-P. REY COQUAIS, Lyon- Paris, 1990, 367p., pp. 67-74

R. DUSSAUD, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1955, 234 p.

N. EDELBY, “The legislative autonomy of christians in the islamic world”, (1950), in *The formation of the classical Islamic World, n°XXIV Muslims and others in early islamic society*, 2004, 361 p., pp.37-58

‘A-al-Q FÂID HARFÛSH, *Qabîlat Taghlib fî-al-jâhilîa ûa al-Islâm, nasb, A'lâm, shi'r, Adab*, in série (*silsila*) *qabâ'il al-'arab*, V. IV, Dâr al-Bashâ'ir, Damas, 1420/1999, p.800

- B. FARES, *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris, 1932, xiv-226 p.
- A. FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en terre d'islam*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1958, XVI-394 p.
- B. FARES, *L'Honneur chez les Arabes avant l'Islam. Étude de sociologie*, Mâcon-Paris, 1932, xiv-226 p.
- P. G. FORAND, « The governors of Mosul, according to Al-Azdi's *Ta'rikh al-Mawçil* », in *Journal of the American Oriental Society*, 89, 1969, pp. 88-105
- S. H. GRIFFITH, "Images, Islam and Christian icons, a moment in the Christian/muslim encounter in early Islamic times", in *La Syrie de Byzance à l'islam, VIIè-VIIIè siècles, actes du colloque international*, dir. P. CANIVET, J.-P. REY COQUAIS, Lyon-Paris, 1990, 367 p., pp. 120-37
- R. HADDAD, « La phonétique de l'arabe chrétien vers 700 », in *La Syrie de Byzance à l'islam, VIIè-VIIIè siècles, actes du colloque international*, dir. P. CANIVET, J.-P. REY COQUAIS, Lyon-Paris, 1990, 367 p., pp. 158-65
- G.E. Von GRUNENBAUM, The nature of arab unity before islam,(1953), in *The arabs and Arabia on the eve of islam*, n°3, Burlington, 1999, pp.1-17
- A.HAVENITH, *Les Arabes chrétiens nomades au temps de Mohammed*, Louvain, 1988, p.135
- J. HENNINGER, « Pre-islamic bedouin religion », in *The arabs and arabia on the eve of Islam*, n°3, Burlington, 1999, pp. 109-128
- R. G. HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it : a survey and evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian writings on early Islam*, Princeton, 1997, xviii-872 p.
- C. JALABERT, *Hommes et Lieux dans l'islamisation de l'espace syrien (Ier/VIIè-VIIIè-XIIIè siècles)*, dir. F. MICHEAU, Thèse-Sorbonne, Paris, 2004, 497 p.
- M. KAPLAN, "Les Villageois aux premiers siècles byzantins (VIè-Xè siècles). Une société homogène ? » in *Byzance, Villes et Campagnes*, in *Byzantinoslavica* 43, 1982, pp. 202-217
- H. KENNEDY, "The impact of muslim rule on the pattern of rural settlement in syria", in *La Syrie de Byzance à l'islam, VIIè-VIIIè siècles, actes du colloque international*, dir. P. CANIVET, J.-P. REY COQUAIS, Lyon- Paris, 1990, 367p.
- E. LANDAU-TASSERON, " Processes of Redaction: The Case of the Tamimite Delegation to the Prophet Muhammad", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Londres, Vol. 49, No. 2, 1986, p. 253-270
- M. LECKER, "Arabian Tribes", in *People, tribes and society in arabia around the time of Muhammad*, Burlington, 2005, x-348 p.; XI, pp.1-35; Taghlib : pp. 25-37 // Encyclopédie de l'islam, T. X (Tâ'-Tâhirides), Leiden-Paris, 1998, p.112-v (TAGLIB)

R. P. LINDNER, "What was a nomadic tribe?", in *Comparative studies in society and history*, n°4, Cambridge, 1982, pp. 689-711

Chr. LUXENBERG, *Die Syro-aramäische Lesart des Koran, ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, 2000, 311 p.

B. LYONNET, "Settlement pattern in the upper khabûr (N-E Syr.) from the achaemenids to the 'abbâssid period : methods and preliminary results from a survey", in *Continuity and Change in Northern Mesopotamia from the Hellenistic to the Early Islamic Period*, colloque dirigé par Held de 1994, ed. Bartl, K et Hauser, S. R, in *Berliner Beiträge zum Vorderen Orient*, vol. 17, Berlin, 1996

M. A. C. MAC DONALD,, « Les Arabes en Syrie, ou la pénétration des Arabes en Syrie », in *Topoi*, supplément IV, *La Syrie hellénistique*, 1990, pp.304-316

M. G. MORONY, "Religious communities in late sasanian and early muslim iraq", (1974) in *The formation of the classical Islamic World, XVIII : Muslims and others in early islamic society*, XXIV, 2004, 361p., pp 3-20 (115-132)

J. NASRALLAH, « De la Cathédrale de Damas à la mosquée umayyade », In *La Syrie de Byzance à l'islam, VIIè-VIIIè siècles, actes du colloque international*, dir. P. CANIVET, J.-P. REY COQUAIS, Lyon- Paris, 1990, 367p., pp. 239-45

F. NAU : *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII° au VIII° siècle*, *Cahiers de la société asiatique*, Paris, 1933, 136 p.

A. NORTHEGE, A.BAMBER, M.ROAF, *Excavation at 'Āna*, in "iraq archeological reports_1", Warminster, 1988, xi-145-XVI-18 p.

A. NORTHEGE, *Entre Amman et Samarra : l'archéologie et les élites au début de l'Islam (VIIe-IXe siècles)*, mémoire d'habilitation à diriger des recherches, Paris, 2000, 118-XV p.

The Islamic period in the Hadîtha dam area, 19 p.(article non paru)

A.-L. DE PREMARE, *Les fondations de l'islam, entre écriture et histoire*, Paris, Seuil, 2002, 467 p.

Chr. J. ROBIN, « Les langues de la péninsule arabique », in *L'Arabie antique de Karîb'il à Mahomet, nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions*, RMMM, n° 61 Paris, 1991, 117 p. pp.

« Les plus anciens monuments de la langue arabe », in *L'Arabie Antique de Karîb'Il à Muhammad ; nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions*, RMMM, 61, Paris, 1991,.

« Himyar et Israël », in *Comptes rendus des Séances de l'année 2004, avril-juin*, Paris, 2004, pp. 831-908

« La réforme de m'écriture arabe à l'époque du califat méдиноis », in *Mélanges de l'Université St Joseph*, Beyrouth, 2006, pp. 319-64

C. F. ROBINSON, "Tribes and nomads in early Islamic northern Mesopotamia", in: *Continuity and Change in Northern Mesopotamia from the Hellenistic to the Early Islamic Period*, colloque dirigé par Held de 1994, ed. Bartl, K et Hauser, S. R, in *Berliner Beiträge zum Vorderen Orient*, vol. 17, Berlin, 1996, pp. 429-452

Empire and elites after muslim conquest, the transformation of northern Mesopotamia, Oxford, CUP, 2000, XV-208,

'Abd al-Malik, Oxford, 2005, 139 p.

G.J. REININK, "The romance of Julian the apostate as a source for seventh century syriacs apocalypses", 75-86pp. In *La Syrie de Byzance à l'islam, VIIè-VIIIè siècles, actes du colloque international*, dir. P. CANIVET, J.-P. REY COQUAIS, Lyon- Paris, 1990, 367 p., pp.75-86

M. SA'ÎD, *Al-Nasab wa al-Quraba fî « al-mujtama' » al-'arab qabal al-Islâm, dirâsa fî al-jadhûr al-tâ'rîkhîa li-l-Ilâf*, Beyrouth, 2006, 622 p.

I. SHAHÎD, "Ghassânid and umayyad structures : a case of « Byzance après Byzance »", in, pp. In *La Syrie de Byzance à l'islam, VIIè-VIIIè siècles, actes du colloque international*, dir. P. CANIVET, J.-P. REY COQUAIS, Lyon- Paris, 1990, 367 p., pp. 299-307

« Les pèlerinages Arabes chrétiens pendant la première période byzantine », in *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypte*, éd D. FRANKFURTER, Leiden-Boston-Cologne, 1998, trad. de F. DEMARET, ORSAY, 12 p.

R. SCHICK, "Jordan on the eve of the muslim conquest a.d. 602-634", In *La Syrie de Byzance à l'islam, VIIè-VIIIè siècles, actes du colloque international*, dir. P. CANIVET, J.-P. REY COQUAIS, Lyon- Paris, 1990, 367 p., pp.107-18

A. SCHNEIDLER, *Les conquêtes arabes vues par les chroniqueurs chrétiens orientaux : VIIe, XIIIe siècles*, Maîtrise, Dir. : Fr. MICHEAU, Paris, 1996, 241 p.

G. SCHOELER, *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'Islam*, Paris, 2002, x-171p.

J.-P. SODINI, E. VILLENEUVE, « Le passage de la céramique byzantine à la céramique umayyade en syrie d Nord, en Palestine et en Transjordanie », In *La Syrie de Byzance à l'islam, VIIè-VIIIè siècles, actes du colloque international*, dir. P. CANIVET, J.-P. REY COQUAIS, Lyon- Paris, 1990, 367 p., pp. 195-217

J. S. TRIMINGHAM, *christianity among the arabs in pre-islamic times*, London/beiruth, 1979, xiv-342 p.

W. M. WATT, "Belief in a « High God » in pre-islamic Mecca", in *The arabs and arabia on the eve of islam*, III, Burlington, 1999, pp.