

Les tribus arabes chrétiennes de Haute-Mésopotamie

(I^{er}/VII^e -II^e/VIII^e s.)

Mémoire de Master 2 et projet de recherche
sous la direction d'Anne-Marie EDDÉ, professeur en histoire médiévale des pays d'Islam
Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne

Simon PIERRE

REMERCIEMENTS :

Ce projet de recherche s'inscrit dans une réflexion d'une décennie, depuis que Françoise Micheau m'a confié en 2006 la tâche d'enquêter sur la tribu Taglib et son statut fiscal. Je lui sais gré de m'avoir ainsi plongé dans un sujet passionnant dont les enjeux ne m'ont plus quitté.

Je tiens aussi à dédier mes plus affectueux remerciements à mes parents, qui m'ont toujours encouragé dans mes projets d'études, quelles qu'aient pu être les voies finalement empruntées. A mon père, Jean-Luc, de qui je tiens sans doute l'intérêt pour la fin de l'Antiquité et à ma mère, Claudine, à qui je dois d'avoir courageusement relu ce mémoire. Il me faut bien évidemment saluer les précieuses corrections de ma sœur, Marie, dont les compétences universitaires n'ont d'égal que la piété fraternelle qui l'anime.

Je rends également grâce à mon épouse, Derya Üregen, qui, en plus d'être native de la *Jazīra*, m'a soutenu sur tous les plans dans ce projet et m'a supporté durant toute cette année.

Enfin, je ne peux que manifester toute ma reconnaissance aux étudiants, chercheurs et enseignants de l'IRBIMMA, pour leurs conseils et leurs initiatives et pour l'environnement de travail extrêmement ambitieux qu'ils contribuent à former, tous ensemble.

Parmi eux, je remercie tout particulièrement ma directrice, professeur Anne-Marie Eddé, sans qui je n'aurais pu m'engager dans cette année de Master 2 et qui m'a fourni l'essentiel des méthodes et des instruments nécessaires à la réalisation de ce mémoire de recherche.

Simon PIERRE

A Sulayman et aux peuples de la Jazīra.

TABLE DES MATIERES

Remerciements :	2
Table des matières	3
Transcriptions.....	5
Carte : La Haute-Mésopotamie au I ^{er} /VII ^e -II ^e /VIII ^e	6
Introduction : Multiplicité des sources, multiplicité des enjeux.....	7
A. Les débuts de l’Islam en <i>Jazīra</i> : deux univers littéraires	7
1. Deux histoires pour une période.....	7
2. Pourquoi la Haute-Mésopotamie ?	7
B. Des concepts évolutifs et paradoxaux	9
1. Chrétiens et Arabes : un paradoxe conceptuel ?.....	9
2. Les Arabes, l’Arabie et l’Islam	10
3. Tribus arabes et tribus bédouines	11
C. Aspects historiographiques et axes problématiques	12
1. Un sujet récurrent mais sous-traité.....	12
2. Les milieux d’écritures comme institutions et comme producteur d’identités.....	13
I. Une historiographie dispersée	14
A. L’historiographie autour des tribus arabes chrétiennes : la période post-hégirienne à la marge.....	15
1. Les pionniers	15
2. Des tribus entre Antiquité tardive et historiographie des conquêtes	24
B. Les Débuts de l’Islam : Historiographies des islamisants et des syriacisants.....	39
1. Les débuts de l’Islam : une question de sources.....	39
2. La recherche sur le christianisme oriental de l’Antiquité tardive à l’ère abbasside	47
3. Islam, islam et musulmans : l’émergence de l’institution, de la foi et du statut.....	55
C : Les Arabes tribaux dans l’espace mésopotamien,	64
1. L’invention de la Haute-Mésopotamie.....	64
2. Arabité : identité et identification.....	76
3. Un objet d’étude historique et anthropologique : la tribu.....	83
II. Les sources syro-arabes : des éclairages divergents et tardifs.....	93
A. Les sources prédynastiques et omeyyades (v. 570-750 EC) :	94
1. Antiquité tardive autour de l’hégire sur les Arabes alliés	94
2. Les sources syriaques du premier siècle : un sujet en transparence ?	97
3. Les sources syro-occidentales sur les <i>Tanūkōyē</i> , ‘ <i>Aqūlōyē</i> , <i>Ṭū‘ōyē</i>	102
4. Des sources arabes omeyyades ?.....	105
B. La littérature abbasside avant Sāmarrā	109
1. Les chroniques syro-occidentales.....	109
2. L’hagiographie et ses chroniques	112
3. Adab et généalogie : la recherche des antiquités arabes.....	116

4.	Littérature juridique et traditionniste	120
5.	Les « aḥbāristes »	125
C.	La littérature abbasside de Sāmarrā aux Bouyides (846- v. 1000)	131
1.	La chronographie arabo-chrétienne	131
2.	L'historiographie arabo-musulmane	134
3.	Autres usages des <i>Aḥbār</i>	140
4.	Les traditionnistes et exégètes	145
D.	Une littérature sur les tribus arabes chrétiennes au Moyen-Age central	148
1.	La renaissance historiographique syro-occidentale	148
2.	Les historiens et biographes arabes	152
III.	Les tribus chrétiennes à l'âge marwānide :	158
A.	Les 'Ammē en « Jazīra et en Occident » : les <i>Tanūkōyē</i> , <i>Ṭū'ōyē</i> , 'Aqūlōyē dans les sources syro-occidentales :	159
1.	Standardisation de l'ethnonyme et le Colloque de Jean et l'Emir	159
2.	<i>Qinnasrīn</i> et les Tanūḥ	167
3.	<i>Qinnasrīn</i> et les 'Aqūlōyē (Kūfiens) :	175
	CONCLUSION	183
B.	Datation et enjeux de la <i>Vie d'Aḥūdemmeḥ</i> : le contexte Marwānide en « Orient »	184
1.	Les Syro-jacobites pendant la construction de la <i>Jazīra</i> Mossoulienne	185
2.	Le contexte de la <i>Vie d'Aḥūdemmeḥ</i>	191
3.	Les Arabes en Haute-Mésopotamie du VI ^e au VII ^e siècles	201
	CONCLUSION : APPARITION DU MOTIF DE LA CONVERSION	209
	CONCLUSION et PERSPECTIVES	210
A.	Conversion, discours et évêchés tribaux	210
1.	Conversion et discours sur les <i>Ṭayyōyē Kristyōnē</i> ?	210
2.	La fin des Tanūḥ, l'émergence des Taglib et l'appropriation de la tribu	211
B.	Les Pistes de recherches	212
1.	Traditions tribales et <i>topoi</i> antiques	212
2.	La construction du statut fiscal	213
3.	Les périodes marwānide et primo-abbasside en question	214
	Sigles de revues :	217
	Sources	218
	Bibliographie	222

TRANSCRIPTIONS

'	ء	
¹ ā, ē, ² ō	ى ا	³ ܐ
b	ب	ܒ
g, j	ج	⁴ ܓ
d	د	ܕ
h	ه	ܚ
ū, w, ⁵ ō	و	⁵ ܘ
z	ز	ܙ
ḥ	ح	ܚ
t	ط	ܛ
y, ī, ē ¹	ي	ܝ
k	ك	³ ܟ
l	ل	ܟ
m	م	ܡ
n	ن	ܢ
s	س	ܣ
'	ع	ܥ
p, f ⁶	ف	ܦ
š	ص	ܨ
q	ق	ܩ
r	ر	ܪ
š	ش	ܨ
t	ت	³ ܛ
³ ṭ	ث	
³ ḥ	خ	
³ ḍ	ذ	
³ ḍ	ض	
³ z	ظ	
³ ḡ	غ	

NB : On utilisera « omeyyade » et « abbasside » pour désigner les époques, mais « umayyade » et « 'abbāsside » pour désigner la famille, la dynastie ou la cour.

NBB : Les dates sont notées EC (ère commune) et EH (ère hégirienne), le comput syriaque est noté A.G. (Année des Grecs)

¹ Les 'ī/ē', comme les 'ā/ō' ne sont pas toujours supportés par un *yūd* ou un *ōlaf*, on les transcrira cependant comme des longues.

² Les *ālaf* sont vocalisés en syro-occidental médiéval sous la forme *ōlaf* (ainsi qu'un certain nombre de 'ā' longs non-inscrits), on a donc opté ici pour une vocalisation en 'ā' dans le cas de textes pré-hégiriens (ex : *Ṭayyāyā*) et de textes syro-orientaux. Les textes syro-orthodoxes post-hégiriens sont tous vocalisés en 'ō' (ex : *Ṭayyōyō*) à l'exception des noms propres comme *Marūtā*, *Denḥā*, *Šam'alā*, *Aḥā*. Les *Ōlaf* et *Ālif* initiaux sont notés : 'A'.

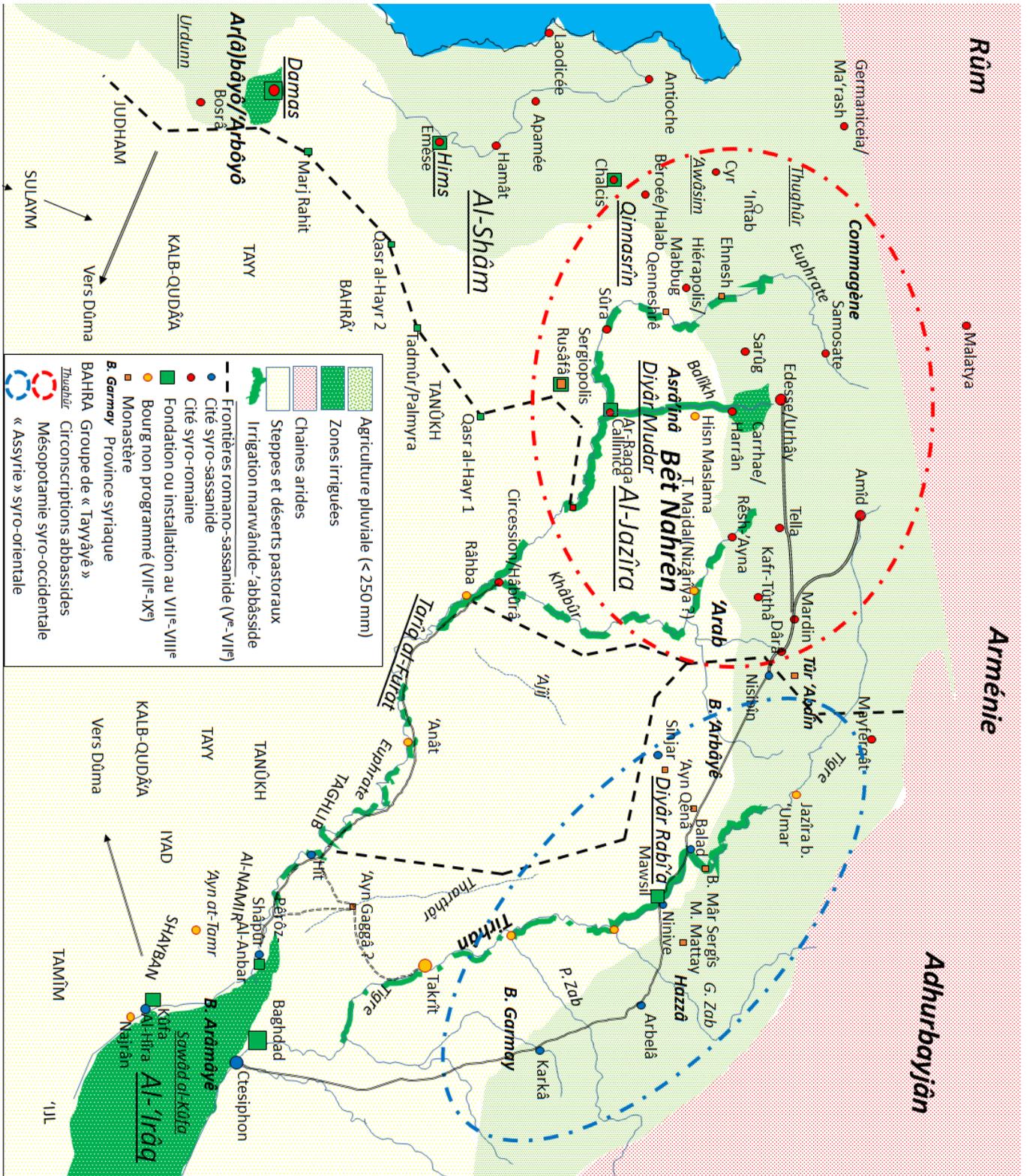
³ Certains *ōlaf* sont vocalisés i ou y, mais c'est rarissime.

⁴ Les phonèmes 'ḡ', 'ḥ' et 'ṭ' sont rendus en syriaque, la plupart du temps, par le *Gōmal*, le *Kōf* et le *Taw*, dans ce cas, on a conservé la transcription standard (g, k et t) (par exemple *Tanūkōyē*, *Taglibōyē*, *Bēt*).

⁵ Les u/o syriaques sont systématiquement notés d'un *waw* même s'ils sont courts, on les notera toujours *ū/ō*.

⁶ Le *Pē* syriaque se prononce 'f' s'il suit une voyelle, cette variation est suffisamment importante pour être transcrite.

CARTE : LA HAUTE-MESOPOTAMIE AU I^{ER}/VII^E-II^E/VIII^E



INTRODUCTION : MULTIPLICITE DES SOURCES, MULTIPLICITE DES ENJEUX

A. Les débuts de l’Islam en *Jazīra* : deux univers littéraires

1. Deux histoires pour une période

Cette recherche a pour objet des groupes situés à la jonction des deux principales composantes du Moyen-Orient des premiers temps hégiriens : les Arabes et les chrétiens. Les premiers sont habituellement identifiés aux conquérants comme membres naturels d’une *Umma* primitivement ethnoculturelle⁷. Le second terme qualifie plus sûrement une large majorité des habitants du Croissant Fertile, passés au VII^e siècle au pouvoir militaire et fiscal des premiers.

Les récits rapportés par les auteurs arabes et musulmans à propos de cette période fondatrice se concentrent largement sur les tribus des Arabes et l’histoire de leurs dynastes, avec pour cadre paradigmatique l’Islam en tant que dogme et institution. La littérature chrétienne contemporaine, quant à elle, est le fruit d’un milieu monastique et ecclésiastique de langue syro-araméenne pour qui l’ordre arabo-musulman n’est pas immédiatement – et jamais complètement – le cadre d’interprétation du monde.

Ces deux univers intellectuels et épistémologiques apparaissent souvent imperméables, alors même qu’ils partagent un contexte spatial et temporel commun. De plus, sur de multiples sujets, il existe des points de convergence et une certaine intertextualité dont l’étude ne fait que commencer⁸.

Il faut d’emblée souligner que ces deux corpus littéraires traitent, chacun à leur manière, de tribus à la fois arabophones de langue et chrétiennes de confession.

2. Pourquoi la Haute-Mésopotamie ?

Aux deux premiers siècles de l’hégire, le cadre géographique des auteurs syro-occidentaux correspond essentiellement au *Bēt Nahrēn*⁹, tandis que celui des Syro-orientaux est

⁷ PENN, M. Ph., *Envisioning Islam : Syriac Christians and early Muslim world*, Philadelphie, 2015, p. 59, “for a seventh century Islamic perspective, ethnicity and religion were not independent variables. All Muslims were Arabs, and ideally all Arabs were Muslims” ; MORONY, M. G., “Religious communities in late Sasanian and early Muslim Iraq”, *JESHO* 17, 1974, pp. 113-35 ; p. 119 : “All non-Arabs and non-Muslims in Iraq were treated as subjects liable to the tribute tax”. Sur la dimension “raciale” de la *Umma* et son rapport aux *Mawālī* : BULLIET, R. W., *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge-Londres, 1979, p. 41 ; FOWDEN, G., *From Empire to Commonwealth : Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton, 1993, p. 161.

⁸ Voir l’article pionnier de BORRUT, A., « La circulation de l’information historique entre les sources arabo-musulmanes et syriaques : Elie de Nisibe et ses sources », in DEBIE, M., *L’Historiographie syriaque, Actes de la table-ronde du 18 novembre 2008*, Paris, 2009, pp.137-159.

⁹ Traduction syriaque de « Mésopotamie », il correspond exactement à la *al-Jazīra* marwānide, c’est-à-dire à la région comprise entre le Tigre au nord, le Ḥābūr à l’est et le coude de l’Euphrate à l’ouest.

centré sur la province ecclésiastique d'Adiabène¹⁰ et le Bēt 'Arbāyē de Nisibe¹¹. Les groupes arabes susceptibles de les intéresser pour leurs liens avec la *koinè* chrétienne occupent ainsi un territoire qui s'étend, globalement, des campagnes d'Alep au pays de Mossoul, et du Tūr 'Abdīn¹² aux steppes du Tartār¹³.

Les écrivains de langue arabe, de leur côté, résident souvent dans le *Sawād* (ou 'Irāq, au sens de Bas-Irak), où se trouvent les centres abbassides du pouvoir et de la science : al-Kūfa et al-Baṣra, puis Baḡdād, ou encore Sāmarrā. Ils s'intéressent aux chrétiens issus du système lignager arabe lorsque ceux-ci voisinent leurs cités¹⁴. Certaines tribus caractérisées de près ou de loin par une « *Naṣrāniya* » sont pourtant clairement associées aux espaces géographiques de la *al-Jazīra wa-l-Mawṣil*.

La particularité syro-chrétienne de la *Jazīra* n'a en effet pas échappé aux Arabo-musulmans et a probablement biaisé leur localisation des tribus chrétiennes, tandis que la focalisation syro-occidentale sur le *Bēt Nahrēn* a induit une particularité mésopotamienne à l'élément arabe chrétien. Les éventuelles circulations d'informations entre les deux littératures ont sans doute renforcé cette spécificité.

Mais, au-delà de cet effet d'optique, il est indéniable que la forte densité d'Eglises et de communautés laïques syro-araméennes a contribué à structurer des individus et collectivités qui, préalablement externes à la culture syro-araméenne, y étaient en relation avec le monde chrétien. A l'opposé, le relatif éloignement des centres de la *Umma* a pu conforter le maintien et le développement d'une identité chrétienne au sein de populations culturellement semblables aux fondateurs de l'Islam.

En s'appropriant le concept même de *Jazīra* (*Gzīrtō*) et en l'associant à Mossoul¹⁵, les élites syro-occidentales ont adopté la circonscription administrative marwānide et abbasside. Ce concept leur a permis d'appréhender les groupes qui demeuraient parmi eux et, comme eux, avaient des diacres, des prêtres et des évêques, même lorsqu'ils étaient, comme les infidèles, des *Tayyōyē* (arabo-bédouins). C'est pourquoi cette étude prend pour cadre spatial une région co-

¹⁰ Hazzā : la rive gauche du Tigre autour de la métropole d'Arbela avec comme dépendance le Bēt Garmay de l'actuelle Kirkūk.

¹¹ Ces deux régions correspondent globalement au ressort marwānide et abbasside de Mossoul ; elles ne sont pas les seuls centres ecclésiastiques syro-orientaux mais dominent largement au moins au VII^e siècle.

¹² Massif montagneux aux sources du Ḥābūr.

¹³ Cours d'eau intermittent qui coule dans une direction nord-sud depuis le Mt Sinjār jusqu'aux confins nord du 'Irāq.

¹⁴ Comme al-Ḥīra ou Najrān d'Irak.

¹⁵ Voir les « *Gzīrōyē w-Mōṣūlōyē* » dans « l'Homélie de 764 », BROOKS, E.-W., « Narrationes Variæ », *Chronica Minora*, Paris, 1903, T p. 335-6/V p. 263-4.

construite au cours des deux premiers siècles hégiriens, et suit le découpage de la géographie savante des IX^e et X^e siècles.

B. Des concepts évolutifs et paradoxaux

1. Chrétiens et Arabes : un paradoxe conceptuel ?

In antiquity, race and religion were more interconnected, and their boundaries more fluid. Religious practice was often a primary marker of religion. Additionally, for most ancient authors, not only religion but also ethnic identity was mutable ; what we categorize as religious conversion was often simultaneously seen as a process of ethnic transformation¹⁶.

De prime abord, pour les Syriques, un *sūryōnō* (Syrien) est intuitivement un chrétien (*Krīstyōnō*), tandis que pour les Arabes, un *‘arabī* (Arabe) correspond à un *muslim* (musulman). De même pour les auteurs musulmans, être *naṣrānī* (chrétien) implique que l’on n’est pas *‘arabī* alors que pour les intellectuels chrétiens, un *mhaggrōyō*¹⁷ (musulman) équivaut à un *ṭayyōyō* (Arabe).

Les études récentes démontrent que ces équations résultent de constructions complexes, propres aux deux littératures, et qu’elles ne sont pas exemptes d’allers et retours conceptuels à des périodes diverses. En outre, elles sont en partie le fruit de certaines rencontres entre ces deux environnements intellectuels.

Il faut noter que les documents (papyrologiques, épigraphiques et numismatiques) émis aux I^{er} et II^e siècles EH par les conquérants et leurs successeurs ne les définissent jamais comme des *‘arab*. Par contre, les sources syriques contemporaines les perçoivent immédiatement, et pour longtemps, comme des *Ṭayyōyē*¹⁸. Les Syriques s’identifient généralement comme chrétiens, mais ils ethnicisent les populations non-chrétiennes et importent progressivement les expressions ethniques de *Bnay Iṣmā‘el*, *Bnay Hagar* pour spécifier une ascendance scripturaire à ces arabo-bédouins.

L’intérêt des Syriques, et plus précisément des Syro-occidentaux, pour les Arabes chrétiens est approximativement contemporain de la délimitation confessionnelle entre *mhaggrōyē* (musulmans) – catégorisés dans les canons comme « païens » (*ḥanpē*) – et chrétiens, aux tournants

¹⁶ PENN, M. Ph., *op. cit.*, 2015, p. 57.

¹⁷ Le terme, qui correspond à « musulman » pour la période omeyyade et primo-abbasside est d’origine incertaine, on trouve, plus rarement, la forme MHGR’, qui est vocalisée à l’Af’el : *mahgrō*, tandis que MHGRY’ est généralement vocalisé au Pa‘‘el : *mhaggrōyō*.

¹⁸ Le terme passe rapidement en arménien et Pehlevī comme *Taji-k* et même Ta-Chī en moyen-chinois tandis que les Grecs par exemple parlent de *Sarakēnoi* qui est son exact équivalent.

des I^{er}/VII^e et II^e/VIII^e siècles¹⁹. Quelques générations plus tard, le terme *Tayyōyō* (re-)devient le terme générique pour désigner les Arabo-musulmans, alors même que des évêchés portant des noms tribaux arabes persistent jusqu'au début du X^e siècle.

2. Les Arabes, l'Arabie et l'Islam

Les Arabes sont donc perçus par les Syriaques d'abord comme des '*ammē (ethnoi)* sans consistance confessionnelle, et la littérature arabe abbasside, en confondant le plus souvent Arabes et musulmans, a également pris ce parti.

Dans les narrations arabes, il y a ainsi un jeu régulier entre la qualification de *muslim* pour désigner les conquérants médinois venus d'Arabie et la présence des '*Arab* dans les récits sur la période médinoise et omeyyade. Les deux termes permettent aux historiens, juristes ou poètes de distinguer dans leurs sources, d'une part les Arabo-musulmans et d'autre part les Arabes au sens de la *kulturnation*²⁰. Ces derniers sont ainsi composés, avant l'Islam, d'enfants de païens, de juifs et de chrétiens, et, après l'apostolat prophétique, de musulmans... et de chrétiens.

Cependant, ils ne peuvent se départir d'une contradiction fondamentale qui implique que tous les habitants de l'Arabie se sont convertis/soumis (le verbe *Aslama*) du temps du prophète et qu'à ce titre un Arabe (il n'y a en arabe comme en français qu'un seul terme) ne peut être non-musulman. Il faut souligner que leurs sources semblent inscrire les *ahl al-ḍimma* (les « gens de la protection ») comme externes ou marginaux à l'arabité tribale, même lorsqu'ils résident en Arabie.

Pourtant, il semble que l'identité arabe a d'abord été définie, au moins jusqu'aux premiers temps abbassides, par la langue (*lisān 'arabī*) dont le texte révélé, le Coran, apparaît se revendiquer à plusieurs reprises²¹. Il est donc probable que le sentiment collectif arabe a reposé longtemps sur une langue commune même si, rappelons-le, au cours de cette période, la *Umma* ne se définit jamais par la langue qu'elle emploie pour son texte sacré, son administration et ses leçons juridiques et doctrinales.

Chez les intellectuels chrétiens, les Arabes sont depuis longtemps perçus comme étrangers par la langue ; cette dernière étant souvent associée aux démons du désert, et à un mode

¹⁹ A l'exception au VI^e siècle de l'épisode Jafnide chez les Syro-occidentaux et du rôle des derniers Naṣrides à al-Ḥīra chez les Syro-orientaux qui sont le fait d'une conversion et d'un évergétisme de monarques et pas celui d'une population.

²⁰ VON GRUNEBAUM, G., "The Nature of Arab Unity Before Islam", *Arabica* 10, 1963, pp. 5-23 ; p. 5.

²¹ RETSÖ, J., *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads*, Londres, 2003, p. 36-40 ; WEBB, P., *Imagining the Arabs : The Construction of Arab Identity in Early Islam*. Edimbourg, 2016.

de vie « barbare »²². Il leur est donc difficile d'intégrer ces groupes à la communauté chrétienne alors même que ce processus est de plus en plus important à l'époque marwānide.

3. Tribus arabes et tribus bédouines ²³

La perception de l'arabité et de la bédouinité chez les auteurs abbassides influe également sur leur perception des tribus chrétiennes hors d'Arabie :

-Les groupes de nature tribalo-bédouine restés partiellement chrétiens sont tous hors d'Arabie (Tanūh, Iyād, Ṭayy, Taglib, al-Namir).

-Les groupes de nature sédentaire, citadine, restés juifs ou chrétiens, sont présents en Arabie (Najrān, Ḥaybar) et en Irak ('*Ibād* d'al-Ḥīra, Najrānites du *Sawād*).

Ainsi, les formations arabo-bédouines hors d'Arabie, aux marges de la Syrie et de l'Irak jouissent d'une certaine flexibilité face à l'équation arabe = musulman, puisqu'elles ont été soumises/converties par les compagnons. Il est difficile ici de démêler ce qui caractérise l'arabité de ces populations chrétiennes, entre leur généalogie arabe (Qaḥṭān, Quḍā'a ou Ma'ad) et leur situation non-péninsulaire. Il est important de relever que les juristes leur déniaient souvent le statut (avantageux ?) de *ahl al-dimma* précisément en raison de leur arabité culturelle, ce qui soulève la question de leur place au sein du système statutaire pré-abbasside.

Les généalogistes de l'époque hārūnienne, et notamment Hišām b. Muḥammad al-Kalbī (m. 204/819), ont joué un rôle radical dans la construction d'une arabité lignagère et tribale. Il est difficile de savoir comment le « mouvement des Croyants »²⁴ pré-abbasside percevait cette question dans son rapport aux tribus chrétiennes. La survalorisation ethnique arabe au IX^e siècle et une certaine nostalgie de la bédouinité (*A'rābiyya*) conçue comme matrice et essence de l'arabité (et de l'Islam) contraste avec la répulsion affichée dans le Coran, le *Ḥadīṭ* et le canonisme islamique pour le mode de vie bédouin.

Tribus arabes, les groupes chrétiens de Mésopotamie sont donc des Arabes authentiques, bédouins par nature, parce que tribaux par organisation : ils devraient être musulmans. Paradoxalement, c'est leur *bādiya* (ruralité) qu'ils partagent avec des Arabes musulmans qui les

²² WOOD, F., "Christianity and the Arabs in the sixth century" in FISHER, G., Djikstra J., *Inside and Out: Interactions Between Rome and the Peoples on the Arabian and Egyptian Frontiers in Late Antiquity*, Leyde, 2014, pp. 353-68 ; p. 353-4, 357-8, 360 ; FOWDEN, E. K. *The barbarian plain, Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley, 1999, p. 65-6 et 119-20 ; FOWDEN, E. K., « Des églises pour les Arabes, pour les nomades ? », in BRIQUEL CHATONNET F., *Les églises en monde syriaque*, Paris, 2013, pp. 391-42 ; p. 398.

²³ On trouvera une liste complète des « groupes tribaux et tribus arabes les plus importants qui furent chrétiens, en leur entièreté ou en partie » dans le premier tome de GRAF, G., *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, V vol., Rome, 1944, I p. 25-7 : Quḍā'a, Salīh, Kalb, Qayin, Tanūh, Judām, Taglib, Bakr, Iyād, Tamīm, 'Abd al-Qays, 'Ijl, Ṭayy, al-Ḥārīṭ b. Ka'b, Kinda.

²⁴ J'emprunte ce concept, très utile bien qu'encore débattu à l'article de Fred Donner : DONNER, Fr. M., "From Believers to Muslims : Confessional self-identity in the early Islamic community", *Al-Abḥāth*, 50-51, 2002-3, pp. 9-53

distingue des *Muhājirīn* (les habitants des *Amsār*), les vrais croyants. Les données textuelles et archéologiques sur le moment de fixation des statuts juridiques, des frontières géographiques, des concepts exégétiques et des récits historiques (fin II^e/VIII^e-début III^e/IX^e) concordent cependant sur l'importance de l'élément *ḥaḍir* (sédentaires), parmi les '*arab/ahl al-jazīra*.

C. Aspects historiographiques et axes problématiques

1. Un sujet récurrent mais sous-traité

Afin d'appréhender l'histoire des éléments arabes chrétiens entre Syrie et Irak et d'interpréter la construction de leurs représentations, il est nécessaire de balayer une très large historiographie.

La question touche tout d'abord aux travaux des éditeurs et historiens syriacisants sur les communautés chrétiennes orientales dans le contexte de l'expansion islamique, et aux usages de ces études par les islamisants dans leurs recherches sur le milieu arabo-musulman. Ce sujet implique donc d'une part les grands débats contemporains sur la conquête, l'islamisation et l'institutionnalisation fiscale avant le départ pour Sāmarrā, et d'autre part les différentes approches sur les relations entre communautés chrétiennes et Etat Islamique.

Il s'agit ensuite d'intégrer l'histoire locale mésopotamienne et les différentes entrées méthodologiques permettant de cerner l'évolution de cet espace composite. L'importance des questions de l'arabité a également fait l'objet d'intenses discussions, des épigraphistes antiquisants jusqu'aux spécialistes de l'*Adab* médiéval. La définition même de l'objet d'étude reste pluriel et controversé. Aux enjeux d'une situation géographique complexe et aux problématiques d'une identification ethnique ambivalente s'ajoute la question des rapports entre la tribu et les institutions.

A propos des entités que l'on peut définir *a minima* comme arabophones et associées à un culte christianisant, les productions scientifiques souffrent de certaines lacunes. Le sujet a fasciné certains orientalistes, syriacisants et antiquisants dont les travaux pâtissent parfois des cloisonnements et biais méthodologiques de leur temps. On observe un regain d'intérêt ponctuel pour plusieurs aspects de la question dans la seconde moitié du XX^e siècle, sans pour autant que cet élément n'intègre pleinement les ouvrages de référence de cette période. Plusieurs groupes de chercheurs ont, depuis une décennie entrepris une relecture de ces communautés à la croisée des époques, des traditions littéraires et des grands ensembles régionaux, sous leurs aspects tardo-antiques et, plus rarement, omeyyades. Mais une appréhension globale du phénomène dans son contexte post-hégirien et mésopotamien manque encore.

2. Les milieux d'écritures comme institutions et comme producteur d'identités

Les sources à notre disposition sont, à de rares exceptions, des productions élitaires et doctrinales.

Comme les textes syriaques, essentiellement monastiques et ecclésiastiques, traitent peu des populations laïques, les données sont rarissimes à propos des milieux ruraux et modestes qui sont ceux des tribus marginales de la *Jazīra*. Leur traitement des groupes arabes chrétiens relève ainsi à la fois de *topoi* spécifiques, quelquefois issus de la rencontre avec les milieux arabo-musulmans (Ġassān, Najrān...), mais bien souvent internes à leur univers culturel.

Parallèlement, les savants arabes ignorent également les milieux étrangers aux cercles intellectuels et politiques et ne s'intéressent souvent aux collectivités non-musulmanes que sous le prisme de la légende des conquêtes ou des cas jurisprudentiels ou exégétiques. La caractéristique tribale du matériau à leur disposition leur permet cependant de collecter de nombreuses anecdotes sur les commandants, tribuns et poètes de groupes segmentaires. Ces informations permettent de connaître des collectifs et des individus aux identités particulières et marginales, lesquelles sont le plus souvent définies par les stéréotypes qui découlent de leur christianisme.

En plusieurs phases, les milieux syro-occidentaux s'approprient le format tribal de leurs homologues arabophones et produisent des expressions identitaires spécifiques, qui, à leur tour, influencent probablement la tradition musulmane. Progressivement, les Arabes chrétiens deviennent un caractère systématique propre à la fois à prouver un *credo* et à diffamer et construire une image péjorative d'une altérité islamique comme repoussoir.

Dans le cadre de ce projet de recherche il sera proposé d'analyser la construction diachronique de ces stéréotypes. L'étude de cas proposée en fin de mémoire abordera essentiellement la construction d'un ethnonyme standard de l'époque marwānide : les *Tanūkōyē*, *Ṭū'ōyē*, *'Aqūlōyē*.

On tentera ensuite d'intégrer cette expression ethnographique aux péripéties de l'histoire de la *Jazīra* marwānide et syro-orthodoxe. Il sera question des méthodes d'interprétation des documents arabo-musulmans afin de replacer ces groupes externes au sein des processus d'islamisation doctrinale, de tribalisation politique et d'étatisation fiscale et statutaire.

I. UNE HISTORIOGRAPHIE DISPERSÉE

La bibliographie sur le christianisme arabe est peu développée, d'autant qu'elle est surtout limitée à la période préislamique. Cependant, l'étude des tribus arabes au contact des églises syriaques, dans le cadre géographique mésopotamien, mobilise une multitude de littératures et de spécialités.

Plusieurs auteurs majeurs ayant toutefois identifié les documents essentiels et posé un certain nombre des questions les plus pertinentes seront présentés dans un premier chapitre. On se focalisera ici sur les articles, chapitres et ouvrages consacrés aux populations liées par le lignage ou par l'espace aux entités arabes mésopotamiennes touchées par les christianismes syriaques. On abordera les approches orientalistes et chrétiennes puis les différents renouvellements historiographiques sur les débuts de l'Islam et enfin l'émergence de la périodisation et des enjeux anthropologiques liés à l'étude de l'Antiquité tardive.

Ensuite, pour aborder une problématique qui lie les univers syriaques et chrétiens à l'histoire sacrée et mythique arabo-musulmane, il convient de mobiliser plusieurs importantes bibliographies. La recherche contemporaine appréhende les I^{er}/VII^e -II^e/VIII^e siècles en fonction de trois enjeux primordiaux qui seront définis dans le deuxième chapitre. Tout d'abord, on s'intéressera à l'apport et à l'usage possible des sources syro-araméennes. Dans un deuxième temps, on tentera de définir les différentes approches possibles sur les liens entre islam et Etat islamique. Enfin, on présentera la littérature contemporaine spécifiquement consacrée au christianisme oriental dans le contexte des débuts de l'Islam.

En dernier lieu, il est nécessaire de prendre part aux débats actuels sur lesquels reposent chacun des termes spatiaux, ethniques et anthropologiques de l'intitulé de notre recherche. Il faut aborder les littératures traitant de l'espace géographique jazirien, de sa formation et des différentes ressources narratives, documentaires et archéologiques qui permettent de mieux appréhender la réalité de la Haute-Mésopotamie. On doit ensuite absolument se pencher sur les différentes acceptions de l'identité arabe, et de la construction de cette communauté, pour pouvoir comprendre la spécificité, si spécificité il y avait, des Arabes christianisés. Enfin, on tentera une synthèse des recherches contemporaines traitant de l'organisation et de la solidarité de ces tribus et de la construction de leurs systèmes lignagers, en lien éventuel avec le mode de vie pastoral et nomade.

A. L'historiographie autour des tribus arabes chrétiennes : la période post-hégirienne à la marge

De Théodore Nöldeke à Elizabeth Fowden, en passant par François Nau, John Trimmingham et Jean-Maurice Fiey, les groupes arabes chrétiens ont été abordés sous différents angles. Cette question, soulevée par des sémitisants et orientalistes a été, dès le début du XX^e siècle, quelque peu ignorée par les spécialistes des débuts de l'islam. C'est plutôt dans le cadre des études syriaques qu'on trouve les premières recherches ; et la période prise en compte se restreint à l'époque pré-hégirienne, en intégrant peu à peu à la nouvelle périodisation de l'Antiquité tardive. Cette historiographie est aussi marquée par des auteurs cléricaux, favorables à une histoire de l'Eglise d'Orient, ce qui influe sur les méthodologies adoptées.

On verra ici comment, progressivement, le positivisme contemporain, puis les nouvelles approches de la critique des sources s'immiscent dans les études consacrées à la question, sans pour autant avoir jamais vraiment envisagé la question dans le contexte post-hégirien.

1. Les pionniers

Il est impossible d'entreprendre une enquête sur les tribus arabes chrétiennes de *Jazīra* sans aborder six grands précurseurs incontournables. Ils ont chacun à leur manière mis à jour des données heuristiques fondamentales et présenté la plupart des sources majeures sur la question. Ils sont également, parfois à leur insu, à l'origine de certaines constructions historiographiques fragiles qui perdurent encore au XXI^e siècle.

*I : L'approche orientaliste et chrétienne du premier XX^e siècle*²⁵

a-Nöldeke et Rothstein : les principautés préislamiques

Le premier savant à mettre l'accent sur un groupe arabe chrétien est indiscutablement l'Allemand Théodore Nöldeke (m. 1930). Il publie à la fin du XIX^e siècle un court traité sur les « Ghassanides de la maison de Jafna »²⁶, qui ne constitue cependant pas une source d'information pour notre recherche. Son étude se concentre en effet sur le VI^e siècle et le *limes* syrien et

²⁵ Il faut citer ici Carl Anton Baumstark, le seul orientaliste laïc à s'être intéressé à un aspect marginal de la question : la traduction de l'évangile en arabe. Issu de la philologie classique, il se spécialise en syriaque et en arabe et gravite entre les études sémitiques, l'histoire des églises orientales et l'islamologie. Il soutient, au tournant des années 1930 dans deux articles, l'hypothèse défendue par la littérature syriaque médiévale, d'une traduction de l'évangile en arabe dans un contexte palestinien : BAUMSTARK, A. "Das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache." *Islamica* 4, 1929-31, pp. 562-75 ; BAUMSTARK, A., "Eine altarabische Evangelienübersetzung aus dem Christlich-Palästinensischen." *Zeitschrift für Semitistik* 8, 1932, pp. 201-9.

²⁶ NÖLDEKE, Th., *Die Ghassânischen Fürsten aus dem Hause Gafna's*, Berlin, 1887.

n'appréhende les tribus de Tanūḥ²⁷, Iyād²⁸ et Taġlib²⁹ qu'en quelques notations marginales à propos d'acteurs ou poètes légendaires³⁰.

Son compatriote Gustav Rothstein propose une décennie plus tard une dissertation sur les « Lahmides d'al-Ḥīra »³¹, qui s'appuie sur de nombreuses traditions liées à l'espace sub-irakien tirées des éditions des annales d'al-Ṭabarī ou de la collection de poèmes de l'*Agānī*. Celles-ci comprennent des personnages impliqués dans la géopolitique Naşride³² du VI^e siècle, issus notamment des rameaux Iyād, Tanūḥ, al-Namir³³, et Taġlib³⁴. A nouveau, sa focalisation sur la fin de la période sassanide apporte peu à notre recherche.

b-Henri Lammens et al-Aḥṭal al-Taġlibī

De son côté, leur contemporain Henri Lammens, missionnaire au Liban (depuis 1893) et historien arabisant, qualifie la précédente étude de « médiocre »³⁵. Il se prend de passion pour le début de la période islamique, avant de passer à l'Arabie pré-hégirienne. Suite à la publication par le père maronite Antoine Ṣālḥānī (m. 1941) du *Dīwān* d'al-Aḥṭal al-Taġlibī³⁶, il s'enthousiasme pour ce « chantre des Omiades »³⁷, qui participe à la fois du monde arabo-bédouin, de la cour umayyade et du christianisme syro-mésopotamien et lui consacre un ouvrage complet au vu des sources disponibles à l'époque. Il revient sur cette figure majeure du I^{er} siècle de l'hégire pour la *Revue de l'Orient Chrétien*³⁸, abordant successivement, son rôle de commensal et son obédience jacobite, si on suit ses supputations. Il compare également l'œuvre de ce poète avec la reconstitution récemment éditée du *Dīwān* d'al-Qutāmī³⁹, autre poète taġlibite d'époque marwānide, considéré comme islamisé. En dépit de certains préjugés islamophobes et antisémites, l'essentiel de ses découvertes, observations et intuitions sont encore, comme sur bien d'autres sujets, parfaitement d'actualité.

On constate en effet à quel point ses déductions constituent une sorte de jurisprudence interprétative pour les chercheurs postérieurs. Entre autres exemples, il conçoit le christianisme

²⁷ *Ibid.*, p. 8.

²⁸ *Ibid.*, p. 31.

²⁹ *Ibid.*, p. 21 et 44.

³⁰ Il faut également mentionner, pour la partie sub-irakienne essentiellement, NÖLDEKE, Th., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leyde, 1879.

³¹ ROTHSTEIN, G., *Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira, ein Versuch zur arabisch-persischen Geschichte zur Zeit der Sasaniden*, Berlin, 1899.

³² On appelle Naşrides la dynastie autrefois dénommé Lahmide.

³³ ROTHSTEIN, G., *op. cit.*, 1899, p. 10, 27-9, 32-3, 38, 41, 76-7, 105, 122, 133-4.

³⁴ *Ibid.*, p. 96, 100-2, 109, 112, 120-1, 135-7.

³⁵ LAMMENS, H., «Un poète royal la cour des Omeyyades », *ROC*, 8, 1903, pp. 325-87 et 9, 1904, pp. 32-64 ; I, p. 328, n. 3.

³⁶ ṢALḤĀNĪ, A., *Dīwān al-Aḥṭal*, Beyrouth, 1891.

³⁷ LAMMENS, H., *Le chantre des Omiades : Notes bibliographiques et littéraires sur le poète arabe chrétien Akḥṭal*, *JA*, 4-9, Paris, 1894.

³⁸ LAMMENS, H., *op. cit.*, 1903-4.

³⁹ AL-QUTĀMĪ, 'Umayr b. Ṣuyaim, *Dīwān al-Qutāmī*, éd. BARTH, Leyde, 1902.

bédouin comme imprécis et superficiel, et surestime à l'inverse l'importance de la solidarité tribale⁴⁰. Lammens porte son attention sur l'attrait arabe pour les stylites et démontre, ce qui n'a plus été contesté depuis, que le terme arabe *ṣawma 'a* correspond à la « *stulè* »⁴¹. Il présente aussi une théorie intéressante où il lie étroitement l'intérêt des Arabo-musulmans pour les monastères à leur production de vin⁴². Il est également le premier à supposer une unité épiscopale non lignagère pour les Arabes chrétiens⁴³. Il propose enfin une connexion géographique et symbolique entre le domaine de la tribu Taglib et le sanctuaire de Sergiopolis⁴⁴, ce qui n'a jamais été contesté, sans pour autant avoir été démontré. Par contre, il réfute l'importance alléguée plus tard aux prêtres itinérants et considère que le clergé résidait dans des implantations sédentaires⁴⁵. Finalement, il décrit précisément les événements de la II^e *fitna* (60/680-72/692), qui, avec une violence paroxystique, opposent les Rabī'a aux Qays.

b-François Nau (m. 1931) : un éditeur fasciné par les Arabes chrétiens

François Nau est un prêtre lorrain, professeur de sciences à l'Institut Catholique de Paris, qui commence à étudier le syriaque en 1889, à 25 ans, pour traduire le traité d'astronomie de Bar Hebraeus (m. 685/1286). Fasciné par les ressources inexploitées de cette littérature, il fonde en 1899 la *Patrologia Orientalis* pour compléter les collections grecques et latines. Il exhume notamment en 1905 les hagiographies du monastère de Qartmīn, rédigées aux II^e/VIII^e ou III^e/IX^e siècles⁴⁶. En 1909 et 1915, il entreprend d'éditer et de traduire deux sources aujourd'hui incontournables dans l'étude des tribus chrétiennes : la *Vie d'Ahudemme* (m. 575)⁴⁷, et la désormais fameuse *Controverse de Jean et de l'Emir*, probablement forgée au II^e/VIII^e⁴⁸.

Il se concentre dès lors sur cet univers hybride syro-arabe, qu'en bon chrétien, il considère être une des matrices de l'Islam. Il rédige un opuscule, publié après sa mort en 1933, qui traite des *Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie*⁴⁹ dans un contexte post-hégirien. Constatant le caractère tardif de la littérature poétique et historiographique arabe⁵⁰, il déclare :

⁴⁰ LAMMENS, *op. cit.*, 1903-1904, 8, p. p. 351-5 et 9, pp. 33 et 47.

⁴¹ *Ibid.*, 9, p. 34-6.

⁴² *Ibid.*, 9, p. 37-47.

⁴³ *Ibid.*, 8, p. 329, 9, p. 34.

⁴⁴ *Ibid.*, 8, pp. 329 et 354-5, 9, p. 48.

⁴⁵ *Ibid.*, 8, p. 351.

⁴⁶ NAU, Fr. « Notice historique sur le monastère de Qartamin », *Actes du XIV^e congrès des orientalistes*, II, Paris, 1905, éd. pp. 40-51, tr. partielle pp. 3-19.

⁴⁷ NAU, Fr., *Histoires d'Ahoudemme et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (VI^e et VII^e siècles) : suivies du traité d'Ahoudemme sur l'homme*, PO 3, Paris, 1909, pp. 15-51 ; *ibid.*, p. 46 ; on apprend la date de sa mort : 2/08/575.

⁴⁸ NAU, Fr., « Un colloque du Patriarche Jean avec l'Emir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716 d'après le MS du British Museum Add 17193 [...] », *JA*, 6, 1915, éd. pp. 274-6, tr. pp. 277-9 ; voir *infra*, p. 161-4.

⁴⁹ NAU, Fr., *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII^e au VIII^e siècle*, CSA, Paris, 1933 ; Il lui donna comme sous-titre : « étude sur les origines de l'Islam ».

⁵⁰ *Ibid.*, p. 3-4.

Quand nous aurons ajouté que l'orgueil des musulmans leur faisait mépriser et omettre tout ce qui n'était pas à leur louange, on comprendra pourquoi l'histoire des Arabes chrétiens du VI^e au VII^e siècle a toujours été laissée dans l'ombre⁵¹.

Nau traite tout d'abord de la nature continue des « infiltrations » arabo-bédouines vers le nord⁵² avant de dresser le portrait des populations « arabes » (sans égard pour les variantes terminologiques) de Mésopotamie, de la lettre de Bar-Šawmā (fin V^e s. EC), à la mission d'Aḥūdemmeh (fin VI^e s. EC) et au monastère du désert de Marūtā (I^{er}/VII^e s.)⁵³. Il tente ensuite de démontrer l'origine chrétienne des pratiques islamiques du voile des femmes⁵⁴, du jeûne et des prières⁵⁵, du concubinage monastique dans le *Bēt 'Arbāyē*⁵⁶ et de la polygamie⁵⁷.

Les chapitres 3 à 5 sont consacrés au christianisme dans la steppe syrienne, le royaume lahmide et la principauté gassānide⁵⁸. Le chapitre 6 aborde rapidement la Transjordanie. Dans le chapitre 7, il étudie, en parfait orientaliste, les informations connues sur l'écriture et la langue arabes aux VI^e et VII^e siècles.

Finalement, il aborde, mais sans critique des sources, le rôle central du ralliement⁵⁹ des lignages chrétiens dans la réussite de la conquête (en Palestine, à Bosra, à Damas, puis lors de la reddition de Jabala b. al-Ayham ou des Arabes de Takrīt). Il affirme :

Il est donc certain que, dès 634, l'immense majorité des Arabes de Syrie marchait avec les musulmans, les uns parce qu'ils étaient musulmans d'instinct et de cœur, et les autres pour suivre leurs frères de race et razzier les Grecs⁶⁰.

Nau suppose que l'alliance avait essentiellement pour but le pillage des tribus chrétiennes d'Irak⁶¹ :

Au début, donc, il semble que musulmans et chrétiens combattaient côte à côte et que beaucoup d'Arabes, vu le peu d'importance attachée alors aux pratiques religieuses, se trouvaient musulmans par le seul fait du voisinage et de l'entraînement résultant des victoires⁶².

Nau présente également les tribus chrétiennes du *Colloque* du patriarche Jean le Syncelle (m. 27/648) avec l'Emir (les *Tanūkōyē*, *Ṭū'ōyē*, *'Aqūlōyē*) comme des lignages réels qui

⁵¹ *Ibid.*, p. 4.

⁵² Il met l'accent sur ce qu'on nommerait aujourd'hui les « constantes anthropologiques » avec l'expansion bédouine de la fin du XVII^e siècle (10-13) où précisément, un groupe (les Šammār) installé en Syrie, a repoussé un second (les 'Anazā) en Jazīra.

⁵³ *Ibid.*, p. 13-31 (chapitre II).

⁵⁴ *Ibid.*, p. 18-9.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 19-20.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 24-26 ; CHABOT, J.-B., *Synodicon Orientale*, Paris, 1902, p. 144-7/406-8 ; Actes de Babay dans Thomas de Marga : BUDGE, E. A. W., *The Book of Governors : The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margā A. D. 840, edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and other Libraries*, II vol., Londres, 1893, I, 26-32/II, 47-58.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 28-30 ; AMMIEN MARCELLIN, XIV, 4.

⁵⁸ Pour cela, il s'appuie essentiellement sur Jean d'Ephèse (m. v. 590).

⁵⁹ « la trahison », *Ibid.*, p. 100.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 103.

⁶¹ *Ibid.*, p. 105.

⁶² *Ibid.*, p. 106.

disparaissent progressivement « dans la masse des musulmans »⁶³. Après avoir présenté la conversion forcée des Tanūḥ de Qinnasrīn et ses suites⁶⁴, il revient sur les martyrs Taglib du début du VIII^e siècle⁶⁵. Il se fait subitement trop critique en rapportant la convention fiscale de cette tribu non pas à ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, mais à ‘Umar II, en dénonçant les « anachronismes » des sources musulmanes et des orientalistes comme Caussin de Perceval (m. 1871). Il considère même ces auteurs abbassides « inutilisables »⁶⁶. Il analyse ensuite la permanence des structures syriennes et irakiennes pré-islamiques dans les guerres civiles du I^{er} siècle EH et l’indifférence des acteurs de l’époque à l’égard de la Ka‘ba. Mais il suppose aussi, à partir de Bar Penkāyē (m. v. 75/695), sans même le citer, que c’est « pour influencer les Arabes chrétiens nestoriens » que « le général des Syriens imagina d’emmener avec lui [...] le métropolitain de Nisibe »⁶⁷.

François Nau appréhende ainsi la question du christianisme arabe sous le prisme d’une construction progressive de l’islam au I^{er}/VII^e siècle. Il suggère une évolution d’un christianisme en voie de l’emporter au sein des peuples arabes dans le cadre la formation d’une communauté nationale dotée des penchants et des vices de sa race et de son mode de vie. Cette absorption des groupes chrétiens et de la mentalité chrétienne au sein du monde tribal arabe aurait fini par produire la nouvelle religion, conçue comme une déviance.

Cette étude témoigne donc d’une érudition considérable et pose les bases de nombreuses réflexions sur l’arabité et le monothéisme muḥammadien au I^{er}/VII^e siècle. Elle présente aussi une partie des sources nécessaires à l’étude des tribus arabes chrétiennes.

c-Henri Charles, la contre-enquête détaillée

Trois ans plus tard, en 1936, un second ecclésiastique, Henri Charles, publie une étude critique plus approfondie, maniant un grand nombre de sources et ouvrant ainsi de nombreux champs de recherche. Elle repose cependant sur l’idée d’une équivalence entre Arabes et nomades et prend pour cadre spatial le *Limes* et pour contexte les « alentours de l’hégire »⁶⁸. Il rejoint ainsi les questionnements d’Henri Lammens et de René Dussaud⁶⁹ sur les pasteurs et auxiliaires

⁶³ *Ibid.*, p. 107.

⁶⁴ Sur injonction d’al-Mahdī, vers 162/779, attesté dans les chroniques abbassides syriaques et arabes, voir *infra*, p. 211.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 109-10.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 111-2.

⁶⁷ *Ibid.*, 129-32 ; en présentant un grand nombre de sources, il propose une analyse du terme syriaque *Mhagrē* en considérant qu’il transcrit d’abord le terme *Muhājir* et qu’il est ensuite associé à Hagar par les légendes chrétiennes. Dans les pages suivantes, il s’intéresse aux attestations de l’histoire d’Héraclius du patriarche Nicéphore qui met en scène le mariage programmé d’une fille d’Héraclius avec ‘Amr b. al-‘Āṣ, et le compare au mariage du prophète avec Marie la Copte, dans les deux cas sur injonction du patriarche chalcédonien d’Alexandrie, Cyrus.

⁶⁸ CHARLES, H., *Le christianisme des Arabes nomades sur le limes et dans le désert syro-mésopotamien autour de l’hégire*, Paris, 1936.

⁶⁹ DUSSAUD, R., *Les Arabes en Syrie avant l’Islam*, Paris, 1907 ; DUSSAUD, R. *La pénétration des Arabes en Syrie avant l’Islam*, Paris, 1955.

militaires de Syrie. Il développe également l'idée que Nestoriens et Chalcédoniens avaient une dynamique citadine, par opposition aux missionnaires jacobites itinérants, ce qui expliquerait une dominante monophysite chez les Arabes⁷⁰.

Il distingue trois enjeux : l'origine, l'organisation et la vie religieuse.

Charles analyse tout d'abord l'influence du christianisme sédentaire sur les nomades par les sanctuaires, les anachorètes, les stylites. Il présente le sanctuaire de Ruṣāfa/Sergiopolis, dont la panégyrie est une probable étape pastorale du parcours automnal vers le désert de Syrie⁷¹. Il considère alors que les groupes mésopotamiens convertis par l'apôtre Aḥūdemmeḥ étaient déjà partiellement christianisés⁷², mais que ce dernier avait comme objectif, en fondant un autre sanctuaire près de Balad, de les éloigner des chalcédoniens.

A propos des cadres institutionnels des églises orientales, il utilise l'hagiographie du saint Aḥūdemmeḥ comme preuve d'une immigration des Taḡlib dans la *Jazīra*, contemporaine des raids Jafnides contre al-Ḥīra vers 570 et tente d'établir un lien causal entre ces deux faits⁷³. Ce faisant, il fonde un mythe historiographique qui subsiste encore aujourd'hui. A propos de la lettre de Bar Ṣawmā, il pousse la spéculation jusqu'à imaginer que les *Ṭayyōyē* mentionnés à la fin du V^e siècle sont déjà les tribus connues à l'époque post-hégirienne. Il établit une liste positive et continue des différents évêques et interprète les changements de noms tribaux comme des changements de titres. Il confond aussi, à cause d'une notice de Bar Hebraeus, les deux expressions '*Arbōyē* et *Ṭayyōyē*⁷⁴. Il est en tout cas le premier à remarquer la révolte fiscale des Taḡlib entre 787 et 793⁷⁵, mais interprète l'expression *ṣadaqa* comme le propre d'un impôt chrétien, opérant là un total contresens.

II : Trois études majeures

a-Jean-Maurice Fiey (m. 1995) et le maphrianat d'Orient

Installé à Mossoul, de 1939 à 1973, ce prêtre dominicain se dédie à l'étude détaillée du christianisme irakien. Il rompt donc complètement avec les visions globalisantes des orientalistes en se concentrant sur l'étude des églises de Mossoul. Alors qu'il rédigeait sa thèse, il découvre le site de Qaṣr Serij dans les publications de la Direction Irakienne des Antiquités de 1938. Il s'agit

⁷⁰ CHARLES, H., *op. cit.*, 1936, p. 63 et 90-2.

⁷¹ *Ibid.*, p. 30-1.

⁷² *Ibid.*, p. 34-5.

⁷³ *Ibid.*, p. 64-5.

⁷⁴ Alors qu'elles désignent des réalités complètement différentes : '*Arbāyā* peut désigner l'Arabia transjordanienne ou les confins de Nisibe et/ou leurs habitants, tandis que *Ṭayyāyā* désigne des pasteurs, commerçants et auxiliaires « arabes » au sens médiéval et moderne.

⁷⁵ CHARLES, H., *op. cit.*, 1936, p. 79, à l'époque connue uniquement par Ibn al-Aḫḫār, depuis, mieux détaillée grâce à AL-AZDI Abū Bakr, *Ta'riḫ al-Mawṣil*, éd. ḤABIBA, 'A., Le Caire, 1967, p. 267-72.

d'une église de type syro-romain, à 60 km au N-O de Mossoul, caractéristique de l'architecture post-justinienne. Elle semble coïncider avec le St Serge de Qēnōyē mentionné dans la *Vie d'Aḥūdemmeḥ*. Il publie alors une courte notice⁷⁶, et en informe l'archéologue David Oates, qui fouillait le site de Nimrud. Il semble que cette découverte l'ait poussé, parallèlement à son recensement général des centres syro-orientaux et jacobites d'Iraq, à s'intéresser à la figure de St Serge dans le christianisme de la steppe⁷⁷.

Son intérêt pour l'église jacobite d'Orient s'accroît et il propose, en 1963, un long article sur le maphrianat de Takrīt⁷⁸ où il aborde en détail les informations sur les relations de cette institution aux tribus arabes et sur ses nominations épiscopales⁷⁹. Finalement, après avoir fini le troisième tome de son *Assyrie Chrétienne*⁸⁰, et constatant les incohérences biographiques, il propose de distinguer les différents Aḥūdemmeḥ mentionnés par les sources (l'évêque nestorien, l'apôtre-martyr, l'auteur du traité sur l'âme⁸¹...). Après avoir été expulsé d'Iraq par les Baassistes, il s'installe à Beyrouth où il continue d'étudier minutieusement les évêchés jacobites d'Orient de leur fondation en 629 jusqu'aux Tanzimat⁸².

b-John Spencer Trimmingham (m. 1987), la synthèse indépassée

C'est précisément à cette époque que ce missionnaire anglican, spécialiste de l'Islam soudanien décide, dans le cadre de son dernier poste à la Faculté de Théologie protestante de Beyrouth, de recenser et de mettre en forme les informations sur le christianisme « parmi les Arabes » avant l'Islam⁸³. Son approche englobant une arabité très large, du Yémen à la *Jazīra* et du Sinaï au Oman, tranche avec les études de Nau et Charles, qui prenaient l'hégire comme temps médian. Il met cependant au service des études tardo-antiques son expérience anthropologique du fait religieux. Trimmingham exploite aussi les nombreuses données arabo-musulmanes qui illustrent une christianisation achevée, selon lui, à la fin du VI^e siècle parmi les Tanūḥ, Taglib et Bahrā des *borderlands* romano-perses semi-arides⁸⁴.

Il définit ces tribus comme intermédiaires entre nomadisme et sédentarité et met en évidence la sentence du notable d'al-Ḥīra, 'Abd al-Masīḥ qui présente sa communauté au général

⁷⁶ FIEY, J. M., "Identification of Qasr Serej", *Sumer*, 14, 1958, 125-7.

⁷⁷ FIEY, J.-M., « Les saints Serge d'Iraq », *AB*, 79, 1961, pp. 102-14.

⁷⁸ FIEY, J.-M., « Tagrit, esquisse d'histoire chrétienne », *L'Orient Syrien* 8, 1963, pp. 289-342.

⁷⁹ Il est le premier à identifier un témoignage exceptionnel figurant dans le *Muršid* de Naṣr al-Dīn Yaḥyā (que je n'ai pas pu vérifier car il n'est toujours pas édité) sur la messe mobile des Taglib.

⁸⁰ FIEY, J.-M., *Assyrie chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du Nord de l'Iraq*, Beyrouth, III vol., 1965-8.

⁸¹ FIEY, J.-M., « Ahoudemmeḥ. Notule de littérature syriaque », *Muséon*, 81, 1968, pp. 155-9.

⁸² FIEY, J.-M., « Les diocèses du 'Maphrianat' syrien (629-1860) », *Parole de l'Orient*, Beyrouth, 521, 1974 pp. 133-64, 5-2, pp. 331-93, 8, 1977-8, pp. 347-78.

⁸³ TRIMMINGHAM, J. S., *Christianity among the Arabs in pre-islamic times*, Londres, 1979 ; p. 116 et 145.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 116 et 145.

qurayšite Ḥālīd b. al-Walīd (m. 21/642) comme un mélange « d'Arabes nabatisés » et de « Nabaṭ-s arabisés »⁸⁵. Il suggère avec beaucoup de fantaisie que les semi-sédentaires portaient le nom de 'Arbāyē, par opposition aux pillards nomades, appelés Ṭayyāyē⁸⁶. Il les décrit donc comme partiellement aramésisés (mais conservant des traits lignagers et coutumiers tribaux) et confrontés aux invasions des grands nomades chameliers des Qays 'Aylān⁸⁷.

Après avoir repris certaines hypothèses de François Nau sur le caractère licencieux du christianisme arabe et ses points communs avec l'islam, il affirme qu'on n'a jamais pu traduire les textes sacrés en arabe avant les conquêtes. Il emploie les sources au premier degré, en situant la première traduction de l'évangile à l'époque supposée de la *Controverse de Jean et de l'Emir*⁸⁸. De même, comme François Nau, il exploite de manière positiviste l'information relevée par Thomas de Marga sur les déviances du monachisme arabe et « l'impétuosité et le zèle caractéristique des Ismaélites »⁸⁹. D'un court passage de Michel le Syrien, tiré de la strate historiographique de Jean d'Ephèse (VI^e s. EC), qui souligne un refus catégorique des Arabes alliés des Jafnides de se rallier aux chalcédoniens, il fait une preuve d'un attachement spécifique des tribus à leurs prêtres jacobites⁹⁰.

Comme Charles, il confond le syriaque *Bēṭ* 'Arbāyē et l'arabe 'Arab et fait alors débiter au IV^e siècle EC l'« arabisation » de la Mésopotamie⁹¹. Se fondant sur al-Ya'qūbī, il assure que les Iyād de Takrīt auraient émigré sur ordre de Ḥosrō I^{er} avant d'être évangélisés par Aḥūdemmeḥ⁹². Il propose également, sans aucune preuve à l'appui, l'immigration des Taglib à la fin des Guerre de Basūs contre les Bakr b. Wā'il (mi-VI^e s. EC). Ils auraient alors rejoint d'autres groupes. Ce serait enfin leur rupture avec les Laḥmides après 569 (et la razzia des Ġassānides) qui les aurait poussés vers le parti jacobite. Il ajoute ainsi une seconde pierre au mythe historiographique consistant à se baser sur l'hagiographie d'un saint du VI^e siècle pour dater l'immigration et la christianisation de tribus qui n'y sont pas mentionnées et qui ne sont attestées avec certitude dans son espace de prédication qu'à la fin du I^{er}/VII^e siècle⁹³. Trimmingham présente la clause d'interdiction du baptême, imposée par 'Umar aux Taglib en échange du privilège fiscal et déduit

⁸⁵ *Ibid.*, p. 147.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 146 et 151.

⁸⁷ *Ibid.*, 145-6 : cependant il interprète une observation du X^e siècle d'Ibn Ḥawqāl, pour décrire un phénomène qu'il place au VI^e-VII^e siècle.

⁸⁸ *Ibid.*, 222-3.

⁸⁹ BUDGE-MARGA, *op. cit.*, 1893, I, 26-32/II, 47-58.

⁹⁰ TRIMMINGHAM, J. S., *op. cit.*, 1979, p. 231.

⁹¹ *Ibid.*, p. 150.

⁹² *Ibid.*, p. 153.

⁹³ *Ibid.*, p. 172-4.

des rituels propres aux tribus arabes ou à l'église jacobite. Il ne propose cependant aucune critique de ce qui apparaît comme un *topos* et mériterait une analyse diachronique.⁹⁴

Son analyse sur l'autorité sacrée, personnifiée et thaumaturgique du *holy man* et des stylites (*Aṣḥāb al-Ṣawāmī'*) est par contre assez novatrice et se fonde sur quelques informations tirées des *Dīwān*-s d'al-Aḥṭal, Jarīr et al-Buḥturī⁹⁵. Enfin, il souligne la nécessité de mieux appréhender l'importance du sanctuaire de St Serge de Ruṣāfa dans la diffusion du christianisme entre Rome et la Perse, entre Jafnides et Omeyyades⁹⁶.

c-Irfan Shahid, des Arabes, chrétiens à la marge

Irfan Shahid (m. 2016) est un Palestinien passé par les études antiques à Oxford puis un doctorat d'arabe consacré à la poésie des débuts de l'Islam, aux Etats-Unis. Il aborde dès 1984 la question des auxiliaires arabes de Byzance avec une approche complètement différente. L'objet confessionnel est secondaire, c'est la présence d'ethnies définies comme « arabes » et dans les steppes syriennes et transjordanienne qui importe⁹⁷. Il a ainsi consacré sa vie aux rapports entre tribus « saracènes » et empire romain tardif durant les derniers siècles de l'Antiquité pré-hégirienne. Son cadre géographique général laisse cependant la Haute-Mésopotamie à la marge⁹⁸, et il se concentre sur les trois phases que définit l'historiographie arabe traditionnelle au sujet des rois du *Šām*, les Tanūḥ (IV^e s.), les Ṣāliḥ (V^e s.), et les Ġassān (VI^e s.).

Ces ouvrages constituent un apport considérable en termes de décloisonnement disciplinaire et de recensement de sources syriaques, arabes et gréco-romaines, même si leur traitement reste discutable. Ainsi, le premier tome de sa série, publié en 1984, aborde longuement les Tanūḥ au IV^e siècle⁹⁹ en croisant notamment la tradition islamique et les textes syriaques, alors qu'il n'existe pratiquement aucune attestation assurée pour l'époque pré-hégirienne¹⁰⁰. Il consacre un petit chapitre au christianisme de cette ethnie et s'étend à la période islamique (qui est de fait la période la plus riche en renseignements sur ce groupe). Son deuxième *opus* fait la part belle à une autre tribu dont la figure est centrale dans l'historiographie arabe sur les chrétiens de *Jazīra*, les Iyād¹⁰¹, dont il disserte longuement sans toutefois disposer d'attestations préislamiques datables.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 221.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 232-4.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 237-8 ; Il faut sans doute aussi citer l'ouvrage du Père Alfred Havenith (m. 2004), qui a produit un petit essai intitulé : *Les Arabes chrétiens nomades au temps de Mohammed*, 1988 dont la diffusion est restée confidentielle et qui ne s'appuie que sur bien peu de sources primaires.

⁹⁷ SHAHID, I., *Rome and the Arabs, A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs*, Washington, 1984.

⁹⁸ Surtout parce que les sources y sont ténues.

⁹⁹ SHAHID, I., *Byzantium and the Arabs in the Fourth century*, Washington, 1984 ; p. 349-460.

¹⁰⁰ Voir *infra*, p. 167-8.

¹⁰¹ SHAHID, I., *Byzantium and the Arabs in the Fifth century*, Washington, 1989, p. 27-8 ; 53-4 ; 234-42 ; 272-6 ; 290-1 ; 434-42.

2. Des tribus entre Antiquité tardive et historiographie des conquêtes

A la fin du XX^e siècle, différents spécialistes des débuts de l’Islam ont abordé quelques aspects de la question, mais sans jamais lui consacrer une étude complète. Parallèlement, au cours des années 1990, les études protobyzantines ont connu un profond renouvellement avec, notamment, l’émergence de l’Antiquité tardive comme cadre chronologique réunissant Antiquité et Haut-Moyen-Âge. C’est dans ce contexte historiographique que plusieurs chercheurs contemporains se saisissent du dossier de la christianisation des Arabes/nomades. Mais on verra qu’ils se limitent le plus souvent à la période préislamique totu en s’appuyant essentiellement sur une littérature médiévale.

I : Débuts de l’Islam et Antiquité tardive

a- L’apport des Islamisants (Donner, Morony, Gilliot, Lecker)

Fred Donner¹⁰² commence sa carrière universitaire par un doctorat sur les premières « conquêtes islamiques »¹⁰³ avec une certaine prédilection pour l’espace sub-irakien : le *Sawād*. Il défend l’existence d’un Etat médinois organisé, et conteste brillamment l’idée alors dominante d’une continuité d’invasions tribales depuis la bataille de Dū Qār qui aurait opposé, vers 610 EC des tribus Rabī‘a à l’empire sassanide¹⁰⁴. Il démontre en particulier l’extrême diversité du regroupement lignager des Bakr b. Wā’il¹⁰⁵.

La confession des Šaybān ou des autres rameaux du groupe n’est jamais au centre de son raisonnement, mais il apporte de précieux jalons méthodologiques puisque ces groupes se rapprochent, en termes généalogiques, géographiques et culturels, des tribus chrétiennes de *Jazīra*. Ses travaux mettent également l’accent sur les nombreuses références que font les historiens abbassides au christianisme des auxiliaires sassanides (‘Ijl, Duḥl, Ta‘laba...), sans soulever pour autant la question de la construction de ces figures d’Arabes ennemis des musulmans.

C’est dans le même contexte historiographique que Michael Morony¹⁰⁶ mène ses recherches sur la conquête arabe de l’Irak. Sa dissertation doctorale, publiée en 1984¹⁰⁷, présente

¹⁰² Né 1945, voir *infra*, p. 40, 45-6, 55-6, 58, 80, 83-4, 86-8, 90-1.

¹⁰³ DONNER, Fr. M., *The Early Islamic Conquests*, Princeton, 1981.

¹⁰⁴ DONNER, Fr. M., “The Arab tribes in the Muslim conquest of Iraq”, 1975.

¹⁰⁵ DONNER, Fr. M., “The Bakr b. Wā’il and politics in N-Eastern Arabia on the eve of Islam”, *SI* 51, 1980, pp. 5-37

¹⁰⁶ Né 1939, voir *infra*, p. 56 et 67-9.

¹⁰⁷ MORONY, M. G., *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton, 1984.

les institutions¹⁰⁸, ethnies¹⁰⁹ et groupes confessionnels¹¹⁰ du *Sawād* et de l'Adiabène¹¹¹ en utilisant un très grand nombre de sources, chrétiennes, juives et arabo-musulmanes. Il consacre en particulier tout un chapitre à ceux qu'il appelle les « Arabes natifs »¹¹². Malheureusement, il ne s'agit probablement pas du passage le plus novateur de sa thèse. Il reprend les informations et interprétations de Trimmingham, et produit des surinterprétations souvent conjecturales, notamment par l'utilisation positiviste de sources du III^e/IX^e siècle pour décrire la situation des tournants des VI^e et VII^e siècles EC.

A titre d'exemple, Morony affirme pour l'époque sassanide, sans aucune référence à l'appui, que les « Arabes de Quḏā'a occupaient la région de pâturage hivernal au sud du Jabal Sinjar »¹¹³. Il relie ensuite la migration supposée de Tanūḥ et d'Iyād en Haute-Mésopotamie et en Syrie à la disparition de Ḥaṭrā (III^e-IV^e s. EC), en se fondant sur les reconstitutions tardives d'al-Ṭabarī et de Ḥamza al-Iṣfahānī (IV^e/X^e siècle) déjà établies par Trimmingham. Il adopte également l'interprétation de ce dernier en établissant un lien causal entre ces installations et le nom de *Bēṭ 'Arbāyē*¹¹⁴, que contredit pourtant sa source secondaire¹¹⁵. Comme Trimmingham encore, il ne propose aucune lecture critique des nombreux récits de fuites et déportations des Iyād¹¹⁶ et s'appuie sur la lettre de Bar-Ṣawmā pour prouver le passage de l'Euphrate par les Qāsiṭ (al-Namir et Taḡlib) au moment de la monarchie Ḥujrite des Kinda, ce qui n'apparaît nullement dans sa source¹¹⁷. A nouveau, après avoir décrit les sites et activités pastorales et caravanières¹¹⁸, il suppose, sans preuve, que les tribus de Mabraktā sont des Iyād¹¹⁹ et établit le lien, plus probable, d'al-Anbār avec les al-Namir¹²⁰.

Son apport le plus probant est sans doute sa description de la conquête, qui reste cependant trop linéaire, formant une sorte de *compendium* des sources abbassides, à l'instar des chroniques islamiques elles-mêmes. Il s'arrête utilement sur l'épisode de 'Ayn al-Tamr (entre

¹⁰⁸ MORONY, M. G., "Continuity and change in the administrative geography of Late Sasanian and Early Islamic al-'Irāq", *Iran JPS* 20, 1982, pp. 1-49.

¹⁰⁹ MORONY, M. G., "The effects of the Muslim conquest on the Persian population of Iraq", *Iran* 14 1976, pp. 41-59.

¹¹⁰ MORONY, M. G., "Religious communities in late Sasanian and early Muslim Iraq", *JESHO* 17, 1974, pp. 113-35.

¹¹¹ L'Adiabène, au sens large, correspond à l'actuelle province autonome du Kurdistan irakien, en l'étirant jusqu'au Tigre.

¹¹² MORONY, 1984, pp. 215-35.

¹¹³ *Ibid.*, p. 215 : "Arabs of Quḏā'a occupied the winter pasture region south of the Jabal Sinjar".

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 216.

¹¹⁵ MARQUART, J., *Eranšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i*, Berlin, 1901, p. 163 : "Le nom B-Arbaye/Arvastan est bien plus ancien », citant lui-même PLUTARQUE, LUCULLUS, 21 ; DION CASSIUS, 1, 1-4 et HERODIEN, 9, 2-3.

¹¹⁶ MORONY, *op.cit.* 1984, p. 216-7.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 217 ; voir CHABOT, J.-B., *Synodicon Orientale*, Paris, 1902, pp. 526-7/532-4 (lettre 2) ; voir *infra*, p. 94 et 181.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 218-20.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 221 ; il cite CHABOT, 1902, pp. 43/285, 53/298 et (*Ḥūzistān*) GUIDI I., *Chronicon anonymum, Chronica Minora*, I, Paris, 1903, pp. 15-39/13-32 ; p. 23/21.

¹²⁰ Ce qui est sans doute probable, mais absolument pas précisé dans les sources qu'il cite, puisqu'il omet CHABOT, J.-B., *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche, 1166-1199*, IV vol., Paris, 1899-1910, T : IV, p. 413/V : II, p. 416 ; qui est le seul à la préciser.

Kūfa et al-Anbār), incontournable de la littérature des *Futūḥāt*. Les chroniques y décrivent la reddition des Arabes al-Namir et la capture d'une congrégation de chrétiens (ou de juifs) dont sont issus plusieurs *Mawālī* fameux du I^e siècle EH. Il observe à juste titre que ces derniers « ne semblent pas avoir été traités différemment des captifs non-Arabes »¹²¹, mais surinterprète une diffamation d'époque marwānide¹²² pour affirmer qu'ils étaient tous intégrés au monde araméen. On pourrait tout aussi bien, et plus simplement, déduire que l'identité arabe ne changeait rien au statut des captifs et des *Mawālī*¹²³.

Les informations chronologiques sur l'immigration des lignages péninsulaires vers la *Jazīra*, au cours du I^e siècle sont, quant à elles, infiniment précieuses. Après avoir traité, de manière très rigoureuse, l'installation de ces groupes indigènes dans les villes-garnisons¹²⁴, il aborde trop rapidement le cas de la *ṣadaqa* des Taglib et semble accepter comme fait établi l'épisode de la fuite potentielle ou actée (selon les sources) des Iyād, et parfois des Taglib vers le *Arḍ al-Rūm*¹²⁵. Il fait cependant une remarque intéressante sur le rôle de la douane de l'Euphrate : celle-ci est la raison la plus probable de l'envoi d'un '*āšir* (collecteur de '*uṣr*) aux groupes arabes qui contrôlaient le commerce local¹²⁶.

Claude Gilliot¹²⁷ s'est peu après proposé de synthétiser les différentes traditions liées à ce fameux statut fiscal 'umarien. Ce chercheur est une référence francophone de l'exégèse islamique et de la collecte des traditions religieuses des débuts de l'Islam avec un intérêt poussé, au début de sa carrière pour l'œuvre d'al-Ṭabarī. A l'occasion d'un des *Mélanges de l'Université St Joseph* en l'honneur de J.-M. Fiey, en 1990¹²⁸, il présente les différentes traditions historiographiques, juridiques et traditionnistes relatives aux *Naṣārā Banī Taglib*. Il y présente seize *Matn* et leurs *Isnād* respectifs, et observe, sans entrer dans le détail, les nombreuses divergences sur les règles fiscales proposées (5 versions) et sur le caractère suspensif ou non de la clause d'interdiction du baptême/de la christianisation des enfants. Cette compilation est effectivement utile et les indications sur les transmetteurs, tout à fait exceptionnelles, permettent

¹²¹ MORONY, *op. cit.*, 1984, p. 227-8 : "they do not seem to have been treated any differently from non-Arab captives".

¹²² DE GOEJE, M. J., *Ta'rīḥ al-Ṭabarī*, Leyde, 1879-1901, II, p. 801, c'est la seule preuve qu'il avance.

¹²³ Le sujet des captifs de 'Ayn al-Tamr, bourgade dirigée par un « Diḥqān arabe » (ABU YUSUF Ya'qūb, tr. FAGNAN, E., *Le livre de l'impôt foncier*, Paris, 1921, p. 226), trouvés dans une église (AL-TABARĪ, I, 2064)/synagogue (AL-YA'QUBĪ, Aḥmad ibn Abī Ya'qūb, *Tārīkh al-Ya'qūbī*, Leyde, 1883, II, p. 151) où le général pro-sassanide est dépeint comme un arabe Namirī, semble avoir été insuffisamment étudié. En effet, un grand nombre de personnages fameux (Mūsā b. Nuṣayr, Humrān b. Abān, fonctionnaire de 'Uṭmān puis dignitaire Kūfien, Sīrīn, disciple de Anas b. Mālik) dont le statut à l'époque Marwānide était à la fois arabe et *mawlā* sont censés y avoir été enlevés, ce qui ouvre des perspectives sur la formation de la *Walā'* et de l'arabité à la fin du I^e siècle.

¹²⁴ MORONY, *op.cit.*, 1984, pp. 228-30.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 230-1.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 230.

¹²⁷ Né en 1940.

¹²⁸ Publié après la mort de J.-M. Fiey en 1996 ; GILLIOT, Cl., « Tabari et les chrétiens taghlibites », *ADLA*, Beyrouth, 1996, pp. 145-59.

de gagner un temps précieux. Il faut cependant regretter qu'il n'ait pas poussé plus loin l'enquête sur l'établissement des précédents prophétiques, omariens, othmaniens ou aliens à travers les différentes phases d'écriture abbasside.

Dans un tout autre genre, Michael Lecker a abordé certaines tribus arabes liées, à l'époque hégirienne, à la *Jazīra* et dont certaines composantes sont réputées chrétiennes. Ce savant est le disciple et héritier de Meir Jacob Kister (m. 2010), dont la thèse de doctorat de 1964 portait sur la tribu sub-irakienne des Tamīm dans sa dimension régionale et dans ses relations avec le Ḥijāz¹²⁹. Comme son maître, Lecker se base sur les logiques tribales et sur une très importante documentation arabe pour étudier la période charnière du début du VII^e siècle. Il se focalise quant à lui sur Médine, le judaïsme d'Arabie et la fondation de l'Etat muḥammadien. En 1989, il publie une étude approfondie sur la tribu des Banū Sulaym, principal adversaire des Rabī'a, et principal groupe de Qays 'Aylān à s'être installé à Qinnasrīn et en *Jazīra* occidentale¹³⁰. Il est alors conduit à proposer pour l'*Encyclopédie de l'Islam (EI)* un certain nombre de monographies sur les tribus de Sulaym, Tamīm, Taglib¹³¹ et al-Namir b. Qāsiṭ, les deux dernières étant fréquemment associées l'une à l'autre dans les historiographies syriaques comme arabes, notamment du fait de leur obédience confessionnelle. Il publie finalement en 2005 les articles complets préparatoires aux notices de l'*EI2* qui constituent les plus riches des compilations monographiques du genre¹³². Dans ces monographies, le caractère chrétien reste un aspect marginal même si les sources qu'il exploite et les détails qu'il présente sur certains personnages s'avèrent extrêmement utiles. Il s'est aussi passionné pour un sujet encore méconnu et pourtant central : la collecte des taxes dans les systèmes arabo-sassanides et médinois¹³³.

b-La « plaine barbare » « entre les empires » et le « commonwealth »

Au tournant des deux millénaires, suite à la parution du IV^e tome de l'œuvre de Shahid consacré à l'histoire ecclésiastique de la principauté « Ghassanide »¹³⁴ et de l'ouvrage de Garth Fowden sur la formation du « *commonwealth* » chrétien du Moyen-Orient post-antique¹³⁵, un certain nombre de chercheurs entreprennent de revisiter le christianisme des Arabes du *Limes*. Ils axent leurs études sur les rapports qu'entretiennent ces groupes avec les structures monastiques

¹²⁹ Voir en particulier ses articles : KISTER, M. J., « Mecca and Tamim », *JESHO* 8, 1965, pp. 113-63 ; KISTER, M. J., « Al-Hira. Some notes on its relations with Arabia », *Arabica* 15, 1968, pp. 143-69 ; il est également l'éditeur d'un des volumes de l'*Ansab al-Asraf* d'al-Balāḍurī.

¹³⁰ LECKER, M., *The Banū Sulaym : A Contribution to the study of Early Islam*, Jerusalem, 1989.

¹³¹ *EI2*, vol. X, pp. 90-3.

¹³² LECKER, M., "Tribes in pre and early Islamic Arabia", *People, Tribes and Society in Arabia around the Time of Muhammad*, Burlington, 2005 ; "Al-Namir", pp. 16-23 ; "Sulaym", pp. 30-3 ; "Taglib", pp. 34-47, "Tamīm", pp. 48-81.

¹³³ LECKER, M., "The levying of taxes for the Sassanians in pre-Islamic Medina", *JSAI*, 27, 2002, pp. 109-26 ; LECKER, M., "Were customs dues levied at the time of the Prophet Muḥammad ?", *Al-Qanṭara*, 22, 1, 2001, pp. 19-43.

¹³⁴ SHAHID, I., *Byzantium and the Arabs in the Sixth century : I-2, Ecclesiastical History*, Washington, 1995.

¹³⁵ FOWDEN, G., *From Empire to Commonwealth : Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton, 1993.

syriennes et s'inscrivent dans le contexte historiographique anglo-saxon de la « *late antiquity* » étendue jusqu'au VII^e siècle EC¹³⁶. Shahid lui-même publie en 1998 une synthèse sur les pèlerinages pendant la « période proto-byzantine »¹³⁷.

Un an plus tard, Elizabeth Key Fowden publie son ouvrage majeur, consacré à la figure centrale de St Serge de Ruṣāfa entre Orient sassanide, Occident syro-romain et tribus arabes¹³⁸. Elle dépeint une unité culturelle et un espace sacré commun à travers les frontières politiques, ethniques et confessionnelles et ses conclusions apparaissent encore fondatrices.

Elle tient à démontrer que l'expression du titre : la « plaine barbare » ou « barbare », qui se retrouve entre autres chez Procope de Césarée (m. v. 565 EC), Simocatta (m. début VII^e EC), ou Evagre le Scholastique (VI^e s. EC), désigne explicitement un pays arabe. Elle s'appuie néanmoins sur une seule attestation, dans la *Chronique d'Edesse*, à propos d'une troupe d'Arabes dans les environs de Sūra¹³⁹. Elle conclue donc :

In his homily on Sergius [Sévère d'Antioche] remarked how the Arabs from the region around Rusafa were drawn to Sergius tomb to 'take on the yoke of God', in other words, to be baptize¹⁴⁰.

Pourtant, le patriarche anti-chalcédonien ne mentionne, furtivement, que « tous les *barbarōyē* d'ici »¹⁴¹. Elle interprète ensuite une remarque de Simocatta sur la vénération de St Serge « même parmi les barbares », alors que cette incise figure dans un passage consacré aux donations de Ḥosrō II (m. 6/628). Plus loin, elle utilise un passage de Ménandre le Protecteur (m. v. 600 EC) qui, précisément, décrit les Saracènes, non pas comme nomades, mais comme

¹³⁶ Le concept d'« Antiquité tardive » appliqué à l'histoire culturelle et religieuse émerge tout d'abord avec BROWN, P., "The rise and function of the holy man in late antiquity", *JRS*, 61, 1973, pp. 80-101 ; BROWN P., "The Saint as Exemplar in Late Antiquity", *Representations* 1-2, 1983, pp. 1-25 ; BROWN P., *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981 ; mais aussi chez HEAD, T., *Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Londres, 1995, ou encore MITCHELL S., GREATX G., *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, Londres, 2000 ; il est aussi utilisé par AVNI, G., ROSEN, St. A., "The Edge of the Empire: The Archaeology of Pastoral Nomads in the Southern Negev Highlands in Late Antiquity", *The Biblical archaeologist*, 56, 1993, pp. 189-99 et DONNER, F. M., "The Role of Nomads in the Near East in Late Antiquity (400–800 CE)", in CLOVER, F. M., HUMPHREYS, R. S., *Tradition and innovation in Late Antiquity*, Madison, 1989, pp. 73-85 pour le rapport au groups nomades et au pastoralisme. De leur côté, KAEGI, W. E., "Reconceptualizing Byzantium's eastern frontiers in the seventh century", in MATHISEN, R. W., SIVAN, H. S., *Shifting frontiers in late Antiquity*, Aldershot, 1996 pp. 83-92 et HOWARD-JOHNSTON, J., "The Two Great Powers in Late Antiquity: A Comparison", in A. CAMERON, Princeton 1995, pp. 157-226 l'appliquent à l'histoire politique et militaire. Au XXI^e siècle, il est devenu, pour ces trois approches (religieuse, sociale et politico-militaire) une périodisation incontournable.

¹³⁷ SHAHID, I., "Arab Christian pilgrimages in the Proto-Byzantine Period (V-VII Centuries)", in FRANKFURTER, D., *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypte*, Leyde, 1998, pp. 373-89). Il reprend également le dossier en 2005 avec "Arab Christianity before the Rise of Islam", in BADR H., *Christianity. A History in the Middle East*, Beyrouth, 2005. Il travaillait récemment sur deux ouvrages consacrés aux liens entre Byzance et Muḥammad, et Byzance et les conquêtes.

¹³⁸ FOWDEN, E. K., *The barbarian plain, Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley, 1999.

¹³⁹ *Ibid.*, 65-6. Sur l'Euphrate, non-loin du barrage de l'actuelle Tabqa.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 96. Si on fait abstraction que la version syriaque a été établie/révisée par Jacques d'Edesse à la fin du I^{er} siècle EH (DEBIE, M., *op. cit.*, 2015, p. 548, il est essentiel de ne pas ignorer-être même les « *Bnay Nōšē* » : « les gens », selon l'éditeur Duval (PO, IV, 1).

¹⁴¹ DUVAL, R., *Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche*, PO, 4-1, Paris, 1906, p. 93. Si on fait abstraction du fait que la version syriaque a été établie/révisée par Jacques d'Edesse à la fin du I^{er} siècle EH (DEBIE, M., *op. cit.*, 2015, p. 548), il ne faut pas ignorer que l'éditeur/traducteur propose plutôt de lire « *Bnay Nōšē* » : « les gens » et traduit directement : « les habitants du pays ».

commerçants, et pas sur la douane de l'Euphrate, mais à Nisibe¹⁴². Elle reprend en grande partie les assertions de Lammens en associant la région de Ruṣāfa aux territoires des Taglib tels qu'ils apparaissent dans les sources du III^e/IX^e siècle¹⁴³.

Son étude onomastique sur la diffusion du nom de St Serge au cours du VI^e siècle EC et sa liste analytique des sanctuaires associés au Saint parmi les différents groupes de populations sont absolument passionnantes¹⁴⁴. Cependant, elle ne prouve nullement un culte spécifiquement arabo-bédouin¹⁴⁵. En réalité, elle ne détient, outre les sources médiévales tardives, aucun autre élément que les dédicaces arabes du *martyrion* de St Serge de Zebed (512 EC)¹⁴⁶ décrites et exploitées en leur temps par Lammens. Elle analyse aussi le rôle de St Serge dans la *Vie d'Aḥūdemmeḥ* et intègre notamment les observations architecturales de Fiey et Oates sur Qaṣr Serij¹⁴⁷.

Finalement, les passages les plus convaincants sont sans doute ceux qui traitent de la période islamique, dont les sources sont nombreuses et contemporaines¹⁴⁸. Ses observations sur la « *period of symbiosis* »¹⁴⁹ religieuse sont éclairantes, en particulier son exemple de la communication entre le mur de *qibla* de la mosquée de Hiṣām et la tombe du martyr, à Ruṣāfa¹⁵⁰. Elle y explore avec beaucoup de bonheur les sources poétiques, hagiographiques et exégétiques évoquant l'intérêt arabo-musulman pour St Serge et les grands centres chrétiens, surtout à la période omeyyade¹⁵¹. Peu après, elle signe un article qui se consacre précisément à l'intérêt porté aux « moines et monastères » par les Arabes des débuts de l'Islam¹⁵² et reprend la question au cours de la décennie suivante¹⁵³. La méthode positiviste laisse ici la place à des approches beaucoup plus pertinentes sur l'usage historiographique abbasside des institutions chrétiennes. En 2005, Muriel Debié, syriacisante spécialisée sur la période des débuts de l'Islam, présente une synthèse éclairante sur le christianisme des nomades, utilisant abondamment les apports fondamentaux de Fowden¹⁵⁴.

¹⁴² *Ibid.*, p. 68, voir *infra*, p. 201.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 71-2.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 117-21.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 100-3.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 117 ; LAMMENS, *op. cit.*, 8, p. 354.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 121-5.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 126-9 et 179-83.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 178.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 175-9.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 180.

¹⁵² FOWDEN, E. K., "Monks, Monasteries, and Early Islam", in FOWDEN G., FOWDEN E. K., *Studies on Hellenism, Christianity and the Umayyads, Studies on the Makings of an Umayyad Visual Culture*, Leyde, 2000.

¹⁵³ FOWDEN, E. K., "The Lamp and the Wine Flask : Early Muslim Interest in Christian Monasticism", in AKASOY A., MONTGOMERY J. E., PORTMAN, P. E., *Islamic Crosspollinations : Interactions in the Medieval Middle East*, Cambridge, 2007.

¹⁵⁴ DEBIE, M., « La Christianisation des Arabes nomades », *Dossiers d'Archéologie et Sciences des Origines*, 309, 2005-6, pp. 16-24.

En 2008 se tient à Paris, sous la présidence de Christian Robin, spécialiste d'épigraphie sudarabique, un colloque dédié à la dynastie qu'il avait tenu à rebaptiser, à juste titre, du nom de « Jafnides »¹⁵⁵. Ce dernier venait notamment de publier un article important et remarquablement étayé sur les mécanismes d'alliances de clans et de groupes péninsulaires avec les trois empires avoisinants¹⁵⁶. Greg Fisher est, entre autres, convié à la table : il vient alors de soutenir son *PhD* consacré aux groupes arabes liés, « entre les empires », à ce phylarcat pro-romain¹⁵⁷.

Dans sa dissertation, il reprend l'idée de Garth Fowden¹⁵⁸ d'une christianisation comme « processus de civilisation », comme alliance avec les barbares¹⁵⁹, et comme usage politique de reconnaissance par la puissance romaine¹⁶⁰. Pour illustrer son propos, il décrit les divers modèles littéraires de conversion de *Sarakènoi/Ṭayyāyē* dans Théodoret de Cyr (m. v. 460), Jérôme (m. 420), Sozomen (IV^e-V^e siècles) et Cyril de Scythopolis (m. v. 560)¹⁶¹. Finalement, il note que l'exigence de sédentarisation pourrait être un motif récurrent¹⁶², et s'appuie sur les *Vies d'Euthymius et de Siméon*, (VI^e siècle)¹⁶³. En s'appuyant sur Elizabeth Fowden, il suggère une interprétation similaire pour les fondations d'églises de l'*Histoire d'Aḥūdemmeḥ*, en négligeant le fait que ce document reste mal daté et repose avant tout sur des *topoi* hagiographiques¹⁶⁴.

Au même moment, Theresia Hainthaler publie une « étude préliminaire »¹⁶⁵ sur les « chrétiens arabes avant l'Islam »¹⁶⁶. Elle a l'immense mérite de consacrer son premier chapitre à une définition des termes : Ismaélites, Saracènes, *Ṭayyāyē*, *Arabia* et *Bēt 'Arbāyē*¹⁶⁷ mais elle se refuse à trancher à propos de ce que recouvrent les « *christliche araber* ». Sa problématique, couvrant à la fois les Arabes et l'Arabie implique d'imposer un modèle à une grande variété de situations et d'Arabes différents (Palestine, Ḥimyar, Baḥrayn, *Limes* syrien, Euphrate).

¹⁵⁵ Publié récemment : GENEQUAND, D., ROBIN, Chr., *Les Jafnides. Des rois arabes au service de Byzance*, 2015.

¹⁵⁶ ROBIN, Chr., « Les Arabes de Himyar, des "Romains" et des Perses (III^e-VI^e siècles de l'ère chrétienne) », *Semitica et Classica*, 1, 2008, pp. 167-202.

¹⁵⁷ FISHER, Gr., *Between Empires : Arabs, Romans, and Sasanians in Late Antiquity*, Oxford, 2011.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 3.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 35.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 40.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 36-7.

¹⁶² *Ibid.*, p. 41.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 47.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 43 et 47 ; voir *infra*, p. 191-200, pour l'étude de la *Vie*.

¹⁶⁵ HAINTHALER Th., *Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung*. Louvain-Paris-Dudley, 2007.

¹⁶⁶ On trouvera dans une langue plus accessible, et sans rien perdre en substance, deux articles de synthèse : HAINTHALER, Th., "Christian arabs before islam: a short overview", in AL JALLAD, N., *People from the Desert, Pre-Islamic Arabs in history and Culture. Selected Essays*, Wiesbaden, 2012, pp. 29-44 ; HAINTHALER, Th., "On Pre-Islamic Christianity among the Arabs in the Sphere of Influence of the Patriarchate of Antioch", in GRILLMEIER *et al.*, *Christ in Christian Tradition. Vol. 2: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). Part 3: The Churches of Jerusalem and Antioch from 451 to 600*. Oxford, 2013, pp. 196-217.

¹⁶⁷ HAINTHALER, *op.cit.*, 2007, p. 12-26 (j'utilise ici pour partie la recension de Françoise Micheau pour *Ifao*, 29, n°38, 2014).

Elle distingue notamment, suivant en cela la vulgate de Nöldeke, les Arabes romanisés chalcédoniens et les « nomades » jacobites¹⁶⁸. Pour traiter des nomades de la Haute-Mésopotamie, Hainthaler utilise la *Vie d’Aḥūdemmeḥ*, à la suite de Nau, Charles, Trimmingham et E. K. Fowden¹⁶⁹ dans le cadre de son chapitre sur le « *Perserreich* »¹⁷⁰ et aborde trop rapidement la question des Tanūḥ d’al-Ḥīra¹⁷¹. Elle pose finalement, en guise de conclusion, plusieurs questions très pertinentes, comme la représentation des Arabes chez les Byzantins et les Arabo-musulmans, ou comme l’influence des poètes chrétiens d’époque hégirienne.

II : Les problématiques du XXI^e siècle

a- Une redécouverte des ‘Ibād d’al-Ḥīra

Isabel Toral-Niehoff est probablement la dernière chercheuse de la décennie à avoir longuement traité des composantes arabes chrétiennes, en proposant une monographie dédiée à la cité d’al-Ḥīra et à la dynastie désormais appelée Naṣride¹⁷². Dès 2010, elle publie une synthèse sur la communauté des ‘Ibād¹⁷³ où elle souligne à juste titre que :

In the course of time, they and their monasteries became so prominent in the Arab imaginaire as to emerge as a literary topos”¹⁷⁴.

En conclusion, elle explique également que :

In the Arab imaginaire it developed into the decadent Christian counterpart of Kufa. So the ruins of al-Ḥīra, evoking the vanished glory of the Lakhmid kings, came to function as an illustration of the transiency of all earthly achievements¹⁷⁵.

Cette histoire est en effet devenue l’histoire antique idéalisée d’une *Jāhiliyya* propre aux populations natives de l’agglomération de Kūfa¹⁷⁶. Ce n’est pourtant pas l’approche méthodologique qu’elle choisit.

Elle compare en effet avec beaucoup d’intuition les ‘*Ibād* aux groupes des Qurayṣ et Ṭaqīf, comme un système de grandes familles issues d’ethnies diverses, associé à un réseau d’alliés externes (*aḥlāf*) qui s’intègre progressivement¹⁷⁷. Mais elle s’appuie cependant, dans le même

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 49-59.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 106-9.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 81-110.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 86.

¹⁷² TORAL-NIEHOFF, I., *Al-Ḥīra, eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext*, Leyde-Boston, 2014.

¹⁷³ Voir les pages 158-83 de sa thèse où elle observe un phénomène intéressant (p. 177), la présence de monastères aux noms claniques ou sub-tribaux qui répondent au système clérical dont parle la *Vie d’Aḥūdemmeḥ*, cependant, elle ignore le caractère tardif de ces témoignages arabes (Balāḍurī et les sources de Yaḳūt).

¹⁷⁴ TORAL-NIEHOFF, I., “The ‘Ibad of al-Hira, an arab Christian community in late antique Iraq”, in NEUWIRTH, A., SINAI, N., Marx, M., *The Qurān in Context : Historical and Literary Investigations into the Qurānic Milieu*, Leyde, 2010, pp. 323-47 [1-25] ; p. 1.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹⁷⁶ Voir à ce sujet DRORY, R., “The Abbasid Construction of the Jāhiliyya: Cultural Authority in the Making,” *SI* 83, 1996, pp. 33-49 et les récents travaux de Peter Webb : WEBB, P., “Pre-islamic al-Sham in classical Arabic literature : Spatial narratives and History telling”, *SI*, 2015, pp. 135-64 et sa thèse : WEBB, P. *Imagining the Arabs : The Construction of Arab Identity in Early Islam*. Edinburgh, 2016, notamment pp. 255-69 ; 332-6.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 5-7.

propos, sur Ibn al-Kalbī, à travers al-Ṭabarī et même Abū l-Baqā' al-Ḥillī (V^e/XI^e-VI^e/XII^e s.), pour établir que le groupe, unanimement sédentaire¹⁷⁸, est réductible, même nominalement, à sa confession chrétienne¹⁷⁹. Elle ne critique pas suffisamment des sources, qui, irakiennes par nature, sont impliquées dans des conflits identitaires abbassides entre Arabes et Persans. Elle remarque que la tradition arabe reste assez silencieuse sur la confession du groupe¹⁸⁰. Cela ne l'empêche pas de soutenir la proposition de Nöldeke, d'un nom collectif basé sur un diminutif de « *'ibād Allāh/al-Masīh* »¹⁸¹, ce qui reste hautement spéculatif, tout en considérant « absurdes » les autres étymologies proposées par al-Ḥillī¹⁸². Elle considère avoir ainsi démontré que les *'Ibād* sont considérés, de 480 à 13/635, comme un groupe essentiellement chrétien.

Elle s'interroge ensuite sur leur obédience. Après avoir fait l'observation d'une architecture religieuse similaire au golfe Persique et distincte des formes syro-occidentales, elle reprend ensuite intégralement les conceptions de Trimmingham (et, accessoirement, de Fowden) sur une nature particulière des missionnaires monophysites auprès des ruraux et sur le rôle d'Aḥūdemmeḥ¹⁸³. Après avoir justement admis, avec Morony, que les questions doctrinales sont probablement encore mal définies avant l'irruption des jacobites, elle reprend les théories de Trimmingham sur un évêché arabe jacobite de 'Aqūlā et sur la doctrine professée par le monastère de 'Ayn al-Tamr¹⁸⁴. De là, elle fait la conjecture d'un passage au dogme nestorien au cours du siècle et imagine que les Sévériens¹⁸⁵ refluent vers Najrān d'Irak, « *where they probably converted the Namir nomads* »¹⁸⁶.

Toral-Niehoff aborde dans sa thèse la question des réseaux de tribus euphratéennes liées à la « capitale » naṣride¹⁸⁷. Là encore, elle s'appuie sur Trimmingham¹⁸⁸ pour assurer (« *sicherlich* ») la présence de Taglib en Haute Mésopotamie au VI^e siècle, alors que la *Vie d'Aḥūdemmeḥ* ne mentionne jamais le nom de cette tribu. Elle considère, en s'appuyant sur Fiey¹⁸⁹, que les al-Namir étaient plus anciennement convertis et associe, sans aucune preuve, la conversion des Taglib à leur

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 5-6.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 3-4.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 11.

¹⁸¹ NÖLDEKE, *op.cit.*, 1879, p. 24 ; ROTHSTEIN, *op.cit.*, 1899, p. 21.

¹⁸² *Ibid.*, p. 11-2.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 14.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 15-6.

¹⁸⁵ C'est-à-dire les monophysites avant Jacques Baradée.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁸⁷ TORAL-NIEHOFF, *op.cit.*, 2014, p. 125-31.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 172.

¹⁸⁹ FIEY, J.M., « Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq », Louvain, 1970 ; p. 142.

passage sur les terres de la petite tribu. Pourtant la source sur laquelle repose cette idée est précisément celle qui conteste l'existence d'un évêché Taglib en 629¹⁹⁰.

Enfin, l'*Auswanderung* (émigration) des Taglib vers la Haute-Mésopotamie, fondé exclusivement sur une source (plus tardive) qui ne les mentionne jamais, semble constituer un mythe historiographique bien enraciné¹⁹¹.

b- Arabes, tribus, nomades et l'Eglise aux VI^e-VII^e siècles

Walter Ward a aussi récemment publié une étude qui se situe à la croisée de l'Antiquité tardive et des premiers temps de l'hégire, et qui tente de problématiser les stéréotypes martyrologiques sur les « Saracens » du Sinaï qui razzient les « hommes saints »¹⁹². Il dépeint ces récits comme des fabrications au service du message monastique et assure que les bédouins locaux, répartis entre chrétiens et païens, nouent des interactions diverses et le plus souvent pacifiques avec les sédentaires¹⁹³. Il développe une sorte de discours anticolonialiste où les reclus trafiquent leur sainteté pour des intérêts matériels et, dans le IV^e chapitre, les dépeint tels des colons qui, en repoussant les nomades, ont ensuite naturellement subi quelques rares contre-violences¹⁹⁴.

En 2013, Elizabeth Fowden signe un article centré sur les églises arabes et/ou nomades¹⁹⁵. Son introduction est réellement neuve, puisqu'elle s'interroge, s'appuyant sur les derniers travaux des spécialistes de l'arabité préislamique¹⁹⁶ ou omeyyade¹⁹⁷, sur la définition du terme « arabe » et ses liens avec le nomadisme¹⁹⁸. Elle opte pour la proposition de Christian Robin d'une gamme large entre le complet sédentaire et le « pur nomade », et met en garde contre la confusion entre organisation tribale et nomadisme¹⁹⁹. Elle distingue, en suivant la nomenclature proposée par Chase Robinson, les « semi-nomades » avec camps de base, et les « nomades semi-sédentarisés »²⁰⁰, vivant en village mais pratiquant un pastoralisme hivernal. Elle souligne également que l'identité des individus n'est ni seulement la religion, la langue ou le mode de vie, mais un

¹⁹⁰ CHABOT, J.-B., *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche, 1166-1199*, Paris, 1899-1910 ; T : IV, p. 413/V : II, p. 417.

¹⁹¹ TORAL-NIEHOFF, *op. cit.*, 2014., p. 131.

¹⁹² WARD, W. D., *The mirage of the Saracen, Christians and nomads in the Sinai Peninsula through the early seventh century C.E.*, Oakland, 2014.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 21.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 110.

¹⁹⁵ FOWDEN, E. K., « Des églises pour les Arabes, pour les nomades ? », in BRIQUEL CHATONNET F., *Les églises en monde syriaque*, Paris, 2013, pp. 391-412.

¹⁹⁶ MACDONALD M.C.A., "Arabs, Arabias and Arabic before Late Antiquity", *Topoi*, 16-1, 2009, pp. 277-332.

¹⁹⁷ GENEQUAND, D., "Some thoughts on Qasr al-Hayr al-Gharbi, its Dam, ist Monastery and the Ghassanids", *Levant*, 38, 2006, pp. 63-84.

¹⁹⁸ FOWDEN, *Op. cit.*, 2013, p. 391.

¹⁹⁹ ROBIN, Chr. J., « Arabia and Ethiopia », in JOHNSON S. F., *Oxford Handbook of Late Antiquity*, New York, 2012, pp. 247-332 ; p.262.

²⁰⁰ ROBINSON, Ch. F., "Tribes and nomads in early Islamic northern Mesopotamia", 429-52, in BARTL, K., HAUSER, St. R., *Continuity and change in northern Mesopotamia from the Hellenistic to the Early Islamic Period*, pp. 429-52; voir *infra*, p. 87-8.

arrangement de ces catégories en fonction de l'auteur du récit, de ses motivations et de son époque²⁰¹, et prévient du danger de « trouver des points communs dans du matériau radicalement contradictoire »²⁰².

Elle approfondit aussi les hypothèses de recherche de Fergus Millar sur les stéréotypes antiques accolés aux *Saracens*²⁰³ qui ne sont que rarement liés au lignage ou à la langue²⁰⁴. Plus avant, elle présente les trois types de mises en relations avec l'église : au contact des ermites, avec les églises et monastères, et au sein d'églises proprement arabes. Les deux premiers points sont particulièrement mis en lumière dans la « symbiose inconfortable entre vie ascétique et pastorale » de l'oasis de Kilwa, où une inscription arabe chrétienne primitive a été retrouvée et étudiée par Saba Farès²⁰⁵, ou encore dans le rapport récent des fouilles de Naṣīr al-Ka'bi²⁰⁶ sur une inscription arabe chrétienne d'al-Ḥīra, reprenant le prédicat « pardonne à » ((i)ḡfir)²⁰⁷.

A partir de ces situations hybrides, elle s'intéresse à l'intégration de ces sociétés segmentaires au sein d'identités « supra- ou para-tribales » sous la protection de *holy men* et de sanctuaires chrétiens²⁰⁸. Finalement, elle consacre quelques pages à un évêché « arabe » à la fois fameux et mal appréhendé, celui de Georges des Tribus (m. 105/724)²⁰⁹, intellectuel syro-occidental renommé à l'époque marwānide. Sa titulature varie selon les sources et selon les réutilisations historiographiques. Elle lance quelques pistes tout à fait pertinentes, mais on constate qu'elle reprend les interprétations classiques à propos des (pseudo- ?) tribus des 'Aqūlāyē, Ṭū'āyē et Tanūkāyē. En conclusion, elle invite, à juste titre, à repenser le « paysage culturel et physique » du Moyen-Orient des premiers siècles de l'hégire où se mêlent de manière complexe et hétérogène, la construction de l'Islam et la prégnance des églises syriaques²¹⁰.

Un second article, publié en 2015, se focalise sur la figure des « convertisseurs ruraux »²¹¹, de leurs buts et méthodes, mais aussi des motifs littéraires qui les décrivent, et, plus fascinant

²⁰¹ FOWDEN, *op. cit.*, 2013, p. 392.

²⁰² *Ibid.*, p. 393 ; voir ROBINSON, *op. cit.* 1996, p. 439.

²⁰³ Voir à ce sujet les articles réunis dans MILLAR, F., *Empire, Church and Society in the Late Roman Near East: Greeks, Jews, Syrians and Saracens*, Louvain, 2015.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 392-3.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 398 ; voir FARES, S., « L'inscription arabe de Kilwa : nouvelle lecture », *Semitica et Classica*, 3, 2010, pp. 241-8 ; FARES, S., « Christian Monasticism in the eve of Islam : Kilwa (Saudi Arabia) : New evidence », *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 2011, pp. 243-52.

²⁰⁶ AL-KA'BI, N., « Report on the excavations of Ḥīra in 2010-2011 », *JCSSS*, 12, 2012, pp. 3-10.

²⁰⁷ FOWDEN, *op. cit.*, 2013, p. 408 ; Ce prédicat est courant dans l'épigraphie péninsulaire, voir IMBERT, Fr., « L'islam des pierres : l'expression de la foi dans les graffitis arabes des premiers siècles », in BORRUT, A., *Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l'islam*, REMMM, 129, 2011, pp. 59-75 ; surtout p. 69-71.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 400 et 402.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 409-10.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 410-1

²¹¹ FOWDEN, E. K., « Rural converters among the arabs », in MCLYNN, N., PAPAConstantinou A., Schwartz D. L. (éds.), *Conversion in late antiquity : Christianity, Islam and Beyond*, Oxford, 2015, pp. 175-96.

encore, sur la transmission de ces modèles aux récits arabo-musulmans²¹². Fowden s’y interroge sur le processus d’effacement postérieur du christianisme chez des populations finalement devenues musulmanes²¹³. Elle insiste enfin sur le parallélisme entre le stéréotype de l’Arabe « mouvant » de la littérature antique et la nécessité de fixer des *Ḥaram* pour la dévotion²¹⁴.

A l’aide de ce modèle anthropologique, elle propose une énième analyse de la *Vie d’Aḥūdemmeḥ*, et de sa fondation monastique²¹⁵. Pourtant, tout en illustrant une situation proche des autres récits tardo-antiques, elle démontre à son insu que le rôle symbolique d’un sanctuaire comme point de fixation sacré pour les nomades, à l’instar de Ruṣāfa, est lui-même de longtemps postérieur à la fondation réelle du *martyrion*.

Les développements suivants sur la prédominance de Serge dans le culte et l’onomastique, dans les provinces d’Arabie et de Palestine, ne permettent en aucun cas d’assurer une vénération spécifiquement arabe (au sens de *Ṭayyāyā/Sarakēnos*). Et ceci même quand des personnages indubitablement arabes, au vu de leur patronyme, consacrent un édifice cultuel au saint. On peut en effet tout à fait y voir, précisément, un signe de leur intégration à la romanité tardo-antique²¹⁶.

Ces deux dernières années, Philip Wood, spécialiste des sources syro-orientales et de la *Chronique de Seert* s’est aussi progressivement rapproché du sujet, mais toujours avec le monde tardo-antique comme système chronologique, et la question identitaire comme problématique. Il développe plusieurs concepts innovants²¹⁷ : les missionnaires y sont des « acteurs non-étatiques »²¹⁸ et les usages païens comme la consommation du chameau sont des « marqueurs frontaliers »²¹⁹.

En 2015, il collabore au recueil d’articles de Greg Fisher et écrit avec lui un article intitulé : « *Arabs and Christianity* »²²⁰. Tous deux apportent cependant bien peu de nouvelles informations, résumant bien trop rapidement les cas complexes des ‘Ibād, des Taglib et des Tanūḥ²²¹. Ils citent Hainthaler et Nau pour un lien très improbable entre les termes *Ṭū‘āyē* et *Ṭayyāyē*²²². Ils proposent pour le premier un emploi générique qualifiant tout type d’arabe nomade et incluant précisément

²¹² *Ibid.*, p. 178.

²¹³ *Ibid.*, p. 177.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 179-80.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 183-4.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 185-9.

²¹⁷ WOOD, F., *op. cit.*, 2014.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 367-8.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 358.

²²⁰ FISHER, Gr., WOOD, Ph., “Arabs and Christianity”, in FISHER, Gr., *Arabs and Empires before Islam*, Oxford, 2015, pp. 276-372.

²²¹ *Ibid.*, p. 354-5.

²²² *Ibid.*, p. 355.

des rameaux de Rabī'a, sans aucun élément à l'appui. Fisher a rédigé ces derniers temps un nouvel article sur la question qui n'est pas encore paru²²³.

c-Deux études post-hégiriennes : les textiles de Najrān et les auxiliaires arabes chrétiens

Les dernières années ont connu, on l'a vu, un véritable regain d'intérêt pour la question du christianisme arabe, ainsi qu'un changement de focalisation, dans le prolongement des démarches critiques qui touchent les études syriaques. Cependant, seuls deux travaux récents signés d'islamisés abordent des communautés ou personnalités arabes chrétiennes de la période omeyyade.

En 2010, Michael Lecker propose une étude détaillée de « l'exil » de la communauté de Najrān²²⁴. Ce groupe arabe chrétien a sans doute plus encore passionné les littératures abbassides chrétiennes et musulmanes que celui des Taglib et obtenu un statut fiscal privilégié et un évêché jacobite. M. Lecker dépeint ce transfert de population non pas comme une déportation mais bien comme une migration des VII^e et VIII^e siècles. Il y suit une chronologie comparable à la mienne, de l'hégire à Hārūn al-Rašīd. Sa méthode tranche nettement avec le positivisme érudit qu'on lui connaît, et se tourne vers l'étude des usages marwānides et abbassides de ce qui constitue ainsi une figure récurrente des littératures syriaques, arabes chrétiennes et arabo-musulmanes. Il note qu'Ibn Sa'd semble avoir incorporé des traditions apocalyptiques chrétiennes aux légendes califales²²⁵.

Il s'appuie tout d'abord sur l'article pionnier de Werner Schmucker qui doute d'une expulsion forcée sous 'Umar²²⁶. Il se fonde en effet sur le clan des *Ru'āš* qui ne fut pas expulsé en raison de sa conversion à l'islam mais qu'on retrouve également en Irak²²⁷. Lecker compare ensuite la notice d'al-Balāḍurī avec celles de ses contemporains. Ce dernier associe la prétendue expulsion à un arbitrage avec les Médinois qui craignaient l'essor démographique des Najrānites, ce qui paraît ignoré des autres auteurs, et les décrit en train de se disperser en Syrie, en Irak et au Baḥrayn²²⁸. Les contre-traditions insèrent également très tôt des arrangements avec le prophète où 'Alī figure comme scribe, ce qui rappelle fortement le cas Taglib. Lecker analyse ensuite en détails

²²³ Je dois également rendre hommage à l'opuscule de Jack Tannous sur Georges des tribus arabes : TANNOUS, J., *Between Christology and Kalam. The Life and letters of George bishop of the arabs (d. AD, 724)*, AB, 128, 2009 ; que j'utilise *infra*, p. 163-4, et aux travaux de Simon Brelaud par exemple : BRELAUD, S., « Al-Hīra et ses chrétiens dans les guerres romano-perses », *Camenulae*, 15, 2016, pp. 1-26.

²²⁴ LECKER, M., "Najran Inc.: The Najrani exiles in Iraq, Syria and Bahrayn from Umar ibn al-Khattab to Harun al-Rashid", in J. BEAUCAMP, F. BRIQUEL-CHATONNET, C.J. ROBIN *Juifs et chrétiens en Arabie aux Ve et VIe siècles: regards croisés sur les sources*, 2010, pp. 293-302.

²²⁵ *Ibid.*, p. 294.

²²⁶ SCHMUCKER, W., « Die christliche minderheit von Nagran und die Problematik ihrer Beziehungen zum frühen Islam », BOS, 27-1, Bonn, 1973, pp. 183-281 ; p. 258-62.

²²⁷ LECKER, *op. cit.*, 2010, p. 293.

²²⁸ *Ibid.*, p. 295, « une autre terre » dans MUQĀTIL (m. 149/767), Ibn Sulaymān al-Balḥī, *Tafsīr*, Beyrouth, 2003, I, p. 212.

les différentes traditions fiscales et les décisions des califes et gouverneurs associés, en les connectant aux *‘Aṣabiyya*-s tribales, depuis al-Walīd b. ‘Uqba (m. 61/680-1) jusqu’à Abū Ja‘far (m. 158/775) et Hārūn (m. 193/809)²²⁹.

On doit sans doute, pour conclure, évoquer une contribution dévolue à la période omeyyade et signée de Wadād al-Qāḍī²³⁰. Elle aborde le rôle des non-musulmans dans les armées arabo-islamiques. Elle traite dans son second paragraphe de certains groupes, personnages et figures arabes chrétiens dont le poète al-A‘šā al-Taḡlibī (m. v. 110-20/730-40)²³¹, présenté par le biographe d’Alep, Ibn al-‘Adīm²³² comme un commensal de Maslama b. ‘Abd al-Malik en Anatolie : une information véritablement neuve.

Afin de traiter des Arabes chrétiens, elle propose de s’appuyer avant tout sur les précisions confessionnelles explicites. Elle établit une première précaution méthodologique très pertinente, mais bien longtemps ignorée :

One must [...] not assume that the discussion is always about Christians when mention is made of the Taghlib, Iyād, al-Namir b. Qāsiṭ, or other Arab tribes who were known to have been Christian²³³

Pourtant, elle contrevient immédiatement à sa règle en considérant qu’il est possible de « juger par le contexte » et propose une typologie : on pourrait « deviner » le christianisme d’un Arabe si (1) on lui demande la *Jiziya* (2) s’il s’agit d’un lieu-dit non-islamisé avant les conquêtes, c’est-à-dire « hors d’Arabie » et (3) lorsqu’un évènement premier est suivi par lien de conséquence d’un épisode incluant des Arabes chrétiens²³⁴.

Elle soulève également l’enjeu du traitement des sources : les auteurs abbassides soulignent-ils la différence confessionnelle, ou au contraire l’évitent-ils ? Sont-ils embarrassés par ces précisions ? Elle remarque alors que les sources sont claires lorsqu’il s’agit d’ennemis (pro-romains ou pro-sassanides)²³⁵. Néanmoins, négligeant l’éventualité de *topoi* littéraires abbassides, qui jouent également quand la confession est explicitement indiquée, elle suppose, à la suite de Donner, que lorsqu’une même tribu se trouve des deux côtés de la bataille, les uns sont chrétiens et les autres musulmans. A propos des ralliements, des redditions et de l’emploi comme espions et

²²⁹ *Ibid.*, p. 298-301.

²³⁰ Rédigée en 2011, mais publiée en 2016 : AL-QĀDĪ W., “Non-Muslims in the Muslim Conquest Army in Early Islam” in BORRUT A. et DONNER, Fr., *Christians and Others in the Umayyad State*, Chicago 2016 pp. 83-124.

²³¹ J’en traite brièvement *infra*, p. 107, 140, 149, 154, 189-90 ; voir AL-ISFAHĀNĪ, Abū al-Faraj, *K. al-Aghānī*, ‘ABBĀS, I., XXV vol., Beyrouth, 1955-61 ; XI, p. 188-91.

²³² *Ibid.*, p. 92 ; voir IBN AL-‘ADĪM, Kamāl al-Dīn, *Buḡyat al-Ṭalab fī Tārīkh Ḥalab*, SUHAYL ZAKKĀR, XII vol., Beyrouth, 1988, VIII, p. 3619-20.

²³³ *Ibid.*, p. 89.

²³⁴ *Id.*

²³⁵ *Ibid.*, p. 90.

guides, les exemples donnés sont très riches, mais le traitement proposé trop peu critique alors qu'il s'agit à nouveau de motifs historiographiques qui traversent les sources antiques, arabo-musulmanes et syro-chrétiennes et qui mériteraient une étude en soi. Elle constate l'importance de la solidarité arabe, mais s'interroge peu sur les motivations qui la sous-tendent²³⁶. Il est dommage qu'elle n'ait pas associé ces *topoi* à ceux des sources « chrétiennes » qu'elle cite, qui, elles-aussi, insistent sur les trahisons des Arabes chrétiens²³⁷.

²³⁶ *Ibid.*, p. 91.

²³⁷ *Ibid.*, p. 93.

B. Les Débuts de l’Islam : Historiographies des islamisants et des syriacisants

1. Les débuts de l’Islam : une question de sources

L’étude des débuts de l’Islam implique de traiter en priorité les débats historiographiques sur l’usage des sources dites ‘externes’. Les tribus arabes chrétiennes se situant à la croisée des univers arabo-musulmans et chrétiens, la nécessité de croiser les sources syriaques avec les littératures islamiques est redoublée. D’autant que les auteurs syro-occidentaux sont susceptibles d’avoir eu un intérêt confessionnel pour ces populations d’Arabes chrétiens. Ce sujet permet à l’inverse de mieux appréhender la circulation de l’information entre les deux historiographies médiévales. Enfin, cette problématique transversale conduit à s’interroger sur la construction, parallèle, du corpus textuel islamique durant la période même de l’étude.

I : Des « sources externes » à « l’intertextualité »

a-Orientalistes et historiens : le clivage interne-externe

Les orientalistes pionniers se sont essentiellement concentrés sur les premières éditions de sources arabes et ont tenté de les synthétiser. La plupart sont sémitisants, et certains croisent les deux corpus littéraires, comme Théodore Nöldeke, Henri Lammens, Leone Caetani (m. 1935). D’autres, comme Reinhart Dozy (m. 1883), Julius Wellhausen (m. 1918), et Carl Brockelmann (m. 1956) suivent plus fidèlement les *Ta’rīh* arabo-musulmans²³⁸. Jean Sauvaget (m. 1950) considère même les textes chrétiens comme trop mal informés pour être utilisables²³⁹. Parallèlement, les études syriaques se concentrent sur les sources chrétiennes et utilisent la chronologie dynastique et une trame événementielle générale, sans toutefois prêter attention à l’apport de leurs sources en comparaison de la tradition arabo-musulmane.

Finalement, au cours des années 1960 et 1970, les nouvelles disciplines de l’histoire économique conduisent à une redécouverte des sources externes. Claude Cahen a en particulier utilisé la chronique Zuqnān pour les informations nombreuses et détaillées qu’elles livrent sur les systèmes de Haute-Mésopotamie à l’aube des Abbassides²⁴⁰. Elles deviennent incontournables pour les nouvelles approches²⁴¹. Face à une historiographie positiviste classique, une école

²³⁸ BORRUT, A., *Entre mémoire et pouvoir. L’espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, Leyde, 2011, p. 106.

²³⁹ BORRUT, A., « La circulation de l’information historique entre les sources arabo-musulmanes et syriaques : l’exemple d’Élie de Nisibe et ses sources », in DEBIE, M., *L’Historiographie syriaque, Actes de la table-ronde du 18 novembre 2008*, Paris, 2009 ; p. 139.

²⁴⁰ CAHEN, Cl., « Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mésopotamie au temps des premiers Abbassides d’après [ps.-]Denys de Tell-Mahre », *Arabica* I, 1954, pp. 136-52 ; voir aussi l’article repris dans : CAHEN, Cl., “Socio-Economic History and Islamic Studies : Problems of Bias in the Adaptation of the Indigenous Population to Islam.”, in HOYLAND, R., *Muslim and others in Early Islamic Society*, 2004.

²⁴¹ Voir les différents travaux de M. Morony, *supra*, p. 24-6.

américaine critique se développe. Elle rejette assez largement la tradition arabo-musulmane marquée par un « milieu sectaire », au plan théologique et culturel²⁴² et estime nécessaire de privilégier les sources contemporaines des deux premiers siècles : textes externes et éléments matériels. L'apport de John Wansbrough (m. 2002) et des travaux de Patricia Crone (m. 2015) et de Michael Cook²⁴³ est à ce titre fondamental pour l'historiographie postérieure dans la mesure où ils imposent un nouveau paradigme de recherche en remettant sérieusement en cause un certain nombre de certitudes. Cependant, la démarche sceptique, bien que très riche en références, pose le problème des schémas interprétatifs de départ, qui, désireux de ne point reproduire ceux des sources, sont purement intuitifs, voire spéculatifs. A ces problèmes s'ajoute une certaine tendance à ne pas percevoir le caractère non moins tardif, sectaire et élitaire des sources chrétiennes consultées²⁴⁴.

Un courant critique mais moins sceptique a perduré durant les années 1990, en France avec Alfred-Louis de Prémare (m. 2006²⁴⁵), et aux Etats-Unis avec Fred Donner²⁴⁶. En Israël, une discipline d'arabisants fait pratiquement abstraction des sources non-arabes en tentant d'interpréter le matériel islamique disponible sur la péninsule arabique et ses zones de contact du croissant fertile²⁴⁷.

Pourtant, à partir de positions radicalement frontales, les deux groupes d'historiens tendent progressivement à se rapprocher, aidés en cela par une révolution parallèle de l'historiographie syro-chrétienne.

b-Les syriacisants et l'histoire de l'Islam : cloisonnement, réappropriation et intertextualité

Les fondateurs de l'édition critique des textes syriaques, William Wright (m. 1889), Ignazio Guidi (m. 1935), Alphonse Mingana (m. 1937), et Jean-Baptiste Chabot (m. 1948), se sont généralement peu intéressés à la comparaison avec l'historiographie arabe et donc avec le contexte politique, social et culturel des littératures chrétiennes. Une exception notable réside sans doute dans la figure de Ernest Brooks (m. 1955) qui, en plus de ses travaux sur les chroniqueurs byzantins, fut un syriacisant renommé et édita la plupart des textes chronographiques jacobites et nestoriens

²⁴² WANSBROUGH, J., *The Sectarial Milieu : Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, 1978.

²⁴³ CRONE, P., COOK, M., *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977 ; voir par la suite : COOK, M., *Early muslim dogma. A source-critical study*, Cambridge, 1981 ; CRONE, P., "Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm", *JSAI* 2, 1980, pp. 59-95 ; CRONE, P., *Slaves on Horses : The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980.

²⁴⁴ Voir les remarques de Muriel Debié, DEBIE, M., *L'écriture de l'histoire en syriaque : Transmissions interculturelles et constructions identitaires entre hellénisme et islam [...]*, Louvain-Paris, 2015 ; p. 28 : à propos des prismes historiographiques et p. 29-30 sur la nécessaire critique des sources « qui procèdent par extraits, modifications et copies de textes antérieurs, sans le respect pour l'original que nous attendrions », p. 75 : la distinction entre auteur et compilateur est illusoire.

²⁴⁵ PREMARE (de), A.-L., *Les Fondations de l'islam, entre écriture et histoire*, Paris, 2002.

²⁴⁶ DONNER, Fr. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, 1998.

²⁴⁷ Michael Lecker en est probablement le meilleur représentant, voir *supra*, p. 27 et 36-7.

dans les *Chronica Minora*²⁴⁸. Il a notamment publié une étude sur les conflits entre les Arabes et des Romains d'Orient sur la frontière syro-anatolienne²⁴⁹.

L'approche « externe » des débuts de l'islam reprend avec l'article du byzantiniste Walter Kaegi, qui propose une nouvelle étude des conquêtes vues par les sources byzantines²⁵⁰. Quelques années plus tard, Sebastian Brock²⁵¹, syrianisant et spécialiste du monachisme du Ṭūr 'Abdīn établit une liste de sources syriaques pour le I^{er}/VII^e siècle propre à aider la recherche des islamisants²⁵². Cet article pionnier est suivi, en 1982 par une courte étude concernant les « points de vue » syriaques de l'émergence de l'islam²⁵³. Peu après, Louis Sako étudie les sources de la *Chronique de Seert*²⁵⁴, et Witold Witakowski celles de la chronique Zuqnīn²⁵⁵. De son côté Sidney Griffith analyse l'émergence de la controverse islamo-chrétienne et analyse en 1983 la figure du prophète Muḥammad dans l'apologétique chrétienne primo-abbasside²⁵⁶.

C'est finalement à la fin de la décennie et durant les années 1990 que la réappropriation des débuts de l'islam par les syriacisants est la plus féconde. Andrew Palmer soutient à la fin de la décennie sa thèse sur le monachisme du Ṭūr 'Abdīn, en ayant recours au contexte omeyyade et abbasside pour illustrer l'expansion conventuelle en Haute-Mésopotamie²⁵⁷. Peu après, en 1993, il renouvelle l'approche de Brooks et Brock en présentant une nouvelle traduction critique d'un certain nombre de chroniques syriaques illustrant le I^{er}/VII^e siècle²⁵⁸.

C'est aussi l'époque de l'émergence de l'Antiquité tardive, d'abord en Grande-Bretagne, comme période de référence pour l'époque protobyzantine. Ce décloisonnement est particulièrement sensible dans les travaux de Patricia Crone²⁵⁹ et Hugh Kennedy²⁶⁰.

²⁴⁸ BROOKS, E. W., *Chronica Minora*, CSCO 5 (Texte), 1904-5, et 6 (Version), 1907.

²⁴⁹ BROOKS, E. W., "The Arabs in Asia Minor (641-750), from Arabic Sources", JHS 18, 1898, pp. 182-208 et "Byzantines and Arabs in the Time of the Early Abbasids", HER 15, 1900, pp. 728-47 et 1901, pp. 84-92. Ces études apportent à cette recherche des éléments précieux, notamment au sujet des mouvements de tribus comme les Iyād, sur la frontière aux VII^e et VIII^e siècles.

²⁵⁰ KAEGLI, W. E., "Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest", *Church History*, 38-2, 1969, pp. 139-49.

²⁵¹ Né en 1938.

²⁵² BROCK, S. P., "Syriac Sources for Seventh-Century History", BMGS 2, 1976, pp. 17-36.

²⁵³ BROCK, S. P., "Syriac Views of Emergent Islam", in JYNBOLL, G. H. A., *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale, 1982, pp. 9-21 et 199-203.

²⁵⁴ SAKO, L., « Les sources de la chronique de Séert », *Parole de l'Orient*, 14, 1987, pp. 155-66.

²⁵⁵ Witakowski W., *Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre: A Study in the History of Historiography*, *Studia Semitica Upsaliensia*, Upsal, 1987.

²⁵⁶ GRIFFITH, S. H., "Comparative religion in the apologetics of the first Christian Arabic theologians", PMR Conference, 4, 1979, pp. 63-87 ; GRIFFITH, S. H., "Muhammad and Christian Apologies: The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century", in *La Vie du Prophète Mahomet*, Strasbourg, 1983, pp. 9-146.

²⁵⁷ PALMER, A., *Monk and Mason on the Tigris Frontier. The Early History of Tur 'Abdin*, Cambridge, 1990.

²⁵⁸ PALMER, A., *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool, 1993.

²⁵⁹ CRONE, P., *Roman, provincial and Islamic law, the origins of the Islamic patronate*, Cambridge, 1987.

²⁶⁰ KENNEDY, J., "Central Government and Provincial Elites in the Early 'Abbāsīd Caliphate", BSOAS 44, 1981, pp. 26-38.

c-Les nouvelles approches : circulations et intertextualités

C'est dans ce riche contexte que Lawrence Conrad commence à étudier les sources de la chronique de Théophane et à identifier un auteur commun aux traditions syriaques et grecques, et ses liens intertextuels avec l'historiographie arabe : Théophile d'Edesse²⁶¹. Dès lors, le principe des sources externes cède le pas devant le concept de littérature moyen-orientale et ouvre le champ aux études sur la circulation de l'information²⁶² et sur les transmissions interculturelles²⁶³.

En 1997 paraît l'ouvrage de référence de Robert Hoyland qui présente l'ensemble des textes connus et/ou édités contenant des informations judéo-chrétiennes orientales sur les arabo-musulmans²⁶⁴. Le catalogue présenté par cette somme majeure n'a pas pour l'instant été égalé, même si un certain nombre d'analyses et d'interprétations ont été vivement discutées.

La circulation inverse, la transmission des textes musulmans dans les sources chrétiennes, est encore largement méconnue. En 2009, Antoine Borrut, publie un article de référence sur les sources arabo-musulmanes d'Elie de Nisibe (X^e siècle) et explore la circulation inverse des informations, des Arabo-musulmans vers les Syro-chrétiens²⁶⁵. Ce chercheur travaille alors sur les figures historiographiques syriennes du VIII^e siècle en utilisant systématiquement l'ensemble des chroniques non-musulmanes afin de déceler les moments de transmissions et de réécritures des faits et des *topoi*²⁶⁶. Hoyland a tenté ces dernières années de reconstituer la fameuse chronique syro-occidentale perdue de Théophile d'Edesse²⁶⁷, consultée par des auteurs chalcédoniens de langues grecque et arabe, ainsi que par le Syro-jacobite Denys de Tell-Mahrē.

Muriel Debié s'est consacrée de son côté à un ouvrage de synthèse sur l'historiographie syriaque, en soulignant qu'il est désormais utile de ne pas considérer ces sources comme des jalons externes permettant de valider une information arabo-musulmane, mais bien plutôt de les étudier pour elles-mêmes²⁶⁸. Désormais, l'étude des sources syriaques (ou coptes) n'est plus appréhendée, soit comme preuve de véracité de la vulgate islamique, soit à l'inverse comme preuve de la

²⁶¹ CONRAD, L. I., "Theophanes and the Arabic historical tradition: some indications of intercultural transmission", *Byzantinische Forschungen* 15, 1988, pp. 1-44.

²⁶² BORRUT, A., *op. cit.*, 2009 ; p. 142 : Par la méthode comparative et diachronique, Conrad fut en mesure d'éclaircir une confusion entretenue par l'historiographie islamique à propos des îles d'Arwād et de Rhodes.

²⁶³ CONRAD, L. I., "Syriac Perspectives on Bilad al-Sham during the Abbasid Period", in AL-BAKHIT, M. A., SCHICK R., *Bilad al-Sham during the Abbasid Period*, Amman, 1991, pp. 1-44 ; CONRAD, L. I., "Recovering Lost Texts : Some Methodological Issues", *JAOS*, 113-2, 1993, pp. 258-63 ; CONRAD, L. I., *History and Historiography in Early Islamic Times : Studies and Perspectives*, Princeton, 1997.

²⁶⁴ HOYLAND, R. G., *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, 1997.

²⁶⁵ BORRUT, A., *op. cit.*, 2009.

²⁶⁶ BORRUT, A., *op. cit.*, 2011.

²⁶⁷ HOYLAND, R. G., *Theophilus of Edessa's Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*, Liverpool, 2011.

²⁶⁸ DEBIÉ, M., *op. cit.*, 2015.

médiocrité de leur compréhension de l'histoire. Il s'agit bien au contraire d'appliquer aux deux historiographies ainsi décloisonnées une approche diachronique qui permet bien plus d'illustrer l'état d'esprit politique et culturel de l'auteur à son époque que de faire le tri du vraisemblable et de l'irrationnel dans les légendes chrétiennes ou musulmanes. En 2006, Jan Jacob Van Ginkel propose ainsi d'étudier les récits des conquêtes arabes à travers le changement de la position de l'église syro-orthodoxe au cours des premiers siècles islamiques²⁶⁹.

Ces dernières années, le genre historiographique syro-arabe chrétien est devenu l'objet d'études serrées comme les travaux sur les sources de la *Chronique de Seert* par Philip Wood, sur « les » auteurs de Zuqnīn dans leur contexte politique et culturel²⁷⁰. Quant à Michael Penn, il reprend l'ensemble du dossier des sources syriaques abordant l'altérité arabo-musulmane pendant les deux premiers siècles de l'hégire par une méthode comparatiste et diachronique²⁷¹.

II : Les sources arabo-musulmanes

Si les sources externes s'avèrent aussi importantes chez les historiens contemporains sur les débuts de l'Islam, c'est avant tout parce qu'on ne dispose pratiquement d'aucun texte de nature juridique, historique ou exégétique avant la fin du II^e/VIII^e siècle. Il faut toutefois insister sur le fait que nous ne connaissons presque aucun texte grec entre Simocatta (m. v. 10/630) et Théophane (m. 201/817-8), et que les sources syriaques elles-mêmes sont beaucoup plus abondantes à partir de la période primo-abbasside.

a-Mémoire et écrit

Cette rareté, qui contraste avec la quantité d'informations collectées dans les chroniques, annales, traités fiscaux et recueils de ḥadīṭ des III^e-IV^e/IX^e-X^e siècles, pose la question de l'existence d'une littérature arabo-musulmane aux époques marwānide (65/684-132/750) et primo-abbasside (132/750-169/786). Il faut affirmer tout d'abord avec Antoine Borrut que les cloisons entre les différents genres ne sont pas étanches²⁷² et que ce sont souvent les mêmes savants qui s'y appliquent.

C'est pourquoi il est préférable d'appréhender l'émergence de ces écrits d'un bloc, car ils semblent obéir aux mêmes dynamiques quelles que soient les catégories post-abbassides auxquelles on peut les rattacher. Il est sans doute impossible de résumer l'ensemble des débats qui

²⁶⁹ GINKEL (Van), J. J., "The Perception And Presentation Of The Arab Conquest In Syriac Historiography: How Did The Changing Social Position Of The Syrian Orthodox Community Influence The Account Of Their Historiographers?", in GRYPEOU, E., SWANSON, M. N., THOMAS, D. R., *The Encounter of Eastern Christianity With Early Islam*, Leyde-Boston, 2006 ; pp. 171-84

²⁷⁰ WOOD, Ph., "The Chroniclers of Zuqnin and their times (c. 720-75)", *Parole de l'Orient*, 36, 2011, pp. 549-68 ; WOOD, Ph., *The chronicle of Seert, Historical imagination in late antique Iraq*, Oxford, 2013.

²⁷¹ PENN, M. Ph., *Envisioning Islam : Syriac Christians and early Muslim world*, Philadelphie, 2015 ; PENN, M. Ph., *When Christians First Met Muslims : A Sourcebook of the Earliest Syriac writings on Islam*, Oakland, 2015.

²⁷² BORRUT, A., *op. cit.*, 2011, p. 50.

animent les grands courants historiographiques depuis les années 1970. On tentera cependant de présenter certains enjeux.

Chase Robinson décrit l'épistémie médiévale islamique comme une « culture de mémorisation »²⁷³ ce qui implique une réflexion sur la transmission orale d'informations transcrites au cours de l'époque abbasside. Les sceptiques ont eu tendance à considérer, outre l'usage sectaire des *aḥbār* et *aḥadīṭ*, que ces anecdotes avaient nécessairement souffert d'une transmission orale imprécise et imaginative. Parmi ces récits générés au cours des I^{er}-II^e siècles EH, figurent les *awā'il*, qui sont des *topoi* à vocation narrative, statutaire ou jurisprudentielle²⁷⁴ mais s'avèrent un matériel prépondérant (qu'on retrouve également dans la littérature syro-chrétienne). Les lettres et documents conservés en rapport avec ces « premiers » législateurs ont été l'objet d'un recensement et d'un traitement critique²⁷⁵.

Gregor Schoeler soutient également, au sujet de la poésie, que les transmetteurs corrigent leurs maîtres²⁷⁶. Il a cependant identifié un certain nombre d'« écrits » (*kutūb*) de la période marwānide et primo-abbasside qui, certes, n'avaient pas vocation à être diffusés comme tels, hors enseignement oral, mais servaient aux chercheurs d'aide-mémoire : les *hypomnema*²⁷⁷ qui correspondent à ce que Hoyland appelle des « livres ouverts »²⁷⁸. Il apporte ainsi une conception innovante qui rompt avec le clivage écrit/oral jusqu'alors dominant²⁷⁹. Si l'opposition à l'écrit pur, au livre destiné à être vendu par un copiste/libraire a été forte dans les milieux traditionnistes au III^e/IX^e siècle, cela n'implique nullement que l'usage de l'écrit était absent au préalable. Schoeler donne ainsi l'exemple des bibliothèques umayyades de récits de hauts-faits²⁸⁰ et Borrut rapporte l'information selon laquelle le calife Hišām (m. 125/743) aurait commandé une traduction du *Ḥwaday-Namag*²⁸¹, modèle d'un « miroir des princes » historique. Amikam Elad date ainsi les premiers *syngramma* de l'époque marwānide, ce qui reste incertain²⁸².

²⁷³ ROBINSON, Ch. F., *Islamic Historiography*, Cambridge, 2003 ; p. 172.

²⁷⁴ NOTH, A., CONRAD, L. I, *The Early Arabic Historical Tradition, A Source-Critical Study*, Princeton, 1994 ; p. 104.

²⁷⁵ *Ibid.*, pp. 76-87.

²⁷⁶ SHOELER, Gr., *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, 2002 ; pp. 20-1 ; voir également ses derniers ouvrages sur la question : SHOELER, Gr., *The oral and the written in early islam*, Londres-NY, 2006 ; SHOELER, Gr., *The Genesis of Literature in Islam : From the Aural to the Read*, Edimbourg, 2009.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 57.

²⁷⁸ HOYLAND, R. G., *op. cit.*, 1997 ; p. 35.

²⁷⁹ Voir par exemple : COOK, M., "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam", *Arabica* 44, 1997, pp. 437-530

²⁸⁰ SHOELER, Gr., *op. cit.*, 2002, p. 58.

²⁸¹ BORRUT, A. *op. cit.*, 2010, p. 50-1 ; c'est-à-dire le *Livre des Rois* sassanides.

²⁸² ELAD, A., "The Beginnings of Historical Writing by the Arabs : The Earliest Syrian Writers on the Conquests", *JSAI*, 2003, pp. 65-102 ; p. 122-3 ; Un *syngramma*, selon SHOELER, Gr., *op. cit.*, 2002, est un livre achevé, destiné à être copié et vendu.

b-Le noyau commun : la preuve par l'*Isnād* et le *Ši'r* ?

Il existait en tout cas un « noyau commun » auquel les savants contemporains des successeurs d'al-Mansūr ont puisé. Ce matériel, selon Fred Donner, est commun parce qu'il est réel²⁸³ tandis que Borrut considère que ces données ne sont pas omniprésentes à cause de leur qualité mais en raison de leur exclusivité²⁸⁴. L'étude détaillée des chroniques syriaques prouve l'existence de ce premier matériel omeyyade²⁸⁵.

En tout état de cause, les textes primo-abbassides conservés ou reconstitués paraissent charpentés par l'*Isnād* (la chaîne de transmetteurs d'une information) et les citations poétiques. Ces derniers constituent des éléments probatoires qui tendent à s'effacer devant la cohérence du récit historique au cours du III^e/IX^e siècle. L'*Isnād*, dont l'examen minutieux constitue le paradigme de sélection de la véracité historique est devenu une science au début du III^e/IX^e siècle. Il est l'apanage de ce même milieu savant qui produit le droit, l'exégèse, la généalogie et le *ta'rīḥ*, mais son processus d'invention, au VIII^e siècle, reste méconnu. Il existe un virulent débat entre les tenants d'une étude des transmetteurs, dont l'identification permettrait de traiter l'époque où l'information est apparue²⁸⁶ et ceux qui réfutent cette méthode en raison du caractère évidemment fictif de ces chaînes²⁸⁷.

A propos de la poésie, qui apparaît comme une source incontournable pour traiter des Arabes chrétiens, l'enjeu est similaire, d'autant que c'est probablement à l'époque omeyyade qu'on en a le plus produit²⁸⁸. Charles Pellat s'est fait le défenseur d'un usage historiciste et positiviste de la poésie²⁸⁹ et Iḥsān 'Abbās a proposé une étude de la poésie ḥārijite²⁹⁰. Cependant, dès 1962, William Watt a rejeté son usage en raison précisément de ses « corrections » postérieures²⁹¹. A nouveau, Conrad a tenté de ressusciter son étude, considérant les poètes comme des « organes de la mémoire historique »²⁹². De son côté, Abdeslam Cheddadi va même jusqu'à y

²⁸³ DONNER, Fr. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, 1998 ; p. 287-90.

²⁸⁴ BORRUT, A., *op. cit.*, 2011, p. 100-1.

²⁸⁵ voir DEBIE, M., *op. cit.*, 2015 ; p. 108-1 à propos du manuscrit BL Add 17,193, qui paraît similaire à un *hypomnema* ou un brouillon de différents *ahbār* compilé au VIII^e siècle pour la rédaction d'un traité, et qui en tout cas comporte une liste califale finissant à la mort d'al-Walīd 715 ; *Ibid.*, p. 552 similaire à celle de 724, qui mentionne même « *Muḥammad* » comme « *Rasūlō-d-Alōhō* » ; *ibid.*, p. 553-4 et semblent témoigner de listes dynastiques officielles marwānides.

²⁸⁶ ELAD, A., "Community of Believers of 'Holy Men' and 'Saints' or Community of Muslims ? The Rise and Development of Early Muslim Historiography", *JSS*, 47-1, 2002, pp. 241-308 ; 288-90 ; voir aussi MOTZKI, H., "Dating Muslim Traditions : A Survey", *Arabica* 52, 2005, pp. 204-53.

²⁸⁷ PREMARE (De), A.-L., *op. cit.*, Paris, 2002 ; pp. 12 et 27

²⁸⁸ BORRUT, A., *op. cit.*, 2011, p. 119.

²⁸⁹ PELLAT, Ch., *Langue et littérature arabes*, Paris, 1952.

²⁹⁰ 'ABBAS, I., *Ši'r al-Ḥawārij*, II vol., 1963-74, cité par BORRUT, A., *op. cit.*, 2011, p. 119.

²⁹¹ WATT, W. M., "The Materials used by Ibn Ishaq", in LEWIS, B., HOLT, P. M., *Historians of the Middle East*, London, 1962, pp. 23-34.

²⁹² BEESTON A. F. L., CONRAD L. I., "On some Umayyad poetry in the History of al-Tabari", *JRAS*, 3.3, 1993, pp. 191-206.

voir des preuves²⁹³. Elles sont plus probablement des « vecteurs d'affirmation identitaire »²⁹⁴ et de « promotion de la légitimité »²⁹⁵.

c-Historiciser la légitimité

Fred Donner associe la mise par écrit du passé confessionnel à un effort d'unification idéologique²⁹⁶. On historicise ainsi la légitimité et la piété²⁹⁷ et la conscience historique émerge avec la conscience communautaire²⁹⁸. Tous ces types de récits nous informeraient en réalité surtout « sur la période à laquelle ils furent intégrés [...] et sur le sens que l'on souhaitait alors donner au passé »²⁹⁹. Nous sommes face à une historiographie, à une poésie qui, comme la généalogie à la même période, est « générative »³⁰⁰ : la transmission s'y mêle à l'invention³⁰¹.

Borrut suppose ainsi un phénomène d'articulation/harmonisation des mémoires individuelles et collectives (familiale, tribale, idéologique³⁰²...) avec le projet impérial pour former une mémoire sociale et culturelle³⁰³. Il détermine ainsi un processus de « sédimentation mnésique »³⁰⁴ qui, en retour, influence les chroniqueurs qui brodent finalement sur les *topoi* mémoriels. Cette construction se combine mécaniquement avec un phénomène d'oubli de l'inutile, et de ce qui ne s'accorde plus avec le projet impérial ou les nouveaux courants de pensée. Il est intéressant de constater que les textes arabes font usage du terme (*dīkr*) pour traiter de leurs *aḥbār*. Ce concept ressemble beaucoup au « monument », terme utilisé en Occident avant la « source »³⁰⁵ et qui renvoie à la notion d'avertissement, d'appel au souvenir. Il n'indique pas l'origine véritable mais revendique bien son état de produit, de construit, tel qu'il était conçu par les anciens pour expliciter leur présent.

²⁹³ CHEDDADI, A., *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire : Émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au IIe/VIIIe siècle*, Paris, 2004 ; pp. 49-52.

²⁹⁴ AGHA, S. S., KHALIDI, T., "Poetry and identity in the Umayyad Age", *Al-Abhath*, 50-51, 2002-3, pp. 55-120, p. 55, cité par BORRUT, *op. cit.*, p. 117.

²⁹⁵ STETKEVYCH, S. P., *The Poetics of Islamic Legitimacy : Myth, Gender and Ceremony in the Classical Arabic Ode*, Indiana, 2002 ; cet auteur est spécialiste du panégyrique marwānide du poète Taglibī et chrétien al-Aḥṭal : STETKEVYCH, S. P., "Umayyad Panegyric and the Poetics of Islamic Hegemony : Al-Akḥṭal' Khaffa al-Qaṭīnu", *JAL*, 28-2, 1997, pp. 89-122 ; STETKEVYCH, S. P., "Al-Akḥṭal at the Court of 'Abd al-Malik : The *Qaṣīda* and the Construction of Umayyad Authority", in BORRUT, A., DONNER, Fr. McG., *op. cit.*, 2016, pp. 129-56.

²⁹⁶ DONNER, Fr., *op. cit.*, 1998, pp. 116-8.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 119-20.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 46 et 282.

²⁹⁹ BORRUT, A., *op. cit.*, 2011, p. 114.

³⁰⁰ BORRUT, A., *op. cit.*, 2011, p. 18

³⁰¹ ROBINSON, Ch., *op. cit.*, 2003, pp. 18-9 et 38.

³⁰² *Ibid.*, p. 41, BORRUT, A., *op. cit.*, 2011, p.168-73.

³⁰³ *Ibid.*, p. 174-7.

³⁰⁴ *Ibid.*, p.178-9.

³⁰⁵ Jusqu'au XVIII^e siècle : voir à ce sujet MORSEL, J., « Les sources sont-elles 'le pain de l'historien' ? », *Publications de la Sorbonne*, Paris, 2003, p. 278-9.

2. La recherche sur le christianisme oriental de l'Antiquité tardive à l'ère abbasside

Le phénomène de conversion des Arabes et de leur intégration au sein d'évêchés syro-occidentaux sont indissociables de la construction des communautés confessionnelles dans les premiers siècles de l'hégire. Les travaux des dernières décennies sur les communautés syro-chrétiennes tranchent définitivement avec l'histoire de l'Eglise d'Orient qui a été dominante, depuis le XIX^e siècle³⁰⁶ et jusqu'à Ernest Honigmann³⁰⁷ (m. 1954) et Jean-Maurice Fiey³⁰⁸. Cependant, depuis le début du siècle, un certain nombre d'approches historiographiques permettent de mieux cerner l'autonomie administrative, judiciaire et culturelle et la réinvention des identités non-musulmanes au sein du *Dār al-Islām* omeyyade et abbasside.

I : « Communautés » syriaques

a-Syro-orthodoxes et Syro-orientaux : hagiographie et histoire

Afin d'appréhender la position de composantes arabes au sein des églises syriaques, leur processus de conversion et leur institutionnalisation, il est nécessaire d'explorer les méthodes des spécialistes du discours hagiographique. Les vies de saints et leurs « collections »³⁰⁹ constituent en effet une part non-négligeable de la littérature historique et favorise la constitution d'une identité communautaire³¹⁰ à même de concevoir l'intégration de populations païennes et barbares, qui, paradoxalement, appartiennent à l'ethnie arabe dominante.

On présentera tout d'abord les travaux de Peter Brown qui définit une figure fonctionnelle commune à l'univers de l'Antiquité tardive post-romaine : le *holy man*³¹¹, concept anthropologique qui permet d'appréhender une étape de la construction du culte des saints, aspect

³⁰⁶ Deux traités spécifiquement consacrés au monophysisme et à l'église syro-jacobite ont suivi durant la décennie suivante : HAGE, W., *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit*, Wiesbaden, 1966 ; FRENCH, W. H. Cl., *The rise of the monophysite movement*, 1972 ; voir aussi : SEGAL, J. B., "Mesopotamian Communities from Julian to the Rise of Islam", *PBA*, 41, 1955, pp. 109-39.

³⁰⁷ HONIGMANN, E., *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e s.*, Louvain, 1951 ; HONIGMANN, E., *Le couvent de Barsauma et le Patriarcat jacobite d'Antioche et de Syrie*, Louvain, 1954.

³⁰⁸ FIEY, J.-M., *Mossoul chrétienne, essai sur l'histoire, l'archéologie et l'état actuel des monuments chrétiens de la ville de Mossoul*, Beyrouth, 1959 ; FIEY, J.-M., *Assyrie chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du Nord de l'Iraq*, Beyrouth, III vol., 1965-8 ; FIEY, J.-M., *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (749-1258)*, Louvain, 1980.

³⁰⁹ BINGGELI, A., « Les collections de Vies de saints dans les manuscrits syriaques », in BINGGELI A., *L'Hagiographie Syriaque*, Paris, 2012, pp. 49-75

³¹⁰ DEBIÉ, M., "Syriac Historiography and Identity Formation", in TER HAAR ROMENY, R. B., *Religious Origins of Nations? The Christian Communities of the Middle East*, Leyde, 2009, pp. 93-114 ; TER HAAR ROMENY, B., "From Religious Association to Ethnic Community : A Research Project on Identity Formation among the Syrian Orthodox under Muslim Rule", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 16, 2005, pp. 377-99 ; HUMPHREYS, R. S., "Christian Communities in Early Islamic Syria and Northern Jazira : The Dynamics of Adaptation", in HALDON, J., *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria*, Farnham, 2010, pp. 47-57 ; MORONY, M. G., "Early Islamic Identities: Religious communities in the early Islamic world", in GANTNER Cl., PAYNE, R., POHL W., *Vision of community in the post roman world, the west, Byzantium and the Islamic world 300-1100*, Londres, 2012.

³¹¹ BROWN, P., "The rise and function of the holy man in late antiquity", *JRS*, 61, 1971, pp. 80-101 ; BROWN, P., *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981 ; BROWN, P., "The Saint as Exemplar in Late Antiquity", *Representations* 1-2, 1983, pp. 1-25.

fondamental de la religiosité syrienne et arabe entre Justinien et al-Ma'mūn. La thèse de Philippe Escolan sur le « monachisme charismatique » syrien³¹² s'inscrit dans cette démarche. Encore en 2005, Claudia Rapp propose une étude sur les « saints évêques » entre Antiquité tardive et Haut-Moyen-Âge³¹³. De son côté, Robert Payne associe l'essor monastique, la floraison socio-économique des institutions monastiques et la production hagiographique³¹⁴.

Cette dernière littérature constitue un élément narratif tellement primordial qu'il fait l'objet d'un traité de Jean-Maurice Fiey, publié en 2004³¹⁵. André Binggeli a également produit un article très utile sur les influences islamo-chrétiennes dans la construction des figures hagiographiques à l'époque islamique³¹⁶. Il faut mentionner les travaux plus récents, aux Etats-Unis, de Jack Tannous, élève de Palmer³¹⁷. La transmission culturelle des *topoi* hagiographiques chrétiens est également explorée par Nancy Khalek à propos des *Ṣahābā*³¹⁸, Thomas Sizgorich au sujet de la mémoire des Najrānites³¹⁹, Adam Talib sur la topographie d'al-Hīra³²⁰.

L'historicité des hagiographies est également abordée par Muriel Debié³²¹ qui traite aussi du processus de conversion tel qu'il apparaît dans cette littérature³²². Elle a présidé à un recueil d'articles qui appréhende les modes d'écritures historiographiques et leurs liens avec les *Vies de Saints* où elle signe elle-même un article sur la « dimension biographique dans les chroniques syro-orientales »³²³.

³¹² ESCOLAN, Ph., *Monachisme et église : le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle : un monachisme charismatique*, Paris, 1999.

³¹³ RAPP, Cl., *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley 2005.

³¹⁴ PAYNE, R. E., "Monks, Dinars and Date Palms: Hagiographical Production and the Expansion of Monastic Institutions in the Early Islamic Persian Gulf", *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 22, 2011, pp. 97-111 ; Voir aussi PAYNE, R. E., "East Syrian Bishops, Elite Households, and Iranian Law after the Islamic Conquest," *Iranian Studies* 48, 2015, pp. 5-32.

³¹⁵ FIEY, J. M., *Saints syriaques*, Princeton, 2004.

³¹⁶ BINGGELI, A., "Converting the Caliph: A Legendary Motif in Christian Hagiography and Historiography of the Early Islamic Period", in DEBIÉ M., PAPAConstantinou A., KENNEDY, H., *Writing 'True Stories': Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, Brepols, 2010, pp. 77-103 ; BINGGELI, A., « Les collections de Vies de saints dans les manuscrits syriaques », in BINGGELI A., *L'Hagiographie Syriaque*, 2012, pp. 49-75.

³¹⁷ TANNOUS, J., « L'hagiographie syro-occidentale à la période islamique », in BINGGELI, A. *op. cit.*, 2012, pp. 225-46 ; TANNOUS, J., "The Life of Simeon of the Olives : A Christian Puzzle from Islamic Syria", in KREINER, J., REIMITZ, H., *Motions of Late Antiquity: Essays on Religion, Politics, and Society in Honour of Peter Brown*, Turnhout, 2016, pp. 309-330.

³¹⁸ KHALEK, N., "He was Tall and Slender, and His Virtues were Numerous'. Byzantine Hagiographical Topoi and the Companions of Muhammad in al-Azdi's Futuh al-Sham", in DEBIÉ M. *et al.*, *op. cit.*, 2010.

³¹⁹ SIZGORICH, Th., "'Become infidels or we will throw you into the fire': The Martyrs of Najrān in Early Muslim Historiography, Hagiography, and Qurānic Exegesis", in DEBIÉ, M. *et al.*, *op. cit.*, 2009, pp. 125-47 ; voir aussi : SIZGORICH, Th., "Mind the gap: accidental conversion and the hagiographic imaginary in the first centuries A.H", in MCLYNN N., PAPAConstantinou A., SCHWARTZ D. L., *Conversion in late antiquity: Christianity, Islam and Beyond*, Oxford, 2015, pp. 163-174.

³²⁰ TALIB, A., "Topoi and Topography in the Histories of al-Hīra", in WOOD, Ph., *History and identity in the late antique near east*, New-York, 2013, pp. 123-47.

³²¹ DEBIÉ, M., « 'Marcher dans leurs traces' : les discours de l'hagiographie et de l'histoire » in BINGGELI, A., *L'hagiographie syriaque*, Paris, 2012, pp. 9-48.

³²² DEBIÉ, M., « Devenir chrétien dans l'Iran sassanide : La conversion à la lumière des récits hagiographiques », in INGLEBERT, H., *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, 2010, pp. 329-58.

³²³ DEBIÉ, M., "Writing History as 'Histoires': The Biographical Dimension of East Syriac Historiography", in DEBIÉ, M., *op. cit.*, 2010, pp. 43-76.

b- Autonomie des communautés syriaques et rapports à l'Etat islamique

Debié observe également la formation des identités communautaires à travers l'écriture d'une histoire propre à chaque confession³²⁴. Cette révolution historiographique chez les syriacisants est à nouveau très perceptible dans les travaux de Philip Wood, notamment sur le rapport entre identité confessionnelle et communauté ethnique syrienne³²⁵. Ils s'inscrivent dans la lignée des réflexions de Bas Ter Haar Romeny et Jan Van Ginkel sur les identités communales, religieuses et ethniques³²⁶.

Ces communautés ethno-confessionnelles sont aussi analysées à la lumière de leurs relations avec le pouvoir. Ainsi Volker Menze pose les bases d'une méthode de réinterprétation politique de « l'histoire des Eglises »³²⁷. Gerrit Reinink a aussi proposé, en 2010, une étude de la formation de l'identité nestorienne dans l'église syro-orientale à la fin de la période sassanide³²⁸. Malheureusement, comme sur le sujet spécifique des tribus arabes chrétiennes, l'étude de ces principes de construction identitaire et du rôle des autorités laïques dans les conflits interchrétiens est encore peu présente pour la période hégirienne³²⁹. Il faut néanmoins citer l'article récemment paru de Philip Wood sur les « chrétiens de l'Irak omeyyade »³³⁰.

Cependant, une autre dimension commence à s'imposer, l'étude du statut politique, juridique et institutionnel des églises et de leurs fidèles au sein de l'Etat omeyyade et abbasside en formation. Crone soulève le problème en 1987 en traitant de la transmission des mécanismes légaux dans l'Islam naissant³³¹. En 2004, Hoyland réédite un article de Néophyte Edelby (m. 1995) qui aborde dans un long article la question de « l'autonomie législative »³³², ainsi que la synthèse historique d'Antoine Fattal (m. 1987), qui tente de répondre dans le même recueil au problème de la justice des *dimmi*³³³.

³²⁴ DEBIÉ, M., in Ter Haar Romeny, *op. cit.*, 2009.

³²⁵ WOOD, Ph., "Syriac and the Syrians", in JOHNSON, S. F., *Oxford Handbook of Late Antiquity*, 2012, pp. 170-94 ; WOOD, P., "Christians in Umayyad Iraq" in MARSHAM, A., GEORGE A., *Power, Patronage and Memory in Early Islam: Perspectives on Umayyad History*, Edimbourg, 2016 ; WOOD, Ph., *History and identity in the late antique near east*, New-York, 2013.

³²⁶ TER HAAR ROMENY, B., ATTO, N., VAN GINKEL, M., IMMERZEEL, M., SNELDERS B., "The formation of a communal Identity among West Syrian Christians : Results and Conclusions of Leyde Project", in TER HAAR ROMENY, B., *op. cit.*, 2010.

³²⁷ MENZE, V. L., *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford, 2008.

³²⁸ REININK, G. J., "Tradition and the Formation of the 'Nestorian' Identity in Sixth- to Seventh-Century Iraq", in TER HAAR ROMENY, R. B., *op. cit.*, 2010, pp. 217-250.

³²⁹ Voir tout de même DEBIÉ M., "Christians in the Service of the Caliph: Through the Looking Glass of Communal Identities", in BORRUT, A., *et al.*, *op. cit.*, 2016, pp. 53-72.

³³⁰ WOOD, Ph., "Christians in Umayyad Iraq", in MARSHAM, A. G., *Power, Patronage and Memory in Early Islam: Perspectives on Umayyad History*, Edimbourg, 2016.

³³¹ CRONE, P., *op. cit.*, 1987.

³³² EDELBY, N., "The legislative autonomy of Christians in the Islamic world", in HOYLAND, R., *Muslim and others in Early Islamic Society*, 2004, pp. 37-82.

³³³ FATTAL, A., "How dhimmis were judged in the Islamic world", in HOYLAND, R., *ibid.*, 2004, pp. 83-102.

Uriel Simonsohn a produit en 2011 une recherche synthétique sur la situation des institutions collectives juives et chrétiennes et sur leurs rapports avec le droit universel des empires omeyyade et abbasside³³⁴. Il se concentre ces dernières années sur la conversion à l’Islam et sa transcription juridique chrétienne et islamique³³⁵. Mathieu Tillier travaille, quant à lui, sur l’évolution du droit et de sa pratique dans les communautés chrétiennes irakiennes parallèlement à la constitution du *Fiqh* et de la judicature islamique³³⁶.

II : Eglises chrétiennes face à l’Islam

a-Formation des communautés

Une dernière approche est celle de la constitution identitaire ethnique par la « stratégie de distinction »³³⁷. Elle invite à se pencher sur les travaux récents portant sur les relations effectives entre communautés, sur le regard que les Syriaques portent généralement sur les Arabes et sur les musulmans, et sur les informations et *topoi* du genre de la controverse.

Uriel Simonsohn s’intéresse aux variations de perceptions à l’égard du mariage intercommunautaire chez les Syriaques³³⁸ ; plus avant, il évoque les nombreux cas de passage à l’islam de chrétiens, finalement revenus à leur première confession³³⁹, en comparant les sources canoniques chrétiennes et musulmanes³⁴⁰.

La formation des identités collectives syro-jacobite et nestorienne doit également être mise en lien avec l’évolution de la perception de l’Islam et des Arabo-musulmans, ce qui, nécessairement, influe sur la spécificité des groupes arabes chrétiens³⁴¹.

A ce propos, l’ouvrage récent de Michael Penn est sans doute fondateur. Il reprend tout d’abord le dossier des sources syriaques illustrant les éléments politiques et religieux arabes des deux premiers siècles³⁴². Il publie en parallèle une étude approfondie sur (1) la vision des

³³⁴ SIMONSOHN, U., *A Common Justice: The Legal Allegiances of Christians and Jews Under Early Islam*, Philadelphia, 2011 ; voir aussi, SIMONSOHN, U., “Seeking justice among the ‘Outsiders’: Christian Recourse to Non-Ecclesiastical Judicial Systems under Early Islam”, in ter HAAR ROMENY, B., *The Christian Communities of the Middle East*, Leyde, 2009, pp. 191-216.

GOITEIN, Sh., “Minority selfrule and Government control in Islam”, *SI*, 31, 1970.

³³⁵ SIMONSOHN, U., “Conversion to Islam: A Case Study for the Use of Legal Sources”, *History Compass* 11/8, 2013, pp. 647-62 ; SIMONSOHN, U., “Halting Between Two Opinions”: Conversion and Apostasy in Early Islam”, *Medieval Encounters*, 19-3, 2013, pp. 342-70.

³³⁶ TILLIER, M., *L’invention du cadi. La justice des musulmans, des juifs et des chrétiens aux premiers siècles de l’Islam*, Paris, 2017.

³³⁷ POHL, W., REIMITZ, H., *Strategies of Distinction : The Construction of Ethnic Communities, 300–800*, Leyde-Boston-Cologne, 1998 ; voir l’exemple frappant de cette stratégie dans le cas arabo-musulman relevé par KISTER, M. J., “Do Not Assimilate Yourselves...La *tashabbahu...*”, *JSAI*, 12, 1989, pp. 321-71.

³³⁸ SIMONSOHN, U., “Conversion, apostasy, and penance: the shifting identities of Muslim converts in the early Islamic period”, in MCLYNN, N. *op. cit.* Oxford, 2015 ; p. 199-202.

³³⁹ *Ibid.*, p. 204-6.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 208-11.

³⁴¹ GRIFFITH, S. H., *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton, 2008.

³⁴² PENN, M. Ph., *When Christians first met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac writings on Islam*, Oakland 2015.

conquêtes, (2) le regard porté sur les Arabo-musulmans, (3) le rapport aux dirigeants du califat et (4) les délimitations et passages intercommunautaires³⁴³.

b-La « vision des vaincus »³⁴⁴

Michael Penn remet en cause l'idée couramment développée d'un soutien syriaque aux conquêtes contre les empires perse et romain³⁴⁵. Ainsi, au départ, la controverse monothéiste occulte complètement l'irruption des Médiens, qui sont décrits avant tout comme des *Tayyōyē*³⁴⁶ et toujours comme un épiphénomène³⁴⁷, jamais central.

Les premières interprétations, à la fin du VII^e siècle EC, tendent à décrire le nouveau pouvoir comme une punition accessoire des Romains pour leurs doctrines impies³⁴⁸. Jusqu'à l'aube du II^e siècle EH, le principe général d'un cycle aboutissant à la reconquête romaine reste le schéma dominant³⁴⁹, puis, peu à peu, les auteurs commencent à admettre l'idée d'un règne « sudiste » final³⁵⁰.

La période marwānide voit alors le joug des *Ārābōyē* comme le châtement divin des chrétiens, destiné à les éprouver³⁵¹. A l'époque abbasside, le discours « externe » sur la conquête semble s'effacer complètement, les Juifs ou les « Perses » sont les principaux problèmes et Dieu approuve les musulmans³⁵². C'est dans ce contexte que Denys de Tell-Mahrē présente finalement le règne islamique comme favorable à son église, ce qui aura pour conséquence de figer l'idée anachronique d'un soutien syriaque initial aux conquêtes³⁵³.

c-Inter-conversions

A propos de leur vision de l'islam, Penn décrit une situation marwānide de concurrence confessionnelle ouverte³⁵⁴ alors que les autorités chrétiennes « refusent de comprendre l'islam comme entièrement autre » puisque, le terme *Mašlmānūtō* : « musulmanisme » n'apparaît qu'à l'époque abbasside³⁵⁵.

³⁴³ PENN, M. Ph., *Envisioning Islam: Syriac Christians and early Muslim world*, Philadelphie, 2015.

³⁴⁴ J'emprunte cette expression à WACHTEL, N., *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, Paris, 1971.

³⁴⁵ PENN, M., *op. cit.*, 2015, p. 17-8.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 19-20.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 20-1.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 21-4.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 25-9.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 30-2. L'expression des "Gens du Sud" revient régulièrement à l'époque marwānide.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 34-8.

³⁵² *Ibid.*, p. 40-6. Dans Zuqnīn, les Abbassides sont appelés les "Perses".

³⁵³ *Ibid.*, p. 49.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 53-5.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 56 ; le terme signifie aussi tout simplement "tradition".

Il étudie alors le terme dominant de *Ṭayyāyē* et traite de l'« interconnexion » complexe de la « race » et de la « religion »³⁵⁶ dans un univers où la conversion conduit à la mutation de l'appartenance ethnique. Il considère notamment que l'idée de *Ṭayyōyō* chrétien serait peu à peu devenue contradictoire à l'époque abbasside alors que, paradoxalement, il assume que la *Umma* proto-islamique était jusqu'alors ouverte aux seuls Arabes³⁵⁷.

Plus loin, Penn étudie l'irruption progressive du vocable *Mhaggrōyō* qui désigne précisément une communauté religieuse autre, excluant les *Ṭayyōyē* chrétiens ; alors que les textes pré-marwānides paraissent ignorer ou méconnaître la religiosité propre aux Arabes conquérants³⁵⁸. La perception d'une spécificité dogmatique remonterait ainsi à Jacques d'Edesse³⁵⁹ qui, dans un contexte où, progressivement, le Prophète passe du statut de chef politico-militaire à celui de prophète, définit les limites canoniques à imposer.

C'est finalement à l'époque marwānide tardive qu'avec les controverses de *Jean et l'Emir* et de *Bēṭ Ḥālē* émerge, par effet de miroir, le dogme à la fois ethnique et vétéro-testamentaire des arabo-musulmans³⁶⁰. Pourtant, aucun de ces deux textes n'accepte que ces derniers puissent appartenir à une confession distincte. En suivant Penn, il est évident que les syriaques (nestoriens et jacobites) n'admettent le principe d'une religion différente et de conversion (rarement souhaitée par les autorités abbassides) qu'à partir de la seconde moitié du VIII^e siècle EC³⁶¹.

Au III^e/IX^e siècle, finalement, la littérature chrétienne orientale adopte les termes primitifs de *Ṭayyōyē* (arabes) et de *Ḥanpē* (païens) pour désigner les musulmans³⁶², l'ethnie arabe non-confessionnelle est alors plus souvent associée aux Ismaélites. L'établissement d'une autorité judiciaire et administrative omeyyade provoque l'édification d'un système légal et la défense d'un monopole du tribunal confessionnel³⁶³. A l'époque marwānide, les relations matrimoniales avec les musulmans ne suffisent pas à exclure un chrétien, par contre, à l'époque abbasside, les délimitations deviennent un enjeu central³⁶⁴.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 57.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 58-9.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 60-4.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 66-9.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 70-5.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 76-83.

³⁶² *Ibid.*, p. 89-97.

³⁶³ *Ibid.*, p. 148-50.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 150-3.

d-Interconnexions et promiscuité

Le dernier chapitre de Penn porte sur les « idiosyncrasies » et s'appuie notamment sur les travaux concernant les lieux de culte mixte comme Ruṣāfa ou la Kathisma en Palestine³⁶⁵. Tandis que Jacques d'Edesse, dans ses *responsa*, envisage encore sereinement les limites confessionnelles et leurs transgressions, c'est sans doute à son époque que les frontières sont fixées.

Cette délimitation à l'époque marwānide soulève la question des raisons de ces interactions permanentes. Ainsi, on peut se demander : (a) pourquoi un Arabe non-chrétien est-il tellement demandeur que sa femme reçoive l'eucharistie ?³⁶⁶ ; (b) pourquoi un prêtre syro-occidental ignore-t-il que si des Arabes ont mangé sur l'autel, il est profané ?³⁶⁷ ; (c) pourquoi un « *mahgrō* » voudrait-il mettre son enfant à l'école ecclésiastique ?³⁶⁸ ; (d) pourquoi des Arabes ont-ils pu essayer d'entrer dans l'église pendant l'office ?³⁶⁹ ; (e) pourquoi réclameraient-ils des bénédictions des prêtres ?³⁷⁰.

Dans les textes des II^e/VIII^e et III^e/IX^e siècles, les Arabo-musulmans visitent et fondent des monastères qu'ils peuvent utiliser comme dépôt, cantonnent des troupes chez les chrétiens, se marient avec des chrétiennes, partagent des prières collectives pour la pluie, s'allient les uns aux autres contre un gouverneur³⁷¹. A l'inverse, il y a pléthore de cas de chrétiens islamisants. On en lit dans les condamnations portées par Thomas de Margā, Ḥnān-Īšō', Zuqnīn et dans la condamnation d'Athanase de Balad contre la participation à des panégyries païennes. Celle-ci a été suffisamment copiée (et associée aux *Mhaggrōyē*) pour suggérer que cette situation était courante.

Il aborde finalement les différents récits de conversions de l'islam vers le christianisme et conclut que si on les a souvent considérées fictives, les quasi-conversions supposent un nombre assez important de crypto-chrétiens islamisés à l'époque abbasside et les détails réalistes des récits pourraient bien indiquer un fait socio-culturel majeur³⁷².

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 144-5 ; Voir KHALEK, K., FOWDEN, E. K., "Sharing holy places", *Common Knowledge* 8-2, 2002 ; et l'article de BASHEAR, S., "Qibla Muṣarriqa and early Muslim prayer in churches", *The Muslim World*, 81, 1991, pp. 267-82 ; voir au sujet de l'église de la Kathisma : AVNER, R., "The Kathisma : a Christian and Muslim Pilgrimage Site", *ARAM*, 18-9, 2006-7, pp. 541-57.

³⁶⁶ PENN, M. Ph., *op. cit.*, 2015, p. 151-2.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 154.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 146.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 160.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 159.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 147.

³⁷² *Ibid.*, p. 168-79 ; voir à ce sujet l'article de BINGGELI, A., *op. cit.*, 2010, p. 87-91.

e-Controverses et apologétiques

Le genre de la controverse mérite également d'être abordé, William Penn remarque ainsi, à la suite de Reinink³⁷³ qu'on a préféré chercher l'identité de l'Emir de la *Controverse de Jean le Syncelle*³⁷⁴. Il souligne que « l'effet réaliste » du discours a ainsi perturbé et persuadé aussi bien Denys de Tell-Mahrē que Caetani, Nau, Lammens, Baršaum, Graf et Khalil Samir³⁷⁵.

Cependant, Sidney Griffith a profondément renouvelé l'étude de ces textes de controverses et de disputes, en s'intéressant d'abord à l'apologétique arabe chrétienne³⁷⁶, avant de se concentrer en 1992 sur ce corpus bien particulier³⁷⁷. Il faut ici signaler qu'il a également repris le dossier de l'évangile en arabe au VIII^e siècle, dont les conclusions irriguent la problématique du christianisme arabe tribal³⁷⁸.

Mark Swanson et Gerrit Reinink ont plus récemment apporté des éclairages intéressants³⁷⁹ : le cas particulier de Jean de Damas, qui dépasse géographiquement (Syrie centrale) et confessionnellement (chalcédonien) le sujet de cette recherche est volontairement ici passé sous silence même s'il a donné également lieu à une très importante littérature contemporaine.

³⁷³ REININK, G. J., "The beginning of syriac apologetic literature in response to Islam", *Oriens Christianus*, 77, 1993, pp. 165-87 ; p. 172-3.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 126.

³⁷⁵ Voir *infra*, p. 164

³⁷⁶ GRIFFITH S. H., "Comparative religion in the apologetics of the first Christian Arabic theologians", PMR Conference, 4, 1979, pp. 63-87.

³⁷⁷ GRIFFITH, S. H., Disputes with muslims in syriac Christian Texts : From Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)", in LEWIS, B., NIEWÖHNER, F., *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden, 1992, pp. 257-95.

³⁷⁸ GRIFFITH, S. H., "The Gospel in Arabic : An Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century." *Oriens Christianus* 69, 1985, pp. 126-67.

³⁷⁹ Das le recueil d'articles : GRYPEOU, E., SWANSON, M. N., THOMAS D. R., *The Encounter of Eastern Christianity With Early Islam*, Leyde-Boston, 2006 ; SWANSON, M. N., "'Folly to the Hunafā' : The Crucifixion in Early Christian-Muslim Controversy", in Grypeou E. et al., 2006, pp. 237-56 ; REININK, G. J., "Political Power And Right Religion In The East Syrian Disputation Between A Monk Of Bēt Ḥālē And An Arab Notable", pp. 153-70.

3. Islam, islam et musulmans : l'émergence de l'institution, de la foi et du statut

Au-delà des usages actuels des sources non-musulmanes et de l'abondante historiographie concernant les relations entre communautés chrétiennes et Etat omeyyade et abbasside, il reste nécessaire de faire le bilan des principaux débats sur les débuts de l'Islam.

Les sujets sont multiples, mais peuvent être regroupés en trois grandes thématiques qui, toutes, touchent de très près les tribus arabes liées au christianisme à un moment ou à un autre. En premier lieu, (1) on présentera l'état de l'historiographie sur les conquêtes et migrations arabes et leur rapport fonctionnel avec l'établissement de l'Etat islamique. Ensuite, (2) on traitera des nouvelles interprétations de la nature de la *Umma* primitive. Enfin, (3) il faudra décrire les différentes approches de l'établissement progressif d'un système fiscal distinguant à terme musulmans et gens du livre.

I : Conquêtes et installation : Etat, Amṣār, Muhājirīn

Une chronologie classique fait naturellement débiter l'époque islamique aux conquêtes, et dans le cas de cette étude, à la soumission/conversion des tribus qui peuplent/vont peupler l'espace jazirien. La qualification même de ce phénomène pose problème. S'agit-il d'une migration tribale ? S'agit-il d'une entreprise planifiée par un Etat médinois expansionniste ? Comment s'articulent ensemble les deux processus qui, quoi qu'on décide, coexistent jusqu'à la II^e *fitna* ?

a-Projet islamique ou migration tribale ?

Sans caricaturer outre mesure le débat, il est évident, à la lecture des ouvrages fondateurs de l'université américaine que Fred Donner incarne parfaitement le point de vue d'un projet islamique de la conquête³⁸⁰. Sa thèse de doctorat affirme ainsi régulièrement la présence d'un « Etat Islamique » tandis qu'il réfute efficacement l'idée d'une expansion tribale de Bakr b. Wā'il contre les Sassanides depuis la bataille de Dū Qār (v. 610 EC) jusqu'à celle de Qadisiyya (v. 15/636)³⁸¹.

A l'inverse, Patricia Crone rejette par principe les sources de la tradition islamique et constate que les textes non-musulmans contemporains insistent sur l'élément ethnique, tribal, et sur des expéditions en apparence totalement impromptues. Ce serait par la suite que progressivement, au milieu des affrontements intertribaux et de l'émergence d'une autorité

³⁸⁰ DONNER, Fr. M. *The Early Islamic Conquests*, Princeton, 1981.

³⁸¹ DONNER, F. M., "The Bakr b. Wā'il and politics in N-Eastern Arabia on the eve of Islam", *SI*, 51, 1980, pp. 5-37 ; surtout pp. 27-32 ; il réfute ici une thèse dominante depuis WELLHAUSEN, J., *Skizzen und Vorarbeiten: Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*, Berlin, 1899.

omeyyade, qu'une idéologie officielle et une religion d'Etat seraient apparues pour donner du sens à ce phénomène migratoire et guerrier³⁸². Une idée que reprend encore au XXI^e siècle l'épigraphiste israélien Yehuda Nevo³⁸³.

Morony opte pour une solution médiane : la continuité. Il confronte les sources chrétiennes à la tradition musulmane, en cherchant à reconstituer un déroulé logique des événements, par un procédé somme toute assez similaire aux grandes compilations chronographiques syriaques et arabes des III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles³⁸⁴.

b-Convergence : processus d'étatisation

Les travaux de plus en plus importants au cours des décennies suivantes ont conduit ces deux écoles à converger graduellement. Fred Donner a commencé à traiter l'*Islamic State* comme un processus en « formation »³⁸⁵. Il est désormais admis que l'Etat pré-marwānide était extrêmement sommaire et que son idéologie, pas plus que celle des groupes arabes d'Irak ou de Syrie, n'était sans doute pas aussi bien définie que la tradition le laisse entendre³⁸⁶. Quant à la survalorisation des informations externes promue par l'école sceptique, elle tend à laisser la place, on l'a vu, à une comparaison critique des deux corpus littéraires.

Globalement, les travaux récents renoncent à essayer de donner une explication claire et définitive aux événements précédant la II^e *fitna*³⁸⁷ : ils s'orientent désormais davantage vers une étude serrée des motivations des éléments historiographiques lorsqu'ils furent forgés, collectés et compilés, et sur le rôle de ces *aḥbār* comme élément de justification, d'explication, d'intelligence du monde des auteurs qui les ont transmis à la postérité. C'est sans aucun doute la démarche entreprise par Chase Robinson dans son ouvrage majeur³⁸⁸ et plus récemment dans son essai sur le règne de 'Abd al-Malik b. Marwān³⁸⁹, conçu comme le seul point de départ possible d'une histoire positive des débuts de l'Islam.

³⁸² CRONE, P., *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980 ; CRONE, P., "The Arabian background: the tribe and the state", in HALL, J. A., *States in history*, Oxford 1986, pp. 48-77 ; CRONE, P., "Review: Tribes and States in the Middle East", in KHOURY, Ph. S., KOSTINER, J., *Tribes and State Formation in the Middle East*, 1990 et, *JRAS*, III-3, 3, 1993, pp. 353-76.

³⁸³ NEVO, Y., KOREN, J., *Crossroads to Islam: the origins of the Arab religion and the Arab state*, Amherst, 2003.

³⁸⁴ MORONY, M. G., *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton, 1984, voir *supra*, p. 25, à propos de son traitement des "Arabes natifs" ; voir selon des méthodes similaires le PhD non-publié de POSNER, N., *The Muslim Conquest of Mesopotamia: An introductory Essay into its historical background and historiography*, New-York, 1985 et la these de SALMĀN, 'A. A., *Al-Mawṣil fī-l- 'Ahdīn al-Rašīdī wa al-Umawī*, Bagdad, 1985.

³⁸⁵ DONNER, Fr. McGr., "The formation of the Islamic state", *JAOS*, 106-2, 1986, pp. 283-96.

³⁸⁶ HUMPHREYS, St. R., *Mu'awiya ibn Abi Sufyan: From Arabia to Empire*, Oxford, 2006 ; FOSS, Cl., "Mu'awiya's State.", in HALDON J., *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria: A Review of Current Debates*, Farnham, 2010 pp. 75-96.

³⁸⁷ à l'exception de HOYLAND, R., *In God's path: the Arab conquests and the creation of an Islamic empire*, New-York, 2015.

³⁸⁸ ROBINSON, Ch. F., *Empire and Elites after the Muslim Conquest : the Transformation of Northern Mesopotamia*, Cambridge, 2000.

³⁸⁹ ROBINSON, Ch. F., *'Abd al-Malik*, Oxford, 2005.

De son côté, Howard Johnston a décidé d'étudier les deux superpuissances préislamiques que furent l'Iran Sassanide et l'Empire romain d'Orient³⁹⁰, avant de s'intéresser plus récemment aux sources et à l'usage de ces sources par le chroniqueur al-Ṭabarī³⁹¹.

c-Des *Muhājirīn* dans les *Amṣār* ?

Un des aspects principaux de cette société conquérante repose sans aucun doute sur la figure statutaire des *Muhājirīn*³⁹² que la littérature abbasside tend à opposer radicalement aux *A'rāb* comme l'a minutieusement étudié Ḥalīl 'Aṭamina³⁹³. Ces habitants des *Dār al-Hijra* résident ainsi dans les *Amṣār*, et suivent des logiques lignagères étudiées par Hisham Djait³⁹⁴ à la suite des intuitions de Martin Hinds³⁹⁵. Hugh Kennedy, qui a préféré concentrer sa thèse, en 1981, sur la période abbasside, nettement moins légendaire, s'est finalement intéressé à différents processus de continuité du II^e/VIII^e siècle, et notamment à ceux de la paie des militaires, du financement de la guerre et des revenus des élites³⁹⁶.

II : Islamisation : des « *Mu'minīn* » aux « *Muslimīn* »

Autant il est difficile aux auteurs non-musulmans de préciser l'identité religieuse des Arabes, autant il leur est impossible de démêler le religieux de l'organisation politique en construction. Cette confusion fut en grande partie reprise, rebâtie et réinventée par les historiographes musulmans et rend donc difficile de séparer immigration arabe, construction de l'Etat prédynastique³⁹⁷ puis omeyyade, luttes politico-tribales et formation d'une conscience confessionnelle.

a-Communauté des croyants ou coalition d'Arabes ?

On retrouve les mêmes lignes de clivage historiographique : d'un côté les chercheurs qui insistent sur l'existence primitive d'une *Umma* « religieuse »³⁹⁸ et les critiques, qui voient dans l'Islam la conséquence d'une réinvention dogmatique des II^e/VIII^e et III^e/IX^e siècles³⁹⁹. Gautier

³⁹⁰ HOWARD-JOHNSTON, J., "Heraclius' Persian Campaigns and the Revival of the East Roman Empire 622–630", *War in History* 6, 1999, pp. 1-44 ; HOWARD-JOHNSTON, J., "The Two Great Powers in Late Antiquity : A Comparison", in CAMERON, A., *The Byzantine and Early Islamic Near East, III*, Princeton 1995, 157–226.

³⁹¹ HOWARD-JOHNSTON, J., "Al-Tabari on the Last Great War of Antiquity", in HOWARD-JOHNSTON, J. *East Rome, East Rome, Sasanian Persia and the end of Antiquity*, Burlington, 2006 ; LEWIN, A., PELLEGRINI, P., ed., *The Late Roman Army in the Near East from Diocletian to the Arab Conquest*, Oxford, 2007 ont également réuni certaines contributions précieuses au sujet de l'organisation militaire romaine à la veille et durant les conquêtes arabes.

³⁹² CRONE, P., "The First-Century Concept of *hiġra*", *Arabica* 41, 1994, pp. 352-87.

³⁹³ ATHAMINA, Kh., "Arab Settlement during the Umayyad Caliphate", *JSAI* 8, 1986, pp. 185-207 et ATHAMINA, Kh., "*A'rāb* and *muhājirīn* in the Environment of the *amṣār*", *SI*, 66, 1987, pp. 5-25.

³⁹⁴ DJAIT, H., « Les Yamanites à Kufa au I^e siècle de l'hégire », *JESHO*, 19-2, 1976, pp. 148-81 ; DJAIT, H., *Al-Kufa, naissance de la ville islamique*, Paris, 1986.

³⁹⁵ HINDS, M., "Kufan Political Alignments and their Background in the Mid-Seventh Century AD", *IJMES*, 2-4, 1971, pp. 346-67 ; HINDS, M., "The Banners and Battle Cries of the Arabs at Siffin (657 AD)", *al-Abhath*, 24, 1971, pp. 3-42.

³⁹⁶ KENNEDY, H., "The financing of the military in the early Islamic state", in CAMERON, A., *op. cit.* Princeton, 1995, pp. 361-78 ; KENNEDY, H. *The Armies of the Caliphs : Military and Society in the Early Islamic State*, Londres, 2001 ; KENNEDY, H., "Military Pay and the Economy of the early Islamic state", *Historical Research*, 75, 2002, pp. 155-69.

³⁹⁷ J'emprunte cette terminologie à Frédéric Imbert : IMBERT, Fr., *op. cit.*, 2011, p. 62.

³⁹⁸ Si tant est que le terme latin *religio* soit traduisible dans une autre langue.

³⁹⁹ CRONE, P., COOK, M., *op. cit.*, 1977 et COOK, M., *Early muslim dogma, A source-critical study*, Cambridge, 1981.

Juynboll, a travaillé sur le milieu de formation de la communauté confessionnelle islamique irakienne, les *Qurrā'*, et les premiers *Fuqāhā*⁴⁰⁰.

A nouveau, les deux écoles tendent aujourd'hui à se rejoindre et à fusionner autour d'une idée médiane, telle que celle que professe désormais Fred Donner : la « Communauté des Croyants »⁴⁰¹. Les principes de cette nouvelle approche reposent sur l'absence, dans les sources externes, de documents et traces matérielles des termes *Islām* et *Muslim* avant une date très avancée (au mieux le second tiers du VIII^e siècle). Parallèlement, il est évident qu'une conception religieuse autonome émerge, au moins quelques années avant la longue profession de foi du Dôme du Rocher (72/691-2)⁴⁰². A partir de ces éléments, Donner travaille sur la construction de la figure prophétique : il tente encore de déterminer l'état de la religiosité primitive⁴⁰³ et invite à travailler sur « la *Qur'anicization* du discours politico-religieux » à l'époque marwānide⁴⁰⁴, une approche qui devrait s'avérer féconde.

S'il n'y avait pas de communauté musulmane, il y avait bien un mouvement de *Mu'minīn* qui n'apparaît ni exclusif ni assimilationniste et cette confession n'a rien à voir avec un quelconque *hagarism* postérieur et racial. Dans ce cadre ouvert et malléable, pour lequel on débat encore de son lien ontologique avec *l'ethnos* arabe, des groupes ont pu participer aussi bien à la *Hijra* et recevoir le *Fayy* (allocation-butin) tout en restant (ou devenant) chrétiens/juifs... au gré de leurs migrations et de leurs attractions socio-culturelles propres. Ce mouvement des *Mu'minīn* aurait aussi bien pu avoir le sens de coalition politico-militaire, c'est en tout cas ainsi que l'analyse d'Alfred-Louis De Prémare en proposant la traduction d'« affidé »⁴⁰⁵.

b-Islamisation des Arabes et construction du discours religieux

Gerald Hawting propose d'analyser la construction de l'Islam comme religion au regard de la dénonciation de l'idolâtrie, comme un processus lent à travers les deux premiers siècles hégiriens⁴⁰⁶ tandis que Josef Horovitz appréhende la « croissance » de la légende Muḥammadienne⁴⁰⁷. Plus récemment, Hoyland et Aziz Al-Azmeh proposent d'appréhender

⁴⁰⁰ JUYNBOLL, G. H. A., "The Qurrā' in Early Islamic History", *JESHO*, 16-2, 1973, pp. 113-29; JUYNBOLL, G. H. A., *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth*, Cambridge, 1983 ; JUYNBOLL, G. H. A., « Some Notes on Islam's First Fuqāhā' Distilled From early Ḥadīth Literature », *Arabica*, 39, 1992, pp. 287-314.

⁴⁰¹ DONNER, Fr. M., "From Believers to Muslims: Confessional self-identity in the early Islamic community", *Al-Abḥāth*, 50-51, 2002-3, pp. 9-53 ; voir aussi les critiques de Amikam Elad : ELAD, A., "Community of Believers of "Holy Men" and "Saints" or Community of Muslims ? The Rise and Development of Early Muslim Historiography", *JSS*, 47-1, 2002, pp. 241-308.

⁴⁰² IMBERT, Fr., *op. cit.*, 2011, p. 74.

⁴⁰³ DONNER, Fr. M., *Muhammad and the Believers : At the Origins of Islam*, Cambridge, 2010.

⁴⁰⁴ DONNER, Fr. McGr., "Qur'anicization of Religio-Political Discourse in the Umayyad Period," *REMM*, 129, 2011, pp. 79-92.

⁴⁰⁵ PREMARE (De), A. L., *op. cit.*, 2002, p. 92-4 ; Ceci, on peut le noter, renvoie aussi au sens possible de QRYŠ comme « coalisés », « réunis », « agrégés ».

⁴⁰⁶ HAWTING, G. R., *The Idea of Idolatry and the emergence of islam : From Polemic to History*, Cambridge, 1999.

⁴⁰⁷ HOROVITZ J., "The Idealised Muhammad : The growth of the Mohammad legend", in RUBIN, U., *The Life of Muhammad*, Brookfield, 1998 ; HOROVITZ, J., *The earliest Biographies of the Prophet and their authors*, Princeton, 2002.

l'islam primitif comme une religion tardo-antique⁴⁰⁸ et un important renouvellement de l'islamologie propose une lecture du Coran de plus en plus fine et autonome de l'exégèse traditionnelle.

La conversion à l'Islam a été abordée par Richard Bulliet par l'étude de l'onomastique des *nasab* d'individus de l'époque abbasside⁴⁰⁹. Cependant, une étude détaillée du processus d'islamisation des Arabes eux-mêmes manque toujours. On part en effet trop souvent du principe que les Arabes sont musulmans, et que c'est l'arabisation de l'onomastique qui prouve la conversion à l'Islam d'un ancêtre. On pourrait tout aussi bien supposer d'un Arabe au *Ism* préislamique que son père était païen et d'un arabophone portant un nom biblique ou hégirien qu'il s'est converti.

Les approches les plus récentes sur la question de l'islamisation des Arabes ont recours à l'étude des très nombreuses traces épigraphiques laissées par pèlerins et voyageurs sur les routes péninsulaires aux deux premiers siècles de l'hégire. Frédéric Imbert y observe les difficultés de datation et le caractère généralement tardif des expressions coranisantes. Il invite notamment à se méfier d'une « surestimation du fait religieux » par l'historiographie traditionnelle⁴¹⁰. On peut cependant définir plusieurs étapes, à l'époque pré-dynastique, les expressions sont non-monothéistes, commençant par « *ānā* » comme en nord-arabique et en arabe pré-hégirien, puis au cours du VII^e siècle EC apparaît un formulaire impliquant Dieu et le verbe WTQ qui le « lie » au dédicant⁴¹¹ qui, comme la racine WLY⁴¹² n'est presque jamais associé à la Basmala. A la fin du I^{er} siècle se développe, avec un usage encore très restreint de la Basmala l'invocation au pardon, très proche des formulaires chrétiens contemporains, qui sert, selon lui, « d'enrobage religieux » pour continuer à parler de soi comme aux époques antiques⁴¹³. Le nom du prophète apparaît également à la fin du premier siècle, souvent en association avec d'autres prophètes coraniques comme Moïse et Abraham⁴¹⁴, ce qui correspond avec les premières attestations numismatiques et épigraphiques officielles.

La question d'un éventuel messianisme primitif, qui rejoindrait un phénomène contemporain dans les milieux chrétiens syriaques et judéo-araméens est extrêmement débattue.

⁴⁰⁸ HOYLAND, R. G., "Early Islam as a Late Antique Religion," in JOHNSON Sc. F., *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford-NY, 2012, pp. 1053-77 ; AZMEH (Al), A., *The arabs and islam in late antiquity. A critique of approaches to Arabic sources*, Berlin, 2014 et AZMEH (Al), A., *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allāh and His People*, Cambridge, 2014.

⁴⁰⁹ BULLIET, R. W., "A Quantitative Approach to Medieval Muslim Biographical Dictionaries", *JESHO* 13, 1970, pp. 195-211 ; BULLIET, R. W., *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge-Londres, 1979.

⁴¹⁰ IMBERT, Fr., *op. cit.* 2011, p. 60.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 62-66.

⁴¹² *Ibid.*, p. 66-7.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 69-71.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 73-4.

Suliman Bashear a ainsi proposé une étude détaillée au titre *al-Fārūq* attribué à ‘Umar par la tradition⁴¹⁵ et qui a permis au courant sceptique de supposer, en association avec la *Doctrina Jacobi*, une stature messianique au deuxième calife⁴¹⁶. Il apparaît cependant plutôt que l’attente eschatologique se soit développée à la fin du I^{er} siècle par contagion des nombreuses apocalypses juives et chrétiennes et c’est dans ce contexte qu’apparaissent aussi bien le culte Muḥammadien, mais aussi la figure de *Mahdī* d’Ibn al-Zubayr⁴¹⁷ ou de ‘Umar II⁴¹⁸.

L’historiographie abbasside concentre sur ce calife l’essentiel des régulations statutaires et fiscales, pourtant son nom n’est jamais associé au cas des tribus arabes chrétiennes.

III : La fiscalité : ahl- al-ḍimma et muslimīn

Le cas fiscal des Banū Tag̃lib s’inscrit pleinement dans un contexte primo-abbasside de catégorisation statutaire qu’il faut étudier dans leur contexte de réforme hārūnienne. Les différents impôts (*jizīya*, *ṣadaqa*, *‘uṣr*, *zakāt*, *ḥarāj*...) ont ainsi été définis comme un système de distinction entre « soumis » et « protégés », amenés à correspondre respectivement, à travers la « coranicisation », aux membres de la *Umma* et aux *Ahl al-Kitāb*.

a-L’essor de la problématique fiscale dans les années 1950

C’est dans cette optique que les recherches fiscales, depuis Daniel Dennett⁴¹⁹ et Frede Lokkegaard⁴²⁰ ont observé l’émergence de différents groupes imposables exclusifs. Cet essor de la question fiscale coïncide avec une volonté d’une histoire plus sociale et moins politique. Claude Cahen propose alors d’utiliser les longs développements de la chronique Zuq̃nīn pour mieux appréhender la réalité de l’imposition en Haute-Mésopotamie⁴²¹. La question du fameux rescrit fiscal fut également revisitée par Hamilton Gibb⁴²², tandis que Joseph Schacht envisage une synthèse sur les origines du *Fiqh*⁴²³.

Antoine Fattal reprend l’optique de Dennett et publie en 1958 une synthèse sur le « statut des non-musulmans »⁴²⁴. C’est à cette époque que Ben Shemesh décide de traduire les différents traités fiscaux disponibles dans les trois tomes de *Taxation in Islam* afin de donner plus de matière

⁴¹⁵ BASHEAR, S., “The Title “Fārūq” and Its Association with ‘Umar I”, *SI*, 72, 1990, pp. 47-70.

⁴¹⁶ CRONE, P., COOK, M., *op. cit.*, 1977, p. 3-6 ; DONNER, Fr. M., “La question du messianisme dans l’Islam primitif.” In GARCIA-ARENAL, M., *Mahdisme et millénarisme en Islam*, REMMM, pp. 91-4 ; p. 91.

⁴¹⁷ MADELUNG, M., “‘Abdallah b. al-Zubayr and the Mahdī”, *JNES* 11, 1981, pp. 291-305 ; MADELUNG, M., “Apocalyptic Prophecies in Hims in the Umayyad Age”, *JSS* 31, 1986, pp. 141-85.

⁴¹⁸ BORRUT, A., « Entre tradition et histoire : genèse et diffusion de l’image de ‘Umar II », in *Mélanges de l’Université St-Joseph*, 58, Beyrouth, 2005, pp. 329-78, surtout p. 338-45.

⁴¹⁹ DENNETT, D. C., *Conversion and the Poll Tax in early islam*, Cambridge, 1950.

⁴²⁰ LOKKEGAARD, Fr., *Islamic taxation in the Classical Period*, Copenhague, 1950.

⁴²¹ CAHEN, Cl., *op. cit.*, 1954.

⁴²² GIBB, H. A. R., “The Fiscal Rescript of ‘Umar II”, *Arabica* 2, 1955, pp. 1-16.

⁴²³ SCHACHT J., *The origins of Muḥammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.

⁴²⁴ FATTAL, A. *Le statut légal des non-musulmans en pays Islam*, Beyrouth, 1958.

à ces questions⁴²⁵. Parallèlement, Paul Forand s'interroge sur les différents sens du mot 'uṣr⁴²⁶ qui est, pour le sujet de la taxation des Arabes (et notamment des Arabes chrétiens), un concept central tandis qu'Abd al-'Azīz Dūrī propose, dans un article de référence, d'éclaircir certains points méthodologiques⁴²⁷.

b-L'invention de la *ḍimma*, de la *jizīya* et de la *ṣadaqa*

Cependant, la passion de l'après-guerre pour ces sujets commence à laisser la place à d'autres enjeux comme l'exploration des termes canoniques par excellence que sont la *Ḍimma*⁴²⁸ ou la *Zakāt*⁴²⁹, dans le Coran et le *Ḥadīṭ*.

La formation du *Fiqh* et des écoles de jurisprudence implique des débats réguliers sur les statuts fiscaux⁴³⁰. Entre transmission d'avis juridiques et *d'ahbār* historiques, la personnalité centrale de l'intellectuel marwānide al-Zuhrī (m. 124/741) apparaît bientôt prépondérante, et Lecker produit un long article sur son parcours⁴³¹.

A partir du tournant du millénaire, et concurremment aux travaux de Nicolas Oikonomidès sur la fiscalité byzantine⁴³², Cengiz Kallek étudie l'apport du *K. al-Ḥarāj* de Yaḥyā b. Adam⁴³³, Paul Heck celui de *Qudāma b. Ja'far*⁴³⁴ et Andreas Görke, le *K. al-Amwāl* d'Abū 'Ubayd⁴³⁵. De son côté, Chase Robinson s'intéresse à une formule redondante dans les traditions de redditions des villes et communautés, le « scellement des nuques »⁴³⁶.

Au sein de ces corpus divers, l'irruption du *ḥadīṭ* à la fin du II^e/VIII^e siècle ainsi que son origine aux débuts de l'*Islām* a été envisagée⁴³⁷ tandis que Wa'il Hallaq publie deux ouvrages sur la construction et les évolutions du droit islamique⁴³⁸. Enfin, une problématique mérite également

⁴²⁵ BEN SHEMESH, A., *Taxation in Islam*, III vol., Leyde, 1967-69.

⁴²⁶ FORAND, P. G., "Notes on 'Uṣr and Maks", *Arabica*, 13, 1966, pp. 137-41.

⁴²⁷ DURI, 'A., "Notes on Taxation in Early Islam", *JESHO*, 17, 136-44, 1974.

⁴²⁸ AYOUB, M. M., "Dhimmah in Quran and Hadīth," *ASQ* 5, 1983.

⁴²⁹ BASHEAR, S., "On the origin and development of *Zakāt* in early Islam", *Arabica* 40, 1993, pp. 84-113.

⁴³⁰ CRONE, P., *op. cit.*, 1987, réponse de HALLAQ, W. B., "The use and abuse of Evidence : The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic", *JAOS*, 110-1, 1990, pp. 79-91 ; voir aussi CHELHOD, J., « La Place de la coutume dans le *Fiqh* primitif et sa permanence dans les sociétés arabes à tradition orale », *SI*, 64, Paris, 1986, pp. 19-37 et CALDER, N., *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford, 1993.

⁴³¹ LECKER, M., "Biographical Notes on Ibn Shihab al-Zuhri", *JSS*, 41, 1996, pp. 21-63.

⁴³² OIKONOMIDES, N., *Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IXe-XIe s.)*, Athènes, 1996.

⁴³³ KALLEK, C., "Yaḥyā ibn Adam's Kitāb al-Kharāj: Religious Guidelines for Public Finance", *JESHO*, 44, 2001, p. 103-22

⁴³⁴ HECK, P., *The construction of knowledge in Islamic civilization: Qudāma b. Ja'far and his Kitāb al-Ḥarāj*, Leyde, 2000.

⁴³⁵ GÖRKE, A., *Das Kitāb Al-Amwāl Des Abū 'Ubayd al-Qāsim B. Sallām: Entstehung und Überlieferung eines frühislamischen Rechtswerkes*, Princeton, 2003.

⁴³⁶ ROBINSON, Ch. F., "Neck-Sealing in Early Islam", *JESHO*, 48-3, 2005, pp. 401-41

⁴³⁷ MOTZKI, H., "The *Musannaḥ* of 'Abd al-Razzaq al-San'ani as a Source of Authentic *Aḥadīth* of The First Century A.H.", *JNES* 50, 1991, pp. 1-21 ; MOTZKI H., *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Leyde, 2002 ; MOTZKI, H., "Dating Muslim Traditions : A Survey", *Arabica*, 52, 2005, pp. 204-53.

⁴³⁸ HALLAQ, W. B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge-New-York, 2004.

d'être traitée, à la suite de Benjamin Jokisch, c'est l'influence d'un éventuel projet hārūnien de codification de la loi impériale islamique⁴³⁹.

c-Les approches récentes : compilations, théorisation et documents

Plus récemment, Sa'īd al-Ḥabbāš⁴⁴⁰ et Ġayda Katbī⁴⁴¹ se sont proposés de synthétiser l'ensemble des traditions fiscales, avec une approche résolument positiviste. Le premier a exploré les traités de capitulation (*ṣulḥ*) et les règlements fiscaux de « *termination* » des hostilités⁴⁴². La seconde a établi une synthèse de l'évolution des dispositions législatives. Tous deux n'y abordent le cas des tribus arabes chrétiennes que marginalement et leur méthode ne permet guère de progresser dans la compréhension de populations chrétiennes sujettes à un impôt islamique.

Dernièrement, les travaux de Michele Campopiano ont largement révolutionné l'approche en reprenant l'idée de Morony d'une continuité irakienne du système d'imposition sassanide à l'époque omeyyade et abbasside. Le principe général serait celui du maintien d'un système de prélèvement « *alā misāḥa* »⁴⁴³, c'est-à-dire d'une certaine somme définie annuellement pour un certain espace cadastral et qui aurait commencé à être modifié au VIII^e siècle du fait de l'extension d'une propriété musulmane, pour redevenir un impôt proportionnel, correspondant au *'uṣr* foncier.

Campopiano s'appuie sur les apports fondamentaux de la papyrologie du Ḥurasān⁴⁴⁴ à l'Égypte en passant par la Palestine⁴⁴⁵ qui ouvrent une fenêtre sur les pratiques réelles du fisc aux VI^e-VIII^e siècles, avant et après la conquête arabe. En Égypte, c'est avant tout Jean Gascoü⁴⁴⁶ qui travaille le plus sur les questions d'imposition en reprenant entre autres les travaux d'Abbott sur Qūrā b. Šarīk⁴⁴⁷ et ceux de Casper Kraemer sur Nessana en Palestine⁴⁴⁸. Il faut également signaler

⁴³⁹ JOKISCH, B., *Islamic Imperial Law. Harun al-Rashid's Codification Project*, Berlin, 2007.

⁴⁴⁰ KHABBASH (Al), S., *Les sources de la fiscalité en Islam des origines à la chute des Omeyyades*, Thèse, Uni-Paris1, dir. MICHEAU, Fr., Paris, 2011.

⁴⁴¹ KATBI, Gh. Kh., *Islamic land tax al-Kharāj: from the Islamic conquests to the Abbāssid period*, Leyde, 2010.

⁴⁴² Comme s'intitule l'ouvrage de référence de HILL, D. R., *The termination of hostilities in the early Arab conquests, A.H. 634-656*, Londres, 1971.

⁴⁴³ CAMPOPIANO, M., "Alā l-misāḥa and muqāsama Land Tax : Legal Theory and Balance of Social Forces in Early Medieval Iraq (sixth to Eighth Centuries)", *JESHO*, 54-2, 2011, pp. 239-69 ; CAMPOPIANO, M., "State, Land Tax and Agriculture in Iraq from the Arab Conquest to the Crisis of the Abbasid Caliphate (Seventh-Tenth Centuries)", *SI*, 3, 2012, pp. 5-50 ; CAMPOPIANO, M., "L'administration des impôts en Irak et Iran de la fin de l'époque Sassanide à la crise du califat Abbasside (VIe-Xe siècles)", in BALLESTIN, X., PASTOR, E., *Lo que vino de Oriente*, Oxford 2013, pp 7-27.

⁴⁴⁴ KHAN, G., "Arabic Documents from Early Islamic Khurasan", Londres, 2007, p. 42-8 ; KHAN, G., *Arabic Documents from Early Islamic Khurasan*. Londres, 2008 ; Il s'appuie aussi bien sûr sur la sigillographie sassanide : GYSELEN, R., *La géographie administrative de l'Empire Sassanide : les témoignages sigillographiques*, Paris-Louvain, 1989 ; GYSELEN, R., *Sources for the History of Sasanian and Post-Sasanian Iran, Res Orientales* 19, Louvain, 2009 et 2010.

⁴⁴⁵ Y compris à Petra : KOENEN, L., "The carbonized archives from Petra", *JRA*, 9, 1996, pp. 177-88.

⁴⁴⁶ GASCOU, J., « De Byzance à l'Islam : les impôts en Égypte après la conquête arabe », *JESHO*, 26-1, 1983, pp. 97-109 ; GASCOU J., « Arabic Taxation in the Mid-Seventh-Century Greek Papyri », in ZUCKERMAN C., *Constructing the Seventh Century, TravMém* 17, Paris, 2013, pp. 17-71.

⁴⁴⁷ ABBOTT, N., *The Kurrāh papyri from Aphrodito in the Oriental Institute*, Chicago, 1938.

⁴⁴⁸ KRAEMER, C. J., *Excavations at Nessana, 3: Non-Literary Papyri*, Princeton, 1958.

les ouvrages de son concurrent Kosei Morimoto⁴⁴⁹ et de Jorgen Simonsen⁴⁵⁰ et les études de Georges Khoury sur la papyrologie arabe⁴⁵¹.

Si cette importante bibliographie a grandement fait avancer les connaissances sur le rôle de la *Jiziya* dans la partie romaine des empires omeyyades et abbassides, le mystère de la taxation des « Arabes » puis des « musulmans » reste presque entier.

Dernièrement, cependant, Petra Sijpesteijn a publié et commenté un document exceptionnel imposant *zakāt* et *ṣadaqa* à un groupe de pasteurs du Fayyūm. La teneur idéologique du document et son vocabulaire laissent supposer qu'il s'agit du début de ce mode d'imposition ce qui fournit un véritable *terminus post quem* à la collecte de la *ṣadaqa* des Arabes tribaux, et donc au « doublement » de celle des Arabes chrétiens⁴⁵².

On doit cependant tempérer cet enthousiasme en gardant à l'esprit que la partie orientale de la Haute-Mésopotamie relevait de l'espace sassanide et de systèmes fiscaux nécessairement différents, qu'on y connaît mal la relation des tribus citadines avec les groupes ruraux de la *Bādiya* et qu'on ignore presque complètement l'origine de la distinction fiscale '*arab/‘ajam, muslim/dimmi*'⁴⁵³.

⁴⁴⁹ MORIMOTO, K., *The Fiscal Administration of Egypt in the Early Islamic Period*, Kyoto, 1981.

⁴⁵⁰ SIMONSEN, J. B., *Studies in the Genesis and Early Development of the Caliphal Taxation System: with Special References to Circumstances in the Arab Peninsula, Egypt and Palestine*, Copenhagen, 1988.

⁴⁵¹ KHOURY, R., *Chrestomathie de papyrologie arabe*, Leyde, 1993 ; KHOURY, R. G., *Papyrologische Studien : zum privaten und gesellschaftlichen Leben in den ersten islamischen Jahrhunderten*, Wiesbaden, 1995.

⁴⁵² SIJPESTEIJN, P. M., *Shaping a Muslim State: The World of a Mid-Eighth-Century Egyptian Official*, Oxford, 2013, surtout, pp. 163-187.

⁴⁵³ Les questions du rapport de ces entités primitives, dans le contexte irakien, nord-syrien et mossoulien, rejoignent les problématiques de cette recherche. L'implication des groupes arabes dans les factions politico-religieuses (WELLHAUSEN, J., *The religio-political factions in early Islam*, tr. OSTLE R.C., WALZER, S.M., Amsterdam, 1975) ainsi qu'avec la formation d'un éventuel « royaume arabe » (WELLHAUSEN, J., *The Arab kingdom and its fall*, tr. Graham Weir M., Beyrouth, 1963), seront abordés plus loin.

C : Les Arabes tribaux dans l'espace mésopotamien,

Trois questions principales sous-tendent les termes de la problématique des tribus arabes de *Jazīra* : l'organisation tribale, la perception de l'ethnicité arabe et la formation de la province. Ces trois structures, à première vue évidentes, n'en sont pas moins imprécises, complexes et mouvantes au cours des deux premiers siècles hégiriens.

1. L'invention de la Haute-Mésopotamie

L'entité appelée *al-Jazīra* est clairement définie à l'époque Ḥamdānide (IV^e/X^e s.) dans la géographie de Ibn Ḥawqal⁴⁵⁴. Elle dérive pourtant d'une construction administrative complexe et mal connue qui s'articule avec la description géographique abbasside. Aux époques prédynastiques, marwānides et primo-abbassides, la *Jazīra* semble plutôt restreinte à la zone du *Bēt Nahrēn* (Pays des deux fleuves). Il s'agit de la partie de l'espace syrien comprise entre le coude de l'Euphrate (ancienne Osrhoène) et le Haut-Tigre (Amīd). Jusqu'à la fin du II^e/VIII^e siècle, la région de Mossoul et de la rive gauche du Tigre-Moyen, semble ne lui avoir été associée que très ponctuellement.

I : La Jazīra dans l'espace syrien

Afin d'appréhender cet espace incertain et hybride, il est impératif de consulter, d'une part, les travaux consacrés au *Bilād al-Šām* et au Diocèse d'Orient protobyzantin, et d'autre part, les études sur les confins nord du *Sawād* en direction de l'Adiabène.

a-La Syrie de Byzance à l'Islam

A propos de la Syrie, trois ouvrages doivent être impérativement présentés. Le compte-rendu d'une table-ronde intitulée *La Syrie de Byzance à l'Islam* apporte de précieux jalons⁴⁵⁵. Robert Schick traite de la période transitionnelle transjordanienne où les preuves archéologiques sont comparées aux traditions islamiques des périodes perse et héracléenne⁴⁵⁶. De son côté, Pierre-Louis Gatier recense et date les inscriptions grecques post-hégiriennes de l'espace syrien et observe qu'elles disparaissent complètement au nord de Ḥimṣ⁴⁵⁷. Constatant une raréfaction progressive au cours de l'époque marwānide tandis que ni l'arabe, ni le syro-palestinien ne les remplace, il s'avoue dès lors incapable de lier cette disparition épigraphique avec une éventuelle arabisation des communautés⁴⁵⁸. Rachid Haddad décrit de son côté le fameux psautier de Damas,

⁴⁵⁴ Voir *infra*, p. 143.

⁴⁵⁵ CANIVET, P., REY-COQUAIS J.-P., *La Syrie de Byzance à l'Islam, VIIe- VIIIe siècles*, Damas, 1992.

⁴⁵⁶ SCHICK, R., "Jordan on the Eve of the Muslim conquest, EC 602-634", in CANIVET, P., *et al.*, *op. cit.*, 1992, pp. 107-20.

⁴⁵⁷ GATIER, J.-L., « Les inscriptions grecques d'époque islamique (VII^e-VIII^e siècles) en Syrie du Sud », in CANIVET, P., *et al.*, *op. cit.*, 1992, pp. 145-58 ; p. 146.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 157.

où la langue arabe, vocalisée en « dialectal », est rédigée en caractères grecs : il date le document de la fin du I^{er} siècle⁴⁵⁹. Sidney Griffith y signe un article sur le synchronisme entre la politique iconoclaste marwānide et celle des premiers isauriens⁴⁶⁰.

Qassem Tweir consacre un article à la *Hiraqla*, palais de Hārūn al-Rašīd à al-Raqqā qui est le premier exemple de l'Euphrate Moyen à mêler le plan irako-iranien et les techniques de constructions syro-romaines⁴⁶¹. Les études de céramologie attestent une disparition des importations (hors Egypte) à la fin du I^{er} siècle et un changement de mode important au milieu du VIII^e siècle. Elles constatent les difficultés de lier les maigres connaissances du nord du *Šām* et de la *Jazīra* avec les structures palestino-jordanienes⁴⁶².

Hugh Kennedy s'interroge sur l'impact du « *muslim rule* » sur les implantations rurales de Syrie. Il invalide l'idée reçue d'un afflux arabo-bédouin qui aurait entraîné un recul du front agraire. Au contraire, les Umayyades promeuvent l'extension agraire et une tradition rapporte à 'Uṭmān l'ordre de caser les tribus arabes hors des régions déjà exploitées dans l'Euphrate Moyen. Il décrit ensuite les investissements de canalisation en *Jazīra* et les associe aux « châteaux du désert » comme divers types de *latifundia*⁴⁶³.

b-Islamisation de l'espace syrien ?

En 2004, Cyril Jalabert soutient une thèse à Paris 1 portant sur l'islamisation de l'espace syrien, au plan historique, mais aussi dans l'évolution historiographique⁴⁶⁴. Il observe en tout cas que les fonctions militaires, politiques, intellectuelles des élites sont interpénétrées et qu'il n'y a aucun groupe particulier de 'Ulamā avant la fin du II^e siècle⁴⁶⁵. A propos de l'édification des mosquées, si les traditions les rapportent à la conquête, les cas de Damas, Alep et Ḥimṣ prouvent un partage de l'espace sacré⁴⁶⁶. A l'inverse, la mosquée d'Edesse est très excentrée, marginalisée⁴⁶⁷. A Hīt, à la limite de l'Irak, les églises sont partagées, et à Ḥadīṭa, la mosquée ne sera édifiée que tardivement, en dépit de l'implantation arabe, alors que deux églises y subsistent. Il soutient que le Dôme du Rocher est une simple reconstruction du Temple⁴⁶⁸. Il démontre

⁴⁵⁹ HADDAD, R., « La phonétique de l'arabe chrétien vers 700 », in CANIVET, P., *et al.*, *op. cit.*, 1992, pp. 159-64.

⁴⁶⁰ GRIFFITH, S. H., « Images, Islam and Christian Icons », in CANIVET, P., *et al.*, *op. cit.*, 1992, pp. 121-38.

⁴⁶¹ TWEIR, Q., « L'Héraklia de Hārūn al-Rašīd à Raqqā, réminiscences byzantines », in CANIVET, P., *et al.*, *op. cit.*, 1992, pp. 179-86 ; p. 185.

⁴⁶² SODINI J.-P., VILLENEUVE E., « Le passage de la céramique byzantine à la céramique omeyyade » et ORSSAUD, D., « Le passage de la céramique byzantine à la céramique islamique », in CANIVET, P., *et al.*, *op. cit.*, 1992, pp. 195-218 et pp. 219-28

⁴⁶³ KENNEDY, H., « The impact of Muslim Rule on the pattern of rural settlement in Syria », in CANIVET, P., *et al.*, *op. cit.*, 1992, pp. 291-8 ; p. 291.

⁴⁶⁴ JALABERT, C., *Hommes et lieux dans l'islamisation de l'espace syrien (Ier/-VIII^e-II^e/VIII^e s.)*, Thèse, dir. MICHEAU, F., Uni-Paris 1, 2004.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 38-44.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 51-4.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 60.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 68-9.

également que la politique anti-chrétienne d'élimination des croix n'est pas confirmée par les sources syro-jacobites⁴⁶⁹ et que des édifices culturels nouveaux sont bel et bien érigés à la fin du I^{er} siècle EH et encore sous al-Manṣūr pour la cathédrale de Takrīt⁴⁷⁰. A partir de là, il observe combien la discriminatoire codification hārūnienne tranche avec la réalité de la pratique, notamment au sujet du monastère de Qennešrē, détruit et reconstruit sans qu'on ait eu recours à la théorie juridique⁴⁷¹.

Après avoir remis en cause l'idée d'une islamisation précoce et planifiée de l'espace, il réfute l'idée d'une conversion massive des hommes. Il conteste l'association courante entre arabisation du *Dīwān* et licenciement des *Kuttāb* chrétiens⁴⁷². Jalabert poursuit en démontrant que les réformes fiscales, dont les sources brossent des portraits confus et contradictoires, n'ont jamais eu comme conséquence d'islamiser les contribuables, contrairement à la *doxa* associée à la politique de 'Umar II. Il assure que :

Les passages à l'islam semblent donc avoir concerné des groupes ou des individus qui étaient naturellement proches de cette élite (comme les tribus arabes et quelques rares membres de la haute administration) qui, par la conversion, pouvaient espérer être intégrés⁴⁷³.

Plus avant, il démontre que la taxation fut parfois remise entre les mains de groupes tribaux, parfois aux autorités ecclésiastiques locales, avec des ressorts variés englobant souvent chrétiens ET musulmans, ces derniers apparaissant souvent « en position de faiblesse »⁴⁷⁴.

Il faut également consulter l'ouvrage majeur de Paul Cobb sur la Syrie abbasside⁴⁷⁵ qui apporte de riches jalons sur l'épisode de l'administration clanique des Banū Ṣalīḥ à la fin du II^e/VIII^e siècle⁴⁷⁶. Plus récemment, la *Jazīra* apparaît marginalement dans son chapitre de l'édition de Cambridge consacré à la période marwānide et à la transition avant la fondation de Baġdād en 145/762⁴⁷⁷. On doit également signaler la synthèse archéologique incontournable d'Alan Walmsley qui illustre la continuité et les innovations omeyyades dans le *Bilād al-Šām* post-romain⁴⁷⁸ mais ne traite pas beaucoup de la Haute-Mésopotamie.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 86.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 88-9.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 89 et 95.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 97-100.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 102-109.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 112-20.

⁴⁷⁵ COBB, P., *White Banners: Contention in 'Abbasid Syria, 750-880*, Albany, 2001.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 26-32 et 93-4—en lien avec la révolte des Tanūḥ durant la IV^e *fitna*.

⁴⁷⁷ COBB, P., "The Empire in Syria", in ROBINSON, Ch. F., *The formation of the Islamic World, sixth to eleventh centuries*, Cambridge, 2010, pp. 226-68.

⁴⁷⁸ WALMSLEY, A., *Early Islamic Syria, An archaeological assessment*, Londres, 2007.

On ne peut conclure sans nommer l'ouvrage d'Antoine Borrut qui fait référence au sujet de l'histoire marwānide et primo-abbasside de l'espace syrien⁴⁷⁹. Malheureusement, ses thématiques échappent le plus souvent à nos axes de recherche. Ses études de cas sur l'image de 'Umar II dans les sources chrétiennes et islamiques ou sur le rôle de Maslama dans le développement agraire de la *Jazīra* concourent cependant à en définir le cadre politique⁴⁸⁰.

II : Mossoul au nord de l'Irak (et la Monographie)

De l'autre côté, la Haute-Mésopotamie constitue la partie septentrionale de l'Irak post-sassanide, qui, en devenant le centre de l'empire abbasside à la fin du II^e/VIII^e siècle, détermine un rôle finalement prééminent aux *Amṣār* de Kūfa et Baṣra.

a-Le nord de l'Irak

Du point de vue ecclésiastique, on dispose bien sûr des très importants recensements de Fiey consacrés précisément à l'espace Mossoulien du nord de l'Irak dans ses frontières actuelles⁴⁸¹.

Il faut aussi bien sûr citer la thèse déjà mentionnée de Morony, qui apporte des jalons fondamentaux à la connaissance de la géographie administrative du Moyen-Tigre⁴⁸². Il décrit successivement la situation initiale et les récits de conquête de l'Arbayestan⁴⁸³, du Ḥazzā⁴⁸⁴, de Takrīt⁴⁸⁵, de Mossoul⁴⁸⁶, et finalement du *Ustān al- 'Ālī* d'al-Anbār, en aval de l'Euphrate moyen⁴⁸⁷. Ses travaux se limitent cependant à la continuité non-dynastique d'un espace irakien épousant les frontières de la république contemporaine.

Chase Robinson décide de son côté de se consacrer à l'étude de Mossoul et de son environnement dans une thèse soutenue en 1992⁴⁸⁸. Huit ans plus tard paraît la seule monographie historique sur la Haute-Mésopotamie⁴⁸⁹. Celle-ci est appréhendée à travers le rôle de Mossoul l'irakienne face à la *Jazīra* syrienne. Il cherche à s'éloigner de l'histoire légendaire du I^{er}/VII^e siècle, en s'axant essentiellement sur les informations des II^e/VIII^e et III^e/IX^e siècle et sur la question des réécritures, réinterprétations et réorganisations. Son premier chapitre est consacré aux traités de *Ṣulḥ* entre les communautés chrétiennes et les conquérants, où il démontre

⁴⁷⁹ BORRUT, A., *op. cit.*, 2011, voir sur les questions historiographiques, *supra*, p. 39-46.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, les chapitres V pp. 229-82 et VI, pp. 283-320.

⁴⁸¹ FIEY, J.-M., *Assyrie Chrétienne, op. cit.*, 1965-8.

⁴⁸² MORONY, M. G., *op. cit.*, 1984 et voir aussi MORONY, M. G., "Continuity and change in the administrative geography of Late Sasanian and Early Islamic al-'Irāq", *Iran JPS* 20, 1982, pp. 1-49 ; sur Sinjār p. 9-10.

⁴⁸³ MORONY, M. G., *op. cit.*, 1984 : sur la rive droite et sa conquête, p. 130-1.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, sur l'Adiyabène et la rive gauche, p. 132-3.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 133-4.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 135-6.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 144-5.

⁴⁸⁸ ROBINSON, Ch. F., *The Early islamic history of Mosul*, PhD, 1992.

⁴⁸⁹ ROBINSON, Ch. F., *op. cit.*, 2000.

magistralement que l'essentiel des informations disponibles reposent en fait sur des problématiques (chrétiennes et arabo-musulmanes, citadines et tribales) de l'époque abbasside⁴⁹⁰.

b-Invention de la *Jazīra*

Le deuxième chapitre traite de la provincialisation omeyyade et abbasside d'un espace (la *Jazīra*) qui était divisé depuis 363 EC. Sa partie romaine serait restée, avant la II^e *fitna*, « une sorte de protectorat » dépendant de Qinnasrīn tandis que Mossoul, suivant l'interprétation du III^e/IX^e siècle d'al-Ṭabarī et al-Ya'qūbī, serait un *Ṭagr* de Kūfa⁴⁹¹. Il date l'établissement d'un gouvernement permanent en Haute-Mésopotamie occidentale de la « restauration » marwānide⁴⁹² qui aurait succédé à une politique sufyanide de non-ingérence et de « laissez-faire »⁴⁹³. *Al-Jazīra wa-l-Mawṣil* devient la base d'une grande zone septentrionale confiée à Muḥammad b. Marwān avant qu'un système fiscal régulier voie le jour à la croisée du I^{er} et du II^e siècle.,

Il hésite à propos de l'époque de rattachement de Mossoul à l'Osrhoène et à Amīd. Il observe que telle est sans doute déjà la situation sous le gouvernement d'al-Muḥtar et d'Ibn al-Aṣṭar (pendant la II^e *fitna*) après la chute de l'Osrhoène sufyanide et la bataille de Ḥāzīr⁴⁹⁴. Il consacre les pages suivantes à préciser le rôle des *Mdabbrōnē* (chef civils) des cités chrétiennes⁴⁹⁵. C'est seulement là qu'il traite du contrôle des populations pastorales qu'il associe directement au mode de pouvoir tribal umayyade. Il date la formation des *Diyār*-s (Rabī'a, Muḍar) de cette même époque marwānide et les considère parfaitement indépendants des anciennes circonscriptions pré-hégiriennes (respectivement, le Nōd-Ardašīrgān et l'Osrhoène⁴⁹⁶).

Le troisième chapitre est consacré à l'émergence de Mossoul et il assure que la croissance urbaine est directement liée à la politique marwānide et n'a rien à voir avec l'héritage sassanide. Comme dans le cas de Kūfa, la ville aurait été refondue dans le nouveau plan des *Ḥiṭāṭ* et du *Tamṣīr* (sédentarisation tribale⁴⁹⁷). La petite colonie kūfite des confins aurait été peuplée (ou repeuplée) de tribus Azdites et Rabī'a venues de Baṣra sous le gouvernement de Muḥammad b. Marwān. Il suggère également qu'il est possible que cette ville, administrée immédiatement et presque tout le temps par des parents et familiers de 'Abd al-Malik, n'ait été véritablement fondée qu'à la toute fin du VII^e siècle EC⁴⁹⁸. Au sujet de la notabilité foncière des *Šahārijā*, il admet qu'on n'en sait

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 28-31.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 36-7.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 39-40.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 41-2.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 50-2.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 54-8.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 59-62.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 72-3 ; le terme *ḥiṭāṭ* peut aisément être comparé aux « lots » appelés *cuadra*, des cités hispano-américaines.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 77-8.

guère plus que ce qu'al-Ṭabarī, Nöldeke et Morony en ont dit⁴⁹⁹. Il suppose que leur fonction de collecteur d'impôts leur a progressivement été ôtée à l'époque abbasside pour passer aux mains de clans arabes⁵⁰⁰.

Il n'est ni possible ni pertinent de présenter les autres chapitres, mais on doit tout de même dire un mot des réflexions de son quatrième chapitre sur l'importance du Ḥārījisme dans l'élite arabe tribale locale. Il observe d'emblée qu'il n'existe aucune bibliographie à propos d'un thème aussi important pour la Haute-Mésopotamie du II^e/VIII^e siècle⁵⁰¹. Ces tribus « révolutionnaires » s'opposent dès le départ à l'irruption de l'Etat marwānide⁵⁰² avec un état d'esprit de restauration du *Jihād* qui se rapproche de la tonalité des apocalypses syriaques contemporaines⁵⁰³. Robinson note que les mémoires syriaques, occidentales comme orientales, gardent souvent de ces rebelles un souvenir héroïque, généreux et/ou pieux⁵⁰⁴. Il reste par contre réservé quant à une éventuelle dimension tribale au sein de ces mouvements insurrectionnels⁵⁰⁵.

III : Apports des fouilles et de la Numismatique pour un pays sans narration

Robinson, plus que Morony, s'appuie beaucoup sur les travaux des numismates et des archéologues. Il est donc plus qu'essentiel de citer un certain nombre des importantes prospections, fouilles, enquêtes et synthèses monographiques consacrées à l'une ou l'autre zone de Haute-Mésopotamie.

a-Fulūs, Drāhm et Nomismata

Les documents *pehlevī*-s traitent très peu de ces régions⁵⁰⁶ et on ne détient pratiquement aucun sceau sassanide connecté au Haut-Tigre. La lecture des articles de Philippe Gignoux sur les *Spāhbed* et les *Marzbān* qui correspondent tous deux à des magistratures provinciales locales peuvent cependant éclairer l'espace pré-mossoulien⁵⁰⁷. On doit néanmoins s'appuyer sur d'autres sources matérielles⁵⁰⁸.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 90.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 96-7.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 111.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 110.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 116-7.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 120.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 121. Šaybānite dans ce cas là.

⁵⁰⁶ GYSELEN, R., *La géographie administrative de l'Empire Sassanide : les témoignages sigillographiques*, Paris-Louvain, 1989, p. 71.

⁵⁰⁷ Né 1931, GIGNOUX, Ph., « L'organisation administrative Sassanide : le cas Marzbān », *JSAI*, 4, 1984, pp. 1-29 ; GIGNOUX, Ph., « Le *spāhbed* des sassanides à l'Islam », *JSAI*, 13, 1990, pp. 1-14 ; Plus récemment, Rika Gyselen a publié un recueil de sources disponibles sur l'Iran « sassanide et post-sassanide » : GYSELEN, R., *Sources for the History of Sasanian and Post-Sasanian Iran, Res Orientales* 19, Louvain, 2009 et 2010.

⁵⁰⁸ On doit toutefois signaler son article de référence sur les chrétiens de l'empire sassanide, GYSELEN, R., « Les témoignages sigillographiques sur la présence chrétienne dans l'empire sassanide », *Studia Iranica*, 33, 2006, pp. 17-78.

La numismatique facilite l'appréhension de l'espace jazīro-mossoulien. Le premier à s'y intéresser est Gernot Rotter, qui, en 1974, quelques années après l'édition du *Ta'rīḥ al-Mawṣil*, propose de comparer les données de l'historien avec les *Fulūs* de Mossoul⁵⁰⁹. Seules ces pièces portent régulièrement à la fois le nom des gouverneurs et celui de l'atelier⁵¹⁰. Cette brillante étude, qui compare systématiquement les monnaies avec les informations textuelles, s'est avérée indispensable à Robinson. Il faut signaler que Rotter est l'historien de référence (en allemand) de la II^e *fitna*, et qu'il traite abondamment des conflits tribaux de *Jazīra* incluant des tribus arabes, y compris du rôle primordial des Taglib, réputés chrétiens⁵¹¹.

Ingrid et Wolfgang Schulze de leur côté, ont étudié les spécificités de la frappe des *Fulūs* « califes-debout » des années 73-7/693-7 dans le cadre de la *Jazīra*⁵¹². Ils ne connaissent que deux villes de frappe, Ḥarrān et Edesse, tandis que le *jund* de Qinnasrīn en compte huit, y compris « Tanūḥ »⁵¹³. Ils repèrent toutefois un autre type similaire, mais sans nom de ville - Mossoul est alors absente. Le trait commun est la quasi-absence de la « ceinture pendante » même si certains points communs existent avec les émissions palestiniennes⁵¹⁴.

Stefan Heidemann est le principal spécialiste de la culture matérielle et de l'histoire économique de la Syrie du nord et de la Haute-Mésopotamie. Il exploite aussi bien les sources archéologiques que monétaires ou narratives, et a participé (notamment) aux fouilles d'al-'Aqr sur le Tigre, al-Raqqā et Madīnat al-Far sur le Balīḥ. Il a publié en 1998 un article remarqué sur « la fusion des zones monétaires » romaines et sassanides au I^{er} siècle de l'hégire⁵¹⁵, qui concerne au plus haut point la formation de la *Jazīra* marwānide. Il y explique que les *nomismata* d'or byzantines semblent, au vu des trésors disponibles, cesser de pénétrer le marché pré-marwānide au cours des années 650-660⁵¹⁶. Il fait l'hypothèse qu'après la phase d'imitation sufyanide 'Abd al-Malik b. Marwān (m. 86/705) a volontairement amoindri le poids des nouveaux *dīnār* afin que « la mauvaise monnaie chasse la bonne », et pour réussir l'unification monétaire depuis un unique atelier de frappe damasquin⁵¹⁷. Quant aux monnaies de cuivre, elles aussi monopole impérial du Diocèse (Antioche), elles apparaissent en grand nombre dans les trésors pré-marwānides et étaient

⁵⁰⁹ ROTTER, G., "The Umayyad Fulūs of Mosul", *ANS*, 19, 1974, pp. 165-98.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 165.

⁵¹¹ ROTTER, G., *Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg* (680-692), Mayence, 1982 ; surtout pp. 187-216.

⁵¹² SCHULZE I. et W., "The Standing Caliph Coins of al-Jazira: some problems and suggestions", *The Numismatic chronicle*, 170, 2010, pp. 331-53.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 332.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 347.

⁵¹⁵ HEIDEMANN, St., "The Merger of Two Currency Zones in Early Islam: The Byzantine and Sasanian Impact on the Circulation in Former Byzantine Syria and Northern Mesopotamia", *Iran JPS*, 36, 1998, pp. 95-112.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 95-6.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 96-7.

probablement vendues sous Constant II (m. 48/668) en échange des monnaies d'or à l'effigie d'Héraclius jusqu'à la fin de la I^e *fitna*⁵¹⁸. A partir de ce moment-là, plusieurs dizaines d'ateliers « en *free-lance* » frappent des imitations dans l'espace post-romain. Avec l'établissement du joug marwānide, les monnaies qui tendent à se ressembler, commencent à être placées sous une autorité au niveau du *Jund* de *Qinnasrīn-Jazīra*⁵¹⁹. Les treize ateliers recensés ne seront pourtant jamais, contrairement à l'or, placés sous une seule administration de frappe. L'arrivée de l'argent dans la zone syro-occidentale coïncide avec les années 70/690. Étrangement, les trésors du milieu du VIII^e siècle comportent le plus souvent une forte présence de drachmes sassanides et d'imitations, tandis que les productions omeyyades ne sont pas encore majoritaires. Il n'y a pas non plus de véritable standardisation des poids, avec différents poids de *dirham* en circulation et une littérature juridique qui traite de la question de leur « coupe » (rognure). Heidemann en déduit que les ateliers ont continué à fonctionner de manière non-centralisée, sur le modèle sassanide⁵²⁰.

Au sein de l'ouvrage collectif consacré à la Haute-Mésopotamie, Elizabeth Savage a produit une étude sur les émissions abbassides où elle observe tout d'abord que les modèles sassanides continuent d'être frappés jusqu'à al-Mahdī (dès 145/762)⁵²¹, moment où les modèles rigides omeyyades (commencent à) varient en portant désormais des noms de souverains, avant d'être tous standardisés sous al-Ma'mūn⁵²². Des officiers de la cour signent aussi certaines émissions⁵²³ ainsi que les gouverneurs, qui sont souvent des princes de sang abbassides.

b-Explorations archéologiques

Le pays entre les deux fleuves a été plutôt bien prospecté et fouillé durant les années 1980-1990 (pour l'Irak) et 1990-2000 (pour la Syrie), ce qui a considérablement accru les connaissances sur la période omeyyade et primo-abbasside.

Un certain nombre de synthèses sont disponibles, à commencer par le recueil de contributions de Karin Bartl et Stefan Hauser⁵²⁴. Claus-Peter Haase compare le site supposé de Ḥiṣn Maslama (Moyen-Balīḥ) au modèle de Qaṣr al-Ḥayr : un *Castrum* (avec sans doute un rôle de caravansérail sur l'axe Nord-Sud de l'Osrhoène) adjoint à une *Madīna* fondée *ex-nihilo* (comme

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 98-9 : il en retrouve à al-'Aqr, en zone post-sassanide pour les années 641-668, voir HEIDEMANN, St., « Al-'Aqr, das islamische Assur: Ein Beitrag zur historischen Topographie in Nordmesopotamien », in BARTL, K., HAUSER, St. R., *Continuity and change in northern Mesopotamia from the Hellenistic to the Early Islamic Period*, Berlin, 1996, pp. 272-85.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 99.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 105-6.

⁵²¹ SAVAGE, E., "Early Abbasid coinage, traces of the past?", in BARTL K. *et al.*, *op. cit.*, 1996, pp. 173-83, p. 173.

⁵²² *Ibid.*, p. 174-5.

⁵²³ *Ibid.*, p. 177.

⁵²⁴ BARTL, K. *et al.*, *op. cit.*, 1996.

la ville de ‘Anjar), peut-être liée à l’installation d’Arabes ayant reçu des lots⁵²⁵. L’étude de Marie-Odile Rousset sur le site de Raḥba (Moyen Euphrate), fondé par le Taglibite Mālīk b. Ṭawq au début du III^e/IX^e siècle, ne laisse nullement entrevoir une quelconque activité avant l’époque de Sāmarrā⁵²⁶.

Bartl présente ensuite le résultat de l’exploration de la vallée du Balīḥ, l’axe central de l’Osroène entre Raqqa et Edesse⁵²⁷. Il recense en tout trente-sept sites susceptibles d’avoir été occupés durant l’Antiquité tardive et observe une tendance à la concentration avec la pérennisation des implantations de taille moyenne⁵²⁸. En dépit d’une difficulté d’attestation pour la période omeyyade, et en se basant sur les restes abbassides des II^e/VIII^e-III^e/IX^e siècles, la région semble avoir connu un doublement du nombre de hameaux et *villae* (environ soixante-dix !), et une forte croissance de trois villages notables de moins de dix hectares et six bourgades importantes, sans compter Ḥiṣn Maslama, qui dépasse les 100 hectares.

Il souligne la difficulté à identifier l’élément nomade⁵²⁹, comme Bertille Lyonnet⁵³⁰ qui, de son côté, décrit le bassin du Haut-Ḥābūr, dont les sites semblent progressivement abandonnés à l’époque tardo-antique⁵³¹. Il faut noter l’absence de traces de forteresses, surprenante pour une zone frontalière ; la population ne semble croître que dans les zones urbaines de Ra’s al-‘Ayn et Nisibe⁵³². Cette désertification se confirme à l’époque omeyyade, ce qui tranche avec le développement du Balīḥ. Pourtant, en cherchant à expliquer ce phénomène, il ne semble pas remarquer qu’on assiste là aussi à une concentration le long de la rivière Ḥābūr elle-même, avec la forte croissance de Tall Majdal⁵³³.

Reinhard Bernbeck, qui étudie le bassin de steppe du ‘Ajīj s’attaque à la question de l’habitat nomade. Il définit deux périodes d’occupation :

– une période à dominante agro-pastorale sédentaire, relativement dense, qui correspond à la période de Palmyre et Ḥaṭra et à l’*optimum* pluviométrique supposé du Bas-Empire (III^e-IV^e

⁵²⁵ HAASE, C.-P., “Madīnat al-Far, the regional late antique tradition of an early Islamic foundation”, in BARTL K. *et al.*, *op. cit.*, 1996, pp. 165-71 ; p.167-8.

⁵²⁶ *Ibid*, p. 185-6.

⁵²⁷ BARTL, K., “Balīḥ Valley Survey: Settlements of the Late Roman/Early Byzantine and Islamic Period”, in BARTL, K., *et al.*, *op. cit.*, 1996, pp. 333-48.

⁵²⁸ *Ibid*, p. 333-4.

⁵²⁹ *Ibid*, p. 335-6.

⁵³⁰ LYONNET, B., “Settlement pattern in the Upper Khabur (N.E. Syria), from the Achaemenids to the Abbasid”, in BARTL, K., *et al.*, *op. cit.*, 1996, pp. 349-61 ; p. 354.

⁵³¹ *Ibid*, p. 352.

⁵³² *Ibid*, p. 353.

⁵³³ *Ibid*, p. 353-4 : qui pourrait correspondre à la « ville des Taglib » : al-Nizāriya, mentionnée par AL-AZDI, Abū Bakr, *Ta’rīḥ al-Mawṣil*, éd. ḤABĪBA, ‘A., Le Caire, 1967, p. 269.

s. EC). Il constate un abandon à l'époque byzantino-sassanide, une époque où seule 'Anā semble être restée habitée⁵³⁴.

– une seconde phase, qui commence au VII^e siècle EC est dominée par l'élément nomade. La production est plus spécialisée et plus légère, et des camps se répartissent autour d'un petit village au nord de la vallée. Il suppose que ces groupes sont à relier à l'immigration des Taglib et démontre l'absence de population d'éleveurs de type *Ṭayyōyē/Sarakènoi* avant l'époque hégirienne⁵³⁵.

L'archéologue Sophie Berthier a dirigé une vaste exploration de l'Euphrate moyen (entre Ḥalabiyya et al-Būkamāl) publiée en 2001⁵³⁶, le pays où s'affrontent Sulaym et Taglib à la fin du I^{er}/VII^e siècle. Jean-Yves Monchambert y décrit tout d'abord l'occupation de la vallée avant l'hégire, en constatant que les vallées (Ḥābūr au nord de Circesium/Qarqisiya, Euphrate au sud-est) forment la véritable frontière de l'Empire Romain d'Orient⁵³⁷ et que seule la rive gauche du fleuve, en amont de cette ville le long d'un ancien canal romain, est plutôt bien habitée⁵³⁸. De Qarqisiya jusqu'au premier fortin perse, la vallée est pratiquement abandonnée à l'exception d'un petit *castrum* romain.

Marie-Odile Rousset, chargée de résumer la situation à l'époque islamique décrit la principale implantation de rive gauche en aval de cette ville : le site de Tall al-Marwāniya, fondé sous les Omeyyades en face de la future Raḥba. Cette dernière agglomération dépasse finalement Qarqisiya en superficie au cours du IX^e siècle en devenant le centre du district du *Ṭarīq al-Furāt*. Celui-ci réunit les régions syriennes de Circesium et irakiennes de 'Āna. Plus loin sur la rive droite, au débouché du canal Sa'īd (b. 'Abd al-Malik), se trouve la bourgade de Dāliya⁵³⁹. Ce canal s'inscrit dans le même investissement Marwānide que les deux canaux de rive droite, Bālis, le long de la province de Qinnasrīn, et Zaytūn, face à Raqqa, fondés respectivement par Maslama et Hišām dans le cadre d'*Iqtā'* sur des terres *Mawāt*.

Finalement, sur la rive gauche, sur 130 km depuis une prise d'eau sur le bas-Ḥābūr, se déploierait le *Nahr Dawrīn* que les sources ne décrivent pas précisément, mais qui est l'objet de la plus importante prospection de Sophie Berthier⁵⁴⁰. Cet investissement, apparemment marwānide,

⁵³⁴ BERNBECK, R., "Settled and mobile population in the southern Gazira (3rd through 9th centuries EC)", in BARTL, K., *et al.*, *op. cit.*, 1996, pp. 401-414 ; p. 401-3.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 406-7.

⁵³⁶ BERTHIER, S., dir., *Peuplement rural et aménagements hydro-agricoles dans la moyenne vallée de l'Euphrate, fin VIII^e siècle - XIX^e siècle*, Damas, 2001.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 18-9.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 559.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 32-4.

remplace un ancien canal antique très érodé⁵⁴¹. Berthier observe une phase de service aux VIII^e et IX^e siècles EC⁵⁴² avec une vingtaine de dérivations⁵⁴³ conduisant à divers groupes de villages fondés entre la fin de l'époque marwānide (au moins 26) et l'époque primo-abbasside, (au moins 10). En aval d'al-Marwāniya, il semble que la région soit restée inoccupée jusqu'au Moyen-âge central⁵⁴⁴.

On doit déplorer l'absence de toute synthèse concernant le *Bā- 'Arbāyā/Diyār Rabī'a* (la partie orientale de la *Jazīra*, le long du Tigre), en raison des évidentes difficultés d'accès à l'Irak depuis une vingtaine d'années. Heidemann a par contre proposé une synthèse sur le *Diyār Muḍar*⁵⁴⁵, cette circonscription tribale recouvrant l'ancienne Osrhoène le long du Balīḥ⁵⁴⁶ et qui constitue l'*hinterland* agricole de trois capitales au VIII^e siècle : Ruṣāfa, Ḥarrān et al-Raqqā⁵⁴⁷. Il propose une chronologie en quatre phases, dont trois de croissance exponentielle :

- 1-Essor agricole durant l'Antiquité tardive,
- 2-Fondation des bourgades rurales marwānides,
- 3-Explosion de la production avec les fondations des grandes capitales de Baḡdād et al-Rāfiqa (762-772-796).

Il est par contre presque impossible de dater l'immigration des Qays, Sulaym et autres Muḍar même si Saraḥsī atteste la cession d'un *Iqtā'* importante à un dignitaire Sulamī, client de Maslama, qui y fonde une petite ville forte⁵⁴⁸. En conclusion, il propose même de fusionner la période des *Oikoi* byzantins et les établissements de la période marwānide, sans disruption, avant que la politique abbasside n'entraîne une accélération de la croissance⁵⁴⁹. La situation de Ḥarrān semble devenir prépondérante sous Hiṣām et surclasser Edesse ; sa *Khōra* est dotée d'un canal sous al-Mahdī durant le long gouvernement d'al-'Abbās b. Muḥammad.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 34-6.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 38.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 49-50 et 52-3.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 85-6.

⁵⁴⁵ HEIDEMANN, St., "Settlement Patterns, Economic Development and Archaeological Coin Finds in Bilad al-Sham: the Case of Diyar Mudar", in BARTL, K., MOAZ, A., *Residences, Castles, Settlements: Transformation Processes between Late Antiquity and Early Islam in Bilad al-Sham*, Rahden, 2009 ; HEIDEMANN, St., "The agricultural hinterland of Baḡhdād, al-Raqqā and Sāmarrā' : settlement patterns in the Diyār Muḍar", in BORRUT A., PAPAConstantinou, A., PIERI, D., SODINI, J.-P., TURNHOUT, *Le Proche Orient de Justinien aux Abbassides*, 2011, pp. 43-58.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 43-4 et 47.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 52.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 56-7.

Il semble que l'espace du Diyār Muḍar connaisse, à partir de la fin de l'époque de Sāmarrā, un lent déclin qui conditionne forcément l'image bédouinisée que les auteurs des IX^e et X^e siècles ont de la *Jazīra* dans son ensemble, lorsqu'ils traitent des périodes précédentes.

2. Arabité : identité et identification

Par principe, la littérature arabe et syriaque abbasside définit les tribus arabes chrétiennes comme ayant été évangélisées avant l'hégire. Parallèlement, les traités fiscaux islamiques ainsi que les anecdotes des *Futūhāt* sur lesquels les premiers reposent en partie, leur confèrent un statut particulier qui découle de leur identité ethnique arabe. De plus, ces groupes ont, de multiples façons, participé à l'expansion arabo-musulmane du I^{er}/VII^e siècle comme toutes les autres composantes auxquelles les *nassāb*-s attribuent une origine péninsulaire. Enfin, le processus de formation de l'islam, en tant que religion, est indissociable de la collectivité conquérante au sein de laquelle il a émergé et pour laquelle il a constitué une forme d'exclusivité confessionnelle.

Il est donc impératif d'interpréter ces sources à la lumière des connaissances contemporaines sur l'identité arabe préislamique. La question de cette protohistoire a animé des générations de chercheurs et doit être appréhendée car, sans cela, il est impossible de mesurer l'importance ou non de l'arabité des tribus chrétiennes dans les *topoi* juridiques et historiques qui les mettent en scène.

A quand faire remonter le terme ? Y avait-il une identité nationale arabe avant l'Islam ? S'agit-il tout d'abord d'une langue, d'une communauté culturelle, d'un mode de vie ? L'identité arabe est-elle antérieure à la *Umma* confessionnelle ? Quelles furent les raisons de l'arabisation de l'administration sous les Marwānides ? Ce processus a-t-il contribué à définir l'empire des Croyants comme essentiellement arabe ? Et enfin, quel rôle la littérature abbasside a-t-elle joué dans la construction du lignage arabe des conquérants et des premiers califats ?

L'essentiel des réflexions sur l'arabité s'appuient sur l'article de Gustave Von Grūnenbaum (m. 1972), un orientaliste particulièrement intéressé par la littérature arabe primitive⁵⁵⁰. Il définit l'unité arabe préislamique sur la base d'une communauté culturelle, linguistique et poétique. Cette *Kulturnation*⁵⁵¹ relèverait de l'« arabisme »⁵⁵² comparable à l'hellénisme de la Grèce archaïque et classique. Il n'ignore pas les oppositions intérieures et observe à juste titre le caractère construit et tardif de certains regroupements, mais c'est pour mieux qualifier une culture collective fondée sur l'honneur, l'organisation, le mode de vie et la langue. Grūnenbaum ajoute que si les sources poétiques et épigraphiques ne se réfèrent jamais aux Arabes, c'est parce qu'il n'était nul besoin de se désigner eux-mêmes⁵⁵³.

⁵⁵⁰ GRÜNENBAUM (Von), G. E., "The nature of arab unity before Islam", *Arabica*, 10-1, 1963, pp. 5-23.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 5.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 6.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 20-1.

I : Recherche sur les Arabes pré-islamiques

A quel type d'unité culturelle, si elle existait, les entités arabes chrétiennes appartiennent-elles ? Il faut nécessairement commencer par un aperçu des travaux sur les Arabes avant l'Islam, durant cette période problématique et légendaire de la *Jāhiliyya*. Cette première approche tient aussi à ce que les tribus arabes chrétiennes sont essentiellement étudiées depuis une décennie, dans le cadre temporel de l'Antiquité tardive.

Un certain nombre de collectifs partiellement christianisés sont reliés au Yémen par la généalogie abbasside (Ġassān, Kalb, Ṭayy, Iyād, Tanūḥ...). On commencera par présenter certains des innombrables articles de Christian Robin sur les informations que fournissent les inscriptions sudarabiques à propos des relations de Ḥimyar avec l'Arabie déserte. Il est sans doute bon de rappeler tout d'abord que le Yémen n'a jamais été arabophone et que personne ne s'y est sans doute jamais qualifié d'Arabe. Par contre, les vestiges épigraphiques mentionnent des groupes de 'Arab, et de A'rāb qui portent souvent des noms des différentes tribus Yaman de la généalogie d'Ibn al-Kalbī⁵⁵⁴. De nombreux autres groupes sont appelés simplement par le nom de leur tribu ou du « pays de » telle tribu⁵⁵⁵, notamment en Arabie centrale et aux confins de l'Irak. Robin semble adopter généralement l'idée d'une *Kulturnation*, même non-consciente, propre à l'Arabie déserte. Il étudie la formation d'entités politiques vassales ou alliées des deux grands empires sédentaires (Byzance et Perse) auxquels il ajoute l'empire de Ḥimyar lui-même, qu'il considère avoir eu le même type de stratégie face à des populations similaires : « nos Arabes »⁵⁵⁶.

Concernant les groupes d'Arabie du sud, il existe des « rois » et « royaumes » de Maḍḥij, Kinda, Qaḥṭ(ān), Hamdān qui ne sont que rarement tribaux et des « rois des tribus de » Ġassān, al-Asd (Azd), Nizār. Peu à peu, le titre de roi n'est plus accordé qu'à des dynasties, sans rapport avec un peuple ou une tribu⁵⁵⁷. Il y aurait eu au départ des « principautés tribales » comme le royaume de Ma'add⁵⁵⁸ dans le Najd. Il aurait voisiné des royaumes plus modestes comme Nizār et Ġassān⁵⁵⁹ (Ḥijāz central) puis Muḍar (nord-Ḥijāz), ces royaumes seraient passés sous contrôle Ḥimyarite entre le V^e et le VI^e siècle, et placés sous la tutelle de la dynastie Ḥujrite (appelée autrefois Kinda).

⁵⁵⁴ IBN al-KALBĪ, Hishām, *Jamharat al-nasab*. HASAN, N., Beyrouth, 2004 ; IBN al-KALBĪ, Hishām, *Nasab Ma'add wa-l-Yaman*. HASAN, N., II vol., Beyrouth, 1988.

⁵⁵⁵ ROBIN, Chr. J., « Les Arabes de Himyar, des "Romains" et des Perses (IIIe-VIe siècles de l'ère chrétienne) », *Semitica et Classica*, 1, 2008, pp. 167-202 ; p. 190.

⁵⁵⁶ *Ibid.* p. 174.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 183-4.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 189.

⁵⁵⁹ ROBIN, Chr. J., « Ghassān en Arabie », in GENEQUAND, D., ROBIN, Chr. J., *Les Jafnides. Des rois arabes au service de Byzance*, 2015, pp. 79-120.

Deux entités associées au christianisme (Tanūḥ et Iyād) apparaissent au fil de ses articles bien qu'elles ne soient pas au cœur de son questionnement. Dans son article sur Najrān, on apprend que la cité d'al-Ḥīra est associée à « Tanūḥ » dans la version Ge'ez du « martyr d'Azqīr » (V^e siècle EC), ce que confirme une dédicace nabatéenne de Umm al-Jimāl (V^e/VI^e siècles EC), et certaines inscriptions de Ḥimyar⁵⁶⁰. Il mentionne une dédicace ḥimyaritique d'un *Sayyid* des Iyād (IV^e siècle) dont le nom figure dans la généalogie d'Ibn al-Kalbī⁵⁶¹. Robin note ainsi régulièrement que les données des inscriptions coïncident avec le *Nasab* d'époque abbasside, ce qui, selon lui, assure la pertinence de cette littérature et pourrait induire la transmission d'une littérature sud-arabique. Iyād et Tanūḥ y sont aussi associés au sein d'un *Jummā'* (conglomérat) non-lignager avec des al-Azd⁵⁶².

Duncan Macdonald est le principal connaisseur des groupes des confins de la Syrie romaine. Il a notamment signé un article essentiel qui remet en cause la quête positiviste des Arabes, permanente dans la démarche de René Dussaud et de ses successeurs⁵⁶³. Ceci a conduit à arabiser un certain panthéon, des expressions, des titres mais pourrait conduire à des confusions dans la mesure où aucun de ces éléments n'appartient exclusivement à une *Kultur* unique. Il met en exergue l'importance du vocable grec, latin et araméen se référant à l'*Arabia* transjordanienne (ou mésopotamienne) comme province, région, sans que jamais « Arabe » ne serve de terme générique pour désigner les nomades⁵⁶⁴. Il prévient également de garder à l'esprit que les stéréotypes antiques sur la barbarie nomade des Arabes troublent nécessairement notre vision⁵⁶⁵. Enfin, il invite à garder à l'esprit que la logique géographique pousse les auteurs antiques à désigner Sabéens et Ḥimyarites sous l'ethnonyme d'Arabe puisqu'ils vivent aux confins de l'*Arabia*, dans l'Arabie Heureuse⁵⁶⁶.

⁵⁶⁰ ROBIN, Chr. J., « Nagrān vers l'époque du massacre : Notes sur l'histoire politique, économique et institutionnelle et sur l'introduction du christianisme (avec un réexamen du Martyre d'Azqīr) », in BEAUCAMP, J., BRIQUEL-CHATONNET, Fr., ROBIN, Chr. J., *Le massacre de Najrān : Regards croisés sur les sources*, Paris, 2010, pp. 39-106 ; p. 95.

⁵⁶¹ ROBIN, Chr. J., « Les inscriptions de l'Arabie antique et les études arabes », *Arabica*, 48-4, 2001, pp. 509-577 ; p. 562 ; et ROBIN, Chr. J., « L'épigraphe de l'Arabie avant l'Islam », in *L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet - Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions*, REMMM, 61-1, 1991, pp. 13-24 ; p. 24.

⁵⁶² ROBIN, Chr. J., *op. cit.*, 2015 ; p. 83-5 ; les Al-Azd sont des *Yaman*, selon le *Nasab* classique.

⁵⁶³ MACDONALD, M. C. A., « "Les Arabes en Syrie" or "La pénétration des Arabes en Syrie" : a question of perceptions ? », *Topoi*, 2003, pp. 303-18 ; consulter également à ce propos cet éclaircissement : MACDONALD M.C.A., "Arabs, Arabias and Arabic before Late Antiquity", *Topoi*, 16-1, 2009, pp. 277-332.

⁵⁶⁴ Comme le laisse entendre l'exégèse classique du terme coranique *A'rāb*.

⁵⁶⁵ Consulter à ce propos : WHATELY, C., "Arabs, Outsiders, and Stereotypes from Ammianus Marcellinus to Theophylact Simocatta", in DIJKSTRA, J., FISHER G. *Inside and Out: Interactions between Rome and the Peoples on the Arabian and Egyptian Frontiers in Late Antiquity (200-800 CE)*, 2014, pp. 215-33.

⁵⁶⁶ C'est ainsi qu'ils sont décrits par Denys de Tell Mahrē, *infra*, p. 191.

Robin ne dit pas autre chose : il souligne que les inscriptions de al-Namāra (328 EC) et de Ḥarrān (568 EC) sont datées de la province d'Arabie, et que l'expression de la première se rattache sûrement plus à l'*Arabia* comme province qu'à une ethnie arabe⁵⁶⁷.

Ces précautions ne semblent pas avoir convaincu Robert Hoyland qui lie étroitement l'Arabie (la péninsule) et les Arabes⁵⁶⁸. Macdonald et Robin concourent à de nouveaux articles sur l'Arabie préislamique, chacun avec une optique respectivement syrienne et yéménite.

Ils réagissent également à la parution, en 2003, de l'ouvrage du linguiste et sémitisant Jan Retsö⁵⁶⁹. Ce dernier propose d'envisager la question en collectant toutes les mentions du mot « arabe » et de la racine 'RB dans les sources (quasiment toutes non-arabes) de l'époque assyrienne à l'hégire⁵⁷⁰. Il apporte de précieuses informations, même si son hypothèse d'un « statut » arabe de sédentaires auxiliaires qui aurait traversé les millénaires reste hautement spéculative⁵⁷¹.

II : Royaume arabe ? Islam arabe ?

Les orientalistes du début du XX^e siècle, au premier rang desquels Julius Wellhausen⁵⁷², ont développé le paradigme d'un empire intrinsèquement arabe. Ils assument l'idée que l'histoire du premier siècle hégirien tourne autour des groupes tribaux et de leurs conflits de factions. Ces derniers auraient conscience d'appartenir à un tout différent des populations des pays conquis.

La révolution abbasside a aussi été interprétée par Gaston Wiet comme la restauration d'un régime « néo-sassanide », qui aurait renversé un régime « néo-byzantin »⁵⁷³ qui suppose un rôle primordial aux élites persanes récemment islamisées, et au groupe des *Mawālī*. M. A. Shaban est allé encore plus loin en soutenant qu'il existait, au sein de cet univers arabe/non-arabe deux partis. Les factions qaysites, qui se retrouvent autour d'une conception identitaire et nationale d'un empire arabe, s'opposeraient aux factions yamanites, qui se réunissent autour d'une idée d'intégration des populations non-arabes ce qui, naturellement aurait débouché sur un appui majeur à l'égard des abbassides⁵⁷⁴. Plus récemment, Patricia Crone soutient l'idée d'un système essentiellement arabe et tribal et conteste ces conceptions « idéologiques » du factionnalisme⁵⁷⁵.

⁵⁶⁷ ROBIN, Chr. J., « Les plus anciens monuments de la langue arabe », in *REMMM*, 61-1, *op. cit.*, 1991, pp. 113-25 ; p. 114-6.

⁵⁶⁸ HOYLAND, R. G., *Arabia and the arabs in pre-islamic times, from the Bronze Age to the coming of Islam*, Londres, 2001.

⁵⁶⁹ RETSÖ, J., *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads*, Londres, 2003.

⁵⁷⁰ Cette démarche est particulièrement risquée : de la même manière, si on faisait la même chose avec les emplois externes du terme « maure » on lierait des réalités complètement différentes, des Maurusiens de Tingitane à l'époque punique jusqu'aux Maures (musulmans) d'Espagne et aux citadins du monde arabe au XVI^e siècle...

⁵⁷¹ Voir *infra*, p. 180-3 au sujet des *Tū 'ōyē*.

⁵⁷² WELLHAUSEN, J., *Das arabische Reich und sein Sturz*, Göttingen, 1902 ; tr. GRAHAM, W. M., *The Arab kingdom and its fall*, Beyrouth, 1963 .

⁵⁷³ WIET, G., « L'Empire néo-byzantin des Omeyyades et l'empire néo-sassanide des Abbassides », *CHM*, 1, 1953-4, pp. 63-71.

⁵⁷⁴ SHABAN, M. A., *The Abbasid revolution*, Cambridge, 1970.

⁵⁷⁵ CRONE, P., "Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties?", *Der Islam*, 71, 1, 1994, pp. 1-57.

Dans l'école adverse, cependant, Donner soutient que l'islam n'a pas commencé comme un mouvement national mais comme un mouvement politico-religieux⁵⁷⁶. Ce à quoi Hoyland, persuadé de l'existence de cette *Kulturnation* a répondu dernièrement⁵⁷⁷.

De son côté, Suliman Bashear, en étudiant les traditions se référant à l'arabité a démontré que Nöldeke se trompait et que la conception de l'Arabe dans la langue arabe est une invention islamique. La politique arabe et l'islam sont ainsi une seule et même chose, la formation d'une religion islamique suivrait un processus synchrone de l'arabisation, ce qui remet en cause sa signification au I^{er} siècle⁵⁷⁸. Il compare par ailleurs les traditions sur le statut des Arabes chrétiens et constate les divergences tardives entre les écoles qui valorisent l'arabité et le privilège fiscal et celles qui considèrent qu'il n'y a pas de distinction. Ici s'affrontent deux conceptions de l'arabisme : celle qui lie étroitement l'islam et l'arabité, et celle qui défend les Arabes de l'indignité du vaincu⁵⁷⁹.

III : Une invention de l'arabité aux temps abbassides ?

Peter Webb, qui vient de publier son *PhD*⁵⁸⁰ considère également que le discours de valorisation des Arabes est une construction progressive et tardive (les substantifs anglais sont nombreux, et il adopte celui d'*Arabness*⁵⁸¹). Il propose ainsi, contre le courant majoritaire, de reporter l'invention de l'arabité après l'émergence de l'islam⁵⁸².

Il conteste Christian Robin qui voit émerger l'identité arabe progressivement au début de notre ère mais échoue à expliquer l'absence du terme durant l'Antiquité tardive⁵⁸³. Ce chercheur défend une disparition progressive du terme entre le II^e et le IV^e siècle EC et privilégie l'approche critique de Macdonald, lequel constate que le terme est essentiellement externe et se réfère soit à la province d'*Arabia*, soit à une conception géographique gréco-romaine⁵⁸⁴. Par la suite, les auteurs tardifs comme Ammien Marcellin (m. v. 400 EC) l'auraient employé pour des effets stylistiques classiques⁵⁸⁵. Partant du constat que la poésie arabe préislamique ne comporte que six attestations de '*arab*⁵⁸⁶, il se refuse à imiter Nöldeke en les considérant comme des preuves⁵⁸⁷.

⁵⁷⁶ DONNER, FR. M., *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Cambridge, 2010 ; p. 17

⁵⁷⁷ HOYLAND, R., "Fred M. Donner: Muhammad and the Believers [...]", *IJMES*, 44, 2012, pp. 573-6.

⁵⁷⁸ BASHEAR, S., *Arabs and other in early islam*, Princeton, 1997.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 27-30.

⁵⁸⁰ WEBB, P. A., *Imagining the Arabs: The Construction of Arab Identity in Early Islam*, Edimbourg, 2016.

⁵⁸¹ Les notes qui suivent sont tirées de son PhD : WEBB, P. A., *Creating Arab origins: Muslim constructions of al-Jāhiliyya and Arab history*. PhD, Londres, 2014 ; p. 66.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 117.

⁵⁸³ ROBIN, Chr. J., « The Birth of an Arab Identity », in STROUD, T., *Museum Album*, Paris, 2012, pp.47-50 ; p. 48.

⁵⁸⁴ MACDONALD, M. C. A., *op. cit.*, 2003, p. 305 ; cité par WEBB, P. A., *op. cit.*, 2014, p. 118-9.

⁵⁸⁵ WEBB, P. A., *op. cit.*, 2014, p. 125.

⁵⁸⁶ GRÜNENBAUM (Von), G. E., *op. cit.*, 1963, p. 20-1.

⁵⁸⁷ NÖLDEKE, Th., "Arabia, Arabians", *EB*, I, Londres, pp. 272-5 ; WEBB, P. A., *op. cit.*, 2014, p. 120.

Il ajoute ici de manière convaincante que les auteurs abbassides eux-mêmes avaient des doutes quant à l'authenticité des poésies. En réalité, comme pour le *ḥadīṭ*, il ne faut pas utiliser ces éléments comme source préislamique, mais comme élément d'un discours sur le passé émis par les auteurs abbassides⁵⁸⁸. Il conteste donc vivement l'idée d'une « communauté bédouine pan-arabique »⁵⁸⁹ en se référant notamment à Bashear, qui a remis en cause le concept courant de « conquistadors arabes »⁵⁹⁰. Il rejette l'idée essentialiste d'un « tempérament naturel » conditionné par le pastoralisme⁵⁹¹. Webb ajoute que rien n'indique que le prophète se soit jamais désigné comme tel⁵⁹². Pourtant, il propose de faire évoluer la méthode classique de Joseph Schacht de critique du *Ḥadīṭ* en proposant une approche diachronique des sources arabes⁵⁹³.

Il remarque que les premiers philologues distinguent radicalement *A'rāb*⁵⁹⁴ et *'arab* comme deux termes sans rapport entre eux⁵⁹⁵. La conception primo-abbasside de l'arabe semble essentiellement fondée sur la langue correctement parlée. Par contre la définition raciale de *Nasab*, comme l'association avec la bédouinité ou avec la géographie péninsulaire, n'apparaît dominante qu'à partir du X^e siècle⁵⁹⁶. Il démontre ensuite que la question arabe dans le Coran est d'abord interprétée sur la base de la linguistique avant de voir émerger, quelques temps après al-Ṭabarī, des conceptions généalogiques. Ainsi, l'expression : « un apôtre parmi vous » est encore interprétée par Muqātil (II^e/VIII^e siècle) comme « des Gens de La Mekke ». Ce dernier définit également *'Ād* et *Ṭamūd* comme des *Umma-s* « passées » (*al-ḥāliya*) et ne les « arabise » pas⁵⁹⁷.

Il en déduit qu'un conflit oppose les tenants de la langue et ceux du lignage, apparus à la suite des travaux des généalogistes, et que ces derniers l'emportent progressivement au III^e/IX^e siècle⁵⁹⁸. A partir des réflexions d'al-Jāḥiz (m. 253/867), il suggère une période d'incertitude où les liens de sang, matrimoniaux, émergent parmi les Arabes des différents lignages en raison de leur proximité linguistique et culturelle⁵⁹⁹. A ce sujet, il cite les observations de Kennedy et

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 121.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 60 ; Au sens de Péninsule Arabique.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 61-3.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 61 ; il cite MONTGOMERY, J., "The Empty Hijaz", in MONTGOMERY, J. (Ed), *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One : Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Louvain, 2006, pp. 37-97 ; p. 56

⁵⁹² *Ibid.*, p. 65.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 70.

⁵⁹⁴ Les Bédouins selon l'exégèse classique.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 71.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 72-3.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 79-80 : Il s'appuie ici sur l'anecdote d'un groupe d'Égyptiens qui, sous al-Amīn, semblent avoir été les premiers à s'appuyer sur le *Nasab* pour prouver leur rattachement aux Arabes par Quḍā'a (un groupe réunissant précisément des tribus syriennes).

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 82-3.

Robinson⁶⁰⁰, pour définir les travaux fondateurs de Ibn al-Kalbī comme « amalgamant des récits fragmentés »⁶⁰¹. Avec Tarif Khalidī⁶⁰², il suppose la formation, à cette époque d'un « parti arabe » s'appuyant sur l'ancestralité pour conserver le pouvoir.

En confrontant les premières publications généalogiques et les recueils poétiques de l'époque primo-abbasside, il constate que le groupe élargi de référence, parfois synonyme de « tout le monde », l'« entité unique, inclusive, indépassable »⁶⁰³ pourrait être Ma'add⁶⁰⁴. Finalement, l'ethnonyme 'arab(ī) n'apparaît que dans la poésie marwānide⁶⁰⁵, mais Ma'add reste quantitativement dominant, et opposé à *Yaman*. Afin de dater plus précisément la transition de Ma'add à 'arab, comme équivalent des *Arabii* péninsulaires, il fait l'analyse diachronique des récits et traditions sur la bataille de Dū Qār où l'empire perse est dérouteré par une coalition d' Arabes » qui devient l'acte fondateur des positions tribales propres au lignage des Rabī'a. Les auteurs du IV^e/X^e siècle dépeignent la « Journée » comme l'annonce de la victoire finale des « Arabes » sur les « Perses »⁶⁰⁶, ce que contredit complètement la présence des Laḥm et Taḡlib du côté sassanide⁶⁰⁷. Pourtant, le poète *rabī'ī* al-A'sā, compilé au milieu du II^e/VIII^e siècle, ne parle jamais des Arabes, mais bien plutôt des Šaybān ou des Wā'il, et ne reproche pas à ses contribuables d'avoir pris le parti adverse⁶⁰⁸. Les compilations des panégyristes marwānides rivaux font état d'une question identitaire accrue, mais par rapport aux Ma'add. Ce n'est qu'au début du III^e/IX^e siècle que la bataille est finalement présentée comme la victoire des Arabes contre les Perses⁶⁰⁹. Webb remarque ainsi que « l'arabisation de la bataille est liée à sa prophétisation »⁶¹⁰.

Webb date finalement la construction de l'archétype arabe-bédouin de la *Jāhiliyya* au III^e/IX^e siècle, concomitamment aux conceptions lignagères. Ces questions d'arabité et de bédouinité sont centrales pour le sujet des tribus arabes chrétiennes, *a fortiori* dans le cas de la *Jazīra*, marquée jusque dans sa géographie administrative par les entités Rabī'a et Muḍar⁶¹¹.

⁶⁰⁰ KENNEDY, H., "From oral tradition to written record in Arabic genealogy", *Arabica* 44, 1997, pp. 531-44 ; 1997, ROBINSON, Ch. F., *op. cit.*, 2004, p. 41.

⁶⁰¹ WEBB, P. A., *op. cit.*, 2014, p. 88-9.

⁶⁰² KHALIDI, T., *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge, 1994, p.50.

⁶⁰³ WEBB, P. A., *op. cit.*, 2014, p. 131.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 127 ; Ce que confirme Procope de Césarée et le cénotaphe de Namāra. On apprend ici que si Quḍā'a semble bien avoir été rattaché aux *Yaman* à l'issue de la II^e *fitna*, les poètes Kalbite se réfèrent aussi à Ma'add ce qui sera utilisé par des généalogistes critiquant le modèle standard (comme al-Zubayrī).

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 135-6.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 139.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 140.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 141-4.

⁶⁰⁹ Ibn Sa'd trouve, pour l'occasion, un *ḥadīth* prophétique, censé être contemporain de l'évènement (que les recueils canoniques laissent cependant soigneusement de côté ; on trouve un phénomène similaire dans le cas des Taḡlib chez le même auteur, à la même époque).

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 147-8.

⁶¹¹ ROBINSON, Ch. F., *op. cit.*, 1996, p. 429.

3. Un objet d'étude historique et anthropologique : la tribu

L'association entre arabité et tribalisme, et entre organisation lignagère et mentalité bédouine, est tout autant une invention tardive. Pourtant les chercheurs contemporains ont eu tendance à l'adopter pour reconstruire, à leur tour, un portrait des Arabes conquérants.

Peter Webb souligne, à la suite de Khalid Blankinship⁶¹², l'importance du régionalisme dans les conflits du premier siècle, entre *ahl-al-Šām* et *ahl al-'Irāq* au I^{er} siècle⁶¹³, avant que le principe tribal ne supplante toute autre solidarité naturelle. Il n'est donc pas inutile de rappeler que la solidarité arabe, la valorisation ethnique et donc le privilège fiscal pour des Arabes non-musulmans, ont pu être forgés à la fin du II^e/VIII^e siècle.

I : L'avènement de la tribu aux deux premiers siècles

Le postulat orientaliste à propos des conquêtes repose essentiellement sur l'optique des sources arabo-musulmanes elles-mêmes, dont les auteurs articulent les mémoires claniques et tribales et les données dynastiques de cour. Cette vision quelque peu essentialiste d'un mouvement d'immigration militaire a cédé la place, dans la seconde moitié du XX^e siècle, à une étude de la formation de l'Etat Islamique primitif.

a-Les tribus de la conquête

Fred Donner a sans doute été le plus loin en recensant l'ensemble des participants aux batailles et aux *Dīwān* de la période primitive tels que rapportés dans les sources⁶¹⁴. Il observe le rôle extrêmement dominant du groupe des Qurayš et, accessoirement, des ʿAqīf de Ṭā'if et des Médinois (*Anṣār*). Il n'en reste pas moins, et chacun l'observe⁶¹⁵ que les *Amṣār* sont organisés en quartiers tribaux⁶¹⁶.

Cependant, le caractère flou et mouvant des premiers regroupements laisse supposer un mécanisme bien plus complexe, et peut-être administratif⁶¹⁷. Khalil Athamina considère l'ordre tribal comme prééminent et sans doute préexistant, et constate une série de mesures prises par les gouverneurs marwānides pour limiter l'influence des *ra'īs*-s et des *ašraf*, notamment en nommant, des *'arīf*-s pour distribuer le *'aṭā'*, limiter le *jiwār* (pactes d'alliances tribales), et fonder des *Dār*

⁶¹² BLANKINSHIP, Kh. Y., *The End of the Jihad State: the Reign of Hisham ibn Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*, Albany, 1994 ; voir également BLANKINSHIP, Kh. Y., "The Tribal Factor in the 'Abbāsid Revolution: the Betrayal of the Imam Ibrāhīm b. Muhammad", *JAOS*, 108-4, 1988, pp. 589-603.

⁶¹³ WEBB, P. A., *op. cit.*, 2014, p. 194-5.

⁶¹⁴ DONNER, Fr. M., *op. cit.*, 1981, surtout les appendices concernant l'Iraq : pp. 369-427.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 227-36 ; MORONY, M. G., *op. cit.*, 1984, p. 242-5.

⁶¹⁶ Lesquels incluent des tribus stéréotypées comme chrétiennes.

⁶¹⁷ ATHAMINA, Kh., *op. cit.*, 1987, p. 25. Voir à propos des déplacements sous autorités califale, *infra*, p. 175-6.

al-Diyāfa dans les grands centres⁶¹⁸. Ces contraintes étatiques auraient finalement contraint certains individus et certaines tribus à changer de groupe officiel de rattachement⁶¹⁹.

A l'inverse, le principe de solidarité tribale reste, pour Patricia Crone, une donnée fondamentale de l'organisation des Arabes conquérants pendant les deux premiers siècles. Elle recense l'ensemble des attaches tribales des gouverneurs et officiers intermédiaires⁶²⁰. Si tout le monde s'accorde sur le caractère forgé et tardif des regroupements généalogiques⁶²¹, il y a une profonde divergence entre les tenants d'une conception lignagère intuitive autour du « chauvinisme » tribal⁶²² et les partisans de regroupements ponctuels, tactiques, pour former des groupes de pressions, avec, pourquoi pas, un fond idéologique⁶²³.

b-Une 'Aṣabiyya construite ?

Patricia Crone, dans un article qui fait date⁶²⁴ insiste sur la 'Aṣabiyya⁶²⁵ et constate son renforcement, tout au long de l'époque Marwānide, alors même que les liens tribaux objectifs décroissent du fait de l'émergence d'une société de classes sociales et de groupes socio-professionnels détribalisés⁶²⁶. Son hypothèse repose sur l'éclatement des entités tribales originelles entre les différentes zones militaires. Les rivalités inter-régionales ont occasionné la formation d'alliances d'intérêts de sous-groupes à l'intérieur et entre les provinces⁶²⁷. C'est ce qui explique probablement les variations importantes de rattachement lignager, pour une même tribu, voir un même clan, entre différents informateurs généalogiques. Dans une deuxième étape, les rivalités infrarégionales s'exacerbent, les gouverneurs pratiquant un factionnalisme de plus en plus important, qui, cependant, n'implique pas de sectarisme dans les autres milieux arabes. C'est finalement suite aux événements de la révolution de 125-6/743-4 que la 'Aṣabiyya commence à l'emporter sur toutes les autres logiques (fonctionnelles, régionales, idéologiques)⁶²⁸.

Crone suppose ainsi que les regroupements tribaux ne sont pas un fait inné, hérité de l'Arabie préislamique mais bien une organisation politiquement construite, qui découle de la II^e

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 19-24.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 25

⁶²⁰ CRONE, P., *op. cit.*, 1980, voir surtout les appendices, pp. 93-200.

⁶²¹ L'interprétation de Wellhausen sur un rattachement des Rabī'a aux Yaman, ou l'alliance Quḍā'a-Yaman après Marj Rāhiṭ : WELLHAUSEN, J., *op. cit.*, 1963, p. 180-1 et 209-10.

⁶²² DONNER, Fr. M., *op. cit.*, 1998, p. 107.

⁶²³ La thèse de SHABAN, M. A., *op. cit.*, 1970, voir *supra*, p. 79.

⁶²⁴ CRONE, P., *op. cit.*, 1994.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 2.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 4.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 42-3.

fitna et des conflits suivants. Elle rompt avec l'idée essentialiste de l'atavisme clanique, mais réfute en même temps des regroupements sur des bases programmatiques qu'aucune source n'atteste.

Le conflit, en devenant universel a contraint des groupes sans rapport immédiat à s'allier⁶²⁹ (Qays de *Qinnasrīn* et *Jazīra* avec les Tamīm d'Irak par exemple). Les Marwānides se sont rapidement désengagés du soutien unilatéral des Kalb et ont tenté de jouer l'équilibre entre les factions naissantes. Cependant, les contraintes locales ont conduit certains dynastes et gouverneurs à s'appuyer sur l'un ou l'autre « parti », en fonction, par exemple, de leur propre lignage maternel. Finalement, les formations lignagères ont été utilisées par les groupes idéologiques, les uns dénonçant les Muḍar comme ayant trahi le prophète, accueilli par les *Anṣār* (Yaman), les autres soutenant l'appartenance de ce dernier au rameau des Nord-Arabes. De là, on dépeint notamment les Rabī'a comme des *ahl al-fitna* ou des *Ḥawārij* convaincus, en raison d'une parentèle étrangère au prophète⁶³⁰.

c- Tribus des Arabes, des *Yaman* et des *Mawālī*

De son côté, Blankinship s'est intéressé au rôle des Yaman et du « facteur tribal » dans la révolution abbasside⁶³¹. Il observe que le parti Hāšimite est très rapidement décrit comme un second coup d'Etat yaman, après une domination qaysite à Ḥarrān consécutive de l'avènement de Marwān II, lui-même ayant renversé les dynastes soutenus par des Yaman en 744. Même les pro-marwānides, même les « Syriens », lorsqu'ils sont yaman, sont épargnés des exécutions de masse résultant de la victoire abbasside⁶³². Il semble que les rares Muḍar pro-abbassides soient des reconstructions tardives⁶³³. On y apprend notamment que l'*Imām* aurait donné l'ordre de tuer « tous les Arabes du Ḥurasān »⁶³⁴.

On peut déplorer l'absence, encore à ce jour, d'une étude complète sur le super-rameau des Rabī'a, qui appréhenderait toutes ces problématiques : de factionnalisme militaire ; de construction généalogique des alliances ; d'argumentaires partisans, idéologiques, des connexions aux groupes de dissidents religieux ; et de la lutte pour le pouvoir central et pour le contrôle des provinces, notamment au Baḥrayn, dans le Sawād et surtout en *Jazīra* orientale, en Azerbayjan et dans le Ḥurasān⁶³⁵.

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 49.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 56 : Cette malédiction des Rabī'a se retrouve également sous la forme de « des chrétiens ou des Kawārij » ! : IBN QUTAYBA Abū Muḥammad, *K. 'Uyūn al-Aḥbār*, Le Caire, IV vol., 1925 ; I, p. 204, cité par ROBINSON, *op. cit.*, 1996, p. 430.

⁶³¹ BLANKINSHIP Kh. Y., *op. cit.*, *JAOS*, 108-4, 1988, pp. 589-603.

⁶³² *Ibid.*, p. 600.

⁶³³ *Ibid.*, p. 599.

⁶³⁴ Ce qui, nécessairement pose la question du caractère arabe ou non des Yaman à cette date-là, voir RETSÖ, J., *op. cit.*, 2003, p. 68 ; p. 76-7 un cas où c'est un Tamīm qui est rejeté comme non-arabe par opposition à un Sulaym.

⁶³⁵ A l'exception de MADELUNG, W., "Rabi'a in the Jahiliyya and in early Islam", *JSAI*, 28, 2003, pp. 153-70.

Il faut également aborder la question des *Mawlā*-s, qui sont souvent arabes. Ils sont théoriquement intégrés à la *Umma* en s'affiliant à une tribu⁶³⁶. Pourtant Sijpesteijn démontre que les listes conservées attestent une affiliation individuelle, « X *Mawlā* de Y »⁶³⁷, ce qui correspond aux situations décrites dans les sources narratives pour le I^{er} siècle⁶³⁸. Selon Patricia Crone, *Mawlā* peut également avoir le sens de « *kinsman* »⁶³⁹. Elle observe que c'est lors de la restauration marwānide que s'imposent des *Mawālī* personnels des califes comme gouverneurs de provinces ; ces derniers ont pu être des Arabes clients⁶⁴⁰. C'est aussi la période de la formation de bataillons de *Mawālī*⁶⁴¹. Elle rappelle ensuite que les *Mawālī* s'identifient aussi rapidement à leur faction tribale⁶⁴², tout en étant considérés administrativement comme une tribu à part. Très rapidement il devient presque impossible de distinguer un *Mawlā* d'un '*Arabī*'⁶⁴³, ce qui implique une fusion, même si ces caractéristiques semblent influencer dans le choix des Grands *Qādī*⁶⁴⁴.

II : Tribus nomades et sédentaires : A 'rābī ? :

Si l'organisation arabe n'est sans doute pas clanique et chauvine par nature, il faut également aborder les nombreuses réflexions sur l'imbrication potentielle de ce système d'organisation et du caractère supposément bédouin par essence que l'historiographie médiévale comme contemporaine a longtemps accolé aux tribus arabes. Quel que soit son mode de vie, selon Donner, agriculteur des plateaux ou d'oasis ou bien nomade, l'Arabe est un « *tribesman* »⁶⁴⁵.

La péninsule arabique est un pays de déserts, et les groupes de proto-arabes apparaissent bien évidemment aux sédentaires du croissant fertile comme des nomades. Une importante littérature, héritant de la propre perception des auteurs abbassides, a donc tenté d'appréhender les conquérants arabes, leurs migrations, et leurs rapports aux mondes et aux institutions politiques et confessionnelles syro-irakiennes, sous le prisme de leur structure bédouine.

⁶³⁶ BLANKINSHIP, Kh. Y., *op. cit.* 1988, p. 591 et 599.

⁶³⁷ SIJPESTEIJN, P., *op. cit.*, 2013, p. 165-6.

⁶³⁸ MORONY, M., *op. cit.*, 1984, p. 228.

⁶³⁹ CRONE, P., *op. cit.*, 1980, p. 197-201.

⁶⁴⁰ DONNER, Fr. M., *op. cit.*, 1981, p. 86 : deux *Mawlā*-s des guerres de *ridda* portent des *Ism* arabes. Ajoutons qu'un des gouverneurs de Mossoul d'époque marwānide porte le nom de Yahyā b. Yahyā al-Gassānī.

⁶⁴¹ CRONE, P., *op. cit.*, 1994, p. 13-4.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 16-17.

⁶⁴³ WEBB, P., *op. cit.*, 2014, p. 198.

⁶⁴⁴ TILLIER, M. *Les Cadis d'Iraq et l'Etat Abbasside (132/750-334/945)*, Damas, 2009, p. 198-202.

⁶⁴⁵ DONNER, Fr. M., *op. cit.*, 1981, p. 22.

Il est sans doute excessif de tenter de synthétiser le débat sur la « bédouinisation de l'Arabie » proposée par Caskel⁶⁴⁶ et partiellement réfutée par Macdonald⁶⁴⁷ qui constate cependant une mutation, notamment par rapport à *l'habitus* épigraphique⁶⁴⁸.

a- La tribu et le nomadisme

Fred Donner décrit l'interdépendance symbiotique entre nomades et sédentaires, qui se double de la protection et taxation des négociants. Il observe également qu'un même lignage comprend souvent aussi bien des éléments installés et des éléments pastoraux⁶⁴⁹ et qu'un même groupe, en fonction des saisons et des opportunités peut être conduit à passer du pastoralisme à l'agriculture et vice-versa⁶⁵⁰. S'il admet que les « *arabians* », c'est-à-dire les péninsulaires, sont avant tout des sédentaires⁶⁵¹, il envisage ici le pastoralisme arabe⁶⁵².

Il définit trois types de nomades : (1) les transhumants (type kurde), (2) les semi-sédentaires d'une vallée irriguée entourée de steppe (la *Jazīra* en forme un exemple parfait) et (3) les chameliers du grand désert qui peuvent converger vers les zones semi-sédentaires à la fin de l'été⁶⁵³. Cette catégorie pastorale a donc, selon-lui, un rôle fondamental sur l'histoire du Proche-Orient, qui expliquerait nombre de ses différences avec l'Europe Occidentale. Il développe également l'idée d'un « conservatisme culturel »⁶⁵⁴ propre à des populations qui en dépit de leur mobilité, resteraient imperméables aux courants d'idées qui traversent les espaces sédentaires. Cette structure expliquerait les « conservatismes » : « idiomatique » (l'arabe) et « organisationnel » (la tribu)⁶⁵⁵.

Une décennie plus tard, on demande à Robinson, spécialiste de la Haute-Mésopotamie, de se pencher sur la question des « tribus et des nomades » de la région dont il est devenu le spécialiste⁶⁵⁶. Il part du constat qu'en raison des auteurs sédentaires disponibles, l'historiographie contemporaine a privilégié l'Etat et les institutions⁶⁵⁷. Il questionne également le modèle de Crone, Donner et Bulliett d'une sédentarisation comme œuvre de l'Etat et souligne que la *Jazīra* conserve

⁶⁴⁶ CASSEL, W., "The bedouinization of Arabia", in GRÜNENBAUM (Von), G. E., *Studies in Islamic Cultural History*, Menasha, 1954, pp. 26-46.

⁶⁴⁷ MACDONALD, M. C. A., "Was there a 'Bedouinization of Arabia'?", *Der Islam*, 92-1, 2015, pp. 42-84.

⁶⁴⁸ MACDONALD, M. C. A., "The decline of the 'epigraphic habit' in late antique Arabia : some questions", in ROBIN, Chr., SCHIETTECATTE, J., *L'Arabie à la veille de l'Islam. Bilan clinique. [...]*, Paris, 2009, pp. 17-27 ; MACDONALD, M. C. A., "Arabs and empire before the sixth century", in FISHER, Gr., *op. cit.*, 2015, pp. 11-89.

⁶⁴⁹ DONNER, Fr. M., *op. cit.*, 1981, p. 26-7 ; DONNER, F. M., "The Role of Nomads in the Near East in Late Antiquity (400-800 CE)", in CLOVER, F. M., HUMPHREYS, R. S., *Tradition and innovation in Late Antiquity*, Madison, 1989, pp. 73-85 ; p. 77-8.

⁶⁵⁰ DONNER, Fr. M., *op. cit.*, 1981, p. 28.

⁶⁵¹ DONNER, F. M., *op. cit.*, 1989, p. 73.

⁶⁵² Au sens de *Sarakènos/Tayyāyā*.

⁶⁵³ *Ibid.*, 74-5.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 80.

⁶⁵⁶ ROBINSON, Ch. F., *op. cit.*, 1996.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 429.

une terminologie administrative tribale (les *Dyār-s*) unique dans la géographie abbasside⁶⁵⁸. Il suppose qu'à la suite des conquêtes, dans cette région sous-administrée, les nomades, comme dans les temps préislamiques, ont été courtisés et honorés. Cependant, par la suite, dans ce pays sous-islamisé⁶⁵⁹, des leaders développent un discours, chrétien ou hārijite, contre l'irruption de l'autorité irakienne à Mossoul. Parallèlement, des chefs de tribus, plus intéressés par les exemptions fiscales, tentent d'étendre leur influence dans la ville du pouvoir qui leur échappe jusqu'à la fin du II^e siècle⁶⁶⁰.

b- Le « problème nomade »⁶⁶¹

Crone démontre que les *Yaman*, de culture plutôt sédentaire (sudarabique) ne se sont jamais plaints du système administratif lignager⁶⁶² : ils ont d'ailleurs intégré des groupes purement bédouins comme les Kalb. Elle dénonce donc le postulat de Shaban, qui associe les *Yaman* aux (autres) non-Arabs en raison précisément d'une nature sédentaire⁶⁶³. Il sera cependant nécessaire d'affronter un jour la question de l'intégration des sudarabiques (sédentaires et *a priori* non-tribaux) dans le système arabo-musulman marwānide.

Dans sa thèse, Fred Donner introduit l'idée d'une nécessaire sédentarité comme condition à l'islam⁶⁶⁴ et rapporte des exemples du mépris des compagnons du prophète pour les Bédouins⁶⁶⁵. Son analyse repose sur l'absence des *Tanūh* dans les sources, ce qu'il interprète comme une preuve de nomadisme alors qu'à l'inverse, les *Rabī'a* nomades sont des « grands nomades puissants » qui sont efficaces pour le service militaire sassanide⁶⁶⁶. Plus tard, il suppose une installation de « nomades »⁶⁶⁷ dans les localités éloignées des villes et villages indigènes⁶⁶⁸ :

It was considered impossible to remain a nomad and to be a Muslim in the true sense of the word⁶⁶⁹.

Cette politique a été étudiée en détail par Khalil Athamina qui établit une distinction fondamentale entre *A'rāb* et *Muhājirīn* en explorant à la fois le rejet coranique pour la sauvagerie brutale des premiers, et l'interdit du butin⁶⁷⁰ et du '*Āṭā*⁶⁷¹. Surinterprétant certaines situations,

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 429-30.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 443.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 444.

⁶⁶¹ DONNER, Fr. M., *op. cit.*, 1981, p. 265.

⁶⁶² CRONE, P., *op. cit.*, 1994, p. 17.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 6.

⁶⁶⁴ DONNER, F. M., *op. cit.*, 1981, p. 79.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 80-1.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 170.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 252 il traduit '*arab* par nomades !

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 248.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 265.

⁶⁷⁰ ATHAMINA, Kh., *op. cit.* 1987, p. 7-10.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 16-8.

comme le mépris porté à al-Muṭannā, conquérant šaybānite de l'Irak n'ayant jamais été compagnon, il liste cependant un nombre impressionnant d'*aḥbār* hostiles aux Bédouins⁶⁷². Par la suite, il note, avec beaucoup de rigueur, un certain nombre de contre-exemples, et évoque le rôle patrimonial des bédouins dans certains *ḥadīṭ* d'époque primo-abbasside⁶⁷³. Finalement, bien qu'il ne privilégie malheureusement pas l'approche diachronique, il décrit ce qui apparaît comme une évolution : le monopole du statut de *Muhājir* au groupe des Qurayš, qui commence à intégrer des groupes nomades pour leur faire partager un statut privilégié⁶⁷⁴.

Il est sans doute plus pertinent de s'intéresser aux travaux qui étudient l'image et le rôle de la sédentarité et du pastoralisme dans le processus politique et littéraire des débuts de l'Islam.

c- Bédouin fantasmé ou barbare repoussant ?

L'origine de cette perception vient des stéréotypes gréco-romains, judéo-araméens et sassanides sur les barbares incontrôlés⁶⁷⁵. Perception que les Arabo-musulmans reprennent rapidement : les nomades vivant en *Bādiya* sont souvent associés aux *A'rāb* du Coran, par opposition aux '*Arab* et *Muhājirīn* qui sont habitants des casernes⁶⁷⁶. Les premiers sont aussi dénoncés comme des déserteurs, ce qui est précisément une des images des Saracènes dans les sources antiques.

A cela s'ajoute le paradoxe fondamental et schizophrénique de la littérature arabo-musulmane qui d'une part présente le *A'rābī* comme un impie et un traître et pourtant, fantasme le bédouin comme l'Arabe pur et originel. Cette alternance entre civilisation et romantisme se retrouve dans l'historiographie contemporaine. On constate une ambivalence entre idéalisation et dénigrement⁶⁷⁷.

Il existe en effet un large champ discursif valorisant les valeurs tribales associées au pastoralisme. Cette fascination pour la vie bédouine éclate au grand jour au cours du III^e-IX^e siècle avec la quête philologique de la pure '*arabiyya*⁶⁷⁸. Lecker, à propos des Tamīm, constate que les sédentaires des oasis du *Yamāma* (Najd) ne sont pas mis en valeur par une mémoire tribale basée

⁶⁷² *Ibid.*, p. 10-15.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 15-6.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 18-9.

⁶⁷⁵ Voir WHATELY, C., *op. cit.*, 2014, pp. 215-33.

⁶⁷⁶ RETSÖ, J. *op. cit.*, 2003, p. 84.

⁶⁷⁷ LEDER, St., "Nomadic and Sedentary Peoples – A Misleading Dichotomy? The Bedouin and Bedouinism in the Arab Past", in LEDER St., STRECK, B., *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*, Wiesbaden, 2005, pp. 401-20 ; p. 401.

⁶⁷⁸ WEBB, P., *op. cit.*, 2014, p. 290-4.

sur les valeurs bédouines⁶⁷⁹, même s'il décrit les liens organiques entre *hādīra* et nomades entre le *Sawād* et l'intérieur arabe⁶⁸⁰.

d-Sédentarisation étatique

La question de l'installation, sédentarisation des Arabes et du rôle des Yémen dans cette opération est étudiée par Donald Whitcomb⁶⁸¹. Ce dernier s'est passionné pour la formation du *Hadīr* de *Qinnasrīn*, près de Chalcis, qui est également le lieu de vie des des Tanūḥ, groupe arabe chrétien par excellence dans les sources syriaques. Athamina avait déjà proposé un essai de reconstitution du phénomène d'immigration et d'installation⁶⁸² un an avant de traiter en détail de l'opposition entre *A'rāb* et *Muhājirīn*.

La période de Mu'awiya semble prépondérante dans la région⁶⁸³ : il est présenté comme un *Šayḥ* tribal⁶⁸⁴ qui noue des relations avec les groupes locaux en sédentarisation comme les Tanūḥ et les Kalb⁶⁸⁵. Ceci peut s'observer archéologiquement par une extension des Bayt en plusieurs ailes et une densification sécuritaire de l'habitat⁶⁸⁶. Whitcomb note également la réorganisation du tracé urbain de Ḥimṣ qui laisse supposer une planification avec l'installation de groupes citadins venus du Yémen⁶⁸⁷.

III : Tribus, nomades et Etat : l'approche anthropologique

Les relations entre les individus dans la tribu, entre les groupes et entre ces derniers et le pouvoir étatique ont également été, depuis un demi-siècle, étudiées sous le prisme de l'anthropologie. Les résultats des études ethnographiques contemporaines sont de plus en plus utilisés pour concevoir les modes de coopérations et d'oppositions entre Arabes et empires.

La référence pour l'approche anthropologique et historique de cette question est sans doute l'article de Rudi Lindner⁶⁸⁸. Il considère que l'Islam a un mépris caractéristique pour le

⁶⁷⁹ LECKER, M., "Tamīm", in LECKER, M., *People, Tribes and Society in Arabia around the Time of Muhammad*, Burlington, 2005, pp. 48-81, *op. cit.*, p. 67.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 68.

⁶⁸¹ WHITCOMB, D., "From Pastoral Peasantry to Tribal Urbanites: Arab Tribes and the Foundation of the Islamic State in Syria." In SZUCHMAN, J., *Nomads, Tribes, and the State in the Ancient Near East: Cross-disciplinary Perspectives*, pp. 241-59, Chicago, 2009 ; voir aussi : ROUSSET, M.-O., (dir.), *Al-Hadir. Étude archéologique d'un hameau de Qinnasrin (Syrie du Nord, VIIe-XIIe siècles)*, 59, Lyon, 2012 ; ROUSSET, M.-O., "Hadir, Hadir-Qinnasrin, Qinnasrin, que sait-on de la capitale de Syrie du Nord au début de l'Islam ?", in BARTL, K., *et al.*, *op. cit.*, Rahden, 2009 ; WHITCOMB, D., "Amsar in Syria ? Syrian cities after the conquest". *ARAM* 6,1-2, 1994, pp. 13-33 ; WHITCOMB, D., "Notes on Qinnasrin and Aleppo in the early Islamic period," *AAAS*, 44, 1994, pp. 1-8 ; WHITCOMB, D., "Archaeological research in Hadir Qinnasrin", *Archéologie Islamique*, 10, 200, pp. 7-28 ; WHITCOMB, D., "Notes for an archaeology of Mu'awiya : material culture in the transitional period of believers", in BORRUT, A. *et al.*, *op. cit.*, Chicago, 2016, pp. 11-27.

⁶⁸² ATHAMINA, Kh., "Arab Settlement during the Umayyad Caliphate", *JSAI* 8, 1986, pp. 185-207.

⁶⁸³ ATHAMINA, *op. cit.*, 1987, p. 24 et Crone, *Higra*, *op. cit.*, 1994, p. 360.

⁶⁸⁴ Ce qu'on pourrait traduire comme un super-phyllarque, à l'image des Jafnides du siècle précédent.

⁶⁸⁵ WHITCOMB, *op. cit.*, 2009, p. 247.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 243-4.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 248.

⁶⁸⁸ LINDNER, R. P., "What was a nomadic tribe?", *CSSH*, 24-4, 1982, pp. 689-711.

tribalisme nomade⁶⁸⁹, tandis qu'à l'inverse, il suggère que le sentiment tribal est devenu nécessaire par esprit de préservation, et a rapidement supplanté les options confessionnelles et politiques de l'Antiquité tardive⁶⁹⁰. Donner s'intéresse en conclusion de son article à la concurrence dans les zones où le contrôle de l'Etat se superpose à l'influence du patronage nomade sur les sédentaires (par la tribu, par leurs élites urbanisées, par des élites citadines alliées aux nomades)⁶⁹¹. L'Etat y est contraint de s'associer avec certains groupes pour sécuriser la région et imposer les populations agricoles ; dès qu'il s'affaiblit, les nomades reprennent le pouvoir.

Dans le cas précis du monde syro-euphratéen, les recherches des époux Lancaster modèlent profondément les interprétations de cette discipline. Ils sont invités à proposer une synthèse lors du colloque sur les Jafnides⁶⁹². Ils commencent par indiquer que la tribu est plus un système moral égalitaire interdisant à quiconque de commander à autrui, et qu'elle n'est nullement un corps légal solidaire. L'harmonie entre individus et entre groupes est établie sur l'honneur et l'insulte implique un déséquilibre qui nécessite des réparations, qui se traduisent par des hauts-faits non-datés mais conservés sans narration unique dans la mémoire des groupes⁶⁹³.

La connaissance de sa propre généalogie est indissociable de la dignité, pourtant, celle-ci se limite aux cinq ancêtres immédiats, avant de ne comporter que les noms qui les rattachent aux autres groupes⁶⁹⁴. Le lignage est masculin, mais ce sont les femmes qui, par des traditions de mariages extra-linéaires, nouent des alliances fortes pour assurer des opportunités au groupe⁶⁹⁵. Les entités nouent des contrats de protection de différentes forces et natures qui ne sont pas exclusifs. Enfin, les individus et sections peuvent changer de tribu/de région et, à terme, s'intégrer généalogiquement au nouveau groupe de référence⁶⁹⁶. La proximité lignagère forme un type de « confédération » qui, si elle impose des règles de « cousinage » dans les relations, n'impose aucune préférence en cas de conflit généralisé. Un second genre de « confédération » découle de liens constants et séculaires de protections entre petits groupes. Enfin, il existe des coalitions militaires autour d'un leader, sur des bases diverses, uniquement le temps d'un conflit précis, ou contre l'Etat⁶⁹⁷. Les leaders en question détiennent un *ḥukm*, cette puissance leur est reconnue par

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 682.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. p. 699.

⁶⁹¹ DONNER, Fr. M., *op. cit.*, 1989, p. 81-2.

⁶⁹² LANCASTER, W et F., "Concepts of tribe, tribal confederation and tribal leadership", in GENEQUAND, D. *et al.*, *op. cit.* 2015, pp. 53-77.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 54-55.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 56, voir aussi LANCASTER, W., *The Rwala Bedouin Today*, 1981, p. 24-6 : toutes les tribus ne remontent pas à un ancêtre éponyme, tous les maillons ne sont pas connus et parfois la relation est matrilineaire.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 57.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 59.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 59-61.

le *Qawm* du fait de sa bonne réputation. Seulement dans le cas d'une expédition militaire, un leader prend le titre de *Amīr* et « commande » à ses coalisés ; le reste du temps, il est négociateur, conseiller, orateur et finance un *Majlis*⁶⁹⁸. Cette conception politique horizontale paraît hermétiquement distincte de la conception sédentaire et de la *Dawla* des Etats. Pourtant, les ponts sont plus nombreux qu'on ne le croit : il est courant qu'un même groupe comporte des *ḥaḍar* et des *badū*, tandis que les bourgs et villages sont eux-mêmes souvent organisés comme *Qabīla* et partagent les mêmes valeurs⁶⁹⁹. L'organisation tribale et son « système moral » sont partagés par les groupes à dominante pastorale comme par les agriculteurs d'oasis et les citadins⁷⁰⁰.

A partir de ce constat anthropologique, on peut rechercher dans les sources toutes les situations possibles où des groupes s'allient, militairement, pour exploiter les ressources d'un territoire, dans le combat derrière un leader ponctuel, contre l'empiétement d'un Etat, ou pour le soutenir contre un autre groupe. Il est regrettable que personne n'ait à ce jour appréhendé la constitution des tribus sous le prisme de l'organisation et de la rationalisation étatique. Or, l'exemple jordanien actuel démontre qu'un pouvoir central peut tout à la fois standardiser un système tribal afin d'asseoir son administration et s'appuyer sur les Bédouins pour ethniciser et tribaliser des conflits politiques⁷⁰¹.

L'appartenance à une tribu n'impose donc nullement de partager la même religion, ni le même mode de vie. Si des individus, familles, sections, adhèrent au christianisme, ceci n'implique pas les autres membres. Ainsi, les tribus d'Iyād, Tanūḥ, Ṭa'yy, les divers rameaux de Rabī'a (al-Namir, 'Ijl, Taglib, Šaybān) ne sont nullement des réalités stables et intangibles. Elles ne sont ni uniquement sédentaires, ni uniquement nomades. Elles ne sont ni fondamentalement ḥārijites, ni pro-marwānides, ni pro-zubayrides. Il faut aussi admettre que des individus et des collectivités passent d'une alliance à l'autre, d'une généalogie à l'autre, et que des rapprochements généalogiques sont issus d'alliances matrimoniales constantes. Cette divergence ne les empêche pas de participer à la même aventure militaire, voire politico-religieuse. Enfin, des tribus ennemis d'une même région peuvent s'allier contre leurs cousins, dans une logique provinciale, tandis qu'à l'inverse, différents groupes « parents » peuvent s'unir pour défendre un parti dynastique ou politique, s'ils y perçoivent une opportunité.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 62-8.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 68.

⁷⁰⁰ Et c'est surtout dans la relation avec l'empire (ottoman en l'occurrence) que des leaders (les Rašīd, les Sa'ūd) peuvent former une coalition pérenne, contre un empire, ou avec le soutien de celui-ci, ou d'un autre, qui, à terme, forme des dynasties en partie installées. Ces entités peuvent ensuite jouer avec certaines confédérations géographiques ou lignagères, qui, elles-mêmes défendent leur propre projet (comme les Ša'lān).

⁷⁰¹ EILON, J. B., ALON, Y., *The Making of Jordan: Tribes, Colonialism and the Modern State*, Londres-NY, 2007.

II. LES SOURCES SYRO-ARABES : DES ECLAIRAGES DIVERGENTS ET TARDIFS

Aborder l'histoire omeyyade et primo-abbasside, c'est se confronter immanquablement à la rareté des sources narratives contemporaines. Ni chroniques syriaques, ni textes arabes, à de rares exceptions, ne sont préservées dans leurs états antérieurs à la IV^e *fitna* (195/811-203/819). Les premiers *kitāb*-s juridiques, exégétiques, traditionnistes et chronographiques de la littérature arabe ne subsistent pour l'essentiel qu'à partir de cette strate.

Il existe pourtant, au sein des historiographies arabes et syriaques une multitude de renseignements, souvent sans lien direct les uns avec les autres, qui permettent d'illustrer le phénomène des tribus arabes chrétiennes. Ces récits ont été forgés, préservés, corrigés et remodelés à différentes époques. Il est donc impératif d'étudier chacun des aspects de la question de manière diachronique.

Les documents à disposition de l'historien seront donc exposés en premier lieu en fonction des périodes de vie de leurs auteurs, quelles que soient leurs confessions et leurs langues. On les présentera selon quatre grandes époques : (a) Pré-abbasside (jusqu'en 132/750), (b) Abbasside avant la fondation de Sāmarrā' (132/750-221/836), (c) Abbasside de Sāmarrā' à la fin du IV^e/X^e siècle, et enfin, (d) les ouvrages du Moyen-Âge Central.

Ces catégories temporelles sont bien évidemment rigides mais elles recouvrent cependant certaines des strates historiographiques repérées par Antoine Borrut⁷⁰². La première correspond aux trois phases de l'époque marwānide et au filtre final de la III^e *fitna*⁷⁰³. La deuxième englobe les deux époques abbassides, avant et après la IV^e *fitna* jusqu'au transfert de la cour à Samarrā'⁷⁰⁴. La troisième période historiographique réunit les trois dernières phases abbassides et y intègre l'ensemble des sources postérieures à al-Ṭabarī avant l'an Mil⁷⁰⁵. La quatrième période regroupe un certain nombre d'ouvrages compilant et/ou réorganisant des *aḥbār* plus anciens avec, entre autres, des perspectives prosopographiques.

Chacune de ces quatre grandes parties sera scindée en fonction des langues et genres privilégiés des auteurs, en tenant compte, évidemment, de l'extrême porosité de ces catégories dans l'univers intellectuel médiéval.

⁷⁰² BORRUT, A., *op. cit.*, 2010.

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 67-77.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 80-9 : ils constituent les cinquième et sixième filtres.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 93-102.

A. Les sources prédynastiques et omeyyades (v. 570-750 EC) :

Les textes aisément datables de cette époque décisive sont peu prolixes au sujet des groupes arabes chrétiens. Certaines informations, centrales pour notre étude, sont d'un usage malaisé en raison des difficultés de datation. Il existe pourtant de nombreuses pistes qui sont ici présentées en quatre ensembles :

- les sources pré-hégiriennes envisageant les Arabes et leur conversion
- les sources non-islamiques traitant de près ou de loin des Arabes au Moyen-Orient
- les sources qui consacrent pour une raison ou une autre un intérêt marqué pour les Arabes chrétiens liés à la Mésopotamie
- les sources arabes omeyyades, textes disparus et documents conservés

1. Antiquité tardive autour de l'hégire sur les Arabes alliés

I : Le Synodicon Orientale

La principale source syro-orientale en mesure de nous éclairer sur les Arabes de Haute-Mésopotamie est sans doute le *Synodicon Orientale*, édité et traduit par Jean-Baptiste Chabot⁷⁰⁶. Cette compilation de conciles régionaux internes à l'église de Perse a sans doute été réunie au tout début du patriarcat du Catholicos Timothée (163/780-208/823)⁷⁰⁷, contemporain de Harūn al-Rašīd (m. 193/809). Il faut noter que nous ignorons tout du processus de sélection et d'éventuelles corrections des originaux utilisés par le scribe final.

On y trouve notamment un long courrier envoyé par Bar Ṣawmā de Nisibe au Catholicos Acacius, datant de la fin du V^e siècle EC⁷⁰⁸. Il rapporte un évènement mettant aux prises différents groupes d'auxiliaires et/ou de piliers *Ṭayyāyē* et *Ṭū'āyē*, mais aussi les empires romains et sassanides, dans la zone frontière de Nisibe et Dārā. A aucun moment, cependant, ni la domiciliation ni la confession de ces populations n'est spécifiée.

Un second document attire l'attention : il s'agit du Synode de 544 sous Mār Abā (m. 552 EC) où il est fait mention de Pērōz-Šāpūr (al-Anbār) comme étant « ville des *Ṭayyāyē* »⁷⁰⁹, un qualificatif plus souvent réservé à la cité d'al-Ḥīra. Il est à noter également que la *Vie* du général

⁷⁰⁶ CHABOT, J. B., *Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris, 1902.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 12-3.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, T p. 526-7/ V p. 532-4 (lettre 2) : *mdī(n)tā d-Ṭayyāyē*.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, T p. 70/V p. 321.

perse *Mar Grīgōr*, sans doute rédigée à la fin du VI^e siècle EC, dans un même cycle que celle du *Catholicos*, reprend cette expression à son compte pour l'année 541⁷¹⁰.

II : Les « Martyrs Perses »

La littérature hagiographique orientale livre quelques attestations qui nous renseignent bien sûr avant tout sur le contexte de rédaction (I^{er} siècle avant l'hégire) plus que sur l'époque des *Actes des martyrs* (IV^e et V^e siècles EC).

La *Légende de Mār Qardag*, rédigée sans doute entre le VI^e et le VII^e siècle EC, rapporte le parcours d'un preux général sassanide du IV^e siècle, devenu chrétien, et ce faisant, susceptible de faiblesse au regard/à l'endroit des armées ennemies⁷¹¹. Ces dernières, qu'il parvient par la grâce de Dieu à vaincre aux abords du Hābūr, sont composées « de Romains et d'Arabes » (*Rhōmāyē w-Ṭayyāyē*) mais cet événement est parfaitement légendaire⁷¹².

Enfin, le *Martyr de Gyōrgī* (m. 612-5), d'une confection plus tardive (I^{er}/VII^e siècle ?), comporte un certain intérêt : par les rapprochements possibles avec la *Vie d'Aḥūdemmeḥ*, notamment sur des détails concernant ses reliques⁷¹³ ou sur le rôle de l'église adverse dans sa passion ; et par son importance dans l'histoire ecclésiastique d'époque abbasside⁷¹⁴.

II : Des sources syro-occidentales et grecques peu prolixes

Jean d'Ephèse (m. v. 590 CE) est sans doute l'auteur qui retient le plus l'attention. On lui attribue tout d'abord une chronique ecclésiastique à visée eschatologique dont la III^e partie concerne son époque (550-585 CE)⁷¹⁵. Il y montre un vif intérêt pour les super-phylarques jafnides d'Arabie et de Palestine et insiste sur leur soutien sans faille au dogme miaphysite et à son Eglise. Pourtant, s'il atteste bien de l'existence d'un certain évêque Aḥūdemmeḥ, dont il fait le leader des Jacobites de Perse, il semble ignorer les deux principaux aspects rapportés par sa *Vie*, son martyr, mais surtout la conversion des tribus arabes⁷¹⁶.

Ce grand savant syro-occidental a également réuni une compilation de *Vies* de saints⁷¹⁷, et y montre là aussi un intérêt poussé pour la mission de Jacques Baradée et de son comparse,

⁷¹⁰ JULLIEN, Fl., *Histoire de Mār Abba, catholicos de l'Orient. Martyres de Mar Grigor, général en chef du roi Khusro Ier et de Mār Yazd-panāh, juge et gouverneur*, (II vol., éd. et tr.), Louvain, 2015 ; T, p. 62/V, p. 79 ; Voir aussi CHABOT, J.-B., *op. cit.*, 1902, T p. 43, V p. 285 : « *Mrkbta' d-Ṭayyāyē* » en l'année 424.

⁷¹¹ Version : BEDJAN, P., *Acta Martyrorum et Sanctorum*, VII vol., Paris-Leipzig, 1890-7 ; vol. II ; Tr. WALKER, J. Th., *The legend of Mar Qardagh, Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley, 2006.

⁷¹² *Ibid.*, T : II, p. 474/V : p. 48.

⁷¹³ BEDJAN, P., *Histoire de Mar Jab-Alaha, et 3 autres patriarches*, I, p. 556-557.

⁷¹⁴ SCHER, A., GRIVEAU, R., *Histoire Nestorienne inédite* (2^{ème} part., II), PO 13.4, pp. 437-636, Paris, 1919 ; II, 86, pp. 216-219/536-9.

⁷¹⁵ CURETON, et PAYNE-SMITH, R., *The third part of of the ecclesiastical history of John, Bishop of Ephesus*, Oxford, éd. 1853, tr. 1860.

⁷¹⁶ *Ibid.*, VI.20, V p. 417-20.

⁷¹⁷ BROOKS, E. W., *Lives of the Eastern Saints*, III vol., PO, 17-19, 1923-6.

Théodore d'Arabie⁷¹⁸. Là encore, à part quelques allusions au pays de « 'rab », situé aux confins orientaux du Ḥābūr⁷¹⁹, il ignore toute présence arabo-bédouine en Mésopotamie.

Parmi les écrivains de langue grecque, Ménandre (m. v. 600) couvre les années 557-582 EC et livre une information précieuse qui semble soit être passée inaperçue, soit avoir été bien mal interprétée. Il reproduit les articles du traité de paix entre Ḥosrō I^{er} et Justinien en 561 où les *Sarakènoi* « et tous les autres barbares » sont dépeints comme commerçants. Plus suspects que d'autres de se livrer à de la contrebande, ils sont sommés de passer par le poste frontière de Nisibe-Dārā⁷²⁰. C'est la seule attestation de groupes arabes en Haute-Mésopotamie avant l'hégire, mais ni leur religion, ni leur mode de vie, ni même leur résidence ne sont indiqués.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 490 et 499-500.

⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 382 et 419-20.

⁷²⁰ BLOCKLEY, R. C., *The History of Menander the Guardsman. Essay, Text, Translation and Historiographical Notes*. Liverpool, Francis Cairns, 1985 ; p. 71-3.

2. Les sources syriaques du premier siècle : un sujet en transparence ?

Il n'est pas ici question de présenter de manière exhaustive les textes narratifs ou légaux subsistants du I^{er} siècle de l'hégire. Il est cependant nécessaire d'opérer une sélection parmi les documents qui permettent d'illustrer un contexte de coexistence entre *Ṭayyāyē* et chrétiens en Mésopotamie.

I : Chroniques nestoriennes : de Ḥuzistan à Bar Penkāyē

La *Chronique du Ḥūzistān*, ou *Anonyme de Guidi* est un corpus narratif syro-oriental complexe⁷²¹. Il comprend une première partie, qui couvre les deux tiers du manuscrit et consiste en un aménagement subtil d'informations « ecclésiastiques » et « cosmotiques » (civiles)⁷²². Son témoignage, relativement précoce, est important à propos de l'irruption d'un pouvoir laïc pro-jacobite au cœur de la cour sassanide de Ctésiphon, notamment ceux de « Bēt Mattay et les séducteurs de Mossoul »⁷²³. Cette question est évidemment centrale puisque les textes syro-occidentaux lient fortement, d'une part, la conversion des Arabes à leur obédience, et d'autre part, l'expansion miaphysite dans le *Bēt Pursāyē* (Pays des Perses) au tournant des VI^e et VII^e siècles EC. Il donne également des détails sur le martyr de Gīwargīs, notamment sur son lieu d'inhumation, aux confins nord du 'Irāq, à Mabraktā, où plus tard le Catholicos Emmeh fonde le « monastère de St Serge »⁷²⁴.

Le dernier tiers du manuscrit est très varié : il consiste d'abord en une continuation de la première partie consacrée au patriarcat d'Īšō'-Yahb II et traite en fait surtout des détails sur la chute de Ḥosrō et ses successeurs, puis évoque la conquête arabe d'où découlerait l'installation du Catholicos en Bēt Garmay⁷²⁵. C'est également dans ce texte qu'on a les premières attestations syriaques de Mossoul et de 'Aqūla (Kūfa)⁷²⁶. Vient ensuite une collection d'anecdotes sur l'époque de Mar Emmeh, où les « gouverneurs ismaéliens » et Kūfa jouent un rôle de police⁷²⁷. Enfin, les derniers folios semblent plus tardifs⁷²⁸ ; une incise dans un récit sur la conquête hālidienne de la « Syrie-Palestine [...] jusqu'au 'Rab », raconte la mort de l'évêque de Hīra, envoyé comme

⁷²¹ GUIDI, I., *Chronicon anonymum*, in *Chronica Minora*, I, 1903, T pp. 15-39/V pp. 13-32 ; Traduction française : JULLIEN, F., « La Chronique du Ḥūzistān. Une page d'histoire sassanide », in *Trésors d'Orient Mélanges offerts à Rika Gyselen*, *Studia Iranica*, 42, Paris, 2009, pp. 159-186.

⁷²² Il y fait usage de sources syro-occidentales.

⁷²³ GUIDI, I., *op. cit.*, 1903, p. 22.

⁷²⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 31.

⁷²⁶ *Ibid.*, p. 32-3.

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 34-9.

⁷²⁸ Ces dernières pages, assez détaillées et sans doute plus tardives, consistent en une compilation de sources syro-occidentales et syro-orientales, d'informations historiques diverses et du fameux récit détaillé de la conquête du Ḥūzistān par Sa'd b. Abī Waqqās qui a donné son nom à la chronique, à quoi s'ajoutent la fondation de Kūfa et Baṣra et la description de la « Terre des *Ṭayyāyē* »

« émissaire entre Romains et *Ṭayyāyē* » par un certain ‘Abd-Mašīḥ⁷²⁹. On apprend également que ce sont deux *Qaṭrāyē* (des *Baḥraynī-s*) qui ouvrent Alexandrie, puis Šuštār, aux *Ṭayyāyē*⁷³⁰. Le détail de l’origine de ce traître venu de la côte arabique orientale (qui « est aux *Ṭayyāyē* »⁷³¹) semble avoir son importance et il est tentant de rapprocher ce motif de la figure de l’Arabe félon des récits antiques ou de celle des Arabes chrétiens qui rallient les Médinois dans les légendes des *Futūḥ*.

A l’époque probable de la confection de la seconde partie, on a conservé certains courriers du patriarche Īšō‘-Yahb III (m. 38/659). Dans l’un d’eux, on apprend que *Qaṭrāyē* et *Ṭayyāyē* sont deux populations distinctes. On y apprend en tout cas que les *Ṭayyāyē* sont favorables au christianisme et plus précisément au monachisme⁷³².

Jean b. Penkayē est l’auteur d’une longue chronique civile aux accents apocalyptiques centrée sur Nisibe, où il réside. Il l’achève au moment de la conquête Marwānide (v. 70/690). Il consacre la fin du livre XIV à la conquête arabe, tandis que le livre XV est tout entier une interprétation des malheurs de la guerre civile (la II^e *fitna*) à la lumière des péchés des chrétiens durant l’époque bénie du gouvernement de Mu‘awiya⁷³³. Son système d’interprétation politique, fondé notamment sur une opposition entre Orient et Occident, Irak et Syrie, est très instructif.

Il nous renseigne également sur la concurrence des conversions de « païens » entre Jacobites et Nestoriens, dans le cadre de Nisibe, qui est aussi celui du *Bēt ‘Arbāyē*, c’est-à-dire le futur *Diyār Rabī‘a*. On apprend du même passage que parmi les Arabes, « il y avait même des chrétiens parmi eux, quelques-uns appartenaient aux hérétiques et d’autres aux nôtres ». Par contre, il semble impossible d’extraire de ce texte, aussi avisé et détaillé, la moindre attestation d’une confession spécifique et collective aux Arabes de son environnement, hors un système de traditions et de lois fondées par Muḥammad⁷³⁴.

La *Chronique maronite*, conservée sur un manuscrit syro-occidental d’époque hārūnienne est en fait une courte séquence annalistique placée à la fin d’une chronique s’achevant en 357 EC⁷³⁵. Elle nous informe notamment de l’intérêt poussé de Mu‘awiya pour le christianisme,

⁷²⁹ *Ibid.*, p. 37.

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 25 et 37.

⁷³¹ *Ibid.*, p. 39.

⁷³² DUVAL, R., *Īšō‘yahb Patriarchae III Liber epistularum*, CSCO, 64, Paris, 1904-1905, p. 248 ; citée par HOYLAND, R., *op cit.*, 1996, p. 180-1.

⁷³³ MINGANA, I. A., “II, Bar Penkayé”, *Sources Syriaques*, Mossoul, 1908 ; BROCK, S. P., “North Mesopotamia in the late Seventh Century : book XV of John Bar Penkayē’s *Rīš Mellē*”, *JSAI* 9, 1987, pp. 51-75.

⁷³⁴ *Ibid.*, T p. 146-7/V p. 175-6/ p. 61-2.

⁷³⁵ BROOKS, E. W. (éd.), CHABOT, J.-B. (tr.), “Chronicum Maroniticum”, *Chronica Min.*, 1904; T II, pp. 43-74/ V III, pp. 35-57.

dépeint comme un pèlerin, et comme un arbitre et protecteur des communautés chrétiennes concurrentes⁷³⁶.

II : Jacques d'Edesse

Jacques d'Edesse (m. 89/708) est la principale autorité intellectuelle et ecclésiastique syro-occidentale de la fin du I^{er} siècle EH. Il est aussi le premier syro-occidental, dont nous sont conservés des textes, à s'intéresser de près à l'histoire de ceux qu'il appelle, dans sa chronique, « les *Ārābōyē*, ceux que nous nommons *Ṭayyōyē* »⁷³⁷. Il est issu du milieu monastique de Qennešrē (sur la rive de l'Euphrate aux confins du *jund* du même nom) où il a fréquenté de nombreux personnages essentiels de l'Eglise monophysite⁷³⁸. Parmi ces derniers, il faut citer Athanase de Balad (m. 67-8/687-8). Ce transfuge mossoulien, patriarche d'Antioche pendant le II^e *fitna* et la grave crise interne à l'église jacobite, fut le premier à proscrire le partage de la nourriture avec les *Ḥanpē* (païens), et à inciter les épouses chrétiennes de ces derniers à baptiser leurs enfants⁷³⁹.

Dans sa correspondance avec Jean le Stylite de Lītarbā et un certain Adday, il a rédigé de nombreuses *Responsa*, qui furent conservées dans plusieurs manuscrits canoniques, et compilées par Bar Hebraeus au VII^e/XIII^e siècle⁷⁴⁰. S'il n'est pas amené explicitement à traiter du cas d'Arabes chrétiens, une dizaine de ses missives abordent de nombreuses situations où des *Mhaggrōyē*⁷⁴¹ ont, entre autres, recours à la guérison d'un saint-homme, rapportent des objets liturgiques de leurs *Ġazū*, veulent partager un repas avec un prêtre ou défendre le droit de leur épouse aux sacrements ou de se rendre à l'église⁷⁴².

III : Hagiographies

Le texte syro-occidental le plus étrange est sans doute la *Vie de Marūtā* (m. v. 29-31/649-651)⁷⁴³. Il s'agit d'un récit unique, copié au monastère syro-égyptien de Skètē sur le même recueil hagio-martyrologique où a été retranscrite à sa suite la *Vie d'Ahūdemmeh*⁷⁴⁴. Comme cette dernière, elle concerne l'église jacobite de Takrīt et de l'Orient, et semble avoir fait partie des monuments rapportés en Egypte par Moïse de Nisibe au début du IV^e/Xe siècle⁷⁴⁵. Cette vie, largement

⁷³⁶ *Ibid.*, T p. 71/ V p. 55.

⁷³⁷ BROOKS, E. W., *The chronological canon of James of Edessa*, ZDMG, 53, 1899, pp.261-327 ; T p. 306/ V p. 323.

⁷³⁸ DEBIE, M. *op. cit.*, 2015, p. 196-9.

⁷³⁹ NAU, Fr., « Littérature canonique syriaque inédite », I, ROC 14, 1909, T p. 128-9/V p. 166-7. Peu après, ce canon sera reformulé pour désigner les musulmans.

⁷⁴⁰ BEDJAN, P., *Nomocanon Gregorii Barhebraei*. Leipzig, 1898 ; NAU, Fr., *Les canons et les résolutions canoniques*, Paris, 1906, pp. 31-76.

⁷⁴¹ Le terme standard pour désigner les musulmans à l'époque marwānide.

⁷⁴² PENN, M. P., *When Christians*, *op. cit.*, 2015, p. 162-73.

⁷⁴³ NAU, Fr., *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (VIe et VIIe siècles) : suivies du traité d'Ahoudemmeh sur l'homme*, PO, 3, Paris, 1909, pp. 52-96.

⁷⁴⁴ WRIGHT, W., *Catalogue of Syriac Manuscripts*, Londres, 1872, III, p. 1111-6 : Ms. BL Add. 14 645.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 1116.

méconnue des historiens syro-occidentaux, est attribuée « à son successeur Denḥā » (m. v. 40-7/660-7)⁷⁴⁶. François Nau, qui a édité et traduit cette hagiographie, (ainsi que le martyr d'Aḥudemmeḥ, en les plaçant dans l'ordre chronologique) les date du milieu du I^{er}/VII^e siècle, ce qu'il est tout à fait possible de questionner. Bar Hebraeus, qui a dû avoir accès à ce manuscrit, semble en avoir déduit que le successeur de Marūtā était Denḥā I^{er}, sur le compte duquel il rapporte une anecdote relativement anachronique⁷⁴⁷.

L'histoire (*Taš'ītō*) ne mentionne pas les Arabes chrétiens⁷⁴⁸. Mais on y détaille, à une époque relativement précoce, la fondation de la métropole de Takrīt, centrale dans l'historiographie arabe comme localité associée aux Arabes chrétiens. Cette cité joue également un rôle unique dans les conflits des deux premiers siècles avec les concurrents jacobites de Mossoul, les nestoriens, et le patriarcat miaphysite de *Jazīra* occidentale. La *Vie* aborde aussi, sans les définir, les commerçants et les habitants du désert entre Tigre et Euphrate, et la fondation à leur usage d'un monastère et d'une hôtellerie St Serge, peut-être dans la vallée du *Tartār*⁷⁴⁹.

Ces cas pratiques de coexistence sont magnifiquement illustrés dans la *Vie de Théodote d'Amīd* (m. 79/698). Ce récit pourrait dater, aux dires de Palmer, des premières années après la mort du métropolitain, donc de la période marwānide⁷⁵⁰. La *Vie* comporte le plus ancien témoignage d'une guérison miraculeuse prodiguée par un ecclésiastique sur un Arabe impotent, qui « remercie Dieu ». Cette hagiographie présente les « Syriens orthodoxes » de la frontière comme étant sous le danger des Arabes, mais présente aussi les Arabes - et les Romains - des *Tuḡūr* comme des peuples dont on « sauve les âmes », tandis que les exactions fiscales sont commises par des laïcs chrétiens. Parallèlement, à chaque fois que l'auteur évoque positivement le peuple de la cité, il recourt à l'expression « les chrétiens et les Arabes ». Ces derniers font honneur au patriarche, sont bénis par Théodote lors d'une procession, et se pressent à l'intérieur de l'église, qui fut « comble [...] de la grande multitude »⁷⁵¹.

La *Vie de Mar Sābā-Pirāngošnasp*, un des nombreux *Martyrs* perses édités par Paul Bedjan⁷⁵², pourrait dater du VI^e ou VII^e siècle EC. L'auteur anonyme propose une introduction

⁷⁴⁶ NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, p. 52.

⁷⁴⁷ ABBELOOS, J.-B., et LAMY, T. J, *Gregorii Barhebraei, Chronicon Ecclesiasticum quod e codice Musei Britannici descriptum conjuncta opera ediderunt, latinitate donarunt annotationibusque theologicis, geographicis et archeologicis illustrarunt*, III vol., Paris, 1877 ; III, col. 129-32.

⁷⁴⁸ Alors que ce même saint fondateur de l'église de Takrīt y est associé dans un document du III^e/IX^e siècle Voir *infra*, p. 149-50, 197-8 et 204-6.

⁷⁴⁹ NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, p. 55 et 85-7.

⁷⁵⁰ PALMER, A., « Amīd In The Seventh-Century Syriac Life of Theodūtē », in GRYPEOU, E. *et al.*, 2006, pp. 111-38.

⁷⁵¹ TANNOUS, J., Aucune édition pour le moment, mais j'ai pu consulter la traduction de travail de Jack Tannous ; voir PALMER, A., « The Garshuni Version of the Life of Theodos of Amida. » *Parole de l'Orient*, 16, 1990, pp. 253-260.

⁷⁵² BEDJAN, P., *op. cit.*, 1890-7 ; IV, pp. 222-49.

étymologique et historique de l'origine du nom *Bēt 'Arbāyē*. Il la lie notamment à l'installation de troupes sur une terre « appelée des '*arbāyē* »⁷⁵³, dans le contexte de la conquête de Nisibe par Šāpūr II (m. 379 EC) sur la frontière romaine, après l'échec de l'empereur Julien (m. 363 EC). A aucun moment il ne semble associer les '*Arbāyē* en question avec une ethnie quelconque⁷⁵⁴. Il est frappant de constater que c'est aussi sous ce même *Šāh* que les auteurs arabes attribuent de nombreux transferts d'Arabes archaïques.

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 222-4 ; Je dois cette information à Simon Brelaud.

⁷⁵⁴ Contrairement à l'usage fait notamment par MORONY, M. *op. cit.*, 1984, p. 216.

3. Les sources syro-occidentales sur les *Tanūkōyē*, *‘Aqūlōyē*, *Ṭū‘ōyē*

Il faut souligner que le sujet des tribus arabes chrétiennes n’est explicitement abordé que dans une certaine littérature syro-occidentale monophysite, qu’il est possible de situer au début de l’époque marwānide.

La *Vie du Saint Mar Aḥūdemmeḥ, Apôtre et Martyr* est unique⁷⁵⁵. Elle s’inspire du genre des *Martyrs Perses* puisque son action se déroule durant les dernières années de Ḥosrō I^{er} (m. 579 EC). Elle aborde pourtant une thématique qui explique l’intérêt que lui a porté son éditeur et traducteur François Nau : la conversion de tribus arabes au christianisme, sur le modèle du néo-apostolat⁷⁵⁶. Son sujet unique explique également son incorporation au manuscrit BL Add 14 645, une compilation hagiographique des II^e/VIII^e ou III^e/IX^e siècles, copiée au couvent des Syriens de Skète en Egypte en 323-4/935-6⁷⁵⁷. Elle se situe au milieu du codex, et fait immédiatement suite à la *Vie de Marūtā*, dans la seconde partie de la collection, consacrée aux martyrs (*sahdē*). Son action se situe essentiellement dans le cadre du *Bēt ‘Arbōyē*. Les fondations ou restaurations attribuées au saint Apôtre (*šalīḥō*) se situent autour de Ninive, notamment le très particulier monastère de St Serge, sur la route de Balad à Nisibe. Ce dernier est devenu, au moment de sa rédaction, un point de chute des tribus arabes chrétiennes⁷⁵⁸. Ce texte fait également usage d’une expression pseudo-tribale caractéristique pour désigner les bons *Ṭayyōyē* : il les regroupe au sein des peuples des *Tanūkōyē*, *Ṭū‘ōyē* et *‘Aqūlōyē*⁷⁵⁹, que l’on retrouve dans les textes qui sont présentés ici.

Les échanges épistolaires du schisme de 64-5/683-5 sont reproduits dans la chronique de Michel le Syrien (m. 596/1199)⁷⁶⁰ et peut-être dans celle de Denys de Tell-Mahrē (m. 230/845), qui est, entre autres, sa source pour l’époque⁷⁶¹. On ignore bien sûr les détails et modalités de conservation, de sélection et d’adaptation des différents filtres propres à l’historiographie syriaque⁷⁶². Cette importante archive, une des plus longues de la chronique, illustre le concile des rebelles à l’autorité d’Athanasie (m. 67-8/687-8), successeur du pro-sufyānide Sévère b. Masqā (m. 64/683), à l’époque précise où le pouvoir omeyyade semble sur le point de chuter face aux Zubayrides. Au sein de cette correspondance apparaissent les mêmes peuples arabes chrétiens dans plusieurs listes d’évêques et d’autorités, cités ou signataires.

⁷⁵⁵ NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, pp. 15-51.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 21-6.

⁷⁵⁷ Voir *supra*, p. 99.

⁷⁵⁸ NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, p. 27 et 29-30.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 28.

⁷⁶⁰ CHABOT, J.-B., *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d’Antioche, 1166-1199*, (tomes II-IV), Paris, 1905-1910 T : IV, p. 437-44/V : II, p. 458-68.

⁷⁶¹ Voir *infra*, p. 111 et 149.

⁷⁶² DEBIE, M., *op. cit.*, 2015, p. 28.

Les nombreuses lettres du fameux Georges, évêque des Tribus Arabes (m. 106/724), ne livre guère plus de précisions sur ses ouailles. Ce saint homme et intellectuel, collègue probable de Jacques d'Edesse à Qennešrē, semble avoir cherché à poursuivre son œuvre historiographique et canonique. L'édition et la traduction de ses lettres⁷⁶³ ont été reprises récemment par Jack Tannous⁷⁶⁴. L'information la plus intéressante ici est sans aucun doute le titre officiel conservé par les manuscrits de ses courriers : il s'y nomme « évêque des *Tanūkōyē*, '*Aqūlōyē*, *Ṭū'ōyē* ».

Une autre *Responsa* (*Šrōyō*), d'un second disciple de Jacques, Jean le Stylite de Lītarbā (m. 119-20/737-8), a été adressée à un certain Daniel, « prêtre (*Qaššō*) *Ṭū'ōyō* », et qui cite Georges « votre évêque »⁷⁶⁵. On peut supposer que sa cure est liée, d'une façon ou d'une autre, à l'une des populations comprises dans l'expression ternaire précédente. Cette lettre n'est pas éditée, mais il apparaît de l'*incipit* qu'elle concerne la filiation prophétique de Jacob, « chez les Juifs, et les autres ».

Le *Colloque de Jean et l'Evêque* est sans aucun doute un des textes syriaques marwānides les plus fameux. Editée par Nau⁷⁶⁶, cette conférence est préservée dans un manuscrit retrouvé au Ṭūr 'Abdīn et de même époque (260/874). Elle a une visée apologétique chrétienne et monophysite, et contient également un morceau de chronique et un comput de califes⁷⁶⁷. Ce colloque constitue sans doute la première attestation préservée du genre de la controverse, avant son équivalent nestorien du couvent de Bēt Ḥālē⁷⁶⁸.

Il prend la forme d'une lettre envoyée par Jean le Syncelle (m. 28/648), successeur d'Athanase Gamalō (m. 10/631) au patriarcat, à propos d'un « *Amīr* des *Mhaggrōyē* » non spécifié. Il s'agit probablement d'une reconstitution ; les autres éléments du manuscrit indiquent plutôt la première période marwānide⁷⁶⁹. Elle est passionnante à plus d'un titre : il faut ici la mentionner car elle comporte l'expression stéréotypée des *Tanūkōyē*, '*Aqūlōyē*, *Ṭū'ōyē* qu'on retrouve dans la *Vie d'Aḥūdemmeh*. On doit signaler que cet épisode, et cette population, seront utilisés par les chroniqueurs syriaques d'époque abbasside lorsqu'ils tenteront à la fois d'intégrer cette anecdote à la trame chronologique islamique, et à donner une stature évangélique à ces Arabes chrétiens.

Un dernier texte est plus difficile à situer. Il s'agit d'un recueil de correspondances entre Athanase, Jean et Marūtā de Takrīt. Il apparaît dans la chronique de Michel le Syrien ; son

⁷⁶³ RYSSEL, V., *Georgs, des Araberbischofs, Gedichte und Briefe. Aus dem Syrischen übersetzt und erläutert*, Leipzig, 1891.

⁷⁶⁴ Consulter notamment les travaux préparatoires de TANNOUS J. B. V., *Between Christology and Kalam ? The Life and Letters of George, Bishop of the Arab Tribes, Analecta Gorgiana*, 128, Piscataway, 2009.

⁷⁶⁵ DEBIÉ, M., *op. cit.*, 2015, p. 199 ; WRIGHT, W., *op. cit.*, II, p. 988-9 : BL Add 12 154.

⁷⁶⁶ NAU, Fr. « Un colloque du Patriarche Jean avec l'Emir des Agaréens [...] », *JA*, 5, 1915, pp. 225-64.

⁷⁶⁷ WRIGHT, W., *op. cit.*, II, pp. 989-1002 : BL Add 17 193 ; DEBIÉ, M., *op. cit.*, 2015, p. 108-10.

⁷⁶⁸ NAU, Fr., *op. cit.*, 1915, p. 70-1.

⁷⁶⁹ PENN, M. P., *Envisioning, op. cit.*, 2015, p. 72-3 et 128-30.

introduction remonte peut-être à un choix archivistique de Denys de Tell-Maḥrē. La correspondance se serait tenue en 7-8/629, quelques années avant la conquête médinoise, et quelques mois après la chute de Ḥosrō II⁷⁷⁰. Un des compagnons de Marūtā, un certain Aḥā, y est désigné comme évêque pour les « *Ṭayyōyē Namirōyē* »⁷⁷¹. L'absence du nom tribal classique pour ce siège abbasside des Taḡlib est surprenant et suggère une datation relativement haute. Le caractère légendaire de la fondation de la métropole syro-occidentale de l'Orient, le statut mythique de Marūtā, et le conflit de primauté récurrent avec Mar Mattay et Mossoul, en dépit des courriers exhibés par les chronographes comme preuves irréfutables, imposent cependant une certaine prudence.

⁷⁷⁰ CHABOT, J. B., *op. cit.* 1905-10, T : IV p. 411-3/V : II, p. 413-7.

⁷⁷¹ *Ibid.*, T IV, p. 413/V, II, p. 416.

4. Des sources arabes omeyyades ?

Le débat sur l'existence de textes narratifs arabes au premier siècle de l'hégire reste intense. Tout d'abord, les informateurs d'époque abbasside qui déclarent s'être appuyés sur des documents sont rares, précisément parce que la mode intellectuelle de la fin du II^e et début du III^e siècle EH est à l'*Isnād* et à la transmission orale⁷⁷². Ils utilisent donc régulièrement des expressions d'oralité (*qāla, ḥaddatānī, aḥbarānī...*), même lorsqu'il apparaît que le *ḥabar* était bel et bien couché sur papier. Gregor Schoeler a diffusé le concept assez pertinent d'*hypomnéma* pour qualifier les sources du premier siècle⁷⁷³.

I : Archives et corpus marwānides

L'importance en Egypte et dans la *Jund* de Palestine des documents administratifs en grec et, de plus en plus, en arabe⁷⁷⁴, laisse supposer une culture archivistique similaire ; malheureusement le climat de la *Jazīra* et de Syrie du Nord n'a pas permis leur conservation. Sans exhaustivité, les documents du I^{er}/VII^e siècle illustrent quelques questions judiciaires et fiscales comme l'importance du rôle de l'Eglise dans les affaires juridiques⁷⁷⁵ et la collecte fiscale⁷⁷⁶, la responsabilité des gros propriétaires fonciers (*dihqān, šahrīj*⁷⁷⁷) devant les administrateurs et surtout l'absence de la dimension confessionnelle dans les statuts fiscaux. Il subsiste cependant un gouffre béant au sujet de la taxation éventuelle des Arabes et de certains impôts comme la *ṣadāqa*, le *ʿuṣr* qui apparaissent dans les archives à la fin du II^e/VIII^e.

Ces corpus documentaires ont sans doute été accompagnés et doublés de notes, en particulier transmises par la famille Zubayride à la cour Marwānide par l'entremise de ʿUrwa b. al-Zubayr⁷⁷⁸ (m. 93/712) et d'al-Zuhrī⁷⁷⁹ (m. 124/741). La nécessité narrative serait apparue avec la conscience communautaire⁷⁸⁰, il fallait légitimer le pouvoir umayyade, arabe, et historiciser la communauté en s'appuyant sur les *mağāzī* prophétiques. Il existait également à l'époque des listes califales datées (*ta'rīḥ* au sens propre), que les Syro-occidentaux ont conservées, ce qui prouve un intérêt pour l'histoire dynastique que confirme le *Asnān al-ḥulāfa* compilé par al-Zuhrī sous al-Walīd I^{er} (m. 96/715)⁷⁸¹. Il serait à l'initiative d'une exemption de la *ṣadāqa* sur le bétail des *ahl*

⁷⁷² ROBINSON, Ch. F., *op. cit.*, 2000, p. 1-15.

⁷⁷³ Voir *supra*, p. 44.

⁷⁷⁴ Voir *supra*, p. 62-3.

⁷⁷⁵ SIMONSOHN, U., *op. cit.*, 2011, p. 38 ; à propos d'un contrat de divorce de Nessana de 69/689.

⁷⁷⁶ KRAEMER, C. J., *Excavations at Nessana, 3: Non-Literary Papyri*, Princeton, 1958 ; p. 153-5, 168-174 : Papyrus 55 et 58 : un prêtre Serge paie le dèmosion (*jizya* foncière) pour la terre sur une année (37,5 dīnār) ; MORONY, M., *op. cit.*, 1974, p. 125-6, citant les *Responsa* de Ḥnān-Īṣō'.

⁷⁷⁷ ROBINSON, Ch. F., *op. cit.*, p. 36, 90-2.

⁷⁷⁸ BORRUT, A. *op. cit.*, 2010, p. 14, 42 et 67.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, 15, 42, 45, 58 ; SCHOELER, Gr., *op. cit.*, 2002, p. 55.

⁷⁸⁰ DONNER, Fr. M., *op. cit.*, 1998, p. 46 et 282.

⁷⁸¹ BORRUT, A. *op. cit.*, 2010, p. 46.

al-kitāb sauf des Arabes chrétiens selon al-Balāḍūrī (m. 279/892) et Yaḥyā b. Adam (m. 203/818)⁷⁸². Sous Hišām b. ‘Abd al-Malik (105-20/724-38), l’importance des *Mawālī* d’origine syro-romaine, syro-iranienne (et yéménites), a introduit des comportements littéraires et des textes tels que, probablement, le *Hwaday-Namag*, le *Livre des rois* sassanides⁷⁸³.

On peut supposer que Abū ‘Abd Allāh Wahb b. Munabbih (m. 110-4/728-32), conteur et auteur-transmetteur yéménite, a pu être un de ces compilateurs. En plus de ses nombreux récits bibliques, il est réputé avoir rédigé un traité sur les rois de Ḥimyar qu’Ibn Qutayba (m. 276/889) aurait consulté, lequel est connu par la recension de Ibn Hišām (m. 213-8/828-33)⁷⁸⁴. Il y réunit l’histoire sudarabique et la grande histoire vétero-testamentaire. Il aurait également rédigé des *Maḡāzī*, dont un extrait est préservé sur une pièce de papyrus présentée par R. G. Khoury⁷⁸⁵, mais qu’Ibn Iṣḥāq n’a pas utilisé. De plus, ses disciples lui attribuent des récits historiques et exégétiques, où il est possible de trouver quelques références à des tribus associées au Yémen et devenues caractéristiques de l’histoire mésopotamienne post-hégirienne⁷⁸⁶.

La constitution d’une bibliothèque califale ne fait guère de doutes, mais il est difficile de présumer l’existence de compilations portant sur les hauts-faits tribaux hors de l’orbite du pouvoir. S’il est possible pourtant de s’appuyer sur les collections poétiques, généalogiques et historiques abbassides, on doit supposer qu’elles reposent sur des textes primitifs qui ont pu éclore dans des milieux concurrents ou complémentaires, hors de la cour.

II : *Ayyām*, poésie et mémoire tribale

La richesse des informations tribales sur les *Maḡāzī* et les *Futūḥ* et les prémices possibles des *ayyām al-‘arab* permettent de suspecter l’essor d’une mémoire tribale à l’époque marwānide. A cela s’ajoutent les rapports de *Ṣulḥ* (traités de capitulations) exhumés pour confirmer ou révoquer les statuts fiscaux. Dans les *Ajnād* et les *Amsār*, chacun vantait son rôle, celui de ses ancêtres et de son rôle lignager dans les hauts-faits traditionnels et hégiriens, ce qui a dû pousser certains à prendre en notes ces traditions.

Un personnage central pour l’histoire des Arabes chrétiens est bien évidemment Ġayṭ b. Ġawṭ « al-Aḥṭal » al-Taḡlibī, chrétien et principal « chanteur » de la cour umayyade⁷⁸⁷. Il est aussi

⁷⁸² al-BALADURI, Aḥmad ibn Yaḥyā, *K. Futūḥ al-Buldān*, DE GOEJE, M. J., Leyde, 1866 ; tr., ḤURI HİTTI, Ph, *The Origins of the Islamic State*, SHEPL 68, New-York, 1916 ; T p. 182/ V p. 285 ; YAḤYĀ B. ADAM, *K. al-Ḥarāj*, JUYNBOLL, Th. W., *Le livre de l’impôt foncier*, Leyde, 1896, tr. BEN SHEMAH, A., *Taxation in Islam*, (I) Leyde, 1967, n° 201, p. 54 ; voir à son propos, ses opinions fiscales dans LECKER, M., “Were customs dues levied at the time of the Prophet Muḥammad ?”, *Al-Qanṭara*, 22, 1, 2001, pp. 19-43 ; p. 40 et RETSÖ, J., *op. cit.* 2003, p. 64.

⁷⁸³ BORRUT, A. *op. cit.*, 2010, p. 50-1.

⁷⁸⁴ IBN HISAM, ‘Abd al-Malik, *Kitāb al-Tījān fī mulūk Ḥimyar*, ‘ABD AL-MUṬṬALIB, R. F., Le Caire, 1996

⁷⁸⁵ KHOURY, R. G., *Wahb b. Munabbih*, Wiesbaden, 1972 ; p. 118-75.

⁷⁸⁶ EI2 : KHOURY, R. G.

⁷⁸⁷ Voir *supra*, p. 16-7.

souvent défenseur et panégyriste de sa tribu et de sa confession⁷⁸⁸. Si ses poèmes n'ont sans doute pas été réunis de son vivant, ses *Rāwī*-s disposaient sûrement d'*hypomnema*, et on peut considérer que l'on a globalement affaire à une source primaire de la fin du I^{er} siècle EH. Il faut bien sûr garder à l'esprit que corriger les « erreurs » (rimiques, grammaticales, orthographiques, mais aussi conceptuelles) de son maître était habituel et même valorisé au II^e/VIII^e siècle et que tout vers est susceptible d'avoir été modifié.

Notons que des deux autres grands poètes de l'époque, ses concurrents et adversaires, étaient issus de la principale confédération du Bas-Irak, les Tamīm, qui semblent, comme les Rabī'a, bien implantés dans le monde sédentaire iranien depuis le VI^e siècle EC⁷⁸⁹. Ils valorisent de leur côté à la fois le parti zubayride, le camp jazīrien des Qays, puis le régime autonome d'al-Ḥajjāj contre le Šām, les Yaman et les Rabī'a.

ʿUmayr b. Šuyaym « al-Qutāmī » al-Taḡlibī (m. 101/719-20) est un contemporain d'al-Aḥṭal⁷⁹⁰, issu de la même sous-tribu des Jušam que Lammens place dans la région de Rušāfa. Son *Dīwān* livre de précieuses données sur les conflits lignagers de la II^e *fitna*. Un débat anime les orientalistes depuis le début du siècle au sujet de sa confession, qui, il faut bien le dire, ne transparait nullement de ses vers. Il est plus utile d'y étudier son patriotisme tribal, ses panégyriques claniques et son apologie du mode de vie pastoral qui furent autant de motifs poétiques appréciés par les compilateurs du II^e/VIII^e et III^e/IX^e siècles⁷⁹¹.

Al-A'šā Banī Taḡlib est un personnage méconnu et supposé chrétien, qui aurait gravité dans l'entourage des gouverneurs mossoulo-jazīriens durant la période marwānide centrale. Abū-l-Farāj al-Išfāhānī, qui recueille une bonne partie de ses morceaux, le met en scène aux côtés d'al-Ḥurr b. Yūsuf, cousin de ʿAbd al-Malik, et il aurait aussi participé à une expédition de son fils Maslama⁷⁹². Il aurait enfin déclamé une élégie au sujet d'un certain Šam'ala, torturé par « un des califes umayyades » en raison de sa confession chrétienne, anecdote dont Michel le Syrien a eu vent⁷⁹³.

Parallèlement, il n'existe que bien peu de sommités incontestables issues des lignages du monde arabo-bédouin du nord rattachés aux Yaman (Ṭayy, Quḍā'a, Ġassān, Tanūḥ...), et encore moins de panégyristes issus de la partie Yaman de l'Arabie, alors même que d'importants groupes immigrèrent en Irak et en Iran au cours de cette fin de I^{er} siècle EH. L'historien est donc confronté

⁷⁸⁸ Et plus largement de la grande alliance Rabī'a, elle-même un produit de la II^e *fitna*.

⁷⁸⁹ LECKER, M., « Tamīm », *in op. cit.*, 2005, p. 68-76.

⁷⁹⁰ AL-QUTAMĪ, ʿUmayr, *Dīwān al-Qutāmī*, BARTH, Leyde, 1902.

⁷⁹¹ EI2 : PELLAT, Ch. et BRÄU, H. H.

⁷⁹² Voir *supra*, p. 37.

⁷⁹³ Voir *infra*, p. 140, 149, 189-90.

à des joutes oratoires entre Irakiens, qui ont sans doute été utilisées et à tout le moins réinterprétées dans le contexte marwānide tardif en *Jazīra*, puis abbasside dans le Bas-Irak et le sud de la *Jazīra*⁷⁹⁴.

⁷⁹⁴ Je laisse volontairement de côté le débat autour des poèmes pré-hégiriens. On attribue au personnage chrétien d'al-Ḥīra 'Adī b. Zayd al-'Ibādī (m. v. 600 A. D.) un certain nombre de poèmes sub-irakiens (EI3 : SEIDENSTICKER, T.). Il faut aussi compléter avec la figure Taġlibī de 'Amr b. Kulṭūm, sayyīd du clan Jušām des Taġlib (auquel appartient plus tard al-Aḥṭal) qui aurait assassiné le roi de Ḥīra en 568 EC et diffamé son successeur al-Nu'mān (m. 602 EC), mais ce qui reste de son œuvre est très suspect (EI2, BLACHERE, R.).

B. La littérature abbasside avant Sāmarrā

1. Les chroniques syro-occidentales

I : Les vestiges primo-abbassides

Le texte à la fois le plus détaillé et le plus ancien des grandes chroniques syro-occidentales est sans conteste l'œuvre d'un moine du monastère de Zuqnīn près de la métropole d'Amīd⁷⁹⁵. Elle est structurée en quatre tomes et s'inscrit dans le genre de la continuation (et de l'abrégé) des grandes œuvres d'Eusèbe (tome I, jusqu'en 313 EC), Socrate (tome II jusqu'en 436), Jean d'Ephèse (tome III jusqu'en 573)⁷⁹⁶. Il note, au nombre des personnalités fameuses du VI^e siècle, Aḥūdemeh, dont il est le premier à relater le martyre⁷⁹⁷.

La quatrième partie est consacrée à la période hégirienne : l'auteur constate avoir eu du mal à recueillir des données pour les années 587-96/715, qui se résument à une très brève annalistique. La période qui court de la mort d'al-Walīd I^{er} à 150/767 est plus développée. Mais c'est bien au sujet des huit années suivantes, jusqu'aux quelques mois précédant la mort d'al-Manṣūr (m. 158/775) que l'auteur livre plusieurs centaines de pages de détails. Il semble ainsi que le genre de la chronique soit un prétexte pour décrire une situation contemporaine troublée et parousiaque. Il est impossible de résumer l'ensemble de cette longue description des malheurs (notamment fiscaux) qui s'abattent sur la *Jazīra* de son temps, mais on doit insister sur les renseignements qu'elle fournit à propos d'une (nouvelle ?) imposition envers les Arabes, et sur leur réaction à ce sujet. C'est aussi la seule grande chronique à citer à deux reprises des migrations de *Taglibōyē* vers le Tigre au cours d'une sécheresse, même s'il ne précise pas leur obédience confessionnelle⁷⁹⁸.

Théophile d'Edesse (m. v. 163/780), ou Ibn Tūmā al-Rūmī selon Ibn al-Qiftī, est une véritable légende : « fantôme de l'historiographie syro-orthodoxe, qu'il hante mais sans être visible »⁷⁹⁹. Cet astrologue laïc et chalcédonien sert à la cour marwānide de Ḥarrān, et à la cour abbasside d'al-Hāšimiya puis de Baḡdād⁸⁰⁰. Il aurait constitué une chronique, ou une histoire ecclésiastique, peu ou prou contemporaine de celle de Zuqnīn. Denys de Tell-Mahrē et Théophane affirment l'avoir consultée, et Robert Hoyland a tenté de reconnaître les passages que ces derniers auraient copiés⁸⁰¹. Notons que Théophile a pu être l'auteur d'un passage commun aux deux

⁷⁹⁵ CHABOT, J. B., *Chronique de Denys de Tell-Mahré : quatrième partie* [...], Paris, 1895 ; HARRAK, *The chronicle of Zuqnin, parts III and IV*, Toronto, 1999.

⁷⁹⁶ DEBIE, M., *op. cit.*, 2015, p. 561-3.

⁷⁹⁷ HARRAK, *op. cit.*, 1999, T p. 110, V, p. 114.

⁷⁹⁸ CHABOT, J. B., *op. cit.*, 1895, T p. 176 et 193, V p. 146 et 160.

⁷⁹⁹ DEBIE, M., *op. cit.*, 2015, p. 139.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 139-43.

⁸⁰¹ HOYLAND, R. G., *Theophilus of Edessa's Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*, Liverpool, 2011.

historiens du III^e/IX^e siècle (et à Agapius/Maḥbūb de Manbij) : celui où Abū Bakr/Muḥammad nomme quatre généraux pour les quatre peuples cibles des conquêtes, parmi eux, « les Arabes chrétiens »⁸⁰².

La chronique épigraphique d'Eḥneš est une courte liste annalistique gravée sur une église St Serge du Haut-Euphrate. Elle est l'œuvre du même ciseau qu'une seconde inscription de psaumes de réconfort et d'espoir dans la victoire finale contre « ceux qui nous haïssent ». Les deux dates de la nativité et de la passion encadrent les dates d'évènements dramatiques (conquête ; Şifḥīn ; famine de 63/683 ; éclipse et déportation des jacobites de Ma'raš par les romains en 159/776). Le même sculpteur semble alors avoir ajouté une dernière notice fatidique, en 1091 A.G. = 163/779-80, le « *amīrō d-mhaymnē* (traduction mot-à-mot de *Amīr al-Mu'minīn*), Maḥdī ordonna [...] que les *Tanūkōyē* passent à l'islam (*nahgrūn/nhaggrūn*) »⁸⁰³.

II : Les contemporains de Hārūn al-Rašīd

Théophane le Confesseur est le principal chroniqueur byzantin, et le seul à traiter de la période postérieure aux conquêtes saracènes. Ce moine du parti iconodoule, issu d'une famille de haut-fonctionnaires, n'apporte au sujet des tribus arabes chrétiennes guère plus d'informations que Théophile, sa source à propos du Moyen-Orient et des conquêtes⁸⁰⁴. Il faut tout de même noter quelques données assez précises sur les auxiliaires arabes en Mésopotamie et en Arménie à la veille des conquêtes médinoises⁸⁰⁵.

Deux chroniques assez peu volumineuses ont été continuées après la mort d'al-Maḥdī (169/785) : l'une jusqu'en 203-4/819⁸⁰⁶ et l'autre, très sommairement, jusqu'à l'avènement du successeur de Denys en 231-2/846⁸⁰⁷. Ces deux chroniques contiennent un matériel très similaire jusqu'au début du califat de Hišām, après quoi elles sont parallèles mais divergent sur certains détails. Elles sont très liées au grand monastère de Qarṭmīn, dans le Ṭūr 'Abdīn⁸⁰⁸. Situé sur l'antique frontière entre Occident et Orient, entre Amīd et Edesse d'une part, et Nisibe et Mossoul d'autre part, il constitue un centre jacobite régulièrement hostile au patriarcat syro-occidental⁸⁰⁹.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 92-3.

⁸⁰³ PALMER, A., « The Messiah and the Mahdi, History presented as the writing on the wall », *Mediaev. Gronin.*, 12, 1993, pp. 45-85.

⁸⁰⁴ TURTLEDOVE, H., *The chronicle of Theophanes; An English translation of [...] A. D. 602-813 [...]*, Philadelphie, 1982 ; voir p. 36 (A. M. 6123-4 = 10/631-2).

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 14 (A.M. 6113 = 1/622).

⁸⁰⁶ CHABOT, J. B., «Chronicon anonymum ad AD 819», in *Chronicon anonymum ad annum Christi 1234 pertinens*, CSCO, 14, Paris, 1920, pp. 1-24/1-16.

⁸⁰⁷ BROOKS, E. W., *Chronicon ad annum Domini 846 pertinens*, *Chronica Minora*, 1903, T pp. 157-238/ V pp. 121-180 et «A Syriac Chronicle of the year 846 », *ZDMG*, 51, 1897, pp. 569-588.

⁸⁰⁸ DEBIE, M., *op. cit.*, 2015, p. 566-8 et 572-3.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 200-3.

Certaines anecdotes mésopotamiennes illustrent les relations entre Syriens et Arabes. L'accent est aussi mis sur le rôle de Tagrīt et Mossoul, notamment sous Cyriacus, prédécesseur de Denys.

C'est enfin un des rares témoignages, avec la *Chronique de 813*⁸¹⁰, d'une « source commune » agglomérant sélections et arrangements de sources ecclésiastiques et islamiques tout au long du II^e/VIII^e siècle⁸¹¹. On a ainsi dans 819 un témoignage de la bataille de Dū Qār (v. 610 EC), incorporé dans la chronologie du monastère, pour illustrer la prise du Tūr 'Abdīn par Ḥosrō II⁸¹² (m. 7/628). Cet épisode est central dans l'histoire des tribus Rabī'a et est présenté comme une guerre entre Arabes et Persans.

Aucun manuscrit n'a conservé la chronique de Denys de Tell-Mahrē (m. 231/845), le plus célèbre des patriarches jacobites d'Antioche. Cependant, *Michel le Syrien* la donne comme sa principale source pour les X^e et XI^e siècles du calendrier « ionien »⁸¹³. Il semble, à en croire Andrew Palmer qui l'a traduite pour le I^{er}/VII^e siècle, que la *Chronique de 1234* la recopie extensivement⁸¹⁴. Il est possible que le système en double colonne ait été pris du modèle du canon chronologique de Jacques d'Edesse. Il est plus tard conservé par Michel, qui en ajoute une troisième.

Il est ainsi très probable que les informations (et *a fortiori* les expressions) figurant dans 1234 et dans *Michel le Syrien* proviennent de la chronique de Denys. Il a donc eu un probable intérêt pour les Arabes chrétiens comme auxiliaires des Romains contre les Médiinois⁸¹⁵, thème qu'il brode bien plus que Théophane ; ou encore pour la figure du Patrice Jean⁸¹⁶, dont il rapporte son passage du côté des Arabes, un motif présent dans la littérature arabe légendaire⁸¹⁷. C'est aussi lui qui assimile 'Umayr b. Sa'd à l'émir de la controverse avec Jean et affirme que ce dernier ordonna aux *Tanūkōyē*, etc..., de traduire l'évangile en arabe⁸¹⁸. Je traiterai des informations divergentes en présentant les chroniques d'époque ayyūbide.

⁸¹⁰ BROOKS, E. W., *Fragmenta chronici anonymi auctoris ad annum domini 813 pertinentia*, *Chronica Minora*, 1903, T pp. 243-60, V pp. 183-96.

⁸¹¹ DEBIE, M., *op. cit.*, 2015, p. 566.

⁸¹² CHABOT, J. B., *op. cit.*, 1920, T p. 7, V p. 10.

⁸¹³ Calendrier « des grecs », ou « d'Alexandre », il commence à l'automne 312 avant notre ère.

⁸¹⁴ PALMER, A. *The Seventh Century in West-Syrian Chronicles*, Liverpool, 1993, pp. 111-221.

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 146.

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 162-3.

⁸¹⁷ PS. AL-WĀQIDĪ, *Futūh al-Jazīra wa-l-Ḥābūr wa Diyār Bakr wa-l-'Irāq*, ḤARFŪŠ, Damas, 1996 p. 32-3 et suiv. : Le rôle de "Yūḥannā", gouverneur de Callinicum, rallié aux conquérants.

⁸¹⁸ PALMER, A., *op. cit.*, 1993, p. 169-71.

2. L'hagiographie et ses chroniques

I : Vie de saints syro-orientaux

La *Vie de Jean de Daylam* (m. 120/738)⁸¹⁹ a sans doute été composée peu après la mort du saint même si l'essentiel des points n'apparaît pas dans les résumés des historiens ecclésiastiques du III^e/IX^e siècle⁸²⁰. Cette hagiographie relate le parcours d'un missionnaire, d'un apôtre (*šalīhā*) dans les confins septentrionaux de l'Iran, l'actuel Gilān au bord de la mer Caspienne. Afin de faire du « *Daylāmāyā* » un authentique disciple des moines nestoriens d'Adiabène, l'anonyme le décrit comme un enfant enlevé par des barbares du Gilān lors d'un raid. Il attribue cette invasion, avec une tonalité particulièrement anti-hāšimite, à la faiblesse politico-militaire de 'Alī⁸²¹. Le saint accomplit alors un certain nombre de miracles qui lui permettent de surmonter les souffrances infligées par les païens et de les gagner à sa foi. On retrouve dans ces passages de nombreux *topoi* de la littérature missionnaire, celle d'*Aḥūdemmeḥ*, mais aussi la *Sīra* du Prophète. Le motif le plus troublant, qui résonne avec toute la littérature de conversion des Arabes depuis le IV^e siècle, reste peut-être cette quasi-conversion du calife 'Abd al-Malik par le saint-homme, suite à la guérison de sa fille. Le grand marwānide ordonne alors « à son gouverneur qui résidait au Pays des Araméens et des Perses », al-Ḥajjāj, de financer les fondations monastiques et ecclésiastiques avec le *Bayt al-Māl*, et donc de subventionner l'effort de diffusion du christianisme dans le monde iranien⁸²².

La *Passion de 'Abd al-masīḥ*, dont l'action se situe au pied du Mt Sinjār au IV^e siècle EC pourrait, selon Paul Peeters, l'éditeur de sa version Garšūnī⁸²³, avoir été forgée à l'époque islamique à partir d'épisodes du *Pré Sprituel* de Jean Moschos (m. 619 EC)⁸²⁴. Il met en scène la conversion au christianisme d'un pâtre juif par le baptême de ses camarades chrétiens et sa reconnaissance par un évêque itinérant, sa mort des mains de son propre père, et l'itinéraire de ses reliques. Son nom est précédé du *alīf-lām* arabe dans toutes les versions, et l'original syro-jacobite qui servit à la traduction arménienne commandée en 873, très proche de la version *Garšūnī*, est perdu⁸²⁵. Selon Paul Peeters, qui lie, sans doute à tort, l'arabité de 'Abd al-Masīḥ à la présence antique d'*araboi* dans la région, ce dernier a pu être délibérément confondu avec un autre martyr homonyme, mentionné dans la chronique Ḥuzistan et dans l'historiographie islamique comme émissaire de Ḥīra au moment des conquêtes. Ceci expliquerait pourquoi son église mémorielle se

⁸¹⁹ BROCK, S. P., *A syriac life of John of Dailam*, *Parole de l'Orient* 10, 1981-2, T pp. 135-42, V pp. 144-151.

⁸²⁰ *Ibid.*, p. 127-32.

⁸²¹ *Ibid.*, p. 146.

⁸²² *Ibid.*, p. 148-9.

⁸²³ PEETERS, P., « La Passion arabe de S. 'Abd al-Masīḥ », *AB*, 44, 1926, pp. 294-336. Ce serait une version arabe tardivement convertie en caractères syriaques.

⁸²⁴ *Ibid.*, p. 273-7.

⁸²⁵ *Ibid.*, p. 277-8.

situé à la fois en « Orient », où des marchands rapportèrent ses restes, et à Sinjār, au cœur du *Diyār Rabī'a*, où des ossements furent rendus par la suite⁸²⁶. L'onomastique du saint, certains épisodes, et la situation géographique du récit, invitent à étudier ce dernier dans ses dimensions martyrologiques, post-hégiriennes et arabo-jazīriennes.

La *Vie de Rabban Hormizd*⁸²⁷ a été rédigée à la fin du II^e/VIII^e siècle aux environs de Mossoul et dans un contexte nestorien. On y conte l'histoire mouvementée d'un saint de l'époque pré-marwānide, d'origine perse et mazdéenne, autour du couvent nestorien de Bēt Ḥālē⁸²⁸. Les chapitres 11 à 15 sont entièrement orientés sur les conflits violents avec les centres jacobites de Mār Mattay et Mār Ayt-Alāhā. Un épisode est particulièrement notable : il s'agit de l'histoire de la guérison miraculeuse d'un certain Šaybēn, fils d'un *Amīr* de Mossoul du nom de 'Uqba - peut-être al-Walīd b. 'Uqba. La sonorité de son nom rappelle les nombreux gouverneurs et leaders hārijites de la tribu Bakride des Šaybān ; on peut aussi y voir Šaybān b. 'Abd al-'Azīz, un adversaire de Marwān II (m. 134/750)⁸²⁹. On peut le comparer au rôle éminemment positif de Iyās al-Šaybānī chez Thomas de Margā⁸³⁰ et l'admiration significative de 819⁸³¹ et 846⁸³² pour le Hārijite Šabīb b. Yazīd al-Šaybānī (m. 77-8/697-8), dont le fils se rebella également en 119/737. Ce personnage joue précisément un rôle dans l'éviction des monophysites⁸³³, et l'auteur le décrit comme « un homme bon et même un croyant »⁸³⁴.

II : Vie de Saints syro-occidentaux

La *Vie de Gabriel* appartient à la célèbre « trilogie de Qartmīn »⁸³⁵. Cette œuvre, qui rapporte l'histoire des saints fondateurs du grand monastère syro-jacobite, n'est connue qu'à partir de manuscrits tardifs, mais semble avoir été rédigée en contexte abbasside. Elle a des liens évidents avec une notice des chroniques de Qartmīn sur le rôle de Siméon d-Zaytē/al-Zaytūn (m. 116/734), évêque de Ḥarrān « et de Nisibe »⁸³⁶ dans la fondation d'une église jacobite de Nisibe peu avant le décès du patriarche Julien (m. 89/708). Cependant on y trouve un ajout original : ces mêmes évêques ont aussi fondé une mosquée pour les Arabes⁸³⁷. Siméon, important aussi pour le

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 287-9.

⁸²⁷ BUDGE, W. E. A., *The Histories of Rabban Hōrmīzd the Persian and Rabban Bar-'Idtā*, Londres, 1902, pp. 1-160.

⁸²⁸ Bien connu pour la controverse du milieu du II^e s entre un moine et un arabe, qui le prend pour cadre, voir *supra* p. 52, 54, 103 et 113.

⁸²⁹ BUDGE, W. E. A., *op. cit.*, 1902, T p. 65-77/ V p. 97-113.

⁸³⁰ Voir *infra*, p. 114.

⁸³¹ CHABOT, J. B., *op. cit.*, 1920, T p.14/ V p. 9.

⁸³² BROOKS, E. W., *op. cit.*, 1903, T p. 232/ V p. 176.

⁸³³ *Ibid.*, T p. 74-6/ V p. 109-11.

⁸³⁴ *Ibid.*, T p. 66/V p. 98.

⁸³⁵ PALMER, A., *A critical edition and annotated translation of the Qartmin Trilogy*, en annexe de *Monk and Mason on the Tigris frontier, the early history of Tur 'Abdīn*, Cambridge, 1990, pp. 1-92.

⁸³⁶ Selon les MS Sachau 111 et 238.

⁸³⁷ PALMER, A., *Trilogy*, *op. cit.*, 1990, p. 90.

chroniqueur de Zuqnān, est lui-même une figure intéressante en soi. Enfin, un long passage de l'hagiographie rapporte en détails le récit d'un 'Arbōyō, commerçant riche, qui, quelque part dans la première moitié du I^{er}/VII^e siècle, aurait donné l'occasion à Gabriel (m. 47/667)⁸³⁸ de réaliser un miracle. Cette anecdote est aussi rapportée par Zuqnān, où le saint devient l'évêque d'Edesse Ḥabīb (m. 111/729) et où le 'Arbōyō est un Ṭayyōyō⁸³⁹.

La Vie de ce même Siméon des Olives est un véritable « puzzle » comme la qualifie Jack Tannous⁸⁴⁰. Si l'on fait abstraction des récits relatifs à une grande controverse arbitrée par al-Ma'mūn (m. 218/833), il semble que les autres éléments datent de la période préalable à l'installation à Sāmarrā. On y retrouve avec force détails des informations sur la fondation de la mosquée de Nisibe et le culte que vouaient les 'Arab⁸⁴¹.

III : Histoire Monastiques

L'histoire monastique du monastère de Sabr-Īšō' de Bēt Qōqā, éditée et traduite par Alphonse Mingana qui la date de la toute fin du II^e siècle, ne fait pas mystère de sa focalisation régionale⁸⁴². Elle permet de dater l'apparition des premiers pasteurs arabes dans la plaine de la rive gauche du Tigre, à l'époque de la II^e fitna. Un certain nombre d'anecdotes de confrontations, de miracles d'exorcisme, de guérisons, et de quasi-conversions y sont rapportées pour la période courant jusqu'à la mort de l'Abbé Šūbḥal-Maran, en 111/729⁸⁴³.

Thomas de Margā, secrétaire de son compatriote le Catholicos Abraham II (m. 235/850) est l'auteur d'une véritable compilation hagiographique dont trois des six tomes sont consacrés exclusivement à leur couvent : Bēt 'Abē⁸⁴⁴. Si le *Livre des Gouverneurs/Supérieurs* ne mentionne des musulmans/Ismaéliens qu'à partir de l'époque abbasside, il évoque de très nombreuses rencontres avec des Ṭayyāyē en tout genre : entre autres, dans le livre II, un certain Iyās al-Šaybānī de la tribu (Bakrīte) de Ḍuhl, qui était intendant du grain du monastère, fonda un ḥān sur une terre ecclésiastique au bord de la « route du roi »⁸⁴⁵. Thomas de Margā raconte également comment un prélat est devenu « évêque des dispersés » après avoir été enlevé par des pasteurs chameliers⁸⁴⁶.

⁸³⁸ *Ibid.*, p. 67-71.

⁸³⁹ CHABOT, J.-B., *op. cit.*, 1895, T p. 16-8/ V p. 15-6.

⁸⁴⁰ TANNOUS, J., "The Life of Simeon of the Olives : A Christian Puzzle from Islamic Syria", in KREINER, J., REIMITZ, H., *Motions of Late Antiquity: Essays on Religion, Politics, and Society in Honour of Peter Brown*, Turnhout, 2016, pp. 309-330.

⁸⁴¹ La version Garšūnī emploie exclusivement ce terme sauf dans la controverse où il n'apparaît qu'une seule fois.

⁸⁴² MINGANA, A., « Histoire du monastère de Bēth Qoqa », *Sources Syriaques*, I, Mossoul, 1908, T pp. 171-220/ V pp. 221-267

⁸⁴³ *Ibid.*, p. 247-51.

⁸⁴⁴ WALLIS BUDGE, E. A., *The Book of Governors : The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margā A. D. 840, edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and other Libraries*, II vol., Londres, 1893.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, T I, p. 104-5/V II, p. 231-4.

⁸⁴⁶ *Ibid.*, T I, p. 130-4/V II, p. 273-8.

Au livre IV, les Arabes chrétiens, convertis et/ou miraculeusement guéris, sont légion, ainsi que les foules pieuses comprenant des « Arabes et des chrétiens »⁸⁴⁷.

Išō‘-dnaḥ de Baṣra a rédigé une histoire monastique et ecclésiastique appelée par son éditeur le *Livre de la Chasteté*⁸⁴⁸ : elle consiste avant tout en une compilation hagiographique. La date la plus basse y figurant remonte au règne d'al-Mu‘taṣim (m. 227/842)⁸⁴⁹. Un certain Abbā Joseph d'Adiabène y est notamment présenté comme ayant été captif d'un Arabe « païen » de Sinjār au moment de la conquête, avant d'être revendu à un chrétien⁸⁵⁰.

⁸⁴⁷ *Ibid.*, T I, pp. 192-251/ V II, pp. 376-466.

⁸⁴⁸ CHABOT, J.B., *Le livre de la Chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah*, Rome, 1896.

⁸⁴⁹ DEBIÉ, M., *op. cit.*, 2015, p. 622.

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 54-5.

3. *Adab* et généalogie : la recherche des antiquités arabes

I : Poésie et Ayyām :

Al-Mufaḍḍal b. Muḥammad al-Ḍabbī (m. 164-70/780-6) est un philologue kūfien, contemporain et rival du célèbre Ḥammād al-Rāwiya, et fils d'un transmetteur d'*Aḥbār* du Ḥurasān⁸⁵¹. Passionné de généalogie et d'*Ayyām*, il est caractéristique d'une époque où ces genres d'antiquités ne peuvent être sérieusement séparés. Son recueil (*Iḥtiyār*) de *Qaṣīda*-s, *al-Mufaḍḍaliyyāt*⁸⁵², fut initialement conçu pour al-Mahdī, dont il était le précepteur, comme un véritable miroir du prince. Il a le mérite de transmettre de nombreuses autorités tribales et surtout deux poètes chrétiens. Al-Aḥnas b. Šihāb al-Taḡlibī dépeint le monde arabo-bédouin à l'aube du VII^e siècle EC tandis que Jābir b. Ḥunayy al-Taḡlibī se plaint du collecteur de taxe Naṣride envoyé aux Rabī'a et des douanes sur le commerce des marchés irakiens⁸⁵³. Cette recension, en dépit de la grande réputation de fiabilité de l'auteur, n'est connue que du commentaire qu'en fit plus tard Abū Bakr Muḥammad al-Anbārī (m. 328/940)⁸⁵⁴ et ne peut donc pas être considérée comme une œuvre du II^e siècle.

Abū 'Ubayda Ma' mar b. al-Muthannā al-Taymī (m. 207-13/822-8) est issu d'une famille de *Mawālī* d'un clan Qurayš de Baṣra, et est notamment un des maîtres d'al-Jāḥiẓ. Les textes qui nous intéressent, parmi son œuvre prolifique, sont les *Naqā'id Jarīr wa-l-Farazdaq*⁸⁵⁵, où il traite des *Ayyām al-'Arab*, et contextualise les joutes des deux Tamīm rivaux d'al-Aḥṭal. A nouveau, cette compilation n'est préservée qu'à travers la *Riwāya* d'al-Sukkarī et de son disciple Ibn Ḥabīb⁸⁵⁶.

Son grand rival dans le milieu littéraire et à la cour de Hārūn est sans conteste Abū Sa'īd 'Abd al-Malik b. Qurayb al-Aṣma'ī, (m. 213-6/828-31). D'origine Qaysite (Bāhila), il est sans doute l'initiateur de la mode qui consiste à collecter le vocabulaire bédouin⁸⁵⁷, qui aboutit à une valorisation de ce mode de vie, associée à la pureté de l'arabité primitive. A l'inverse, la littérature juridique et exégétique de la même époque vouait les Bédouins à la barbarie païenne. Il est l'auteur d'une description perdue de la *Jazīrat al-'Arab*, mais son anthologie de poèmes (*al-Aṣma'iyyāt*) recèle sans doute une partie de ses informations sur le monde « archaïque » du I^{er} siècle⁸⁵⁸.

⁸⁵¹ EI1 et EI2 : LICHTENSTADTER, I.

⁸⁵² LYALL, Ch. J., *The Mufaḍḍaliyyat : an anthology of ancient Arabian odes, compiled by al-Mufaḍḍal, son of Muḥammad*, III vol., éd et tr., Oxford, 1918-24.

⁸⁵³ LECKER, M., "Custom", *op. cit.*, 2001, p. 33 ; LECKER, M. « Taghlib », *in op. cit.*, 2005, p. 39.

⁸⁵⁴ AL-ANBĀRĪ, Abū Muḥammad, *Sharḥ Dīwān al-Mufaḍḍaliyyāt*, ṬURAYFĪ, M. N., II vol., Beyrouth, 2003.

⁸⁵⁵ ABŪ 'UBAYDA, Mu' ammar, *K. al-Naqā'id : Naqā'id Jarīr wa Farazdaq*, BEVAN, A. A., Leyde, 1905-12.

⁸⁵⁶ EI2 : GIBB, H. A. R ; EI3 : WEIPERT, R.

⁸⁵⁷ EI1 : HAFFNER, A., EI2 : LEWIN, B., EI3 : WEIPERT, R.

⁸⁵⁸ AL-AṢMA'Ī, Abū Sa'īd, *al-Aṣma'iyyāt*, ŠĀKIR, A. M., HĀRŪN, 'A. M., Le Caire, 1955.

Muḥammad b. Ziyād « Ibn al-‘Arabī » (m. 230-3/844-7 à Sāmarrā) fut d’abord un *Mawlā* kūfien originaire du Sind, avant d’être intégré au milieu de l’*Adab* par al-Mufaḍḍal dont il deviendra le gendre⁸⁵⁹. Il est l’auteur de la seule recension du *Dīwān* d’al-Aḥṭal al-Taḡlibī (rédaction définitive par son disciple al-Sukkarī⁸⁶⁰). Cette œuvre est la principale voie d’accès au milieu des Rabī‘a, ces Arabes chrétiens de Mésopotamie, et de leurs rapports avec la cour marwānide. Il est possible qu’il se soit intéressé aux tribus Rabī‘a en raison de son intérêt pour les chevaux (*Nasab al-Ḥayl*...) dont ces groupes étaient réputés élever les meilleurs, ou pour l’histoire tribale (*Ta’rīḥ al-Qabā’il*)⁸⁶¹. Le sujet des tribus arabes chrétiennes est en tout cas assez fréquent à l’époque.

C’est dans l’univers abbasside des débuts de Sāmarrā qu’évolue Ḥabīb b. Aws al-Ṭā’ī, appelé plus fréquemment par sa *Kunyā* : Abū Tammām (m. 231-2/845-6). Son histoire particulière nous est transmise par son plus grand admirateur, al-Ṣūlī. Né dans le *Ḥawrān* d’une famille chrétienne, il aurait arabisé le *Ism* de son père Ṭāḍaws, et se serait affilié à la tribu des Ṭayy’⁸⁶². Il produit notamment la compilation appelée *Ḥamāsa* avant de devenir maître des postes de Mossoul, où il meurt. Il est le maître d’al-Buḥṭūrī⁸⁶³ et semble l’initiateur d’une compilation, peut-être plus tardive, des *Naqā’id Jarīr wa-l-Akḥṭal*⁸⁶⁴.

II : *Nasab*

La seconde littérature, parfois mêlée à la première, qui fait un grand usage d’*Ayyām al-‘Arab* et voue une passion pour les Arabes dans leur forme primitive, est sans conteste la généalogie. Il faut d’emblée signaler que les auteurs pré-Sāmarrā sont tous irakiens.

Selon l’inventaire d’Ibn al-Nadīm⁸⁶⁵, le premier collecteur d’*Aḥbār* à avoir traité par écrit des Rabī‘a, pourrait être un certain Ibn ‘Ubāda. Il est sans doute un contemporain des derniers Muhallabides et d’Abū Ja‘far al-Manṣūr (m. 158/775), dont il a écrit un panégyrique. Il est avant tout un spécialiste en antiquités et en *Ayyām al-‘Arab*. On lui attribue, outre ses divers livres de *Nasab*, un *kitāb* sur les « *Aṣrāf* de Bakr et Taḡlib et de leurs cavaliers, leurs *ayyām* et leurs vertus (*Manāqib*) [...] »⁸⁶⁶.

⁸⁵⁹ EI2 : PELLAT, Ch. ; EI3 : BAUER, Th.

⁸⁶⁰ AL-SUKKARĪ, Abū Sa‘īd, *Diwan al Akhtal Abu Malik Giyath ibn Gauth al Taghlibi : the recension of al Sukkari of the text of Ibn al Arabi d. 231 h.*, WORMHOUD, A., Oskalosa, 1974.

⁸⁶¹ EI2 : PELLAT, Ch.

⁸⁶² EI2 : RITTER, H. ; EI3 : GRUENDLER, B.

⁸⁶³ Voir *infra*, p. 140

⁸⁶⁴ PS-AL-ṬA’I, Abū Tammām, *Naqā’id Jarīr wa-l-Aḥṭal*, ṢALḤANI, A., Beyrouth 1922.

⁸⁶⁵ IBN AL-NADĪM, Abū-l-Farāj, *K. al-Fihrist*, ŠA‘BĀN R. T., Téhéran, 1971.

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 118.

Son exact contemporain, un certain Abū al-Yuqzān (m. 190/806), a également écrit un *Nasab al-Kabīr*, perdu, qui contenait entre autre la généalogie des Iyād, des Qays ‘Aylān et des Rabī‘a⁸⁶⁷. Muhammad b. Ḥabīb, *mawlā* des Abbassides, aurait connu Ibn Ishāq (m. 150/767) et fut avant tout un poète réputé transmis par Ibn al-A‘rābī, ce qui donne une indication sur sa période d’exercice. Il est intéressant de constater que parmi ses ouvrages écrits figure notamment un Livre des *Alqāb* (surnoms) des al-Namir et des Rabī‘a⁸⁶⁸.

‘Allān aš-Šu‘ūbī est un personnage isolé et méconnu, apparemment d’origine iranienne. Ce philologue contemporain d’al-Rašīd (m. 193/809) et d’al-Ma’mūn (m. 218/833), se prend notamment de passion pour les « vices et vertus des Arabes ». Il s’agit des monuments, anecdotes et *aḥbār* portant des slogans ou des passages de poésie, calomnieux ou apologétiques, ayant comme but de diffamer ou de valoriser tout ou partie d’un groupe lignager arabe. Il semble avoir privilégié les « vices » dans son œuvre la plus fameuse, le *Kitāb al-Maṭālib*, qui contient des chapitres sur les Taḡlib, les Yaškūr (Bakr), les al-Namir. Ces tribus de *Jazīra* paraissent avoir attiré son attention puisqu’Ibn al-Nadīm lui attribue des *Kitāb*-s sur la Généalogie des al-Namir, sur celle des Taḡlib, et, enfin, une somme sur les « Vertus des Rabī‘a »⁸⁶⁹.

Al-Hayṭam b. ‘Adī (m. 207/822-3), aurait lui aussi produit un ouvrage perdu, sur les vices des Rabī‘a. Son intérêt pour les tribus de Haute-Mésopotamie a dû être assez important puisqu’il rapporte de nombreuses informations consultées par al-Azdī et par al-Balāḍurī dans ses *Généalogies des Nobles*, lorsqu’ils traitent de la *Jazīra* omeyyade. Il faut enfin noter qu’il compte parmi les élèves de Muḥammad al-Kalbī, fils d’un grand *nassāb* du début du II^e siècle, et père du monumental Hišām b. Muḥammad al-Kalbī⁸⁷⁰.

Ibn al-Kalbī (m. 203/818-9) est un auteur prolifique dont plusieurs œuvres majeures ont été préservées par ses transmetteurs, disciples et admirateurs au cours du temps. Il appartient à un clan important de la tribu des Kalb, réputée pour son christianisme, et bien implantée entre l’oasis de Dūma, Kūfa et sur la rive jazīrienne de l’Euphrate. Au sein de ce lignage, il est issu d’une famille de généalogistes passionnés. Son père, Muḥammad b. As-Sa’īb (m. 146/763), dont le *Fihrist* ne connaît qu’un « écrit », de nature coranique, est un spécialiste des Iyād et a collecté des informations sur les Rabī‘a d’un certain Abū Wa’an Ḥarrāš b. Ismā‘īl al-‘Ijlī⁸⁷¹. Sa compilation d’informations à propos des différents groupes Rabī‘a, Iyād et Tanūḥ est impressionnante⁸⁷². Ses

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 106-7.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. p. 119.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. p. 118-9.

⁸⁷⁰ *Ibid.*, p. p. 112 et EI2 : PELLAT, Ch.

⁸⁷¹ *Ibid.*, p. p. 107-8.

⁸⁷² *Ibid.*, p. 109-10.

chronographies et autres traités d'*Aḥbār al-ʿArab* ont également été abondamment utilisés par les historiens tardifs comme al-Balāḍurī et al-Ṭabarī. On lui doit également le remarquable *Livre des Idoles* qui intéresse peu cette recherche mais livre cependant une information intéressante sur la fameuse *Kaʿba* des Iyād à Sindād du *Sawād*⁸⁷³. Il est sans aucun doute le principal informateur historique sur l'histoire des Arabes et a sensiblement contribué à inventer leur unité ethnique depuis l'Antiquité. Il affirme notamment que les habitants de Ḥaṭra en *Jazīra* étaient des Quḍā'a⁸⁷⁴.

⁸⁷³ IBN AL-KALBI, H., *K. al-Aṣṅām*, BASHA, A. Z., Caire, 1924 ; p. 46 tr. FARIS, N. A., *The Book of Idols*, Princeton, 1952 ; p. 39

⁸⁷⁴ AL-ṬABARĪ, DE GOEJE, M. J., *op. cit.*, 1879, I, p. 827.

4. Littérature juridique et traditionniste

I : Le Ra'y et la Sunna

Abū 'Abd Allah Mālik b. Anas al-Aṣḥabī (179/796) est placé par Ibn Sa'd dans la sixième *tabaqa* des successeurs médinois, et transmet, entre autres, les savoirs d'Al-Zuhrī, d'un *mawlā* de Ibn 'Umar et d'un fils de 'Urwa b. al-Zubayr. Sous al-Manṣūr il occupe une position considérée à Médine et sert d'intermédiaire entre le califat et les rebelles 'alides (144-47/761-4), après quoi il aurait été puni de bastonnade par le gouverneur abbasside. Réconcilié avec al-Mahdī, il aurait reçu la visite de Hārūn l'année de sa mort⁸⁷⁵.

Son *K. al-Muwattā'* est le plus ancien ouvrage juridique conservé. Il se base sur l'*Ijmā'* et le '*Amal* (pratique) des Médinois et utilise la tradition et l'*Isnād* comme un moyen de prouver son avis (*Rā'y*) sans jamais trier le *ḥadīth* comme le feront les canonistes plus tardifs. Son enseignement se veut complet et refléter l'opinion moyenne, ce qui explique son succès⁸⁷⁶, et la quinzaine de recensions différentes qui en a été faite, dont celle de al-Šaybānī (m. 189/205), qui ajoute son propre avis⁸⁷⁷. La recension de Yaḥyā, la plus connue, rapporte en tout cas en un *ḥadīth*, deux opinions contradictoires de 'Abd Allah b. 'Abbās à propos de la consommation des victimes des « Arabes chrétiens », sujet qui animera les conversations juridiques et exégétiques durant le siècle suivant⁸⁷⁸. Il a transmis des centaines de traditions et donné bien des fois son avis au sujet de la *ṣadaqa*, de la *zakāt* et du '*uṣr*, moins souvent de la *jizīya*. Il faut analyser finement ce matériel, car il donne sans doute une idée des différentes approches et usages de ces termes dans un contexte de théorisation et d'islamisation d'un *Fiqh*, plus ou moins détaché des réalités contraignantes et complexes de la Mésopotamie. Comme sa *Risāla* à Hārūn est perdue, on ignore s'il a jamais eu à donner son avis sur la *ṣadaqa* des Arabes chrétiens. Ce silence constitue peut-être un indice de datation pour l'émergence de la problématique, mais soulève une multitude d'autres questions.

Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ibrāhīm al-Anṣārī (m. 182/798) est kūfien. Il est le premier juriste dont est conservée une version achevée d'une de ses œuvres : le *K. al-Ḥarāj*, témoin d'une méthodologie de la fin du II^e/VIII^e siècle⁸⁷⁹. Cet élève d'Abū Ḥanīfa (un « *mawlā* arabe » des Taym Allah b. Ṭa'labā) et d'Abū Ishāq al-Šaybānī⁸⁸⁰, deux intellectuels issus de lignages Rabī'a, est central pour notre étude à plus d'un titre. Il fut tout d'abord le *Qāḍī* de la cité impériale de Madīnat al-Manṣūr (dès la fin d'al-Mahdī) puis le juge personnel et le conseiller juridique de Hārūn

⁸⁷⁵ EI2 : SCHACHT, J.

⁸⁷⁶ *Id.*

⁸⁷⁷ Voir *infra*, p. 123-4 et 146.

⁸⁷⁸ XXIV.2.5-6 (http://www.searchtruth.com/book_display.php?book=24&translator=4&start=0&number=24.2.5)

⁸⁷⁹ TILLIER, M., *op. cit.*, 2009, p. 46.

⁸⁸⁰ EI2 : SCHACHT, J. ; EI3 : WHEELER, B. M.

al-Rašīd⁸⁸¹ : il le suivait dans ses déplacements en *Jazīra*, notamment à Mossoul⁸⁸² en 180/796, mais aussi bien sûr dans la capitale al-Raqqā.

Le *K. al-Ḥarāj* est la compilation d'une série de traités destinés au Calife, à propos de diverses questions fiscales. C'est la première fois que le cas de la *ṣadāqa* d'une tribu arabe chrétienne de Haute-Mésopotamie, les *Naṣārā Banū Taḡlib*, est longuement abordé pour lui-même. Il l'emploie également à titre d'analogie pour divers problèmes, comme l'imposition du '*uṣr*'⁸⁸³. La concomitance de ce sujet dans les deux dernières décennies du VIII^e siècle EC avec les troubles décrits par Zuqnīn, avec l'opération militaire mossoulienne d'envergure menée en 785, au sujet précisément de la *ṣadāqa* des Taḡlib et avec l'apparition d'évêques des Taḡlib dans les listes de Michel le Syrien, est particulièrement significative.

Muḥammad b. al-Ḥasan b. Farqād al-Šaybānī (m. 187-9/803-5) est probablement le collègue et disciple le plus connu d'Abū Yūsuf ; mais il serait également un des recenseurs de l'enseignement de Mālik, et le maître d'al-Šāfi'ī (m. 204/820). Il devient le *Qāḍī* de Hārūn pour sa capitale, al-Raqqā, avant peut-être de l'accompagner au Ḥurāsān, ce qui, en plus de son origine de *mawlā* damasquin des Šaybān (Bakr/Rabī'a), lui confère nécessairement un intérêt pour les affaires mésopotamiennes. Ses successeurs de l'école ḥanafite lui attribuent (ou réunissent sous son nom) de très nombreuses compilations d'avis jurisprudentiels (Grand et Petit *Siyār*⁸⁸⁴, Grand et Petit *Jāmi'*, *Ziyādāt*) où abondent les cas d'Arabes chrétiens, mais aussi une collecte d'antiquités, le *K. al-Aṭār*⁸⁸⁵.

Il est aussi un véritable théoricien des *Uṣūl al-Fiqh* et du *Ijtihād*, où, sans doute pour la première fois, est établie la préséance du *ḥadīth* prophétique sur la coutume locale ou le *Rā'ī* du maître. Cette révolution méthodologique marque les productions postérieures au règne de Hārūn al-Rašīd, et influe nécessairement sur le traitement des entités arabes chrétiennes dans le récit prophétique des origines qui se structure à la même époque. Il convient cependant d'être prudent car, à part le *Jāmi' al-Kabīr*, qui paraît prêt à l'emploi, il est difficile d'assurer une datation du II^e siècle EH pour les versions finales des ouvrages portant son nom⁸⁸⁶.

⁸⁸¹ TILLIER, M., *op. cit.*, 2009, p. 438.

⁸⁸² AL-AZDĪ, *op. cit.*, 1967, p. 285.

⁸⁸³ ABŪ YŪSUF, Ya'qūb, *K. al-Ḥarāj*, 'ABBĀS, I., Beyrouth-Le Caire, 1985 ; tr. FAGNAN E., *Le livre de l'impôt foncier*, Paris, 1921 ; tr. Ben Shemesh, A., *op. cit.*, 1969.

⁸⁸⁴ AL-ŠAYBĀNĪ, Muḥammad, *K. al-Siyār al-Ṣaḡīr*, éd. AL-MUNAJJID, Ṣ. D., AḤMAD 'A. 'A., Le Caire, 1971-2 ; tr. KHADDURI, M., *The Islamic law of nations: Shaybānī's Siyār*, Baltimore, 1966.

⁸⁸⁵ EI2 : CHAUMONT, E.

⁸⁸⁶ TILLIER, M., *op. cit.*, 2009, p. 157.

II : Le *Ḥadīṭ*

Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. Adam (m. 203/818) est un intellectuel sans fonctions officielles connues et dont la vie est quelque peu légendaire. Son père serait le *mawlā* du petit-fils d'un membre du clan umayyade d'al-Walīd b. 'Uqba⁸⁸⁷. Ce personnage est central dans les *aḥbār*, précédents juridiques et anecdotes littéraires et poétiques à propos des '*arab al-Jazīra*. Il est avant tout un lecteur du Coran et un collecteur de précédents prophétiques abondamment cités par son disciple Ibn Ḥanbal. Il aurait cependant produit trois ouvrages de *Fiqh*, probablement marqués par cette passion pour le *ḥadīṭ*⁸⁸⁸ : entre autres, documentant cette recherche, son *K. al-Ḥarāj* dont un seul manuscrit aurait survécu⁸⁸⁹. A. Ben Shemesh, qui l'a édité et traduit considère qu'il s'agit d'un complément à la *Risāla* d'Abū Yūsuf, transmis par des auditeurs d'obédience ḥanbalite⁸⁹⁰. L'ouvrage témoigne d'une période encore ouverte à « l'opinion » de l'auteur, et aux décisions législatives du souverain. Il semble à première vue ne pas ajouter grand chose aux avis et traditions de ses prédécesseurs sur les cas d'Arabes chrétiens.

Abū 'Ubayd al-Qāsim b. al-Sallām (m. 224/838) est un intellectuel éclectique qui rédigea aussi un ouvrage d'*Adab*, le *K. al-Amṭāl*, qui constitue un abrégé du *Nasab* d'Ibn al-Kalbī. En réalité, ce fils de *mawlā* Azdite (Yaman) du Ḥurāsān utilise une solide connaissance philologique pour interpréter le *Ġarīb* du *Qur'ān*⁸⁹¹ et du *Ḥadīṭ*. Il suit son principal employeur, Tābit b. Naṣr du Ḥurāsān jusqu'aux *Tuġūr* de Syrie du Nord en 192/807 et devient *Qādī* de Tarsūs de Cilicie, jusqu'en 210/825⁸⁹². C'est sans doute dans ce contexte qu'il produit son œuvre maîtresse, le *K. al-Amwāl*⁸⁹³, alors qu'il est nécessaire de s'accorder, entre autres, sur le statut des terres nouvellement conquises. Ce texte apparaît comme la compilation la plus exhaustive de nombreux sujets fiscaux, notamment celui des *Naṣārā B. Taġlib* ou des Najrāniens d'Irak. Son approche est définitivement orientée vers le *ḥadīṭ*, même si on apprend d'une de ses autres œuvres, que les dires des prophètes, de Muḥammad, d'Abū Bakr et de 'Umar, restent des précédents potentiellement équivalents⁸⁹⁴.

III : L'Exégèse

Muqātil b. Sulaymān al-Azdī (m. 150/767) est le fils d'un immigrant Yaman du Ḥurasān. Il pâtit dans la littérature abbasside d'une réputation déplorable d'affabulateur et d'incompétence en matière d'*Isnād*. Ces caractéristiques, en plus de sa focalisation sur les origines bibliques des

⁸⁸⁷ EI2 : SCHMUCKER, W.

⁸⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁸⁹ YAḤYĀ B. ADAM, *K. al-Ḥarāj*, JUYNBOLL, Th. W., *Le livre de l'impôt foncier*, Leyde, 1896, tr. BEN SHEMAH, A., *Taxation in Islam*, (I) Leyde, 1967.

⁸⁹⁰ BEN SHEMAH, A., *op. cit.*, 1969, p. 17.

⁸⁹¹ C'est-à-dire les « difficultés linguistiques », voir son Lexique *al-Muṣannaḥ* où il s'interroge sur le principe d'abrogation.

⁸⁹² EI2 : GOTTSCHALK, H. L. ; EI3 : WEIPERT, R.

⁸⁹³ ABŪ 'UBAYD, Ibn Sallām, *K. al-Amwāl*, tr. NYAZEE, I. A. Kh. *The book of revenue*, 2002

⁸⁹⁴ EI2 : GOTTSCHALK, H. L. ; EI3 : WEIPERT, R.

versets coraniques et sur les allusions aux *ahl-al-kitāb*, sont sans doute significatives des méthodes et centres d'intérêt des ouvrages perdus de l'époque marwānide et primo-abbasside⁸⁹⁵. Sans avoir pu encore consulter son *Tafsīr*⁸⁹⁶, il est probable que le sujet des Arabes chrétiens y tient peu de place, car ces thématiques apparaissent absentes des documents contemporains conservés⁸⁹⁷. Il est néanmoins possible d'y trouver de nombreuses références à une coexistence en voie de disparition entre les *Ahl al-Dīmma* et la *Umma*. Peter Webb relève par ailleurs qu'à aucun moment il n'interprète le Ḥijāz médinois ou les peuples antiques comme des Arabes, ce qui révélerait l'absence, à son époque, de conception ethnique et lignagère de l'arabité⁸⁹⁸.

Sufyān b. Sa'īd al-Ṭawrī, (m. 161/778) est le petit-fils d'un certain Masrūq, chargé du fisc de la chaîne sur la frontière romano-sassanide, sous les ordres de Ziyād b. Ḥudayr. Ce personnage constitue une source de Abū 'Ubayd à propos de l'imposition des Taglib⁸⁹⁹. Sufyān transmet un certain nombre d'autres traditions concernant les statuts fiscaux des Arabes non-musulmans⁹⁰⁰. Il est utilisé à plusieurs reprises par al-Ṭabarī dans son analyse du verset V, 5 consacré à la cohabitation avec les Arabes chrétiens⁹⁰¹. Contrairement à Muqātil, il est un maître respecté, en grande partie parce que, *Muḥaddiṭ* avant tout, il aurait favorisé la tradition en droit (les précédents des compagnons et suivants plus que du prophète) au *Rā'ī*. En marge du pouvoir califal après la chute des Umayyades et avant l'avènement d'al-Mahdī, il enseigne notamment au grand 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī à partir de 153/769. La version préservée de son commentaire du Qur'ān est malheureusement fragmentaire mais reflète un rationalisme prudent qui anticipe la méthode d'al-Ṭabarī⁹⁰².

Sufyān b. 'Uyayna al-Hilālī (m. 196/811) aurait été un disciple d'al-Zuhrī dont il transmet l'essentiel du *ḥadīṭ* ; il applique encore une méthode ouverte à des traditions rapportées sans *Isnād* sourcé. Son *Tafsīr* n'a pas été conservé et il n'est possible d'appréhender son positionnement que par rapport à sa citation dans Ṭabarī⁹⁰³.

'Abd al-Razzāq b. Hammām aṣ-Ṣan'ānī (m. 211/827), un de ses auditeurs, serait issu des *abnā* de Ḥīmyar. Ibn al-Nadīm lui attribue notamment un ouvrage de *Maḡāzī* perdu, et un *Musnad*, le *Muṣannaḡ*. Son excellente réputation parmi les *muḥaddiṭīn* du III^e/IX^e siècle (notamment chez

⁸⁹⁵ EI2 : PLESSNER, M., RIPPIN, A.

⁸⁹⁶ MUQĀTIL, Ibn Sulaymān, *Tafsīr*, ṢAHĀTA, 'A. M., V vol., Le Caire 1979-88.

⁸⁹⁷ Voir les remarques de BASHEAR, S., « Zakat », *op. cit.*, 1993.

⁸⁹⁸ WEBB, P., *op. cit.*, 2014, p. 77-9, 94, 269 et 284.

⁸⁹⁹ ABŪ 'UBAYD, NYAZEE, I. A. Kh., *op. cit.*, 2002, p. 485-7.

⁹⁰⁰ BEN SHEMESH, A., *op. cit.*, (*Yahya*), 1969, p. 55 et 57 ; AL-BALADŪRI, *op. cit.*, T p. 75 et 183/V p. 115 et 286.

⁹⁰¹ AL-ṬABARĪ, Ibn Jarīr, *Tafsīr jāmi' al-bayān*, ṢAKIR, M. M., Le Caire, 1968 ; IX, pp. 572-94.

⁹⁰² EI2 : RADDATZ, H. P.

⁹⁰³ EI2 : SPECTORSKY, S. A.

son élève Ibn Ḥanbal) explique son rôle clef dans les *Isnād* du *Ḥadīṭ* et du *Tafsīr*⁹⁰⁴. Il a en effet entre autres rédigé une *Exégèse* complète issue des enseignements de Ma‘mar b. Rāšid⁹⁰⁵. Cet ouvrage semble ignorer toute la discussion sur le caractère légal ou non des *Ḍabā’ih* (victimes) des *Naṣāra B. Taḡlib*, alors que cette même tradition ‘alienne figure sous différentes formes dans son *Muṣannaf*. Cet « inventaire » de *ḥadīṭ* recèle une très grande quantité d’informations notamment sur une tradition minoritaire de doublement non pas de la *ṣadaqa* des Taḡlib, mais de la *jiziya* elle-même⁹⁰⁶.

⁹⁰⁴ EI2 et EI3 : MOTZKI, H.

⁹⁰⁵ al-ṢAN‘ĀNĪ, ‘Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, MUḤAMMAD, M. M., Riyad, 1989 ; QAL‘AJI, ‘A. A., Beyrouth 1991 ; ‘ABDUH, M. M., Beyrouth, 1999.

⁹⁰⁶ *Ibid.*, *al-Muṣannaf.*, AL-A‘ZAMI, H. R., XI vol., Beyrouth, 1983 ; cas : 19392 ; voir également les *ḥadīṭ* 8570-1, 9973-5, 10032-43, 10115, 10125, 10 222, 12712-21, 18473, 19393-400 et 19925.

5. Les « aḥbāristes »

Lorsqu'on tente de distinguer les genres au sein de la littérature arabe primitive, on constate rapidement que ceux que nous considérons comme des historiens le sont surtout parce que leurs rivaux ont eu tendance à diffamer leur œuvre principale en *Fiqh* et *Ḥadīṭ*. Il faut ensuite relever que les auteurs connus pour s'être intéressés en priorité aux fondateurs, ont aussi travaillé sur l'histoire omeyyade et *vice-versa*. Le classement qui suit dépend essentiellement de l'optique générale des ouvrages et citations conservés.

I : Maḡāzī wa-Ridda wa-l-Futūḥ

Muḥammad b. Ishāq (m. 150/767) est le petit-fils de Yasār b. Ḥiyār, un des captifs du raid de Ḥālid b. al-Walīd contre l'oasis et la bourgade namiriyya de 'Ayn al-Tamr⁹⁰⁷. Devenu *mawlā* des 'Abd Manāf de Médine, il aurait transmis à ses enfants de nombreux *aḥbār* que Muḥammad aurait rapportés, très jeune, à al-Zuhrī (m. 124/741-2). Selon ses biographes tardifs, Yāqūt (m. 626/1229) et Ibn Ḥajar (m. 843/1449), il fuit l'hostilité de Mālik b. Anas, qui semble avoir condamné ses données juridiques et son *ḥadīṭ* à être évités par les juristes et traditionnistes postérieurs⁹⁰⁸. Le premier rapporte qu'il était d'obédience chiite, comme d'ailleurs la plupart des collecteurs de *Maḡāzī*⁹⁰⁹, tandis que le second lui reproche d'avoir collecté des mémoires chez les Juifs de Ḥaybār⁹¹⁰.

Il aurait alors fait étape auprès du gouverneur de *Jazīra* al-'Abbās b. Muḥammad (141-55/759-72)⁹¹¹, ce qui explique sans doute la richesse des informations transmises sur la province. Le *Fihrist* lui attribue également un *K. al-Ḥulāfa* transmis par Yaḥyā b. Sa'īd al-Umawī⁹¹². Il est en effet reconnu par les chroniqueurs postérieurs (al-Madā'inī, Ibn Sa'd et Abū Zur'a) comme une référence incontestable en histoire. Son recueil de *Maḡāzī* n'est malheureusement consultable que dans la version de Ibn Hišām (m. v. 220/835)⁹¹³, tandis que ses chroniques sur les époques antiques et post-prophétiques, qui ont pu faire partie du même ouvrage, ne peuvent être que partiellement reconstituées à partir d'historiens postérieurs⁹¹⁴. Dans la *Sīra*, il est notoire que s'il n'a pas connaissance d'une délégation (*Wafd*) de Taglib chrétiens au prophète, il aurait transmis à Ibn al-

⁹⁰⁷ Selon des récits minoritaires rapportés par al-Baḡdādī et Yaqūt.

⁹⁰⁸ Notamment en raison de son recours à l'*Isnād* collectif, ce qui est normal à l'époque.

⁹⁰⁹ YĀQŪT b. 'Abd Allāh al-Hamawī, [...] *Mu'jam al-Udabā'*. *Dictionary of Learned Men*, MARGOLIOUTH, D. S., Londres, 1907, VI, p. 400.

⁹¹⁰ IBN ḤAJAR al-'Asqalānī, *Tahḏīb al-Tahḏīb*, Hyderabad, 1907-9, IX, 45 ; et certains *Ḥabar-s* affirment que l'école de la Kanīsa de 'Ayn al-Tamr était talmudique.

⁹¹¹ HEIDEMANN, St., *op. cit.*, 2011, p. 48.

⁹¹² IBN AL-NADĪM, *op. cit.*, 1971, p. 105.

⁹¹³ IBN HIŠĀM, 'Abd al-Malik, *As-Sīra al-Nabawiya*, SAQQĀ, M., Beyrouth, 1999 ; voir *infra*, p. 127.

⁹¹⁴ RETSÖ, J., *op. cit.*, 2003, p. 13.

Kalbī une information sur la présence des « Bakr et Taġlib b. Wā'il », aux côtés des Iyād, dans le culte de Dū-l-Ka'bāt à Sindād⁹¹⁵.

De même, témoin d'une époque encore peu intéressée par l'ethnicité arabe, il décrit la délégation de Najrān comme un corps de *Habašā* (Ethiopiens) et non comme des Arabes chrétiens, figure dominante de la littérature du IX^e siècle⁹¹⁶. A son époque, il semble que les 'Arab ne sont encore liés entre eux que comme descendants de Sem⁹¹⁷. Il décrit également le *Hijāz* comme l'un des pays des *A'rāb*, lesquels s'apparentent pour l'essentiel à des populations partenaires de Médine⁹¹⁸. Selon Elizabeth Fowden, il éprouve un intérêt certain pour les figures chrétiennes en Arabie⁹¹⁹, mais pas encore, il faut insister, sous leur forme tribale (Faymiyūn, Zayd b. 'Amr, Baḥīrā, Salmān). Il assimile aussi St Serge à Jésus lui-même⁹²⁰.

Sayf b. 'Umar al-Usayyidī est un auteur prolifique mais très mal connu parmi les chroniqueurs arabes primo-abbassides. Il appartiendrait à l'une des nombreuses fractions des Tamīm, et on ignore la date de sa mort (peut-être sous Hārūn). Son ouvrage majeur, le *K. al-Futūḥ wa-l-Ridda*⁹²¹ constitue la source essentielle d'al-Ṭabarī pour les années d'Abū Bakr et de 'Umar, ce qui en fait un *best-seller* médiéval et contemporain par procuration.

Les *Muḥaddīṭūn* ne prennent pas au sérieux pour avoir introduit des récits fictifs dans des *isnād* fiables, et sa passion pour la chronologie ne coïncide guère avec les *aḥbār* d'Ibn Ishāq et al-Wāqidī. Pourtant, c'est précisément sa tendance à survaloriser sa tribu (mais aussi les autres), critiquée par beaucoup, qui en fait un informateur central sur les traditions lignagères mésopotamiennes du II^e/VIII^e siècle. De plus, les études récentes tendent à montrer que ce sont al-Ṭabarī et Ibn 'Asākir qui ont modifié et dénaturé son récit pour y inclure beaucoup d'*Isnād* et en extraire les poèmes⁹²². Il est évidemment un informateur central (et souvent unique) sur les relations entre les conquérants, l'administration médinoise et les tribus de l'Euphrate moyen (et sur l'idée que s'en faisaient les hommes du II^e/VIII^e siècle), et il est hors de propos de résumer ici tous ses apports⁹²³.

⁹¹⁵ Voir *supra*, p. 119 et *infra*, p. 127 ; un certain nombre de renseignements sont tirés de EI2 : JONES, J. M. B.

⁹¹⁶ IBN HIŠĀM, SAQQĀ, M., *op. cit.*, 1999, II, p. 32.

⁹¹⁷ RETSÖ, J., *op. cit.*, 2003, p. 35.

⁹¹⁸ *Ibid.*, p. 91.

⁹¹⁹ FOWDEN, E. K., *op. cit.*, 2015, p. 192.

⁹²⁰ FOWDEN, E. K., *op. cit.*, 1999, p. 180.

⁹²¹ SAYF B. 'UMAR, al-Tamimi, *Kitāb al-ridda wa-l-futūḥ*, AL-SĀMARRĀ'I, Q., Leyde, 1995.

⁹²² EI2 : DONNER, Fr. M.

⁹²³ Dans ce projet de recherche, nous envisageons une étude complète des traditions de conquêtes liées aux tribus chrétiennes de l'Euphrate.

Muḥammad b. ‘Umar al-Wāqidī (m. 207/822) est né à Médine et sa vie est bien connue puisque son secrétaire Ibn Sa‘d la retrace longuement dans son dictionnaire biographique⁹²⁴. Il est aussi *mawlā*, sans doute ḥurāsānien, d’un notable Aslamī. Ibn Sa‘d rapporte qu’il sert de guide à Hārūn à Médine et entre dans la clientèle des Barmakides, qu’il rejoint à al-Raqqa, avant d’être nommé *Qādī* de ‘Askar al-Mahdī, c’est-à-dire de la cité monastique et califale de Ruṣāfa-Sergiopolis⁹²⁵. La seule œuvre conservée est son célèbre *K. al-Mağāzī*⁹²⁶ qui démontre une certaine mutation du genre depuis Ibn Ishāq. D’ailleurs, il ne le cite jamais, même s’il lui emprunte beaucoup, avec notamment un souci constant de rationalité, de chronologie et de topographie des événements⁹²⁷. Il semble y avoir peu de références aux tribus arabes chrétiennes dans ce traité. Il en a cependant transmis dans le reste de son œuvre, que l’on retrouve aussi bien dans des *aḥbār* semi-juridiques remployés par al-Balāḍurī⁹²⁸.

Peut-être est-il judicieux de traiter ici-même des fameux Ps-Wāqidī, ces récits légendaires considérés comme plus tardifs. Une partie importante, éditée par Ḥarfūs⁹²⁹, est consacrée à la conquête de la *Jazīra*. Elle recèle certaines traditions, qui paraissent avoir été partagées avec l’historiographie syriaque et sont donc passionnantes en soi, comme, à titre d’exemple, le rôle d’un certain Jean/Yūhnān dans la reddition de la Mésopotamie qui paraît similaire au récit transmis par Denys de Tell Maḥrē (m. 231/846). Ce texte met très largement l’accent sur les tribus arabes chrétiennes (Taḡlib surtout) et sur leur héroïque résistance, entrecoupé de longs discours apologétiques. Il est donc incontournable et pourrait, au moins dans certaines de ses composantes, dater des premières décennies du III^e siècle EH.

Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik b. Hiṣām (m. 213-8/828-33) est un savant Baṣro-égyptien d’origine yéménite. Il rédigea notamment un *K. al-Tijān fī-mulūk Ḥimyar*⁹³⁰ qui peut comporter quelques données intéressantes, notamment sur les peuples yaman ou « ayant migré » du Yémen comme Ġassān, Najrān et surtout Iyād et Tanūḥ. Mais c’est avant tout sa *Sīra*⁹³¹, édition la plus célèbre de l’œuvre d’Ibn Ishāq (pourtant incomplète lorsqu’on la compare aux citations d’al-Ṭabarī), qui fait sa réputation. Il est malgré tout le plus éclairant par sa reprise du *K. al-Aṣnām* à propos du sanctuaire païen de Sindād des Iyād et Wā’il⁹³². Son portrait « arabe » des Najrāniens

⁹²⁴ Voir *infra*, p. 128.

⁹²⁵ EI2 : LEDER, S.

⁹²⁶ AL-WĀQIDĪ, Muḥammad, *The Kitāb al-Mağhāzī of al-Wāqidī*, JONES, J. M. B Londres, 1966.

⁹²⁷ EI2 : LEDER, S.

⁹²⁸ Pour les sujets qui nous concernent, par exemple, AL-BALĀḌURĪ, *op. cit.*, T p. 57, 183, 249/V p. 88, 286 et 399-400.

⁹²⁹ PS-AL-WĀQIDĪ, ḤARFUS, *op. cit.*, 1996, p. 32-3 et suiv.

⁹³⁰ IBN HISAM, ‘ABD AL-MUṬṬALIB, R. F., *op. cit.*, 1996 ; repris de WAHB B. MUNABBIH, voir *supra*, p. 106.

⁹³¹ IBN HISAM, SAQQA, M., *op. cit.*, 1999, I, p. 91.

⁹³² *Ibid.*, I, p. 88-9 ; On note aussi l’absence d’une délégation Taḡlib auprès du Prophète, présente postérieurement chez Ibn Sa‘d.

tranche également avec la description « éthiopienne » antérieure d'al-Wāqidī⁹³³. Enfin, il est surprenant de trouver une attestation unique et quelque peu hétérodoxe d'une généalogie *iyādiyya* pour le peuple Ṭaqīf de Ṭa'if⁹³⁴.

Abū Muḥammad b. A'ṭam al-Kūfī al-Kindī est un auteur méconnu qui aurait rédigé son *K. al-Futūḥ* en l'an 204/819⁹³⁵. Il se concentre sur la période postérieure au prophète et sur les conquêtes d'Orient, y compris l'*Aḍurbayjān* et l'Irak, et traite précisément des conditions de l'installation arabe. Il cite clairement ses sources qui, outre al-Zuhrī lui-même, reposent sur ses contemporains, en particulier al-Madā'inī dont les ouvrages sont perdus⁹³⁶. Parmi ses données uniques, il rapporte par exemple que durant la I^{ère} *fitna*, Mu'awiya envoie dans la *Jazīra*, acquise à 'Alī, un général des Tanūḥ de Syrie, et qu'il parvient à lever des troupes parmi les Taglib⁹³⁷. Le dépouillement de ce texte extrêmement volumineux est impératif et les résultats incertains.

Muḥammad « Ibn Sa'd » al-Baṣrī (m. 230/845) est *mawlā* des Hāšimites et, on l'a dit, le disciple particulier d'al-Wāqidī. Il est le seul des historiens que nous utilisons à être unanimement respecté par les *Muḥaddiṭīn*⁹³⁸. Il a fréquenté Ibn al-Kalbī et en a tiré un intérêt renouvelé pour la nomenclature tribale, qui se ressent dans ses deux premiers tomes des *Ṭabaqāt*⁹³⁹. Il est en effet le premier à parler d'une délégation (*wafd*) de Taglib chrétiens au prophète, et à présenter ce précédent comme l'origine de leur privilège statutaire et fiscal⁹⁴⁰. Il reproduit également une notice consacrée au grand-père maternel d'un certain Ḥarb b. Hilāl al-Ṭaqafī, un « homme des Banī Taglib », qui rapporte du prophète l'enseignement qu'il n'y a « pas de *uṣūr* sur les *Muslimīn* »⁹⁴¹. Durant la période suivante (III^e/IX^e-IV^e/X^e siècles), plusieurs recensions de l'ouvrage ont circulé, consultées notamment par al-Ṭabarī pour son *Ta'riḥ*.

II : *Fitān*

Abū Miḥnaf Lūṭ b. Yaḥyā al-Azdī (m. 157/774) est le petit-fils de Miḥnaf, commandeur de la délégation des al-Azd au prophète, et un des rares Yaman à jouir de l'enviable statut de compagnon. Il aurait ensuite dirigé son ethnie à al-Qādisiyya, puis dans leur quartier à Kūfa, où il aurait soutenu 'Alī contre al-Zubayr puis Mu'awiya, et serait mort au combat à 'Ayn al-Warda en 65/685⁹⁴². Peu après, sa famille soutient les Zubayrides, et son père est nommé à la tête du Haut-

⁹³³ *Ibid.*, p. I, p. 32-43.

⁹³⁴ *Ibid.*, p. I, p. 48-9.

⁹³⁵ IBN A'ṬĀM, al-Kūfī, *K. al-Futūḥ*, ŠĪRĪ, 'A., Beyrouth, 1991.

⁹³⁶ EI2 : SHABAN, M. A.

⁹³⁷ IBN A'ṬĀM, ŠĪRĪ, *op. cit.*, 1991, IV, p. 224-6.

⁹³⁸ EI2 : FÜCK, J. W.

⁹³⁹ IBN SA'D, Muḥammad, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kabir*, 'UMAR, A. M., XI vol., Le Caire, 2001

⁹⁴⁰ *Ibid.*, I, p. 273.

⁹⁴¹ *Ibid.*, VIII, p. 181.

⁹⁴² EI3 : ATHAMINA, Kh.

Ōstān (al-Anbār-‘Anāt), puis passe au service des Marwānides⁹⁴³. Ce parcours n’est pas sans rappeler celui de la plupart des *sayyid*-s de Rabī‘a. L’orientation ‘alide d’Abū Miḥnaf est quant à elle peut-être plus révélatrice de la doctrine abbasside de son temps que d’une adhésion politique particulière. Il est considéré comme le meilleur informateur d’Irak pour les *Ayyām*. Passionné par les *Ansāb al-Qabā’il*, il est cité abondamment par al-Ṭabarī et préféré par al-Balāḍurī. Ceux-là lui attribuent une vingtaine de monographies, couvrant la période entre la I^{ère} et la III^e *fitna*, et *al-Fihrist* en cite une dizaine de plus⁹⁴⁴. Il est très probable qu’il se soit aussi adonné aux *Maḡāzī* et aux *Futūḥ*. Abū Miḥnaf est un des informateurs les plus précieux sur des individus issus de tribus mésopotamiennes à tendance chrétienne (Tanūḥ, Taḡlib) au cours de la I^{ère} *fitna* : il incrimine même un Taḡlibī du meurtre d’un officier d’al-Ḥusayn⁹⁴⁵. On lit également, dans les *Futūḥ al-Buldān*, une tradition rivale (sans *isnād*) à celle d’As-Saffāḥ al-Šaybānī sur la fuite des Taḡlib et l’établissement de leur statut fiscal par l’entremise de ‘Umayr b. Sa‘d⁹⁴⁶.

Naṣr b. Muzāḥim al-Tamīmī (m. 212/827) est un auteur peu connu d’obédience clairement chiite. Son *K. Waq‘at Šiffīn* est partiellement reconstitué grâce aux citations de deux auteurs du III^e/IX^e siècle⁹⁴⁷. Il aurait également traité de la bataille du chameau et du meurtre d’Al-Ḥusayn⁹⁴⁸. Il transmet en particulier une intéressante tradition qui voit ‘Alī remplacer Ḥālid, al-Muṭannā ou ‘Umar, à la rencontre des chrétiens Taḡlib et al-Namir sur la route de Šiffīn. Certains sont conviés à rallier ses troupes en marche vers al-Raḡqa⁹⁴⁹. Il transmet également certains poètes comme Ka‘b b. Ju‘ayl⁹⁵⁰, qui est pourtant un Syrien pro-Mu‘awiya, ainsi que plusieurs références à un certain Kurdūs al-Taḡlibī, personnage central dans les traditions tribales et juridiques arabes chrétiennes⁹⁵¹.

Abū-l-Ḥasan ‘Alī al-Madā’inī (m. 215-28/830-43) est un *Mawlā* des ‘Abd Manāf. Ce savant prolifique s’est intéressé aussi bien aux *Maḡāzī* et précédents juridiques du Prophète, qu’aux *Futūḥ*, aux premiers califes et aux dynasties suivantes et à une multitude de notices sur les notables, les poètes ou la généalogie⁹⁵². Ses informations sur l’Orient iranien jouissent d’une réputation incontestable même s’ils sont peu significatifs pour cette étude. Al-Azdī, le monographe

⁹⁴³ AL-TABARI, DE GOEJE, J. M., *op. cit.*, II, p. 757.

⁹⁴⁴ EI3 : ATHAMINA, Kh.

⁹⁴⁵ AL-TABARI, DE GOEJE, *op. cit.*, II, p. 367.

⁹⁴⁶ AL-BALADURI, *op. cit.*, T p. 182/V p. 284.

⁹⁴⁷ IBN MUZAḤIM, Naṣr, *Waq‘at Šiffīn*. HARUN, ‘A. M., Le Caire, 1981 .

⁹⁴⁸ EI2 : BOSWORTH, C. E.

⁹⁴⁹ IBN MUZAḤIM, HĀRŪN, ‘A. M., *op. cit.*, 1981, p. 145.

⁹⁵⁰ *Ibid.*, p. 225, 249, 253, 298-9 et 360-2.

⁹⁵¹ *Ibid.*, p. 486-7 et 549.

⁹⁵² EI2 : SEZGIN, U.

de Mossoul, s'y réfère constamment et ajoute qu'il fait autorité pour la *Sīra* et les *Aḥbār al-'arab*⁹⁵³. Il ressortit encore d'une époque où l'*Isnād* n'a pas besoin de remonter systématiquement à des témoins de l'évènement décrit, et où l'on peut se contenter de citer son informateur⁹⁵⁴.

Šahhāb Ḥalīfa b. Ḥayyāṭ al-'Uṣfurī (m. 240/854) est, comme souvent, avant tout un *Muḥaddiṭ* qui compte parmi ses disciples des sommités comme al-Buḥārī et Ibn Ḥanbal⁹⁵⁵. Il est connu pour son *Ta'rīḥ*, la plus ancienne histoire annalistique de l'Islam conservée, de l'hégire jusqu'en 846⁹⁵⁶. Elle a la caractéristique de s'intéresser aux évènements au niveau local et d'énumérer, en fin de règne califal, tous les fonctionnaires du temps⁹⁵⁷. Un certain nombre des riches notices sur la période omeyyade et primo-abbasside sont uniques, comme, par exemple, l'aventure du rebelle al-Walīd b. Ṭarīf en 178-80/795-6 et notamment sa passe d'arme avec la communauté syro-taḡlibī de Nisibe⁹⁵⁸. Il faut également signaler son ouvrage de *Ṭabaqāt*, qui est différent de celui d'Ibn Sa'd en ce qu'il respecte un classement lignager et généalogique, ce qui nous livre de riches données sur les groupes tribaux des I^{er}/VII^e et II^e/VIII^e siècles⁹⁵⁹.

⁹⁵³ AL-AZDI, *op. cit.*, 1967, p. 24

⁹⁵⁴ EI2 : SEZGIN, U. On préfère encore citer en longueur, sans commenter ni chercher à relever le style.

⁹⁵⁵ EI2 : ZAKKAR, S.

⁹⁵⁶ IBN ḤAYYAT, Ḥalīfa, *Tārīkh*, AL-'UMARĪ, A. D., Riyad, 1985.

⁹⁵⁷ EI2 : ZAKKAR, S.

⁹⁵⁸ IBN ḤAYYAT, ZAKKAR, *op. cit.*, 1985, p. 350-6.

⁹⁵⁹ IBN ḤAYYAT, Ḥalīfa, *K. al-Ṭabaqāt*. AL-'UMARĪ, A. D., Bagdad, 1967.

C. La littérature abbasside de Sāmarrā aux Bouyides (846- v. 1000)

Cette période est marquée par un lent déclin des évêchés arabes chrétiens tels qu'ils nous apparaissent dans les listes de Michel le Syrien⁹⁶⁰. Paradoxalement, si les tribus réelles tendent à disparaître, leur figure historiographique, théologique et juridique continue de croître au cours des III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles. Cette littérature constitue un réservoir incontournable d'ouvrages d'*Aḥbār*, de *Ḥadīṭ* et d'opinions juridiques collectées à partir de sources plus anciennes et souvent perdues. La période du déclin abbasside est aussi caractérisée par une évolution du discours sur les Arabes et les origines médinoises et omeyyades, et la construction et la fixation de modèles cohérents qui traversent les historiographies islamiques et chrétiennes, lesquelles partagent de plus en plus de références communes.

1. La chronographie arabo-chrétienne

La chronique arabe chrétienne la plus ancienne est probablement le *K. al-'Unwān* de l'évêque chalcédonien Maḥbūb al-Manbijī/Agapius de Mabbūg⁹⁶¹. Il écrit autour du premier tiers du IV^e/X^e siècle, et propose, comme son contemporain al-Ṭabarī, une histoire universelle en deux parties, séparées par la crucifixion⁹⁶². A son époque, les évêchés arabes chrétiens ne sont déjà plus qu'une légende et il est sans doute significatif qu'il n'en relate que très peu d'informations. Il faut bien sûr faire exception des données qu'il collecte, lui aussi, à partir de la chronique perdue de Théophile d'Edesse et qui recourent parfois les histoires, antérieures d'un siècle, de Théophane et Denys. Le manuscrit conservé s'arrête d'ailleurs en 776, donc plus ou moins au moment où le récit de Théophile s'interrompt, à l'avènement d'al-Maḥdī⁹⁶³.

L'*Histoire nestorienne de Seert* est une chronique ecclésiastique de l'Orient à l'histoire complexe, qui emprunte sans doute à une base du I^{er}/VII^e siècle, et a été modifiée au VIII^e-IX^e siècle EC avant d'être traduite en arabe autour de l'an Mil⁹⁶⁴. Le second manuscrit, qui commence en 484 EC, s'achève par un certain nombre d'anecdotes d'origines très diverses du I^{er} siècle EH. Son auteur semble avoir puisé dans les mêmes sources que son contemporain melkite et libanais, Quṣṭā b. Lūqā (m. 299/912⁹⁶⁵) : les hagiographies et chroniques rédigées à l'époque marwānide

⁹⁶⁰ CHABOT, J.-B., *op. cit.*, 1905-1910, T, IV, p. 753-8/V III, p. 451-62.

⁹⁶¹ VASILIEV, A. A., *Kitab al-'Unwan, histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Membidj, PO, 7 et 8*, Paris-Fribourg, 1910-1915.

⁹⁶² DEBIÉ, M., *op. cit.* 2015, p. 633.

⁹⁶³ Certaines sections manquantes de l'édition initiale ont été complétées par HOYLAND, R., « Agapius on the reigns of Mu'awiya and 'Abd al-Malik : The missing parts of Agapius' *History* from Ms Laurenziana Or 323 », Appendice III, in HOYLAND, R., *op. cit.*, 2011, pp. 319-23.

⁹⁶⁴ SCHER A., GRIVEAU R., *Histoire Nestorienne inédite, PO, 7 et 13, 1911-1919, II-1 : pp. 99-201, II-2, pp. 437-636*, Paris.

⁹⁶⁵ DEBIÉ, M., *op. cit.*, 2015, p. 634-5.

ou primo-abbasside et la chronique royale sassanide (*Ḥwadā-ī-Namāg*)⁹⁶⁶. Peut-être l’anonyme a-t-il également utilisé les livres de son contemporain Išō‘ b. Nūn (m. 828). Certaines hagiographies de néo-martyrs perses rappellent par beaucoup de motifs les détails de l’*Histoire d’Aḥūdemmeḥ*. On y a notamment rapporté la fondation de la métropole jacobite et de son évêché Taḡlib⁹⁶⁷ et le récit de la conversion d’un peuple païen à « ‘*Ayn al-NMR* »⁹⁶⁸. Les tourments de l’histoire politico-religieuse sous Ḥosrō II et ses successeurs sont mêlés aux récits de la conquête, ou encore à des précédents prophétiques se rapportant, entre autres, à al-Ḥīra ou à Najrān d’Irak⁹⁶⁹. Plusieurs anecdotes, enfin, mettent aux prises des ecclésiastiques syro-orientaux et des dirigeants qurayšites, comme Mu‘awiya, dont la fille est guérie et baptisée⁹⁷⁰.

Les *Muḥtaṣar aḥbār al-Bī‘iyya* (*Abrégé d’informations ecclésiastiques*)⁹⁷¹ est un ouvrage arabe nestorien dont on sait peu de choses à part que sa copie de 531/1137 a été produite un siècle environ après sa rédaction. Mais on doit le mentionner pour les notices 84 à 87 qui traitent d’al-Ḥīra et de la tribu des ‘Ibād à l’époque islamique, et qui s’appuient sur un *Aḥbār al-Ḥīra wa-Sīra Mulūkihim* inconnu⁹⁷².

La chronique bilingue d’Elie b. Šināyā de Nisibe est sans doute la source la plus exceptionnelle de la période. Il la rédige en 409/1018-9⁹⁷³, alors qu’il était métropolitain nestorien de Nisibe, et proche des milieux commensaux de la dynastie kurde marwānide de Mossoul. Les deux textes parallèles sont présentés en deux colonnes, et il a coutume de citer systématiquement ses sources. La version arabe commence en 10/632, et la partie postérieure à 168/784-5 est malheureusement perdue. Il s’agit parfois d’une traduction de la colonne syriaque, mais bien souvent elle recèle des données uniques. Il utilise des textes jacobites, syro-orientaux, et arabo-musulmans des II^e/VIII^e-IV^e/X^e siècles⁹⁷⁴. C’est à partir de la chronique perdue d’Išō‘-Dnāḥ, qu’il ne faut pas confondre avec son *Histoire monastique*, qu’il nous apprend la fondation de la métropole de Takrīt et de ses suffragants, en l’an 3 EH/935 A.G.⁹⁷⁵.

Il faut aussi mentionner un dernier contemporain syro-oriental du début de l’an Mil : ‘Amr b. Matta, qui rédige une encyclopédie appelée *K. al-Majdal li-l-Istibṣār wa-l-Jadal*, dont le

⁹⁶⁶ WOOD, Ph., *The chronicle of Seert, Historical imagination in late antique Iraq*, Oxford, 2013, p. 182-3.

⁹⁶⁷ SCHER, A. *et al.*, *op. cit.*, 1910, II-2, p. 222-3.

⁹⁶⁸ *Ibid.*, p. 266-8.

⁹⁶⁹ WOOD, Ph., *op. cit.*, 2013 ; p. 244-53.

⁹⁷⁰ SCHER, A. *et al.*, *op. cit.*, 1910, II-2, p. 274.

⁹⁷¹ HADDAD, P., *Muḥtaṣar al-Akhbar al-Bī‘iyyā, Abrégé de la chronique de l’Eglise*, Bagdad, 2000.

⁹⁷² DEBIÉ, M., *op. cit.*, 2015, p. 636-8.

⁹⁷³ BROOKS E.W., CHABOT, J.B., *Eliae Metropolitanæ Nisibeni opus chronologicum, CSCO 7-8*, Paris, 1909-1910 ; tr. DELAPORTE, L.J., *La Chronographie de Mar Elie bar-Šinaya, métropolitain de Nisibe*, Paris, 1910.

⁹⁷⁴ BORRUT, A., « La circulation de l’information historique entre les sources arabo-musulmanes et syriaques : l’exemple d’Élie de Nisibe et ses sources », in DEBIÉ, M., *op. cit.*, Paris, 2009, pp. 137-59 ; p. 144-8 ; Il n’en existe à ma connaissance aucune édition.

⁹⁷⁵ DELAPORTE, L. J., *op. cit.*, 1910, p. 79.

V^e chapitre est une histoire ecclésiastique, divisée en sept sections, fondée sur la succession des *Catholicoi*, puis, à partir de 68/687-8, sur l'année islamique. Il est ensuite repris et continué par Marī b. Sulaymān (jusqu'en 541/1147) dans un ouvrage du même nom⁹⁷⁶.

⁹⁷⁶ DEBIE, M., *op. cit.*, 2015, p. 640-1. Il y a des divergences au sujet de la personnalité et même de la datation de ces deux auteurs. J'ai adopté l'interprétation de Muriel Debié.

2. L'historiographie arabo-musulmane

I : La chronographie, les annales et l'histoire universelle

Abū Zur'a 'Abd al-Raḥmān al-Dimašqī (m. 282/894-5) est Qaysite et Syrien, ce qui est en soi assez unique⁹⁷⁷. Comme beaucoup, il est *Muḥaddiṭ* avant d'être historien, élève de Ibn Ḥanbal (m. 241/855) et professeur, entre autres, d'Abū Da'ūd al-Sijistānī (m. 275/889)⁹⁷⁸. Il est l'auteur d'un *Ta'rīḥ* sur lequel s'appuie Ibn 'Asākir et qui subsiste aujourd'hui⁹⁷⁹. Il ne semble à première vue pas porter beaucoup d'intérêt pour les personnages de Haute-Mésopotamie et pour l'histoire, mais son optique syrienne et pro-umayyade permet par un *isnād* familial remontant à son fils Hišām, de mieux connaître un individu ambigu comme Yaḥyā b. Yaḥyā al-Ġassānī (m. 133/750), un temps gouverneur marwānide de Mossoul et leader tribal de Damas,⁹⁸⁰.

Abū al-'Abbās Aḥmad al-Ya'qūbī (m. après 292/905), issu d'une famille de *Mawlā*-s des 'Abbāsides, est un *kātib* de la cour Ṭāhiride du Ḥurasān, avant de passer aux Ṭūlūnides d'Égypte. C'est probablement là qu'il consigne son *Ta'rīḥ*⁹⁸¹, un résumé concis de l'histoire du monde. Il fait usage dans son premier tome de sources non-arabes (juives, chrétiennes, mazdéennes) pour traiter entre autres des Israélites, Romains, Perses (etc...). Il l'achève par un portrait de la culture des Arabes de la *Jāhiliyya*⁹⁸², où figurent nombre de traditions sur les poètes, arbitres et religions des Rabī'a, Iyād, et Tanūḥ. Le second tome commence à la *Sīra* et enchaîne les successions califales jusqu'au III^e/IX^e siècle⁹⁸³. C'est donc le premier modèle connu d'histoire universelle dont s'inspireront probablement ses successeurs⁹⁸⁴. Il retranscrit de nombreuses lettres et, ce qui intéresse plus encore notre étude, met l'accent sur les *Awā'il* (les « premiers à »). Son orientation pro-hāsimite nous offre aussi le contre-champ de son contemporain Abū Zur'a⁹⁸⁵ et s'avère significative pour identifier le positionnement de cette mouvance à l'égard des groupes arabes chrétiens (sur la route de Ṣiffīn⁹⁸⁶). Il livre en tout cas de nombreuses informations sur la conquête des confins désertiques du nord du 'Irāq, et sur différents événements impliquant tribus et gouvernements dans le cadre de Mossoul et de de *Qinnasrīn*⁹⁸⁷.

Abū Ḥanīfa Aḥmad b. Dā'ūd al-Dinawarī (m. 281-90/894-903) est un Iranien d'arabisation récente, qui paraît avoir surtout consacré sa vie à la philologie arabe. Sa seule œuvre

⁹⁷⁷ BORRUT, A., *op. cit.*, 2011, p. 37-8, 56 et 364.

⁹⁷⁸ EI3 : JUDD, St. C.

⁹⁷⁹ ABŪ ZUR'A, al-Dimašqī, *Ta'rīḥ*, al-MANŠŪR Ḥ., Beyrouth, 1996.

⁹⁸⁰ *Ibid.*, p. 48, 83-6, 145 et 149.

⁹⁸¹ al-YA'QŪBĪ, Aḥmad, *Tārīkh*, II vol., Leyde, 1883.

⁹⁸² EI2 : ZAMAN, M. Q.

⁹⁸³ *Id.*

⁹⁸⁴ BORRUT, A., *op. cit.*, 2011, p. 100.

⁹⁸⁵ *Ibid.*, p. 104.

⁹⁸⁶ AL-YA'QŪBĪ, *op. cit.* 1883, II, p. 218.

⁹⁸⁷ *Ibid.*, II, p. 480.

conservée, pourtant, est son *Aḥbār al-Ṭiwāl*⁹⁸⁸ centrée sur l'histoire des *šāh* iraniens (1^{er} quart), des califes marwānides et 'abbāssides - décrits en détail jusqu'à Abū Ja'far (m. 158/775), puis en seulement quelques pages jusqu'à al-Mu'taṣim (m. 227/842). Il conserve cependant quelques données uniques et non-négligeables comme des légendes du *Livre des Rois* sassanides à propos de la Haute-Mésopotamie ou des détails à propos des auxiliaires arabes des Perses. Son exceptionnelle analyse « orientale » de la période des *Fitān* et des Marwānides⁹⁸⁹ mérite d'être dépouillée.

Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī (m. 310/923) est sans doute le savant le plus connu. Il est originaire d'Amūl sur la Caspienne, où les revenus de son domaine lui permettent de conserver une autonomie intellectuelle remarquable. Parmi ses professeurs à Rayy, on compte le transmetteur le plus reconnu des *Maḡāzī* d'Ibn Ishāq. Il s'installe ensuite à Baḡdād pendant deux décennies, avant d'entamer un tour de la Syrie et de l'Égypte en quête de science, puis de retourner à la capitale pour enseigner durant un demi-siècle⁹⁹⁰.

Comme son contemporain al-Ya'qūbī, il se consacre à l'Histoire Universelle, mais la sienne est de dimension monumentale. Le *Ta'rīḥ al-Rusul wa-l-Mulūk* est avant tout une compilation de sources écrites des II^e et III^e siècles EH, les plus récentes par *Ijāza*, les plus anciennes par simples citations.

La grande valeur de son Histoire et de son Commentaire tient au fait qu'ils constituent l'œuvre, encore conservée, la plus complète parmi les premiers ouvrages de la science islamique et qu'ils contiennent pour notre bénéfice l'ensemble le plus impressionnant de citations issues d'ouvrages disparus⁹⁹¹.

La partie pré-hégirienne comprend une riche collection de récits légendaires et historiques, notamment sur le gouvernement perse de la Haute-Mésopotamie et sur sa gestion des populations arabes de Mésopotamie centrale, mais aussi sur certains épisodes de la conquête du 'Irāq qui dérivent du *Ḥwada-ī-Nāmag*. La partie post-hégirienne du *Ta'rīḥ* prend la forme d'annales qui courent jusqu'en 302/915 et utilisent la plupart des historiens primo-abbassides présentés dans le chapitre précédent. Comme pour son *Tafsīr*, al-Ṭabarī présente les traditions contradictoires avant de donner son opinion. Il préserve ainsi souvent ce qu'il désapprouve (mais il élimine également beaucoup d'*Aḥbār*), et ne cache pas les contradictions entre ses sources, ce que les auteurs plus tardifs auront tendance à gommer. Présenter tout ou partie de ce que l'on peut trouver au sujet des

⁹⁸⁸ AL-DĪNAWARI, Abū Ḥanīfa, *al-Aḥbār al-ṭiwāl*, GUIRGASS, V., Leyde, 1888 ; 'ĀMIR, 'A.I.M., Le Caire, 1960.

⁹⁸⁹ EI2 : LEWIN, B.

⁹⁹⁰ EI2 : BOSWORTH, C. E.

⁹⁹¹ *Id.*

tribus arabes chrétiennes en *Jazīra* et à Mossoul dans les trois tomes de l'édition de Goeje⁹⁹² et les 39 volumes de la traduction collective⁹⁹³ contemporaine occuperait des centaines de pages.

Abū Zakariyyā' Yazīd al-Azdī (m. 334/945) est issu du lignage al-Azd qui dominait Mossoul et a été, sans doute pour cette raison, nommé *qāḍī* de la capitale de la nouvelle dynastie Ḥamdānide⁹⁹⁴, issue des Taglib. Il nous explique lui-même avoir produit un traité sur l'organisation tribale originale de la cité, et on sait par ailleurs qu'il est surtout réputé pour son œuvre de *Ṭabaqāt al-Muḥaddiṭīn*, heureusement partiellement reprise par al-Ḥāṭib al-Baḡdādī (m. 392-1002). Il y insiste sur les compagnons qui réalisent la conquête de Ninive. Son poste de juge semble lui avoir donné accès à de nombreuses archives publiques (*iqṭā'-s*, *waṣīyya-s*) que l'historien contemporain n'aurait jamais connues sans lui. Son *K. Ta'rīḥ wa Aḥbār al-Mawṣil* est cité par al-Mas'ūdī mais par très peu d'autres auteurs médiévaux⁹⁹⁵.

Il semble que l'on n'ait conservé que le second tome de ses annales (années 101-224 EH). Cependant, par chance, le I^{er} et le III^e siècle EH sont sans doute utilisés par son compatriote Ibn al-Aṭīr (m. 630/1232-3), en complément d'al-Ṭabarī, ce qui permet de reconstituer certains *aḥbār*. A propos de la période de la conquête (perdue), il s'appuie sur trois auteurs irakiens d'époque hārūnienne, ce qui laisse supposer qu'il avait peu de matériel provenant de *Jazīra* orientale. Pour la période marwānide et primo-abbasside, il consulte deux aḥbāristes mossouliens, Ibn 'Ammār (m. 242/856) et Ibn Ḥarb (m. 265/879), et également les annalistes irakiens présentés ci-dessus⁹⁹⁶. Sans al-Azdī, il serait impossible de relier le discours juridique hārūnien sur la *ṣadaqa* des « chrétiens des B. Taglib » à un évènement, celui de la grande rébellion fiscale de la tribu, relatée en détails par des sources locales pour l'année 171/787⁹⁹⁷.

Ḥamza b. al-Ḥasan al-Mu'addib al-Iṣfahānī est méconnu : seule la dernière année de sa *Chronologie* (350/960), nous donne quelques indications sur l'époque de l'auteur du *Ta'rīḥ sinī mulūk al-arḍ wa-l-anbiyā'*⁹⁹⁸. Découverte très tôt par l'orientalisme, elle a fasciné à juste titre des générations de chercheurs. Citons également son traité sur les proverbes (*al-Amṭāl*) et son édition du *Dīwān* d'Abū Nuwās, qui peuvent aussi receler d'importants *aḥbār*. Caractéristique de son époque, il a recours à une confrontation des sources antiques perses, romaines et judéo-chrétiennes

⁹⁹² AL-ṬABARĪ, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr, *Tārīkh al-rusul wal-mulūk*, DE GOEJE, M. J., III vol., Leyde, 1879-1901

⁹⁹³ ABBAS, I., BOSWORTH, C. E., LASSNER, J., ROSENTHAL, Fr., YAR-SHATER, E., *The History of al-Ṭabarī, an annotated translation*, Albany, 1985

⁹⁹⁴ EI3 : ROBINSON, Ch. F.

⁹⁹⁵ On doit mentionner ici la monographie régionale contemporaine appelée *Ta'rīḥ al-Raqqa*, ṢALIḤ, I., Damas, 1998 et attribuée à Abū 'Alī Muḥammad al-Quṣayrī, (m. 334/945) qui ressortit au genre des *Ṭabaqāt*.

⁹⁹⁶ ROBINSON, *op. cit.*, 2000, p. 127-33

⁹⁹⁷ AL-AZDI, *op. cit.*, 1967, p. 267-72

⁹⁹⁸ AL-IṢFAHANI, Ḥamza, *Tārīkh sinī mulūk al-arḍ wa-l-anbiyā'*, GOTTWALDT, J. M. E., Leipzig, 1844

qui sous-tendent certaines informations et reconstructions sur l'arabité préislamique dans le Croissant fertile⁹⁹⁹.

II : Autres récits historiographiques

Abū Ja'far Muḥammad « Ibn Ḥabīb » al-Hāšimī (m. 245/860) est un *Mawlā* des 'Abbāssides. Réputé en poésie et en généalogie, il a écouté, entre autres, les leçons d'Ibn al-Kalbī, dont il transmet la célèbre *Jamhara*. Il est également un des *Rāwī*-s d'al-Farazdaq et de ses *Naqā'id* contre Jarīr, son contributeur Tamīmī. Il est donc spécialiste des *Ayyām* pré-hégiriens et du I^{er}/VII^e siècle. Il a la spécificité, à une époque où l'*Isnād* est devenu un dispositif formel obligatoire, de ne pas y recourir assidument¹⁰⁰⁰. Son œuvre la plus célèbre, le *Muḥabbar*¹⁰⁰¹, constitue une source fondamentale¹⁰⁰² pour l'étude des « *Raḍafāt al-'Arab*¹⁰⁰³ » (« marquées à la pierre rougie au feu ») et des *Jarrarūn* des Rabī'a et Quḍā'a¹⁰⁰⁴, le long de l'Euphrate et au cours de leur pénétration mésopotamienne. Il transmet également des informations précises sur les conflits tribaux de la II^e *fitna*.

Aḥmad b. Yaḥyā al-Balāḍurī (m. 302/892) est issu d'une famille de fonctionnaires irakiens et étudie les œuvres d'al-Madā'inī et d'Ibn Sa'd. Devenu commensal d'Al-Mutawakkil (m. 247/861), il est amené à parcourir la Syrie¹⁰⁰⁵. Son *K. Futūḥ al-Buldān*¹⁰⁰⁶ commence par les *Maḡāzī* et la *Ridda* (Arabie) avant de recourir à une catégorisation géographique où la *Jazīra* est traitée entre le *Šām* et l'Arménie, le *'Irāq* en avant-dernière position avant la Perse. Son approche juridique et diachronique est exceptionnelle et permet de le comparer aussi bien aux fiscalistes qu'aux chroniqueurs. C'est probablement, avec al-Ṭabarī, un des recueils de récits les plus intéressants sur l'histoire des peuples euphratéens, leurs déplacements, forcés ou non, et leurs rapports avec l'administration irakienne et mésopotamienne. Au sein de cette nomenclature, on doit noter la (*quasi*) absence de Mossoul¹⁰⁰⁷.

Son second travail le plus innovant (et le plus monumental) sont les *Généalogies des Notables* (*Ansāb al-Ašraf*¹⁰⁰⁸) qui allie les genres du *Ta'rīḥ*, du *Nasab* et des *Ṭabaqāt*. Les individus y sont classés non plus par proximité réelle avec le prophète mais par leur parenté

⁹⁹⁹ EI2 : ROSENTHAL, F.

¹⁰⁰⁰ EI2 : LICHTENSTÄDTER, I.

¹⁰⁰¹ IBN ḤABĪB, Abū Ja'far, *K. al-Muḥabbar*, LICHTENSTÄDTER, I., Hyderabad, 1942 ; ŠTAYTIR, E., Beyrouth, 2009

¹⁰⁰² Le *Munammaq* est moins utile en dépit des détails prolifiques qui y figurent.

¹⁰⁰³ IBN ḤABĪB, ŠTAYTIR, E., *op. cit.*, 2009, p. 234.

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, p. 249-51 : les « chiliarques » selon ŠAHĪD, 'I., *BAFIC, op. cit.*, 1989, p. 263 .

¹⁰⁰⁵ EI2 : BECKER, C. H., ROSENTHAL, F.

¹⁰⁰⁶ al-BALĀḌURĪ, Aḥmad ibn Yaḥyā *K. Futūḥ al-Buldān*, DE GOEJE, Leyde, 1866 ; tr., ḤŪRĪ ḤITTĪ, Ph, *The Origins of the Islamic State*, New-York, 1916.

¹⁰⁰⁷ *Ibid.*, p. 249/400. Plus trois autres mentions fugaces.

¹⁰⁰⁸ al-BALĀḌHURĪ, *Ansāb al-ašraf*, AL-'AZAM, M., XIII vol., Beyrouth, 1996-2005.

lignagère, et l’auteur y introduit beaucoup d’*Adab* et de *Ši’r*. Une trentaine de feuillets, laissant une large place aux *ahbār* accompagnant les poèmes d’al-Aḥṭal al-Taḡlibī, sont consacrés au grand affrontement tribal de la II^e *fitna* opposant les Taḡlib (parfois clairement désignés ou associés au christianisme) et les Sulaym (porteur d’une onomastique encore païenne) entre le Balīh, le Ḥābūr et le Ṭartār, de 685 et 688¹⁰⁰⁹. Cet épisode illustre clairement le point culminant et final des *Ayyām al-‘Arab* et le début de l’historiographie. La richesse des données qui y sont compilées reste inépuisable et il est possible d’y trouver des informations sur le caractère tribal des mouvements ḥārijites qui animent pendant le siècle suivant le pays du Haut-Tigre et de l’Euphrate.

Abū Muḥammad « Ibn Qutayba » al-Dīnawarī (m. 276/889) est à la fois théologien et philologue de Baḡdād, *qāḍī* de Dīnawar à partir de 233/851 et principal maître d’al-Sukkarī (m. 323/935)¹⁰¹⁰. Son positionnement anti-*Šu‘ūbī*¹⁰¹¹ explique l’intérêt tribal qu’il exprime dans son manuel encyclopédique d’histoire appelé *K. al-Ma‘ārif*¹⁰¹².

Abū al-Ḥasan ‘Alī al-Mas‘ūdī (m. 345/956), baḡdādien, se revendique du lignage du compagnon ‘Abd Allah b. Mas‘ūd. Son œuvre est ignorée de ses contemporains mais adulée par les orientalistes. Il entend les cours d’un certain nombre d’autorités du début du IV^e/X^e siècle et intègre à son principal ouvrage, des centaines de sources écrites, dont de nombreux classiques gréco-romains, pehleviens et syro-arabes chrétiens¹⁰¹³. Les *Murūj*¹⁰¹⁴ comprennent une première partie qui n’est pas du tout chronologique : elle constitue une encyclopédie ethnographique et géographique sur le modèle plinien où il aborde aussi bien la *Sīra* que des *Ayyām* de la *Jāhiliyya*. La seconde partie est une chronique des règnes islamiques, depuis le Prophète et ses « successeurs » (*ḥulafā*), jusqu’aux « rois » (*mulūk*) umayyades et califes ‘abbāssides, elle-même un résumé des notices de l’ouvrage perdu des *Aḥbār al-Zamān*¹⁰¹⁵. Voyageur invétéré, il traverse de nombreux pays jusqu’en Extrême-Orient, en Caspienne et en Egypte, où il complète sa somme principale et son abrégé, le *Tanbīh wa-l-Isrāf*¹⁰¹⁶. Un seul exemple illustre la richesse des données organisées par al-Mas‘ūdī : les deux ouvrages consacrent de longs développements à l’histoire

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, VII, p. 41-83 ; voir les analyses de ROTTER, G., *op. cit.*, 1982, p. 187-216.

¹⁰¹⁰ EI2 : LECOMTE, G.

¹⁰¹¹ Son *K. al-‘Arab* vise à valoriser ces derniers face aux Perses et Ḥurāsāniens.

¹⁰¹² IBN QUTAYBA Abū Muḥammad, *Al-Ma‘ārif*, ‘UKASA, T., Qōm, 1994.

¹⁰¹³ EI2 : PELLAT, Ch.

¹⁰¹⁴ AL-MAS‘UDI, *Abū-l-Ḥasan, Murūj al-dhahab*, PELLAT, Ch., VII vol., Beyrouth, 1965-79 ; tr., BARBIER DE MEYNARD, C., *Les Prairies d’or*, IX vol., Paris, 1861-1877.

¹⁰¹⁵ EI2 : PELLAT, Ch.

¹⁰¹⁶ AL-MAS‘UDI, *al-Tanbīh wa l-isrāf*, ‘AL-ṢAWI, A.-A. I., Le Caire, 1938 ; tr., *Le livre de l’Avertissement et de la Révision*, LEROUX, E., Paris, 1896.

préislamique des Iyād, « *qabīla* » proto-arabe, chrétienne et mésopotamienne, et à son peuplement légendaire, notamment sous Šāpūr II (m. 379 EC)¹⁰¹⁷.

¹⁰¹⁷ *Ibid.*, p. 253 et 272-7 ; BARBIER, *op. cit.*, I, 136 et 144, II, 175-8 et 189 ; similaire à l'hagiographie nestorienne.

2. Autres usages des *Aḥbār*

I : Poésie

Abū ‘Ubāda al-Walīd al-Buḥtūrī (m. 284/897) est natif de Manbij, d’un clan issu de la tribu Ṭayy. Anciennement installée aux marges de la Syrie-Palestine et de l’Irak, et notoirement christianisée au I^{er}/VII^e siècle, elle est probablement à l’origine de la dénomination syriaque *Ṭayyāyē* désignant les groupes arabes pastoraux. Il commence sa carrière en chantant la gloire de son peuple, comme disciple de son compatriote Abū Tammām, et utilise son réseau lignager dans la province de *Qinnasrīn* pour s’enrichir fabuleusement. Il entre rapidement dans la clientèle d’un chef Taglibī, Malik b. Ṭawq (m. v. 255/870), ancien gouverneur de Mossoul et fondateur de la ville de Raḥbā sur l’Euphrate moyen, qu’il suit à Baḡdād. En 230-2/844-6, il est dans la capitale du *Diyār Rabī‘a* pendant plusieurs années, avant de devenir un des courtisans les mieux admis à Sāmarrā, puis de finir sa longue carrière au service des Ṭūlūnides¹⁰¹⁸. Il est l’auteur, comme Abū Tammām, d’une *Ḥamāsa*¹⁰¹⁹ peu réputée, mais son *dīwān*¹⁰²⁰ recèle quelques perles, notamment en l’honneur de ses protecteurs Taglibites de Mésopotamie¹⁰²¹.

Abū al-Faraj ‘Alī al-Iṣfahānī (m. 360/971) est un lettré et savant, passionné de poésie et d’histoire. Il voyage pour le compte de l’administration dans différentes capitales provinciales du Moyen-Orient, avant de devenir le client d’un ministre Būyide. Yāqūt et Ibn Ḥallikān (m. 681/1282) affirment qu’il serait ensuite passé au service des Ḥamdānides de *Jazīra*¹⁰²². Dans son œuvre majeure, le *K. al-Aḡānī*¹⁰²³, il emploie les *aḥbār* pour illustrer les « chants », mais à l’inverse, nombre de vers ne sont transmis que pour appuyer une information historique ou littéraire. La vingtaine de volumes des éditions recèlent une grande richesse de données culturelles tribales et de descriptions de relations entre les poètes tribaux et les dignitaires umayyades et ‘abbāsides.

De cette multitude d’*aḥbār* élégiaques, il faut sans doute rapporter les détails sur al-A‘šā des Banī Taglib¹⁰²⁴, commensal d’al-Ḥurr b. Yūsuf, important gouverneur et investisseur patrimonial marwānide à Mossoul. Ce poète, réputé chrétien, aurait, entre autres, participé aux expéditions de Maslama¹⁰²⁵, et commenté en vers le supplice du chef Šam‘ala par « un des umayyades » en raison de sa confession chrétienne, anecdote qu’on retrouve également dans une notice martyrologique de Michel le Syrien¹⁰²⁶. Cet exemple illustre l’importance de ce recueil de

¹⁰¹⁸ EI2 : PELLAT, Ch.

¹⁰¹⁹ AL-BUḤTURĪ, Abū ‘Ubayd, *La Ḥamāsa de Buḥtūrī. Éditée d’après l’unique MS. conservée à Leyde*, CHEIKHO P.L., 1909-10

¹⁰²⁰ *Ibid.*, *Diwan al Buhturi* al-ŠIRAFI Ḥ. K., Le Caire, 1963.

¹⁰²¹ *Ibid.*, I p. 78-82, 341-2, 598-9 (entre autres).

¹⁰²² YAQUT, *Udabā, op. cit.*, 1907-31, V, p. 150 ; IBN ḤALLIKĀN, *Wafayāt al-a’yān*, ‘ABBAS, I., Beyrouth, 1968-72 ; III, p. 307

¹⁰²³ AL-IṢFAHĀNĪ, Abū-l-Faraj, *K. al-Aghānī*, ‘ABBAS, I., XXV vol., Beyrouth, 1955-61.

¹⁰²⁴ *Ibid.*, V, p. 188-91.

¹⁰²⁵ AL-QADI, W., *op. cit.*, 2016, p. 92.

¹⁰²⁶ CHABOT, J. B., *Michel, op. cit.*, 1901-1910 ; T IV, p. 451/V II, p. 480.

Dīwān-s pour la préservation des textes perdus en circulation pendant la période primo-abbasside¹⁰²⁷.

II : *Adab*

Ibn Qutayba (m. 276/889) a déjà été présenté comme historiographe ; il est aussi *Muḥaddiṭ* et exégète - un sujet où il livre bien peu d'éléments intéressants l'étude des tribus jazīriennes -, mais reste avant tout un philologue amoureux de poésie. Son *K. Ši'r wa-l-Šū'ara*¹⁰²⁸ est une compilation chronologique d'*aḥbār* illustrant des strophes célèbres, qui semble plus se présenter comme un manuel de poésie. Mais ce sont sans doute ses '*Uyūn al-Aḥbār*¹⁰²⁹ qui livrent le plus de notices utilisables.

Abū al-'Abbās Muḥammad « al-Mubarrad » al-Azdī (m. 285-6/899-900) est un littéraire et *muḥaddiṭ* baṣrien appelé à la cour d'al-Mutawwakil à Sāmarrā avant de s'installer à Baḡdād. Son *K. al-Kāmil fi-luḡa* [...] ¹⁰³⁰ est un traité d'*adab* compilé par un de ses disciples. Il y cite, en sus des strophes, des *ḥadīṭ* et des *aḥbār*, mais aussi des sentences et des proverbes sans *isnād*, avec comme but unique d'instruire le lecteur en matière d'*Adab*, ce qui implique qu'il n'a pas cherché à « trier le vrai du faux »¹⁰³¹. Ce faisant, il collecte des informations anciennes, et d'autres qui sont forgées tardivement, mais, à l'inverse, il n'efface pas des éléments contraires à la réalité historique du moment, et préserve certains indices uniques notamment sur les rapports des Arabes à la cour abbasside.

Abū Bakr Muḥammad « Ibn Durayd » al-Azdī (m. 321/933) passe sa jeunesse à Baṣra avant de fuir au '*Umān* en 257/871. Longtemps après, il est devenu le précepteur du fils du gouverneur du Fars d'al-Muqtadir (m. 320/932), à qui il dicte un dictionnaire de référence. Il y fait un usage important de la prose et des vers bédouins, qui lui servent également pour la composition du *K. al-Iṣṭiqāq*¹⁰³² visant à établir l'étymologie des noms arabes, en les regroupant par généalogie¹⁰³³.

Abū 'Umar Aḥmad "Ibn 'Abd Rabbihi" (m. 328/940) est l'un des favoris du calife andalous 'Abd al-Raḥmān III (m. 350/961) et l'auteur du célèbre *al-'Iqd al-Farīd*¹⁰³⁴. Il s'agit

¹⁰²⁷ A condition d'avoir épuisé cette vaste compilation, il est possible de trouver quelques rares indices dans son anthologie pro-chiite *K. Maqātil al-Ṭālibiyyīn* ou dans le *K. Adab al-Ḡurabā'*.

¹⁰²⁸ IBN QUTAYBA, Abū Muḥammad, *K. al-Ši'r wa-l-Šū'ara*, II vol., QAMHIYA, M., Beyrouth, 1985.

¹⁰²⁹ IBN QUTAYBA, *K. 'Uyūn al-Aḥbār*, IV vol., al-'ADAWI, A. Z., Le Caire, 1925-30.

¹⁰³⁰ AL-MUBARRAD, Abū-l-'Abbās, *The Kāmil of el-Mubarrad*, II, vol., WRIGHT, W., Leyde, 1874-1892.

¹⁰³¹ EI2 : SELLHEIM, R.

¹⁰³² IBN DURAYD, Abū Bakr, *K. al-Iṣṭiqāq*, WÜSTENFELD, F., Göttingen, 1854.

¹⁰³³ EI2 : FÜCK, J. W.

¹⁰³⁴ IBN 'ABD RABBIHI, Abū 'Umar, *al-'Iqd al-farīd*, QUMAYHA, M. M., IX vol., Le-Caire-Beyrouth, 1997 ; tr. (jusqu'au livre 6) BOULLATA, I. J., III vol., *The Unique Necklace*, 2006-2011.

d'une encyclopédie de proses et de vers qui traite d'une multiplicité d'informations historiques, regroupées par livres thématiques, avec, parmi les plus intéressants : le dixième sur les « généalogies et vertus des anciens Arabes », le onzième sur l'éloquence des *A'rāb* et le dix-septième sur les *Ayyām*¹⁰³⁵. Si sa forme a été beaucoup influencée par les '*Uyūn*, le volume est bien plus important.

Abū al-Ḥasan 'Alī al-Šābuṣṭī (m. 388/988), lettré faṭimide égyptien d'origine daylamite, peut être considéré comme une sorte de géographe d'un genre particulier puisque son *K. al-Diyārāt*¹⁰³⁶ décrit 37 monastères irakiens et quelques centres jazīriens, dont St Serge de 'Ānat sur l'Euphrate (probablement au centre de l'évêché Taḡlib méridional¹⁰³⁷). Il a tendance à s'appuyer sur des vers poétiques anciens et à citer des *aḥbār* qui illustrent l'usage des couvents par les Arabo-musulmans, ce qui en fait un document exceptionnel.

III : Géographie

Abū-l-Qāsim 'Ubayd Allah « Ibn Ḥurdaḏbih » (m.v. 300/912-3) aurait rédigé sa somme géographique, le *Livre des Routes et des Royaumes* vers 232/846-7¹⁰³⁸ avant de le compléter jusqu'en 272/885-6, selon son éditeur Michael Jan De Goeje¹⁰³⁹. C'est essentiellement un manuel d'administration des provinces et il est peu probable d'y trouver des renseignements sur le détail de tribus qui, à l'époque de Sāmarrā, n'ont plus aucun ressort fiscal. Il livre cependant une énumération détaillée de la route principale de Mossoul à Nisibe ainsi que des districts (*Kuwar*) du *Diyār Rabī'a* abbasside¹⁰⁴⁰.

On connaît pour la fin du III^e siècle deux ouvrages appelés *K. al-Buldān* qui sont tous deux pétris d'*Adab* tout en livrant des informations administratives. Le premier, qui apporte peu à la connaissance d'*al-Jazīra wa-l-Mawṣil*, est celui d'Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Ya'qūbī (m. 292/905), déjà cité. Il est un fonctionnaire des Ṭāhirides d'Orient, avant de passer au service du gouvernement égyptien, où il achève son *Livre des Pays* en 278/891.

Le second, plus riche en informations littéraires et historiques variées, est Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī, qui pourrait avoir écrit son *K. al-Buldān*¹⁰⁴¹ sous al-Mu'tadid (m. 289/902). Il n'est pas conservé dans sa forme originale, si on en croit la notice du *Fihrist*, mais plusieurs manuscrits de ses résumés sont produits au cours des temps, et Yāqūt a utilisé la version originale pour son

¹⁰³⁵ EI3 : HAMORI, A. P.

¹⁰³⁶ AL-ŠABUSTI, Abū-l-Ḥasan, *K. al-Diyārāt*, 'Awwād, Bagdad, 1966.

¹⁰³⁷ *Ibid.*, p. 228-9.

¹⁰³⁸ IBN ḤURDAḐBIH, Abū-l-Qāsim, *K. al-Masālik wa-l-Mamālik*, DE GOEJE, M. J., Leyde, 1889.

¹⁰³⁹ EI1 : ARENDONK (Van), C.

¹⁰⁴⁰ IBN ḤURDAḐBIH, *op. cit.*, 1889, p. 74 et 93-6.

¹⁰⁴¹ IBN AL-FAQIH, *Muḥtaṣar K. al-Buldān*, DE GOEJE, M. J., Leyde, 1885 ; tr., MASSE, H., *Abrégé du Livre des Pays*, Damas, 1973.

dictionnaire¹⁰⁴². Le « discours sur la *Jazīra* » est caractéristique du style vivant et léger de l’auteur et réserve d’heureuses surprises, comme une information sur le *Ḥaṣb* (palmier) du *Bā-‘Arbāyā* (*Bēt ‘Arbāyē*), ou sur les monastères des *Iyād*¹⁰⁴³, ou encore sur la fondation mythique d’al-Ḥaḍr sous Šāpūr II, peuplée de *Quḍā‘a*¹⁰⁴⁴.

Abū Zayd Aḥmad al-Balḥī (m. 322/934) est le fondateur de la cartographie et de la géographie classique, et son œuvre, le *Šuwār al-Arḍ*, décrit les territoires par des critères de géographie physique : c’est sans doute sa définition de la *Jazīra* qui sert de cadre spatial à cette étude. Son travail a été absorbé dans les continuations d’al-Iṣṭahrī et Ibn Ḥawqāl, qui sont contemporains de la dynastie Ḥamdānide de Mossoul, et portent à ce titre un certain regard sur la *Jazīra*. Le premier, Abū Ishāq Ibrāhīm al-Iṣṭahrī al-Fārisī, travaille effectivement sur un même canevas mais les informations de son *K. al-Masālik wa-l-Mamālik* sont extrêmement lapidaires pour la *Jazīra*.

Le second, lui-même un enfant de Nisibe, est un fonctionnaire de Sayf al-Dawla al-Ḥamdānī (m. 356/967). Son *K. Šūrat-l-Arḍ*¹⁰⁴⁵ fournit un chapitre extrêmement riche et détaillé sur la Haute-Mésopotamie. Abū-l-Qāsim Muḥammad al-Naṣībī, « Ibn Ḥawqāl », l’aurait rédigé en plusieurs étapes durant le dernier tiers du IV^e/X^e siècle¹⁰⁴⁶. Il détermine les limites de la province le long des deux fleuves et y intègre al-Anbār et Takrīt, où, précise-t-il, « la frontière de la *Jazīra* s’éloigne de l’Euphrate pour prendre la direction du nord vers Takrīt, sur la limite du ‘*Irāq* »¹⁰⁴⁷. La dernière version de son travail exhale une profonde détestation pour les Ḥamdānides.

Comme cette famille descend du clan des Banī Ḥabīb de la tribu Taḡlib, il est intéressant de noter qu’il voue le même mépris pour leurs congénères de la région de la route Mossoul-Balad-Nisibe¹⁰⁴⁸. Il dresse un portrait noir des occupations bédouines, qui sont même comparées aux raids byzantins, ainsi que des raids des Šaybān sur le Tigre. Il décrit les Qays-‘Aylān comme des nouveaux venus, des nomades¹⁰⁴⁹, qui dominent certaines régions auparavant peuplées de Rabī‘a et de Muḍar, lesquels sont dépeints comme vivant en osmose avec les villageois, « semi-bédouins, semi-citadins »¹⁰⁵⁰.

¹⁰⁴² EI2 : ZAMAN, M. Q.

¹⁰⁴³ IBN AL-FAQĪH, *op. cit.*, 1885, p. 135.

¹⁰⁴⁴ *Ibid.*, p. 130-1.

¹⁰⁴⁵ IBN ḤAWQAL, *K. Šūrat al-Arḍ*, KRAMERS, J. H., Leyde, 1938, tr., WIET, G., *Configuration de la terre*, Paris, 1964

¹⁰⁴⁶ EI2 : MIQUEL, A.

¹⁰⁴⁷ IBN ḤAWQAL, KRAMERS, J. H., WIET, G., *op. cit.*, 1938-1964, T, p. 208-9/ V, p. 202.

¹⁰⁴⁸ *Ibid.*, T p. 221/V p. 214.

¹⁰⁴⁹ *Ibid.*, T p. 211/V p. 204.

¹⁰⁵⁰ *Ibid.*, T p. 227-8/V p. 222.

Šams al-Dīn al-Muqaddasī est, comme son nom l'indique, natif de Palestine. Il rédige son *K. Aḥsān al-Taqāsim fī Ma'rīfat-l-Aqālim* à la fin des années 370/980¹⁰⁵¹. Il y associe étroitement les données administratives des pionniers de la discipline, la géographie descriptive des cartographes contemporains, et l'*Adab* et les *aḥbār* juridiques. Signe de son époque, il distingue les provinces 'arab qui correspondent peu ou prou au monde arabe contemporain, des provinces 'ajam, essentiellement iraniennes, à l'intérieur d'un *Dār al-Islām* fini mais scindé entre Occident Fatimide et Orient Samanide¹⁰⁵². De manière très étrange, il appelle *Aqūr* la Haute-Mésopotamie et propose de la partager en fonction des « *qabā'il al-'arab* »¹⁰⁵³. En fait, il spécifie les trois *Diyār* comme des ensembles régionaux cohérents pourvus d'un *miṣr* (capitale), mais distingue malgré tout les « bourgs de *Furātiyya* » (le moyen Euphrate) et *al-Ḥābūr* comme deux entités différentes. Il vante également la grande qualité du dialecte local, car, dit-il, « les gens y sont arabes »¹⁰⁵⁴.

¹⁰⁵¹ AL-MUQADDASI, Abū 'Abd Allah, *Aḥsan al-Taqāsim fī ma'rīfat al-Aqālim*, éd, De Goeje, M. J., 1877 ; tr. COLLINS, B. A., Best Divisions for Knowledge of the Regions, Reading, 2001.

¹⁰⁵² EI2 : MIQUEL, A.

¹⁰⁵³ AL-MUQADDASI, DE GOEJE, M. J., COLLINS, B. A., *op. cit.*, 1877-2001 ; T, p. 137/ V, p. 115.

¹⁰⁵⁴ *Ibid.*, T, p. 137-8/ V, p. 117.

4. Les traditionnistes et exégètes

I : Fiqh :

Abū Aḥmad Ḥamīd « Ibn Zanjawayh » al-Azdī (m. 251/865) a produit, dans la lignée de l'ouvrage homonyme d'Abū 'Ubayd, un de ses enseignants principaux, une somme extrêmement complète sur les Biens (*Amwāl*) et leur taxation¹⁰⁵⁵. Il est sans doute le premier juriste à tenter de remonter au Prophète, notamment à propos du tribut des « Rabī'a des rives de l'Euphrate » dans son chapitre sur la « levée de la *jiziya* chez les 'Arab *ahl al-kitāb* »¹⁰⁵⁶. Il propose aussi de longues notices sur les collecteurs des *ṣadaqa* spécifiques aux Arabes¹⁰⁵⁷.

Abū-l-Faraj Qudāma b. Ja'far al-Baḡdādī (m. 320-37/932-48) est lui bien plutôt un philologue qui aurait eu la particularité d'être un chrétien converti au début du IV^e/X^e siècle. En réalité, il y a de grandes confusions et contradictions à propos de son identité chez les biographes et il est difficile d'assurer quoi que ce soit sur son parcours administratif à Baḡdād. Il est surtout connu pour un ouvrage d'*Adab* (le *K. Naqd al-Ši'r*) mais c'est évidemment son manuel d'administration des biens qui intéresse cette recherche : le *K. al-Ḥarāj wa-šinā'at al-kitāba*¹⁰⁵⁸. Il traite en effet de la fiscalité et de ses fondements historiques, géographiques et juridiques, et des formulaires administratifs. C'est un ouvrage très différent des autres traités fiscaux car il a recours à l'*Adab* bien plus qu'aux *Ḥadīṭ*, et relate des *aḥbār* témoignant d'événements politiques et administratifs aux époques marwānide et abbasside¹⁰⁵⁹, notamment en Mésopotamie.

II : Ḥadīṭ

Abū 'Abd Allah Aḥmad « Ibn Ḥanbal » al-Šaybānī (m. 241/855) a laissé son nom à une école juridique basée sur le *Sunan*, le *ḥadīṭ* prophétique et celui des premiers califes, à la collecte desquels il consacre sa vie. Cet Arabe baḡdādien d'origine ḥurāsānienne aurait entendu les leçons d'Abū Yūsuf avant de voyager en quête de science ; il rentre ensuite en Irak travailler auprès d'Al-Šāfi'ī (m. 204/820), avant d'être persécuté lors de la *Miḥna* en 218-9/833-4. Les dernières années de sa vie voient le retour en force de la théorie traditionniste sous al-Mutawakkil et son avènement comme principale autorité en la matière¹⁰⁶⁰. Ses disciples et enfants (m. fin III^e/IX^e s.) rassemblent sa collection dans *al-Musnad*¹⁰⁶¹, lequel comprend de nombreux récits écartés par les *muḥaddiṭ*-s de la génération suivante, comme Muslim b. al-Ḥajjāj (m. 261/875) ou al-Buḥārī (m. 256/870). On y apprend notamment que le Prophète aurait eu la préscience du maléfice constitué par les deux

¹⁰⁵⁵ IBN ZANJAWAYH, Abū Aḥmad, *K. al-Amwāl*, FAYYAD, Š. D., Riyad, 1986.

¹⁰⁵⁶ *Ibid.*, p. 125-135.

¹⁰⁵⁷ *Ibid.*, p. 1190-6.

¹⁰⁵⁸ QUDĀMA, b. Ja'far, *K. Al-Kharāj*, éd. et tr. BEN SHEMESH, A., *Taxation in Islam*, Leyde, 1965-67.

¹⁰⁵⁹ Par exemple au sujet de Mālik b. Ṭawq al-Taḡlibī (m. v. 255/870) ou Hišām b. 'Amr al-Zuhayrī (m. v. 150/772).

¹⁰⁶⁰ EI3 : HOLTZMAN, L.

¹⁰⁶¹ IBN ḤANBAL, Aḥmad, *Al-Musnad*, ŠAKIR A. M., Le Caire, 1949-55.

communautés arabes chrétiennes figurant dans le droit abbasside au III^e/IX^e siècle : les Najrāniens et les Taġlib¹⁰⁶². Par ailleurs, un long *ḥadīṭ* concernant un certain al-Tanūhī, émissaire d'Héraclius au Prophète, traite des « *naṣārā al- 'Arab* »¹⁰⁶³.

Il est également le maître d'Abū Dāwūd Sulaymān al-Azdī al-Sijistānī (m. 275/889) qui transmet dans son *al-Sunan*¹⁰⁶⁴ plusieurs *ḥadīṭ-s* sur le sujet. Il faut peut-être citer un de ces propos, qui n'apparaît pas dans le *Musnad* de son maître, mais rapporte l'avis de 'Alī concernant le sort à réserver aux Banū Taġlib. Ils auraient trahi un pacte avec le prophète que son gendre avait eu à rédiger en tant que *Kātib*. Le savant considère pourtant ce récit comme *Munkar*, et il n'apparaît pas dans les recueils canoniques de ses contemporains¹⁰⁶⁵.

Abū Ja'far al-Ṭabarī (m. 310/923) a été présenté parmi les chroniqueurs : il est aussi un *Muḥaddiṭ* et *Faqīh* réputé. Ainsi, dans le premier livre (conservé) du *Taḥḍīb al-Aṭār*¹⁰⁶⁶ - consacré aux traditions 'aliennes -, il analyse *l'Iḥtilāf* (la divergence) entre deux groupes de savants sur la question de la consommation des « victimes » (*dabā'ih*) des *naṣāra al- 'Arab*¹⁰⁶⁷. Il ne semble pas, cependant, s'être intéressé aux traditions 'Umariennes (livre III) sur le statut fiscal de ces populations, qui prend pourtant une certaine importance dans son *Ta'riḥ*.

III : *Tafsīr*

Ce sujet trouve également place dans le *Tafsīr* du même polygraphe, qui reste une référence en terme d'exégèse. Le [...] *Ta'wīl al-Qur'ān*¹⁰⁶⁸ de plusieurs milliers de feuillets a été résumé par les Iḥšīdītes (IV^e/X^e) et traduit en nouveau persan par les Sāmānides (IV^e/X^e). Sa méthodologie associe l'interprétation (*ta'wīl*) et les commentaires et *ḥadīṭ-s* des compagnons sur les *Asbāb al-Nuzūl* (les circonstances de la révélation). Il apparaît que l'exégèse du verset coranique V.5 portant sur l'autorisation de manger les « victimes (*dabā'ih*) des Gens du Livre » était au cœur d'une controverse tendue. Elle opposait d'une part, les tenants d'une orthodoxie opposée à toute promiscuité avec les non-musulmans et d'autre part les partisans d'une interprétation rigoureuse du verset (auxquels se rattache notre *Mujtāhid*). Et c'est dans cette dispute, abordée en longueur par Ibn Jarīr, que s'insère l'exemple opportun d'une tribu arabe chrétienne, que la mémoire hāšimite semble volontiers diffamer¹⁰⁶⁹. Il est probable que le maître

¹⁰⁶² *Ibid.*, XXXII, p. 188 (N°19 442) et p. 190-1 (N°19445).

¹⁰⁶³ *Ibid.*, XXIV, N°15655, p. 316 et suiv.

¹⁰⁶⁴ ABU DAWUD, Sulaymān, *Sunan Abī Dāwūd*, 'Abd al-Ḥamīd, M. M. D., 1935.

¹⁰⁶⁵ XX, n°112.

¹⁰⁶⁶ al-ṬABARĪ, Abū Ja'far, *Taḥḍīb al-Aṭār*, ŠAKIR, M. M., III vol., Le Caire, 1982.

¹⁰⁶⁷ *Ibid.*, I, p. 226-32.

¹⁰⁶⁸ al-ṬABARĪ, ŠAKIR, M. M., *Tafsīr*, *op. cit.*, 1968.

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*, IX, pp. 572-94.

a utilisé des *Tafsīr* disparus des II^e/III^e siècles, mais seule une analyse rigoureuse du passage peut nous permettre d'appréhender l'état du débat un siècle auparavant.

D. Une littérature sur les tribus arabes chrétiennes au Moyen-Age central

A partir du IV^e/X^e siècle, les tribus arabes chrétiennes cessent d'être une réalité actuelle pour les auteurs médiévaux. Peu à peu, les figures forgées pendant les décennies marwānides et abbassides se figent et leur usage évolue.

Les auteurs musulmans comme Ibn Ḥallikān se plaisent à rappeler que :

Tanūḥ [...] était l'une des trois tribus arabes qui professèrent le christianisme, les deux autres étant Bahrā et Taglib¹⁰⁷⁰.

Mais il ne s'agit plus que de reliques imaginaires, propres à satisfaire les érudits, ou à expliciter certains vers ou certains proverbes incompréhensibles pour le commun. Ils disposent cependant de sources primaires inépuisables, et constituent d'importants dictionnaires biographiques où ils préservent, figées, certaines des constructions.

Du côté syro-occidental, les VI^e/XII^e et VII^e/XIII^e connaissent une véritable renaissance du genre historiographique et de l'usage du syro-araméen. Pour les auteurs de cette époque, les « *'ammē d-Ṭayyōyē* » sont un motif connu mais qui ne correspond guère au monde dans lequel ils évoluent. C'est malheureusement à travers leur filtre que nous connaissons la plupart des auteurs plus anciens, et ce sont souvent leurs interprétations que nous suivons malgré nous.

1. La renaissance historiographique syro-occidentale

Deux auteurs syro-occidentaux incarnent à eux seuls cette période troublée : Michel le Syrien et Bar Hebraeus. Tous deux mènent de front une carrière ecclésiastique et des activités politiques variées, et cherchent dans l'histoire universelle des réponses aux maux de leurs temps.

Michel l'Ancien al-Qindasī dit « le Syrien » (m. 595/1199) est originaire de Malatya. Abbé du couvent de Bar Ṣawmā depuis 551/1156 et élu patriarche de l'église syro-orthodoxe en 561/1166, il est à l'origine d'une refonte canonique et d'une reprise en main des évêchés. Il est rapidement confronté à des séditieux qui manœuvrent auprès des Ayyūbides pour le faire interner à Mossoul en 570/1175. Les schismatiques le remplacent alors par Théodore b. Wahbūn, entre 575/1180 et 589/1193, ce qui le pousse à trouver refuge auprès des Arméniens de Cilicie¹⁰⁷¹.

¹⁰⁷⁰ IBN ḤALLIKĀN, *Wafayāt al-A'yān wa Anbā' abnā' al-Zamān*, éd. 'ABBĀS, I., Beyrouth, 1978 ; tr. De SLANE, M. G., *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, Paris, 1843 ; T : I, p. 115/V : I, p. 97.

¹⁰⁷¹ DEBIE, M., *op. cit.*, 2015, p. 149-52 et 577.

C'est dans ce contexte difficile qu'il rédige sa chronique universelle. Elle est structurée en trois colonnes, avec au milieu l'histoire civile, à l'intérieur l'histoire ecclésiastique et à l'extérieur les *Alia*¹⁰⁷². Il utilise pour les II^e/VIII^e siècles de nombreuses chroniques et histoires ecclésiastiques comme celles de Jean d'Ephèse, Jacques d'Edesse et Denys de Tell-Maḥrē¹⁰⁷³. Il est impossible de distinguer avec certitude ce qu'il a compilé (et abrégé) à partir de ces grands textes, et ce qu'il a ajouté grâce aux archives des monastères et évêchés qu'il a pu visiter.

C'est ici qu'il convient de présenter les deux récits martyrologiques taḡlib. Le premier concerne un chef de tribu, Mu'ād, supplicié, selon Michel, sous Muḥammad b. Marwān (m. 100/719-20) et enterré par la suite à Dārā¹⁰⁷⁴. Le second met en scène le confesseur Šam'ala, qui figure dans les *Riwāyāt* poétiques d'al-A'šā chez al-Iṣfahānī¹⁰⁷⁵. Ce personnage y est présenté comme chef de la tribu et le persécuteur est nommé al-Walīd (b. 'Abd al-Malik, m. 96/715)¹⁰⁷⁶. Ce cas spécifique de circulation interculturelle est d'une grande complexité et il est difficile de savoir quel milieu littéraire a produit quelle figure à travers l'autre.

Il propose également de riches détails sur les conflits entre l'église de Takrīt de Denḥā II (m. 110/728) et le patriarcat de Julien (m. 89/708)¹⁰⁷⁷. Enfin, mais c'est peut-être le plus important, parmi les précieux appendices de sa chronique, figurent les listes épiscopales à partir de l'élection de Cyriacus au patriarcat en 176/793. On peut en extraire une dizaine d'évêques nommés au cours du IX^e siècle sur des sièges « arabes » de *Jazīra*¹⁰⁷⁸. Elles permettent d'attester le caractère officiel de certains groupes arabes chrétiens contemporains de la littérature fiscale islamique. Les listes permettent aussi de fixer un *terminus post quem* au phénomène, puisque les évêchés disparaissent au tournant des III^e/IX^e-IV^e/Xe siècles¹⁰⁷⁹.

Il faut sans doute placer ici la recension des synodes de l'Eglise syro-occidentale miaphysite, éditée et traduite par Arthur Vööbus¹⁰⁸⁰. La seule date assurée est celle de sa copie en 600/1204, et le synode le plus récent (et quelque peu isolé) remonte à 549/1154. La compilation de ces canons est peut-être liée à l'opération de concentration patriarcale sous Michel le Syrien. Le document réunit essentiellement des décisions du VI^e siècle EC au III^e/IX^e siècle, y compris,

¹⁰⁷² *Ibid.*, p. 578 ; Elle sera rapidement traduite en arménien en deux versions différentes, en 1229 et 1248.

¹⁰⁷³ Voir *supra*, p. 102 et 111.

¹⁰⁷⁴ CHABOT, J.-B., *Michel, op. cit.*, 1901-1910, T : IV, p. 451/V : II, p. 480-1.

¹⁰⁷⁵ Voir *supra*, p. 140-1.

¹⁰⁷⁶ CHABOT, J.-B., *Michel, op. cit.*, 1901-1910, T : IV, p. 451-2/V : II, p. 481-2.

¹⁰⁷⁷ Le métropolitain de l'Orient est remplacé par un certain Bacchus de 'Aqūlā (Kūfa). Joseph « d-Taglibāyē », qui, avec l'évêque de Qarqisiyā' dépendait de l'Orient, est déposé et incarcéré par le patriarche en même temps que son patron.

¹⁰⁷⁸ CHABOT, J.-B., *Michel, op. cit.*, 1901-1910, T : IV, p. 448 et 469/V : II, p. 475-6 et 513-4.

¹⁰⁷⁹ CHABOT, J.-B., *Michel, op. cit.*, 1905-1910, T : IV, p. 753-8/V : III, p. 450-62.

¹⁰⁸⁰ VÖÖBUS, A., *The Synodicon in the West-Syrian tradition*, IV vol., éd. I, III/tr. II, IV, Louvain, 1975-6.

ce qui nous intéresse beaucoup, des actes, édits et correspondances autour du couvent de Mār Mattay et de la répartition de ses pouvoirs avec Takrīt.

Les canons convenus entre Christophore, le supérieur du monastère, et Marūtā (m. 29/649) présentent ce dernier comme évangéliste des « peuples barbares et païens », venu « en raison de » ceux-là, référence possible aux Arabes qui n'apparaît nulle part ailleurs¹⁰⁸¹. Les canons¹⁰⁸² sont sans doute apocryphes mais il est possible que Michel les ait en main lorsqu'il consigne l'histoire fondatrice de la métropole de l'Orient. La lettre est signée notamment par un évêque d'« al-Anbār des Namir », mais aussi d'un prélat de « al-Ḥīra et d'Arabie ('RBY') et de Qūran », et d'un dernier, en charge de « 'Anat et des Taḡlib »¹⁰⁸³. Ces canons sont en fait une introduction à un rapport établi par les moines de Mār Mattay alors qu'en l'an 303 des *Ṭayyōyē* (915 EC)¹⁰⁸⁴ ils sont opprimés par le siège métropolitain, qui ne respecte pas leurs privilèges.

La *Chronique de 1234* a déjà été longuement présentée¹⁰⁸⁵, elle a été rédigée par un Edessénien proche des cercles de Michel le Syrien¹⁰⁸⁶. Cette histoire universelle et mixte, ecclésiastique et civile, a été initialement achevée en 599/1203-4. Elle s'appuie sur Jean d'Ephèse jusqu'à l'an 585 EC et sur Denys de Tell-Maḥrē (m. 231/846) pour la suite¹⁰⁸⁷.

Abū al-Faraj Jean « Grégoire Bar 'Ebrōyō/Hebraeus » (m. 685/1286) est aussi issu du milieu de Malatya et est avant tout médecin à Damas au *Bimaristān Nūrī*. Il devient évêque d'Alep en 651/1253 mais est emmené en otage dès 658/1260 à la capitale mongole de Marāḡa, où il peut puiser dans la riche bibliothèque des Ilḡānides pour rédiger sa chronique¹⁰⁸⁸. Il devient donc le représentant de l'Eglise jacobite en Orient et obtient assez logiquement, en 662/1264, le titre de maphrien de Takrīt et de l'Orient, depuis Mār Mattay.

A la fin de sa vie, il se lance finalement dans une histoire universelle en arabe, le *K. Muḡtaṣar al-Duwal*¹⁰⁸⁹, mais ne parvient pas à l'achever. Cette dernière est organisée sur un modèle proche de sa chronique civile syriaque¹⁰⁹⁰, en dix ou onze parties correspondant aux différents stades/dynasties du monde. Son apport est globalement réduit pour notre recherche. On

¹⁰⁸¹ *Ibid.*, T : III, p. 200/V : IV, p. 191.

¹⁰⁸² *Ibid.*, T : III, p. 202-4/V : IV, p. 192-5.

¹⁰⁸³ *Ibid.*, T : III, p. 207/V : IV, p. 197.

¹⁰⁸⁴ *Ibid.*, T : III, p. 211/V : IV, p. 201.

¹⁰⁸⁵ Voir *supra*, p. 111.

¹⁰⁸⁶ DEBIE, M., *op. cit.* 2015, 585-6.

¹⁰⁸⁷ Voir *supra*, p. 111 : A. Palmer a fait l'hypothèse qu'elle était en fait une copie fidèle de la chronique de ce patriarche abbasside et c'est comme tel que les passages des deux premiers siècles de l'hégire ont été présentés.

¹⁰⁸⁸ DEBIE, M., *op. cit.*, 2015, p. 589-90.

¹⁰⁸⁹ IBN AL-'IBRI, Abū-l-Farāj, *Ta'rīḡ Muḡtaṣar al-Duwwal*, ṢALḤANI, A., Beyrouth, 1890.

¹⁰⁹⁰ BUDGE, E. A. W. (éd. et tr.), *The Chronography of Gregory Abū-l-Faraj, [...] being the first part of his Political History of the World*, 2 vol., Londres, 1932 ; tr., TALON, P., *La Chronographie de Bar hebraeus. Kitābā d-Maktbānut Zabnē. L'histoire du monde d'Adam à Kubilai Khan*, III vol., Louvain, 2012.

observe tout de même que la première ne reprend pas à Michel le Syrien les martyrs Taglib mais restitue par contre une anecdote arabo-nestorienne sur les *'Ibād*¹⁰⁹¹ ; la seconde en revanche les adapte dans le corps du texte¹⁰⁹².

C'est plutôt dans la chronique ecclésiastique, conçue comme un texte séparé du premier, qu'on trouve le plus de renseignements inconnus par ailleurs. Elle se partage en deux sections : la première rapporte l'histoire des patriarches (israélites puis chrétiens syro-orthodoxes) de Aaron au VII^e/XIII^e¹⁰⁹³. Dans la seconde, Bar Hebraeus traite de l'histoire de son Eglise d'Orient, de St Thomas jusqu'à lui-même, Bar Hebraeus¹⁰⁹⁴. Il apporte ici le fruit du dépouillement des archives du siège de Takrīt sur ses relations avec Edesse, Mār Mattay et les Arabes. Robinson a constaté qu'il disposait d'une source où Marūtā (m. 28/649) ouvre les portes de la citadelle aux Arabes, ce qui est absent de sa *Vie*¹⁰⁹⁵. Le maphrien a pourtant pu consulter la *Vie d'Aḥūdemmeh*, qu'il résume en tentant vaguement de l'accorder aux données de Jean d'Ephèse¹⁰⁹⁶, afin de produire grâce à lui l'illusion d'une continuité syro-orthodoxe en Orient depuis le IV^e siècle EC¹⁰⁹⁷. Michel le Syrien semble n'avoir jamais vu ce récit.

¹⁰⁹¹ IBN AL-'IBRI, ṢALHANI, A., *op. cit.*, 1890, p. 249-53.

¹⁰⁹² BUDGE, E. A. W., *op. cit.*, 1932, V, (X), p. 112 et 115.

¹⁰⁹³ ABBELOOS, J.-B., LAMY, T. J., *op. cit.*, 1872-5.

¹⁰⁹⁴ ABBELOOS, J.-B., LAMY, T. J., *op. cit.*, 1877.

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*, col. 123-6 ; ROBINSON, Ch., F., *op. cit.*, 2000, p. 16-17.

¹⁰⁹⁶ *Ibid.*, col. 99-102.

¹⁰⁹⁷ WOOD, Ph., *op. cit.*, 2013, p. 68 et 141.

2. Les historiens et biographes arabes

Ibn al-Jawzī et Ibn al-Aṭīr marquent la période par une volonté renouvelée de constituer, comme leurs contemporains jacobites, des annales universelles, et comme eux, ils sont issus de milieux religieux et politiques. Parallèlement, une série de savants et de fonctionnaires décident de produire un nouveau genre de *Ṭabaqāt*, sous la forme d'encyclopédies de vies humaines et de lieux chargés d'histoires. Ils extraient leurs *aḥbār* des milliers de livres à leur disposition constituant ainsi de véritables bases de données où chaque historien peut, depuis lors, puiser à sa guise.

I : Collections d'Aḥbar-s

Abū Muḥammad 'Alī « Ibn Ḥazm » (m. 456/1064) est un savant éclectique cordouan mais c'est essentiellement pour sa reprise critique de la grande généalogie d'Ibn al-Kalbī, son *Jamharat Ansāb al-'Arab*, qu'il est important¹⁰⁹⁸. Il apporte à l'œuvre du maître irakien de très nombreuses traditions complémentaires et contradictoires qui nécessitent un dépouillement attentif.

Abū Naṣr al-Dīn Yaḥyā al-Takritī (m. 497/1103-4) est un médecin, théologien et canoniste syro-jacobite lié (sans doute) à la cour des Marwānides du *Diyār Bakr*. L'*Histoire de Maḡyāfāriqīn*¹⁰⁹⁹ donne quelques informations sur son parcours. En plus d'une *Histoire universelle* perdue, il rédige le *K. al-Muršid*¹¹⁰⁰, composé de 54 chapitres dont les derniers sont très instructifs sur la pratique de l'église monophysite d'Orient. Ses éditions et traductions sont pour l'instant encore partielles¹¹⁰¹. Jean-Maurice Fiey y a notamment découvert le témoignage exceptionnel d'un évêque des Taglib qui, en 300/912, transportait un autel mobile pour ses ouailles¹¹⁰².

Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān « Ibn al-Jawzī » (m. 597/1200) est un traditionniste et *faqīh* ḥanbalite de Baḡdād, et *mu'arriḥ* à ses heures perdues. Dans le *Muntaẓam fī Ta'rīḥ al-Mulūk wa-l-Umam*, des annales universelles synthétiques¹¹⁰³, il concentre un certain nombre de données qui, à première vue, ne sont guère différentes de celles de l'historiographie abbasside. On connaît aussi ses *Manāqib* (louanges) de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, où il sélectionne un ensemble des traditions juridiques et historiographiques en l'honneur du calife législateur¹¹⁰⁴. Celles-ci peuvent avoir un certain intérêt par rapport aux « précédents » sur les « chrétiens des Arabes ». On doit également

¹⁰⁹⁸ IBN ḤAZM, 'Alī, *Jamharat Ansāb al-'Arab*, Hārūn, 'Abd. M., Beyrouth, 1999.

¹⁰⁹⁹ Voir *infra*, p. 154.

¹¹⁰⁰ TEULE, H. G. B. et SWANSON, M. N., « Yaḥyā b. Jarīr », in *Christian-Muslim Relations, 600-1500*, Brill Online.

¹¹⁰¹ *Ibid.*, « Kitāb al-Murshid ».

¹¹⁰² FIEY, J. M., « Tagrit, esquisse d'histoire chrétienne », *L'Orient Syrien*, 8, 1963, pp. 320-1.

¹¹⁰³ IBN AL-JAWZI, Abū-l-Farāj, *Al-Muntaẓam fī Ta'rīḥ al-Mulūk wa-l-Umam*, ZAKKAR S., XIII vol., Beyrouth, 1995.

¹¹⁰⁴ IBN AL-JAWZI, Abū-l-Farāj, *Ta'rīḥ 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb*, al-RIFA'Ī, U. 'A., Damas, 1974.

mentionner l'ouvrage portant sur la période préislamique de son contemporain Abū-l-Baqā' al-Ḥillī (602/1204), spécialiste du genre laudatif des *Manāqib*¹¹⁰⁵.

Abū-l-Ḥasan 'Izz al-Dīn 'Alī b. al-Aṭīr al-Šaybānī (m. 630/1233) est sans conteste le plus important des historiens du Moyen-Age central, à la mesure des Syro-Occidentaux de son époque. Il est mossoulien, né à Jazīrat b. 'Umar - cité des Arabes par excellence - d'une famille de fonctionnaires zengides. Il reste fonctionnaire des vassaux des Ayyūbides à Mossoul et participe à certaines de leurs campagnes¹¹⁰⁶. Il passe les dernières années de sa vie à Alep, où il rencontre Yāqūt al-Ḥamāwī¹¹⁰⁷. Son *Kāmil fī-l-Ta'rīḥ*, des annales universelles¹¹⁰⁸ à l'instar des ouvrages de ses contemporains syriaques, préserve une importante quantité de matériel historiographique dont les originaux sont perdus, à commencer bien sûr par les tomes I et III des annales de son compatriote al-Azdī¹¹⁰⁹.

Il faut enfin mentionner le très utile 'Izz al-dīn Abū 'Abd Allāh « Ibn Šaddād » al-Ḥalabī, (m. 684/1285) qui fut haut-fonctionnaire de l'Etat ayyūbide d'Alep puis des Mamlūk-s du Caire. Suite à un voyage en Syrie où il accompagne Baybars, en 669/1271¹¹¹⁰, il décide de réunir diverses connaissances d'ordre historico-topographique sur son pays : *al-Šām wa-l-Jazīra*. Il met en lumière un certain nombre d'*aḥbār* perdus, ou disséminés chez les autres géographes et historiens ce qui facilite grandement la tâche du chercheur¹¹¹¹.

II : Monographies urbaines prosopographiques

Abū Bakr Aḥmad « al-Ḥaṭīb al-Baġdādī » (m. 463/1071) est un prédicateur et professeur de *Ḥadīth* très réputé et opposé aux Ḥanbalites¹¹¹², originaire du nord du *Sawād* comme sa *nisba* l'indique. Son encyclopédie biographique consacrée à la capitale abbasside dans le contexte de sa soumission au sultanat seljūkide est particulièrement intéressante puisqu'il copie notamment les notices des *Ṭabaqāt* d'al-Azdī al-Mawšilī¹¹¹³. Son objectif est avant tout d'établir une liste de transmetteurs d'*isnād* à l'usage des *Muḥaddiṭīn*¹¹¹⁴.

Ṭiqat al-Dīn Abū-l-Qāsim 'Alī « Ibn 'Asākīr » (m. 571/1175) est issu d'une famille de notables *muḥaddiṭīn* damasquins anti-chiïtes de l'époque des *Atābeg*-s. Après avoir visité de

¹¹⁰⁵ AL-ḤILLI, *al-Manāqib al-Mazyadiyya*, II vol., Daradika, S., Ḥuraysāt, A., 'Ammān, 1984 ; voir EI2 « Manāqib » : PELLAT, Ch.

¹¹⁰⁶ EI2 : ROSENTHAL, F.

¹¹⁰⁷ Voir *infra*, p. 155.

¹¹⁰⁸ IBN AL-ATHIR, 'Izz al-Dīn, *al-Kāmil fī al-tārīkh*, TORNBERG, C.J. (Ed). XIII vol., Beyrouth, 1979.

¹¹⁰⁹ Notamment les volumes III et IV, voir *supra*, p. 136.

¹¹¹⁰ EI2 : SOURDEL, D.

¹¹¹¹ IBN ŠADDAD, 'Izz al-Dīn, *Description de la Syrie du Nord, traduction annotée*, EDDE, A.-M., Damas, 1984 (*al-Akhlāq al-ḥaṭīra fī ḍikr umarā' al-Šām wa-l-Jazīra*).

¹¹¹² EI2 : SELLHEIM, R.

¹¹¹³ EI3 : ROBINSON, Ch. F.

¹¹¹⁴ AL-BAGDADI, al-Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ madīnat al-salām*, MA'RUF, B. 'A., XVII vol., Beyrouth, 2001.

nombreuses régions de l'empire seljūkide, y compris la *Jazīra*, il devient la principale autorité de Damas, et entre au service de la propagande de Nūr al-Dīn b. Zengī en 549/1154¹¹¹⁵. C'est à l'incitation de l'émir qu'il entreprend la plus grande monographie urbaine de l'Islam : le *Ta'rīḥ madīnat Dimāšq*.

Il reprend le modèle du dictionnaire prosopographique urbain d'al-Baġdādī, mais en 80 livrets de 200 feuillets¹¹¹⁶. Ce n'est évidemment guère la première partie descriptive qui peut contribuer à notre étude, mais bien les importantes notices traitant de Mésopotamiens et Qinnasriens passés par Damas à un moment ou à un autre. Son exact contemporain, Aḥmad « Ibn al-Azraq » al-Fāriqī (m. v. 577/1181), d'origine kurde, est l'auteur d'un dictionnaire biographique similaire consacré à cette cité où les cultures syriennes, arméniennes, musulmanes et chrétiennes s'imbriquent. Les notices du *Ta'rīḥ Mayyāfāriqīn wa-Amīd* constituent ainsi de vibrants témoignages de circulation interculturelle¹¹¹⁷.

Kamal al-Dīn Abū-l-Qāsim 'Umar « Ibn al-'Adīm » (m. 660/1262) est fortement impressionné et inspiré par la somme de Ibn 'Asākir. Issu d'une longue famille de *qāḍī*-s des Zengīdes et Ayyūbides d'Alep, il finit sa carrière au poste de *wazīr*, avant la destruction de sa ville par Hülagü Ḥān (en 658/1260). Il produit deux ouvrages importants. La *Buġiyat al-ṭalab fī-ta'rīḥ Ḥalab* est un dictionnaire sur le modèle de son prédécesseur damasquin, qui, à son tour préserve de nombreuses informations de livres entre temps disparus¹¹¹⁸. On y apprend des détails intéressants sur : le mode de vie du poète chrétien al-A'sā et sa proximité avec Maslama¹¹¹⁹, sur les lignages al-Namir du *Jund* de *Qinnasrīn* ou encore sur les origines *Mawālī* des Ḥamdānides et la conversion de la tribu sous un certain Ishāq b. Ayyūb au III^e/IX^e siècle¹¹²⁰. Son second ouvrage, la *Zubdat al-ḥalab*, est une chronique concise nettement moins utile.

III : Autres dictionnaires biographiques (et géographiques) :

Abū 'Ubayd 'Abd Allah al-Bakrī (m. 487/1094) est le premier à réunir un dictionnaire géographique (basé sur l'ordre *abjad* occidental) qui a l'intérêt essentiel de préserver de nombreuses sources perdues¹¹²¹. Cet Andalous, qui traverse l'époque et les royaumes des *Tā'ifa*-s jusqu'à l'avènement des Almoravides, est avant tout un littéraire naturellement passionné

¹¹¹⁵ EI2 : ELISSEEFF, N.

¹¹¹⁶ IBN 'ASAKIR, Abū al-Qāsim, *Tārīkh madīnat Dimashq.*, al-'AMRAWI 'U., LXXX vol., Beyrouth, 1995-2000.

¹¹¹⁷ IBN AL-AZRAQ, al-Fāriqī, *Ta'rīḥ Mayyāfāriqīn wa-Amīd*, éd. et tr. HILLENBRAND, II vol., Istanbul, 1990.

¹¹¹⁸ IBN AL-'ADIM, Kamāl al-Dīn, *Buġyat al-Ṭalab fī Tārīkh Ḥalab*, ZAKKAR S., XII vol., Beyrouth, 1988.

¹¹¹⁹ *Ibid.*, VIII, 3619.

¹¹²⁰ *Ibid.*, VI, p. 2924-5 (*kaṭīr minhum 'aslamū 'alā yadi-Ishāq*). On m'a personnellement conté une histoire similaire dans un village du Ḥābūr en 2007. 'aslama peut aussi signifier « se soumettre à », d'où la possibilité de traduire tous les récits de conquêtes : se convertir à l'Islam = se soumettre.

¹¹²¹ AL-BAKRI, Abū-l-Walīd, *Mu'jam mā Ustu'jam min Asmā' al-Bilād wa-l-Mawādi'*, As-SAQQA, M. Beyrouth, 1951.

d'antiquités bédouines. Son *Mu'jam al-Buldān* s'appuie sur les lieux-dits de la tradition sacrée, de l'historiographie et de la poésie. Il cite plusieurs sources de la première période abbasside, comme al-Aṣma'ī (son *K. Bilād al-'Arab*¹¹²²). Si l'outre-Euphrate échappe largement à sa focalisation, il faut noter tout de même que la « Terre des Arabes » s'étend depuis le III^e/IX^e siècle jusqu'à la rive droite du grand fleuve : il transmet de ce fait de précieuses informations.

Šihāb al-Dīn Abū 'Abd Allah Ya'qūb « Yāqūt » al-Ḥamawī al-Rūmī (m. 626/1229) est un captif anatolien des Türkmen-s. Arrivé enfant à Baġdād, il devient agent commercial et *warrāq*, ce qui lui donne une connaissance littéraire non-académique, avant de visiter les bibliothèques des intellectuels de son temps comme Ibn al-Qifī et al-Sam'ānī. Au cours de ses nombreux voyages, il traverse au moins cinq fois la *Jazīra* avant de se réfugier à Mossoul face à la déferlante mongole sur le Ḥawārizm en 617/1220¹¹²³. Il est essentiellement connu pour son *Mu'jam al-Buldān*¹¹²⁴ qui fusionne les différentes géographies administratives et descriptives ainsi que des notices issues des *Aḥbār* et/ou de l'*Adab* en un grand dictionnaire d'une redoutable précision. Il est particulièrement utile pour identifier les villes, monastères, districts, villages, massifs et cours d'eau de la *Jazīra* et des alentours. Un certain nombre de ses notices permettent d'identifier des personnages ou événements saillants, même s'il copie parfois des erreurs plus anciennes. Son *Dictionnaire des Lettrés* paraît d'un intérêt nettement plus secondaire¹¹²⁵.

Šams al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad « Ibn Ḥalikān » al-Barmakī (m. 681/1282) est un juriste originaire d'Erbil (Adiabène). Formé à Alep puis à Damas sous les Ayyūbides, il rencontre Ibn al-Aḫḫār à Mossoul. Rallié aux *Mamlūk* après un séjour en Egypte, il est nommé Grand Qāḏī de Damas de 659/1261 à 669/1271¹¹²⁶. Féru d'*Aḥbār*, il réunit progressivement des matériaux biographiques importants qu'il dispose par ordre alphabétique dans son dictionnaire, le *Wafayāt al-A'yān*¹¹²⁷ avec comme spécificité de ne traiter que des personnages secondaires (ni les souverains, ni les compagnons, ni les successeurs). Il a ainsi consulté de nombreux livres disparus (qu'il cite avec précision) qui instruisent les parcours et anecdotes de nombreux personnages inconnus par ailleurs. La majorité des individus présentés sont postérieurs au II^e/VIII^e siècle, mais l'intérêt régional (Mossoulien) de l'auteur est perceptible lorsqu'il traite des Ḥamdānides¹¹²⁸ ou de Jarīr, en particulier lorsqu'il explique par le lexique ses diffamations contre les Taġlib¹¹²⁹.

¹¹²² EI2 : LEVI-PROVENÇAL, E. ; EI3 : DUCENE, J. Ch.

¹¹²³ EI2 : GILLIOT, Cl.

¹¹²⁴ YAQUT, al-Rūmī, *K. Mu'jam al-buldān*, WÜSTENFELD, F., Leipzig, 1866-73 ; V vol., Beyrouth, 1977.

¹¹²⁵ YAQUT, *Udabā*, *op. cit.*, 1907-31.

¹¹²⁶ EI2 : FÜCK, J. W.

¹¹²⁷ IBN ḤALLIKĀN, 'ABBĀS, I., *op. cit.*, VIII, vol., 1978-88 ; De SLANE, *op. cit.*, IV vol., 1843-68-71.

¹¹²⁸ *Ibid.*, V : I, p. 404-7.

¹¹²⁹ *Ibid.*, V : I, p. 296-7.

Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥajjāj Yūsuf al-Kalbī « al-Mizzī », (m. 742/1341) est avant tout traditionniste issu de la même école que le célèbre Ibn Taymiyya (m. 728/1328). Il a comme principal loisir de collecter des notices sur les « noms » des *Rijāl* : les transmetteurs de *ḥadīth*¹¹³⁰. Il publie donc son célèbre *Tahdīb*¹¹³¹, qui fournit d'importantes informations sur les transmetteurs des recueils canoniques, et qui sera abrégé par Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī dans son *Tahdīb al-Tahdīb*. On y trouve en particulier la notice la plus complète sur le transmetteur Qays b. Biṣr b. Qays al-Taḡlibī, habitant le *Hāḍir* de *Qinnasrīn* et très lié aux Tanūḥ¹¹³². Il cite également abondamment les *Ṭabaqāt* et les tomes perdus du *Ta’rīḥ* d’al-Azdī al-Mawṣilī.

Šihāb al-Dīn Abū-l-Faḍl Aḥmad « Ibn Ḥajar » al-‘Asqalānī (m. 852/1449) est Grand Qāḍī de l’Egypte Mamlūk (par alternance) et *Muḥaddiṭ* égyptien, spécialiste du *Ṣaḥīḥ* d’al-Buḥārī¹¹³³. Son ouvrage majeur, la *Iṣāba*¹¹³⁴, brosse une sorte de portrait global du I^{er}/VII^e siècle par la présentation de tous les contemporains du Prophète connus de lui.

Ainsi, par exemple, on apprend qu’on ne compte que quatre Rabī‘a enregistrés comme *Muḥājirīn* et qu’il n’y avait qu’un seul Namirī dans l’armée médinoise de conquête¹¹³⁵, ou encore que ‘Umar appelle al-Muṭannā al-Šaybānī (un Bakrīte) « celui qui s’est nommé tout seul »¹¹³⁶. Tout ceci indique la mauvaise réputation de ce regroupement tribal qui explique que les ‘Anaza demandent à Hišām de les extraire des Rabī‘a pour être rattachés aux Asad (Qaysites)¹¹³⁷. On apprend aussi le nom d’un collecteur de *ṣadaqa* des *Naṣārā B. Taḡlib* à l’époque prédynastique issu d’une tradition minoritaire¹¹³⁸ ou l’existence d’un pseudo-compagnon Taḡlibī¹¹³⁹.

Il en résulte un apport fondamental sur la connaissance des débuts de l’Islam puisque, à nouveau, il a entre les mains des documents qui n’ont pas tous traversé les siècles. Il est possible de mieux connaître ainsi la circonscription tribale du fisc et des subsides, les fonctionnaires chargés de commander aux Arabes ruraux, ou enfin leur chefferie traditionnelle et son intégration dans la hiérarchie *ḥaḍariyya* par le *tamṣīr* et la *hijra*.

¹¹³⁰ EI2 : JUYNBOLL, G. H. A.

¹¹³¹ AL-MIZZĪ, Abū-l-Ḥajjāj, *Tahdīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, MA’RUF, R., XXXVI vol., Beyrouth, 1983-92.

¹¹³² *Ibid.*, XXIV, p. 5-6 .

¹¹³³ EI2 : ROSENTHAL, F.

¹¹³⁴ AL-‘ASQALĀNĪ, Ibn Ḥajar, *al-Iṣāba fī Tamayiz al-Ṣaḥābā*, VIII vol., ‘ABD AL-MAWJŪD, ‘A. A., Ma’ūd, ‘A., M., Beyrouth, 1995.

¹¹³⁵ LECKER, M., “Namir”, *in op. cit.*, 2005, p. 21-2.

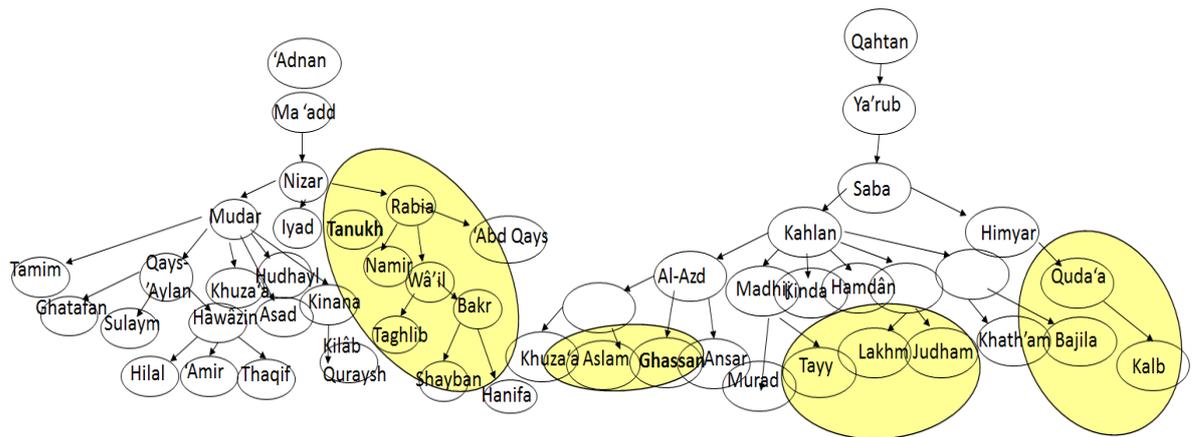
¹¹³⁶ ATHAMINA, Kh., *op. cit.*, 1987, p. 15.

¹¹³⁷ *Ibid.*, p. 25.

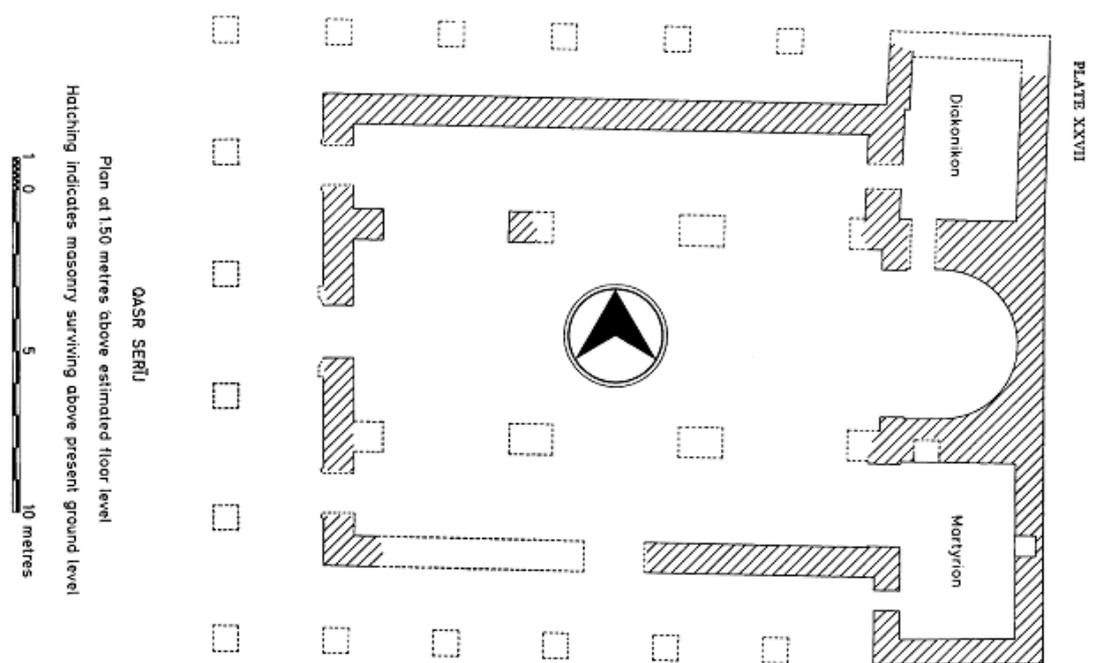
¹¹³⁸ LECKER, M., « Taḡlib », *in op. cit.*, 2005, p. 46.

¹¹³⁹ *Ibid.*, p. 41.

Regroupements lignagers au II^e siècle EH (les tribus liées au christianisme en jaune)



Plan et situation de St Serge de 'Ayn Qenōyē (Qaṣr Serij) 36°32'N/41°30'E



III. LES TRIBUS CHRETIENNES A L'AGE MARWANIDE

Il faut d'emblée constater que le sujet des Arabes chrétiens est loin d'apparaître comme une préoccupation centrale des écrits syriaques. Les chroniques syro-orientales n'ont presque jamais distingué de populations arabes chrétiennes à l'exception des groupes citadins du sud de l'Irak que sont les *'Ibād* et les Najrānites. On se concentrera donc ici sur la littérature syro-occidentale des débuts de l'Islam lorsqu'elles livrent des renseignements sur le christianisme des Arabes.

De manière générale, le milieu d'écriture ecclésiastique traite peu des populations rurales. En dépit d'un certain intérêt contemporain pour la foule des laïcs dont on essaie de reconstituer positivement l'histoire sociale, économique et culturelle, les *pagani* sont à la marge de l'ordre monastique et citadin tardo-antique et des productions littéraires du christianisme romain. Ils peuvent être le sujet d'une mission d'évangélisation ou d'une relation particulière aux ascètes, mais restent la plupart du temps la majorité silencieuse du monde oriental. Lorsque le petit peuple fait irruption, c'est plus souvent pour décrier ses comportements polythéistes et superstitieux que pour valoriser la piété qui en découle.

Les groupes nomades et barbares, ceux qu'aujourd'hui et depuis l'époque abbasside on nomme bédouins sont encore plus étrangers. Ils incarnent l'absolu contraire de la romanité, du christianisme et de la civilité antique. Si leur attirance pour les stylites ou leur attachement à certaines figures patronales peuvent être soulignés avec sympathie par leurs contemporains, ils incarnent en général l'ennemi réel et fantasmé du moine et de l'ermitte. Ils sont aussi, dans l'histoire politique, le stéréotype permanent du traître et du déserteur, qui, en fin de compte, poursuit toujours son intérêt individuel contre le principe de loyauté à l'Etat impérial. La façon dont Sophronius traite des *Sarakènoi* de Palestine¹¹⁴⁰ renvoie ainsi à ces principes rhétoriques et mentaux, et se rapproche du jugement coranique contemporain sur les *A'rāb*.

On présentera ici deux études de cas sur les Arabes chrétiens de Haute-Mésopotamie. On abordera tout d'abord l'apparition de l'expression stéréotypée des *Tanūkōyē*, *'Aqūlōyē*, *Ṭū'ōyē* à la fin du I^{er} siècle de l'hégire dans le contexte du *Jund* de *Qinnasrīn* et de la *Jazīra* post-romaine. Dans un second temps, on s'intéressera à l'émergence du sujet des tribus arabes dans la littérature chrétienne de « l'Orient », autour de Mossoul et Takrīt, et l'emploi, dans la célèbre *Vie d'Aḥūdemmeḥ*, de ce même ethnonyme standardisé.

¹¹⁴⁰ HOYLAND, R. G., *op. cit.*, 1997, p. 67-73

A. Les ‘*Ammē* en « *Jazīra* et en Occident » : *Tanūkōyē*, *Ṭū‘ōyē*, ‘*Aqūlōyē*

1. Standardisation de l’ethnonyme et le *Colloque de Jean et l’Emir*

Traiter des tribus arabes chrétiennes entre les VI^e siècle EC et III^e/IX^e siècles consiste avant tout à rechercher les rares mentions où des groupes allogènes ont été associés à l’ordre syro-chrétien. Les auteurs syriaques emploient les *topoi* habituels sur l’infidélité et la sauvagerie du barbare pour que le christianisme de certains, par contraste, apparaisse comme une métamorphose. C’est ainsi que procède la fameuse *Vie d’Aḥūdemmeh* dont l’essentiel de la première partie est consacrée à la conversion des Arabes¹¹⁴¹.

I : Les « ‘Ammē » chez les syro-occidentaux

a-Les ‘*Ammē* « amis du Christ »

Les groupes de « barbares » à convertir y sont précisément qualifiés de *Ṭayyōyē* à trois reprises¹¹⁴². De plus, dans un passage glorifiant leur soutien zélé à « l’église du Christ », l’expression « surtout les ‘*ammē* choisis (*Gabōyē*) et nombreux (*rūrḅē*) des ‘*Aqūlōyē*, et des *Tanūkōyē* et des *Ṭū‘ōyē* »¹¹⁴³ semble désigner une partie de ces Arabes. Ce groupe nominal ternaire devait être compris par le rédacteur et les lecteurs comme un ethnonyme caractérisant des Arabes spécifiquement chrétiens.

La même expression apparaît en effet avec un sens similaire dans la fameuse *Controverse de Jean et de l’Emir*¹¹⁴⁴. Dans la conclusion du récit épistolaire de l’audience, alors que l’Emir ordonne aux chrétiens de prouver que leur Loi (*namūsō*) est issue de l’Evangile, une incise explicite la nature de l’assistance. Il y avait :

Les nobles des *Mhaggrōyē*, les gouverneurs des villes et des peuples (‘*ammē*) croyants (*mhaymnē*) et amis du Christ (*raḥmay l-mšīḥō*), les *Tanūkōyē w-Ṭū‘ōyē w-‘Aqūlōyē*¹¹⁴⁵.

On observe d’emblée trois éléments redondants. Ces groupes sont des ‘*ammē*, c’est-à-dire des nations/des gentils. Ensuite, on leur accole deux adjectifs très valorisants. Enfin, l’ordre des trois termes n’est pas figé.

Existe-t-il un indice de datation pour cette expression ?

¹¹⁴¹ NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, p. 20-33.

¹¹⁴² *Ibid.*, p. 23 et p. 29, 37 : ‘*ammē* (d-)ṭayyōyē.

¹¹⁴³ *Ibid.*, p. 28.

¹¹⁴⁴ NAU, Fr., *op. cit.*, 1915.

¹¹⁴⁵ *Ibid.*, T p. 251-252/ V p. 261-262.

b-Les villes, les villages et les « peuples » en Occident

Elle est attestée dans deux courriers écrits par des évêques au moment du schisme et du synode de Rēš-‘Aynā de 64/684¹¹⁴⁶ qui ne semblent pas avoir suffisamment attiré l’attention des chercheurs. Ces lettres d’évêques « occidentaux »¹¹⁴⁷ ont été copiées, si l’on en croit Michel le Syrien, par Jacques d’Edesse lui-même (m. 89/708) « à la demande des évêques »¹¹⁴⁸, peu avant qu’il ne soit lui-même ordonné. Les prélats tentent de réconcilier un groupe de dissidents retirés sur le Haut-Ḥābūr avec la hiérarchie du patriarche Sévère qui vient de mourir, arguant avoir restauré la concorde « dans tout le pays d’Occident (*ātrō d-ma ‘rbō*) et des ‘*Ammē d-Tanūkōyē w-Ṭū ‘ōyē w-‘Aqūlōyē* et en *Jazīra (wa-b-Gzīrūtō)* et à Edesse »¹¹⁴⁹. La seconde lettre est plus précise, elle reprend la même idée, une pacification de :

La Terre à l’Occident de l’Euphrate (*Ma ‘rbay-Prat*), les cités et les couvents (*Mdīnōtō w-‘Ūmrē*) et dans tous les villages (*Qūrōyē*) et les peuples (‘*ammē*) amis du Christ (*rahmay-l-mšīhō*) *d-Tanūkōyē wa-d-Ṭū ‘ōyē wa d-‘Aqūlōyē* et le reste des orthodoxes qui sont en Occident et en *Jazīra*¹¹⁵⁰.

L’expression valorisante de « *Rahmay-l-Mšīhō* » est absolument identique à celle qui caractérise les même ‘*Ammē* dans le *Colloque* du patriarche Jean le Syncelle (m. 28/648)¹¹⁵¹.

On devine que ‘*Amō* est une entité taxinomique comparable mais distincte des entités « cité » (épiscopale), « couvent » et « village » et arrive en dernier dans la hiérarchie des valeurs. Il existe à cette époque un « évêque des ‘*ammē* » qui signe Nūnō (Nonnos)¹¹⁵², aux côtés d’autres évêques occidentaux, à propos de leur réconciliation avec le nouveau métropolitain de Mār Mattay et Tagrīt, Jean. Dans une encyclique, Jean Sābā (m.v. 68/688), partisan des patriarches Sévère (m.v. 63/683) et Athanase de Balad (m.v. 68/687) le mentionne à nouveau comme partie prenante des négociations avec ces mêmes évêques occidentaux¹¹⁵³. Finalement, il signe avec ces derniers un courrier reconnaissant la nomination d’Athanase de Balad où ils se désignent collectivement comme « évêques du Bēt Rūmōyē »¹¹⁵⁴, la partie post-romaine du Moyen-Orient.

Il est très probable que les ‘*ammē* dont Nonnos porte la mitre soient les mêmes que ceux de l’expression ternaire. L’effet de répétition laisse supposer un rôle symbolique fort, et, pourquoi pas, une dimension politique. Les « nations » sont explicitement situées dans l’ancien espace

¹¹⁴⁶ 995 A.G.

¹¹⁴⁷ CHABOT, J. B., *Michel, op. cit.*, 1901-10, T : IV, p. 440/V : II, p. 462.

¹¹⁴⁸ *Ibid.*, T : IV, p. 444/V : II, p. 468.

¹¹⁴⁹ *Ibid.*, T : IV, p. 441/V : II, p. 462.

¹¹⁵⁰ *Ibid.*, T : IV, p. 443/V : II, p. 466-7.

¹¹⁵¹ NAU, Fr., *op. cit.*, 1915 ; T p. 251-252/ V p. 261-262 ; Il faut noter que cette crise intervient au sein de l’église syro-orthodoxe exactement entre les batailles de Marj Rahit (64/684) et de ‘Ayn al-Warda (65/685), qui n’est autre que Rēš-‘Aynā.

¹¹⁵² CHABOT, J. B., *Michel, op. cit.*, 1901-10, T : IV, p. 438/V : II, p. 459.

¹¹⁵³ *Ibid.*, T : IV, p. 440/V : II, p. 461.

¹¹⁵⁴ *Ibid.*, T : IV, p. 442/V : II, p. 464.

romain (Syrie et *Jazīra*) et leur prélat voisine les évêques de Ḥābūrā/Qirqesīōn et de Rēs-‘Aynā¹¹⁵⁵ qui ressortissent aussi de cette zone.

c-Georges évêque des « nations »

Après la réconciliation, si l'on en croit les sources de Michel le Syrien, Athanase aurait sacré Jacques pour Edesse tandis que Serge Zakūnōyō, conserve le titre de « chef des évêques » et « métropolitain » (d'Edesse ?, du Ṭūr ‘Abdīn ?)¹¹⁵⁶. D'après les chroniqueurs syro-occidentaux, par une pieuse filiation sans doute reconstruite, Serge devait nommer Georges « évêque des ‘*Ammē Ṭayyōyē* » deux mois après la mort d'Athanase en 68/687¹¹⁵⁷. L'adjectif ethnique ne figure sans doute pas dans la titulature réelle de Georges (m. 105/724) à l'époque. La forme employée dans la correspondance ci-dessus (des ‘*ammē*) et les autres mentions datables des II^e/VIII^e siècles le prouvent. Cet évêque et grand intellectuel signe également deux de ses onze *responsa* conservées des années 714-718 en tant qu'« évêque des *Tanūkōyē, Ṭū‘ōyē* et ‘*Aqūlōyē* »¹¹⁵⁸.

On peut donc en déduire qu'il existait entre la mort de Mu‘awiya (59/680) et le début du règne de Hišām (106/724) un « évêché des ‘*ammē* » régulièrement associé à une expression standardisée recouvrant des groupes arabes chrétiens de la partie occidentale (post-romaine) de l'espace syro-mésopotamien. Si le courrier des évêques de 64/684 ainsi que les intitulés des *responsae* de Georges sont aisément datables, le récit du martyr d'Aḥūdemmeḥ et le colloque entre Jean et l'Emir le sont moins.

II : Les enjeux du pseudo-colloque

Ce dernier a été conservé dans un « volume (*penqītō*) de démonstrations, collections et lettres » compilé à la date de 1185 A.G. (= 260/874) par un certain Abraham¹¹⁵⁹. On y trouve pêle-mêle des textes de diverses natures.

a-Un manuscrit dévolu à l'apologétique anti-musulmane

L'essentiel consiste en des règlements canoniques et des argumentaires théologiques. Les premiers traitent de l'adultère¹¹⁶⁰, des funérailles¹¹⁶¹, de l'imposition des mains¹¹⁶², de l'interdit de la fornication ou de la danse¹¹⁶³, du nombre des heures de prière¹¹⁶⁴ et du baptême¹¹⁶⁵. Les seconds

¹¹⁵⁵ CHABOT, J. B., *Michel, op. cit.*, 1901-10, T : IV, p. 438 et 442/V : II, p. 459 et 464.

¹¹⁵⁶ *Ibid.*, T : IV, p. 447/V : II, p. 474.

¹¹⁵⁷ *Ibid.* ; en 998 A. G.

¹¹⁵⁸ RYSEL, V., *Georgs des Araberbischofs, Gedichte une Briefe*, 1891, p. 44 et 79.

¹¹⁵⁹ WRIGHT, W., *op. cit.*, 1871, II, p. 989-1002 : BL Add 17,193.

¹¹⁶⁰ *Ibid.*, Fol. 2.

¹¹⁶¹ *Ibid.*, Fol. 6.

¹¹⁶² *Ibid.*, Fol. 32.

¹¹⁶³ *Ibid.*, Fol. 36.

¹¹⁶⁴ *Ibid.*, Fol. 72.

¹¹⁶⁵ *Ibid.*, Fol. 12 et 73.

abordent la passion, la croix, le baptême¹¹⁶⁶ qui remplace la circoncision¹¹⁶⁷, le saint esprit chez le pêcheur¹¹⁶⁸, la création¹¹⁶⁹, la crucifixion¹¹⁷⁰, l'incarnation¹¹⁷¹ et l'inséparabilité du Verbe¹¹⁷².

On repère ici un certain nombre des principaux points de focalisation des églises chrétiennes face aux conceptions sociales et religieuses de l'islam naissant à l'époque abbasside. Muriel Debié a ainsi suggéré qu'il a dû être en grande partie repris d'un travail préparatoire à un traité de controverse¹¹⁷³ contre les hérésies, y compris, et peut-être essentiellement, contre l'islam.

Jacques d'Edesse est particulièrement mis à contribution, notamment pour son traité « Contre les hommes impies et transgresseurs de la loi de Dieu où il montre [...que] le christianisme [...] est antérieur aux autres religions »¹¹⁷⁴, lequel semble explicitement destiné à contrer le mouvement des Croyants. Enfin, deux textes, le premier issu d'une ancienne controverse anti-judaïque¹¹⁷⁵ sur « Les passages de l'ancien testament annonçant le fils de Dieu incarné¹¹⁷⁶ » et un second sur « Les passages du nouveau testament contre ceux qui renient¹¹⁷⁷ et disent que le Messie n'est point Dieu » confirment que ce matériel avait été probablement réuni pour réfuter les positions arabo-musulmanes.

On peut également y consulter des documents historiques aussi fameux que la « liste des rois arabes de Muḥammad à al-Walīd », qui observe un comput très proche de celle de Jacques d'Edesse¹¹⁷⁸ ou encore la « *Chronique des calamités* » des années 1024-7/713-6¹¹⁷⁹.

b-« Effet de Réalisme »

La lettre du patriarche Jean Sedra le Syncelle (m. 28/648) rapportant son entrevue avec un « *Amīrō* » non spécifié précède immédiatement la *Chronique des calamités* qui se réfère, entre autres, à « l'empire des fils d'Ismaël », au calife al-Walīd (86-96/705-15) et à la politique fiscale de son successeur et frère Sulaymān (m. 99/717)¹¹⁸⁰. Ce texte s'insère naturellement dans cette « collection » de fragments apologétiques syro-orthodoxes du tournant des I^{er}-II^e siècles de

¹¹⁶⁶ *Ibid.*, Fol. 7-8.

¹¹⁶⁷ *Ibid.*, Fol. 10.

¹¹⁶⁸ *Ibid.*, Fol. 18-25.

¹¹⁶⁹ *Ibid.*, Fol. 72.

¹¹⁷⁰ *Ibid.*, Fol. 88-9.

¹¹⁷¹ *Ibid.*, Fol. 84.

¹¹⁷² *Ibid.*, Fol. 95.

¹¹⁷³ DEBIÉ, M., *op. cit.*, 2015, p. 109.

¹¹⁷⁴ *Ibid.*, Fol. 55-69.

¹¹⁷⁵ DEBIÉ, M., *op. cit.*, 2015, 110.

¹¹⁷⁶ WRIGHT, W., *op. cit.*, 1871 ; BL Add 17,193, Fol. 84.

¹¹⁷⁷ *d-kōfrīn* : au participe actif.

¹¹⁷⁸ WRIGHT, W., *op. cit.*, 1871 ; BL Add 17,193, Fol. 17.

¹¹⁷⁹ *Ibid.*, Fol. 75-6 ; NAU Fr., « [...] Faits divers des années 712 à 716 », *JA*, 5, 1915, T pp. 253-6/V pp. 264-7.

¹¹⁸⁰ NAU Fr., *op. cit.*, 1915, T p. 256/V p 267.

l'hégire. L'irruption d'une incise sur le témoignage des « amis de Dieu, les *Tanūkōyē* (etc...) » n'y est sans doute pas anodine¹¹⁸¹.

Il faut ici souligner que cette entrevue a été résumée dans une source commune à *Michel le Syrien* et à la *Chronique de 1234*, probablement Denys de Tell Maḥrē. Il a ajouté un certain nombre de détails le *ism* de l'Emir et une commande d'un évangile en arabe¹¹⁸². Ce document a donc été introduit dans la grande histoire en raison de ce que Michael Penn appelle son « effet de réalisme »¹¹⁸³. Ce dernier a été aussi « persuasif » pour les chroniqueurs abbassides que pour les chercheurs actuels qui ont donc proposé une datation haute de ce qui reste une « *one-side conversation* » destinée à revendiquer un credo¹¹⁸⁴.

c-Un texte marwānide ?

Si Sidney Griffith, en 1985¹¹⁸⁵, ne doute pas encore de l'historicité de l'anecdote¹¹⁸⁶, cependant, en 1993, Gerrit Reinink propose de la dater de l'époque marwānide¹¹⁸⁷. Il critique en particulier la recherche de l'identité réelle de l'Emir¹¹⁸⁸. Finalement, Griffith revient en 2008 sur sa première idée et place à son tour la rédaction au premier tiers du VIII^e siècle EC¹¹⁸⁹.

Il s'agit en tout état de cause d'une promotion de la Trinité et d'une polémique contre les Juifs et les *Mhaggrōyē*¹¹⁹⁰. Penn rappelle que la dispute théologique est un genre littéraire en vogue depuis Justinien et Ḥosrō I^{er}, Mu'awiya en a notamment encadré une entre maronites et jacobites¹¹⁹¹. Il suggère qu'il apparait alors important de construire des résumés de colloques similaires avec l'irruption du nouveau dogme¹¹⁹². Les questions rhétoriques de l'Emir sont évidemment des formules rhétoriques pour développer et prouver le dogme chrétien. Elles présupposent que la *haymānūtā* (croyance) des *Mhaggrōyē* - peuple (*'Amō*) présenté au milieu d'une liste d'autres religions - est différente¹¹⁹³.

Jack Tannous conclut alors :

¹¹⁸¹ *Ibid.*, T p. 253/V p. 264.

¹¹⁸² Voir *infra*, p. 164.

¹¹⁸³ PENN, M., Ph., *op. cit.*, 2015, p. 126.

¹¹⁸⁴ *Id.*

¹¹⁸⁵ GRIFFITH, S. H. "The Gospel in Arabic : An Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century." *Oriens Christianus* 69, 1985, pp. 126-167 ; p. 135-7.

¹¹⁸⁶ TANNOUS, J., *op. cit.*, 2009, p. 711.

¹¹⁸⁷ REININK, G. J., The Beginning of Syriac Apologetic Literature in Reponse to Islam, *Oriens Christianus* 77, 1993, pp 165-187 ; p. 171-87.

¹¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 172-3.

¹¹⁸⁹ GRIFFITH, S. H., *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton, 2008, p. 36.

¹¹⁹⁰ PENN, M. Ph., *op. cit.*, 2015, p. 128.

¹¹⁹¹ Voir la Chronique Maronite : BROOKS E. W. (éd.), CHABOT, J.-B. (tr.), "Chronicum Maroniticum", *Chronica Minora*, 1904; T II, pp. 43-74/ V III, pp. 35-57.

¹¹⁹² PENN, M. Ph., *op. cit.*, 2015, p. 70.

¹¹⁹³ *Ibid.*, p. 71.

Même si Reinink est dans le vrai et que la discussion n'a jamais eu lieu, nous faisons toujours face au fait qu'un auteur du début du VIII^e siècle a trouvé naturel de placer des membres de ces tribus à une telle dispute – peut-être précisément car des membres de ces tribus étaient engagés dans de telles interactions avec des Musulmans [...]. De plus [...] les dépendre avec le rôle d'intermédiaire entre les chrétiens syriophones de Syrie et les nouveaux musulmans arabophones paraissait naturelle et était en accord avec les besoins de vraisemblance¹¹⁹⁴.

Pour résumer, cette entrevue a sans doute été produite dans le contexte marwānide, probablement à l'époque de Jacques d'Edesse (m. 708) et/ou de son jeune collègue Georges (m. 724), évêque des *Tanūkōyē*, *Ṭū'ōyē*, *'Aqūlōyē*. Elle avait comme dessein de réfuter le dogme islamique naissant. C'est seulement dans cette perspective que le sens de l'incise peut être justement interprété. On a pris à témoin les *Mhaggrōyē* (musulmans), les gouverneurs des villes et les *'ammē* arabes chrétiennes. On craignait sans doute que l'irruption de la nouvelle théologie, dans ce contexte muḥammadien consécutif de peu à l'édification du Dôme du Rocher (72/692), n'entame les certitudes chrétiennes des groupes arabes attachés à l'Eglise jacobite¹¹⁹⁵.

III : Un usage postérieur du colloque ?

Les deux chroniques de Michel le Syrien et de l'anonyme de 1234 ont eu connaissance de cette épître¹¹⁹⁶. Il est difficile de savoir si cette information a été directement prise des chroniqueurs d'époque marwānide comme Jacques d'Edesse, Georges des Tribus ou Jean de Litarbā (m. 119/737) ou s'ils l'ont copiée intégralement de la version de Denys de Tell-Mahrē (m. 231/846)¹¹⁹⁷.

a-La version de Michel le Syrien

Michel résume la controverse dans la colonne de droite (histoire ecclésiastique), selon le format qu'il a dû reprendre à Jacques et Denys. Il résume tout d'abord la teneur du colloque en désignant « 'Amrū b. Sa'd¹¹⁹⁸ » comme l'Emir en question. Puis il ajoute ceci :

'Amrū fut dans l'étonnement. Alors il lui donna cet ordre : « Traduis-moi votre Evangile dans la langue sarrasine (*la-lšōnō saraqōyā*), c'est-à-dire *ṭayyōyō*. Seulement, tu ne parleras ni de la divinité du Christ, ni du baptême, ni de la croix. »

¹¹⁹⁴ TANNOUS, *op. cit.*, 2009, p. 712 : "Even if Reinink is correct and the discussion never actually took place, we are still left with the fact that an early eight century author thought it natural to place members of these tribes at such a dispute perhaps precisely because members of these tribes were engaged in such interactions with Muslims [...] Furthermore [...] portraying them as in an intermediary role between the Syriac-speaking Christians of Syria and the new Arabic-speaking Muslims seemed natural and was in keeping with the demands of verisimilitude".

¹¹⁹⁵ Voir l'importance de ces thématiques chez Jacques d'Edesse notamment.

¹¹⁹⁶ CHABOT, J. B., *Michel, op. cit.*, 1901-10 ; T : IV, p. 421-2/V : II, p. 431-2 ; CHABOT, J. B. *Chronicon anonymum ad annum Christi 1234 pertinens*, Paris, 1916-20 ; T p. 263-4 V, p. 205-6.

¹¹⁹⁷ Qui lui-même la tenait probablement d'un de ceux-là.

¹¹⁹⁸ Il n'est pas lieu ici de revenir sur l'historicité du personnage ; voir à ce sujet : SAMIR, S. Kh., "Qui est l'interlocuteur musulman du patriarche syrien Jean III (631-648)," in DRUVERS, H. J. W., *Symposium Syriacum, 1984*, Rome, 1987, pp. 386-400. Il résume les positions de Caetani, Nau, Lammens, Baršaum, Graf.

Le patriarche aurait alors refusé de distordre la sainte écriture et obtenu gain de cause¹¹⁹⁹. Il est frappant de constater que la tonalité rappelle ici beaucoup les collections canoniques et théologiques du manuscrit de 260/874. Le quatrième paragraphe intègre alors les « *'ammē* » :

Le patriarche réunit les évêques et fit venir des *Tanūkōyē w- 'Aqūlōyē w-Ṭū 'ōyē*, qui connaissaient les langues arabe et syriaque (*b-lšōnō ṭayyōyō w-sūryōyō*), et il leur commanda de traduire l'Évangile en langue arabe (*l-lšōnō ṭayyōyō*).

Les « nations » ne sont plus seulement spectatrices et témoins de la victoire christologique contre les *Mhaggrōyē*, elles contribuent aussi à transmettre le christianisme dans le cœur de tous les *Ṭayyōyē* et « de le présenter au Roi ». Nous sommes donc dans un contexte complètement différent de celui de la première rédaction de l'épître.

Une source de Denys de Tell-Mahrē rapporte aussi à propos de 'Amr qu'il intervient comme gouverneur et décide de poursuivre la politique judaïsante d'élimination des croix de Jérusalem, Damas et Emèse avant d'être rallié au camp des chrétiens¹²⁰⁰. Michel place cette affaire dans la colonne des *alia* (à gauche), en parallèle, tandis que l'anonyme de 1234 la copie avant, afin de planter le décor de l'affaire de la traduction de l'Évangile qui l'intéresse plus que la controverse elle-même. La version est légèrement différente :

Alors le patriarche convoqua des hommes amis de Dieu (*rahmay-Alōhō*) parmi le '*amō* (sic : les '*ammē* - ?) *d-Tanūkōyē w- 'Aqūlōyē* et il les choisit parce qu'ils connaissaient aussi bien la langue arabe que syriaque¹²⁰¹.

On en déduit que Michel a beaucoup abrégé tandis que l'auteur de 1234 a recopié Denys *in extenso* (mais a omis les *Ṭū 'ōyē*).

b- Les figures associées de 'Umayr b. Sa'd et des Arabes chrétiens : un élément d'interculturalité

Il est également significatif de retrouver ce qualificatif « d'amis de Dieu » accolé à l'expression ternaire des groupes arabes chrétiens. Il est tout à fait possible que l'ethnonyme ait été ajouté aux II^e/VIII^e-III^e/IX^e siècles, au gré des copies, à l'original du pseudo-épître. Il reste cependant plus probable, au vu des éléments contemporains, qu'ils jouaient seulement le rôle de témoins favorables à l'orthodoxie, dans un contexte de découverte d'une théologie adverse au sein de la communauté arabe.

En tout cas, la question de la traduction des Évangiles semble avoir été ajoutée par la suite : elle a été étudiée et les chercheurs contemporains semblent pour la plupart la considérer comme hautement improbable¹²⁰². La figure, figée, des tribus arabes chrétiennes aurait été utilisée

¹¹⁹⁹ CHABOT, J. B., *Michel, op. cit.*, 1901-10 ; T : IV, p. 421-2 V : II, p. 431-2.

¹²⁰⁰ *Id.*

¹²⁰¹ CHABOT, J. B., *Chronicon anonymum ad annum Christi 1234 pertinens*, Paris, 1916-20 ; T p. 262-3 V, p. 205-6.

¹²⁰² GRIFFITH, S. H., "The Gospel in Arabic: An Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century." *Oriens Christianus* 69, 1985, pp. 126-67 ; p. 166.

pour expliquer un passage ancien d'idées chrétiennes orthodoxes au cœur de la croyance arabe dans un contexte de controverses de plus en plus précises au cours du II^e/VIII^e siècle.

L'association avec les récits sur le penchant judaïsant de 'Amr, et sa politique contre les croix, est sans doute également forgée à la fin de l'époque marwānide ou à l'époque primo-abbasside, lorsque, précisément, la question de la publicité des croix s'impose. Il est frappant d'observer que cet 'Amr b. Sa'd n'est autre qu'un des interlocuteurs du calife 'Umar sur la *ṣadaqa* des Arabes chrétiens dans Balāḍurī (avec le Jafnide Jabala b. al-Ayham, puis avec les Banū Taḡlib de l'Euphrate)¹²⁰³. Ceci prouve une forte circulation intertextuelle entre les milieux syro-occidentaux et arabo-musulmans qui, tous deux, construisent une figure unique de gouverneur et législateur liée peu ou prou aux Arabes chrétiens de la *Jazīra*.

La question d'un 'Umayr b. Sa'd historique sous les strates d'usage du II^e/VIII^e siècle est sans doute inopportune : il est bien plus intéressant de se poser la question du contexte culturel, religieux et juridique qui préside à la fabrication de sa figure.

L'expression des *Tanūkōyē*, *'Aqūlōyē*, *Ṭū'ōyē* comme appellation ternaire figée et standardisée remonte donc au début de la période marwānide, comme l'indiquent chacun des textes qui l'emploient. Elle n'est jamais attestée auparavant. Pourtant, il convient de le signaler, personne alors ne songe à accoler le terme *Ṭayyōyē* (arabes) au collectif des *'ammē*.

¹²⁰³ AL-BALADURI, *op. cit.*, 1866-1916 ; T p. 164 et 182-3/V p.254 et 284-6.

2. *Qinnasrīn* et les Tanūḥ

L'intérêt des chroniqueurs, réel mais limité, pour ces peuples parfaitement bilingues et « amis du Christ/de Dieu » suggère que l'expression est devenue un *topos* ethnique commun. A l'époque abbasside, son usage n'est plus attesté et il est probable qu'il avait déjà disparu lorsque Denys a intégré l'épisode à son *Histoire*. Il est désormais nécessaire de définir chacun des termes qui ont été agrégés avant l'époque marwānide pour former cette appellation standard du début du VIII^e siècle EC.

I : Tanūkōyē : Tanūḥ

Le terme, syriacisé, est parfaitement transparent : il s'agit de l'antique peuple de Tanūḥ, défini comme une *qabīla* (tribu) dans la nomenclature généalogique et historique abbasside.

a-Des Tanūḥ en Syrie avant l'hégire ?

Irfan Shahid a consacré l'essentiel du premier *Opus* de sa série à ceux qu'il appelle « Tanūkhids »¹²⁰⁴, qu'il définit comme un peuple de *foederati* (auxiliaires romains) du IV^e siècle EC, au nord du Diocèse d'Orient¹²⁰⁵. Il suggère qu'ils ont pu « émigrer » depuis la Mésopotamie pour former une confédération christianisée¹²⁰⁶ qui aurait prospéré après la chute de Palmyre :

There is no doubt that the Tanūkhids ruled in Syria in the fourth century as the first group of Arab foederati in the service of Byzantium¹²⁰⁷.

Il s'appuie en fait sur un rapport d'al-Mas'ūdī qui mêle un passage perdu de Ibn al-Kalbī avec la grande histoire de Palmyre et Ḥaṭra¹²⁰⁸. Les auteurs du IV^e/X^e siècle ont tendance à « arabiser » les figures antiques mais l'historicité de telles affirmations est évidemment sujette à caution¹²⁰⁹.

Shahid assure que la localisation des Tanūḥ (en Chalcidique et Euphratésie) telle que l'illustrent les récits de conquêtes ou la géographie abbasside est restée celle du IV^e siècle EC¹²¹⁰. Il leur attribue ainsi le *ḥāḍir* d'Arabes installés près de Raqqa selon le récit d'al-Balāḍurī¹²¹¹. L'historien prend cependant quelques précautions :

The location of the other tribes is a matter of inference. The Arabic sources on these tribes refer to them in areas in which they were settled in the seventh century ; so the

¹²⁰⁴ SHAHID, I., *Byzantium and the Arabs in the Fourth century*, Washington, 1984; surtout les pp. 349-460.

¹²⁰⁵ *Ibid.*, p. 367-70.

¹²⁰⁶ *Ibid.*, p. 371-2.

¹²⁰⁷ *Ibid.*, p. 375 : « Il n'y a aucun doute que les Tanūkhides dirigèrent la Syrie au IV^e siècle en tant que premiers groupes d'Arabes *foederati* au service de Byzance. »

¹²⁰⁸ AL-MAS'UDI, PELLAT, Ch., *Murūj*, *op. cit.*, 1965-79, II, p. 231.

¹²⁰⁹ TORAL-NIEHOFF, I., *Hira*, *op. cit.*, 2014, p. 45 ; BERNBECK, R., *op. cit.*, 1996, p. 402 ; voir WEBB, P., *op. cit.*, 2014, p. 93-4, 99-114 et 150-2, à propos de l'exemple de « l'arabisation » abbasside tardive des 'Ād et Ṭamūd.

¹²¹⁰ SHAHID, I., *op. cit.*, 1984, p. 401-7.

¹²¹¹ *Ibid.*, p. 406-7 : Je n'ai pas été en mesure de vérifier l'édition qu'il utilise, je pense qu'il fait référence à AL-BALĀḌURĪ, *op. cit.*, 1866-1916, T p. 173/V p. 270 : « ḥāḍir kāna hawlahā al-'arab ». Il n'y donne aucune précision concernant la tribu.

question arises of whether or not they had been in those areas or locations in the fourth¹²¹².

Cependant, il considère que, puisque l'épigraphie nabatéenne prouve l'existence de certains personnages légendaires du *Nasab* abbasside, les informations traditionnelles arabes sur les Tanūḥ, à la différence des autres tribus syriennes, sont vraisemblables¹²¹³.

On ne peut pourtant rien affirmer sur les Tanūḥ de Syrie avant leur apparition dans les sources syriaques au sein de l'expression ternaire standardisée que nous étudions ici.

b-Des Tanūḥ dans le bas-Irak ?

La tradition arabe privilégie paradoxalement une localisation sub-irakienne¹²¹⁴ et les dépeint comme un groupe ancien de petits nomades de steppe, en marge de la cité d'al-Ḥīra, dont ils formeraient le « tiers »¹²¹⁵. On leur attribue généralement un domaine s'étendant le long des rives de l'Euphrate au nord de la ville. Aucun des clans composant l'association des 'ibād citadins n'est issu de Tanūḥ, qui semble donc avoir un rôle politique mineur aux VI^e-I^{er}/VII^e siècles. Isabel Toral-Niehoff observe ainsi que les Tanūḥ sont le plus souvent décrits comme peu hostiles aux Perses, contrairement aux groupes Bakr et Taglib¹²¹⁶, et, si l'on en croit le grand Ibn al-Kalbī, ils contribuent à la milice locale¹²¹⁷.

Elle décrit les deux versions de leur constitution et de leur migration selon le *nassāb*. Ce dernier privilégie celle où des souches diverses issues de Quḍā'a et Iyād (venus du *Tihāma* mekkois) se seraient « tenus ensemble » (*tanaḥa*) en un *ḥilf* (alliance) avec des Azd et des Laḥm¹²¹⁸. Elle compare cette légende avec celle transmise par al-Zuhrī où des Quḍā'a, installés à Hajar dans le Baḥrayn, s'associèrent aux Azd pour former des Tanūḥ avant de s'établir à al-Ḥīra puis d'être déportés à Hatra par Šapūr II (m. 379 EC)¹²¹⁹. Finalement, le nom d'un de leur clan est associé par Yāqūt, mais tardivement, à un monastère des environs, le Dayr Ḥannā¹²²⁰.

On doit cependant garder à l'esprit que ces récits sont forgés au II^e/VIII^e siècle et nous éclairent bien plus sur la situation marwānide et primo-abbasside que sur l'univers pré-hégirien légendaire qu'ils sont censés décrire.

¹²¹² *Ibid.*, p. 386 : « La localisation des autres tribus est une question de déduction. Les sources arabes se réfèrent à ces tribus dans des zones où elles étaient installées au VII^e siècle ; ainsi se pose la question de savoir s'ils étaient dans ces zones ou localités au IV^e ».

¹²¹³ *Ibid.*

¹²¹⁴ AL-ṬABARI, DE GOEJE, M. J., *op. cit.*, 1879-1901, I, p. 612 ; TORAL-NIEHOFF, I., *Hira, op. cit.*, 2014, p. 46.

¹²¹⁵ *Ibid.*, I, 822 ; il cite Ibn al-Kalbī ; TORAL-NIEHOFF, I., *op. cit.*, 'Ibad, 2010, p. 3 ; TORAL-NIEHOFF, I., *Hira, op. cit.*, 2014, p. 49

¹²¹⁶ TORAL-NIEHOFF, I., *op. cit.*, 'Ibad, 2010, p. 5.

¹²¹⁷ AL-ṬABARI, DE GOEJE, M. J., *op. cit.*, 1879-1901, I, p. 853.

¹²¹⁸ TORAL-NIEHOFF, I., *Hira, op. cit.*, 2014, p. 43-4.

¹²¹⁹ *Ibid.*, p. 44-5 ; AL-IṢFAHĀNĪ, 'ABBĀS, I., 1955-61 ; XIII, p. 53-4.

¹²²⁰ *Ibid.*, p. 48 ; YĀQŪT, *op. cit.*, 1977, II, 507.

c-Tanūh dans l'Antiquité : les indices épigraphiques

On dispose de bien peu de certitudes. Tanūh pourrait être le nom ancien du royaume du Bas-Irak (au IV^e siècle) devenu le fief au VI^e siècle de la famille de Naṣride. C'est en tout cas ainsi qu'il apparaît dans quelques sources sud-arabiques, grecques et nabatéennes.

Ainsi, la version Ge'ez du martyr d'Azqīr de Najrān mentionne des « marchands venus de Tōnāh » (la version syriaque traduit *Hīrtā d-Nu'mān*) et « à Tōnāh »¹²²¹ ce qui laisse supposer qu'il s'agit d'un pays et d'une capitale homonymes¹²²². Une inscription ḥimyarite atteste pour 300-315, un ambassadeur envoyé auprès du roi d'al-Asd (al-Azd) qui aurait poussé aussi loin que Ctésiphon et « le pays de Tanūh »¹²²³, tandis qu'une seconde semble confirmer une localisation de « Tanūh » au nord de « Muḍar » et du « Yamāma »¹²²⁴. L'épithaphe bilingue gréco-nabatéenne du précepteur de Jaḍīma, « Roi de Tanūh » retrouvée à Umm al-Jimāl (Syrie du Sud) confirme que le chef proto-arabe du Bas-Irak, que la tradition arabe appelle al-Abraš, porte bien ce titre¹²²⁵.

Tanūh semble détenir une position dominante dans le nord-est de la péninsule arabique¹²²⁶, mentionnée notamment chez Ptolémée¹²²⁷ jusqu'à une série de défaites contre Ḥimyar entre 445 et 525¹²²⁸. C'est lors de la résurgence, au début du VI^e siècle EC, du royaume d'al-Ḥīra que la ville est réellement attestée et que les « sources externes et traditions islamiques se recoupent de nouveau »¹²²⁹. Chez les généalogistes, Tanūh, comme Ġassān, ont la particularité de ne pas avoir d'ancêtre éponyme¹²³⁰. Ils sont décrits comme un « conglomérat » humain ou géographique (*Jimā'/Jummā'*), un agrégat d'Iyād et d'al-Azd¹²³¹. Selon Christian Robin, au sujet de la formalisation généalogique, « lors de leur rédaction, Tanūh n'était plus qu'un nom dont se réclamaient des groupes dispersés »¹²³².

Avec les sources externes à propos d'une communauté de Tanūh irakiens, on possède donc plus de détails cohérents qu'avec la tradition des supposés *foederati* de Syrie du Nord.

¹²²¹ ROBIN, Chr., J., « Nagrān vers l'époque du massacre [...], in BEAUCAMP, J., BRIQUEL-CHATONNET, Fr., ROBIN, Chr., *Le massacre de Najrān : Regards croisés sur les sources*, Paris, 2010, pp. 39-106 ; p. 95.

¹²²² ROBIN, Chr., J., *op. cit.*, 2008, p. 190.

¹²²³ Sharaf 31.

¹²²⁴ Gajda al-'Irāfā 1/1.

¹²²⁵ ROBIN, Chr., J., *Nagrān*, *op. cit.*, 2010, p. 95 ; ROBIN, Chr., J., *op. cit.*, 2008, p. 181 : F.038.02 : « Ceci est la stèle funéraire de Fīhr b. Šullay, précepteur de Jaḍīma, roi de Tanūh ».

¹²²⁶ ROBIN, Chr., J., *op. cit.*, 2008, p. 177.

¹²²⁷ PTOLEMÉE, Claude, VI.7.23 : « *Tanoueitai* ».

¹²²⁸ ROBIN, Chr., J., *op. cit.*, 2008, p. 190.

¹²²⁹ *Ibid.*, p. 182.

¹²³⁰ ROBIN, Chr., J., « *Ġassān en Arabie* », in *op. cit.*, GENEQUAND, *et al.*, 2015, pp. 79-120 ; p. 83-5 ; Robin démontre que Ġassān pourrait correspondre, au IV^e siècle EC, à la région de Yaṭrīb.

¹²³¹ *Id.*

¹²³² ROBIN, Chr., J., *op. cit.*, 2008, p. 190.

Une seule chose est certaine, au I^{er}/VII^e siècle, Tanūḥ est un nom ancien et quelque peu désuet, mais il porte sans doute une forte charge sémantique dans les imaginaires arabes et syriaques.

II : Tanūḥ et Qinnasrīn

On a vu que l'usage syriaque de l'expression standardisée suggérait une localisation occidentale (Syrie et *Jazīra*-Osroène), et c'est bien là que les Tanūḥ sont localisés par le discours historico-juridique et géographique d'al-Balāḍurī dans le *K. Futūḥ al-Buldān*.

a-Les *Hāḍir*-s de *Qinnasrīn*

Au cours de sa conquête de la Syrie, Abū 'Ubayda b. al-Jarrāḥ (m. 18/639) aurait exigé la conversion/soumission des habitants du *Hāḍir Qinnasrīn*. Il précise que cette agglomération « était à Tanūḥ depuis qu'ils se réunirent (*tanaḥū*) au *Šām* et s'y installèrent dans des tentes de poils. Ils y construisirent plus tard leurs maisons »¹²³³. L'historien abbasside rapporte qu'une partie de la population se convertit/se soumet (*'aslama*) « mais les Banū Salīḥ b. Ḥulwān b. 'Imrān b. al-Ḥāf b. Quḍā'a restèrent chrétiens (*'aqama 'alā al-naṣrāniyya*) »¹²³⁴. On connaît en tout cas pour le *Jund*¹²³⁵ de *Qinnasrīn*, parmi les huit lieux de frappes de *Fulūs* de l'époque marwānide, le site de 'Tanūḥ', distinct de *Qinnasrīn*, qui est peut-être la cité romaine de Chalcis¹²³⁶.

Al-Balāḍuri décrit également une seconde implantation « à proximité de la cité de Ḥalab » où « se dressait un *Hāḍir* appelé *Hāḍir Ḥalab* dans lequel vivaient différentes tribus arabes, y compris des Tanūḥ. Abū 'Ubayda y « fit des clauses avec eux convenant qu'ils paieraient la *jizīya* »¹²³⁷. Ce « campement » n'est pas identifié, mais Denys de Tell Maḥrē rapporte que de son temps :

Les Tanūkayē [...] campaient le long du fleuve Quwayq, qui est près de Ḥalab, et s'y étaient fait une ville ; elle n'avait point de murs à cause de sa grandeur et de son étendue, mais elle était très riche par la multitude de ses ressources et de ses marchands.

Elle est clairement distincte, dans cette source, de *Qennešrīn* où, de son temps, les Tanūḥ ont dû migrer¹²³⁸.

Ce bourg peut aussi bien équivaloir au monastère de *Qennešrē* (« Le nid d'aigle »¹²³⁹), le long de l'Euphrate près de Bālis. Al-Balāḍurī, qui possède à peu près la même information, affirme

¹²³³ AL-BALADURI, *op. cit.*, 1866-1916, T p. 144-5/ V p. 223-4.

¹²³⁴ *Ibid.*, T p. 145/V p. 223.

¹²³⁵ HOYLAND, R., "Numismatics and the history of early Islamic Syria", *Proceedings* 2, 2010, p. 84. Le terme *Jund* n'apparaît qu'au IX^e siècle.

¹²³⁶ SCHULZE, I. et W., "Standing Caliph", *op. cit.*, 2010, p. 332.

¹²³⁷ AL-BALADURI, *op. cit.*, 1866-1916, T p. 145/V p. 224.

¹²³⁸ CHABOT, J.-B., *Michel*, *op. cit.*, T : IV, p. 497/ V : III, p. 31.

¹²³⁹ DEBIE, M., « Livres et monastères en Syrie-Mésopotamie d'après les sources syriaques », in *Le Monachisme syriaque*, JULLIEN, F., Paris, 2010, p. 123-168 ; p. 125 n. 12.

d'ailleurs que les gens du *Hāḍir* d'Alep ont migré « à Qinnasrīn »¹²⁴⁰. Ceci renvoie aussi à ce témoignage du topographe Abū Ḥāṭim al-Ġazī qui parle de ce même abandon, mais à propos du *Hāḍir Qinnasrīn* lui-même :

On me dit qu'un conflit les avait opposés aux habitants d'Alep. Ils se préparaient tous les jours au combat, mais une nuit, ils quittèrent leur ville. Au matin, ils n'y étaient plus, et nous ne savons pas où ils sont allés¹²⁴¹.

b-Les fouilles d'al-Ḥāḍir

Donald Whitcomb a mené des sondages sur le site d'al-Ḥāḍir, supposé être la fameuse « seconde Qinnasrīn »¹²⁴². Il postule un modèle théorique de formation d'une ville nouvelle à partir d'un établissement militaire¹²⁴³ et décrit le lieu comme une « installation péri-urbaine »¹²⁴⁴. Le site se serait développé selon un plan militaire régulier¹²⁴⁵, puisque Yazīd I^{er} (m. 64/683) « détruisit les murs de la ville » et « bâtit la capitale d'un Jund » en 680¹²⁴⁶. Or, comme le souligne Rousset, il s'agit de la fondation d'un *Jund* sous Yazīd, qui n'a rien à voir avec la destruction sous Mu'awiya¹²⁴⁷. La conversion de la tente en maison en dur se déroulerait selon deux phases : d'abord sous les Marwānides, puis, à la fin du II^e/VIII^e siècle. D'une seule pièce reprenant la tente, on passerait progressivement à un modèle avec ailes formant une cour, tandis que la densité du bourg augmente¹²⁴⁸.

Cependant le topographe Ibn Šaddad affirme aussi que la « seconde Qinnasrīn » est identique au *Hiyār* des Banī al-Qa'qā' : ce dernier aurait été alloué par 'Abd al-Malik à un puissant seigneur de Ḥanāšir, al-Qa'qā', qui était le neveu du beau-père du calife, le grand-père maternel d'Al-Walīd et Sulaymān¹²⁴⁹. Marie-Odile Rousset doute de l'équivalence entre al-Ḥāḍir et le *Hāḍir Qinnasrīn*¹²⁵⁰. Elle décrit tout d'abord une prospère région agricole à l'époque omeyyade et un important effort de canalisation¹²⁵¹. Il n'est donc pas du tout exclu que la plupart des implantations du *Jund* de *Qinnasrīn*, et *a fortiori* les *Hāḍir* de Chalcis et Alep, découlent en fait des investissements agricoles marwānides. Al-Ya'qūbī atteste aussi que la veuve d'un fils de 'Abd al-

¹²⁴⁰ AL-BALADURI, *op. cit.*, 1866-1916, T p. 146/ V p. 225.

¹²⁴¹ IBN ŠADDAD, EDDÉ, A.-M., *op. cit.*, 1984, p. 29.

¹²⁴² ROUSSET, M.-O., « Le contexte historique », in *Al-Hadir. Étude archéologique d'un hameau de Qinnasrin (Syrie du Nord, VIIe-XIIe siècles)*, Lyon, 2012, pp. 11-7 ; p. 13. Elle cite IBN ŠADDAD, EDDÉ, A.-M., *op. cit.*, 1984, p. 26.

¹²⁴³ WHITCOMB, D., "Notes on Qinnasrin and Aleppo in the Early Islamic Period", *AAAS*, 1999, pp. 203-9 ; WHITCOMB, D., "Archaeological Research at Hadir Qinnasrin", *Archéologie Islamique*, 10, 1998, pp. 7-28.

¹²⁴⁴ WHITCOMB, D., "From Pastoral Peasantry to Tribal Urbanites : Arab Tribes and the Foundation of the Islamic State in Syria." In SZUCHMAN, J., *Nomads, Tribes, and the State in the Ancient Near East [...]*, Chicago, 2009 pp. 241-59 ; p. 242.

¹²⁴⁵ WHITCOMB, D., *op. cit.*, 1998, p. 12 et 28.

¹²⁴⁶ WHITCOMB, D., *op. cit.*, 1999, p. 207 et WHITCOMB, D., *op. cit.*, 1998, p. 9.

¹²⁴⁷ WHITCOMB, D., *op. cit.*, 1998, p. 14.

¹²⁴⁸ WHITCOMB, D., *op. cit.*, 2009, p. 243-4.

¹²⁴⁹ ROUSSET, M.-O., *op. cit.*, 2012, 12.

¹²⁵⁰ ROUSSET, *op. cit.*, 2012, p. 11 et 17.

¹²⁵¹ *Ibid.*, 123/1000 sites occupés.

Malik, divorcée d'al-Ḥajjāj b. Yūsuf, vivait dans une résidence aristocratique Ṭā'y dans le *Ḥādir Qinnasrīn* (99/717)¹²⁵². Ibn Šaddād confond d'ailleurs le *Ḥādir Qinnasrīn* avec le *Ḥādir Ṭa'y*, qui sont bien distincts chez al-Balāḍurī¹²⁵³.

De fait, les fouilles du site moderne d'al-Ḥādir laissent apparaître une première phase du I^{er}/VII^e siècle avec quelques monnaies, puis l'établissement apparent à l'époque marwānide d'une *villa* avec citerne et canaux, qui pourrait être la résidence d'un gros exploitant foncier¹²⁵⁴. La densification du site n'interviendrait qu'au tournant des II^e/VIII^e-III^e/IX^e siècles.

Le site pose un autre problème : il ne porte aucun témoignage des V^e et VI^e siècles, ce qui, selon Rousset, qui se fie à Kaegi, Haldon et Shahid, signifie qu'il ne s'agit pas de l'implantation tanūhite antique¹²⁵⁵. Elle n'envisage pas la possibilité qu'elle n'ait simplement jamais existé. Elle propose même l'hypothèse que si les sources ne mentionnent pas de fondations d'*amṣār* en Syrie, c'est parce qu'ils existaient déjà à l'époque byzantine¹²⁵⁶, ce qui est pourtant contradictoire avec les conclusions des fouilles :

Si al-Hadir était le hādir historique de Chalcis, il devrait y avoir des niveaux archéologiques depuis le IV^e siècle ; or ce n'est pas le cas : les niveaux archéologiques à al-Hadir ne sont pas antérieurs au milieu du VII^e siècle¹²⁵⁷.

Afin de combler cet apparent paradoxe, Rousset suggère que le véritable *Ḥādir Qinnasrīn/Ṭa'y* (elle les assimile également) soit le site de Tall Zaytān, au nord de Chalcis (selon la description d'Ibn Šaddād), en bordure du Quwayq¹²⁵⁸. Ce dernier recèle également de matériau post-hégirien et a pu être plus densément occupé à l'époque marwānide. Le camp aurait ensuite été déplacé vers le nouveau site d'al-Ḥādir, peut-être au moment de la IV^e *fitna* (196-204/812-8).

c-Province de *Qinnasrīn* et le monastère de Qennešrē

En tout cas, les Tanūh/*Tanūkōyē* sont très présents dans cette région qui devient la province de *Qinnasrīn* au cours de la II^e *fitna* (60-72/680-92). Selon al-Sarakhsi (m. 286/899) cité par Ibn Šaddād, la cité même de Chalcis, la « première » *Qinnasrīn*, appartiendrait à al-Fusays al-Tanūhī¹²⁵⁹. Il est peu probable, contrairement à ce que suppose Ibn Šaddād et, implicitement, l'essentiel des chercheurs contemporains, que ce soit « la ville qui ait donné son nom au district »¹²⁶⁰. En effet, Qennešrē désignait aux VI^e et VII^e siècles EC, et avant tout autre sens, un monastère

¹²⁵² AL-YA'QUBI, *op. cit.* 1883, II, p. 329.

¹²⁵³ IBN ŠADDĀD, EDDÉ, A.-M., *op. cit.*, 1984, p. 27.

¹²⁵⁴ ROUSSET, M.-O., « Les travaux archéologiques à al-Hadir », *in op. cit.*, 2012, pp. 19-72 ; p.70.

¹²⁵⁵ *Ibid.*, p. 69.

¹²⁵⁶ HALDON, J. F., "Seventh-Century Continuities : the Ajnad and the 'Thematic Myth'", *in* CAMERON, A., *The Byzantine and Early Islamic Near East, III*, Princeton, 1995, pp. 379-423 ; p. 414-8 ; ROUSSET, *op. cit.*, 2012, p. 14.

¹²⁵⁷ ROUSSET, *op. cit.*, 2012, p. 16.

¹²⁵⁸ *Id.*

¹²⁵⁹ ROUSSET, *op. cit.*, 2012, p. 15.

¹²⁶⁰ IBN ŠADDĀD, EDDÉ, A.-M., *op. cit.*, 1984, p. 26.

très réputé de la rive droite de l'Euphrate où enseignait le patriarche Théodore, sacré en 28/649¹²⁶¹. On peut suggérer à l'inverse que la renommée territoriale de cet établissement aura fini par englober l'ensemble de la région d'Alep et de la *Jazīra*. Dans un second temps, le *Castrum* de Chalcis, puis tout ou partie « des installations simultanées, dans l'ensemble de la région, dans la mouvance de la ville de Qinnasrīn, durant sa période de prospérité »¹²⁶² furent associées au nom de la province.

Cette hypothèse est d'autant plus séduisante que le monastère de Qennešrē a été l'un des centres de formation et d'enseignement de tout le réseau d'Athanase de Balad, le patriarche du temps de Nonnos, de Jacques d'Edesse, qui semble s'être intéressé à la question et de son successeur, et de Georges, lui-même évêque des *Tanūkōyē* (etc.). Il existe donc un lien syro-occidental, monastique, ecclésiastique et en tout cas fondamentalement chrétien entre la province de *Qinnasrīn*, les *Tanūh* et l'évêché en question.

d-Circulation interculturelle à propos de Qinnasrīn

A propos de la chute des *Tanūh* de *Qinnasrīn* à l'époque abbasside, les sources d'al-Balāḍurī concordent en grande partie avec les informations de Denys de Tell-Maḥrē¹²⁶³. Elles se recourent aussi largement au sujet des légendes de la conquête.

Le premier rapporte aussi que des membres de cette tribu - coalisée avec des *Iyād* et des *Ġassān*, présentés comme *musta'riba*¹²⁶⁴ - affrontèrent, en renfort de l'armée romaine, un officier d'Abū 'Ubayda, Maysara b. Masrūq al-'Absī, alors qu'ils « essayaient de suivre Héraclius » au niveau des cols du Taurus¹²⁶⁵. Certains informateurs abbassides semblent au contraire attribuer ce haut fait à 'Amr b. Sa'd al-Anṣārī, dont on a évoqué la figure syriaque chez Denys, et le connectent au règlement de l'affaire du Jafnide Jabala b. al-Ayham. De leur côté, Abū 'Uṭmān et Jāriya rapportent que des « gens qui vivaient autour de Qinnasrīn » se plainquirent à Ḥālīd b. al-Walīd d'avoir été recrutés de force par les Romains et, qu'en tant qu'Arabes¹²⁶⁶, n'avaient jamais voulu le combattre¹²⁶⁷.

Il est surprenant de constater que Denys a eu connaissance de la venue d'un Arabe chrétien (*noš men Ṭayyōyē Kriṭyōnē*) à Antioche pour apporter la nouvelle de la défaite du Yarmūk¹²⁶⁸. Plus tard, Mu'awiya ravage la cité d'Euchaita dans le « pays des Romains » grâce à

¹²⁶¹ CHABOT, J. B., *Michel, op. cit.*, 1901-10, T : IV, p. 422/V : II, p. 443 et CHABOT, J. B., *Denys, op. cit.*, 1895, T p. 8/V p. 8.

¹²⁶² ROUSSET, *op. cit.*, 2012, p. 17.

¹²⁶³ Il n'est pas possible de faire ici l'analyse détaillée de cette période qui nécessiterait un chapitre entier.

¹²⁶⁴ Bien que ce qualificatif fût attribué au III^e/IX^e siècle aux seuls *Nizār*.

¹²⁶⁵ AL-BALADURI, *op. cit.*, 1866-1916, T p. 164/V p. 254.

¹²⁶⁶ La question de l'arabité dans les alliances et mésalliances et les exceptions fiscales sera l'objet d'une étude particulière.

¹²⁶⁷ AL-ṬABARI, DE GOEJE, M. J., *op. cit.*, 1879-1901, I, p. 2393.

¹²⁶⁸ CHABOT, J. B., *op. cit.*, 1234, 1916-20, T p. 251/ V p. 196.

la méprise des habitants qui « pensaient qu’il s’agissait d’Arabes chrétiens [...] de ceux qui sont alliés¹²⁶⁹ avec les Romains »¹²⁷⁰.

Syriaques et Arabes s’accordent également à lier fortement la formation du système ḥimṣien, puis celui de *Qinnasrīn*, à la figure de Mu‘awiya, comparable à un super-phylarque d’un nouveau genre¹²⁷¹. Il s’appuie à la fois sur les nomades Kalb, les immigrants yéménites citadins (Kinda chasés dans la ville forte de Ḥimṣ) et sur les Tanūḥ du nord : ces derniers, peu à peu, gagneraient en autonomie, laquelle aurait été consacrée par son fils Yazīd¹²⁷². On sait que par la suite la *Jazīra*/Osroène va être séparée de *Qinnasrīn* et commencer sa lente migration vers Mossoul et l’Orient.

¹²⁶⁹ *nqīfīn* : participe passif.

¹²⁷⁰ CHABOT, J. B., *op. cit.*, 1234, 1916-20, T p. 259/V p. 202-3 ; Michel n’a semble-t-il pas cru bon reprendre ces deux détails. CHABOT, J. B., *Michel, op. cit.*, 1901-10, T : IV, p. 423/V : II, p. 431 pour la notice sur Euchaita.

¹²⁷¹ HUMPHREYS, R. St., *Mu‘awiya ibn Abi Sufyan: From Arabia to Empire*, Oxford, 2006, p. 93. Il parle de « tribal sheikh ».

¹²⁷² AL-BALADURI, *op. cit.*, 1866-1916, T p. 132/V p. 202.

3. *Qinnasrīn* et les ‘*Aqūloyē* (Kūfiens)

I : Le transfert de Kūfiens

On ne peut pas tout à fait exclure l’hypothèse d’un peuplement continu depuis le Bas-Empire. Cependant, l’absence de traces archéologiques et épigraphiques d’une population arabe ou proto-arabe tardo-antique en Syrie du Nord induit qu’il est vain de s’inscrire dans ce postulat. Plusieurs indices suggèrent à l’inverse qu’on assiste dans le nord du *Šām*, au milieu du I^{er} siècle, à une politique umayyade constante et cohérente de réorganisation des populations.

Un élément a ainsi été identifié par Khalil Athamina dans son étude sur les *Muhājirīn*¹²⁷³, plus tard repris par Patricia Crone¹²⁷⁴ : il s’agit d’un passage d’al-Ṭabarī, pris d’un *ḥabar* de Sayf, sur la formation de *Qinnasrīn*.

C’était simplement un district rural de Ḥimṣ jusqu’à ce que Mu‘awiya en fit un *Miṣr* et un *Jund* pour ceux qui avaient fui al-Kūfa et al-Baṣra à cette époque et il prit pour eux, comme leur portion pour la conquête de l’Iraq, de l’Azerbaïjan, de Mosul, et d’al-Bāb, et les réunit tous ensemble¹²⁷⁵.

Il ajoute ensuite que la « population d’al-*Jazīra* et de Mossoul était mouvante, mêlée de tous ceux des deux régions qui n’avaient pas émigré »¹²⁷⁶. Sayf tente de trouver une cohérence à cette assertion en soutenant qu’al-Bāb (dans *Qinnasrīn* proprement dite), l’Azerbaïjān, la *Jazīra* et Mossoul dépendaient d’une conquête Kūfienne¹²⁷⁷.

Lorsque Mu‘awiya devint *Wālī*, tout ceci fut transféré à ceux qui s’étaient déplacés vers le *Šām* du temps de ‘Alī et à ceux par qui *al-Jazīra* et Mossoul furent peuplées, parmi ceux qui n’avaient pas émigré du temps de ‘Alī¹²⁷⁸.

On peut aussi identifier cet indice :

Mu ‘awiyah b. Abī Sufyān fit de *Qinnasrīn* un *Miṣr* pour les *ahl al-‘Irāqayn* qui l’avaient ralliés¹²⁷⁹.

On retrouve cette confusion entre Tanūḥ, *Jazīra* et *Qinnasrīn* dans le récit de Sayf, sur la bataille de Ḥimṣ lors de la conquête¹²⁸⁰. On suppose donc, avec Sayf, que ces peuples de *Jazīra* et Mossoul placés à la tête de *Qinnasrīn*, comportent probablement des Tanūḥ et des Ṭa’y ruraux qui fuient le régime de Kūfa et cherchent une allocation militaire (*Fayy*).

D’autres groupes arabes associés au christianisme semblent avoir été déplacés. Ainsi, l’ex-prophétesse Sajāḥ aurait vécu dans la campagne parmi « ces peuples du *Šām* [...] et de

¹²⁷³ ATHAMINA, Kh., *op. cit.*, *A‘rāb*, 1987, p. 25.

¹²⁷⁴ CRONE, P., *op. cit.*, *Hiġra*, 1994, p. 360.

¹²⁷⁵ AL-ṬABARĪ, DE GOEJE, M. J., *op. cit.*, 1879-1901, I, p. 2673.

¹²⁷⁶ *Ibid.*, I, p. 2673-4.

¹²⁷⁷ Ce qui est probablement inexact puisque *Qinnasrīn* et la *Jazīra* dépendaient du *Šām*.

¹²⁷⁸ AL-ṬABARĪ, DE GOEJE, M. J., *op. cit.*, 1879-1901, I, p. 2674.

¹²⁷⁹ *Ibid.*, I, p. 2866.

¹²⁸⁰ *Ibid.*, I, p. 2501-3. Le ralliement des Tanūḥ fera également l’objet d’une étude propre.

Jazīra » avant d'être installée par Mu'awiya avec ceux « qui furent les plus véhéments pour sa propre cause, [...] qu'on appelle dans les *Amṣār* les *nawâqil* (transférés) »¹²⁸¹. Inversement, et dans une logique apparemment contraire à l'établissement du *Jund* de *Qinnasrīn* pour les Kūfien pro-sufyānides, on apprend dans cette même notice que :

Mu'awiya entreprit d'expulser de Kūfa ceux qui avaient été les plus véhéments dans la cause de 'Alī¹²⁸².

Nous n'avons guère plus d'informations dans les sources syriaques, mais il ne faudrait pas ignorer une information qui figure dans la colonne des *alia* chez Michel le Syrien. Il note ainsi, dans les années de 'Uṭmān et du gouvernement de Mu'awiya au *Šām* (958/25/646-965/33/654), le « passage » des 'Aqūlōyē de Ḥarrān à Mabbūg/Manbij, c'est-à-dire d'*al-Jazīra* vers *Qinnasrīn*, puis vers Ḥamā¹²⁸³. Michel a la présence d'esprit d'expliquer à son lecteur, reprenant peut-être un souci pédagogique de Denys, que ces gens correspondent aux *Bagdadōyē* du III^e/IX^e siècle : les Irakiens de la région de Baḡdād.

Il est étonnant, compte tenu de ces indices de migrations du Bas-Irak vers le Nord- Syrien, qu'on se soit si longtemps obstiné à chercher ce déplacement à l'époque antique. Il est ainsi probable qu'à l'instar de bien d'autres mouvements de populations du I^{er}/VII^e siècle, al-Mas'ūdī et certaines de ses sources avant lui aient cherché à lui trouver une origine antique¹²⁸⁴.

II : 'Aqūlā et les Ahl al- 'Irāq

On perçoit en tout cas que les Tanūḥ du nord de la Syrie ont fait partie de groupes qui, tout en se trouvant au contact du christianisme jacobite dominant dans la région de *Qinnasrīn*, participaient à l'effort militaire sufyānide et, peut-être, à l'investissement agricole de la fin du I^{er} siècle EH. Ce faisant, ils se sont agrégés à d'autres groupes syriens ou irakiens migrants, ce qui permet de mieux mesurer comment des Arabes « d'Occident et de *Jazīra* » peuvent être, dans l'expression ternaire, qualifiés également de 'Aqūlōyē.

a- 'Aqūlā au I^{er}/VII^e siècle syro-oriental

'Aqūlā (ou 'Āqūlā ?) apparaît trois fois dans la *Chronique du Ḥuzistan*¹²⁸⁵. Ce texte syro-oriental figure dans le dernier tome du *Manuscrit d'Alqoṣ* (V^e/XI^e), apparemment compilé au

¹²⁸¹ *Ibid.*, I, p. 1920.

¹²⁸² *Ibid.*, Il s'agit apparemment de Tamīm qui sont remplacés par des groupes alliés du *Šām* mais on n'a pas plus de détails. Le plus intéressant est que ce n'est qu'à l'occasion de son installation à Kūfa que Sajāḥ, issue selon les versions de lignages Taglib et Tamīm, serait devenue *Muslima*.

¹²⁸³ CHABOT, J. B., *Michel, op. cit.*, 1901-10, T : IV, p. 429-30/V : II, p. 445.

¹²⁸⁴ On retrouve les mêmes légendes concernant les Iyād ou certains groupes de Rabī'a. Leurs peuplements sont placés à des époques fantaisistes. Ces questions seront aussi étudiées lorsqu'il sera question des « Arabes » du *Bēt 'Arbōyē*.

¹²⁸⁵ GUIDI, I., *op. cit.*, 1903, T pp. 15-39/V pp. 13-32 ; tr. : JULLIEN, F., *op. cit.*, 2009, pp. 162-184.

III^e/IX^e siècle¹²⁸⁶. Ce récit comprend trois strates bien distinctes¹²⁸⁷. Les premières pages constituent une véritable chronique où l’auteur intercale des notices sur l’histoire « cosmotique » de l’empire de Perse sous Ḥosrō II jusqu’à la victoire romaine et l’irruption finale des « Ismaéliens », et des récits « ecclésiastiques » jusqu’à Išō‘-Yahb II (629-645). Elle devait être achevée à la fin des années 630¹²⁸⁸.

La seconde strate est une continuation complexe où est résumée la fin du catholicossat de ce dernier, et celle de son successeur, avec quelques repères civils comme la conquête ismaélienne et des anecdotes locales, jusqu’en 28/649¹²⁸⁹. Ces textes ont probablement été incorporés dans la seconde moitié du I^{er}/VII^e siècle. C’est ici qu’apparaît ‘*Aqūlā* comme la cité où sont déplacées les portes royales de Ctésiphon¹²⁹⁰. Cet élément rappelle ce passage de Sayf, qui puise à la même source, à propos du déplacement des portes d’al-Madā’in vers al-Kūfa, qui symbolise le transfert de la souveraineté impériale¹²⁹¹. ‘*Aqūlā* est aussi le centre politique en mesure de réprimer une révolte messianique juive à *Pallūgtā* (al-Fallūja) :

Ensuite, l’armée de ‘*Aqūlā Mdi(n)tā* vint à eux, et elle les massacra ainsi que les femmes et les enfants ; le chef fut cloué sur la croix, mais il est en fait dans son propre village (*b-Qarīteh*)¹²⁹².

La troisième strate comporte le célèbre récit de la conquête arabe du Ḥūzistān qui lui a donné son nom. Elle incorpore un résumé de la fondation de ‘*Aqūlā Mdi(n)tā* par Sa’d b. ‘Amr b. Abī Waqqāṣ¹²⁹³. Cette dernière phase est bien informée des *aḥbār* de *Futūḥ* et ne peut que difficilement avoir été rédigée avant la période omeyyade. Elle comprend en outre une longue description de la péninsule arabe qui incorpore la géographie sacrée des *Ṭayyāyē*. Le nom syriaque de ‘*Aqūlā* est différent aussi bien d’al-Ḥīra/Ḥīrtā, mentionnée encore à neuf reprises dans ce texte¹²⁹⁴, que du nom médinois de la ville (*al-Kūfa*). Il doit donc être un ancien lieu-dit syro-araméen, mais nous n’en possédons aucune attestation.

¹²⁸⁶ WOOD, Ph., *op. cit.*, 2013, p. 230-1; DEBIÉ, M., *op. cit.*, 2015, p. 105-6.

¹²⁸⁷ WOOD, Ph., *op. cit.*, 2013, p. 183 PENN, M. Ph., *op. cit.*, 2015, p. 29-30 ; DEBIÉ, M., *op. cit.*, 2015, p. 611-2 décrivent tous deux strates. Je propose ici de découper la deuxième en deux sous-groupes.

¹²⁸⁸ Jusqu’à la chute de Ḥosrō et l’élection d’Išō‘-Yahb : GUIDI, I., *op. cit.*, 1903, T p. 29/ V p. 25.

¹²⁸⁹ Jusqu’à l’irruption d’un récit de conversion lié à Elie de Merw, *Ibid.*, T p. 34-5/V p. 28-9. Ce passage comprend également une référence à la conquête de l’Āfriqyā, peut-être simplement le sac de Sbeitla.

¹²⁹⁰ GUIDI, I., *op. cit.*, 1903, T, p. 31/V p. 26 : « Išō‘-Yahb était alors Catholique, voyant Maḥōzē (Ctésiphon) dévastée par les Ṭayyāyē, ses portes arrachées à ‘Aqūla, et qu’ils attendaient qu’ils y soient tourmentés par la faim, il alla résider dans le Bēt Garmay dans la cité de Karkā ».

¹²⁹¹ AL-ṬABARI, DE GOEJE, M. J., *op. cit.*, 1879-1901, I, p. 2497.

¹²⁹² GUIDI, I., *op. cit.*, 1903, T p. 33/V p. 28. C’est-à-dire à proximité d’al-Anbār.

¹²⁹³ *Id.* p. 36/36 : « Monta alors contre Hormizdan le Mède un *Māriyā* des *Ṭayyāyē* nommé Ābū Mūsā, celui qui avait construit Baṣrā, la résidence des Ṭayyāyē, là où le Tigre se jette dans la grande mer, localisée entre terre cultivée (*ṣīnā*) et désert (*ḥūrbā*), comme Sa’d b. Waqqāṣ construisit ‘*Aqūlā Mdi(n)tā*, une autre résidence des Ṭayyāyē ».

¹²⁹⁴ Dans les textes pré-hégiriens, on trouve régulièrement le terme « *Ḥīrtā / Ḥīrtā d-Ṭayyāyē* » : la cité arabe païenne et chrétienne d’al-Ḥīra. Étrangement, rien ne permet d’expliquer pourquoi les syrianophones du I^{er}/VII^e siècle préférèrent appeler la nouvelle cité bâtie par les Arabes du nom de ‘*Aqūlā*.

b-Al-Kūfa et son *Sawād*

Kūfa est la *madīna* islamique par excellence, la *Dār al-Hijra* principale de ces « émigrés » que les syriaques appellent bientôt les *Mhaggrōyē*. Pourtant, son nom arabe pose problème à l'auteur syro-oriental de *Hūzistān* qui propose une étymologie araméenne :

Elle est appelée Kūfā d'après les « *Kpīfwātā* » (méandres) de l'Euphrate¹²⁹⁵.

Le nom de 'Aqūlā était donc connu et compris au milieu du VII^e siècle EC comme l'équivalent de Kūfa. Était-ce un ancien toponyme du *Sawād* des environs d'al-Ḥīra ? Il n'est cependant jamais utilisé dans les sources syriaques avant l'hégire. Sayf place pourtant le *Taqīf* Abū 'Ubayd, lors de l'épique défaite du Pont, au lieu-dit « al-Marwara, où se trouvent la tour et le méandre (*al-'āqūl*) sur le fleuve »¹²⁹⁶. Ici ce serait, à l'inverse, le schème syriaque (*pā'ūl-*) d'une racine 'QL qui aurait fini par signifier « méandre » en arabe¹²⁹⁷.

Les éclaircisseurs y trouvent trois monastères chrétiens, ce qui a conduit Morony à supposer que le site était connu comme un centre monastique¹²⁹⁸. Pourtant, l'expression *Dayr al-'Āqūl* n'est pas associée à cette région mais à un bourg près d'al-Madā'in¹²⁹⁹. Plus loin, Sayf met également en valeur les excellents « terrains de pâturage qui sont entre l'Euphrate et la région à construire d'al-Kūfa, le long du méandre ('Āqūl) »¹³⁰⁰. Ceci confirme une association entre les deux concepts fluviaux mais les transferts de sens et l'intertextualité syro-arabe sont ici indéchiffrables.

Dans la description géographique du monastère St Serge fondé par Marūtā au milieu de la *Gzartō/Gzīrtō* (*Jazīra*), apparemment dans le marais au sud du *Tartār*, 'Aqūlā est une destination de voyage importante pour « ceux qui traversent le désert »¹³⁰¹. Ce texte date selon toute vraisemblance du I^{er}/VII^e siècle, et l'*incipit* en attribue la rédaction à « Denḥā, métropolitain après lui (*men bōtreh*)¹³⁰² » qui, si on en croit Bar Hebraeus, lui a succédé directement sur le siège d'Orient¹³⁰³.

Peut-on suggérer que 'Aqūlā désignait en réalité le *Sawād* de Kūfa, c'est à dire le Bas-Irak hors Baṣra, comme *Qinnasrīn* désignait l'ensemble de l'espace Nord-Syrien ?

¹²⁹⁵ GUIDI, I., *op. cit.*, 1903, T p. 36/ V, p. 30 ; JULLIEN, F., *op. cit.*, 2009, p. 182.

¹²⁹⁶ AL-ṬABARI, DE GOEJE, M. J., *op. cit.*, 1879-1901, I, p. 2175.

¹²⁹⁷ Sayf aussi s'est interrogé sur l'origine du toponyme : « Al-Kūfa était de gravillons mêlés de sable rouge [...], un type de terre appelé *Kūfa* », *Ibid.*, I, p. 2483.

¹²⁹⁸ MORONY, M., *op. cit.*, 1984, p. 239.

¹²⁹⁹ AL-ṬABARI, DE GOEJE, M. J., *op. cit.*, 1879-1901, III, p. 1002 et 1011 ; EH 201/EC 815-6 ; YAQUT, *op. cit.*, 1977, II, 520-1

¹³⁰⁰ *Ibid.*, I, p. 2504.

¹³⁰¹ NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, p. 86-8.

¹³⁰² *Ibid.*, p. 61.

¹³⁰³ BAR HEBRAEUS, ABBELOOS, J.-B., LAMY, Th. J., *op. cit.*, 1877, III, col. 129-32.

c-‘*Aqūlāyē* : les *Ahl al-‘Iraq* ?

La forme déclinée « ‘*Aqūlāyā* » est logiquement postérieure à l’émergence du toponyme, et d’un usage assuré pendant la II^e *fitna*, dans un sens peu ou prou équivalent à Kūfien/Irakien comme à trois reprises¹³⁰⁴ dans la chronique de Jean b. Penkayē (vers 688). Les ‘*Aqūlāyē* y sont à peu près identiques aux « Orientaux » (*Madnḥāyē*) qui sont successivement ‘alides puis zubayrides, par opposition aux « Occidentaux » (*Ma‘rbāyē*) du parti umayyade¹³⁰⁵. Il y a donc équivalence entre ‘*aqūlāyē*/orientaux et ceux que les sources arabes appellent *ahl al-‘Irāq*.

Jean se focalise sur les causes locales d’un conflit avec les Occidentaux, les *Ahl al-Šām* des sources arabes, qu’il perçoit comme une dispute pour le contrôle de Nisibe. Chaque parti régional utilise l’argument historique : les Syriens revendiquent la cité comme sujette de l’empire romain (*šūlṭānā-(h)ī d-R(h)ūmāyē*), tandis que les Irakiens considèrent qu’elle relève de l’empire perse (*šūlṭānā-(h)ī d-Pursāyē*)¹³⁰⁶. Il raconte ensuite en détails l’irruption d’al-Muḥtar contre le Sufyānide ‘Abd al-Raḥmān b. Ziyād, la défaite « occidentale » de Ḥazir (67/686), jusqu’à la chute d’al-Aštar¹³⁰⁷ et à la conquête zubayride de « l’Orient »¹³⁰⁸.

Cette source confirme la théorie de Patricia Crone : les formations politiques omeyyades commencent sur des bases « régionalistes » avant de passer progressivement à des factions tribales intra- et interrégionales¹³⁰⁹. Que ‘*Aqūlā* ait pu désigner aussi bien la région, et par métonymie, l’ensemble du *Sawād* reste hypothétique. Il est cependant frappant de constater que lorsque vers 705-6, le métropolitain jacobite de l’Orient est déposé par le patriarche, il est remplacé par un certain Bacchus, « évêque de ‘*Aqūlā* »¹³¹⁰, dont on ne sait pas où il siégeait mais qui devait avoir comme ressort le sud de l’Orient, le *Bēt Aramāyē*. On peut cependant affirmer que les ‘*Aqūlōyē* des sources syro-occidentales correspondent aux populations kūfiennes-irakiennes, par nature distinctes et à

¹³⁰⁴ MINGANA, I. A., “II, Bar Penkayē”, *Sources Syriaques*, Mossoul, 1908, T p. 156-7/V p. 184-5.

¹³⁰⁵ *Ibid.*, T p.155/V p. 183 : « Les Occidentaux avaient un général nommé ‘Abd al-Rahman b. Ziyad et les Orientaux en avaient un autre appelé al-Muḥtar ».

¹³⁰⁶ *Ibid.*, T p. 156/V p. 184 : « Les Occidentaux dirent que « Nisibe nous appartient de plein droit parce qu’elle faisait partie du royaume des Romains » et « les Orientaux prétendait qu’il appartenait aux Perses et qu’il leur revenait de droit. En raison de ce conflit, il y eut beaucoup de peine en *Bēt Nahrēn* (Mésopotamie). Les Occidentaux triomphèrent et les Orientaux furent expulsés ».

¹³⁰⁷ *Ibid.*, T p. 156-7/V p. 184-5 : « L’année d’après, Ibn Nitrōn rassembla une grande armée et réunit des cavaliers pour lui, comme le sable. Il se fit très arrogant et marcha à la bataille contre les ‘*Aqūlayē* [...]. Mais al-Muḥtar [...] leur donna comme général un homme nommé Abrāhām (Ībrāhīm b. al-Aštar) et l’envoya à la bataille contre Ibn Ziyād [...] Quand ils se furent réunis sur une rivière nommée Ḥazir ils se battirent en une terrible bataille. Tous les guerriers des Occidentaux furent tués [...] L’homme espérant le patriarcat eut de la difficulté à seulement sauver son manteau ».

¹³⁰⁸ *Ibid.*, T p. 157-8/V p. 185-6 : « Les ‘*Aqūlayē* repentis [...] se levèrent contre al-Muḥtar et lui firent la guerre. Après les avoir battu à plusieurs reprises, à la fin il fut battu et tué par eux ».

¹³⁰⁹ CRONE, P. *op. cit.*, Qays-Yemen, 1994, p. 42-3.

¹³¹⁰ BAR HEBRAEUS, ABBELOOS, J.-B., LAMY, Th. J., *op. cit.*, 1877, III, 147, cité par FIEY, J.-M., *op. cit.*, *Assyrie*, 1968, III, p. 208 et FIEY, J.-M., *Pour un Oriens christianus novus : répertoire des diocèses syriaques [...]*, Stuttgart, 1993, p. 226.

distinguer des autres groupes. Deux générations plus tard, l'anonyme de Zuqnīn mentionne encore les 'Aqūlayē comme un peuple distinct des Ṭayyayē au même titre que les Perses et les Turcs¹³¹¹.

III : Le mystère des Ṭū'ōyē

Le terme « Ṭū'ōyē » reste sans doute le plus obscur puisqu'il ne rappelle aucun lieu ni *nasab* arabe. Persuadés, à la suite de François Nau, de la nature tribale de l'expression ternaire, de nombreux savants ont cherché, à identifier le groupe ainsi transcrit sur des bases lignagères¹³¹².

a-Tribu ou terme générique ?

Henri Lammens¹³¹³, et après lui John Trimmingham¹³¹⁴, sont ainsi convaincus qu'il s'agit de la tribu des Ṭa'y, tandis que Irfan Shahid, considère qu'il s'agit d'une autre orthographe pour le terme générique des Ṭayyāyē¹³¹⁵. L'idée d'une tribu des Ṭū'āyē a même conduit Nau à suspecter une « disparition » du groupe comme conséquence de la conversion et/ou de « l'intolérance » islamique¹³¹⁶. De son côté, Michael Morony avance l'hypothèse plus intéressante d'un « terme générique », mais il pousse la spéculation trop loin en « englobant les Bakr, 'Ijl, Namir et Taḡlib »¹³¹⁷. Chase Robinson privilégie à son tour l'idée d'un concept para-tribal, et suggère une équivalence des 'Aqūlāyē aux 'Ibād d'al-Ḥīra¹³¹⁸, une association de clans divers qui intéressent les sources arabes.

Jan Retsö a proposé récemment de chercher l'origine dans les parties amoraïtiques (v. 230-v. 340 EC) du Talmud de Babylone. Le terme Ṭayyā'ā y désigne des groupes ou individus armés d'épées ou de lances, qui montent en chameau, possèdent des chèvres, connaissent bien les plantes médicinales, s'habillent de noir et voyagent souvent avec des Juifs. Ils vont parfois jusqu'à faire des dons aux synagogues, ou demander à un Juif de tuer leurs béliers. Ils fabriquent des *Mezūza*, et connaissent le sens de certains vocables testamentaires ou encore l'emplacement de tombes bibliques inconnues des rabbins¹³¹⁹. La racine araméenne ṬW' incluerait le champ sémantique de l'errance et du vagabondage. Ce serait donc un terme générique forgé dans le Bas-

¹³¹¹ CHABOT, J. B., *Denys, op. cit.*, 1895, T p.85/ V p. 72 : « Il y avait en effet parmi eux des Sindhiens, des Alains, des Khazars, des Mèdes, des Perses, des 'Aqūlayē, des Ṭayyōyē, des Kūšānites, des Turcs ; en sorte que nous pouvons dire que c'était un essaim de sauterelles de toutes les variétés ! »

¹³¹² NAU, Fr., *op. cit.* 1915, p. 261 et 1909.

¹³¹³ LAMMENS, H., « A propos d'un colloque entre le patriarche jacobite Jean I^{er} et 'Amr ibn al-'Aṣī », *JA*, 11, 1919, pp. 97-110 ; p. 102.

¹³¹⁴ TRIMMINGHAM, J. Sp., *op. cit.*, 1979, p. 225. Sa démarche générale consiste à produire une description complète à partir des conclusions de ses prédécesseurs.

¹³¹⁵ SHAHID, I., *op. cit.*, *BAFOC*, 1984, p. 421 n. 17 et SHAHID, I., *op. cit.*, *BAFIC*, 1989, p. 117.

¹³¹⁶ NAU, Fr., *op. cit.*, 1933, p. 106.

¹³¹⁷ MORONY, M. G., *op. cit.*, 1984, p. 374. Ceci a été repris par FISHER Gr., WOOD, Ph., *op. cit.*, 2015, p. 355.

¹³¹⁸ ROBINSON, Ch. F., *op. cit.*, 1996, p. 433-4.

¹³¹⁹ RETSÖ, J., *op. cit.*, 2003, 520-1.

Irak, à la même époque que *Sarrakēnos* en grec et *Ṭayyāyā* en syriaque, pour désigner une population de commerçants et de nomades.

b-Les Ṭū‘āyē de Bar-Ṣawmā

Cette hypothèse séduisante donne ainsi beaucoup plus de sens à la célèbre affaire des *Ṭayyāyē* et des *Ṭū‘āyē* que rapporte Bar-Ṣawmā (fin V^e siècle EC) à son Catholicos, Acacius, pour s’excuser de ne pas s’être rendu à sa convocation.

En 484 en effet, des *Ṭū‘āyē* « serviteurs » (*‘abdē*) des Perses commettent des razzias et pillages « même dans la terre des Romains ». Ils sont distincts des *Ṭayyāyē*, dont certains sont « vassaux » (*mša‘bdīn*) des Romains, et ont pillé l’Adiabène en retour. D’autres, comme le « roi des *Ṭayyāyē* » (possiblement al-Aswad b. al-Mundir de Ḥīra, m. 497 EC) sont clairement des vassaux des Perses. Ce dernier est convié à la conférence où généraux romains et arabo-romains rencontrent leurs homologues perses. Ils doivent délimiter la frontière et négocier les restitutions aux côtés du *Marzban* (*Dux*) du Bēt Aramāyē (Irak). Ceci suppose que les *Ṭū‘āyē* sont liés d’une manière ou d’une autre à ces deux autorités¹³²⁰.

Bar-Ṣawmā ne dit jamais que tous les *Ṭū‘āyē* vivent en zone sassanide, ni qu’ils sont - ou ne sont pas - des *Ṭayyāyē* (au sens large), comme on l’a souvent interprété. On sait simplement qu’ils font partie des « gens du sud » (*šarbātā taymnāyātā*) qui ont fui la sécheresse pour migrer dans la région céréalière :

La multitude de ces gens et de leurs bêtes [...] ont dévasté les villages de la plaine et de la montagne¹³²¹.

Bar Ṣawmā raconte à son supérieur que pendant la réunion au sommet, « 400 cavaliers » de ces mêmes *Ṭū‘āyē* organisent une nouvelle expédition « contre les villages inférieurs » du territoire romain (peut-être l’Euphrate moyen), ce qui provoque la rupture des négociations, et l’ire des exécutifs militaires des deux empires contre l’Eglise de Nisibe¹³²².

Mais ces informations sont isolées, et il est difficile d’en dire plus au sujet des *Ṭū‘āyē* que ceci : ce sont des populations du sud, incontrôlables, même pour le roi de Ḥīra. On ne peut rien conclure puisqu’il n’existe aucune autre attestation de l’ethnonyme avant son introduction dans l’expression standardisée ici étudiée. Il faut en tout cas exclure un sens tribal strict et renoncer à spéculer sur les *Ansāb* qu’il a pu inclure. Il s’agit probablement d’une expression ancienne, peu ou

¹³²⁰ CHABOT, J. B., *op. cit.*, *Synodicon*, 1902, T p. 526-7/ V p. 532-4 (Seconde lettre).

¹³²¹ *Ibid.*, T, p. 526/ V p. 532.

¹³²² *Ibid.*, T p. 527/V p. 533.

prou associée au monde irakien, comme Tanūḥ et ‘Aqūlā, et qui s’est ainsi fait une place dans le regroupement pseudo-tribal des ‘*Ammē*.

c-Le *Qaššō Tū‘ōyō* de Jean de Litarba

Le terme apparaît une seconde et dernière fois au début du VIII^e siècle EC comme qualificatif ethnique et/ou régional d’un certain « Daniel, prêtre (*Qaššō*) le *Tū‘ōyō* »¹³²³. Ce clerc avait au préalable posé une question à l’influent Stylite Jean de Lītārbā (m. 119/737), dont la *Responsa* a été conservée¹³²⁴. On ne sait rien de Daniel, mais il faut sûrement éviter de traduire « prêtre de Ṭayy »¹³²⁵.

Cette lettre a été copiée à l’époque primo-abbasside¹³²⁶ au monastère de Skètè (*Dayr Suryānī*) en Egypte, au même site où sera copiée la *Vie d’Aḥūdemmeḥ*. Le manuscrit BL Add 12 154 est consacré à une défense du monophysisme¹³²⁷ et à de nombreux extraits des pères de l’Eglise illustrant le point de vue syro-miaphysite.

On a copié le fameux discours de Jacques d’Edesse sur les transgresseurs et sur le christianisme comme la plus ancienne religion présente sur le manuscrit du *Colloque de Jean et l’Emir*¹³²⁸. Ensuite, on y a couché un traité théologique de Georges lui-même¹³²⁹ et des exemples de l’ancien testament « contre les Juifs et incroyants », similaires à celui du manuscrit du colloque¹³³⁰. Finalement, on a joint la collection la plus exhaustive des lettres de Georges¹³³¹.

On connaît mal Jean de Lītārbā à part qu’il a rédigé une chronique consultée par Michel le Syrien¹³³² : il est en général assimilé à Jean le Stylite de Mār Z’urā, disciple de Jacques d’Edesse et un de ses principaux correspondants¹³³³. Il serait donc aussi issu du milieu de Qennešrē et a échangé avec Georges. Cette *Responsa* du Stylite n’arrive en tout cas pas hors contexte, elle traite de la transmission du sceptre prophétique du patriarche Jacob à Juda¹³³⁴. Il cite différents traités de pères de l’Eglise contre les Juifs¹³³⁵, un discours sur le même sujet du maître historique de l’école, « Sévère Sebōkt de Qennešrīn », une lettre de Jacques d’Edesse et, enfin, une *Responsa* de

¹³²³ WRIGHT, W., *op. cit.*, II, 1871, p. 988.

¹³²⁴ Jack Tannous prépare actuellement son édition.

¹³²⁵ DEBIE, M., *op. cit.*, 2015, p. 199-200.

¹³²⁶ VIII^e-IX^e siècle selon les critères paléographiques de WRIGHT, W., *op. cit.*, II, 1871, p. 976.

¹³²⁷ *Ibid.*, fol. 1-28.

¹³²⁸ *Ibid.*, p. 984, fol. 164-84.

¹³²⁹ *Ibid.*, fol. 184 et suiv.

¹³³⁰ *Ibid.*, p. 985, fol 201 et suiv.

¹³³¹ *Ibid.*, p. 986-8, fol. 222-289.

¹³³² CHABOT, J. B., *op. cit.*, Michel, 1901-10, T : IV, p. 377-8 et 461/ V : II, p. 357-8 et 500.

¹³³³ SUERMANN, H., « Ist Johannes, der Stylit von Lītārb (al-Aṭāreb), Johannes, der Stylit von Mār Ze‘ōrā bei Sarug? », in VOIGT R., *Akten des 5. Symposiums zur Sprache, Geschichte, Theologie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen*, Aix-la-Chapelle, 2010, pp. 225-34.

¹³³⁴ WRIGHT, W., *op. cit.*, II, 1871, p. 988, fol. 291-294.

¹³³⁵ *Ibid.*, Fol. 291.

Georges, peut-être récemment décédé. Ce dernier est présenté comme « notre père/abbé [...] et votre évêque »¹³³⁶. On en déduit que Jean de Lītarbā est au courant de l'affectation spécifique de Georges auprès des Ṭū'ōyē. On peut supposer que sa communauté était tiraillée par les questions de prophétie biblique, entre judaïsme et christianisme, dans un contexte apocalyptique prolifique¹³³⁷.

CONCLUSION

Les trois composantes de cette expression ne sont pas des noms de tribus : tout au plus peuvent-ils avoir été compris comme ceux de pseudo-tribus. Ils témoignent peut-être d'une époque où le factionnalisme lignager ne structurait pas encore complètement la vie politique arabe et omeyyade. Ils attestent en tout cas du peu d'intérêt initial des sources syriaques pour le *nasab*, avec, à l'époque sufyanide puis marwānide, un intérêt de plus en plus grand pour les formes d'organisation des auxiliaires militaires et/ou colons agricoles de *Qinnasrīn* et de *Jazīra*. Il faut sans doute aussi insister sur le fait que jamais les sources de l'époque ne les désignent comme des « arabes/Ṭayyōyē ».

On peut supposer que, sans les nommer, les savants du réseau de Qennešrē se montrent de plus en plus préoccupés par la cohabitation avec les *Mahggrōyē*, par la délimitation des règles communautaires et la volonté de les garder proches du christianisme¹³³⁸. Ils ont alors institué un évêché spécifique et un discours valorisant à l'égard de groupes semblables à ces derniers, lesquels forment la communauté des immigrants venus de Perse, mêlés à des groupes autochtones du Nord-Syrien : les *Tanūkōyē*, *'Aqūlōyē*, *Ṭū'ōyē*.

Il s'agit donc d'une expression standardisée de la fin du I^{er}/VII^e, formée avec le développement de la *Qinnasrīn* sufyanide et sacralisée par les autorités du réseau syro-jazīrien du collège jacobite de Qennešrē. Sa présence dans la *Vie d'Aḥūdemmeḥ*, dont l'action se déroule au VI^e siècle, pour caractériser des populations résidant dans la steppe entre Ninive et Nisibe pose donc deux problèmes. La *Vie* est-elle aussi un texte d'époque omeyyade ? Comment cette expression a-t-elle pu passer à l'Orient jacobite ?

¹³³⁶ *Ibid.*, 988-9, fol. 293 : « Mōr(ī) Gēōrgī Ābō dīlan [...] w-Ēpīsqōpō dīlkūn ».

¹³³⁷ MADELUNG, M., "Apocalyptic Prophecies in Hims in the Umayyad Age", *JSS*, 31, 1986, pp. 141-85 ; BASHEAR, S., "Apocalyptic and other materials on early Muslim-Byzantine wars : A review.", *JRAS*, III, 1991, pp. 173-207 ; ROGGEMA, B., *The Legend of Sergius Bahīrā : Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leyde, 2009 ; REININK, G. J., "Ps.Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam," in CAMERON, A., CONRAD, L.I., *The Byzantine and Early Islamic Near East. Problems in the Literary Source Material*, Princeton, 1992 ; ROBINSON, Ch. F., *op. cit.*, 2010, p. 48-50.

¹³³⁸ PENN, M., *op. cit.*, 2015, p. 144-66.

B. Datation et enjeux de la Vie d’Aḥūdemmeḥ : le contexte marwānide en « Orient »

La formule des *Tanūkōyē*, ‘*Aqūlōyē*, *Tū’ōyē*, apparaît peu avant la chute des Sufyānides (64/683) et se standardise pendant la II^e *fitna* et sous les premiers Marwānides. Elle figure également en bonne place dans la *Vie d’Aḥūdemmeḥ*, qui se déroule pendant le troisième quart du VI^e siècle EC. Les chercheurs l’ont presque systématiquement utilisée afin d’illustrer la conversion d’Arabes ayant immigré en *Jazīra* avant l’hégire.

Cependant, toute hagiographie, plus encore qu’une chronique, doit être étudiée dans son contexte de rédaction, car elle révèle bien plus d’informations sur le milieu et l’imaginaire des auteurs et lecteurs/auditeurs que sur l’époque qui sert de cadre au récit¹³³⁹. Ce contexte reste difficile à déterminer mais on peut identifier plusieurs indices de datation grâce à la formule¹³⁴⁰ analysée dans le chapitre précédent et à plusieurs autres éléments qui seront décrits ici. L’auteur de la *Vie d’Aḥūdemmeḥ* décrit une population arabe attachée à la région de Ninive¹³⁴¹ et de Takrīt¹³⁴², ce qui tranche avec le contexte syro-jazīrien et occidental des autres sources employant cette expression standardisée. Le transfert de cet ethnonyme à d’autres populations peut-il s’expliquer ? Il est en tout cas nécessaire de prendre en compte le contexte de formation de la métropole d’Orient et de la cité marwānide de Mossoul et la rivalité avec les Syro-orthodoxes et les Marwānides d’Occident, du *Šām* et de *Jazīra* occidentale.

¹³³⁹ C’est ce que propose FOWDEN, E. K., *op. cit.*, 1999, p. 17-29 à propos de la *Vie de St Serge* ; voir la méthode chez BINGGELI, A., “Converting the Caliph : A Legendary Motif in Christian Hagiography and Historiography of the Early Islamic Period”, in DEBIÉ M., PAPAConstantinou A., KENNEDY, H., *Writing ‘True Stories’: Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, Brepols, 2010 ; pp. 77-103; surtout aux pages 77-83 ; voir entre autres études SIZGORICH, Th., “Mind the gap : accidental conversion and the hagiographic imaginary in the first centuries A.H”, in MCLYNN, N. *et al.*, Oxford, 2015, pp. 163-174 ; GRIFFITH, S. H., “Christians, Muslims, and Neo-Martyrs : Saints’ Lives and Holy Land History.”, in KOFSKY, A., STROUMSA, G. G., *Sharing the Sacred : Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land ; First–Fifteenth Centuries C.E.*, Jerusalem, 1998, pp. 162-207.

¹³⁴⁰ NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, p. 28.

¹³⁴¹ *Ibid.*, p. 19, 20 et 35 : Le *Bēt ‘Arbōyē*, entre le Tigre et Nisibe.

¹³⁴² *Ibid.*, p. 48-50.

1. Les Syro-jacobites pendant la construction de la *Jazīra* Mossoulienne

Le contexte d'apparition de l'expression ternaire des *Tanūkōyē* (etc.) est celui de l'éclatement du Moyen-Orient suite à la bataille de Marj Rāhiṭ (64-5/684)¹³⁴³ où les Sulaym pro-zubayrides sont battus par les Kalb et Yaman de Ḥimṣ¹³⁴⁴ et se replient en *Jazīra*/Osroène. Les vainqueurs s'attaquent alors aux 'alides de Haute-Mésopotamie et les écrasent à 'Ayn al-Warda (65/685)¹³⁴⁵.

I : La II^e fitna

a-La conquête de Mossoul

Ce site est, selon toute vraisemblance, identique à Ra's al-'Ayn/Rēš-'Aynā¹³⁴⁶, cette petite cité épiscopale où s'étaient repliés, quelques mois auparavant, en 64/684, les rebelles liés à Serge Zakūnōyō et à Gabriel du monastère de Qartmīn. Ils « voulaient eux-mêmes ordonner les évêques pour la *Gzīrtō* »¹³⁴⁷ et refusaient de se soumettre au patriarcat syrien/occidental de Sévère, dont Denys de Tell-Mahrē semble savoir qu'il avait l'appui des Sufyānides¹³⁴⁸.

Le réseau de Qennešrē, apparemment mené par Jacques d'Edesse, soutient alors Athanase de Balad (m. 67-8/687-8) et son épreuve de force pour réunir les deux rives de l'Euphrate. Il n'est pas impossible que la double victoire marwānide contre les Qays pro-zubayrides et les 'alide de *Jazīra*, ait facilité la réconciliation des rebelles avec l'autorité syro-occidentale. De même, on peut s'interroger sur le rôle joué par ces groupes arabes de *Qinnasrīn*, entre leur participation à la guerre dans le camp Kalbite et Marwānide et leur présence dans la correspondance de Rēš-'Aynā.

Quelques mois après la défaite omeyyade à Ḥāzir (67-8/686-7), les coalisés 'alides chutent à Kūfa. Le conflit en *Jazīra* se transforme peu à peu en guerre tribale entre les Sulaym et leurs alliés Qays/Muḍar qui soutiennent le parti Zubayride d'Irak, et les Taglib qui tentent d'obtenir le ralliement de tout le lignage des Rabī'a du *Sawāā*¹³⁴⁹. Ces derniers appuient la famille de 'Abd al-Malik et de son frère Muḥammad dans leur conquête de l'Orient (687-91)¹³⁵⁰. Ce

¹³⁴³ C'est l'époque où Salīḥ et Tanūḥ sont intégrés dans la généalogie des Quḍā'a (Kalb), lesquels sont rattachés aux Yaman ; BORRUT, A., *op. cit.*, 2011, p. 69, citant CASSEL, W., *Ġamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muammad al-Kalbī*, II vol., Leyde, 1965, I, p. 41-4.

¹³⁴⁴ WELLHAUSEN, J., *The Arab kingdom and its fall*, tr. GRAHAM WEIR, M., Calcutta, 1927, p. 201-3.

¹³⁴⁵ ROTTER, G., *Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg (680-692)*, Mayence, 1982, p. 187-9.

¹³⁴⁶ EI2 : « 'Ayn al-Wardā' ».

¹³⁴⁷ CHABOT, J. B., *op. cit.*, Michel, 1901-10, T : IV, p. 437/V : II, p. 456 : Michel assume en effet que la sécession était issue d'une « difficulté de la part des évêques Sergius Zakūnayā, Hananyā du couvent de Qartamīn, et d'autres, qui voulaient eux-mêmes ordonner les évêques pour la *Gzīrtō* [la Mésopotamie], quand le besoin en serait, et non pas par le patriarche, selon la coutume en vigueur ».

¹³⁴⁸ *Ibid.*, T : IV, p. 437/V : II, p. 456 : « Ce Severus [...] se conduisait très durement dans les affaires ecclésiastiques car [...] il avait l'appui du roi des *Tayyōyē* ».

¹³⁴⁹ LECKER, M., *op. cit.*, « Taglib », 2005, p. 42.

¹³⁵⁰ ROTTER, G., *op. cit.*, 1982, p. 190-212 ; WELLHAUSEN, J., *op. cit.*, 1927, p. 204-9 ; ROBINSON, Ch. F., *op. cit.*, 2000, p. 38-9 décrit ce phénomène comme une conquête syrienne de Mossoul.

dernier est alors placé à la tête d'un super-gouvernorat « du Nord » qui réunit Mossoul, un petit *Ṭagr* Kūfien, et la *Jazīra* post-romaine¹³⁵¹.

b-Le joug Marwānide

L'opposition militaire Orient-Occident a donc pu influencer sur les tensions internes à l'Église syro-orthodoxe. A partir de 72-3/692-3, le pouvoir marwānide est solidement établi sur le Tigre, en *Jazīra* et à *Qinnasrīn* en la personne de Muḥammad, associé à Sa'īd b. 'Abd al-Malik, son neveu, et à son cousin Yūsuf b. Yaḥyā, qui fondent ou refondent Mossoul¹³⁵².

En Mésopotamie occidentale, Athanase est censé avoir nommé Jacques à Edesse, et, peu avant sa mort, confié à Serge Zakūnōyō la nomination de Georges sur les 'Ammē¹³⁵³. Il aurait aussi laissé le choix de la succession de Jean Sābā (m. 68/688) à la métropole d'Orient/Ninive/Mār Mattay, qui aurait choisi Denḥā II (m. 105-6/724) à Takrīt. Selon Michel le Syrien et, sans doute, selon Denys de Tell Maḥrē, ce sont les orientaux de Mār Mattay, Ninive et Takrīt qui fomentent les troubles en *Jazīra* centrale contre l'autorité légitime¹³⁵⁴.

Julien (II) le Romain (m. 89/708), le fils d'un général de l'armée de David Urtōyō, envahisseur arménien des années 28/649, accède alors au patriarcat qu'il semble avoir cherché à renforcer. Il est probable que la démission de Jacques d'Edesse et la remise de l'évêché au patriarche, dès 68/688, s'apparente plutôt à un limogeage de la part de Julien (pourtant issu également de Qennešrē)¹³⁵⁵. Parallèlement, Julien combat vigoureusement l'autonomie de la métropole de l'Orient¹³⁵⁶. L'intronisation du patriarche est étroitement associée à celle de Georges des 'Ammē dans les chroniques de Qarṭmīn¹³⁵⁷. En un mot, Julien semble avoir la sympathie des milieux amīdiens et qarṭmīniens¹³⁵⁸.

¹³⁵¹ HEIDEMANN, St., "Diyār Muḍar", in BORRUT, A. *et al.*, *op. cit.*, 2011, p. 47 et 48 : "Harrān became the capital of the Umayyad super-province of the north, which extended from the Euphrates to the Caucasus and was called al-Jazīra".

¹³⁵² FORAND, P. G., "The Governors of Mosul According to al-Azdī's *Ta'rīkh al-Mawṣil*", *JAOS*, 89-1, 1969, pp. 88-105 ; p. 89 ; ROTTER, G., *op. cit.*, 1974, p. 166-8 ; ROBINSON, Ch. F., *op. cit.*, 2000, 39-40 et 51.

¹³⁵³ CHABOT, J. B., *op. cit.*, *Michel*, 1901-10, T : IV, p. 447/V : II, p. 474.

¹³⁵⁴ *Ibid.*, T : IV, p. 447/V : II, p. 474.

¹³⁵⁵ *Ibid.*, T : IV, p. 445-6/V : II, 471-2 : « Il discuta avec le patriarche et les évêques au sujet de l'observation des canons ecclésiastiques : mais personne ne l'écouta ; tous lui conseillaient de s'accommoder au temps et aux événements. C'est pourquoi, il apporta le livre des canons ecclésiastiques et le fit brûler devant la porte du monastère du patriarche [...] ». Il est nécessaire de s'intéresser à cet « air du temps » dont parle Denys, qui porte sur le respect des canons, lesquels comportent un certain nombre de délimitations contre toute immixtion avec les *Mhaggrōyē*, voir à ce sujet PENN, M. Ph., *op. cit.*, 2015, p.66-9 et 145-6.

¹³⁵⁶ Voir *infra*, p. 187.

¹³⁵⁷ BROOKS, E W, *op. cit.*, 846, 1897, p. 580 ; CHABOT, J. B, *op. cit.*, 819, 1916-20, T p. 13/V p. 8-9 ; voir CHABOT, J. B., *op. cit.*, *Denys*, 1895, T 10-1/V 10-1 : *Zuqnīn* affirme contre toutes les autres sources que Julien n'a été consacré qu'en 1015/703-4, succédant à Athanase II, qui serait, non pas mort en 688, mais intronisé en 688 après 5 ans de troubles dans l'église. Une version qu'il serait bon de ne pas rejeter complètement.

¹³⁵⁸ La *Vie de Théodote* (non éditée, l'évêque d'Amīd est mort v. 80/699) souligne que lors de l'entrée de Julien à Amīd, il reçoit de « grands honneurs des Chrétiens et des Arabes qui étaient présents » ; voir, sur cette *Vie* : PALMER, A., *Christian-Muslim Relations 600-1500* ; PALMER, A., *Qartmin Trilogy*, *op. cit.*, 1990, p. 90 : Julien consacre l'église et le *Masgidō* des *Ṭayyōyē*.

II : Denḥā II et le culte d'Aḥūdemmeḥ en Orient

En Orient, Denḥā II (m. 105/724) occupe une place prépondérante. Il aurait dirigé l'Église de Takrīt à partir de la mort de Jean, reprennant en main une métropole fondée, selon la tradition, par Marūtā en 629.

Son intérêt pour les groupes arabes chrétiens est très probable et ce pour deux raisons :

- (a) Il est le premier, à en croire Bar Hebraeus - son lointain successeur qui s'appuie sur les archives du maphriannat -, à fonder une église en l'honneur de Mār Aḥūdemmeḥ. Il lui confère le troisième rang dans la primauté des lieux de culte après l'église de la citadelle et après celle de St Serge et Bacchus¹³⁵⁹. Or on a vu l'importance des Ṭayyōyē chrétiens et spécifiquement des *Tanūkōyē*, *'Aqūlōyē*, *Ṭū'ōyē* dans la *Vie d'Aḥūdemmeḥ*. Ce texte met en exergue la cité de Takrīt, et y situe une partie des reliques du martyr, suite à de longues péripéties de translations¹³⁶⁰.
- (b) Denḥā II s'est également trouvé aux prises avec une rébellion des moines de Mār Mattay, près de Ninive/Mossoul, qui permet à Julien II, qui lui reproche de nommer lui-même des évêques, de le faire convoquer à *Qennešrē*¹³⁶¹. Il est incarcéré, aux alentours de 96/705-6, soit deux ans avant sa libération des mains du nouveau patriarche Elie, en 99/708¹³⁶². Son siège est alors placé sous la tutelle de Bacchus, évêque de *'Aqūlā*¹³⁶³, ce qui souligne la continuité géographique orientale entre Kūfa, Takrīt et Mār Mattay. Parmi ses deux partisans les plus farouches condamnés à partager sa pénitence et son exil, on compte Jean de Circessium/*Habōrā*, un ancien partisan de Serge *Zakūnōyō*¹³⁶⁴ lors du synode de Rēš-'Aynā et un certain Joseph des -Arabes- *Taglib* (*Yōsef d-Ṭayyōyē-Taglibōyē*¹³⁶⁵).

On ne sait rien de plus au sujet de cet évêque, mais c'est la première attestation d'un suffragant jacobite oriental attaché à une tribu arabe du *nasab* classique. Si ce poste est nouveau,

¹³⁵⁹ ABBELOOS, J. B., LAMY, Th. J., *op. cit.*, 1877, III, col. 147-8 : notice XXXII et Serge *Zakūnayā*. Bar Hebraeus lui attribue la consécration « à Takrīt d'une nouvelle église consacrée à Mar Aḥūdemmeḥ, qu'il érigea en troisième dans la hiérarchie ».

¹³⁶⁰ NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, p. 48-50.

¹³⁶¹ ABBELOOS, J.-B., LAMY, Th. J., *op. cit.*, 1877, III, col. 147-8 ; CHABOT, J.-B., *op. cit.*, *Michel*, 1901-10, T : IV, p. 469-70/II, p. 514. Denys, si c'est bien la source de cette notice, ne porte pas les Gens de Mār Mattay dans son cœur et tente ici de faire de Denḥā leur victime.

¹³⁶² ABBELOOS, J.-B., LAMY, Th. J., *op. cit.*, 1877, III, col. 147-8.

¹³⁶³ CHABOT, J.-B., *op. cit.*, *Michel*, 1901-10, T : IV, p. 448/ V : II, p. 475. Dans cette notice, Michel incrimine directement Denḥā et ses deux acolytes ; comparer avec ABBELOOS, J.-B., LAMY, Th. J., *op. cit.*, 1877, III, col. 147-8, où ce sont les Tagrītiens qui trahissent leur prélat.

¹³⁶⁴ CHABOT, J.-B., *op. cit.*, *Michel*, 1901-10, T : IV, p. 438 et 440 /V : II, p. 459 et 461.

¹³⁶⁵ *Ibid.*, T : IV, p. 448/ V : II, p. 475 ; ABBELOOS, J.-B., LAMY, Th. J., *op. cit.*, 1872, I, col. 295-6. Bar Hebraeus ajoute à la version de Michel la précision « *d-Ṭayyōyē* ».

ce que la rareté des sources ne doit certes pas mener à conclure, il faut le rapprocher du rôle prépondérant joué par les Taglib dans la reconquête de la *Jazīra* et de Mossoul par les Marwānides.

Il est tentant de rapprocher cette tentative de mise au pas de l'Orient par le patriarcat syro-occidental, des évolutions de la politique marwānide. Au même moment, la soumission de Mossoul par les Syriens provoque le soulèvement de deux Šaybānites¹³⁶⁶, dont Šabīb, que les chroniques de Qarṭmīn dépeignent en héros de la *Jazīra*¹³⁶⁷.

III : Muḥammad, al-Walīd et les Arabes chrétiens

Muḥammad b. ‘Abd al-Malik est plus connu comme chef des opérations militaires d’Arménie que comme gouverneur de Mossoul, qu’il semble avoir laissé à son cousin Yūsuf b. Yaḥyā et à son agent al-Walīd b. Talīd.

a-Des remous en Orient

Or, en 704-5, alors que la famille de son frère ‘Abd al-‘Azīz perd le contrôle de l’Égypte au profit de ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Malik, son autre neveu Maslama lui succède dans les campagnes d’Anatolie. Muḥammad aurait pu alors avoir continué à diriger la super-province du nord depuis Mossoul. C’est en tout cas l’époque où les *Fulūs* émis dans la région s’alignent sur les modèles d’Arménie et de Ḥarrān¹³⁶⁸. Pourtant, la succession d’al-Walīd conduit à sa perte progressive d’influence.

On assiste à ce moment à la montée en puissance de Maslama, Sa‘īd et Hišām, les frères du nouveau Commandeur des Croyants. Ces derniers lancent à l’époque de considérables aménagements hydrauliques et agraires, respectivement dans le Balīḥ, sur la rive droite de l’Euphrate (face à la région de Qarqisiya/Ḥabūrā) et en rive gauche (le Nahr Dawrīn)¹³⁶⁹. Ils développent ainsi un nouveau réseau de clientèle en *Jazīra* occidentale. Ces dirigeants s’appuient de plus en plus sur les tribus Qaysites qui formeraient alors le gros des troupes de l’ancienne Osrhoène¹³⁷⁰. Les chroniques syriaques consacrent la déchéance du vieil Emir pour les années 89-91/708-10 et la montée en puissance de Maslama b. ‘Abd al-Malik¹³⁷¹. Les trois premières chroniques associent ce changement de gouverneur au second *Ta’dīl*, le nouveau recensement fiscal de Mésopotamie, et les autres décisions politiques majeures d’al-Walīd.

¹³⁶⁶ ROBINSON, Ch. F., *op. cit.*, 2000, p. 110-25 ; les Šaybān font partie de Bakr/Rabī‘a.

¹³⁶⁷ BROOKS, E W, *op. cit.*, 846, 1897, p. 581 ; CHABOT, J. B., *op. cit.*, 819, 1916-20, T p. 14/V p. 9.

¹³⁶⁸ ROTTER, G., *op. cit.*, 1974, p. 169-70.

¹³⁶⁹ Voir à ce sujet les publications suivantes : HAASE, C.-P., “Madīnat al-Far”, *op. cit.*, 1996, p. 168 ; BARTL, K., « Balīḥ », *op. cit.*, 1996 ; BERTHIER S., dir., *Euphrate*, *op. cit.*, 2001, p. 32 et suiv. ; ROUSSET, M. O., in BERTHIER, S., *op. cit.*, 2001, p. 559-66, HEIDEMANN, St., “Diyar Mudar”, *op. cit.*, 2009 ; HEIDEMANN, St., “Diyār Muḍar”, *op. cit.*, 2011 et BORRUT, A., *op. cit.*, 2011, p. 428-33.

¹³⁷⁰ AL-ṬABARI, DE GOEJE, M. J., *op. cit.*, 1879-1901, II, p. 708, cité par CRONE, P., « Qays-Yemen », *op. cit.*, 1994, p. 48.

¹³⁷¹ BROOKS, E W, *op. cit.*, 846, 1897, p. 582 ; CHABOT, J. B., *op. cit.*, 819, 1916-20, T p. 14-5/V p. 10 ; CHABOT, J. B., *op. cit.*, 1234, 1916-20, T p. 299/V p. 233 ; CHABOT, J. B., *op. cit.*, *Michel*, 1901-10, T : IV, p. 451/V : II, p. 479.

Il est intéressant de souligner les synchronismes entre la succession d'al-Walīd I^{er} en 86/705 et le changement brutal de politique de Julien II, ou entre l'avènement d'Elie en 89/708 (et le retour en grâce de Jacques d'Edesse et de Denḥā) et la chute de Muḥammad.

b-Muḥammad et al-Walīd

Muḥammad et al-Walīd sont tous les deux associés à deux persécutions infligées à des « *Ṭayyōyē Krīstyōnē* »¹³⁷², en l'espèce des chefs Taglib. Cette martyrologie syro-jacobite a été intégrée dans la colonne ecclésiastique de Michel le Syrien. Le frère de 'Abd al-Malik porterait la responsabilité d'un martyr local, Mū'ad, chef des *Taglibōyē*, inhumé à Dārā par son évêque Eusthatius (dans la zone d'influence de Qartmīn)¹³⁷³. Aucune autre source connue ne donne de précision sur l'évènement.

Michel le Syrien attribue au fils de 'Abd al-Malik la torture d'un second personnage, Šam'alā, qu'il présente comme « *Mawdyōnō minhōn d-Taglibōyē* »¹³⁷⁴. Ce terme ne signifie pas forcément « confesseur » au sens de la prêtrise, comme le traduit Jean-Baptiste Chabot, mais bien plutôt quelqu'un qui loue fortement Dieu (racine *YDW*), voire un simple synonyme de martyr.

A la page suivante, Michel explique qu'ici s'achève la chronique de Jacques d'Edesse (en l'année 1021 A.G./710 EC), dont on sait qu'elle comporte une partie ecclésiastique et une partie civile, en deux colonnes. Il est donc possible que ces deux martyrs aient été enregistrés dans les quelques années avant la mort du grand évêque ou de son disciple continuateur. Michel explique cependant qu'il a « inséré [...] des parties notables d'autres » auteurs¹³⁷⁵ et on ne peut conséquemment pas assurer l'existence de cette tradition à la fin du I^{er} siècle.

Il est par contre frappant de trouver l'histoire de Šam'ala, contée de manière très similaire, au sein du *Dīwān* du mystérieux al-A'sā Banī Taglib, dans le *K. al-Aḡānī* d'Abū-l-Farāj al-Iṣfahānī -mais le persécuteur n'est pas explicitement désigné¹³⁷⁶. Al-A'sā, réputé chrétien, est étroitement associé par Ibn al-'Adīm à Maslama, au côté duquel il aurait participé à une campagne anatolienne¹³⁷⁷. Al-Iṣfahānī l'associe également à 'Umar II et à al-Ḥurr b. Yūsuf, le fils du gouverneur de Mossoul de 'Abd al-Malik et Muḥammad, devenu à son tour gouverneur en 106-13/723-30, et initiateur de travaux hydrauliques et monumentaux dans le Haut-Tigre¹³⁷⁸.

¹³⁷² CHABOT, J. B., *op. cit.*, *Michel*, 1901-10, T : IV, p. 451/V : II, p. 480-1.

¹³⁷³ *Ibid.*, BUDGE, E. A. W., *Chronicon Syriacum*, *op. cit.*, 1932, p. 112.

¹³⁷⁴ *Ibid.*, T : IV, p. 451-2/V : II, p. 481-2 ; BUDGE, E. A. W., *Chronicon Syriacum*, *op. cit.*, 1932, p. 115.

¹³⁷⁵ Voir la chronique de Jean de Litarbā qui finit en 725-6, que recopie Denys de Tell-Mahrē ; CHABOT, J. B., *op. cit.*, *Michel*, 1901-10, T : IV, p. 378 et 461/V : II, 358 et 500.

¹³⁷⁶ AL-IṢFAHĀNĪ, 'ABBAS, I., *op. cit.*, *Aḡānī*, 1955-61, XI, p. 189-1.

¹³⁷⁷ IBN AL-'ADĪM, ZAKKAR S., *op. cit.*, 1988, VIII, p. 3619 ; cité par AL-QADI, W., *op. cit.*, 2016, p. 92.

¹³⁷⁸ *Le Nahr al-Makšūf* ; voir KATBI, Gh. Kh., *Islamic land tax al-Kharāj : from the Islamic conquests to the Abbāssid period*, Leyde, 2010, p. 81 ; FORAND, P. G., *op. cit.*, 1969, p. 90 ; ROTTER, G., *op. cit.*, 1974, p. 179 ; ROBINSON, *op. cit.*, 2000, p. 78 et 84 ;

Michel ajoute à la notice d'Iṣfahānī un discours apologétique chrétien qui remplace le trait de poésie d'al-A'šā. Il est possible que notre chroniqueur (ou sa source) ait sélectionné la persécution de Šam'ala dans un *dīwān* arabe. Le martyr de Mu'āḍ n'a pour l'instant pas été identifié dans la littérature islamique, il pourrait être issu d'une tradition hagiographique syro-chrétienne locale. Dans cette anecdote, l'incorruptibilité du corps rappelle la fin des martyrs du syro-oriental Georges¹³⁷⁹ et de « l'apôtre » Aḥūdemmeḥ, lorsque les chiens refusent de dévorer le cadavre des saints¹³⁸⁰.

Il est également possible qu'al-Iṣfahānī ou sa source ait, au contraire, brodé une poésie sur un évènement pris à la tradition syriaque abbasside. Cette intertextualité est en tout cas frappante et mérite évidemment une étude approfondie qu'il n'est pas possible de mener ici¹³⁸¹.

son fils Salma est lui aussi connecté aux Arabes chrétiens puisqu'il a gagné la *bādiya* des Taglib tandis que son second fils, Yaḥyā lui succède au gouvernorat.

¹³⁷⁹ BEDJAN, P., *Histoire de Mar Jab-Alaha, et 3 autres patriarches*, I, p. 556-557.

¹³⁸⁰ NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, p. 47-8.

¹³⁸¹ L'étude détaillée de ces martyrs et de leur datation nécessiterait sans doute un chapitre entier.

2. Le contexte de la Vie d'Aḥūdemmeḥ

Il n'est pas possible d'analyser en détail la *Vie* d'Aḥūdemmeḥ, on se contentera de la placer en contexte pour une étude de cas ultérieure.

I : Ṭayyōyē, Ārabōyē, 'Arbōyē

Les intitulés épiscopaux de la première période marwānide mentionnent les '*ammē*¹³⁸² ou utilisent l'expression ternaire stéréotypée. Le concept de « *Ṭayyōyō* chrétien » est absent des sources appréhendées dans le chapitre précédent mais devient très présent dans les récits historiographiques sur la conquête¹³⁸³ qui datent pour la plupart de l'époque abbasside (fin II^e/VIII^e-début III^e/IX^e s.). Il est donc intéressant de remarquer qu'en dépit de l'intérêt porté assurément entre 683 et 718¹³⁸⁴ à des groupes qu'aujourd'hui (et à l'époque abbasside) on considérera unanimement comme des Arabes chrétiens, les témoins de ces trois décennies ne les caractérisent pas ainsi. Les Syriaques désignent à l'époque les membres du mouvement monothéiste médinois des *Muhājirīn/Mū'minīn* sous le nom de *Mahgrē/Mhaggrōyē*, tandis que les envahisseurs de la conquête sont des *Ṭayyōyē*, peu importe la religion professée. S'ils cherchent une explication théologique ou eschatologique, ils ont recours au principe des *Bnay Hagar* ou des *Bnay Iṣmā'el*¹³⁸⁵.

L'irruption d'une identité '*arabiyya* au sein de la communauté des Croyants a été très questionnée¹³⁸⁶ et il est significatif que Jacques d'Edesse décrive la conquête comme celle « des *Ārabōyē*, ceux que nous appelons *Ṭayyōyē* »¹³⁸⁷. Il est donc le premier à proposer une théorie arabique, peut-être initialement l'*Arabia* romaine, mais sans doute déjà la péninsule. Cette conception est reprise par *I234*¹³⁸⁸ et par Michel le Syrien¹³⁸⁹ pour l'année 933 A.G., lorsqu'ils affirment tous deux, sans doute à partir de Denys de Tell Maḥrē, que les Arabes « s'appellent eux-mêmes de ce nom dérivé de leur résidence qui est l'Arabie Heureuse ».

¹³⁸² Le premier évêque *d-'ammē* apparaît chez Michel, avec le qualificatif *d-ṭayyōyē*, dans une courte nécrologie, aux côtés de Sévère Sebōkt et du patriarche Théodore (m. 47/667), en la personne d'un certain Mār Trōkōs ; CHABOT, J.-B., *op. cit.*, *Michel*, 1901-10, T : IV, p. 435/V : II, p. 453. Dans le Texte, tome IV, on lit mal D-'M', mais plutôt D-'MLR.

¹³⁸³ Voir, par exemple, *supra*, p. 52, 173 et 189.

¹³⁸⁴ C'est la date de la dernière lettre connue de Georges, cf : TANNOUS, J., *op. cit.*, 2009, p. 676.

¹³⁸⁵ PENN, M. Ph., *op. cit.*, 2015, « Bnay Hagar », p. 23 (sur Ps-Ephrem, v. 60/680), p.65 (sur Bar Penkāyē), p. 73 (sur la controverse de Bēt Hālē, v. 132/750), « Bnay Iṣmā'el », p. 21 et 61 (sur Hūzistān), p. 35-6 (sur la Chronique des désastres), p. 170 (sur Ps-Methodius, v. 80/700).

¹³⁸⁶ Voir *supra*, p. 80-2 et BASHEAR, S., *op. cit.*, 1997, p. 2-5, p. 53 : « 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. One dimension of this process is clearly reflected in traditions that rehabilitate the previous position of Bedouins (*a'rāb*), reconcile them with islam and results in the emergence of an arab ethnic entity related to its Bedouin roots. » ; WEBB, P., *op. cit.*, 2014.

¹³⁸⁷ BROOKS, E. W., *The chronological canon of James of Edessa*, ZDMG, 53, 1899, pp.261-327 ; T : p. 306/V : p. 323 ; Palmer, A., *op. cit.*, 1993, p. 39.

¹³⁸⁸ CHABOT, J.-B., *op. cit.*, *I234*, 1916-20, T p. 227/V p. 178, tr. PALMER, A., *op. cit.*, 1993, p. 129.

¹³⁸⁹ CHABOT, J.-B., *op. cit.*, *Michel*, 1901-10, T : IV, p. 405/V : II, p. 403.

Par contre, la *Vie d'Aḥūdemmeḥ* n'hésite pas à désigner les peuples convertis par l'apôtre (*šalīḥō*) comme des *Ṭayyōyē*. Le récit s'inscrit donc à une époque où il est évident que les *Tanūkōyē*, *Aqūlōyē*, *Ṭū'ōyē* sont des *Ṭayyōyē*. Ces derniers peuvent être soit païens soit chrétiens. Il est donc probable que l'usage de cette taxinomie de la première période marwānide associée au concept d'« Arabe chrétien » permette de situer la rédaction pendant la période marwānide centrale ou finale. Ce récit se situe cependant nécessairement avant l'établissement définitif des catégories tribales comme les *Taglibōyē*, *Ma'dōyē* tels qu'ils apparaissent dans les listes épiscopales au moins à partir du patriarcat de Cyriacus (177/793-202/817)¹³⁹⁰.

Les textes syriaques mentionnent aussi le terme '*Arbōyē*, qui se réfère uniquement à la partie steppique entre Nisibe et Ninive, et correspond à une circonscription administrative iranienne appelée *Arbāyēstān/Arvāstan*¹³⁹¹. Il existe également, non loin du Ḥābūr, du côté romain, un pays de '*Rab* qui lui répond en symétrie¹³⁹².

Il n'est pas ici possible d'expliquer pourquoi, à aucun moment, cette expression ne doit être rapprochée des Arabes au sens où l'historiographie contemporaine l'entend¹³⁹³. Il faut simplement rappeler que des *Araboi* et une *Arabia* sont placés par plusieurs sources antiques en Haute-Mésopotamie¹³⁹⁴. Comme dans le cas de la Transjordanie, durant l'Antiquité tardive, le sens d'*Arabia* est purement géographique.

Il est toutefois vraisemblable que le terme ait commencé, par sa similarité avec le terme '*arabī*, à être associé à ceux que nous appelons Arabes à l'époque abbasside¹³⁹⁵. Le récit hagiographique d'Aḥūdemmeḥ précise qu'il est du *Bēt 'Arbōyē*, afin de l'attacher au pays de rive droite du Tigre, aux environs de Ninive, mais nullement (explicitement en tout cas) pour l'associer avec sa mission d'évangélisation des Arabes - contrairement à ce que la traduction de François Nau (« le Pays des Arabes »¹³⁹⁶) pourrait laisser supposer.

II : Le culte d'Aḥūdemmeḥ et l'Aḥūdemmeḥ « historique »

On a vu qu'il n'existe aucune trace d'un culte d'Aḥūdemmeḥ avant la consécration de l'église de Takrīt attribuée par Bar Hebraeus à Denḥā II (m. 105/724).

¹³⁹⁰ CHABOT, J.-B., *op. cit.*, Michel, 1905-10, T : IV, p. 753-4/V : III, p. 450-3.

¹³⁹¹ MORONY, M., *op. cit.*, 1984, p. 129-30.

¹³⁹² GUIDI, I., T p. 37/V p. 31; BROOKS, E. W., *op. cit.*, *Lives*, 1923-6, II (PO 18), p. 382 ('*Rab* et Callicinus), 419 et 622 (« le désert/la région méridional(e), '*Rab* et Izla »).

¹³⁹³ Ceci doit faire l'objet d'un chapitre.

¹³⁹⁴ XENOPHON, *Anabase*, I, 5 ; MARQUART, J., *Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i*, Berlin, 1901 donne de nombreuses attestations du Haut-Empire : PLUTARQUE, Lucullus, XXI (sous Tigraane) ; DION CASSIUS, LXVIII, 21 et 31 (sous Trajan et Sévère) et, LXXV, 1-2, 11-2 (sous Sévère) ; HERODIEN, III, 28.

¹³⁹⁵ Voir le cas particulier de la *Vie de Gabriel* : Palmer, A., *op. cit.*, *Trilogy*, 1993, p. 67-71 ; où le marchand ayant perdu son trésor dans le monastère est un '*Arbōyō*, tandis que la même anecdote dans *Zuqnīn*, où le saint n'est plus Gabriel, mais Ḥabīb d'Edesse (m.v. 85-8/705-7) fait état d'un *Ṭayyōyō* : CHABOT, J.-B., *op. cit.*, *Denys*, 1895, T p. 16-8/V : p. 15-6.

¹³⁹⁶ NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, p. 19 et 35.

a-Aḥūdemmeḥ et la communauté de Tagrīt à l'époque abbasside

La première mention assurée de son martyr (avant le manuscrit copié en 322/934 en Egypte), est sans doute cette très rapide allusion dans le troisième livre de l'anonyme mésopotamien de *Zuqnīn* (écrit vers 158/775). Il le cite dans une liste de personnalités fameuses comme « *catholicos* chez les Perses et martyr »¹³⁹⁷, pour le milieu du VI^e siècle EC mais il n'évoque pas son apostolat chez les Arabes.

Michel le Syrien et l'anonyme de *I234* ne semblent pas non plus avoir lu quoi que ce soit à propos de son exécution dans leurs sources, ce qui suppose que Denys de Tell-Maḥrē (m. 845) a pu ignorer cette tradition. Si la *Vie* était déjà rédigée à cette époque, elle a pu rester confinée à un milieu mossoulien et seules quelques rumeurs sur le martyr sont arrivées aux oreilles d'un scribe de la région d'Amīd.

Parallèlement, on apprend, dans la strate dionysienne de cette chronique du VI^e/XII^e siècle qu'une certaine église « *Mōr Aḥūdemmeḥ* » de Ḥarrān fut détruite en 1146 A.G. (219-20/834-5) par un groupe de *Mhaggrōyē* (musulmans) « parce qu'elle avait été nouvellement construite »¹³⁹⁸. Cette église, située dans le monastère de Bēt Qawmē, a aussi reçu en 1135AG/824 trois lectionnaires (*Qeryōnē*) commandés par la communauté (*kenšō*) des Tagrītiens¹³⁹⁹. Il semble donc qu'il y ait une vénération spécifique d'Aḥūdemmeḥ chez les syro-jacobites de l'Orient au début du III^e/IX^e siècle.

On en déduit que la diffusion du culte d'Aḥūdemmeḥ en *Jazīra* occidentale est probable dès le début du IX^e siècle, mais n'est pas prouvable pour une époque antérieure. Parmi les 99 évêques ordonnés par Denys, selon Michel, le dix-neuvième s'appelle non seulement Aḥūdemmeḥ, mais il est évêque d'un groupe d'Arabes, les « *Ma 'dōyē* »¹⁴⁰⁰. Il est peut-être alors possible de garantir que sa renommée est suffisamment répandue, y compris, sans doute, son apostolat arabe, pour qu'un évêque de tribu né à la fin du II^e/VIII^e siècle porte ce nom.

En 219/834 également, un conflit oppose le monastère de Mār Mattay et son métropolitain de Mossoul, Cyriacus, pour la nomination de son successeur. Cette dispute est réglée par Denys de Tell-Maḥrē en personne, en route pour rendre hommage à al-Mu'taṣim¹⁴⁰¹. Au synode qu'il

¹³⁹⁷ HARRAK, A., *The Chronicle of Zuqnīn, parts III and IV (EC 488-775)*, Toronto, 1999, T p. 109/V p. 114.

¹³⁹⁸ CHABOT, J.-B., *op. cit.*, Michel, 1905-10, T : IV, p. 529/V : III, p. 86.

¹³⁹⁹ WRIGHT, W., *op. cit.*, *Catalogue*, 1870-2, I, p. 147-54 (BL Add, 14 485-7).

¹⁴⁰⁰ CHABOT, J.-B., *op. cit.*, Michel, 1905-10, T : IV, p. 754/V : III, p. 454.

¹⁴⁰¹ CHABOT, J.-B., *op. cit.*, Michel, 1905-10, T : IV, p. 528-30/V : III, p. 85-7.

réunit, figure l'évêque 'Ūtmān *d-Taglibōyē*¹⁴⁰², le quarante-cinquième évêque ordonné par son prédécesseur le patriarche Cyriacus de Takrīt (m. 202/817)¹⁴⁰³.

C'est encore en 219/834 que le métropolite de l'Orient, Daniel de Bīr-Qūm est enterré dans l'église Aḥūdemmeḥ fondée par Denḥā II¹⁴⁰⁴. Cette église devient finalement, mais tardivement, le lieu coutumier des sépultures des Métropolités de Takrīt à partir de 298/910-1¹⁴⁰⁵ et jusqu'en 378/988¹⁴⁰⁶, ce qui correspond à l'époque de copie de la Vie sous Moïse de Nisibe¹⁴⁰⁷.

Les sources sont donc trop éparses pour tirer des conclusions. On peut tout de même suggérer que le martyr d'Aḥūdemmeḥ a une renommée avant tout locale et que son culte est difficilement attestable avant la période primo-abbasside.

b- L'Aḥūdemmeḥ historique chez Jean d'Ephèse (VI^e siècle).

Si Michel ne semble pas avoir connu le martyre et la mission évangélisatrice de ce saint, il transmet cependant deux notices différentes, partiellement tirées de Jean d'Asie, au sujet d'un personnage du VI^e siècle qui porte ce prénom rarissime et étrange¹⁴⁰⁸. L'Aḥūdemmeḥ historique apparaît en effet chez Jean d'Ephèse (m. 585, 10 ans après la date supposée de son martyre) au moment de la mission jacobite en Perse, au début de la persécution pro-chalcédonienne de Justin II (565-578). Il n'y apparaît ni apôtre des Arabes, ni martyr, ni même explicitement métropolite. Il faut cependant garder à l'esprit que certains passages de Jean d'Ephèse ne nous sont pas parvenus.

Ce chroniqueur du VI^e siècle EC le présente ainsi uniquement comme le chef de la délégation monophysite lors d'une controverse devant Ḥōsrō I^{er} (531-579)¹⁴⁰⁹. Jean le nomme (dans ce qui ressemble à une incise) « le chef des Orthodoxes [...], un évêque, un saint nommé Aḥūdemmeḥ »¹⁴¹⁰. Il se refuse à le confondre explicitement avec le « Catholique » que Jacques Baradée (m. 578 EC) instaure pour ses fidèles, suite à leur victoire rhétorique. Toutefois, il voit

¹⁴⁰² *Ibid.*, T : IV, p. 528/V : III, p. 86.

¹⁴⁰³ *Ibid.*, T : IV, p. 753/V : III, p. 452

¹⁴⁰⁴ ABBELOOS, J.-B., LAMY, Th. J., *op. cit.*, 1877, III, col. 193-4.

¹⁴⁰⁵ *Ibid.*, III, col. 235/6.

¹⁴⁰⁶ *Ibid.*, col. 243-4 ; 247-8 ; 257-8 ; NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, p. 51 n. 3.

¹⁴⁰⁷ Voir *infra* p. 196.

¹⁴⁰⁸ Il signifie «frère de sa mère » selon NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, p. 10.

¹⁴⁰⁹ PAYNE SMITH, R., *The third part of The ecclesiastical history of John, Bishop of Ephesus*, Oxford, 1860, (VI.20) p. 417-420 : Ḥōsrō Ier est présenté comme un souverain sage et ouvert aux idées chrétiennes : « Il fut celui qui les étudia le plus constamment et les lut, et crut leurs paroles : et il ne se montra jamais lui-même en ennemi des chrétiens, et, bien qu'incité par les Mazdéens contre eux, il ne se résolut que rarement à consentir à les persécuter. » (cf., SCHER, A., *op. cit.*, *Seert*, 1911, II-1, p. 55 (n° XXIV), « Il avait de la sympathie pour les chrétiens et préférait leur religion à toutes les autres ». On apprend ensuite que Ḥōsrō Ier se fâche contre les nestoriens entre 540 et 552, ne recevant pas, de leur part le soutien escompté dans ses campagnes contre Justinien.

¹⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 418.

dans cet évènement l'acte fondateur car « jusque maintenant il y eut un Catholique pour les fidèles de Perse »¹⁴¹¹.

On ne connaît aucune controverse à l'époque de Ḥosrō Ier dans le *Synodicon orientale* même si une rencontre similaire est attestée dans la *Chronique de Seert*, en 518-523¹⁴¹². Il y a en tout cas cette signature d'un « Aḥūdemmeh, évêque de Ninive » dans le recueil de conciles nestoriens, pour 554 EC, c'est-à-dire la vingt-troisième année de Ḥosrō I^{er}¹⁴¹³. En envisageant une erreur du copiste, on pourrait l'assimiler à cette dispute rapportée par la même compilation pour « la 23^{ème} année du règne de Ḥosrō fils de Hormoz »¹⁴¹⁴ ; mais la précision de la filiation, qui renvoie à Ḥosrō II (m. 6/628), paraît bien assurée.

Michel le Syrien résume les informations de Jean d'Ephèse, et le nomme « le chef des Orthodoxes, l'évêque Āḥūdemmeh ». On peut découper le propos en trois parties, sur le modèle de Jean d'Ephèse qu'il résume :

Avant la mort du vieillard Jacques, (1) Kosrō, roi des Perses, ayant lu tous les livres des philosophes et examiné toutes les religions, loua la doctrine des chrétiens. (2) Il rassembla les Nestoriens et les Orthodoxes. Le catholicos des Nestoriens commença par parler longuement. Le chef des Orthodoxes, l'évêque Aḥūdemmeh, répliqua au Catholicos. Kosrō, l'ayant entendu, la doctrine des Orthodoxes lui plut et il dit : « Telle est la vérité » ; il méprisa les Nestoriens. (3) Saint Jacques descendit alors en Perse et parut en présence de Kosrō. Il institua en cet endroit un Catholique pour les Orthodoxes ; des églises furent bâties en Perse.¹⁴¹⁵

Il utilise pourtant, bien plus haut dans la chronique, une notice d'origine différente se référant à un procès en hérésie, suivi d'un synode œcuménique, à Nisibe amenant à la victoire du parti jacobite et d'Āḥūdemmeh :

A la même époque était Mar Āḥūdemmeh, évêque dans le pays des Perses, homme instruit et saint. Les Nestoriens de Nisibe et des environs s'élevèrent contre lui, et le bienheureux fut contraint de paraître devant Kosrō, roi des Perses. Ils amenèrent le Catholique des Nestoriens et, par des démonstrations empruntées à l'Écriture et à la nature, le saint vainquit le Catholique. Kosrō, comme ceux qui étaient avec lui, admira la science et la sagesse d'Aḥūdemmeh et le loua. Sur l'ordre du roi les deux partis s'assemblèrent. Les Orthodoxes se trouvèrent être 5 fois plus nombreux que les Nestoriens ; Kosrō les encouragea à bâtir une église et à se montrer ouvertement ; les Nestoriens furent humiliés¹⁴¹⁶.

¹⁴¹¹ *Ibid.*, p. 420.

¹⁴¹² SCHER, A., *op. cit.*, *Seert*, 1911, II-1 p. 50-1 (n° XXII) : S'y affrontent les réfugiés sévériens fuyant la répression de Justin Ier et soutenus par un courtisan du roi al-Mundīr b. Nu'mān nommé al-Ḥajjāj b. Qays, et les nestoriens, dirigés par le Catholicos Šīlā, dans la ville de Ḥīra.

¹⁴¹³ CHABOT, J.-B., *op. cit.*, *Synodicon*, 1902, T p. 109/V p. 366.

¹⁴¹⁴ *Ibid.*, T p. 562-3/V p. 580.

¹⁴¹⁵ CHABOT, J.-B., *op. cit.*, *Michel*, 1905-10, T : IV, p. 366/V : II, p. 339.

¹⁴¹⁶ *Ibid.*, T : IV, p. 313/V : II, p. 251.

Cette notice ressemble beaucoup au deuxième point de l'histoire tirée de Jean d'Ephèse, et il n'est pas impossible que Jean, ou un de ses copistes/continuateurs ultérieurs, ait modifié la première version pour la faire coïncider avec cette seconde anecdote, en y incluant l'incise.

Si on peut se fier à la reconstruction historique syro-orthodoxe, on peut concevoir qu'Aḥūdemmeh a pris le parti jacobite entre 565-6 et 570-1, lors de l'interrègne nestorien¹⁴¹⁷ et de la guerre froide entre Justin II et Ḥosrō I^{er}. Jean-Maurice Fiey, en extrayant et comparant les indices crédibles, a suggéré que ces différents personnages, le catholicos, le martyr, l'évêque de Ninive et l'auteur du traité sur l'âme¹⁴¹⁸, étaient trois personnes différentes¹⁴¹⁹.

Il est peut-être préférable de considérer qu'on a affaire à une seule et même personne qui sert de base à la construction progressive d'une figure syro-occidentale. Cet évêque syro-oriental a-t-il pu devenir jacobite durant la crise consécutive à la disgrâce de Mār Ābbā (552) ? Aura-t-il profité plus tard de la paix romaine de 562-565 ? Peut-on suggérer que Jean d'Ephèse a voulu en faire un jacobite, afin de « récupérer » son autorité ?

Jean a-t-il, lui-même, ou son continuateur, ajouté une incise pour préciser qu'il était bien le chef de la délégation après avoir eu vent de l'affaire du procès de Nisibe ? L'a-t-il développée dans un des passages perdus de son œuvre ? La légende de son martyre a-t-elle pu être brodée sur les éléments biographiques contenus dans la seconde notice de Michel le Syrien présentant la controverse comme un guet-apens nestorien ? A quel moment, son martyre s'est-il intégré à sa *Memoria* hagiographique ? Qu'en est-il, finalement, du motif de la conversion des Arabes ?

III : La « Vie d'Aḥūdemmeh »

Ce fameux récit n'est conservé que dans un *unicum* daté (c'est exceptionnel) de 324/935-6¹⁴²⁰, copié au couvent des Syriens du désert de Skète en Egypte¹⁴²¹ avec quarante-et-une autres *Vies* de saints¹⁴²².

a-La connexion égyptienne

C'est dans ce monastère qu'ont été recopiés les discours et lettres de Jacques, Georges et Jean le Stylite au tournant des II^e/VII^e-III^e/VIII^e siècles. A l'époque des premiers marwānides,

¹⁴¹⁷ SCHER, A., *op. cit.*, *Seert*, 1911, II-1, p. 84-96 (n° XXXII) et p. 100-3 (n° XXXVI) : On constate dans l'histoire de l'église de Ctésiphon un long interrègne entre 566 et 570, entre la destitution de Joseph et l'autorisation par Ḥosrō I^{er} de l'élection d'Ezechiel. Peut-être cette grave crise au sein de l'église d'Iraq a-t-elle pu s'avérer propice à la sécession d'un certain Aḥūdemmeh, évêque de Ninive, nommé Catholique par Jacques Baradée, après avoir soutenu des thèses s'approchant des dogmes sévériens.

¹⁴¹⁸ Edité et traduit à la suite des *Vies* dans NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, pp. 102-15. On lit dans DEBIE, M., *op. cit.*, 2015, p. 554 que Jean de Litarbā (m. 119/737) serait aussi l'auteur d'un traité sur l'âme, destiné au « clergé arabe ».

¹⁴¹⁹ FIEY, J.-M., « Aḥūdemmeh. Notule de littérature syriaque », *Muséon* 81, 1968, pp. 155-9 ; p. 158-9.

¹⁴²⁰ WRIGHT, W., *op. cit.*, *Catalogue*, 1870-2, III, p. 1111-6 : le BL Add. 14 645.

¹⁴²¹ *Ibid.*, p. 1116 ; Fol. 430.

¹⁴²² *Id.*, *Index* au Fol. 1.

‘Abd al-‘Azīz b. Marwān est assisté en matières fiscales d’un édessénien monophysite¹⁴²³ alors qu’au même moment, le patriarche est lui-aussi syro-jacobite (*suriyānī*), et même oriental (*min ahl-al-šarq*), donc issu du ressort de Takrīt et Mar Mattay¹⁴²⁴.

Moïse de Nisibe, qui fuit la *Jazīra* sous la pression de la dynastie Ḥamdānides et emporte en Egypte sa bibliothèque, est expressément mentionné dans le colophon au nombre des « frères » du monastère. Celui-ci a été prolongé par la liste des acheteurs, ce qui montre que l’ouvrage intéressait encore les « *Tagrītnōyē* » puisqu’il a fini dans la bibliothèque du couvent de la *Théotokos* du Désert¹⁴²⁵, en *Jazīra* orientale.

Cet ouvrage peut être scindé en deux parties : d’une part 152 *folii* de « Vies »¹⁴²⁶ jusqu’au *folio* 209 ; d’autre part 187 *folii* consacrés aux martyrs¹⁴²⁷. De manière intéressante, la dernière « Vie » est celle de Marūtā (m. 28/649), le fondateur de la métropole de Tagrīt¹⁴²⁸ qui joue un rôle central dans la mémoire des évêchés arabes¹⁴²⁹ tandis que le premier martyr est celui d’Aḥūdemmeh¹⁴³⁰. François Nau a tenu, dans son édition, à les placer chronologiquement l’un après l’autre, inversant l’ordre du manuscrit lui-même ce qui aura pu induire en erreur.

b-Quels indices de datation ?

On a déjà abordé deux indices de datation de la Vie d’Aḥūdemmeh, la présence de l’expression standardisée (ou presque) *Tanūkōyē* (etc.) qui suggère la période omeyyade ou primo-abbasside.

– *Gzīrtō*

Il faut ajouter l’expression *Gzīrtō* qui commence à désigner l’outre-Euphrate (lorsqu’on se situe en Occident). Elle équivaut ainsi à l’Osrhoène, le long du Balīḥ, mais n’a pas encore le sens de « *Jazīra wa-l-Mawṣil* », donc de Haute-Mésopotamie, avant le II^e/VIII^e siècle. Elle remplace progressivement l’expression *Bēt Nahrēn* qui correspond encore chez Bar Penkāyē¹⁴³¹ à l’espace post-romain qui comprend la région d’Amīd, l’Osrhoène, le ‘*Rab* et Nisibe. Ici « la terre appelée *Gzīrtō* »¹⁴³² apparaît clairement distincte du *Atrō d-/Bēt ‘Arbōyē*¹⁴³³ et est située « entre

¹⁴²³ DEBIE, M., *op. cit.*, 2015, p. 176-80, LAMMENS, H. *op. cit.*, *Poète royal*, 1903, p. 326.

¹⁴²⁴ BASIL, T., EVETTS, A., *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, III, 1910 (PO V-1), p. 27-8 (n° XVI).

¹⁴²⁵ WRIGHT, W., *op. cit.*, *Catalogue*, 1870-2, III, p. 1116.

¹⁴²⁶ *Ibid.*, p. 1112-3 ; ils suivent 57 fol. d’Actes apocryphes des Apôtres.

¹⁴²⁷ *Ibid.*, p. 1113-5 ; suivis d’une traduction en syriaque de la vie arabe de Jean le Petit.

¹⁴²⁸ *Ibid.*, p. 1113, Fol. 198-209.

¹⁴²⁹ Il aurait nommé un évêque, Mār Aḥā, selon CHABOT, J.-B., *op. cit.*, 1901-10, T : IV, p. 443/V : II, p. 416, sur l’évêché « des *Namirōyē* », dans VÖÖBUS, A., *op. cit.*, *The Synodicon*, 1975-6, T : III, p. 207/V : IV, p. 197 ; un évêque Taglib et un évêque de al-Ḥīra d’Arabie sont ajoutés à la liste de ses suffragants. Voir *supra*, p. 149.

¹⁴³⁰ WRIGHT, W., *op. cit.*, *Catalogue*, 1870-2, III, p. 1113, Fol. 209-221.

¹⁴³¹ MINGANA, A., *op. cit.*, *Penkāyē*, 1908, T p. 156-8/V p. 184-5.

¹⁴³² NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, p. 21.

¹⁴³³ *Ibid.*, p. 19 et 35.

le Tigre et l'Euphrate »¹⁴³⁴, dans une conception géographique élargie. C'est là qu'habitent les nombreux « *'ammē* » « vivant sous la tente, barbares et homicides »¹⁴³⁵.

– *Barbarōyē et Rhūmōyē*

L'expression *barbarōyē* est parfaitement archaïque. Elle revient à six reprises¹⁴³⁶ (plus que *Tayyōyē*) et rappelle les usages tardo-antiques. Mais ce n'est pas le seul cas : il est similaire dans le canon apocryphe de Marūtā¹⁴³⁷, et surtout l'usage est comparable chez Bar Penkāyē à la fin du VII^e siècle EC¹⁴³⁸ et dans *l'Histoire de Bēt Qōqā* pour des *Vies* du I^{er} siècle de l'hégire¹⁴³⁹. Quant à l'orthographe de *Rhūmōyē*, elle est archaïque, mais reste en usage dans la chronique *Zuqnān* à l'époque primo-abbasside, la forme *Rūmōyē* ne devient systématique qu'au III^e/IX^e siècle.

– *Les reliques à Tagrīt*

L'hagiographe lui-même ne cherche pas à nous imposer une datation haute, puisqu'il rapporte le récit dans un cadre parfaitement légendaire et insiste sur le partage de ses reliques - ce qui s'accomplit rarement au lendemain d'une exécution - suivi de longues péripéties de translation¹⁴⁴⁰. La rivalité qui transparait à ce propos entre Tagrīt et Maḥōzē (Ctésiphon/Madā'in) souligne un ancien conflit que l'auteur de la Vie souhaite trancher. Certaines expressions dans le texte indiquent une rédaction tardive, comme, à propos des « saints monastères qui sont encore soutenus par eux jusque maintenant (*'damō l-hōšō*) dans leurs nécessités corporelles »¹⁴⁴¹. On peut ajouter qu'il est surprenant que Tagrīt et ses reliques jouent un rôle aussi important dans la vie d'un saint qui n'a eu aucun rapport avec cette ville, laquelle n'abrite aucune communauté syro-orthodoxe, selon toute vraisemblance, avant la fondation de la métropole par Marūtā en 629¹⁴⁴².

Si l'on ajoute l'absence de qualificatif tribal ou d'association aux *'Arbōyē*, caractéristiques de l'époque abbasside, on peut suggérer une datation entre 50 et 150 de l'hégire.

c-*'Ayn Qēnōyē à Qaṣr Sarij ?*

Les monastères en question auxquels les groupes arabes portent tant d'assistance sont : Mār Mattay, la plus ancienne implantation miaphysite à l'est du Tigre ; Kōktā, dont la localisation,

¹⁴³⁴ *Ibid.*, p. 21.

¹⁴³⁵ *Id.*

¹⁴³⁶ *Ibid.*, p. 21, 22, 23, 24 et 25.

¹⁴³⁷ VÖÖBUS, A., *op. cit.*, *Synodicon*, 1975-6, T, III, p. 200/V, IV, p. 191 ; Dans le livre V de Thomas de Margā, les barbares sont en général les nord-iraniens.

¹⁴³⁸ MINGANA, A., *op. cit.*, *Penkāyē*, 1908, T p. 145 et 169/V p. 174 et 196.

¹⁴³⁹ MINGANA, A., *op. cit.*, *Sabrišō*, 1908, T p. 180 et 201-2/V p. 230 (pour Sabr-Išō, m.v. 29/650) et 250-1 (pour Šubḥā-l-Mārān, m. 111/729).

¹⁴⁴⁰ NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, p. 46 et suiv.

¹⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁴⁴² Même si ce n'est pas ce qui ressort de l'opinion de FIEY, J.-M., *op. cit.*, *Tagrīt*, 1963, p. 298-305.

près de Mār Mattay, pose problème¹⁴⁴³ ; et une communauté du Mt Sinjār, dont le volet jacobite ne semble pas fermement établi avant le I^{er}/VII^e siècle¹⁴⁴⁴.

Un autre couvent, appelé « Bēt Mōr Sargīs » est directement associé par François Nau à la nouvelle fondation du saint : le sanctuaire de ‘Ayn Qenōyē¹⁴⁴⁵. Ce lieu, sous la forme ‘Ayn Qenā/ē et « en dehors de Balad »¹⁴⁴⁶ aurait accueilli la dernière demeure du métropolitain Basile (m. 215/830), réfugié suite à ses nombreux conflits avec Mar Mattay et Denys de Tell Maḥrē, mais aussi avec les communautés chrétiennes et musulmanes de Takrīt¹⁴⁴⁷.

Un site appelé Qaṣr Sarij situé « au milieu du Bēt ‘Arbōyē »¹⁴⁴⁸, a été identifié par Jean Maurice Fiey¹⁴⁴⁹, puis par David Oates, qui en a livré une description approfondie¹⁴⁵⁰. L’édifice date effectivement de la fin du VI^e siècle EC et l’aspect « en pierres taillées » (*d-Psīlōtō*)¹⁴⁵¹, unique en Irak où la brique domine, correspond assez bien à ce qu’en dit la *Vie* qui insiste sur un aspect similaire à la cathédrale de Ruṣāfā¹⁴⁵².

Cette bâtisse est très probablement antérieure à l’hégire, et est clairement inspirée dans ses formes du *martyrium* de Sergiopolis¹⁴⁵³. Cependant, l’association entre St Serge et les Arabes, revendiquée par la *Vie*, est le fruit d’une construction historique et n’est pas une évidence d’origine. On ignore évidemment si l’Aḥūdemmeh historique, quel qu’il soit, a bien fondé le site, tout ce qu’on sait c’est que ce patronage ne paraît pas incongru à la communauté qui y demeure au temps de la rédaction. La seconde certitude, c’est que l’auteur de la *Vie* insiste, à son époque, sur l’importance que revêtent pour les Arabes, à la fois la Ruṣāfa de Hiṣām (dont on souhaite les détacher -*psaq*¹⁴⁵⁴-), St Serge et le sanctuaire de ‘Ayn Qenōyē (où on veut les attirer).

Toutefois, il faut insister sur le fait que le *martyrion* de Ruṣāfa n’a jamais été fondé pour les Arabes. Son culte tout en devenant universel ne leur a jamais été aussi spécifique qu’Elizabeth Fowden le laisse supposer¹⁴⁵⁵. En réalité, seule la *Vie d’Aḥūdemmeh* permet aux historiens tardo-

¹⁴⁴³ ABBELOOS, J.-B., LAMY, Th. J., *op. cit.*, 1877, III, col. 70.

¹⁴⁴⁴ PEETERS, P., *op. cit.*, *Abd al-Masih*, 1926, p. 283-6.

¹⁴⁴⁵ NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, p. 29-30 ; Fiey et Morony proposent de les distinguer, Mōr Sargīs se situerait au niveau du barrage actuel. Voir : FIEY, J.-M., « Les saints Serge d’Irak », *AB*, 79, 1961, pp. 102-14.

¹⁴⁴⁶ ABBELOOS, J.-B., LAMY, Th. J., *op. cit.*, 1877, III, col. 101-2.

¹⁴⁴⁷ C’est en tout cas l’interprétation de FIEY, J.-M., *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (749–1258)*, Louvain, 1980, p. 65 ; ABBELOOS, J.-B., LAMY, Th. J., *op. cit.*, 1877, III, col. 191/192 : je lis « ‘Anīqyē »

¹⁴⁴⁸ NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, p. 30

¹⁴⁴⁹ FIEY, J. M., "Identification of Qaṣr Serej", *Sumer* 14, 1958, 125-7

¹⁴⁵⁰ OATES, D., "Qaṣr Serjī : A Sixth Century Basilica in Northern Iraq", *Iraq*, 24-2, 1962, pp. 78-89

¹⁴⁵¹ NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, p. 29

¹⁴⁵² *Id.* ; FOWDEN, E. K., *op. cit.*, 1999, p. 124-5

¹⁴⁵³ OATES, D., *op. cit.*, 1962, p. 83 et 87

¹⁴⁵⁴ NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, p. 29

¹⁴⁵⁵ FOWDEN, E. K., *op. cit.*, 1999, p. 60-74 ; voir Fowden, E. K., *op. cit.*, *Rural converters*, 2015, p. 184 : "The history of Ahudemmeh provides us with a precious glimpse of how, in practice, the growth of Rusafa-Sergiopolis as one of the major Christian pilgrimage shrines belonged to the same pattern in which fixed points, blessed with natural resources and a saint, were employed

antiques de s'assurer pour le I^{er} siècle avant l'hégire, d'une équation quasi-exclusive entre religiosité arabe chrétienne et culte de St Serge, mais aussi, et c'est central ici, de certifier la présence d'importantes collectivités arabes en Haute-Mésopotamie avant l'hégire.

Dans une étude serrée de la *Vie*, il s'agira bien sûr de traiter des nombreux *topoi* martyrologiques utilisés, mais également, au sujet de la conversion, de comparer avec des Vies contemporaines de moines et missionnaires qui, par l'exorcisme des femmes, des filles ou des fils, parviennent à convertir des Arabes, reprenant là des motifs hagiographiques pré-hégiriens¹⁴⁵⁶.

a a highly successful method of converting the region's population to Christianity, and maintaining the new allegiance". J'en déduis que le sanctuaire précède, et que c'est ensuite qu'il devient un organe de conversion : il n'est jamais fondé pour convertir les Arabes.
¹⁴⁵⁶ Par exemple BUDGE, E. A. W., *op. cit.*, *Marga*, 1893, T p. 222-3 (IV.18) et 287-9/V p. 422-3 et 516-7 (V.11), Brock, S. P., *op. cit.*, *Daylam*, 1981-2, p. 148-9 ; SCHER, A., *op. cit.*, *Seert*, II-2, 1919, p. 594/274. L'usage des arabes de Mossoul pour repousser les hérétiques est également présent dans une Vie de B. Hormizd, (en sens inverse puisque ce sont les nestoriens qui sont « orthodoxes ») qui fut rédigée à partir du II^e/VIII^e siècle ; WALLIS BUDGE, E. A., *op. cit.*, *Hormizd*, 1902, (n° XI-XIV) T p. 65-76/V p. 97-109

3. Les Arabes en Haute-Mésopotamie du VI^e au VII^e siècles

Existe-t-il en Mésopotamie avant l'hégire des populations assimilables aux 'arab' ?

Il est sans doute impossible de répondre définitivement. Toutefois, un faisceau d'indices laisse supposer que ce qui est apparu comme une évidence aux chercheurs du siècle dernier reste difficile à démontrer, *a fortiori* si on doute de l'historicité des épisodes de la *Vie d'Aḥūdemmeḥ*.

I : Des Arabes en Mésopotamie avant l'hégire ?

a-Des commerçants entre Balad et Nisibe ?

Théophylacte Simocatta (m.v. 9/630), le dernier historien de l'Empire Romain d'Orient, à propos d'une prière que le roi Ḥosrō II fait à St Serge, note qu'il est vénéré « même parmi les peuples nomades »¹⁴⁵⁷. Il souligne ici non-pas une spécificité arabe, mais au contraire le caractère universel de son culte, jusqu'en Perse, et y compris au cœur des populations les moins christianisées.

Ce chronographe ne connaît aucun *Sarakēnos* en Haute-Mésopotamie tandis qu'il décrit les campagnes de Ḥosrō I^{er}, depuis le Tigre, à travers le désert jusqu'à al-Anbār puis Circessium, où ses armées franchissent l'Euphrate et le Ḥābūr¹⁴⁵⁸. Jean d'Epiphane (m.v. 600) ajoute qu'il est assisté de « barbares nomades », mais ils ne sont pas du tout décrits comme locaux¹⁴⁵⁹. Plus tard, Maurice traverse également la même région d'« Arabie déserte »¹⁴⁶⁰ mais ne parle des *Sarakēnoi* qu'au sujet d'al-Mundīr, le roi jafnide de Syrie-Arabie (m. v. 581 EC). Finalement, selon Simocatta, lorsque Bahrām Čubīn tente en 589-90 de renverser les Sassanides, il envoie deux généraux, l'un à 'Āna « près de Circession », l'autre à « Nisibe, sur la frontière d'*Arabia* »¹⁴⁶¹, sans pourtant mentionner aucun groupe nomade local.

L'historien Ménandre (m.v. 600) livre plus de données sur la structure de la frontière romano-sassanide en Mésopotamie. Il explique notamment que la seule frontière autorisée pour le commerce entre les deux empires, lors du traité de paix entre Justinien et Ḥosrō I^{er}, se situe entre « Nisibe et Dara ». Un article précise également que :

Les *Sarakēnoi* et autres marchands barbares [...] ne doivent point voyager par des routes écartées [...] sous peine d'amende et] de confiscation des marchandises, qu'elles soient *asouria* ou *rōmaia*¹⁴⁶².

¹⁴⁵⁷ WHITBY, M. et M., *The History of Theophylact Simocatta*, Whitby, p. 189 ; COUSIN, L., *Histoire de l'empereur Maurice*, Paris, 1685, V.1.

¹⁴⁵⁸ COUSIN, L., *op. cit.*, 1685, III.10.

¹⁴⁵⁹ MÜLLER, C., *Fragmenta historicorum graecorum*, Paris, 1851, IV, p. 275 (éd. grecque).

¹⁴⁶⁰ COUSIN, L., *op. cit.*, 1685, III.17.

¹⁴⁶¹ WHITBY, M. et M., *op. cit.*, p. 188 ; COUSIN, L., *op. cit.*, 1685, V.1 .

¹⁴⁶² COUSIN, L., *op. cit.*, 1685, II.9 ; BLOCKLEY, R. C., *The history of Menander the Guardsman*, Liverpool, 1985, p. 73 ; MÜLLER, C., *op. cit.*, 1851, IV, p. 212.

Cette clause régit donc les risques de contrebande entre les deux empires, et décrit les Arabes en Haute-Mésopotamie comme des commerçants, et jamais comme des bédouins autochtones. La disposition tranche également avec un article du *Code Justinien*, sans doute antérieur, qui désigne Nisibe, mais aussi Callinicon (Raqqā) et Artaxata (Erzerum) comme douanes officielles de l'empire romain¹⁴⁶³.

Il semble y avoir eu une volonté explicite des deux parties d'interdire tout transit le long de l'Euphrate¹⁴⁶⁴ et à travers la steppe, ce qui a pu contribuer à la désertification accrue de la région telle qu'elle apparaît en archéologie¹⁴⁶⁵. Si on trace une ligne droite entre Balad, lieu de rupture de charge du trafic fluvial et principal gué de la « route royale »¹⁴⁶⁶ d'Adiabène vers le *Bēt 'Arbāyē*, et Dārā, la douane romaine, on passe nécessairement par Nisibe et Qaṣr Sarij. Il y a donc fort à parier que cet établissement, s'il date bien de la fin du VI^e siècle, a été conçu comme une étape caravanière sur la seule route officielle du commerce.

Il est également concevable qu'une diffusion effective du christianisme sévérien dans l'empire perse a pu profiter des clauses de liberté religieuse accordées par Ḥosrō I^{er} à Justinien¹⁴⁶⁷, lequel joue alors le compromis entre chalcédoniens et miaphysites. Parmi les commerçants se trouvent de nombreux *Sarakènoi*, qui sont donc dès lors influencés par l'évangélisation à la doctrine syro-occidentale. Il est donc tout à fait naturel que les héritiers monophysites d'Orient aient vu dans cette fondation l'œuvre principale d'Aḥūdemmeh et l'aient liée au pèlerinage des Arabes chrétiens de leur temps.

b-Immigration des Arabes

Par contre il n'existe aucune preuve (archéologique ou textuelle) d'une présence quelconque de pasteurs arabes dans la région avant le I^{er}/VII^e siècle. Seuls les textes arabes abbassides insistent sur l'existence de '*arab al-jazīra* lorsqu'ils abordent des événements antiques et, plus rarement, dans les récits de conquête. Leurs rapports sont cependant contradictoires avec la localisation la plus fréquente des mêmes tribus dans les légendes de la *Jāhiliyya* et des *Futūḥāt*. La plupart des informations sur les '*arab al-jazīra* leur associe le gouverneur umayyade al-Walīd b. 'Uqba¹⁴⁶⁸ qui apparaît au moment des conquêtes, puis sous

¹⁴⁶³ *Codex Justinianum*, IV.36.4.

¹⁴⁶⁴ Il sera nécessaire d'étudier le rôle de cette ancienne douane entre al-Anbār-'Āna et Qarqisiya à l'époque hégirienne, car elle est très liée avec le statut fiscal (et douanier) des Taglib chrétiens ; cf, l'affaire de la « chaîne de l'Euphrate » dans MORONY, M., *op. cit.*, 1984, p. 230 qui se fonde sur ABU YUSUF, 'ABBAS, I., *op. cit.*, 1985, p. 120-2 ; tr. FAGNAN E., *op. cit.*, 1921, p. 185-6 et Yahyā b. Adam : BEN SHEMESH, A., *op. cit.*, 1969, p. 55-6.

¹⁴⁶⁵ LYONNET, B., *op. cit.*, *Upper Khabur*, 1996, p. 353-4 ; BERNBECK, R., *op. cit.*, 1996, p. 406-7.

¹⁴⁶⁶ BUDGE, E. A. W., *op. cit.*, *Margā*, 1893, T p. 104/V p. 232.

¹⁴⁶⁷ MOORHEAD, J. *Justinian*, Londres, 1994, p. 164.

¹⁴⁶⁸ ROBINSON, Ch. F., *op. cit.*, 1996, p. 440 ; ROBINSON, Ch. F., *op. cit.*, p. 2000, p. 22 et 59 ; al-ṬABARI, DE GOEJE, M. J., *op. cit.*, 1879-1901, I, p. 2394, 2500, 2508, 2811-3 et 2840-3.

‘Uṭmān, et dont on sait que le petit-fils Muḥammad b. ‘Amr était un officier de Muḥammad b. Marwān (m.v. 100-1/719-20)¹⁴⁶⁹. La plupart du temps, les tribus arabes chrétiennes associées à la *Jazīra* sont installées au bord de l’Euphrate le long du Sawād, à l’exception rarissime de contingents militaires présentés comme alliés aux Romains, tels que les Iyād.

Il y a en effet des troupes auxiliaires saracènes dans les armées d’Héraclius et de Ḥosrō II, mais le lieu où elles sont attestées ne signifie nullement qu’elles y résident en période de paix. Théophane témoigne ainsi, dans une notice qui ne dépend apparemment pas d’une strate historiographique post-hégirienne, pour l’année -1/621-2 (A.M. 6113), dans « les districts de l’Arménie », d’une « troupe de *Sarakènoi* tributaires des Perses » dérouterée par les éclaireurs arméniens d’Héraclius¹⁴⁷⁰.

A l’inverse, une source arabe rappelle le peuplement de ‘*arab* en Haute-Mésopotamie après les conquêtes. Selon un *Šayḥ* des « Gens de Sinjār », Sinjār est une ville de garnison romaine. Prise par Ḥosrō II, elle est peuplée de soldats perses. Finalement, un *Qawm min al-‘arab* y est installé après sa capitulation par *Šulḥ*, sur ordre de ‘Iyād b. Ġanm (m. 20/641)¹⁴⁷¹, le conquérant officiel de la *Jazīra*.

Pour de multiples raisons, le rôle alloué aux tribus chrétiennes au moment des *Futūḥ* par les historiographies arabo-musulmanes et syro-chrétiennes, mérite d’être étudié finement dans son contexte de construction et de rédaction abbasside. A propos du peuplement de la *Jazīra*, on connaît bien l’épisode de la rencontre de Ḥālīd b. al-Walīd sous Abū Bakr (ou d’autres généraux sous ‘Umar)¹⁴⁷² avec les *Našārā Banī Taglib* sur la route de l’Euphrate. Mais on rapporte plus rarement la légende ‘alīde, transmise par Naṣr b. Muzāḥim, qui présente le candidat hāšimite dans les mêmes lieux, places et fonctions, mais une génération plus tard, sur la route de Ṣiffīn¹⁴⁷³.

II : La Vie de Marūtā : l’absence/présence des Arabes

La tradition historiographique contemporaine situe la rédaction de la *Vie de Marūtā* du milieu du I^{er}/VII^e siècle, en se fondant exclusivement sur la mention de son auteur, « Denḥā, métropolitaine [...] après lui »¹⁴⁷⁴ – telle qu’elle figure dans la compilation des *Vies* de 324/935¹⁴⁷⁵.

¹⁴⁶⁹ AL-ṬABARI, DE GOEJE, M. J., *op. cit.*, 1879-1901, I, p. 2844.

¹⁴⁷⁰ TURTLEDOVE, H., *The Chronicle of Theophanes*, Philadelphie, 1982, p. 14 ; l’édition de CLASSEN, J., *Theophanis Chronographia*, Bonn, 1839, p. 468 ne parle ni de Saracènes ni de Perses, cette précision apparaît entre crochet dans l’édition de DE BOOR, C. G., *Theophanis Chronographia*, Leipzig, 1883, p. 304, et pourrait être une incise plus tardive.

¹⁴⁷¹ AL-BALADURI, DE GOEJE, M. J., ḤURI ḤITTI, Ph., *op. cit.*, 1866-1916, T p. 177/V p. 277, MORONY, M., *op. cit.*, 1984, p. 130.

¹⁴⁷² Ces traditions feront l’objet d’une analyse complète, voir, en attendant, GILLIOT, Cl., « Tabari et les chrétiens taghlibites », *ADLA*, Beyrouth, 1996, pp. 145-59.

¹⁴⁷³ IBN MUZAḤIM, HARUN, ‘A. M., *op. cit.*, 1981, p. 145-6.

¹⁴⁷⁴ NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, p. 61.

¹⁴⁷⁵ WRIGHT, W., *op. cit.*, *Catalogue*, 1870-2, III, p. 1116.

Bar Hebraeus, soucieux de garantir une filiation de la métropole de Tagrīt, d’Aḥūdemmeḥ jusqu’à lui-même, mais sans apparemment détenir d’autres informations sur cet auteur, a ainsi forgé un personnage du nom de Denḥā I^{er} dont on ne connaît rien à part qu’il a rédigé l’histoire de son prédécesseur. Pourtant, la seule attestation claire figure à la fin du texte, et ne donne aucune indication à part qu’il fut « métropolitain de la même sainte ville »¹⁴⁷⁶. On ne peut évidemment pas garantir l’historicité de ce métropolitain, et rien n’interdit de penser que le Denḥā en question puisse être plutôt le principal métropolitain à porter ce nom : Denḥā II (m. 106/724). Il fut en effet le premier à entrer en conflit avec Mār Mattay et le patriarcat pour l’autonomie de son siège de l’Orient¹⁴⁷⁷.

a-Les al-Namir à al-Anbār

Si on admet une datation haute, de la seconde moitié du I^{er} siècle, on est frappé de constater que contrairement à la *Vie d’Aḥūdemmeḥ*, les Arabes, chrétiens ou non, comme le sujet de l’évangélisation, sont parfaitement absents du récit. Marūtā a pourtant été associé dans la littérature postérieure, d’une part, à la conversion des païens et d’autre part à la nomination d’un évêque de tribus arabes¹⁴⁷⁸.

Le recueil de synodes syro-occidentaux contient un canon qui a tous les traits d’un apocryphe puisque, entre autres, le chef de Mār Mattay en 629, Christophore, y est qualifié de « Métropolitain de [...] *Mawṣil* »¹⁴⁷⁹. Il est donc vraisemblable qu’il ait été forgé à l’époque abbasside, d’autant qu’il se propose de résoudre en amont la question des primautés concurrentes de Mossoul (auquel il est favorable) et de Takrīt. Ces enjeux n’apparaissent pourtant qu’à la toute fin du I^{er}/VII^e siècle et le conflit ne sera pas réglé avant la fin du III^e/IX^e.

Marūtā y est nommé sur Tagrīt « à cause d’un peuple (‘*amō*) barbare et païen », et devient le convertisseur « de peuples (*Gensē*) grands et fameux »¹⁴⁸⁰. Parmi les signataires du canon, on trouve deux compagnons de Marūtā, dont un certain Aḥā, évêque de Pīr-Šabūr « d’en bas » (al-Anbār) et des *Namīrōyē*¹⁴⁸¹ : les al-Namir b. Qāsiṭ du rameau Rabī’a.

Aḥā apparaît bien dans la *Vie de Marūtā* comme son plus proche compagnon¹⁴⁸² mais on ne sait rien de sa fonction épiscopale. Celle-ci est définie plus précisément par Michel le Syrien, qui rapporte l’épître envoyée par le patriarche d’Antioche Athanase Gamalō (m. 10/631), à la communauté jacobite d’Orient. Aḥā est également présenté comme évêque de Pīr-Šabūr « d’en

¹⁴⁷⁶ NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, p. 96.

¹⁴⁷⁷ Voir *supra*, p. 187-8.

¹⁴⁷⁸ Voir *supra*, p. 149.

¹⁴⁷⁹ VÖÖBUS, A., *op. cit.*, *The Synodicon*, 1975-6, T : III, p. 199/ V : IV, p. 190.

¹⁴⁸⁰ *Ibid.*, T : III, p. 201/V : IV, p. 191.

¹⁴⁸¹ *Ibid.*, T : III, p. 207-8/ V : IV, p. 197.

¹⁴⁸² NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, p. 71 et 78.

bas » et des *'ammē Ṭayyōyē d-Namirōyē*, les « peuples arabes des Namir »¹⁴⁸³, ceux-là même qui affrontent Ḥālid et al-Muṭannā à 'Ayn al-Tamr près d'Al-Anbār dans les *Futūḥāt*¹⁴⁸⁴. Cette mention apparaît notamment dans la dernière partie de la lettre qui semble apocryphe, établissant avec emphase la primauté de Marūtā sur le *Bēt 'Arbōyē*, le pays des Perses et l'Assyrie, alors que juste au-dessus, il était simplement « ordonné pour Tagrīt »¹⁴⁸⁵.

b-Al-Namir et Taḡlib

Par la suite, la tribu Taḡlib sera intimement attachée à celle des al-Namir dans les récits de conquêtes, mais aussi dans l'intitulé du siège. Une liste de dix prélats jacobites d'Orient circulait en Irak au temps d'Iṣō'-Dnaḥ de Baṣra (v. 235/850), puisqu'Elie de Nisibe cite son Histoire Ecclésiastique disparue pour résumer la fondation de la métropole de Tagrīt¹⁴⁸⁶. C'est sans doute un *ḥabar* similaire qui figure dans la *Chronique de Seert* (v. IV^e/X^e siècle) où parmi les évêchés détaillés figure un prélat de « 'Āna et des Banī Taḡlib, habitants des tentes »¹⁴⁸⁷.

Al-Anbār/Pērōz Šabūr est spécifiée comme « ville des Arabes » dans les sources syro-orientales, dans le Martyr de Grigor qui date sans doute du I^{er}/VII^e siècle¹⁴⁸⁸, mais aussi dans le *synodicon*, qui en est sûrement la source d'inspiration, et dans la correspondance du synode de 544¹⁴⁸⁹. L'obédience tribale n'y est toutefois jamais précisée. Yazīd b. Mu'awiya aurait plus tard rattaché l'Euphrate moyen (Haut-Ōstān) à *al-Jazīra* à l'exception de cette ville, qui reste au Sawād¹⁴⁹⁰. Al-Anbār gagne en importance au milieu du II^e/VIII^e siècle en devenant la résidence principale des Abbassides (al-Hāšimiyya, de 752 à 762), avant la fondation de Baḡdād¹⁴⁹¹.

Pour Bar Hebraeus, les Taḡlib et Pīr-Šābūr sont deux évêchés différents, parce qu'il essaie de trouver une cohérence entre la tradition des « douze évêchés » et les neuf suffragants connus à l'époque initiale¹⁴⁹². Pourtant Iṣō'-Dnāḥ parle déjà de dix évêques « sous son obéissance »¹⁴⁹³ en précisant que les deux nouveaux ont été ajoutés avec la fondation de Baḡdad

¹⁴⁸³ CHABOT, J. B., *op. cit.*, Michel, 1901-10, T : IV, p. 413/V : II, p. 416.

¹⁴⁸⁴ AL-ṬABARI, DE GOEJE, M. J., *op. cit.*, 1879-1901, (Sajāḥ bt. al-Ḥarīt) I, p. 1911, (dans le Baḥrayn) I, p. 1974 ; à 'Ayn al-Tamr, I, p. 2062, 2071-4 et 2090, (sur l'Euphrate) I, p. 2206-8, à Fayyūm, I, p. 2245, à Takrīt, I, p. 2475-7, à Kūfā, I, p. 2482 et 2495 ; al-BALADURI, DE GOEJE, M. J., ḤURI HITTİ, Ph., *op. cit.*, 1866-1916, T p. 248/V p. 398.

¹⁴⁸⁵ CHABOT, J. B., *op. cit.*, Michel, 1901-10, T : IV, p. 413/V : II, p. 416.

¹⁴⁸⁶ DELAPORTE, L.J., *op. cit.*, *Elie bar-Šinaya*, 1910, p. 29.

¹⁴⁸⁷ SCHER, A., *op. cit.*, *Seert*, II-2, 1919, p. 223/553 (N° LXXXVIII) : « Le premier siège fut celui de Tagrīt, pour lequel ils ordonnèrent un métropolitain, appelé Marūta ; 2° Bā'-'Arbāyā ; 3° Sinjar ; 4° Bā-Nuḥādra ; 5° Ārzun ; 6° Marj ; 7° Bā-Ramān et Ba-Wāzīj ; 8° sur le Tigre ; 9° al-Jazīra et al-Baḥrayn ; 10° 'Āna et les Banī Taḡlib, habitants des tentes ». A propos du site de 'Āna : se reporter à la très importante recension d'Alastair Northedge dans son rapport de fouille : NORTHEDGE, A., BAMBER, A., ROAF, M., *Excavations at 'Āna: Qal'a Island*, Londres, 1988, notamment le premier chapitre consacré aux « sources classiques ».

¹⁴⁸⁸ JULLIEN, Fl., *op. cit.*, *Mar Grigor*, 2015, T, p. 62/V, p. 79.

¹⁴⁸⁹ CHABOT, J.-B., *op. cit.*, *Synodicon*, 1902, T p. 70/V p. 321.

¹⁴⁹⁰ AL-DINAWARI, 'ĀMIR, 'A.I.M., 1960, p. 66-7, cité par MORONY, M., *op. cit.*, 1984, p. 145.

¹⁴⁹¹ FIEY, J.-M., *op. cit.*, 1980, p. 11.

¹⁴⁹² ABBELOOS, J. B., LAMY, Th. J., *op. cit.*, 1877, III, col. 121-4.

¹⁴⁹³ Ce qui en fait toujours un de plus que dans la *Chronique de Se'ert*.

et de *Gazartō (d-Qardū)* : Jazīrat b. ‘Umar. On retrouve cette confusion dans les canons apocryphes, où cette fois-ci, dès 8/629, ‘Āna et les Taglib font partie des neuf sièges, attribués à un certain Jean, en concurrence avec Āhā¹⁴⁹⁴.

On en déduit logiquement que Marūtā n’a probablement jamais, au début du I^{er}/VII^e siècle, été associé ni à l’évangélisation ni aux Arabes. Pourtant, selon la *Vie*, il s’est retiré au ‘*Aqūlā* avec Āhā au moment de l’invasion romaine d’Héraclius¹⁴⁹⁵. On suppose aussi que progressivement un évêché des al-Namir est apparu dans le nord du *Sawād* et que, plus tard, il a été doublé d’un évêché tribal de Taglib. Les éléments manquent cependant pour décrire la formation de ces titres, à l’exception de ce « Joseph, évêque des Arabes Taglib » qui dut partager l’exil de Denhā II si on en croit Michel le Syrien¹⁴⁹⁶. Le patriarche du VI^e/XII^e siècle n’a en effet pas pu fournir de listes d’évêques complètes avant la fin du II^e/VIII^e siècle, une époque où les al-Namir n’apparaissent plus comme ressort épiscopal.

c- Entre Tagrīt et Sawād au I^{er}/VII^e siècle

Par contre, Denhā I^{er} décrit longuement la fondation du monastère de St Serge dans le désert près de la source de ‘Ayn Gāgā pour en faire :

Un refuge, un port et un lieu de repos pour quiconque voyage et demeure dans ce désert [...]. Ceux qui traversent le désert pour aller à ‘*Aqūlā* s’y reposent, c’est leur port (*limēn*). Ceux qui vont de l’Euphrate au Tigre ou du Tigre à l’Euphrate s’y arrêtent. [...] Les indigents, les affligés, les malades et les faibles y sont apportés, surtout par les peuples (‘*ammē*) qui habitent la *Gz[ī]rtō (al-Jazīra)* [...]. Les moines qui y habitaient ramenèrent à la foi orthodoxe de nombreuses âmes éloignées de Dieu et de sa connaissance, et leur furent une cause de bien. Cela n’avait pas lieu seulement pour ceux qui voyagent dans le désert mais aussi pour ceux qui demeurent dans les *Castra (qastris)* qui sont au milieu de l’Euphrate¹⁴⁹⁷.

Ce passage fournit une description vivante et unique de l’écosystème du sud de la Haute-Mésopotamie au I^{er} siècle de l’hégire. Les habitants du désert, les caravaniers se rendant au *Sawād*, les habitants des bourgs sur la route de l’Euphrate et les moines missionnaires. Et pourtant, personne n’y est qualifié d’Arabe.

Alors que Denhā ignore la conquête arabe de Takrīt, cette dernière est évoquée dans le *synodicon* et, comme l’a souligné Robinson¹⁴⁹⁸, est incontournable dans le récit de Bar Hebraeus :

¹⁴⁹⁴ VÖÖBUS, A., *op. cit.*, *The Synodicon*, 1975-6, T : III, p. 206/V : IV, p. 197. Ce personnage est en doublon avec un autre « Jean, évêque de *Ārbōyō* et de *Qūran* » ; inconnus, par ailleurs l’un et/ou l’autre pourraient être rapprochés de ce « Jean, évêque de ‘*Arbōyō* », mentionné par *Zuqnīn* pour l’année 616-7 (928 A.G.) et enterré à Amīd en 29/649-50 ; cf : CHABOT, J. B., *op. cit.*, *Denys*, 1895, T p. 5 et 8/V p. 4 et 7.

¹⁴⁹⁵ NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, p. 78 ; ABBELOOS, J. B., LAMY, Th. J., *op. cit.*, 1877, III, col. 111-2.

¹⁴⁹⁶ Voir *supra*, p. 187.

¹⁴⁹⁷ NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, p. 87-8.

¹⁴⁹⁸ ROBINSON, Ch. F., *op. cit.*, 2000, p. 16-7.

A son époque le royaume des Arabes subjuga le pays des Perses, mais, par sa prudente direction, il ouvrit la citadelle de Tāgrīt, et personne n'y fut molesté¹⁴⁹⁹.

Cette notice, forgée pour revendiquer un statut fiscal et civil privilégié du fait du *Ṣulḥ*, a dû être construite au cours du II^e/VIII^e siècle¹⁵⁰⁰. Il est à rapprocher des traditions arabes qui associent la défense de la ville, puis sa reddition, au ralliement des « Arabes chrétiens » (Iyād, Taḡlib et al-Namir) aux « *muslimīn* »¹⁵⁰¹.

Pourtant, dans l'hagiographie, c'est bien la conquête romaine d'Héraclius qui est traitée, et avec beaucoup d'amertume contre la « méchanceté » (*mbāšnūt*) des dévastateurs chalcédoniens¹⁵⁰². Cette invasion provoqua l'exil contraint de Marūtā et le même constat de la part de l'auteur qu'à propos des Arabes dans les premiers récits de conquêtes syriaques :

L'administration et les institutions (*dūbrō w-ṭaksō*) du royaume des Perses sombrèrent parce qu'ils avaient commis le mal¹⁵⁰³.

Certains historiens contemporains s'appuient sur l'absence de tout rappel des conquêtes arabes pour suggérer une présence romaine continue en *Jazīra* orientale après 6/628¹⁵⁰⁴. Cette hypothèse est séduisante mais impossible à prouver, même si elle expliquerait bien des récits de confrontations avec les Romains dans les *Futūḥ* 'irāqo-jazīriens¹⁵⁰⁵.

Mais s'il n'y avait pas de catégorie d'Arabes chrétiens, et peut-être aucun groupe d'Arabes identifiés comme tels au nord de l'Euphrate au début du VII^e siècle, et que parallèlement la présence jacobite y était marginale, ceci suppose qu'au cours du premier siècle, des groupes migrants ont été mis en contact avec les institutions chrétiennes syro-occidentales.

d-L'immigration et la conversion des Arabes

Des Arabes vinrent dresser leurs tentes aux environs du couvent. Leur chef honorait le saint et allait souvent chez lui. Le saint résolut de rendre visite à cet homme et de s'acquitter des devoirs que lui imposaient ses visites¹⁵⁰⁶.

Selon Morony, la première preuve d'une installation de Qays en *Jazīra* remonte à l'année 45/665-6, il cite à cet effet al-Ṭabarī¹⁵⁰⁷. Il en déduit qu'ils ont dû « repousser les tribus de Rabī'a vers le nord et l'est »¹⁵⁰⁸, ce qui ne repose sur aucune source. Par contren il s'appuie sur l'*Histoire*

¹⁴⁹⁹ ABBELOOS, J. B., LAMY, Th. J., *op. cit.*, 1877, III, col. 123-6.

¹⁵⁰⁰ WOOD, Ph., *op. cit.*, 2013, p. 247-8 suggère l'époque de Théophile, à l'instar du modèle Edessénien.

¹⁵⁰¹ AL-ṬABARĪ, DE GOEJE, M. J., *op. cit.*, 1879-1901, I, p. 2475-7. Le ralliement des Arabes de Takrīt.

¹⁵⁰² NAU, Fr., *op. cit.*, 1909, p. 77-8.

¹⁵⁰³ *Ibid.*, p. 77.

¹⁵⁰⁴ KÆGI, W. E. *Byzantium and the Early Islamic Conquests*. Cambridge, 1992, p. 154, ROBINSON, *op. cit.*, 2000, p. 26-7, WOOD, Ph., *op. cit.*, 2013, p. 237.

¹⁵⁰⁵ Mis en lumière par FIEY, J.-M., *op. cit.*, Tagrīt, 1979, p. 310-1.

¹⁵⁰⁶ MINGANA, A., *op. cit.*, *Sabrišō'*, 1908, T p. 198, V p. 247.

¹⁵⁰⁷ AL-ṬABARĪ, DE GOEJE, M. J., *op. cit.*, 1879-1901, II, p. 65 (en fait p. 72, mais le propos n'est pas explicite).

¹⁵⁰⁸ MORONY, M., *op. cit.*, 1984, p. 231.

de *Bēt Qōqā* où les Bédouins apparaissent entre 55/675 et 111/729 et Thomas de Margā ne semble pas non plus envisager d'Arabes indigènes avant le II^e/VIII^e siècle¹⁵⁰⁹.

Les histoires hagiographiques syro-orientales fourmillent d'exemples de conversions d'Arabes au christianisme¹⁵¹⁰ et si celles-ci doivent évidemment être traitées dans leur contexte de rédaction abbasside, on doit remarquer que les rares textes du I^{er} siècle EH ne sont pas contradictoires. Ainsi, Bar Penkāyē lui-même dénonce l'irruption des sévériens (monophysites) qui convertissent les païens (*hanpē*) à leur doctrine¹⁵¹¹ et le même rappelle qu'il « y avait même des chrétiens parmi eux, quelques-uns appartenaient aux hérétiques, et d'autres aux nôtres »¹⁵¹².

Bien sûr, les Syriaques appellent *hanpē* toutes populations perçues comme non-chrétiennes, cependant, le terme est très rapidement associé au dogme des *Mhaggrāyē*, au début du VIII^e siècle EC. Cet effort concurrentiel de conversion de la part des Tagrītiens à la faveur de l'effondrement de l'empire perse posait déjà question à Išō'-Yahb III (m. 37/658)¹⁵¹³. Le VII^e siècle EC constitue donc une période de « marché libre des religions »¹⁵¹⁴, qu'illustre la diffusion très importante du christianisme, y compris jacobite, en Iran, en Asie centrale et au Baḥrayn. La Vie de Jean de Daylam en est un témoin particulièrement prolixe et ses motifs d'évangélisation sont très proches de ceux de la *Vie d'Aḥūdemmeḥ*¹⁵¹⁵.

Parallèlement, les témoignages du I^{er} siècle manifestent une promiscuité très importante entre *ṭayyōyē* et chrétiens dont la *Vie de Théodute* est un exemple frappant. De plus, les *Responsa* de Jacques d'Edesse, notamment dans ses relations avec Jean de Litarbā montrent une importante imbrication entre *Mhaggrōyē* et chrétiens en *Jazīra* occidentale¹⁵¹⁶. Leur émergence soudaine à l'aube de la période marwānide permet de dater l'irruption d'un dogme qui paraît différent, voire aberrant, aux autorités ecclésiastiques, et donc induit la nécessité de convertir. C'est l'amorce de la formation des « Croyants »¹⁵¹⁷, contemporain des émissions monétaires inscrites au nom de « *Mḥmd* » et de la remarque instructive de Bar Penkāyē sur les « *namōsē* » de Muḥammad¹⁵¹⁸.

¹⁵⁰⁹ *Id.*

¹⁵¹⁰ Entre les dizaines d'exemples possibles, citons simplement le cas intéressant, dans le *Livre de la Chasteté*, de Joseph Hazzaya, né captif des Arabes de Sinjār, au début du II^e/VIII^e siècle, CHABOT, J.B., *op. cit.*, *Jésusdenah*, 1896, p. 55-6.

¹⁵¹¹ MINGANA, A., *op. cit.*, *Penkāyē*, T p. 147/V p. 175-6 : « Les hérétiques maudits qui ont reçu cette assistance pour le temps présent, au lieu d'évangéliser et baptiser les païens, comme l'exige la loi ecclésiastique, ont entrepris une évangélisation contraire dans toutes les églises des Romains ».

¹⁵¹² *Ibid.*, T p. 147 /V p. 175.

¹⁵¹³ DUVAL, R. *Išō' Yahb Patriarchae III Liber epistularum*, Paris, 1904-1905, T p. 82/V p. 63-4.

¹⁵¹⁴ WOOD, Ph., *op. cit.*, 2013, p. 223-5.

¹⁵¹⁵ Brock, S. P., *op. cit.*, *Daylam*, 1981-2.

¹⁵¹⁶ PENN, M. Ph., *op. cit.*, 2015, p. 144-8.

¹⁵¹⁷ DONNER, Fr., M., *op. cit.*, "From Believers to Muslims", 2002-3.

¹⁵¹⁸ MINGANA, A., *op. cit.*, *Penkāyē*, T p. 146-7/V p. 175.

CONCLUSION : APPARITION DU MOTIF DE LA CONVERSION

Ces témoignages livrent un indice sur l'époque d'émergence d'une identité dogmatique devenant problématique pour les chrétiens. Ces derniers ont alors amorcé une politique de délimitation confessionnelle qui est aussi bien sensible chez les autorités occidentales que dans les synodes et épîtres nestoriens, entre 676 et la chute de Ḥnān-Īšō' à la toute fin du VII^e siècle EC¹⁵¹⁹. Il est tout à fait possible que cette entreprise de circonscription communautaire, sensible au niveau de l'établissement d'un droit canon, ne soit pas initialement une réaction à la formation de la *Umma* et du *Fiqh*. Elle a pu en fait être un mécanisme de rejet des déviances et pourrait être une des causes de la formation d'une identité confessionnelle et légale proprement islamique.

Dans ce contexte, les '*ammē*, après avoir été courtisées pour leur puissance politique, sont rapidement conduites à faire un choix. On peut alors interpréter les événements du II^e/VIII^e siècle comme les péripéties de groupes tiraillés entre plusieurs attaches désormais contradictoires : (a) la formation d'une conscience arabe, (b) l'établissement de solidarités intertribales, (c) l'universalité de la doctrine islamique, et, enfin, (d) la fidélité à l'église chrétienne de rattachement.

Le motif de la conversion des Arabo-musulmans, requalifiés comme *Ṭayyōyē*, fait irruption pendant ce long VIII^e siècle¹⁵²⁰. Avant cette délimitation, il n'y avait aucun héroïsme à évangéliser des *hanpē* locaux (contrairement à ceux du Daylām, par exemple). Jean-Maurice Fiey a mentionné une affaire où, à Baṣra, un *qāḍī* lutte contre la « clique des adorateurs de la croix », qui appellent les « musulmans au *Kufr* »¹⁵²¹, pendant le règne d'Abū Ja'fār (m. 158/775). L'opération de christianisation des Arabes est alors de plus en plus risquée, et donc valeureuse et digne d'être racontée. En conséquence, les martyrs se multiplient, culminant dans la figure héroïque d'Antoine Rawḥ al-Qurāṣī (fin II^e/VIII^e siècle)¹⁵²².

¹⁵¹⁹ Voir les travaux de SIMONSOHN, U., *op. cit.*, 2011 et SIMONSOHN, U., *op. cit.*, 2009.

¹⁵²⁰ C'est sans doute le contexte de l'introduction du motif de la conversion des *Ṭayyōyē* dans la Vie d'Aḥūdemmeḥ.

¹⁵²¹ FIEY, J.-M., *op. cit.*, 1980, p. 28-9.

¹⁵²² BINGGELI, A., *op. cit.*, 2010, p. 87-8 pour la liste des martyrs d'Arabes/Musulmans convertis au christianisme ; p. 99, l'auteur conclut en constatant le passage entre le VIII^e et le IX^e siècle d'une « littérature engagée » valorisant la conversion des Arabes à une vision eschatologique de la conversion de tout l'Empire de l'Islam, ce qui signifie l'arrêt du processus réel de conversion.

CONCLUSION ET PERSPECTIVES

A. Conversion, discours et évêchés tribaux

1. Conversion et discours sur les *Ṭayyōyē Kristiyōnē* ?

Avant la période de délimitation de la fin du I^{er} siècle, les auteurs chrétiens n'identifient que très rarement (et très vaguement), l'identité confessionnelle de ceux qu'ils appellent du terme approximatif de *Ṭayyōyē* (Arabo-bédouins), sur le modèle tardo-antique. Par contre, avec l'apparition des *Mhaggrōyē* à la fin du VII^e siècle EC, les Arabo-musulmans n'apparaissent presque plus sous le qualificatif de *Ṭayyōyē*, mais comme Ismaéliens, au sens apocalyptique et biblique. C'est nécessairement à cette époque de rupture que les '*ammē* doivent être distingués, aussi bien des barbares envahisseurs *Ṭayyōyē*, que des hétérodoxes *Mhaggrōyē*, afin de les garder sous l'influence de l'Eglise. Ce n'est également qu'à partir de cette période que les chrétiens commencent à envisager la conversion d'Arabes individuels, acte jusqu'alors somme toute banal, comme un motif majeur.

C'est alors l'époque d'un nécessaire discours sur ces groupes de conquérants implantés en Haute-Mésopotamie et Mossoul, devenue base de l'expansion politico-militaire marwānide vers le nord, tandis qu'une solide Eglise syro-orthodoxe d'Orient y voit le jour. C'est dans ce contexte que les '*ammē* locales (les tribus Rabī'a) ont pu commencer à être identifiées et qu'on associe le récit de leur conversion à celui de la fondation de l'Eglise de Tagrīt. Les logiques de ce processus, complexes, nécessitent de s'intéresser aux nombreux liens entre le régime mossoulien et les individus et groupes arabes qui, dans les sources islamiques, témoignent du rôle des tribus en partie chrétiennes de *Jazīra*.

Au cours du II^e/VIII^e siècle, progressivement, l'identité arabe émerge au sein de la communauté des croyants, et donc, parallèlement, les Syriaques associent de plus en plus naturellement les *Ṭayyōyē*, les *ḥanpē* et les *mašlmōnē* (*muslimīn*)¹⁵²³ et le terme *Mhaggrōyē* disparaît. Au III^e/IX^e, le *Ṭayyōyō* syriaque est devenu l'exact équivalent du *muslim* arabe.

Paradoxalement, c'est de cette époque qu'on peut dater l'expression *Ṭayyōyē Kristiyōnē* des grandes chroniques syro-occidentales. De nombreuses anecdotes de conversions individuelles d'Arabes au christianisme sont alors aussi intégrées à l'hagiographie syro-orientale. Ce courant répond à la constitution d'une équivalence entre '*arabī* et *muslim* dans la littérature arabe, posant avec de plus en plus d'acuité la question des Arabes restés chrétiens depuis l'islamisation. Il est

¹⁵²³ Le terme est d'un emploi très rare et restreint à l'époque primo-abbasside (Zuqnīn et lettres de Timothée, cf PENN, M. Ph., *op. cit.*, 2015, p. 77 et 79).

alors nécessaire de forger une histoire de leur christianisation, de préférence pré-hégirienne : la *Vie d’Aḥūdemmeḥ* en est probablement un des rares témoignages. La conversion des individus, et *a fortiori* celle des groupes, est progressivement interdite, comme en témoignent un certain nombre de martyrs arabes rapportés par Denys et quelques anecdotes de l’historiographie arabo-musulmane.

2. La fin des Tanūḥ, l’émergence des Taglib et l’appropriation de la tribu

A la fin du II^e/VIII^e siècle, les relations sont particulièrement tendues, et le martyr de Layt al-Tanūḥī fournit l’occasion à Denys de raconter la conversion forcée à l’Islam des Tanūḥ de Qinnasrīn par al-Mahdī (v. 162/779). Cet acte vient mettre un terme à la figure collective des *Tanūkōyē*, *Aqūlōyē*, *Ṭū’ōyē*. Michel le Syrien et al-Balāḍurī rappellent l’évènement en puisant à des sources relativement proches¹⁵²⁴. Cet épisode fut suffisamment traumatisant pour mériter de figurer dans la chronique d’Eḥneš, gravée dans la pierre d’une église St Serge des confins nord de *Qinnasrīn* et de *al-Jazīra*¹⁵²⁵.

Des groupes de Tanūḥites chrétiens continuent à coexister au sein des communautés désormais arabes et musulmanes du nord syrien jusqu’à la IV^e *fitna*¹⁵²⁶. Cependant, on ne connaît aucun évêque des *Tanūkōyē* dans la liste reconstituée par Michel, lesquelles commencent à la fin du II^e/VIII^e siècle. Cette clarification confessionnelle intervient alors que les juristes abbassides commencent à aborder la question fiscale des communautés arabes, najrānites, *‘ibād* et, bien sûr, les fameux *Naṣārā Banū Taglib*. Ces derniers figurent dès lors et pour plus d’un siècle dans la liste des évêchés (sans être pour autant le seul groupe arabe doté d’un évêque), tandis qu’une révolte de Taglib contre la *ṣadaqa* éclate entre Mossoul et le Ḥābūr¹⁵²⁷. Al-Balāḍurī comme Michel soulignent le départ de Tanūḥ chrétiens pour Takrīt à la suite de la répression, ce qui symbolise le passage final à l’Orient et à la *Jazīra* des groupes tribaux chrétiens, et l’intégration ecclésiastique des *‘ammē* chrétiens dans une nouvelle nomenclature tribale (les *Ma’dōyē* et les *Taglibōyē*)

Désormais, la figure en vogue pour incarner l’Arabe chrétien est bien celle de la tribu Taglib : les récits de la conquête incorporant des Arabes alliés des Perses et/ou des Romains insistent sur leur conversion chrétienne pré-hégirienne. C’est désormais la seule juridiquement admise, et elle-seule permet d’expliquer leur refus de s’allier avec leurs parents arabes. La fuite des Iyād, alliés des Romains, dans le nord de la *Jazīra* et les affrontements de ‘Ayn al-Tamr avec

¹⁵²⁴ CHABOT, J.B., *op. cit.*, 1905-10, T : IV, p. 479/V : III, p. 1 ; AL-BALADURI, DE GOEJE, ḤURI, *op. cit.*, 1866-1916, T : p. 145/V : p. 223.

¹⁵²⁵ PALMER, A., “The Messiah and the Mahdi”, *op. cit.*, 1993, p. 61-4.

¹⁵²⁶ CHABOT, J.B., *op. cit.*, 1905-10, T : IV, p. 490-1, 495, 497/V : III, p. 23, 30 et 35; AL-BALADURI, ḤURI, *op. cit.*, 1866-1916, T p. 145/ V p. 224-5.

¹⁵²⁷ AL-AZDI, ḤABIBA, ‘A., *op. cit.*, 1967, p. 267-72.

les al-Namir sont systématiquement associés aux Taġlib. D'une manière ou d'une autre, cet évêché-tribu absorbe l'ensemble des *topoi* arabo-musulmans sur les *Naṣārā al-'Arab* d'une part, et les Rabī'a d'autre part, indéfectiblement chrétiens ou *ḥāriji*-s.

L'appropriation par les Syro-Occidentaux des critères tribaux n'a sans doute pas été immédiate : c'est peut-être parce qu'au départ, la tribu n'est pas forcément le critère de référence des Arabes post-hégiriens eux-mêmes. Le factionnalisme tribal, à l'intérieur de la société des conquérants, se construit lui-même progressivement et répond à la nécessité de garantir aux soldats le contrôle d'un Etat et d'un système culturel qui, fondamentalement, en devenant empire et civilisation, s'éloignent de sa forme aristocratique et militaire initiale. De fait les récits tardifs de *Futūḥāt* insistent sur l'unité tribale, alors que les récits sur les événements d'époque omeyyade abordent plus les Muḍar, Nizār ou Rabī'a que les tribus qui les composent. Le passage éclair des al-Namir dans les deux historiographies moyen-orientales témoigne d'une période de tribalisation des mécanismes identitaires et d'affiliation, avant que, finalement, la figure du Taġlib ne vienne complètement recouvrir cette composante.

La centralité de la tribu, comme celle de l'arabité, est peut-être la conséquence d'une évolution du mouvement des croyants, plutôt qu'un fait initial. Un élément probant est la *Walā*, qui semble avoir été d'abord une relation entre deux individus, comme en attestent les listes sur papyrus¹⁵²⁸. Au cours du II^e/VIII^e siècle, on a commencé à spécifier l'ethnicité des partenaires, puis l'appartenance tribale du *Mawlā*, qui cessait d'être *client d'untel*, pour devenir, *affilié à telle tribu*. Parallèlement, on se pose la question du statut des *Mawālī* attachés aux Taġlib chrétiens¹⁵²⁹. Si ces derniers ne sont pas rangés dans le statut de *ḍimmī*, participent-ils encore à la *Umma* ?

B. Les Pistes de recherches

Tout ceci nous conduit à proposer plusieurs problématiques et études de cas.

1. Traditions tribales et *topoi* antiques

Les traditions tribales sont souvent difficiles à appréhender et à distinguer du reste des sources d'information des historiens abbassides. Il faudrait tout de même se pencher sur le sujet, notamment dans le cas des poètes marwānides comme al-A'šā et al-Aḥṭal, mais également des initiateurs de *ṣulḥ* ou de statuts légaux.

¹⁵²⁸ SIJPESTEIJN, P., *op. cit.*, 2013, p. 165-6.

¹⁵²⁹ AL-ŠAYBĀNĪ, Muḥammad, *K. al-Siyār al-Šaġīr*, éd. AL-MUNAJJID, Š. D., AHMAD 'A. 'A., Le Caire, 1971-2 ; tr. KHADDURI, M., *The Islamic law of nations: Shaybānī's Siyar*, Baltimore, 1966, p. 149 et 286.

La présence de collectifs arabes chrétiens dans les récits et légendes de la conquête, syriaques et arabes, devrait être étudiée en détail selon les chaînes de transmissions et les groupes. Il sera nécessaire de respecter une stricte approche diachronique permettant de détecter l'utilisation de schémas et des cas de circulation interculturelle. On s'intéresserait en particulier aux figures d'Arabes traîtres et ralliés, qui reprennent des *topoi* tardo-antiques. Les personnalités entrées au contact des tribus de l'Euphrate sont autant de vecteurs de mémoires pour les différents intérêts postérieurs, marwānides et abbassides, qui leur attribuent un rôle face aux tribus chrétiennes.

La prégnance dans les légendes des *Futūḥāt* du souvenir de la trahison (au sens arabe) et du ralliement des Iyād aux Romains, fournit le contre-point idéal du motif du ralliement (aux Arabes) de nombreuses autres collectivités attestées à l'époque abbasside. Ce récit doit également être abordé en fonction de ses transmissions, et de l'évolution diachronique de leur traitement, en s'interrogeant sur la possible trahison d'un groupe d'Arabes à une époque postérieure à la conquête, qui pourrait expliquer la persistance d'une telle infamie.

L'identification tribale des Iyād, leur lien avec Tanūḥ, la caractéristique de ce « rassemblement » qui n'intègre par la généalogie de sang (pourtant elle aussi forgée en cours de route) sont autant de spécificités qui, avec la mauvaise réputation des Rabī'a, ont un rapport probable avec leur condition confessionnelle. A l'inverse, la christianisation historiographique des Arabes alliés des Romains et des Sassanides devrait être élucidée.

Parmi ces récits abbassides, il faudrait également s'intéresser à l'usage par les historiens arabes et syriaques de références classiques pour expliquer le peuplement de la *Jazīra* et la particularité des groupes y habitant. On approcherait ici les questions de l'appropriation d'une arabité classique et antiquisante. Il serait nécessaire de s'interroger sur la façon dont ces groupes arabes ont été christianisés avant l'hégire, et surtout : pourquoi ?

Enfin, on tenterait, par une analyse détaillée des figures du poète al-A'šā et de Šam'ala al-Taġlibī, de détecter le parcours de cette information d'al-Iṣfahānī à Michel le Syrien et à Ibn al-'Adīm. Ce cas unique d'intertextualité nécessite une enquête serrée.

2. La construction du statut fiscal

Parmi les personnalités à l'initiative des traditions figurent des collecteurs de la *ṣadaqa*, les 'Āšīr-s, qui sont toutes des personnalités liées d'une manière ou d'une autre au nord du Sawād, à Mossoul, à la *Jazīra* et à *Qinnasrīn* (par exemple al-Walīd b. 'Uqba, 'Umayr b. Sa'd, Dawūd b. Kurdūs). Leurs descendants ont occupé, dans ces régions, des fonctions importantes. Ces traditions

fiscales peuvent permettre de reconstituer un portrait des groupes d'intérêt politique en Haute-Mésopotamie.

La question de l'imposition des Arabes pourrait être appréhendée en fonction de l'apport des sources sur la *Jizya* et la taxe commerciale du '*uṣr*' et l'évolution de son acception jusqu'à devenir le nom du tribut foncier proportionnel des musulmans. On soulèverait la question des statuts et catégories et de leur établissement, en abordant les tribus de *Jazīra* sous le prisme des *Ahl al-Kitāb* et des *Naṣāra al-‘Arab*.

La spécificité du statut de ces derniers soulève également la question de la solidarité arabe et du caractère exceptionnel d'Arabes non-*muslim*. Il faudra aborder cette anomalie par un traitement diachronique des sources et notamment à propos de l'évolution des points de vue sur le partage de leur alimentation, tel qu'il apparaît dans le *Tafsīr*.

Cette approche permettrait de vérifier l'hypothèse d'une prophétisation du discours juridique et de la tradition. Ainsi les premières informations renvoient à des officiers du I^{er} siècle hégirien, puis, peu à peu, se centralisent sur la figure de 'Umar, avec le maintien de traditions 'uṭmāniennes et 'aliennes rivales. Pourtant, au début du IX^e siècle, le prophète fait irruption dans les justifications légales.

3. Les périodes marwānide et primo-abbasside en question

L'ensemble de ces problématiques relèvent d'une période d'écriture abbasside qui est également celle, d'une part, des premières mesures coercitives contre les Eglises, mais aussi, d'autre part, de l'établissement d'un système fiscal centralisé et contraignant. Il faudra s'intéresser au cas de la dissolution des communautés Tanūḥites de Qinnasrīn, et du passage de certains en *Jazīra* orientale.

Certains groupes ont continué, en Occident, à participer aux conflits liés à la IV^e *fitna* comme d'autres furent partie prenante des mouvements ḥārijites, lesquels ont la bénédiction d'une certaine historiographie chrétienne, notamment dans les strates initiales marwānides¹⁵³⁰. Il faudrait nécessairement traiter du ḥārijisme en *Jazīra* et de ses liens possibles avec des options confessionnelles différentes et/ou transversales.

On ne pourra également pas faire l'économie d'une étude détaillée de la formation de l'alliance Rabī'a dans le cadre de la II^e *fitna*, entre les logiques dynastiques, confédérales et confessionnelles. Cette période est, on l'a vu, celle de l'émergence du groupe des '*Ammē* comme

¹⁵³⁰ Voir *supra*, p. 188.

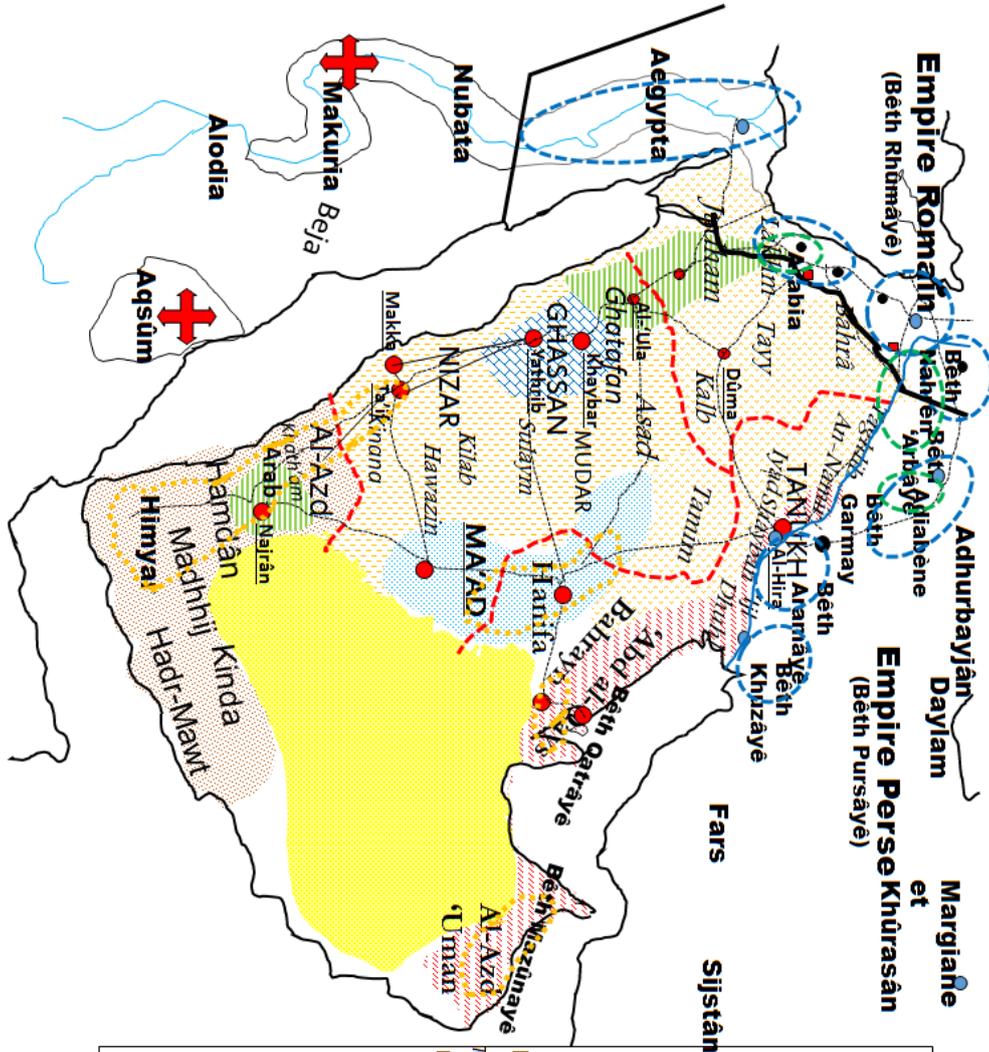
participant et protecteur de l'Eglise syro-jacobite. C'est aussi la période de conquête de la Mésopotamie par les *Ahl al-Šām*.

La révolte fiscale des Taglib à l'époque primo-abbasside et la formation d'évêchés tribaux à la même époque sont contemporains de la rédaction du *Kitāb al-Ḥarāj* qui fait la part belle aux *Naṣāra al-'Arab*. Tous ces éléments remontent à la période primo-abbasside. Cette époque est aussi marquée par un regain d'intérêt politique et économique pour la *Jazīra*, qui abrite la principale capitale en dehors de Bagdād, al-Raqqā, mais également les principaux investissements agricoles de la région.

Il faudrait également s'interroger sur la concurrence, communautaire et mémorielle, des Arabes chrétiens nestoriens que sont les *'Ibād*. Le cas des Najrānites, affiliés à l'église syro-orthodoxes, et dont l'histoire est similaire aux tribus de *Jazīra*, sur de nombreux points, serait également abordée, à titre de comparaison.

La formation d'une identité mésopotamienne chrétienne et contestataire est étroitement liée à l'histoire des métropoles de Mossoul et de Takrīt. Il serait impératif d'en extraire les éléments propres à dépeindre la complexité, au sein de ces cités, des rapports entre Arabes et Syriens, ainsi qu'entre chrétiens et musulmans.

La péninsule arabe et son environnement à la veille de l'hégire



	Zone nomade-centre : Qays-ʿAylan
	Yemen
	Yamama (→ principauté Hujride)
	Présence judaïsante (Yathrib, Khaybar)
	Zone nomade-nord : Tayyâé
	Présence syro-orientale
	Présence Arabo-nabatéenne et/ou chrétienne
	« Quart Vide »
	Principauté sud-arabique
	Tribu à dominante nomade
	Hanifa
	Peuple à dominante sédentaire
	NIZAR
	Principauté du IV ^e -V ^e s.
	Limites Rabi'a/Mudar/Yaman/ « Sham »
	ROYAUME MYTHIQUE ET PRINCIPAUTE DU V ^e -V ^e s.
	MA'AD
	Agglomération-oasis importante
	Concentration agricole en Arabie
	Concentration agricole hors-Arabie
	Zone d'investissements agraires manvânides
	Limite de l'empire romain
	Misir ou implantation de conquérants

SIGLES DE REVUES :

AAAS : *Annales Archéologiques Arabes de Syrie*
AAE : *Arabian Archeology and Epigraphy*
AB : *Analecta Bollandiana*
ADLA : *Annales du Département des Lettres Arabes*
ANS : *American Numismatic Society*
ARAM : *Aram Society for Syro-Mesopotian Studies*
ASQ : *Arab Studies Quarterly*
BMGS : *Byzantine and Modern Greek Studies*
BSOAS : *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
CHM : *Cahiers d'Histoire Mondiale*
CSCO : *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*
CSSH : *Comparative Studies in Society and History*
EB : *Encyclopaedia Biblica*
EI : *Encyclopédie de l'Islam*
IJMES ; *Internation Journal of Middle Eastern Studies*
Iran JPS : *Iran. Journal of the British Institute of Persian Studies*
JA : *Journal Asiatique*
JAL : *Journal of Arabic Literature*
JAOS : *Journal of the American Oriental Society*
JCSSS : *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*
JESHO : *Journal of the Economic and Social History of the Orient*
JHS : *Journal of Hellenic Studies*
JNES : *Journal of Near Eastern Studies*
JRA : *Journal of Roman Archeology*
JRAS : *Journal of the Royal Asiatic Society*
JRS : *Journal of Roman Studies*
JSAI : *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*
JSS : *Journal of Semitic Studies*
PBA : *Proceedings of the British Academy*
PO : *Patrologia Orientalis*
PPMRC : *Proceedings of the PMR Conference*
ROC : *Revue de l'Orient Chrétien*
SI : *Studia Islamica*
ZDMG : *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*

SOURCES

- ABŪ 'UBAYD IBN SALLAM, K. *al-Amwāl* ; tr. NYAZEE, I. A. Kh. *The book of revenue*, 2002, p. 485-7
- ABŪ 'UBAYDA, Mu'ammār, K. *In-Naqā'id : Naqā'id Jarīr wa Farazdaq*, BEVAN, A. A., Leyde, 1905-12
- ABŪ DAWŪD, Sulaymān, *Sunan Abī Dāwūd*, 'ABD AL-ḤAMĪD, M. M. D., 1935
- ABŪ YŪSUF, Ya'qūb, K. *Al-Ḥarāj*, 'ABBĀS, I., Beyrouth-Le Caire, 1985 ; tr. FAGNAN E., *Le livre de l'impôt foncier*, Paris, 1921 ; tr. BEN SHEMESH, A., *Taxation in Islam.*, II, Leyde, 1969
- ABŪ ZUR'A, al-Dimašqī, *Ta'rīḥ*, al-MANŠŪR Ḥ., Beyrouth, 1996,
- AL-AḤṬAL, *Dīwān al-Aḥṭal*, ṢALḤĀNĪ, A., Beyrouth, 1891.
- AL-ANBĀRĪ, Abū Muḥammad, *Sharḥ Dīwān al-Mufaḍḍaliyyāt*, ṬURAYFĪ, M. N., II vol., Beyrouth, 2003
- AL-AṢMA'Ī, Abū Sa'īd, *al-Aṣma'īyyāt*, ŠĀKIR, A. M., HĀRŪN, Abd. M., Le Caire, 1955
- AL-'ASQALĀNĪ, Ibn Ḥajar, *al-Iṣāba fī Tamyiz al-Šaḥābā*, VIII vol., 'ABD AL-MAWJŪD, 'A. A., MA'ŪD, 'A., M., Beyrouth, 1995
- ATHANASE DE BALAD, *Canon contre les Ḥanpē*, « Littérature canonique syriaque inédite », NAU, Fr., I, ROC 14, 1909, T p. 128-9/V p. 166-7
- AL-AZDI Abū Bakr, *Ta'rīḥ al-Mawṣil*, ḤABĪBA, 'A., Le Caire, 1967
- AL-BAGDADI, al-Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ madīnat al-salām*, MA'RUF, B. 'A., XVII vol., Beyrouth, 2001
- AL-BAKRI, Abū-l-Walīd, *Mu'jam mā Ustu'jam min Asmā' al-Bilād wa-l-Mawādi'*, As-SAQQA, M. Beyrouth, 1951
- AL-BALĀDHURĪ, Aḥmad, K. *Futūḥ al-Buldān*, DE GOEJE, M. J., Leyde, 1866 ; tr., ḤŪRĪ HITTĪ, Ph, *The Origins of the Islamic State*, New-York, 1916
- *Ansāb al-ašrāf*, AL-'AZAM, M., XIII vol., Beyrouth, 1996-2005
- BAR HEBRAEUS, Abū al-Faraj, *Gregorii Barhebraei, Chronicon Ecclesiasticum quod e codice Musei Britannici descriptum conjuncta opera ediderunt, latinitate donarunt annotationibusque theologicis, geographicis et archeologicis illustrarunt*, ABBELOOS, J.-B., et LAMY, T. J, III vol., Paris, 1877.
- *Ta'rīḥ Muḥtasar al-Duwwal*, ṢALḤĀNĪ, A., Beyrouth, 1890
- *Nomocanon Gregorii Barhebraei*, BEDJAN, P., Leipzig, 1898 ; tr. NAU, Fr., *Les canons et les résolutions canoniques*, Paris, 1906
- *The Chronography of Gregory Abū-l-Faraj, [...] being the first part of his Political History of the World*, BUDGE, E. A. W., II vol., Londres, 1932 ; tr., TALON, P., *La Chronographie de Bar hebraeus. Ktābā d-Maktbānut Zabnē. L'histoire du monde d'Adam à Kubilai Khan*, III vol., Louvain, 2012
- AL-BUḤTURĪ, Abū 'Ubayd, *Diwan al Buhturi* al-ŠIRAFI Ḥ. K., Le Caire, 1963
- *La Ḥamāsa de Buhturī. Éditée d'après l'unique MS. conservée à Leyde*, CHEIKHO P.L., 1909-10
- Chronique Abrégée de l'Eglise : Muḥtasar al-Akhbar al-Bī'iyā*, ḤADDAD, P., Bagdad, 2000
- Chronique de 813 : Fragmenta chronici anonymi auctoris ad annum domini 813 pertinentia*, BROOKS, E. W., *Chronica Minora*, 1903, T pp. 243-60, V pp. 183-96
- Chronique de 819 : "Chronicon anonymum ad AD 819"*, in *Chronicon anonymum ad annum Christi 1234 pertinens*, CHABOT, J. B., CSCO, 14, Paris, 1916-1920, pp. 1-24/1-16
- Chronique de 846 : Chronicon ad annum Domini 846 pertinens*, éd. BROOKS, E. W., *Chronica Minora*, 1903, T pp. 157-238/ V pp. 121-180 ; et tr. "A Syriac Chronicle of the year 846 », ZDMG, 51, 1897, pp. 569-588
- Chronique de 1234 : Chronicon anonymum ad annum Christi 1234 pertinens*, CHABOT, J. B., Paris, 1916-20 ; tr. Part. : *The Seventh Century in West-Syrian Chronicles*, PALMER, A., Liverpool, 1993, pp.111-221
- Chronique Ḥūzistān*, « Chronicon anonymum », GUIDI, I., *Chronica Minora*, 1903, T pp. 15-39/V pp. 13-32 ; Tr. Fr. : JULLIEN, F., « La Chronique du Ḥūzistān. Une page d'histoire sassanide », in *Trésors d'Orient Mélanges offerts à Rika Gyselen*, *Studia Iranica*, 42, Paris, 2009, pp. 159-186

- Chronique Maronite* : “Chronicum Maroniticum”, BROOKS, E. W.(éd.), CHABOT, J.-B., (tr.), *Chronica Minora*, 1903 ; T pp. 43-74/ V, pp. 35-57
- Chronique de Seert* : SCHER A., GRIVEAU R., *Histoire Nestorienne inédite, PO, 7 et 13*, Paris, 1911-1919, II-1 : pp. 99-201, II-2, pp. 437-636, Paris
- Chronique de Zuqnān* : *Chronique de Denys de Tell-Mahré : quatrième partie* [...], CHABOT, J. B., Paris, 1895 ; HARRAK, A., *The chronicle of Zuqnin, parts III and IV*, Toronto, 1999.
- Colloque de Jean et l'Emir* : « Un colloque du Patriarche Jean avec l'Emir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716 d'après le MS du British Museum Add 17193 [...] », NAU, Fr., *JA*, 6, 1915, éd. pp. 274-6, tr. pp. 277-9
- AL-DINAWARI, Abū Ḥanīfa, *al-Akhbār al-ṭiwāl*, GUIRGASS, V., Leyde, 1888 ; 'ĀMIR, 'A.I.M., Le Caire, 1960
- ELIE DE NISIBE, *Eliae Metropolitae Nisibeni opus chronologicum*, CSCO 7-8, Paris, 1909-1910 ; tr. DELAPORTE, L.J., *La Chronographie de Mar Elie bar-Šinaya, métropolitain de Nisibe*, Paris, 1910
- GEORGES, des Arabes, *Georgs, des Araberbischofs, Gedichte und Briefe. Aus dem Syrischen übersetzt und erläutert*, RYSSSEL, V., Leipzig, 1891
- AL-ḤILLĪ, *al-Manāqib al-Mazyadiyya*, II vol., DARADIKA, S., ḤURAYSĀT, A., 'Ammān, 1984
- Histoire du monastère de Bēt Qōqā : Sources Syriaques*, MINGANA, A., Mossoul, 1908, T pp. 171-220/ V pp. 221-267
- IBN 'ABD RABBIHI, *al-'iqd al-farīd*, éd. Qumayḥa, M. M., IX vol., Le-Caire-Beyrouth, 1997 ; tr. (livres I-VI), BOULLATA, I. J., III, vol., *The Unique Necklace*, 2006-2011
- IBN A'ṬĀM AL-KŪFĪ, *K. al-Futūḥ*, ŠĪRĪ, 'A., Beyrouth, 1991
- IBN AL-'ADĪM, Kamāl al-Dīn, *Buḡyat al-Ṭalab fī Tārīkh Ḥalab*, ZAKKĀR S., XII vol., Beyrouth, 1988
- IBN 'ASĀKIR, Abū al-Qāsim, *Tārīkh madīnat Dimashq.*, al-'AMRAWĪ 'U., LXXX vol., Beyrouth, 1995-2000
- IBN AL-ATHĪR, 'Izz al-Dīn, *al-Kāmil fī al-tārīkh*, TORNBERG, C.J., XIII vol., Beyrouth, 1979
- IBN AL-AZRAQ, al-Fāriqī, *Ta'rīḥ Mayyāfāriqīn wa-Amīd*, éd. et tr. HILLENBRAND, II vol., Istanbul, 1990
- IBN DURAYD, Abū Bakr, *K. al-Iṣṭiqāq*, WÜSTENFELD, F., Göttingen, 1854
- IBN AL-FAQIH, *Muḥṭaṣar K. al-Buldān*, DE GOEJE, M. J., Leyde, 1885 ; tr., MASSE, H., *Abrégé du Livre des Pays*, Damas, 1973
- IBN ḤABIB, Abū Ja'far, *K. al-Muḥabbar*, LICHTENSTÄDTER, I., Hyderabad, 1942 ; ŠTAYTIR, E., Beyrouth, 2009
- IBN ḤAJAR, al-'Asqalānī, *Tahdīb al-Tahdīb*, Hyderabad, 1907-9,
- IBN ḤALLIKĀN, *Wafayāt al-A'yān wa Anbā' abnā' al-Zamān*, éd. 'ABBĀS, I., Beyrouth, 1978 ; tr. De SLANE, M. G., *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, Paris, 1843
- IBN ḤANBAL, *al-Musnad*, ŠAKIR A. M., Le Caire, 1949-55
- IBN ḤAWQAL, *K. Šūrat al-Ard*, KRAMERS, J. H., Leyde, 1938, tr., WIET, G., *Configuration de la terre*, Paris, 1964
- IBN ḤAYYAT, Ḥalīfa, *K. al-Ṭabaqāt*. al-'UMARI, A. D., Bagdad, 1967
–*Tārīkh*, AL-'UMARI, A. D., Riyad, 1985
- IBN ḤAZM, 'Alī, *Jamharat Ansāb al-'Arab*, Hārūn, 'Abd. M., Beyrouth, 1999
- IBN HIŠĀM, Abū Muḥammad, *As-Sīra al-Nabawiya*, SAQQĀ, M., Beyrouth, 1999
–*Kitāb al-Tījān fī mulūk Ḥimyar*, 'ABD AL-MUṬṬALIB, R. F., Le Caire, 1996
- IBN ḤURDĀDBIH, Abū-l-Qāsim, *K. al-Masālik wa-l-Mamālik*, DE GOEJE, M. J., Leyde, 1889
- IBN AL-JAWZĪ, Abū-l-Farāj, *al-Muntazam fī Ta'rīḥ al-Mulūk wa-l-Umam*, ZAKKĀR S., XIII vol., Beyrouth, 1995
–*Ta'rīḥ 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb*, AL-RIFĀ'Ī, U. 'A., Damas, 1974
- IBN AL-KALBĪ, Hišām., *K. al-Aṣnām*, BĀSHĀ, A. Z., Caire, 1924 ; tr. FARIS, N. A., *The Book of Idols*, Princeton, 1952

- Nasab Ma‘add wa-l-Yaman*, ḤASAN, N., II vol., Beyrouth, 1988.
- Jamharat al-nasab*, ḤASAN, N., Beyrouth, 2004
- IBN MUZĀḤIM, Naṣr, *Waq‘at Šiffīn*. HARUN, ‘A. M., Le Caire, 1981
- IBN AL-NADIM, Abū-l-Farāj, *K. al-Fihrist*, ŠA‘BAN R. T., Téhéran, 1971
- IBN QUTAYBA, Abū Muḥammad, *al-Ma‘ārif*, ‘UKASA, Ṭ, Qōm, 1994
- K. al-Ši‘r wa-l-Šu‘arā*, II vol., QAMḤIYA, M., Beyrouth, 1985
- K. ‘Uyūn al-Aḥbār*, IV vol., al-‘ADAWI, A. Z., Le Caire, 1925-30
- IBN SA‘D, Muḥammad, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kabīr*, ‘UMAR, A. M., XI vol., Le Caire, 2001
- IBN ŠADDAD, ‘Izz al-Dīn, *Description de la Syrie du Nord, traduction annotée*, EDDE, A.-M., Damas, 1984 (*al-Akhlāq al-ḥaṭira fī dīkr umarā’ al-Šām wa-l-Jazīra*)
- IBN ZANJAWAYH, Abū Aḥmad, *K. al-Amwāl*, FAYYAD, Š. Ḍ., Riyad, 1986
- AL-IŠFAHANI, Abū al-Faraj, *K. al-Aḡānī*, ‘ABBAS, I., XXV vol., Beyrouth, 1955-61
- AL-IŠFAHANI, Ḥamza, *Tārīkh sinī mulūk al-arḍ wa-l-anbiyā’*, GOTTWALDT, J. M. E., Leipzig, 1844
- ISO‘-DNAḤ DE BAŠRA, *Le livre de la Chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah*, CHABOT, J. B., Rome, 1896
- İSÖ‘-YAHB III, *İsō‘yahb Patriarchae III Liber epistularum*, DUVAL, R., CSCO, 64, Paris, 1904-1905
- JACQUES D’EDESSE : *The chronological canon of James of Edessa*, BROOKS, E. W., *ZDMG*, 53, 1899, pp. 261-327
- JEAN B. PENKĀYĒ : *Histoire universelle : Sources Syriaques*, Mossoul, 1908 ; T pp. 1-171/V pp. 172-97 ;
- BROCK, S. P., “North Mesopotamia in the late Seventh Century : book XV of John Bar Penkāyē’s Rīs Mellē”, *JSAI* 9, 1987, pp. 51-75
- JEAN D’EPHÈSE, *The third part of of the ecclesiastical history of John, Bishop of Ephesus*, CURETON, et PAYNE-SMITH, R., Oxford, éd. 1853, tr. 1860
- Lives of the Eastern Saints*, BROOKS, E. W., III vol., *PO*, 17-19, Paris, 1923-6
- MAḤBUB, al-Manbijī, *Kitāb al-‘Unvan, histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Membidj*, VASILIEV, A. A., *PO*, 7 et 8, Paris-Fribourg, 1910-1915
- MÉNANDRE le Protecteur, *The History of Menander the Guardsman. Essay, Text, Translation and Historiographical Notes*, BLOCKLEY, R. C., Liverpool, 1985
- MICHEL LE SYRIEN, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d’Antioche, 1166-1199*, CHABOT, J. B., IV vol., Paris, 1899-1910
- AL-MAS‘ŪDĪ, Abū-l-Ḥasan, *al-Tanbīh wa l-išrāf*, éd. AL-ŠAWI, A.-A. I., Le Caire, 1938 ; tr., *Le livre de l’Avertissement et de la Révision*, LEROUX, E., Paris, 1896
- Murūj al-dhahab*, PELLAT, Ch., VII vol., Beyrouth, 1965-79 ; tr., BARBIER DE MEYNARD, C., *Les Prairies d’or*, IX vol., Paris, 1861-1877
- AL-MIZZI, Abū-l-Ḥajjāj, *Tahḍib al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, MA‘RUF, R., XXXVI vol., Beyrouth, 1983-92
- AL-MUBARRAD, Abū-l-‘Abbās, *The Kāmil of el-Mubarrad*, II, vol., WRIGHT, W., Leyde, 1874-1892
- AL-MUFADḌAL, *al-Mufaḍḍalīyat : an anthology of ancient Arabian odes, compiled by al-Mufaḍḍal, son of Muḥammad*, LYALL, Ch. J., III vol., éd et tr., Oxford, 1918-24
- AL-MUQADDASĪ, Abū ‘Abd Allah, *Aḥsan al-Taqāsīm fī ma‘rīfat al-Aqālim*, DE GOEJE, M. J., Leyde, 1877 ; tr. COLLINS, B. A., *Best Divisions for Knowledge of the Regions*, Reading, 2001
- MUQĀTIL, Ibn Sulaymān, *Tafsīr*, ŠAHĀTA, ‘A. M., V vol., Le Caire 1979-88
- QUDĀMA, b. Ja‘far, *K. al-Kharāj*, éd. et tr. BEN SHEMESH, A., *Taxation in Islam*, Leyde, 1965-67
- AL-QUŠAYRĪ, Abū ‘Alī, *Ta‘rīḥ al-Raqqa*, ŠĀLIḤ, I., Damas, 1998
- AL-QUTAMĪ, ‘Umayr, *Dīwān al-Qutamī*, BARTH, Leyde, 1902
- AL-ṬABARĪ, Ibn Jarīr, *Ta‘rīḥ al-rusul wal-mulūk*, DE GOEJE, M. J., III vol., Leyde, 1879-1901 ; ABBAS, I., BOSWORTH, C. E., LASSNER, J., ROSENTHAL, Fr., YAR-SHATER, E., *The History of al-Ṭabarī, an annotated translation*, Albany, 1985-2010

–*Tadhīb al-Aṭar*, ŠAKIR, M. M., III vol., Le Caire, 1982

–*Tafsīr jāmi‘ al-bayān*, ŠAKIR, M. M., Le Caire, 1968

AL-ŠĀBUSTĪ, Abū-l-Ḥasan, K. *al-Diyārāt*, ‘AWWĀD, Bagdad, 1966

AL-ŠAN‘ĀNĪ, ‘Abd al-Razzāq b. Hammām, MUḤAMMAD, M. M., Riyad, 1989 ; QAL‘AJĪ, ‘A. A., Beyrouth 1991 ; ‘ABDUH, M. M., Beyrouth, 1999

AL-ŠĀYBĀNĪ, Muḥammad, K. *al-Siyār al-Šagīr*, éd. AL-MUNAJJID, Š. D., AḤMAD ‘A. ‘A., Le Caire, 1971-2 ; tr. KHADDURI, M., *The Islamic law of nations: Shaybānī’s Siyar*, Baltimore, 1966

SAYF B. ‘UMAR, al-Tamimi, *Kitāb al-riḍḍa wa-l-futūḥ*, éd. al-SĀMARRĀ’Ī, Q., Leyde, 1995

SIMOCATTA, Théophylacte, *The History of Theophylact Simocatta*, WHITBY, M. et M., Oxford, 1986

AL-SUKKARĪ, Abū Sa‘īd, *Diwan al Akhtal Abu Malik Giyath ibn Gauth al Taghlibi, the recension [...] of Ibn al Arabi d. 231 h.*, WORMHOUD, A., Oskalosa, 1974

Synodicon in the West-Syrian tradition, VÖÖBUS, A., IV vol., éd. I, III/tr. II, IV, Louvain, 1975-6

Ps-AL-ṬĀ’Ī, Abū Tammām, *Naqā’id Jarīr wa-l-Aḥṭal* éd. ŠALHANI, A., Beyrouth 1922

TIMOTHEE, *Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens*, CHABOT, J. B., Paris, 1902

THÉOPHANE LE CONFESSEUR, tr. *The chronicle of Theophanes ; An English translation of [...] A. D. 602-813 [...]*, TURTLEDOVE, H., Philadelphie, 1982

THOMAS DE MARGĀ, *The Book of Governors : The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margā A. D. 840 [...]*, BUDGE, E. A. W., II vol., Londres, 1893

Vie de ‘Abd al-Masīḥ : « La Passion arabe de S. ‘Abd al-Masīḥ », PEETERS, P., *Analecta Bollandiana*, 44, 1926, pp. 294-336

Vie d’Aḥūdemmeḥ : Histoires d’Aḥoudeḥmeḥ et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l’Orient (VIe et VIIe siècles) : suivies du traité d’Aḥoudeḥmeḥ sur l’homme, NAU, Fr., PO, 3, Paris, 1909, pp. 15-51

Vie de Gabriel : « Notice historique sur le monastère de Qartamin », NAU, Fr., Paris, 1905, éd. pp. 40-51, tr. partielle pp. 3-19 ; PALMER, A., *A critical edition and annotated translation of the Qartmin Trilogy*, ann. (*Monk and Mason on the Tigris frontier, the early history of Tur ‘Abdīn*), Cambridge, 1990, pp. 1-92

Vie de Georges le Prêtre : Histoire de Mar Jab-Alaha, et 3 autres patriarches [...], BEDJAN, P., Paris, 1895, pp. 416-571

Vie de Grīgōr le Général : Histoire de Mār Abba, catholicos de l’Orient. Martyres de Mar Grigor, général en chef du roi Khusro Ier et de Mār Yazd-panāh, juge et gouverneur, JULLIEN, Fl., Louvain, 2015

Vie de Jean de Daylām : BROCK, S. P., *A syriac life of John of Dailam, Parole de l’Orient* 10, 1981-2, T pp. 135-42, V pp. 144-151

Vie de Marūtā : Histoires d’Aḥoudeḥmeḥ et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l’Orient (VIe et VIIe siècles) : suivies du traité d’Aḥoudeḥmeḥ sur l’homme, NAU, Fr., PO, 3, Paris, 1909, pp. 61-96

Vie de Qardağ : The legend of Mar Qardagh, Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq, WALKER, J. Th., Berkeley, 2006

Vie de Rabbān Hōrmīzd : The Histories of Rabbān Hōrmīzd the Persian and Rabbān Bar-‘Idtā, BUDGE, E. A. W., Londres, 1902, pp. 1-160

Vie de Sābā-Pirāngošnasp : Acta Martyrorum et Sanctorum, IV, BEDJAN, P., Paris-Leipzig, 1894, IV, pp. 222-49

PS. AL-WAQIDI, *Futūḥ al-Jazīra wa-l-Ḥābūr wa Diyār Bakr wa-l-‘Irāq*, ḤARFUS, Damas, 1996

AL-WĀQIDĪ, Muḥammad, *The Kitāb al-Maghāzī of al-Wāqidī*, JONES, J. M. B Londres, 1966

YAḤYĀ B. ADAM, K. *al-Ḥarāj*, JUYNBOLL, Th. W., *Le livre de l’impôt foncier*, Leyde, 1896, tr. BEN SHEMESH, A., *Taxation in Islam*, (I) Leyde, 1967

AL-YA‘QŪBĪ, Aḥmad, *Tārīkh*, II vol., DE GOEJE, M. J., Leyde, 1883

YĀQŪT, al-Rūmī, *Kitāb Mu‘jam al-buldān*, WÜSTENFELD, F., Leipzig, 1866-73 ; [...] *Mu‘jam al-Udabā’ Dictionary of Learned Men*, éd. MARGOLIOUTH, D. S., Londres, 1907 ; V vol., Beyrouth, 1977

BIBLIOGRAPHIE

- AGHA, S. S., KHALIDI, T., "Poetry and identity in the Umayyad Age", *Al-Abhath*, 50-51, 2002-3, pp. 55-120
- AL-KA'BĪ, N., "Report on the excavations of Hīra in 2010-2011", *JCSSS*, 12, 2012, pp. 3-10
- AL-QĀDĪ W., "Non-Muslims in the Muslim Conquest Army in Early Islam" in BORRUT A. et DONNER, Fr., *Christians and Others in the Umayyad State*, Chicago, 2016, pp. 83-124
- AL-AZMEH, A., *The arabs and islam in late antiquity. A critique of approaches to Arabic sources*, Berlin, 2014
- AL-AZMEH, A., *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allāh and His People*, Cambridge, 2014
- ATHAMINA, Kh., "Arab Settlement during the Umayyad Caliphate", *JSAI* 8, 1986, pp. 185-207
– "A 'rāb and muhājirūn in the Environment of the amṣār", *SI*, 66, 1987, pp. 5-25
- AVNER R., "The Kathisma: a Christian and Muslim Pilgrimage Site", *ARAM*, 18-9, 2006-7, pp. 541-57
- AVNI, G., ROSEN, St. A., "The Edge of the Empire: The Archaeology of Pastoral Nomads in the Southern Negev Highlands in Late Antiquity", *The Biblical archaeologist*, 56, 1993, pp. 189-99
- AYOUB, M. M., "Dhimmah in Quran and Hadith," *ASQ* 5, 1983
- BARTL, K., HAUSER, St. R., *Continuity and change in northern Mesopotamia from the Hellenistic to the Early Islamic Period*, Berlin, 1996
- BARTL, K., "Balīḥ Valley Survey : Settlements of the Late Roman/Early Byzantine and Islamic Period", in BARTL, K., HAUSER, St. R., *op. cit.*, Berlin, 1996, pp. 333-48
- BASHEAR, S., "The Title "Fārūq" and Its Association with 'Umar I", *SI*, 72, 1990, pp. 47-70
– "Qibla Mušarriqa and early Muslim prayer in churches", in *The Muslim World*, 81, 1991, pp. 267-82
– "On the origin and development of Zakāt in early Islam", *Arabica* 40, 1993, pp. 84-113
– *Arabs and other in early islam*, Princeton, 1997
- BAUMSTARK, A., "Das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache." *Islamica* 4, 1929-31, pp. 562-75
– "Eine altarabische Evangelienübersetzung aus dem Christlich-Palästinensischen." *Zeitschrift für Semitistik* 8, 1932, pp. 201-9
- BEESTON A. F. L., CONRAD L. I. , "On some Umayyad poetry in the History of al-Tabari", *JRAS*, 3.3, 1993, pp. 191-206
- BERNBECK, R., "Settled and mobile population in the southern Gazira (3rd through 9th centuries EC)", in BARTL, K., *et al.*, *op. cit.*, Berlin, 1996, pp. 401-414
- BERTHIER S., dir., *Peuplement rural et aménagements hydro-agricoles dans la moyenne vallée de l'Euphrate, fin VIIe siècle - XIXe siècle*, Damas, 2001
- BINGGELI, A., "Converting the Caliph : A Legendary Motif in Christian Hagiography and Historiography of the Early Islamic Period", in DEBIÉ M., PAPAConstantinou A., KENNEDY, H., (éd), *Writing 'True Stories': Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, Brepols, 2010, pp. 77-103
– *L'Hagiographie Syriaque*, Paris, 2012
– « Les collections de Vies de saints dans les manuscrits syriaques », in BINGGELI A. (éd), *L'Hagiographie Syriaque*, Paris, 2012, pp. 49-75
- BLANKINSHIP, Kh. Y., "The Tribal Factor in the 'Abbāsīd Revolution: the Betrayal of the Imam Ibrāhīm b. Muhammad", *JAOS*, 108-4, 1988, pp. 589-603
– *The End of the Jihad State: the Reign of Hisham ibn Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*, Albany, 1994

- BRELAUD, S., « Al-Hīra et ses chrétiens dans les guerres romano-perses », *Camenuiae*, 15, 2016, pp. 1-26
- BORRUT, A., « Entre tradition et histoire : genèse et diffusion de l'image de 'Umar II », in *Mélanges de l'Université St-Joseph*, 58, Beyrouth, 2005, pp. 329-78
- « La circulation de l'information historique entre les sources arabo-musulmanes et syriaques : Elie de Nisibe et ses sources », in DEBIE, M., *L'Historiographie syriaque, Actes de la table-ronde du 18 novembre 2008*, Paris, 2009, pp.137-159
- *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, Leyde, 2011
- , PAPACONSTANTINO, A., PIERI, D., SODINI, J.-P., TURNHOUT, *Le Proche Orient de Justinien aux Abbassides*, 2011
- BROCK, S. P., "Syriac Sources for Seventh-Century History", *BMGS*, 2, 1976, pp. 17-36
- "Syriac Views of Emergent Islam", in *Studies on the First Century of Islamic Society*, éd. Jynboll, G. H. A., Carbondale, 1982, pp. 9-21 et 199-203
- BROOKS, E. W., "The Arabs in Asia Minor (641-750), from Arabic Sources", *JHS* 18, 1898, pp. 182-208
- "Byzantines and Arabs in the Time of the Early Abbasids", *HER* 15, 1900, pp. 728-47 et 1901, pp. 84-92
- BROWN, P., "The rise and function of the holy man in late antiquity", *JRS*, 61, 1971, pp. 80-101
- BROWN P., "The Saint as Exemplar in Late Antiquity", *Representations* 1-2, 1983, pp. 1-25
- "The rise and function of the holy man in late antiquity", *JRS*, 61, 1973, pp. 80-101
- *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981
- "The Saint as Exemplar in Late Antiquity", *Representations* 1-2, 1983, pp. 1-25
- BULLIET, R. W., "A Quantitative Approach to Medieval Muslim Biographical Dictionaries", *JESHO* 13, 1970, pp. 195-211
- *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge-Londres, 1979
- CAHEN, Cl., « Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mesopotamie au temps des premiers Abbassides d'après [ps.-]Denys de Tell-Mahre », *Arabica* I, 1954, pp. 136-52
- CALDER, N., *Studies in Early Muslim Jurisrudence*, Oxford, 1993.
- CAMPOPIANO, M., "Alā l-misāḥa and muqāsama Land Tax: Legal Theory and Balance of Social Forces in Early Medieval Iraq (sixth to Eighth Centuries)", *JESHO*, 54-2, 2011, pp. 239-69
- State, "Land Tax and Agriculture in Iraq from the Arab Conquest to the Crisis of the Abbasid Caliphate (Seventh-Tenth Centuries)", *SI*, 3, 2012, pp. 5-50
- "L'administration des impôts en Irak et Iran de la fin de l'époque Sassanide à la crise du califat Abbasside (VIe-Xe siècles)", in BALLESTIN, X., PASTOR, E., *Lo que vino de Oriente*, Oxford 2013, pp 7-27
- CANIVET, P., REY-COQUAIS J.-P. (éd), *La Syrie de Byzance à l'Islam, VIIe- VIIIe siècles*, Damas, 1992
- CASKEL, W., "The bedouinization of Arabia", in GRÜNENBAUM (Von), G. E., *Studies in Islamic Cultural History*, Menasha, 1954, pp. 26-46
- CHARLES, H., *Le christianisme des Arabes nomades sur le limes et dans le désert syro-mésopotamien autour de l'hégire*, Paris, 1936
- CHEDDADI, A., *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire : Émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au IIe/VIIIe siècle*, Paris, 2004
- CHELHOD, J., « La Place de la coutume dans le Fiqh primitif et sa permanence dans les sociétés arabes à tradition orale », *SI*, 64, Paris, 1986, pp. 19-37
- COBB, P., *White Banners: Contention in 'Abbasid Syria, 750-880*, Albany, 2001.

- “The Empire in Syria”, in ROBINSON, Ch. F., *The formation of the Islamic World, sixth to eleventh centuries*, Cambridge, 2010, pp. 226-68
- CONRAD, L. I., “Theophanes and the Arabic historical tradition: some indications of intercultural transmission”, *Byzantinische Forschungen* 15, 1988, pp. 1-44
- “Syriac Perspectives on Bilad al-Sham during the Abbasid Period”, in AL-BAKHIT M.A., SCHICK R. (éd), *Bilad al-Sham during the Abbasid Period*, Amman, 1991, pp. 1-44
- “Recovering Lost Texts: Some Methodological Issues”, *JAOS*, 113-2, 1993, pp. 258-63
- *History and Historiography in Early Islamic Times: Studies and Perspectives*, Princeton, 1997
- COOK, M., *Early muslim dogma, A source-critical study*, Cambridge, 1981
- “The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam”, *Arabica* 44, 1997, pp. 437-530
- CRONE, P., COOK, M., *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977
- “Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm,” *JSAI* 2, 1980, pp. 59-95
- Slaves on Horses : The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980
- “The Arabian background: the tribe and the state”, in HALL, J. A. *States in history*, Oxford 1986, pp. 48-77
- Roman, provincial and Islamic law, the origins of the Islamic patronate*, Cambridge, 1987
- “Review: Tribes and States in the Middle East”, in KHOURY, Ph. S., KOSTINER, J, *Tribes and State Formation in the Middle East*, 1990 et, *JRAS*, III-3, 3, 1993, pp. 353-76
- “The First-Century Concept of *hiġra*”, *Arabica* 41, 1994, pp. 352-87
- “Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties ?”, *Der Islam*, 71, 1, 1994, pp. 1-57
- DEBIE, M., « La Christianisation des Arabes nomades », *Dossiers d'Archéologie et Sciences des Origines*, 309, 2005-6, pp. 16-24
- “Syriac Historiography and Identity Formation”, in TER HAAR ROMENY, R. B., *Religious Origins of Nations? The Christian Communities of the Middle East*, Leyde, 2009, pp. 93-114
- « Devenir chrétien dans l'Iran sassanide : La conversion à la lumière des récits hagiographiques », in INGLEBERT, H., *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, 2010, pp. 329-58
- “Writing History as ‘Histoires’: The Biographical Dimension of East Syriac Historiography”, in DEBIÉ, M., *op cit.*, 2010, pp. 43-76
- « Livres et monastères en Syrie-Mésopotamie d’après les sources syriaques », in JULLIEN, Fl., *Le Monachisme syriaque*, Paris, 2010, pp. 123-168
- « ‘Marcher dans leurs traces’ : les discours de l’hagiographie et de l’histoire » in BINGGELI, A., *op. cit.*, 2012, pp. 9-48
- L’écriture de l’histoire en syriaque : Transmissions interculturelles et constructions identitaires entre hellénisme et islam [...]*, Louvain-Paris, 2015
- “Christians in the Service of the Caliph: Through the Looking Glass of Communal Identities”, in BORRUT, A., *et al.*, *op. cit.*, 2016, pp. 53-72
- DENNETT, D. C., *Conversion and the Poll Tax in early islam*, Cambridge, 1950
- DJAÏT, H., « Les Yamanites à Kufa au I^e siècle de l’hégire », *JESHO*, 19-2, 1976, pp. 148-81 ; DJAÏT, H., *Al-Kufa, naissance de la ville islamique*, Paris, 1986.
- DONNER, Fr. M., “The Arab tribes in the Muslim conquest of Iraq”, 1975
- “The Bakr b. Wā’il and politics in N-Eastern Arabia on the eve of Islam”, *SI*, 51, 1980, pp. 5-37
- The Early Islamic Conquests*, Princeton, 1981

- “The formation of the Islamic state”, *JAOS*, 106-2, 1986, pp. 283-96
- “The Role of Nomads in the Near East in Late Antiquity (400–800 CE)”, in CLOVER, F. M., HUMPHREYS, R. S., *Tradition and innovation in Late Antiquity*, Madison, 1989, pp. 73-85
- Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, 1998
- “From Believers to Muslims : Confessional self-identity in the early Islamic community”, *Al-Abhāth*, 50-51, 2002-3, pp. 9-53
- Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Cambridge, 2010
- “Qur’anicization of Religio-Political Discourse in the Umayyad Period,” *REMMM*, 129, 2011, pp. 79-92.
- DRORY, R., “The Abbasid Construction of the *Jāhiliyya*: Cultural Authority in the Making”, *SI*, 83, 1996, pp. 33-49
- DURI, ‘A., “Notes on Taxation in Early Islam”, *JESHO*, 17, 136-44, 1974
- DUSSAUD, R., *Les Arabes en Syrie avant l’Islam*, Paris, 1907
- La pénétration des Arabes en Syrie avant l’Islam*, Paris, 1955
- EDELBY, N., “The legislative autonomy of Christians in the Islamic world”, in HOYLAND, R., *Muslim and others in Early Islamic Society*, 2004, pp. 37-82
- EILON, J. B., ALON, Y., *The Making of Jordan : Tribes, Colonialism and the Modern State*, Londres-NY, 2007
- ELAD, A., “Community of Believers of “Holy Men” and “Saints” or Community of Muslims ? The Rise and Development of Early Muslim Historiography”, *JSS*, 47-1, 2002, pp. 241-308
- “The Beginnings of Historical Writing by the Arabs: The Earliest Syrian Writers on the Conquests”, *JSAI*, 2003, pp. 65-102
- ESCOLAN, Ph., *Monachisme et église : le monachisme syrien du IVe au VIIe siècle : un monachisme charismatique*, Paris, 1999
- FARES, S., « L’inscription arabe de Kilwa : nouvelle lecture », *Semitica et Classica*, 3, 2010, pp. 241-8
- “Christian Monasticism in the eve of Islam : Kilwa (Saudi Arabia) : New evidence”, *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 2011, pp. 243-52
- FATTAL, A., *Le statut légal des non-musulmans en pays Islam*, Beyrouth, 1958
- “How dhimmis were judged in the Islamic world”, in HOYLAND, R., *Muslim and others in Early Islamic Society*, 2004, pp. 83-102
- FIEY, J. M., “Identification of Qasr Serej”, *Sumer* 14, 1958, pp. 125-7
- Mossoul chrétienne, essai sur l’histoire, l’archéologie et l’état actuel des monuments chrétiens de la ville de Mossoul*, Beyrouth, 1959
- « Les saints Serge d’Irak », *Analecta Bollandiana*, 79, 1961, pp. 102-14
- « Tagrit, esquisse d’histoire chrétienne », *L’Orient Syrien* 8, 1963, pp. 289-342
- Assyrie chrétienne. Contribution à l’étude de l’histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du Nord de l’Iraq*, Beyrouth, III vol., 1965-8
- « Ahoudemmeh. Notule de littérature syriaque », *Muséon*, 81, 1968, pp. 155-9
- Jalons pour une histoire de l’Église en Iraq*, Louvain, 1970
- « Les diocèses du ‘Maphrianat’ syrien (629-1860) », *Parole de l’Orient*, Beyrouth, 521, 1974 pp. 133-64, 5-2, pp. 331-93, 8, 1977-8, pp. 347-78
- Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (749–1258)*, Louvain, 1980.
- Pour un Oriens christianus novus : répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, Stuttgart, 1993
- Saints syriaques*, Princeton, 2004

- FISHER, Gr., *Between Empires : Arabs, Romans, and Sasanians in Late Antiquity*, Oxford, 2011
 –*Arabs and Empires before Islam*, Oxford, 2015
 –WOOD, Ph., “Arabs and Christianity”, in FISHER, Gr., *Arabs and Empires before Islam*, Oxford, 2015, pp. 276-372
- FORAND, P. G. , “Notes on ‘Ušr and Maks””, *Arabica*, 13, 1966
 –“The Governors of Mosul According to al-Azdī’s Ta’rīkh al-Mawṣil”, *JAOS*, 89-1, 1969, pp. 88-105
- FOSS, Cl., “Mu‘āwiya’s State.”, in HALDON J., *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria: A Review of Current Debates*, Farnham, 2010 pp. 75-96
- FOWDEN, E. K., *The barbarian plain, Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley, 1999
 –“Monks, Monasteries, and Early Islam”, in FOWDEN G., FOWDEN E. K., *Studies on Hellenism, Christianity and the Umayyads, Studies on the Makings of an Umayyad Visual Culture*, Leyde, 2000
 –“The Lamp and the Wine Flask: Early Muslim Interest in Christian Monasticism”, in AKASOY A., MONTGOMERY J. E., PORTMAN, P. E., *Islamic Crosspollinations : Interactions in the Medieval Middle East*, Cambridge, 2007
 –« Des églises pour les arabes, pour les nomades ? », in BRIQUEL CHATONNET F., *Les églises en monde syriaque*, Paris, 2013, pp. 391-42
 –“Rural converters among the arabs”, in MCLYNN, N., PAPAConstantinou A., SCHWARTZ D. L. (éds.), *Conversion in late antiquity : Christianity, Islam and Beyond*, Oxford, 2015, pp. 175-96
- FOWDEN, G., *From Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton, 1993
- FREND, W. H Cl., *The rise of the monophysite movement*, Cambridge, 1972
- GASCOU, J., « De Byzance à l’Islam : les impôts en Egypte après la conquête arabe », *JESHO*, 26-1, 1983, pp. 97-109 ;
 –“Arabic Taxation in the Mid-Seventh-Century Greek Papyri”, in ZUCKERMAN C., *Constructing the Seventh Century*, TravMém 17, Paris, 2013, pp. 17-71
- GATIER, J.-L., « Les inscriptions grecques d’époque islamique (VII^e-VIII^e siècles) en Syrie du Sud », in CANIVET, P., *et al., op. cit.*, 1992, pp. 145-58
- GENEQUAND, D., “Some thoughts on Qasr al-Hayr al-Gharbi, its Dam, its Monastery and the Ghassanids”, *Levant*, 38, 2006, pp. 63-84
 –ROBIN, Chr., *Les Jafnides. Des rois arabes au service de Byzance*, 2015
- GIBB, H. A. R., “The Fiscal Rescript of `Umar II”, *Arabica* 2, 1955, pp. 1-16.
- GIGNOUX, Ph., « L’organisation administrative Sassanide : le cas Marzbān », *JSAI*, 4, 1984, pp. 1-29 ;
 –« Le spāhbed des sassandies à l’Islam », *JSAI*, 13, 1990, pp. 1-14
- GILLIOT, Cl., « Tabari et les chrétiens taghlibites », *ADLA*, Beyrouth, 1996, pp. 145-59.
- GINKEL (Van), J. J., “The Perception And Presentation Of The Arab Conquest In Syriac Historiography: How Did The Changing Social Position Of The Syrian Orthodox Community Influence The Account Of Their Historiographers ?”, in GRYPEOU, E., SWANSON, M. N., THOMAS, D. R., *The Encounter of Eastern Christianity With Early Islam*, Leyde-Boston, 2006 ; pp. 171-84
- GOITEIN, Sh., “Minority selfrule and Government control in Islam”, *SI*, 31, 1970
- GÖRKE, A., *Das Kitāb al-Amwāl Des Abū ‘Ubaid al-Qāsim B. Sallām: Entstehung und Überlieferung eines frühislamischen Rechtswerkes*, Princeton, 2003.
- GRAF G., *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, V vol., Rome, 1944
- GRIFFITH S. H., “Comparative religion in the apologetics of the first Christian Arabic theologians”, *PPMRC*, 4, 1979, pp. 63-87

- “Muhammad and Christian Apologies: The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century”, in *La Vie du Prophète Mahomet*, Strasbourg, 1983, pp. 9-146
- “The Gospel in Arabic: An Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century”, *Oriens Christianus*, 69, 1985, pp. 126-67
- “Images, Islam and Christian Icons”, in CANIVET, P., *et al.*, *op. cit.*, 1992, pp. 121-38
- Disputes with muslims in syriac Christian Texts: From Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)”, in LEWIS, B., NIEWÖHNER, F., *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden, 1992, pp. 257-95
- “Christians, Muslims, and Neo-Martyrs : Saints’ Lives and Holy Land History.” In KOFISKY, A., STROUMSA, G. G., *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land; First–Fifteenth Centuries C.E.*, Jerusalem, 1998, pp. 162-207
- The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton, 2008
- GRÜNENBAUM (Von), G. E., “The nature of arab unity before Islam”, *Arabica*, 10-1, 1963, pp. 5-23
- GRYPEOU, E., SWANSON, M. N., THOMAS D. R., *The Encounter of Eastern Christianity With Early Islam*, Leyde-Boston, 2006
- GYSELEN, R., *La géographie administrative de l'Empire Sassanide : les témoignages sigillographiques*, Paris-Louvain, 1989
- « Les témoignages sigillographiques sur la présence chrétienne dans l'empire sassanide », in *Studia Iranica*, 33, 2006, pp. 17-78
- “Sources for the History of Sasanian and Post-Sasanian Iran”, *Res Orientales* 19, Louvain, 2009-10
- HAASE, C.-P., “Madīnat al-Far, the regional late antique tradition of an early Islamic foundation”, in BARTL K. *et al.*, *op. cit.*, 1996, pp. 165-71
- HADDAD, R., « La phonétique de l'arabe chrétien vers 700 », in CANIVET, P., *et al.*, *op. cit.*, 1992, pp. 159-64
- HAGE, W., *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit*, Wiesbaden, 1966
- HAINTHALER, Th., *Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung*. Louvain–Paris–Dudley, 2007
- “Christian arabs before islam : a short overview”, in AL JALLAD, N., *People from the Desert, Pre-Islamic Arabs in history and Culture. Selected Essays*, Wiesbaden, 2012, pp. 29-44
- “On Pre-Islamic Christianity among the Arabs in the Sphere of Influence of the Patriarchate of Antioch”, in GRILLMEIER *et al.*, *Christ in Christian Tradition. Vol. 2: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). Part 3: The Churches of Jerusalem and Antioch from 451 to 600*. Oxford, 2013, pp. 196-217
- HALDON, J. F., “Seventh-Century Continuities: the *Ajnad* and the ‘Thematic Myth’”, in CAMERON, A., *The Byzantine and Early Islamic Near East, III*, Princeton, 1995, pp. 379-423
- HALLAQ, W. B., “The use and abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic”, *JAOS*, 110-1, 1990, pp. 79-99
- The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge-New-York, 2004
- HAWTING, G. R., *The Idea of Idolatry and the emergence of islam : From Polemic to History*, Cambridge, 1999
- HEAD, T., *Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Londres, 1995
- HECK, P., *The construction of knowledge in Islamic civilization: Qudāma b. Ja‘far and his Kitāb al-Ḥarāj*, Leyde, 2000

HEIDEMANN, St., « Al-‘Aqr, das islamische Assur: Ein Beitrag zur historischen Topographie in Nordmesopotamien », in BARTL, K., HAUSER, St. R., *Continuity and change in northern Mesopotamia from the Hellenistic to the Early Islamic Period*, Berlin, 1996, pp. 272-85

–“The Merger of Two Currency Zones in Early Islam: The Byzantine and Sasanian Impact on the Circulation in Former Byzantine Syria and Northern Mesopotamia”, *Iran* 36, 1998, pp. 95-112

–“Settlement Patterns, Economic Development and Archaeological Coin Finds in Bilad al-Sham: the Case of Diyar Mudar”, in BARTL, K., MOAZ, A., *Residences, Castles, Settlements: Transformation Processes between Late Antiquity and Early Islam in Bilad al-Sham*, Rahden, 2009

–“The agricultural hinterland of Baghdād, al-Raqqā and Sāmarrā’ : settlement patterns in the Diyār Muḍar”, in BORRUT A., PAPAConstantinou, A., PIERI, D., SODINI, J.-P., TURNHOUT, *Le Proche Orient de Justinien aux Abbassides*, 2011, pp. 43-58

HILL, D. R., *The termination of hostilities in the early Arab conquests, EC 634-656*, Londres, 1971

HINDS, M., "The Banners and Battle Cries of the Arabs at Siffin (657 AD)", *al-Abhath*, 24, 1971, pp. 3-42

–“Kufan Political Alignments and their Background in the Mid-Seventh Century AD”, *IJMES*, 2-4, 1971, pp. 346-67

HONIGMANN, E., *Evêques et évêchés monophysites d’asie antérieure au VI^e s.*, Louvain, 1951

–*Le couvent de Barsauma et le Patriarcat jacobite d’Antioche et de Syrie*, Louvain, 1954

HOROVITZ J., “The Idealised Muhammad : The growth of the Mohammad legend”, in RUBIN, U., *The Life of Muhammad*, Brookfield, 1998

–*The earliest Biographies of the Prophet and their authors*, Princeton, 2002.

HOWARD-JOHNSTON, J., “The Two Great Powers in Late Antiquity: A Comparison”, in A. CAMERON, Princeton, 1995, pp. 157-226

–“Heraclius’ Persian Campaigns and the Revival of the East Roman Empire 622–630”, *War in History* 6, 1999, pp. 1-44

–“Al-Tabari on the Last Great War of Antiquity”, in HOWARD-JOHNSTON, J., *East Rome, East Rome, Sasanian Persia and the end of Antiquity*, Burlington, 2006 ;

HOYLAND, R. G., *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, 1997.

–*Arabia and the arabs in pre-islamic times, from the Bronze Age to the coming of Islam*, Londres, 2001

–“Numismatics and the history of early Islamic Syria”, *Proceedings*, 2, 2010

–*Theophilus of Edessa's Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*, Liverpool, 2011.

–“Agapius on the reigns of Mu‘awiya and ‘Abd al-Malik: The missing parts of Agapius’ History from Ms Laurenziana Or 323”, App. III, in HOYLAND, R., *op. cit.*, 2011, pp. 319-23

–“Fred M. Donner: Muhammad and the Believers [...]”, *IJMES*, 44, 2012, pp. 573-6

–*In God’ s path: the Arab conquests and the creation of an Islamic empire*, NewYork, 2015

– “Early Islam as a Late Antique Religion”, in JOHNSON Sc. F., *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford-NY, 2012, pp. 1053-77

HUMPHREYS, R. S., “Christian Communities in Early Islamic Syria and Northern Jazira: The Dynamics of Adaptation”, in HALDON, J., *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria*, Farnham, 2010, pp. 47-57

–*Mu‘awiya ibn Abi Sufyan: From Arabia to Empire*, Oxford, 2006

IMBERT, Fr., « L’islam des pierres : l’expression de la foi dans les graffitis arabes des premiers siècles », in BORRUT, A., *Écriture de l’histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l’islam*, REMMM, 129, 2011, pp. 59-75

- JALABERT, C., *Hommes et lieux dans l'islamisation de l'espace syrien (Ier/-VIIè-II^e/VIII^e s.)*, Thèse, dir. MICHEAU, F., Uni-Paris 1, 2004
- JOKISCH, B., *Islamic Imperial Law. Harun al-Rashid's Codification Project*, Berlin, 2007
- JUYNBOLL, G. H. A., "The Qurra' in Early Islamic History", *JESHO*, 16-2, 1973, pp. 113-29
 –*Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadīth*, Cambridge, 1983
 –"Some Notes on Islam's First Fuqahā' Distilled From early Hadīth Literature", *Arabica*, 39, 1992, pp. 287-314
- KAEGI, W. E., "Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest", *Church History*, 38, 1969, pp. 139-49
 –*Byzantium and the Early Islamic Conquests*. Cambridge, 1992
 – "Reconceptualizing Byzantium's eastern frontiers in the seventh century", in MATHISEN, R. W., SIVAN, H. S., *Shifting frontiers in late Antiquity*, Aldershot, 1996 pp. 83-92
- KALLEK, C., "Yaḥyā ibn Ādam's Kitāb al-Kharādj: Religious Guidelines for Public Finance", *JESHO*, 44, 2001, p. 103-22
- KATBI, Gh. Kh., *Islamic land tax al-Kharāj : from the Islamic conquests to the Abbāssid period*, Leyde, 2010
- KENNEDY, J., "Central Government and Provincial Elites in the Early 'Abbāssid Caliphate", *BSOAS* 44, 1981, pp. 26-38
 –« The impact of Muslim Rule on the pattern of rural settlement in Syria », in CANIVET, P., *et al.*, *op. cit.*, 1992, pp. 291-8
 –"The financing of the military in the early Islamic state", in CAMERON, A., *The Byzantine and Early Islamic Near East, III*, Princeton, 1995, pp. 361-78
 –"From oral tradition to written record in Arabic genealogy", *Arabica* 44, 1997, pp. 531-44
 –*The Armies of the Caliphs: Military and Society in the Early Islamic State*, Londres, 2001
 –"Military Pay and the Economy of the early Islamic state", *Historical Research*, 75, 2002, pp. 155-69
- KHABBASH (Al), S., *Les sources de la fiscalité en Islam des origines à la chute des Omeyyades*, Thèse, Uni-Paris1, dir. MICHEAU, Fr., Paris, 2011
- KHALEK, K., FOWDEN, E. K., « Sharing holy places », *Common Knowledge* 8-2, 2002
- KHALEK, N., "He was Tall and Slender, and His Virtues were Numerous". *Byzantine Hagiographical Topoi and the Companions of Muhammad in al-Azdi's Futuh al-Sham*", in DEBIÉ M. *et al.*, *op. cit.*, 2010
- KHALIDI, T., *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge, 1994
- KHAN, G., "Arabic Documents from Early Islamic Khurasan", Londres, 2007
- KHOURY, R. G., *Wahb b. Munabbih*, Wiesbaden, 1972
 –*Chrestomathie de papyrologie arabe*, Leyde, 1993
 –*Papyrologische Studien : zum privaten und gesellschaftlichen Leben in den ersten islamischen Jahrhunderten*, Wiesbaden, 1995
- KISTER, M. J., « Mecca and Tamim », *JESHO* 8, 1965, pp. 113-63
 –"Al-Hira. Some notes on its relations with Arabia", *Arabica* 15, 1968, pp. 143-69
 –"Do Not Assimilate Yourselves...*La tashabbahu...*", *JSAI*, 12, 1989, pp. 321-71
- KOENEN, L., "The carbonized archives from Petra", *JRA*, 9, 1996, pp. 177-88
- KRAEMER, C. J., *Excavations at Nessana, 3: Non-Literary Papyri*, Princeton, 1958
- LAMMENS, H., *Le chantre des Omiades : Notes bibliographiques et littéraires sur le poète arabe chrétien Akḥṭal*, JA, 4-9, Paris, 1894
 –« Un poète royal la cour des Omeyyades », *ROC*, 8, 1903, pp. 325-87 ; 9, 1904, pp. 32-64

- « A propos d'un colloque entre le patriarche jacobite Jean I^{er} et 'Amr ibn al-'Aṣi », *JA*, 11, 1919, pp. 97-110
- LANCASTER, W., *The Rwala Bedouin Today*, 1981
- et F., “Concepts of tribe, tribal confederation and tribal leadership”, in GENEQUAND, D. *et al.*, *op. cit.* 2015, pp. 53-77
- LECKER, M., *The Banū Sulaym : A Contribution to the study of Early Islam*, Jerusalem, 1989.
- “Biographical Notes on Ibn Shihab al-Zuhri”, *JSS*, 41, 1996, pp. 21-63
- “Were customs dues levied at the time of the Prophet Muḥammad ?”, *Al-Qanṭara*, 22, 1, 2001, pp. 19-43
- “The levying of taxes for the Sassanians in pre-Islamic Medina”, *JSAI*, 27, 2002, pp. 109-26
- “Tribes in pre and early Islamic Arabia”, *People, Tribes and Society in Arabia around the Time of Muhammad*, Burlington, 2005 ; “Al-Namir”, pp. 16-23 ; “Sulaym”, pp. 30-3 ; “Taḡlib”, pp. 34-47, “Tamīm”, pp. 48-81
- “Najran Inc.: The Najrani exiles in Iraq, Syria and Bahrayn from Umar ibn al-Khattab to Harun al-Rashid”, in J. BEAUCAMP, F. BRIQUEL-CHATONNET, C.J. ROBIN *Juifs et chrétiens en Arabie aux Ve et VIe siècles: regards croisés sur les sources*, 2010, pp. 293-302
- LEDER, St., “Nomadic and Sedentary Peoples – A Misleading Dichotomy? The Bedouin and Bedouinism in the Arab Past”, in LEDER St., STRECK, B., *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*, Wiesbaden, 2005, pp. 401-20
- LEWIN, A., PELLEGRINI, P., ed., *The Late Roman Army in the Near East from Diocletian to the Arab Conquest*, Oxford, 2007
- LINDNER, R. P., “What was a nomadic tribe ?”, *CSSH*, 24-4, 1982, pp. 689-711.
- LOKKEGAARD, Fr., *Islamic taxation in the Classical Period*, Copenhagen, 1950
- LYONNET, B., “Settlement pattern in the Upper Khabur (N.E. Syria), from the Achaemenids to the Abbasid”, in BARTL, K., *et al.*, *op. cit.*, 1996, pp. 349-61
- MACDONALD, M. C. A., “‘Les Arabes en Syrie’ or ‘La pénétration des Arabes en Syrie’: a question of perceptions?”, *Topoi*, 2003, pp. 303-18
- “Arabs, Arabias and Arabic before Late Antiquity”, *Topoi*, 16-1, 2009, pp. 277-332
- “The decline of the ‘epigraphic habit’ in late antique Arabia: some questions”, in ROBIN, Chr., SCHIETTECATTE, J., *L'Arabie à la veille de l'Islam. Bilan clinique. [...]*, Paris, 2009, pp. 17-27
- “Arabs and empire before the sixth century”, in FISHER, Gr., *op. cit.*, 2015, pp. 11-89
- “Was there a ‘Bedouinization of Arabia’?”, *Der Islam*, 92-1, 2015, pp. 42-84
- MADLUNG, M., “‘Abdallah b. al-Zubayr and the Mahdi”, *JNES* 11, 1981, pp. 291-305
- “Apocalyptic Prophecies in Hims in the Umayyad Age”, *JSS* 31, 1986, pp. 141-85
- MADLUNG, W., “Rabi'a in the Jahiliyya and in early Islam”, *JSAI*, 28, 2003, pp. 153-70
- MARQUART, J., *Eranshahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i*, Berlin, 1901
- MENZE, V. L., *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford, 2008
- MILLAR, F., *Empire, Church and Society in the Late Roman Near East: Greeks, Jews, Syrians and Saracens*, Louvain, 2015
- MITCHELL S., GREATER G., *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, Londres, 2000
- MONTGOMERY, J., “The Empty Hijaz”, in MONTGOMERY, J., *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Louvain, 2006, pp. 37-97
- MORIMOTO, K., *The Fiscal Administration of Egypt in the Early Islamic Period*, Kyoto, 1981

- MORONY, M. G., “Religious communities in late Sasanian and early Muslim Iraq”, *JESHO* 17, 1974, pp. 113-35
- “The effects of the Muslim conquest on the Persian population of Iraq”, *Iran JPS*, 14 1976, pp. 41-59
- “Continuity and change in the administrative geography of Late Sasanian and Early Islamic al-‘Irāq”, *Iran JPS*, 20, 1982, pp. 1-49
- Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton, 1984
- “Early Islamic Identities: Religious communities in the early Islamic world”, in GANTNER Cl., PAYNE, R., POHL W., *Vision of community in the post roman world, the west, Byzantium and the Islamic world 300-1100*, Londres, 2012
- MORSEL, J., « Les sources sont-elles `le pain de l'historien' ? », *Publications de la Sorbonne*, Paris, 2003, p. 278-9
- MOTZKI, H., “The Musannaf Of ‘Abd al-Razzaq al-San`ani As A Source of Authentic Aḥadith of The First Century A. H.”, *JNES* 50, 1991, pp. 1-21
- The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Leyde, 2002
- “Dating Muslim Traditions : A Survey”, *Arabica*, 52, 2005, pp. 204-53
- NAU, Fr., *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII^e au VIII^e siècle*, Cahiers de la Société asiatique, Paris, 1933
- NEVO, Y., KOREN, J., *Crossroads to Islam : the origins of the Arab religion and the Arab state*, Amherst, 2003
- NÖLDEKE, Th., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leyde, 1879
- Die Ghassânischen Fürsten aus dem Hause Gafna's*, Berlin, 1887
- NORTHEGE, A., BAMBER, A., ROAF, M., *Excavations at ‘Āna: Qal‘a Island*, Londres, 1988
- NOTH, A., CONRAD, L. I, *The Early Arabic Historical Tradition, A Source-Critical Study*, Princeton, 1994
- OATES, D., “Qasr Serij: A Sixth Century Basilica in Northern Iraq”, *Iraq*, 24-2, 1962, pp. 78-89
- OIKONOMIDES, N., *Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IXe-XIe s.)*, Athènes, 1996
- PALMER, A., *Monk and Mason on the Tigris Frontier. The Early History of Tur ‘Abdin*, Cambridge, 1990
- “The Garshuni Version of the Life of Theodotos of Amīda”, *Parole de l’Orient*, 16, 1990, pp. 253-260
- “The Messiah and the Mahdi, History presented as the writing on the wall”, *Mediaev. Gronin.* 12, 1993, pp. 45-85
- The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool, 1993
- “Āmīd In The Seventh-Century Syriac Life Of Theodūtē”, in GRYPEOU, E. *et al.*, 2006, pp. 111-38
- PAYNE, R. E., “Monks, Dinars and Date Palms: Hagiographical Production and the Expansion of Monastic Institutions in the Early Islamic Persian Gulf”, *AAE*, 22, 2011, pp. 97-111
- “East Syrian Bishops, Elite Households, and Iranian Law after the Islamic Conquest,” *Iranian Studies*, 48, 2015, pp. 5-32
- PELLAT, Ch., *Langue et littérature arabes*, Paris, 1952
- PENN, M. Ph., *Envisioning Islam: Syriac Christians and early Muslim world*, Philadelphie, 2015
- POHL, W., REIMITZ, H. (éd), *Strategies of Distinction: The Construction of Ethnic Communities, 300–800*, Leyde-Boston-Cologne, 1998
- POSNER, N., *The Muslim Conquest of Mesopotamia : An introductory Essay into its historical background and historiography*, PhD, New-York, 1985
- PREMARE (de), A.-L., *Les Fondations de l’islam, entre écriture et histoire*, Paris, 2002

- RAPP, Cl., *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley 2005
- REININK, G. J., "The beginning of syriac apologetic literature in response to Islam", *Oriens Christianus*, 77, 1993, pp. 165-87
- "Political Power And Right Religion In The East Syrian Disputation Between A Monk Of Bēt Hālē And An Arab Notable », in SWANSON, E. et THOMAS, D., *The encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, 2006, pp. 153-70
- "Tradition and the Formation of the 'Nestorian' Identity in Sixth- to Seventh-Century Iraq", in TER HAAR ROMENY, R. B., *op. cit.*, 2010, pp. 217-250.
- RETSÖ, J., *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads*, Londres, 2003,
- ROBIN, Chr. J., « L'épigraphie de l'Arabie avant l'Islam », in *L'Arabie antique de Karib'îl à Mahomet - Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions*, REMMM, 61-1, 1991, pp. 13-24 ; p. 24
- « Les plus anciens monuments de la langue arabe », REMMM, 61-1, *op. cit.*, 1991, pp. 113-25
- « Les inscriptions de l'Arabie antique et les études arabes », *Arabica*, 48-4, 2001, pp. 509-577
- « Les Arabes de Himyar, des "Romains" et des Perses (IIIe-VIe siècles de l'ère chrétienne) », *Semitica et Classica*, 1, 2008, pp. 167-202
- « Nagrân vers l'époque du massacre : Notes sur l'histoire politique, économique et institutionnelle et sur l'introduction du christianisme (avec un réexamen du Martyre d'Azqîr) », in BEAUCAMP, J., BRIQUEL-CHATONNET, Fr., ROBIN, Chr. J., *Le massacre de Najrân : Regards croisés sur les sources*, Paris, 2010, pp. 39-106
- "Arabia and Ethiopia", in JOHNSON S. F., *Oxford Handbook of Late Antiquity*, New York, 2012, pp. 247-332
- "The Birth of an Arab Identity", in STROUD, T., *Museum Album*, Paris, 2012, pp. 47-50
- « Ghassân en Arabie », in GENEQUAND, D., ROBIN, Chr. J., *Les Jafnides. Des rois arabes au service de Byzance*, 2015, pp. 79-120
- ROBINSON, Ch. F., *The Early islamic history of Mosul*, PhD, 1992
- "Tribes and nomads in early Islamic northern Mesopotamia", in BARTL, K., HAUSER, St. R., *Continuity and change in northern Mesopotamia from the Hellenistic to the Early Islamic Period*, 1996, pp. 429-52
- *Empire and Elites after the Muslim Conquest: the Transformation of Northern Mesopotamia*, Cambridge, 2000.
- *Islamic Historiography*, Cambridge, 2003
- "Neck-Sealing in Early Islam", *JESHO*, 48-3, 2005, pp. 401-41
- *Abd al-Malik*, Oxford, 2005
- ROTHSTEIN, G., *Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira, ein Versuch zur arabisch-persischen Geschichte zur Zeit der Sasaniden*, Berlin, 1899
- ROTTER, G., "The Umayyad Fulûs of Mosul", *ANS*, 19, 1974, pp. 165-98
- *Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg (680-692)*, Mayence, 1982
- ROUSSET, M.-O., "Hadir, Hadir-Qinnasrin, Qinnasrin, que sait-on de la capitale de Syrie du Nord au début de l'Islam ?", in BARTL, K., *et al.*, *op. cit.*, Rahden, 2009
- *Al-Hadir. Étude archéologique d'un hameau de Qinnasrin (Syrie du Nord, VIIe-XIIe siècles)*, 59, Lyon, 2012
- « Le contexte historique », in *Al-Hadir. Étude archéologique d'un hameau de Qinnasrin (Syrie du Nord, VIIe-XIIe siècles)*, Lyon, 2012, pp. 11-7
- « Les travaux archéologiques à al-Hadir », in *op. cit.*, 2012, pp. 19-72

- SAKO, L., « Les sources de la chronique de Séert », *Parole de l'Orient* 14, 1987, pp. 155-66
- SALMAN, 'A. A., *Al-Mawṣil fī-l- 'Ahdīn al-Raṣīdī wa al-Umawī*, Bagdad, 1985
- SAMIR, S. Kh., "Qui est l'interlocuteur musulman du patriarche syrien Jean III (631–648)", in DRIJVERS, H. J. W., *Symposium Syriacum, 1984*, Rome, 1987, pp. 386-400
- SAVAGE, E., "Early Abbasid coinage, traces of the past?", in BARTL K. *et al.*, *op. cit.*, 1996, pp. 173-83
- SCHACHT J., *The origins of Muḥammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.
- SCHICK, R., "Jordan on the Eve of the Muslim conquest, EC 602-634", in CANIVET, P., *et al.*, *op. cit.*, 1992, pp. 107-20
- SCHMUCKER, W., « Die christliche minderheit von Nagran und die Problematik ihrer Beziehungen zum frühen Islam, BOS, 27-1, Bonn, 1973, pp. 183-281
- SCHOELER, Gr., *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, 2002
- The oral and the written in early islam*, Londres-NY, 2006
- The Genesis of Literature in Islam : From the Aural to the Read*, Edimbourg, 2009
- SCHULZE I. et W., "The Standing Caliph Coins of al-Jazīra: some problems and suggestions", *The Numismatic chronicle*, 170, 2010, pp. 331-53
- SEGAL, J. B. , "Mesopotamian Communities from Julian to the Rise of Islam", PBA 41, 1955, pp. 109-39.
- SHABAN, M. A., *The Abbasid revolution*, Cambridge, 1970
- SHAHID, I., *Rome and the Arabs, A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs*, Washington, 1984
- Byzantium and the Arabs in the Fourth century*, Washington, 1984
- Byzantium and the Arabs in the Fifth century*, Washington, 1989
- Byzantium and the Arabs in the Sixth century : I-2, Ecclesiastical History*, Washington, 1995
- "Arab Christian pilgrimages in the Proto-Byzantine Period (V-VII Centuries)", in Frankfurter, D., *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypte*, Leyde, 1998, pp. 373-89
- "Arab Christianity before the Rise of Islam", in BADR H., *Christianity. A History in the Middle East*, Beyrouth, 2005
- SIJPESTEIJN, P. M., *Shaping a Muslim State: The World of a Mid-Eighth-Century Egyptian Official*, Oxford, 2013
- SIMONSEN, J. B., *Studies in the Genesis and Early Development of the Caliphal Taxation System: with Special References to Circumstances in the Arab Peninsula, Egypt and Palestine*, Copenhagen, 1988
- SIMONSOHN, U., "Seeking justice among the 'Outsiders' : Christian Recourse to Non-Ecclesiastical Judicial Systems under Early Islam", *CHRC*, 89.1-3, 2009, pp. 191-216.
- A Common Justice: The Legal Allegiances of Christians and Jews Under Early Islam*, Philadelphia, 2011
- "Halting Between Two Opinions": Conversion and Apostasy in Early Islam", *Medieval Encounters*, 19-3, 2013, pp. 342-70.
- "Conversion, apostasy, and penance : the shifting identities of Muslim converts in the early Islamic period", in MCLYNN, N. *op. cit.* Oxford, 2015
- "Conversion to Islam: A Case Study for the Use of Legal Sources", *History Compass* 11/8, 2013, pp. 647-62
- SIZGORICH, Th., "Become infidels or we will throw you into the fire': The Martyrs of Najrān in Early Muslim Historiography, Hagiography, and Qurānic Exegesis", in DEBIÉ, M. *et al.*, *op. cit.*, 2009, pp. 125-47
- "Mind the gap: accidental conversion and the hagiographic imaginary in the first centuries A.H", in MCLYNN N., PAPAConstantinou A., Schwartz D. L., *Conversion in late antiquity: Christianity, Islam and Beyond*, Oxford, 2015, pp. 163-174.

STETKEVYCH, S. P., “Umayyad Panegyric and the Poetics of Islamic Hegemony: al-Akḥṭal’ Khaffa al-Qaṭīnu”, *JAL*, 28-2, 1997, pp. 89-122

–*The Poetics of Islamic Legitimacy : Myth, Gender and Ceremony in the Classical Arabic Ode*, Bloomington, 2002

–“Al-Akḥṭal at the Court of ‘Abd al-Malik: The *Qaṣīda* and the Construction of Umayyad Authority”, in BORRUT, A., DONNER, Fr. McG., *op. cit.*, 2016, pp. 129-56

SWANSON, M. N., “Folly to the *Hunafā’*: The Crucifixion in Early Christian-Muslim Controversy”, in Grypeou E. et al., 2006, pp. 237-56

TALIB, A., “*Topoi* and Topography in the Histories of al-Ḥīra”, in WOOD, Ph., *History and identity in the late antique near east*, New-York, 2013, pp. 123-47

TANNOUS, J. B., *Between Christology and Kalam. The Life and letters of George bishop of the arabs (d. AD, 724)*, *Analecta Bollandiana*, 128, 2009

–« L’hagiographie syro-occidentale à la période islamique », in BINGGELI, A. *op. cit.*, 2012, pp. 225-46

–“The *Life* of Simeon of the Olives: A Christian Puzzle from Islamic Syria”, in KREINER, J., REIMITZ, H., *Motions of Late Antiquity: Essays on Religion, Politics, and Society in Honour of Peter Brown*, Turnhout, 2016, pp. 309-330

TER HAAR ROMENY, B., “From Religious Association to Ethnic Community : A Research Project on Identity Formation among the Syrian Orthodox under Muslim Rule”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 16, 2005, pp. 377-99

–B., ATTO, N., VAN GINKEL, M., IMMERZEEL, M., SNELDERS B., “The formation of a communal Identity among West Syrian Christians: Results and Conclusions of Leyde Project”, in TER HAAR ROMENY, B., *op. cit.*, 2010

TILLIER, M., *Les Cadis d’Iraq et l’Etat Abbasside (132/750-334/945)*, Damas, 2009

–*L’invention du cadi. La justice des musulmans, des juifs et des chrétiens aux premiers siècles de l’Islam*, Paris, 2017

TORAL-NIEHOFF, I., “The ‘*Ibad* of al-Ḥīra, an arab Christian community in late antique Iraq”, in NEUWIRTH, A., SINAI, N., Marx, M., *The Qurān in Context : Historical and Literary Investigations into the Qurānic Milieu*, Leyde, 2010, pp. 323-47 [1-25]

–*Al-Ḥīra, eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext*, Leyde-Boston, 2014

TRIMINGHAM, J. S., *Christianity among the Arabs in pre-islamic times*, Londres, 1979

TWEIR, Q., « L’Héraklia de Hārūn al-Rachīd à Raqqa, réminiscences byzantines », in CANIVET, P., *et al.*, *op. cit.*, 1992, pp. 179-86 ; p. 185

VON GRUNEBaum, G., “The Nature of Arab Unity Before Islam”, *Arabica* 10, 1963, pp. 5-23

WACHTEL, N., *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, Paris, 1971

WALMSLEY, A., *Early Islamic Syria, An archaeological assessment*, Londres, 2007

WANSBROUGH, J., *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, 1978.

WARD, W. D., *The mirage of the Saracen, Christians and nomads in the Sinai Peninsula through the early seventh century C.E.*, Oakland, 2014

WATT, W. M., “The Materials used by Ibn Ishaq”, in LEWIS, B., HOLT, P. M., *Historians of the Middle East*, London, 1962, pp. 23-34.

WEBB, P. A., *Creating Arab origins: Muslim constructions of al-Jāhiliyya and Arab history*. PhD, Londres, 2014

–“Pre-islamic al-Sham in classical Arabic literature: Spatial narratives and History telling”, *SI*, 2015, pp. 135-64

- Imagining the Arabs: The Construction of Arab Identity in Early Islam*. Edinburgh, 2016
- WELLHAUSEN, J., *Skizzen und Vorarbeiten: Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*, Berlin, 1899
- Das arabische Reich und sein Sturz*, Göttingen, 1902 ; tr. GRAHAM WEIR, M., *The Arab kingdom and its fall*, Beyrouth, 1963
- The religio-political factions in early Islam*, tr. OSTLE R.C., WALZER, S.M., Amsterdam, 1975
- WHATELY, C., “Arabs, Outsiders, and Stereotypes from Ammianus Marcellinus to Theophylact Simocatta”, in DIJKSTRA, J., FISHER G. *Inside and Out: Interactions between Rome and the Peoples on the Arabian and Egyptian Frontiers in Late Antiquity (200-800 CE)*, 2014, pp. 215-33
- WHITCOMB, D., “Amsar in Syria ? Syrian cities after the conquest”. *ARAM* 6,1-2, 1994, pp. 13-33
- “Archaeological research in Hadir Qinnasrin”, *Archéologie Islamique*, 10, 1998, pp. 7-28
- “Notes on Qinnasrin and Aleppo in the early Islamic period,” *AAAS*, 44, 1994, pp. 1-8 et 1999, pp. 203-9
- “From Pastoral Peasantry to Tribal Urbanites : Arab Tribes and the Foundation of the Islamic State in Syria.” In SZUCHMAN, J., *Nomads, Tribes, and the State in the Ancient Near East : Cross-disciplinary Perspectives*, pp. 241-59, Chicago, 2009
- “Notes for an archaeology of Mu'awiya : material culture in the transitional period of believers”, in BORRUT, A. *et al., op. cit.*, Chicago, 2016, pp. 11-27
- WIET, G., « L'Empire néo-byzantin des Omeyyades et l'empire néo-sassanide des Abbassides », *JWH* 1, 1953-4, pp. 63-71
- WITAKOWSKI W., *Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre: A Study in the History of Historiography, Studia Semitica Upsaliensia*, Upsal, 1987
- WOOD, P., “The Chroniclers of Zuqnin and their times (c. 720-75)”, *Parole de l'Orient*, 36, 2011, pp. 549-68
- “Syriac and the Syrians”, in JOHNSON, S. F., *Oxford Handbook of Late Antiquity*, 2012, pp. 170-94
- The chronicle of Seert, Historical imagination in late antique Iraq*, Oxford, 2013
- *History and identity in the late antique near east*, New-York, 2013
- “Christianity and the Arabs in the sixth century” in FISHER G., DIJKSTRA J., *Inside and Out: Interactions Between Rome and the Peoples on the Arabian and Egyptian Frontiers in Late Antiquity*, Leyde, 2014, pp. 353-68
- “Christians in Umayyad Iraq”, in MARSHAM, A. George, *Power, Patronage and Memory in Early Islam: Perspectives on Umayyad History*, Edimbourg, 2016
- WRIGHT, W., *Catalogue of Syriac Manuscripts*, III vol., Londres, 1872