



SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE 0022 – Mondes anciens et médiévaux
Laboratoire de recherche UMR 8167 – Islam médiéval

THÈSE

pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

Discipline : Histoire médiévale

Présentée et soutenue par :

Simon PIERRE

le 16 décembre 2022

**Les tribus arabes chrétiennes en Haute-
Mésopotamie et en Syrie du Nord
(I^{er}/VII^e-II^e/VIII^e siècles)
Entre Islam et Églises syriaques**

Sous la direction de :

M. Mathieu TILLIER – Professeur, Sorbonne Université

Membres du jury :

M. André BINGGELI – Directeur de recherche, CNRS

Mme Muriel DEBIÉ – Directrice d'études, EPHE

M. Andrew MARSHAM – Professeur, University of Cambridge

M. Christian ROBIN – Directeur de recherche émérite, CNRS

M. Éric VALLET – Professeur, Université de Strasbourg

Pour Nil, Sulayman et Derya.

Remerciements académiques

Ce manuscrit est le fruit de cinq années de doctorat sous la direction de Mathieu Tillier. Je rends ici hommage à sa rigoureuse exigence dans les relectures et au soin exceptionnel et constant qu'il porte à la transmission de la méthode scientifique. Ils m'ont été infiniment précieux, aussi bien sur le plan de l'organisation de la démonstration que pour l'exposition des conclusions. Je le remercie également de m'avoir témoigné sa confiance en m'accordant des charges de cours en licence au sein du département d'histoire médiévale de Sorbonne Université, lesquelles m'ont permis d'acquérir une inestimable expérience de l'enseignement universitaire.

Je rends aussi grâce à Anne-Marie Eddé pour avoir accepté mon projet de Master 2, pour m'avoir ainsi permis de reprendre pied dans le monde de la recherche, et surtout pour sa gentillesse et sa patience au cours de cette année. Cette recherche a commencé en 2006 lorsque Françoise Micheau m'a proposé, pour ma première année de Master, de travailler sur le problème du statut fiscal des chrétiens de la tribu de Banū Taglib. Je lui sais gré de m'avoir ainsi légué cette exceptionnelle voie d'accès au monde des débuts de l'Islam dont je crois être encore loin d'avoir déroulé tout le fil. Ma reconnaissance et mon amitié vont ici bien sûr à Antoine Borrut dont l'œuvre m'a accompagné depuis cette époque.

J'exprime ici même une pensée pour André Binggeli qui m'a alors prodigué mes premières leçons de syriaque, et qui me fait aujourd'hui l'honneur de siéger à mon jury. Pour la même raison, je voudrais aussi exprimer ma gratitude envers Muriel Debié, auprès de qui j'ai eu la chance, pendant toutes ces années, de pouvoir progresser dans ma lecture du syriaque et ma compréhension du monde syro-orthodoxe et de son historiographie. Je sais gré à Andrew Marsham, dont le génie et la gentillesse m'ont touché depuis notre rencontre à Hambourg puis à Londres, de consentir à traverser la Manche pour siéger également à ma soutenance. Je me sens privilégié que Christian Robin, dont les travaux m'ont toujours ébloui et inspiré, consente également à lire et évaluer ce texte. Enfin, je remercie Éric Vallet pour son intérêt pour mon travail, pour son enrichissante discussion et pour avoir accepté d'être membre de mon jury.

Je voudrais aussi exprimer ma reconnaissance envers les membres de mon comité de suivi, Sylvie Denoix dont les conseils légers et pratiques m'ont souvent remonté le moral, et bien sûr Cécile Bresc. À son contact, j'ai tout appris du monde de l'UFR d'Histoire ; je dois à ses éminentes qualités humaines et professionnelles le sentiment rare de la douceur d'enseigner. Je voudrais dire également ma gratitude à notre directeur d'ED, Jean-Marie Salamito pour son admirable proximité et sa grande disponibilité.

Il me faut ici saluer l'aide et les conseils reçus auprès des chercheuses et chercheurs de l'Ifpo avec qui j'ai eu l'occasion de partager une année d'AMI dans un Liban en plein délitement. Je remercie Pauline Koetschet de m'avoir accordé sa confiance pour un projet de colloque sur les constructions d'églises et Dominique Pieri pour l'avoir accompagné avec un

engagement constant et une grande chaleur humaine. Je rends hommage à tous ceux qui ont rendu ce moment exaltant et joyeux, et auprès de qui je me suis modestement initié à de multiples disciplines : Frédéric Alpi, Julie Bonnéric, Valentina Vezzoli, Jean-Baptiste Yon, et aussi Jean-Christophe Peyssard dont la solidarité m'a été infiniment précieuse à la veille du confinement. Je salue Guillaume de Vaulx pour m'avoir fait l'honneur de son amitié et de ses passionnantes conversations sur tant de sujets touchant à nos passions communes.

Enfin, je me dois ici d'exprimer mon respect pour Jean-Pierre Van Staevel dont je partage l'affection pour le Maroc, et dont la bienveillance et le discernement m'ont rassuré durant toutes ces années, et aussi pour Vincent Déroche dont il faut louer l'intérêt profond et engagé pour les questions touchant aux débuts de l'Islam. Je me réjouis aussi d'avoir rencontré Françoise Briquel-Chatonnet et bénéficié de ses conseils, de son accessibilité et de son soutien constant à toutes les étapes de mon parcours doctoral. Je souhaite aussi dire ma gratitude pour trois personnes en particulier, Edmund Hayes, Camille Rouxpetel et Philip Wood, dont l'intensité de l'inspiration scientifique n'a eu d'égal que l'appui académique et humain qu'ils m'ont accordé.

Je remercie tous les collègues doctorantes et doctorants qui m'ont inspiré, Simon Brelaud et Zacharie de Pierrepont dont les itinéraires entrecroisent le mien depuis toujours, et aussi Noémie Lucas qui m'a prodigué les premiers et principaux conseils et, enfin, Audrey Dridi grâce à qui je me suis initié à la publication scientifique. Je ne peux omettre Hasan Bouali et Alice Croq avec qui les conversations ont été aussi intenses qu'enrichissantes, aussi savantes qu'amicales. Je voudrais aussi dire mon souvenir ému pour les pétillants collègues de l'association Dīwān, Marianne Brisville et les membres du bureau des deux années du Covid 2019-2021 : Aïda El Khiari, Vincent Ory, Zélie Lépinay, et aussi Bastien Dumont avec qui les échanges scientifiques et humains ont été riches. Un petit mot enfin pour ceux sans qui aucun des projets interdisciplinaires comme la Journée jeunes chercheurs ou le Bureau jeune chercheur du GIS n'aurait été possible, notamment Hélène Labit et Annamaria Bianco.

Je veux enfin rendre hommage à tous ceux avec qui j'ai pu échanger et qui m'ont conseillé, invité, accueilli, lu ou relu, et qui m'ont construit pendant toutes ces années : Anne-Sylvie Boisliveau, Sobhi Bouderbala, Mathilde Boudier, Agnès Charpentier, Francesco Chiabotti, Barbara Couturaud, Guillaume Dye, Denis Genequand, Hannah Hagemann, Stefan Heidemann, Robert Hoyland, Hugh Kennedy, Frédéric Imbert, Christelle et Florence Jullien, Elif Keser-Kayaalp, Marie Legendre, Mariana Mazzola, Perrine Pilette, Sarah Soliman, Jack Tannous, Maria Utrero, Naïm Vanthieghem, Peter Verkinderen et Émilie Villey.

J'en oublie sans doute beaucoup trop.

Translittérations

Les voyelles non notées en arabe et en syriaque sont transcrites a, e, i, o, u.

La vocalisation du ā et du ālaf est maintenue pour les textes antéislamiques et syro-orientaux dyophysites ; le ō et le ōlaf en tiennent lieu pour les textes syro-orthodoxes d'époque islamique.

اى	ܐ	ā/ō ¹ /ē
ء		,
ب.	ܒ	b
ج	ܓ	ǧ/g
د	ܕ	d
ذ		ḏ
ه	ܚ	h
و	ܘ	w/ū ² /ō
ز	ܙ	z
ح	ܚ	ḥ
خ	ܚ	ḥ
ط	ܛ	ṭ
ظ		ẓ
ي	ܝ	y/ī/ē
ك	ܟ	k
ل	ܠ	l
م	ܡ	m
ن	ܢ	n
س	ܣ	s
ص	ܥ	,
ض	ܥ	ḡ
ف	ܦ	f/p ³
ق	ܩ	ṣ
ڤ	ܩ	ḏ
ر	ܪ	q
ش	ܫ	r
ث	ܬ	š
ث	ܬ	t
ث	ܬ	ṭ

¹ La plupart des ō/ā longs ne sont pas notés sous la forme d'un ōlaf/ālaf en syriaque.

² Souvent une voyelle courte en syriaque, mais toujours notée ū.

³ Nous ne restituons pas la spirantisation, sauf pour le p transcrit f, compte tenu des implications de cette variation syriaque sur la prononciation arabe.

Introduction générale

Le problème des débuts de l'islam s'articule entre, d'une part, le Moyen-Orient de Himyar, de Rome et des Sassanides à la fin de l'Antiquité et, d'autre part, un matériau narratif produit dans l'univers médiéval d'un califat abbasside à vocation universelle. Quelles que soient les disciplines, la recherche peine à bien mesurer la continuité des deux premiers siècles de l'islam avec le monde antéislamique. En effet, elle est prisonnière du prisme téléologique de sources textuelles qui envisagent l'hégire comme un moment neuf et fondateur, mais qui sont elles-mêmes le reflet d'un univers social et politique très nettement postérieur. Ainsi, le corpus d'informations disponibles pour tenter de reconstituer le scénario qui s'étend de l'exécution du *šāh* Ḥosrō II Parwīz à Ctésiphon en 7/628 jusqu'à celle du calife Muḥammad (II) al-Amīn à Bagdad en 197/813 est contemporain de la seconde borne. À l'inverse, la première borne clôt le cycle historiographique de l'Antiquité tardive : ses contemporains cessent subitement d'écrire l'histoire juste avant la conquête arabo-musulmane. Ceci conduit à la situation paradoxale que les premiers auteurs ignorent la date de l'an 1 de l'hégire, 622 selon notre ère chrétienne, alors que ce moment constitue pour les médiévaux le point de bascule essentiel de leur propre périodisation. De ce fait, les données concernant les décennies consécutives à la première borne chronologique, en grec, en syriaque ou en arabe, ne nous parviennent qu'à travers le filtre de la mise en forme des auteurs contemporains de la seconde.

Or, au terme de cette période intermédiaire, un paradigme linguistique, religieux, politique et ethnique s'était imposé. Il y aurait eu l'adéquation immédiate et absolue entre la principauté médinoise et les populations de l'ensemble de la péninsule arabique et de tous les locuteurs de la langue arabe. De culture pastorale et polythéiste, elles auraient été unies par une nouvelle religion, l'islam, attribuée en totalité à la figure fondatrice de l'entité politique, l'apôtre Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Hāšimī. Elles auraient toutes ensemble participé à sa fulgurante expansion militaire, aux détriments d'Empires romain et sassanide constituant l'altérité parfaite à toutes ces catégories. Face à cet antagonisme binaire, le concept d'Arabes chrétiens dissone, car il désigne des populations partageant à la fois les affects des conquérants arabo-musulmans et la religion des vaincus romano-chrétiens. Ce faisant, il s'ajoute à une discordance ancienne, celle par laquelle les auteurs syriaques et grecs avaient opposé la civilité

romaine, notamment caractérisée par le christianisme, et les ethnonymes respectifs de *Tayyōyē* et de *Sarakēnoi*.

Dès lors, les indices textuels de l'existence de chrétiens péninsulaires, pasteurs ou arabophones sont peu nombreux avant la période prophétique, et deviennent ensuite encore plus problématiques et donc rares. Néanmoins, cet objet ethno-confessionnel hybride persiste à l'époque islamique, au témoignage des milieux chrétiens et musulmans contemporains de la seconde borne abbasside. Cela étant, ils l'envisagent selon le paradigme intellectuel d'un reliquat anachronique d'un christianisme antéislamique, celui des alliés des Romains, et, bizarrement, parfois aussi celui des vassaux des Sassanides. L'historiographie du XX^e siècle adopte naturellement ce parti pris des sources : l'essentiel du problème remonte à la période antérieure à la première borne, même si les textes qui l'illustrent sont pour la plupart postérieurs à la seconde. Pourtant, bien des attestations propres aux deux premiers siècles de l'hégire y déclinent des expressions inconnues du registre des textes bien datés de l'époque tardo-antique. Autrement dit, les sources qui nous informent sur ces cas particuliers les intègrent à des systèmes tribaux et ecclésiastiques. Or, rien ne permet de considérer ces structures et institutions, ces conceptions et modalités sociales, comme antérieures à celles qui ne prédominent au Moyen-Orient qu'au terme des processus et évolutions historiques des deux premiers siècles de l'ère califale. Ces tribus arabes chrétiennes épousent une nomenclature discursive commune aux milieux lettrés syro-orthodoxes et arabo-musulmans, mais qui n'est pas vraiment attestée avant. Ces évocations semblent même se multiplier au moment précis où, justement, s'institue l'homologie des catégories du *'arabī*, du péninsulaire, de l'ancien polythéiste pour définir les dominants, les « gens de la soumission (*ahl al-islām*) », par opposition à celle qui délimite les normes ethno-confessionnelles du monde des dominés, les *nabaṭī*-s chrétiens des « gens de la protection (*ahl al-dimma*) ». Par hypothèse, la densité des mentions textuelles n'est pas fonction de la quantité des humains désignés, mais de leur importance discursive au moment où les Arabes chrétiens apparaissent comme une altérité paradoxale et irréductible.

En d'autres termes, il existe un christianisme arabe et tribal qui relève du champ des études médiévales et islamiques, et qui concerne spécifiquement les territoires du nord du croissant fertile. Ces contrées sont au cœur du monde syriaque miaphysite médiéval, qui s'étend entre les anciennes provinces romaine et sassanide, de la Syria à l'ouest au Ḥazzā/Nōd-Ardašīragān à l'est. Syrie du Nord et Adiabène figurent comme

les deux collatéraux d'une nef centrale formée par la Haute-Mésopotamie. Pendant cette même période de construction de l'univers impérial islamisant, le monde chrétien interagit avec le système politique et social islamisé, et se structure en Églises régionales et linguistiques.

Nous proposons ici un bref bilan historiographique des différentes approches syriacisantes et islamisantes, antiquisantes et médiévistes touchant au groupes arabes chrétiens des VI^e-IX^e siècles après J.-C. Cela conduit à mettre en perspective les grands enjeux posés par les différents types de sources afin de proposer une interprétation de la continuité entre Antiquité et Islam, et aussi des évolutions et dissociations qui se produisent à partir de la conquête médinoise. Elles influent sur l'éventualité d'une histoire sociale de populations qui sont les plus à même d'enjamber nécessairement ces disciplines, et les réalités qu'elles étudient. Enfin, nous présentons l'axe de progression à la fois chronologique et géographique qui charpente la mise en ordre des données que nous avons pu récolter. Nous planifions de l'exposer en trois grandes parties : la définition diachronique des problèmes, la tentative de reconstitution de la situation initiale et une proposition d'histoire des structurations du I^{er} siècle de l'hégire.

1. Entre études antiques et médiévales, entre islamisants et syriacisants

L'objet de cette thèse, les tribus arabes chrétiennes, constitue une réalité sociale qui, dans le monde de ces médiévaux, était perçu comme un reliquat de la période précédente des anciens. Qu'un arabophone pût avoir été chrétien avant la conquête était conçu comme quelque chose de banal. À l'inverse, il suscitait une dissonance cognitive à quiconque pensait l'origine du système politico-militaire, et donc culturel, de l'Islam, comme fondé par des arabophones et pour des arabophones. En cela, l'existence d'Arabes chrétiens constitue une potentielle voie d'accès à des phénomènes humains, politiques et religieux, qui touchent à l'évolution du monde tardo-antique en Islam, sous l'Islam. Depuis l'aube du XX^e siècle jusqu'à nos jours, les tribus arabes chrétiennes n'ont suscité l'intérêt que d'une poignée de chercheurs. Il y a d'une part des spécialistes de littérature syriaque, d'avantage concernés par l'histoire des Églises orientale. Cependant, à partir de la réappropriation des sources externes dans les années 1970-80, il faut noter un relatif regain d'intérêt pour cet objet, qui reste cependant aux marges de problématiques plus amples comme la conversion, la colonisation, la soldatesque ou la martyrologie. Finalement, certaines synthèses sont toujours marquées par une approche

antiquisante qui tend à laisser le christianisme arabe post-hégirien à la marge de monographies tribales.

L'historiographie sur les tribus arabes chrétiennes commence avec l'œuvre d'Henri Lammens au tournant du XX^e siècle⁴. Elle est trop ignorée au regard du volume d'informations compilées alors par le prêtre arabisant, notamment dans le champ de la poétique. En effet, dès l'instant où le *dīwān* du poète de la cour primo-marwānide, al-Aḥṭal, a été publié par Antoine Ṣālḥānī, ce personnage a passionné Lammens. Le paradoxe entre d'une part sa réputation chrétienne corrélée à la *nisba* al-Taḡlibī et d'autre part une position élevée à la cour marwānide est en effet stimulant. Le savant a donc réuni un grand nombre de sources, essentiellement issues du corpus arabomusulman, afin de reconstituer son parcours et ses attitudes socio-culturelles. Il a alors remarqué à quel point l'œuvre du poète reste silencieuse à propos de sa religion chrétienne présumée. Bien qu'il soit le premier à avoir identifié l'histoire de la persécution de Ṣam'ala al-Taḡlibī⁵, Lammens a contourné assez largement la problématique des tribus arabes chrétiennes à l'époque médinoise et omeyyade.

En revanche, un autre prêtre – et astronome – François Nau, commence au même moment à éditer et commenter les textes syriaques. Il met alors la main sur le manuscrit du Wādī al-Naṭrūn en Égypte qui comporte la *Vie d'Aḥūdemmeḥ, apôtre et martyr*, laquelle témoigne du christianisme miaphysite de l'Irak du dernier siècle sassanide. Or, un pan important de ce récit hagiographique est consacré à l'évangélisation des Arabes de la steppe entre Singār et Balad sur le Tigre, en amont de Mossoul. Il publie plus tard un autre texte essentiel venu lui aussi du monastère des Syriens qui évoque les « peuples (*'ammē*) des *Tanūkōyē*, *'Aqūlōyē* et *Tū'ōyē* » qui assistent à un débat entre un émir anonyme et le premier patriarche syro-orthodoxe de l'époque islamique, Jean des Sedrē (r. 10-29/631-49). Nau s'est ensuite passionné pour la question des *Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII^e au VIII^e siècle* comme l'indique le titre du traité posthume qu'il leur a consacré et y a notamment mentionné la version syriaque du martyr de Ṣam'ala. Le cadre chronologique choisi évoque bien qu'il l'inscrit à l'époque du premier califat, situation qu'il suppose interpénétrée et en co-construction avec la religion musulmane dont elle expliquerait certaines particularités⁶. Son approche à la

⁴ Lammens, 1894 et 1904.

⁵ III.Étude 2.

⁶ Nau, 1933.

fois continuiste et post-hégirienne⁷ est restée orpheline jusqu'à présent. Il est donc nécessaire d'articuler sa focalisation pour installer entre lui et Lammens le dialogue des sources syriaques et arabes qu'ils ne semblent malheureusement pas avoir entretenu de leur temps.

C'est encore à un troisième religieux, Jean-Maurice Fiey, que nous devons d'avoir amassé la plus grande quantité d'informations textuelles concernant les origines et le développement du christianisme en Irak. Une part importante de son œuvre se focalise sur la fin de l'Empire sassanide et les débuts de l'Islam, optique qui reflète une tendance notable des sources, « nestoriennes » comme « jacobites », à dater de ce moment les fondations de monastères et l'émergence de nombreux diocèses. Or, à l'époque de sa recherche doctorale sur Mossoul⁸, il a proposé d'identifier l'église de Qaṣr Sarīḡ près de Balad avec le site de 'Ayn Qnōyē mis en exergue dans la *Vie d'Aḥūdemmeḥ* comme le lieu de culte principal des Arabes chrétiens tardo-antiques⁹ : cette découverte reste valide à ce jour. Il a notamment consacré à l'institutionnalisation de l'Église miaphysite en Orient une monographie sur Takrīt, et une étude détaillée des « diocèses du maphrianat¹⁰ », ce qui l'a conduit à traiter de l'évêché arabe chrétien suffragant de Takrīt. Toutefois, cette question est toujours restée un aspect secondaire et non négligeable de son œuvre abondante d'histoire ecclésiologique. De manière générale, ses nombreuses intuitions et conjectures ont insufflé bien des paradigmes contemporains nécessaires à l'appréhension de la chronologie des débuts de l'Islam en Irak. À titre d'exemple, il est à l'origine de l'hypothèse d'une occupation romaine de Takrīt comme cause de l'établissement d'un évêché miaphysite, intuition reprise par l'historiographie byzantiniste¹¹. Elle mérite toutefois d'être réévaluée, notamment à la lumière d'autres de ses raisonnements, comme celui qui démontre le caractère peu « syro-occidental » du miaphysisme dans l'Empire sassanide¹².

Son contemporain John Trimmingham, spécialiste de l'histoire éthiopienne, s'est alors consacré à une œuvre de synthèse qui perdure à ce jour comme la référence sur le « christianisme parmi les Arabes ». Il y compile l'essentiel des découvertes de ses prédécesseurs et y ajoute ses propres explorations des sources abbassides mais il se

⁷ Voir aussi Charles, 1936 qui adopte pour son livre sur le même sujet une chronologie « autour de l'hégire ».

⁸ Fiey, 1959.

⁹ *Ibid.* 1958.

¹⁰ *Ibid.*, 1963 et 1974-8.

¹¹ II.6.

¹² Fiey, 1970, notamment p. 113-43.

restreint délibérément au cadre chronologique « préislamique »¹³. À partir des travaux de François Nau, il érige la *Vie d'Ahūdemme* comme un des rares témoignages d'une arabisation et d'une christianisation de la Haute-Mésopotamie. Toutefois, il adopte une lecture positiviste de ce texte qu'il circonscrit à l'époque sassanide. Pour la Syrie du nord, la collecte et l'analyse la plus systématique du christianisme tribal revient à Irfan Shahid¹⁴. Contrairement à Trimmingham, la question de la christianisation n'est qu'un aspect marginal de sa problématique¹⁵ : il se focalise sur l'entité ethno-nationale des « Arabes ». À ce titre, sa maîtrise des sources islamiques lui permet de confronter les traditions d'époque abbasside à la littérature tardo-antique et aux rares inscriptions des IV^e, V^e ou VI^e siècles. Dans sa perspective, le christianisme s'apparente souvent à un indice de la fédération d'auxiliaires arabes avec l'Empire romain d'Orient. Toutefois, il faut regretter une approche peu critique du matériau médiéval, chrétien comme musulman. Elle lui permet souvent de confirmer ses hypothèses concernant des principautés d'auxiliaires de la légion romaine installés en Syrie du Nord depuis le IV^e siècle¹⁶. Cela étant, même si elle est aujourd'hui souvent, et parfois injustement, écartée par les chercheurs contemporains, sa somme érudite reste quant à elle indépassée. Les données collectées continuent de nourrir les dossiers des chercheurs sur l'arabité tardo-antique et sur le *limes* syrien.

En réalité, sa focalisation sur la période antéislamique continue jusqu'aujourd'hui. Cette temporalité s'exprime même chez les auteurs qui consacrent leurs recherches inspirantes à étudier les structures tardo-antiques pendant les débuts de l'Islam, comme Robert Hoyland¹⁷ et Philip Wood¹⁸. Elle s'explique en partie par la force des cloisonnements académiques de l'université entre Antiquité et Moyen-Âge, entre Byzance et l'Islam. Ces séparations disciplinaires sont fondées sur la barrière des langues d'études. Ce faisant, chaque discipline réplique l'hermétisme qui sépare chacun des milieux littéraires médiévaux eux-mêmes. Or, tous avaient un intérêt convergent à figer le christianisme moyen-oriental dans un état achevé à la veille des conquêtes et tout particulièrement celui des Arabes chrétiens.

¹³ Trimmingham, 1979.

¹⁴ Shahid, 1984, 1989, 1995.

¹⁵ Voir tout de même *Ibid.*, 2005.

¹⁶ *Ibid.*, 1984, voir I.3-4, II.2 et III.4.

¹⁷ Hoyland, 2015.

¹⁸ Wood, 2014 ; Fisher et Wood, 2015 ; Wood, 2016.

C'est alors que le courant révisionniste émerge à cette époque dans l'historiographie anglo-saxonne. Il vise à valoriser l'environnement moyen-oriental juif et chrétien pour appréhender, entre autres, la construction de la société arabo-musulmane et de l'idéologie califale. Cette révolution conceptuelle remet en cause les aspects obscurs ou au contraire magnifiés des légendes arabo-musulmanes postérieures. Elle a pourtant laissé de côté l'étude des tribus arabes chrétiennes. Or, la démarche de ces chercheurs est limitée par son objet même : l'interprétation des débuts de l'Islam en tant qu'univers académique arabo-musulman. Ils n'envisagent pas souvent l'évolution historique des institutions des minorités chrétiennes ou juives de cette époque. Une exception est sans doute Michael Morony, le meilleur représentant de cette phase historiographique, tant par son usage des sources ecclésiastiques syriaques que par son intégration du problème des Arabes indigènes. Sa monographie pionnière sur l'Irak envisage les mutations d'un pays dans le prolongement de ses structures sassanides au cours du I^{er}/VII^e siècle, notamment l'avènement des élites cléricales¹⁹. Il accorde une place importante aux groupes marginaux comme les Arabes irakiens. Il les envisage avec un souci du détail géographique et de précieuses catégorisations théoriques²⁰. Néanmoins, il se fonde pour l'essentiel sur le traité de Trimmingham ce qui le conduit à dissocier cette arabité de celle des conquérants, et aussi à éviter l'histoire omeyyade des groupes arabophones chrétiens.

De son côté, Chase Robinson s'emploie à son tour à intégrer le matériau non musulman à l'histoire de la Ġazīra et de Mossoul aux débuts de l'Islam. Il envisage alors les tribus arabes comme un élément structurant de la Haute-Mésopotamie de cette période. En revanche, il laisse plus encore de côté la dimension chrétienne de cette caractéristique sociale, économique et politique de la région. C'est le cas dans l'article mémorable qu'il leur consacre dans les actes d'un colloque de référence sur l'apport de l'archéologie sur cette région entre Antiquité et Islam²¹. Dès lors, pour expliquer cette singularité, il n'envisage pas vraiment d'autre scénario que celui de ses sources secondaires antiquisantes, pour les mêmes raisons disciplinaires que ses prédécesseurs²². Et pourtant, il met bien en valeur le caractère tardif de la colonisation arabe de la région, notamment dans sa thèse. Elle est de première importance aussi bien sur le plan de

¹⁹ Morony, 1974 et 1984.

²⁰ *Ibid.*, 1984, p. 214 et suiv.

²¹ Bartl et Hauser, 1996.

²² Robinson, 1996, p. 430 et suiv.

l'histoire particulière de la construction de la province de Mossoul qu'en tant que modèle pour l'étude des débuts de l'Islam en général. Son approche serrée du cadre chronologique et spatial, et sa dimension monographique alliée à un traitement critique des sources, y compris chrétiennes, reste un modèle inégalé²³. À nouveau, en dépit de très bonnes intuitions sur le traitement historiographique des tribus de Taġlib, Iyād et al-Namir²⁴, il n'y consacre que peu de place en comparaison de la richesse de son ouvrage.

À son époque, Michael Lecker avait pris le parti inverse de proposer une monographie d'histoire tribale, dans le prolongement de l'étude de Fred Donner sur les Bakr b. Wā'il irakiens²⁵. Outre sa thèse sur les Sulaym, la population coloniale majeure de la partie occidentale de la Ġazīra aux débuts de l'Islam, il a aussi compilé pour les dernières notices de l'Encyclopédie de l'Islam des informations sur les tribus voisines de « Taġlib » et « al-Namir » ; celles qui sont justement réputées chrétiennes. La masse des données préparatoires tirées des informations arabo-musulmanes a été compilée de manière chronologique depuis l'histoire légendaire de leur *ġāhiliyya* jusqu'à celle de l'époque médinoise et omeyyade²⁶. Malheureusement, en dépit de leur caractère très complet, il manque une hiérarchisation critique des éléments exposés, selon un mode qui rappelle l'*adab* médiéval. À ce titre, les détails sur la faide tribale des années 68/688 ont déjà été exposés par Gernot Rotter dès 1982²⁷. À l'opposé de ce spectre disciplinaire, Elizabeth Fowden publie au même moment sa thèse sur le développement du sanctuaire de Ruṣāfa (Sergiopolis) au cours du VI^e siècle ap. J.-C. Elle structure sa problématique autour du nom du territoire, le *Barbarikon*, un pays essentiellement arabophone, ce qui eut un impact sur la christianisation de ces populations et sur la place importante du culte de St Serge en leur sein. Ici encore, cet élément n'est pas l'objet de la recherche, mais il en constitue l'arrière-plan constant et parfois implicite et, comme chez ses prédécesseurs, l'exploitation de la *Vie d'Aḥūdemmeḥ* permet de combler certains manques²⁸. Il faut ici rendre hommage à son approche pionnière de la continuité dans son analyse de l'attractivité du sanctuaire de St Serge dans l'univers mental des premiers musulmans²⁹ :

²³ *Ibid.*, 2000.

²⁴ *Ibid.*, p. 22-7, 60-1 et 96.

²⁵ Donner, 1980.

²⁶ Lecker, 2005.

²⁷ Rotter, 1982, p. 189-220.

²⁸ Fowden, 1999, p. 120-9.

²⁹ *Ibid.*, p. 175 et suiv ; aussi 2007.

En dépit de ses tentatives courageuses d'amener l'étude du christianisme arabe au cœur du monde des débuts de l'Islam³⁰, les études du XXI^e siècle continuent de se concentrer sur une synthèse du portrait d'un christianisme arabe tardo-antique figé après Yarmūk et Qādisiyya³¹ par l'islamisation automatique des arabophones et par l'acte fondateur du pacte d'Omar. Cette approche fixe ignore les progrès de la recherche historique sur la gestion des non-musulmans par le califat. Il faudrait y intégrer la remise en question de l'historicité de certains textes comme le pacte d'Omar, qui suggèrent injustement une brusque rupture des activités culturelles et missionnaires chrétiennes au moment de la conquête³². L'intérêt mérité pour les phylarques ġafnides de l'empire de Justinien a trouvé un nouveau souffle à cette époque, notamment dans le cadre du colloque réuni par Christian Robin et Denis Genequand³³. Cette réévaluation historiographique et l'apport de l'épigraphie sudarabique aux questions de définition tribale, ainsi qu'un certain nombre d'indices archéologiques confirment une politique de mécénat³⁴. Ils invitent néanmoins à relativiser la part de ce critère dans l'alliance aux empires et surtout la dimension exclusivement miaphysite de ces affiliations politico-militaires, contrairement à l'optique du propagandiste Jean d'Ephèse (m. v. 585). Le christianisme péninsulaire³⁵ et l'histoire des noms de tribus, provinces, royaumes ou ethnies de ce vaste sous-continent et de leurs alliances avec les trois puissances politiques du VI^e siècle (Romains, sassanides et ħimyarites) sont désormais mieux connus grâce aux analyses de Robin à partir des documents épigraphiques sudarabiques³⁶. Sa méthode consiste à confronter le matériau sabéen avec les éléments préservés par l'historiographie arabo-musulmane : elle s'est avérée très inspirante pour notre recherche³⁷. Enfin, l'arabité antéislamique en soi a été beaucoup questionnée récemment aussi bien par Jan Retsö³⁸, que par Michael Macdonald³⁹ et finalement par Peter Webb⁴⁰. Mais ici encore, le cas particulier des Arabes chrétiens n'occupe que certaines notes de bas de page.

³⁰ *Ibid.*, 2013 et 2015.

³¹ Hainthaler, 2007 et aussi sa synthèse en anglais, 2012 ; voir aussi Ferré, 1988, p. 84-5.

³² Noth, 1987 ; Levy-Rubin, 2011 ; Simonsohn, 2012.

³³ Genequand et Robin, 2015.

³⁴ Bevan, Fisher et Genequand, 2015.

³⁵ Robin *et al.*, 2012, 2014 et 2015.

³⁶ Robin, 1996, 2008.

³⁷ Par exemple *Ibid.*, 2015.

³⁸ Retsö, 2003.

³⁹ Macdonald, 2003, 2009a et b, 2015.

⁴⁰ Webb, 2016, p. 60-109.

À l'inverse Philip Wood a très tôt perçu l'intérêt du christianisme tribal arabe à la période antéislamique⁴¹. Il a récemment étendu cette question aux possibles reconstructions d'époque omeyyade, en rapport avec l'évolution géopolitique marwānide et abbasside⁴². Muriel Debié a aussi remis au centre du paysage des populations péninsulaires arabophones la christologie miaphysite phantasiaste que les auteurs chrétiens d'époque marwānide et primo-abbasside décrivent comme une religion propre aux Nağrānites⁴³. Or, nous savons aujourd'hui grâce à Lecker qu'ils ne furent pas expulsés d'Arabie mais, au contraire, qu'ils développèrent des colonies un peu partout entre la Syrie, l'Irak et le Baḥrayn⁴⁴. La persistance, et surtout l'essor du christianisme de cette région arabophone à l'époque islamique commence à être envisagé, notamment grâce aux efforts des archéologues Robert Carter⁴⁵ et Saint John Simpson⁴⁶.

Ces nombreuses mises au point permettent désormais de mieux distinguer ce qui relève du champ disciplinaire des études protobyzantines et ḥimyarites et ce qui concerne finalement beaucoup plus l'histoire des débuts de l'Islam. Toujours sur la question des auxiliaires des Arabes et des Perses, Greg Fisher⁴⁷ et Isabel Toral-Niehoff⁴⁸ ont produit une série de refontes conceptuelles. Mais ici encore, le problème tient au fait que les groupes arabes chrétiens attestés pendant la période islamique sont pour le moins discrets dans les sources fiables pour l'époque tardo-antique. Seule la *Vie d'Aḥūdemmeḥ* permet d'illustrer un phénomène de cette époque, pour des tribus moins influentes et dans une région relativement périphérique. Or, de ce côté, les apports récents de Jeanne-Nicole Saint-Laurent sur l'hagiographie tardo-antique, et tout particulièrement sur son étude de cette *Vie*⁴⁹, s'ils ne remettent pas en cause le paradigme d'un texte antéislamique, admettent un décalage entre l'action rapportée et le moment d'écriture. En effet, un certain nombre d'éléments externes et internes, ainsi qu'une étude comparative des influences de l'auteur, notamment la problématique missionnaire, indique un moment d'écriture au plus tôt du début du VII^e siècle ap. J.-C. Outre les tentatives de Fowden, seule Wadad al-Qadi envisage, exclusivement à partir

⁴¹ Wood, 2014 et 2016, avec Fisher, 2016

⁴² *Ibid.*, 2019, p. 159-62 et 2021b.

⁴³ Debié, 2016a.

⁴⁴ Lecker, 2010.

⁴⁵ Carter, 2008.

⁴⁶ Simpson, 2018.

⁴⁷ Fisher, 2011, 2014 et 2015.

⁴⁸ Toral-Niehoff, 2010 et 2014.

⁴⁹ Saint-Laurent, 2015, p. 110 et suiv.

de l'historiographie arabo-musulmane abbasside et postérieure, l'existence de tribus arabes chrétiennes au sein des armées du califat. Ils constituent un des genres de services militaires que les chrétiens en général purent exécuter dans l'empire médinois et omeyyade⁵⁰. Cette approche nouvelle permet d'intégrer des groupes à l'Islam en tant qu'institution politico-militaire mais aussi à la chrétienté miaphysite en tant qu'Église sujette du califat.

Les sources juridiques étaient là pour y mettre bon ordre. Si un certain nombre de chercheurs, notamment israéliens, ont commencé à exploiter les données recelées par cette volumineuse et éclectique littérature au sujet des statuts des musulmans et des non-musulmans, le sujet des Arabes chrétiens est encore ici peu exploité. Et pourtant, il permettrait de nombreuses extrapolations diachroniques sur une multitude de questions pratiques des débuts de l'islam comme le *walā'*, la *dimma*, la *diya*, la *ğizya*, le *uṣr* comme octroi, et aussi comme impôt foncier des musulmans. Le problème de la double *ṣadaqa* des chrétiens des Banū Taglib est brièvement abordé par Yohanan Friedman comme une exception aménagée au statut de « gens de l'Écriture », mais l'objet de sa thèse n'est pas de proposer une histoire sociale de ce phénomène⁵¹. Cet aspect fiscal a aussi interpellé Claude Gilliot qui a proposé une revue systématique des variantes de la tradition assignant ce précédent au calife 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb (r. 12-23/634-44) : elle est à tort trop peu citée⁵². Pourtant, comme Friedmann, ce dernier ne se risque pas à proposer une chronologie non positive de l'histoire politico-militaire et fiscale que l'évolution du contenu et de la chaîne d'autorité (*isnād*) pourrait suggérer. En fait, cette littérature spécifique reflète la grande dissonance que les décideurs, les savants, et peut-être les musulmans normaux ressentaient à l'égard de gens qui appartenaient à deux catégories confessionnelles et ethniques jugées antagonistes. À ce titre, la construction parallèle d'un système canonique d'intégration des croyants et d'expulsion des « étrangers (*barrōyē*) » et des « païens (*hanpē*) » a été abordée dans le cadre des études d'Uriel Simonsohn pour les traditions syriaques canoniques, ou de Milka Levy-Rubin pour les sources juridiques islamiques⁵³. Il s'agit à n'en pas douter des éléments les plus fertiles de ce que peut produire le développement de l'approche critique des débuts de l'Islam en ce début de XXI^e siècle.

⁵⁰ Al-Qadi, 2016, p. 89 et suiv.

⁵¹ Friedman, 2003, p. 59 et suiv.

⁵² Gilliot, 1996.

⁵³ Levy-Rubin, 2011 ; Simonsohn, 2009 et 2011.

C'est sous cet angle du paradoxe entre islamité et arabité que Webb effleure brièvement le problème arabe chrétien en le datant à juste titre du début du II^e/VIII^e siècle⁵⁴. C'est en effet l'époque où se répandent les récits littéraires et aussi les légendes de poésie, notamment celle qui concerne Šam'ala al-Taġlibī à l'époque marwānide. Ce dernier figure au nombre des martyrs arabes chrétiens, notamment celui des Tanūḥ de Qinnasrīn, dont Christian Sahner relève les sources et synthétise les approches historiographiques dans une annexe de sa thèse sur les néo-martyrs chalcédoniens du II^e/VIII^e siècle. À nouveau, ce sujet spécifique est à la marge de sa thèse principale, et il ne tente pas d'en faire l'analyse⁵⁵. De même, Jack Tannous perçoit l'importance des arabophones au nombre des *simple believers*, concept qu'il étend à partir de la thèse de Donner d'un Islam primitif peuplé de « croyants » au monothéisme indéterminé⁵⁶. Le recensement des indices syriaques auquel il procède est le plus complet jamais effectué, notamment concernant les occurrences dans les catalogues de manuscrits : il surpasse celui que nous avons pu tenter. Toutefois, Tannous le relègue à son tour en annexe, sans procéder à une étude historique propre⁵⁷. Et pourtant, les arabophones chrétiens se trouvent à la croisée des différentes situations de confusion des doctrines et des référents d'autorité, un cas archétypal de « simples croyants ». Si cet aspect aurait trouvé sa place dans sa thèse, c'est notamment en raison de son caractère novateur, car il y propose une véritable histoire sociale du Moyen-Orient des débuts de l'Islam, qui est aussi la perspective de notre recherche. Il y intègre l'histoire des Églises en construction à celle du califat et l'histoire de la formation de la *umma* dans un processus de distinction à l'égard de celle des communautés chrétiennes. Wood a lui aussi proposé plusieurs jalons inspirants pour appréhender ce monde où les élites laïques et ecclésiastiques, chrétiennes ou arabo-musulmanes étaient très imbriquées⁵⁸.

Les principaux problèmes rencontrés dans la bibliographie sont que beaucoup de synthèses sur ces questions se contentent de reprendre les sources secondaires, sans jamais appréhender les textes sur lesquels leurs scénarios reposent. Cela induit des répétitions de schémas spéculatifs à partir 1/ d'une interprétation du contexte tardo-antique trop souvent calquée sans recul sur la situation anthropologique moderne, 2/ en tentant de les accommoder à des sources pré-hégiriennes lacunaires. Ces tropismes

⁵⁴ Webb, 2016, p. 141, n. 116.

⁵⁵ Sahner, 2018, p. 253 et suiv.

⁵⁶ Donner, 2002-3 et 2010.

⁵⁷ Tannous, 2018, p. 525 et suiv.

⁵⁸ Wood, 2015, 2018, 2020 et 2021a.

s'ajoutent à 3/ un usage non critique des sources d'époque islamiques qui, pourtant, projettent naturellement leur réalité tardive, généralement primo-abbasside, sur le monde tardo-antique. Ainsi, l'approche antiquisante sur les tribus arabes chrétienne adopte les informations issues du matériau musulman, sans prendre toujours en compte les débats sur la critique de ces sources propres à la discipline de l'Islam médiéval, et sans envisager la continuité du processus à l'époque islamique. Réciproquement, les médiévistes hésitent à inclure le problème des sources antiques, ou de celles qui prétendent l'être, et généralement des textes non musulmans dans leurs corpus, et leurs optiques dans leurs paradigmes.

En somme, la bibliographie disponible, en dépit d'un point de départ prometteur des figures pionnières et atypiques que furent Henri Lammens et François Nau au début du siècle dernier, passe souvent à côté du problème commun de la rupture des sources et de la continuité des hommes entre Antiquité et Moyen-Âge. Elle élude aussi trop fréquemment à quel point l'étude de ces cas peut révéler des processus plus larges à l'œuvre au cœur des institutions neuves de l'émirat des croyants, et de ses adeptes et serviteurs arabophones, muḥammadiens et coranisants, et des autres. À l'inverse, bien des informations sur le christianisme antéislamique des marges arides du croissant fertile peinent à être exploitées avec la méthode historico-critique due à leur milieu de préservation : la littérature d'époque abbasside.

2. Religion et ethnicité des Arabes chrétiens

Comme le rappelle le titre de l'ouvrage collectif dirigé par Antoine Borrut et Donner (*Christians and Others*)⁵⁹ en guise de clin d'œil à la réunion d'articles publiées par Hoyland (*Muslims and Others*)⁶⁰, la très grande prédominance démographique du christianisme dans l'espace moyen-oriental des débuts de l'Islam impose d'appréhender l'histoire politique et sociale avec les sources produites par les milieux ecclésiastiques chrétiens, et d'y inclure les phénomènes sociaux non confessionnels mais qui concerne des populations laïques chrétiennes et notamment des figures élitaires au service de l'administration califale⁶¹. À ce titre, les arabophones chrétiens des débuts de l'Islam constituent la population qui enjambe le plus complètement le fossé séparant les deux mondes imaginaires et sociaux de l'Antiquité et du Moyen-Âge,

⁵⁹ Borrut et Donner, 2016.

⁶⁰ Hoyland, 2004.

⁶¹ Debié, 2016b.

des Églises chrétiennes et du califat. Leur étude implique forcément de se situer parmi les grandes questions qui concernent la définition ethnique, partagée par les Arabes chrétiens, et confessionnelle, opposée à celle des Arabes chrétiens, des hommes des débuts de l'islam. Après quarante ans d'intenses débats, il n'est évidemment pas ici le lieu d'en tenter une synthèse exhaustive, et il conviendra de se reporter à celle que Hoyland propose comme perspective dialogique des arguments des uns et des autres⁶².

Il y réagit notamment à la publication récente de Webb qui s'interroge sur l'existence et la qualification de la conscience ethnique des conquérants. Unissait-elle tous les arabophones ? Ou tous les péninsulaires ? De quelle manière ces deux choses étaient-elles articulées ? Il postule une ethnogenèse tardive de l'*Arabness* à l'époque marwānide et primo-abbasside⁶³. Cependant, il évite les sources non textuelles et non musulmanes et ne prend pas forcément en compte les preuves d'une perception ancienne, de la part des non-Arabophones, de l'unité ethnique des conquérants et de leurs ancêtres. Ici, il semble plus prudent de considérer que les éléments structurels comme la langue, l'origine géographique, mais aussi l'organisation sociale tribale ou la spécialité socioprofessionnelle peuvent tout à fait avoir préexisté. Elles impliquaient forcément des relations sociales plus intenses, des formes de solidarités ou de priorités. Elles continuèrent à évoluer après la conquête, certains éléments secondaires purent passer au premier plan des stratégies de différenciation. Certaines barrières purent se lever tandis que d'autres étaient inventées, ou réactualisées. Cela étant, notre étude de cas tend à confirmer que le consensus d'époque abbasside, chrétien et musulman, sur le contenu de l'arabité était loin d'avoir été organisé et explicité comme tel avant l'époque marwānide.

Corrélée à cela, la question plus épineuse encore de la définition de la religiosité des conquérants est tout aussi essentielle pour notre problématique. Deux choses seulement sont certaines : les documents épigraphiques, papyrologiques et monétaires du VII^e siècle ap. J.-C. ne comportent pas les termes *islām*⁶⁴ ou *muslim*⁶⁵, et les preuves d'invocation de Muḥammad associée à sa qualification « d'apôtre (*rasūl*, *apostolos*, *paygamb(ar)*)⁶⁶ de Dieu » datent au plus tôt des années 60/680. Quant aux adeptes supposés de ce mouvement confessionnel, les auteurs et scribes non musulmans les

⁶² Hoyland, 2017a.

⁶³ Webb, 2016.

⁶⁴ Bacharach, 2012, *ahl al-islām* dans une épitaphe de 71/691.

⁶⁵ Lindstedt, 2020, p. 429 ; auparavant seulement Ory, 1967, p. 100 pour l'an 123/740-1.

⁶⁶ Préambule

désignent avant tout comme des Arabes (gr. *Sarakēnoi*, syr. *Ṭayyōyē*). Et pourtant, ils utilisent très tôt, parfois indépendamment voire comme synonyme, la qualification de *mhaggr(ōy)ē* et de *m(ō)agaritai*. Les concernés étaient-ils conscients de sa coloration ethnique dans les représentations des chrétiens du Moyen-Orient ? Ces concepts visaient-ils le système idéologique qui ne s'appelait pas l'islam, pour un régime politique qui ne s'appelait pas le califat⁶⁷ ? Cela transcrivait-il des conceptions religieuses propres, voire exclusives, développées dans certaines régions d'Arabie seulement ? Patricia Crone et Michael Cook ont envisagé une chronologie tardive pour ce processus d'*Hagarism*⁶⁸, mais l'épigraphie sud-arabique tend aujourd'hui à suggérer une protohistoire péninsulaire de certaines spécificités de la religiosité coranique.

Or, Crone elle-même a plus tard proposé une seconde théorie d'étymologie pour les *mhaggrōyē* : que ce terme transcrivît initialement le concept de *muhāğir* au sens d'immigrants, d'urbains, de gens qui font leur exode rural⁶⁹. C'est la thèse aujourd'hui la plus couramment reprise⁷⁰ même si aucun document papyrologique, épigraphique ou numismatique arabe ne supporte un tel usage pour désigner les musulmans, pas même les troupes encasernées du califat. En effet, les indices arabes les plus anciens, y compris les versions des papyrus correspondants à ceux qui les désignent comme des *magaritai*, démontre que les conquérants se définissaient comme des « compagnons (*aṣḥāb*) », sans préciser son critère politique, idéologique, ethnique ou confessionnel.

Pendant, le terme d'autodésignation le plus commun et le plus fiable est celui de croyants (*mu'minūn*), il caractérise tout ou partie des membres de la communauté dominante, et son dirigeant suprême, le « commandeur (*amīr*) des croyants ». Cette conception indique-t-elle que les émirs de l'entité politique médinoise s'associaient à une religion ? Sans cela, comment expliquer le choix du titre de « Serviteur de Dieu (ʿAbd Allāh) » qu'arbore déjà Muʿāwiya, et qui est attribuée au plus tard après sa mort à son prédécesseur Muḥammad ? À ce titre, le système émiral des deux premières générations reposait-il sur une conception œcuménique – et peut-être un peu vague – de la religion monothéiste telle que la définit Fred Donner⁷¹ ? Cela peut se contester, car le terme correspond au syriaque *mhaymnē*, lequel est justement utilisé par les

⁶⁷ Crone et Hinds, 1986 ; De Prémare, 2002.

⁶⁸ Crone et Cook, 1977.

⁶⁹ Crone, 1994 à partir d'Athamina, 1987.

⁷⁰ Lindstedt, 2015 a effectué la plus large recension de ce concept en suivant ce nouveau paradigme et Hoyland, 2017a, p. 122-3 affirme que « Both terms are evidently intended to convey the Arabic word *muhājir* ».

⁷¹ Donner, 1998, 2002-3 et 2010.

milieux cléricaux de chaque Eglise pour désigner leurs adeptes, à la stricte exclusion de tous les autres. En tout état de cause, quel était pour le système de valeur de cette première génération la place du fondateur de l'entité médinoise, Muḥammad ? Était-il déjà considéré comme l'initiateur d'un système religieux nouveau, même ouvert à toutes les formes de monothéisme, ou au contraire déjà défini de manière rigide ? Cette religiosité était-elle propre à la communauté des conquérants, des dominants ? La professaient-ils comme une religion de conversion comme tend à l'indiquer la phase de traduction de la *ṣahāda* en grec ou en moyen-persan entre les années 60/680 et 90/710 ? Cette possible œuvre de diffusion des enseignements monothéistes était-elle conçue comme la justification idéologique de l'expansion politico-militaire ? Et, si oui, à partir de quand ? Par quel mécanisme est-il devenu conseillé, puis obligatoire, d'y adhérer pour servir dans les armées de conquête ? En somme, y avait-il un système confessionnel propre avant la fin du VII^e siècle ap. J.-C., lorsque les preuves s'accumulent enfin que Muḥammad fut défini comme l' « apôtre » d'une religion appelée l'*islām* et qu'il commence à être érigé comme son « prophète (*nabī, nbyā, profētēs*) »⁷², et que ses successeurs marwānides ne se proclament quant à eux comme les « vicaires de Dieu (*ḥalīfa Allāh*) » ?

Généralement, la théorisation sur les débuts de l'islam propose deux stratégies dialectiques :

1/ La conception traditionnelle – même amendée du vocabulaire et de la figure de Muḥammad comme prophète biblique – postule l'existence d'un État médinois structuré avec une religion coranique achevée et un commandement centralisé planifiant des conquêtes et se distinguant des populations conquises par un socle institutionnel et religieux, mais aussi linguistique et culturel. Dans ce paradigme, les Arabes chrétiens sont, dès l'origine, des anomalies. Ils auraient dû participer au mouvement de conquête avec le reste des péninsulaires, mais ils font corps avec la religion des empires contre qui Médine envoie ses armées, elles-mêmes charpentées par une autre confession. Leur particularisme tient alors au fait que, contrairement à la majorité des autres Arabes chrétiens ayant rapidement adopté l'islam, ils sont des Arabes non péninsulaires.

2/ Il pourrait s'être produit une construction de fait, progressive, conséquence de l'interaction entre les nouveaux rapports de force de la conquête et le bain idéologique

⁷² Préambule.

du Moyen-Orient du VII^e siècle ap. J.-C. Ce complexe aurait abouti à définir les critères confessionnels et ethniques de la communauté politico-militaire dominante. Cette interprétation suppose diverses vagues d'immigration de groupes arabophones variés. Ils auraient rejoint les premières troupes auxiliaires insurgées qu'évoquent certaines sources chrétiennes, parfois possiblement anciennes. Peu à peu, ils auraient pris en main le Moyen-Orient, en écartant les puissances impériales épuisées. Ils se seraient donc imposés aux élites locales qui leur apportèrent progressivement les structures administratives nécessaires à l'organisation d'un califat centralisé. Celui-là, à terme, réunit les fragments religieux et idéologiques divers au sein d'un fichier (*muṣḥaf*) affiliée à un certain moment à la figure tutélaire du fondateur politique, Muḥammad. Dans ce paradigme, les tribus arabes chrétiennes sont celles qui n'ont pas suivi le mouvement majoritaire, et qui, au contraire, pour une multitude de raisons sociales et géographiques, dont il faut faire l'histoire, choisirent de rester chrétiennes. Le problème ne se posa que lorsque le système politico-confessionnel se stabilisa et s'imposa comme seule idéologie admissible, à vocation universelle, ce qui s'articula péniblement avec une redéfinition inversement exclusive de l'ethnicité des conquérants.

Autant dire d'emblée que les documents disponibles, et la manière de les accorder aux sources textuelles arabo-musulmanes, permettent de produire des réponses contradictoires pour à peu près chacune des questions préalables. Peu de choses peuvent être résolument classées dans l'une ou l'autre des deux grandes perspectives théoriques. Toutefois, il n'est peut-être pas toujours nécessaire d'adopter une position tranchée. En effet, il est très possible qu'il existât un État médinois d'emblée assez structuré, effectivement fondé par Muḥammad, exclusivement ou comme une des autorités tutélaires desdits *aṣḥāb*. Rien ne permet d'exclure que des groupes arabes se fussent d'abord imposés en Irak et en Syrie, de manière plus ou moins indépendante avant d'être ralliés, rapprochés ou incorporés à une organisation centrée sur l'oasis de Médine. Il est possible que ce complexe de populations adoptât la langue arabe dans sa version parlée et écrite à Médine comme leur *lingua franca* sans que cela n'implique de se considérer comme les membres d'un peuple cohérent et contingent, résolument solidaire face aux populations sujettes des empires déchus. Peut-être avaient-ils conscience de la dimension religieuse de l'entité politique à laquelle ils étaient fédérées, et qui nommait ou reconnaissait officiellement leurs émirs dans les provinces, mais que le degré d'appropriation de son message religieux était relatif aux individus, aux groupes, aux régions, aux différents systèmes et champs sociaux auxquels ils étaient

liés. Il est aussi très vraisemblable que ce terrain conquis était dirigé depuis des zones d'implantations de la soldatesque (*ḡund, miṣr*). Ces lieux d'immigration et d'urbanisation (*hiḡra*) comme Kūfa, Homs ou Fustāṭ seraient peu à peu devenus des villes, elles-mêmes installées dans des agglomérations ou conurbations antérieures, issues des systèmes étatiques et militaires précédents. Toutefois, le plan d'organisation de ces villes-camps fut sans doute très tôt organisé autour de centres de congrégation (*ḡami'*) sans que cela exclut le service de ceux qui étaient chrétiens. Ces centres durent constituer un terrain fertile à la mission de conversion et de diffusion du système religieux qui dominait peut-être déjà à Médine, mais qui n'était pas aussi rapidement diffusé en province. Peut-être n'était-il pas complètement défini, et sans doute les différents textes ne provenaient-ils pas que de Muḡammad, un certain nombre ayant été édictés pour répondre à des problèmes posés par la conquête, tandis que d'autres, pourquoi pas, remontaient à des sagesses ou à des éléments dogmatiques plus anciens. Ceux-là pourraient avoir été développés en Arabie, et donc jugés propres aux Arabes par les élites cléricales moyen-orientales, sans que leurs adeptes n'eussent pensé qu'elles leur étaient seulement limitées. Sans doute les lecteurs (*qārī-s*) du Coran en mission insistaient-ils pour que l'organisation conquérante soit pieuse et respecte les lois muḡammadiennes. Il y avait sûrement une incitation à l'immigration, mais elle ne suffisait pas comme système de définition, non plus que le fait de se dire « croyant » ne voulait pas dire la même chose pour les lecteurs du Coran que pour les troupes et autres arabes de la région qui, en effet, pouvaient être attirés par différents systèmes confessionnels selon le moment, l'endroit ou le champ social considéré. Ces « païens (*ḡanpē*) » étaient la cible de plusieurs missions, dans un environnement moyen-oriental où les élites religieuses de tous types et de toutes christologies s'étaient aperçues, mais un peu tard, du potentiel de conversion des *paganī* et *a'rāb*, des ruraux, des paysans et des montagnards, et notamment des bédouins.

Un des problèmes méthodologiques fondamentaux de cette période est que les Arabes issus de tribus chrétiennes ne portent, dans les sources islamiques pratiquement jamais de noms propres aux chrétiens, et qu'à l'inverse les chrétiens des sources syriaques ne portent que très rarement des noms indubitablement arabes. Cela s'explique en partie par des développements onomastiques propres à la fin de l'Antiquité, et commun au monde germanique par exemple : la décorrélation de la christianisation et du changement de nom. En Europe occidentale, les élites chrétiennes indigènes et conquérantes adoptent une onomastique germanique païenne tout en étant

résolument chrétiennes. À ce titre, Richard Bulliet montre que les noms judéo-chrétiens du référentiel coranique ne commencent à être adoptés par les « musulmans » qu'à la toute fin du I^{er} siècle de l'hégire⁷³, une génération avant les noms de la tradition musulmane. Cela induit qu'entre une très grande majorité de noms arabes « païens » et l'irruption tardive de noms judéo-chrétiens communs, il est impossible de déduire de l'onomastique qui était partisan du message des lecteurs du Coran, ou des clercs de l'une ou l'autre des églises chrétiennes, et qui n'était touché par l'un ou les autres que de manière très superficielle.

Ce problème s'ajoute au fait que les Arabes christianisés, en voie de l'être ou désireux de se rapprocher d'autorité saintes locales, les *holy men* de Peter Brown⁷⁴, n'avaient pas beaucoup d'intérêt de s'agrèger à des populations statutairement soumises, et avaient tout à gagner à revendiquer leur place au sein d'une caste de conquérants dont ils partageaient l'origine sociale et linguistique. Et pourtant, les preuves d'existences d'arabes chrétiens contredisent cette intuition. Ces deux éléments suggèrent qu'ils avaient pu être chrétiens et participer à la société des conquérants, et que la définition catégorielle rigide n'est pas encore résolue au moment où l'onomastique judéo-chrétienne s'impose, au cours de l'époque marwānide.

Les entités socio-culturelles comme les tribus arabes chrétiennes furent importantes pour les auteurs syriaques miaphysites et arabes musulmans. Elles réunissaient les deux univers en dépit des cloisonnements de l'époque, et de ceux des disciplines qui les étudient. Ainsi, cet objet hybride unique permet de confronter les témoignages des acteurs et les réécritures de leurs transmetteurs, ceux du monde ecclésiastique moyen-oriental, et ceux du milieu intellectuel arabo-musulman. Cet avantage constitue aussi une contrainte pour le chercheur, car il faut constamment jongler entre les systèmes des deux universités médiévales syriaques et arabes, et aussi de leurs pendants contemporains. Cette nécessité conduit ainsi à dépasser le clivage entre scepticisme et positivisme, par l'établissement systématique de convergences entre les matériaux antiques et médiévaux, syriaques et arabes : elle impose de proposer une même méthode critique à un même monde des débuts de l'Islam. D'une part, l'approche critique conduit à se poser la question des éléments disponibles chez les auteurs d'époque abbasside pour projeter sur les débuts du califat, ou de l'Église, la

⁷³ Bulliet, 1979, p. 67.

⁷⁴ Brown, 1971, p. 83.

situation qu'ils connaissaient. Cela implique que l'approche traditionnelle des études antiques tend à comprimer le phénomène arabe chrétien avant l'Islam et à supposer, comme les auteurs médiévaux, que ce qui en subsiste n'en est qu'un reliquat affadi. Cela implique aussi de rejeter l'idée encore trop présente d'une fixation anhistorique de l'histoire des chrétiens du Moyen-Orient, et de leur clergé, dans des systèmes ecclésiastiques communautaires figés depuis leur passage sous le joug médinois. Cela nous impose au contraire d'admettre les processus diachroniques, dialectiques et dynamiques qu'ils connaissent, notamment dans leur relation avec le pouvoir central de Damas, puis de Bagdad. Cela étant, chaque étape de ce processus correspond à l'évolution parallèle et interconnectée des institutions et du gouvernement islamique. Les groupes arabes chrétiens dont les mentions regorgent au sein des légendes de conquête (*futūhāt*) musulmanes autant que dans les listes épiscopales syro-orthodoxes. En croisant les données syriaques et arabes, ils peuvent être analysés au regard de l'évolution de ces populations et des cadres qu'ils partagent, surtout au moment où leur existence même commença à être considérée comme une insupportable dissonance. Chaque groupe d'informations croisées permet de reconstituer une étape du processus historique, et aussi, en même temps, un système de représentation de l'époque d'écriture. C'est pourquoi le préambule de cette thèse se structure en deux temps :

1/ L'approche de cette thèse appréhende l'ensemble du matériau syriaque et arabe en tenant compte autant de leurs perspectives propres que de leurs interconnexions à chaque phase historique d'écriture. Ce cadre méthodologique doit nous permettre de situer le premier siècle de l'hégire comme période de transition entre Antiquité romano-sassanide et monde islamique. Nous posons ensuite les termes du problème de l'historicité de l'objet étudié entre deux époques et deux corpus de sources, entre évolution confessionnelle, ethnique, et autoritaire.

2/ Le préambule critique envisage le contexte qui présida à la plupart des écritures historiques, littéraires et hagiographiques syriaques et arabes : le premier siècle abbasside (137-227/755-842). En effet, en confrontant les débats savants de cette période avec l'actualité des tribus arabes chrétiennes de leur temps, il apparaît que les seconds détinrent probablement sur les premiers, et qu'ils rétroprojetèrent à coup sûr les formes et préoccupations qu'ils connaissaient alors sur cette réalité ancienne. Dégager la couche historique de ces impératifs des actualités politiques, fiscales, institutionnelles, intellectuelles et sociales du nord de la Syrie et de l'Irak avant, et après le règne de Hārūn al-Rašīd (r. 170-93/786-809) constitue un préalable nécessaire.

3. Déconstruction, reconstruction et scénario

De manière générale, l'ambition de ce travail est de contribuer à effacer le clivage intellectuel qui cloisonne nos appréhensions cognitives et sémantiques relatives aux époques anciennes et médiévales, qui sépare les univers mentaux et linguistiques des études byzantinistes, syriacisantes et islamisantes, et qui distingue encore trop souvent les disciplines archéologiques et historiques, numismatiques et papyrologiques, textuelles et épigraphiques (etc.). Cela étant, il est aussi impératif de ne pas nier notre biais inhérent de spécialisation vers l'étude des textes médiévaux, arabes et musulmans. Il ne faudrait pas non plus que l'objectif de décloisonnement conduise à ignorer la rupture bien réelle des traditions textuelles et culturelles entre le début et la fin du VII^e siècle ap. J.-C., ainsi que la frontière hermétique des milieux confessionnels parallèles des débuts de l'Islam.

Pour y parvenir, nous envisageons une hiérarchie de quatre niveaux de preuves historiques qui embrasse l'ensemble des champs linguistiques et confessionnels :

1/ les données archéologiques, épigraphiques, papyrologiques, numismatiques comportant une date, appartenant à un contexte stratigraphique, céramique, ou reproduisant un modèle dont les limites chronologiques sont établies.

2/ les manuscrits syriaques dont le colophon démontre une proximité d'écriture avec l'événement décrit, mais aussi les textes – en tous genres, langues et milieux confessionnels – dont l'archétype est précisément daté.

3/ les passages textuels syriaques, arabes et marginalement grecs, qui, par comparaison aux deux premiers niveaux, peuvent être attachés à un contexte de production identifiable, notamment à travers les possibles circulations d'unités textuelles, de vocabulaire, de motifs, de concepts, de problèmes, entre les univers chrétiens et musulmans moyen-orientaux.

4/ les unités textuelles appartenant à des ouvrages et autres volumes dont seul le moment de compilation primo-abbasside est possiblement connu et dont le contenu, à l'exception des cas du niveau 3, ne peut globalement pas être employé pour illustrer autre chose que son moment d'écriture final.

À cette gradation, nous ajoutons une limite méthodologique de principe qui est avant tout pratique, mais également théorique. Afin de limiter le biais de distorsion du temps, et de tentation de réécritures et de forgeries qui l'accompagne, nous ne collectons les données qu'au sein des textes des deux premiers siècles du califat

abbasside proprement dit (132/750-333/945) ; et nous excluons d'autorité ce qui dépasse le seuil de l'époque bouyide et seldjoukide. Certes, les notices d'Ibn 'Asākir (m. 571/1176) comportent souvent un matériau primo-abbasside de bonne qualité qui peut être parfois utilisé comme complément biographique, ou bien lorsqu'il est similaire à une notice présente dans notre corpus abbasside. De même, Ibn al-Aṭīr synthétise de nombreuses sources perdues, mais il est assez rare qu'il détienne une information introuvable parmi les sources pré-bouyides ; à l'inverse, il est impératif de recouper ses informations dans ces ouvrages anciens. Il faut aussi reconnaître que nous ne traitons pas le corpus syriaque avec autant de rigueur. La première raison en est qu'il est presque impossible d'ignorer le caractère unique et souvent bien informé du matériau collecté par Michel le Syrien (m. 596/1199) et par l'anonyme de *1234*, voire de Bar Hebraeus (m. 685/1286) en ce qui concerne la province de l'Orient. La seconde raison est simplement que la discussion scientifique portant sur les sources syriaques prend appui sur ces ouvrages, lorsque celle des islamisants se concentre davantage sur l'histoire universelle d'al-Ṭabarī, nettement plus ancienne. Cela étant, un certain nombre de sources géographiques précieuses comme celle d'Ibn Ḥawqal ou de chroniques arabes chrétiennes reflètent justement les déformations de la période bouyide, mais restent irremplaçables en l'absence d'ouvrages primo-abbassides équivalents.

La collecte de l'information a consisté à identifier les occurrences des groupes caractéristiques communs aux sources syriaques et arabes portant sur les débuts de l'Islam : il s'agit pour l'essentiel des Taglib et des Tanūḥ qui sont respectivement associés, via deux expressions ternaires symétriques, aux al-Namir et aux Iyād, et aux 'Aqūlōyē et aux Ṭū'ōyē. Ce périmètre des ethnonymes a été étendu à l'ensemble des individus portant *nisba* ou gentilé afférant. Leur nombre est très limité dans les sources syriaques, et désigne toujours des individus à l'onomastique helléno-chrétienne sauf deux cas, Ḥayyān *Tanūkōyō* au début du II^e siècle H. et 'Uṭmān des *Taglibōyē* au début du III^e siècle H. En revanche, si les Namarī, Taglibī, Iyādī et Tanūḥī sont proportionnellement peu nombreux dans les sources musulmanes, ils constituent un corpus important au total. Paradoxalement, les personnages possédant un *ism* chrétien, ou auquel les auteurs associent une confession chrétienne, sont encore plus rares que les exemples syriaques. Ainsi, il faut admettre qu'autant les collectifs de Tanūḥ et de Taglib sont bien connus des univers savants syro-orthodoxes et arabo-musulmans, et restent une préoccupation majeure jusqu'au milieu du III^e/IX^e siècle, autant

l'identification particulière d'individus définis par leur christianisme est difficile ; à tout le moins lorsque l'on dépasse les cas emblématiques comme le poète de cour al-Aḥṭal (m. v. 100/720) lequel produit bien peu de contenu chrétien⁷⁵. Cela étant, même les deux aspects syriaques et arabo-musulmans d'objets d'étude aussi transversaux que les groupes partageant le monde socio-culturel de l'État arabo-musulman et de l'Église syro-orthodoxe restent bien souvent hermétiques et imperméables l'un à l'autre, signe du caractère irréconciliable des univers parallèles des milieux sectaires du Moyen-Orient médiéval. Il faut ici aussi énoncer une précaution utile : le biais irakien des sources réunies par les auteurs d'époque abbasside est incontestable. Il conditionne la perception des implantations géographiques tribales que produisent les sources, et il est impossible d'ignorer qu'il influe forcément sur le schéma général de progression et de migration des groupes arabophones entre l'Irak et le nord de la Syrie et de la Haute-Mésopotamie.

Une autre de nos délimitations de principe a été de laisser de côté les grands sujets emblématiques du christianisme arabe comme les Ġāfnides issus de Ġassān en Syrie, le christo-raḥmānisme ḥimyarite ou des traditions des familles de 'Ibād d'al-Ḥīra. D'une part, aucun de ces cas n'est indissociable des groupes qui affleurent dans les littératures syriaques et arabes omeyyades et primo-abbassides. D'autre part, la sérénité de la recherche s'accorde parfois mal avec le magnétisme de ces cas emblématiques. En effet, non seulement le renouvellement historiographique est déjà assuré, tout particulièrement dans le premier cas, mais parfois aussi l'objet central relève d'une maîtrise disciplinaire et technique qui nous fait défaut, comme dans le second cas, ou, enfin, parce qu'il reste difficile d'envisager une approche historico-critique du corpus arabo-musulman dont, pourtant, il dépend, comme dans le dernier cas⁷⁶. Concernant le problème non moins fameux de la communauté arabophone sédentaire des Nağrānites, il cumule les trois bonnes raisons pour se situer hors de notre champ d'étude. Et pourtant, il est presque impossible de ne pas l'évoquer à chaque étape géographique et historique de l'histoire des tribus arabes chrétiennes pendant les débuts de l'Islam. Cependant, il caractérise une communauté urbaine et agricole, marchande, et péninsulaire qui, à tous ces égards, n'a rien de commun avec les groupes de Tanūḥ et Iyād de Syrie du Nord, ou les Tağlib et al-Namir du nord de l'Irak.

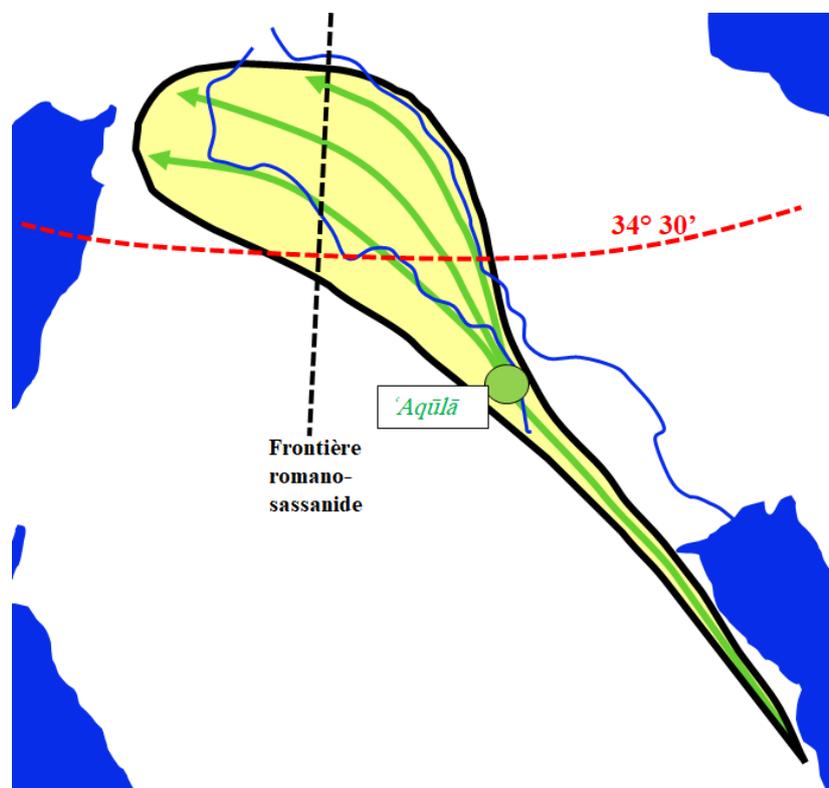
⁷⁵ III.Étude 1.

⁷⁶ *Supra*.

En effet, ce n'est pas tant un mode de vie qui singularise les peuples et tribus arabophones qui apparaissent intégrés à l'Église syro-orthodoxe au cours du I/VII^e siècle, mais la particularité de leur implantation géographique. Les groupes qui nous concernent occupaient au II^e/VIII^e siècle un territoire spécifiquement délimité au sud du parallèle 34°30', celui qui relie Homs en Syrie à Takrīt en Irak via 'Āna sur l'Euphrate. Ce faisant, une des causes probables de leur originalité fut de s'être épanouis dans la région où les monastères miaphysites tissèrent leur réseau ecclésiastique en profitant de la ruine des Églises romaines et perses officielles, elle aussi consécutive à l'établissement du califat médinois. Cela étant, le problème principal que les érudits d'époque abbasside, puis les savants du XX^e siècle, avaient eu à résoudre, était justement la temporalité de leur immigration et de leur imprégnation du système religieux miaphysite de langue syriaque. Les sources et l'historiographie épousent alors un scénario classique : celui de la présence et de la christianisation antéislamique. Il arrange autant les thuriféraires et monographes de l'Église « syro-jacobite » que le monde des juristes arabo-musulmans et de leurs lecteurs positivistes.

À l'inverse, nous faisons l'hypothèse que ce fut parce qu'ils furent ainsi éloignés des centres émiraux situés au sud du parallèle en question pendant la période primitive et obscure des années 10-60/630-80 qu'ils furent d'autant plus aisément assimilables au système confessionnel qui se structura lui-même tardivement dans ce territoire. Leur installation dans le complexe géographique s'étendant entre le massif calcaire à l'ouest et le Zagros à l'est embrasse l'ensemble de la Haute-Mésopotamie de telle sorte à ce qu'ils finirent par être désignés comme les « Arabes de Ġazīra ». Or, ce processus a toutes les chances de partager la temporalité et la causalité qui favorise justement, au même endroit, l'épanouissement des Églises d'Antioche et de Takrīt desquels ils dépendent. Cela étant, notre enquête nous conduit à suivre les expressions tribales entre mythographie et épigraphie péninsulaire, du Ĥiġāz jusqu'aux rives de l'Euphrate, et à identifier une zone de cristallisation antéislamique dans ce pays de Tanūḥ et de 'Aqūlā. Puis, au cours de la période des conquêtes, ces communautés irakiennes hétéroclites participent comme les autres, et plus que les autres sûrement, au très large phénomène d'expansion humain puis agroéconomique et commercial. Elles remontèrent le long des deux routes de l'Euphrate et du Tigre, jusqu'aux régions de steppe et de maquis des *tuġūr* du Šām et de la Ġazīra, et du Bēt 'Arbāyē. Elles furent alors résolument séparées par les structures administratives et ecclésiologiques marquées par quatre siècles au moins d'antagonisme géopolitique : l'Occident romain et l'Orient sassanide. Le portrait

géographique d'ensemble est celui d'un grand arc de cercle sud-sud-est/nord-nord-ouest s'évasant progressivement d'ouest en est au gré de la progression vers le nord. Il est tout particulièrement fréquenté à chaque époque par les Iyād, depuis les oasis du Baḥrayn, jusqu'au rives du Haut-Tigre et aux vallées humides (*'umq-s*) du *ḡund* de Qinnasrīn, avec l'arrière-pays de Kūfa (*'Aqūlā*) comme point médian de divergence.



Carte 1. Axe de progression historico-géographique

L'examen du matériau compilé pendant la période primo-abbasside examinée en préambule critique, selon les critères détaillés en préambule méthodologique et théorique conduisent à proposer une reconstitution de l'histoire de groupes arabophones restés et devenus chrétiens syro-orthodoxe au cours du I^{er}/VII^e siècle, et ce à une époque où la majorité de leurs congénères sont considérés par défaut comme des musulmans. En première partie, chacun des termes du sujet est réévalué de manière diachronique à travers la période qui s'étend depuis le milieu du VI^e siècle ap. J.-C jusqu'à la fin du II^e/VIII^e siècle. D'une part, cela permet de proposer une datation de chacun des concepts et de proposer un scénario général d'évolution des différents phénomènes impliqués entre l'époque de l'objet d'étude, et celui de la rédaction finale. Cela permet d'apporter un éclairage sur plusieurs grandes questions concernant le Moyen-Orient des débuts de l'Islam, comme la construction provinciale et ethnique, la conversion au christianisme et à l'islam, l'organisation anthropologique et administrative. Cette

déconstruction doit permettre de proposer une reconstruction de la situation initiale, contemporaine de l'hégire, en se concentrant sur les problématiques externes à celle de la religiosité médinoise et de son pouvoir central : c'est la dynamique régionale irakienne sassanide et post-sassanide qui nous concerne alors. Enfin, en troisième partie, nous proposons une reconstruction de la période des débuts de l'Islam dans le nord du califat, à nouveau en laissant de côté la grande histoire islamique et impériale. Nous nous focalisons sur les processus majeurs, mais généralement déconsidérés ou subalternes, qui permettent d'expliquer la formation de ces composés humains intégrés à l'Église tout en étant distincts du peuple araméophone. Le plan détaillé de cette entreprise peut se lire en suivant les colonnes qui équivalent aux parties, mais chaque chapitre tente de répondre à un angle transversal majeur :

Parties	I : Ce qu'elles ne sont pas	II : Ce qu'elles sont peut-être	III : Ce qu'elles sont devenues
<i>Angles</i>			
<i>Fondation</i>	1. Des 'Arbōyē	1. Des Baḥrayniens en Arabie	1. Des suffragants de la province de l'Orient
<i>Indétermination</i>	2. Des Arabes de Haute-Mésopotamie	2. Des Iyād dans Tanūḥ	2. Des confus ethno-confessionnelles
<i>Christianisation</i>	3. Des Arabes chrétiens	3. Des 'Aqūlāyē de Ḥīra	3. Des convertis et reconvertis
<i>Identification</i>	4. Des Arabes	4. Des al-Namir à al-Anbār	4. Des Tanūḥ en Syrie
<i>Tribalisation</i>	5. Des tribus	5. Des coalisés à 'Ayn al-Tamr	5. Des troupes de Mu'āwiya et de 'Alī
<i>Faction</i>	6. Des confédérations	6. Des « Arabes chrétiens » au service des Empires	6. Des colons de l'Irak à la Syrie et à Mossoul
<i>Région</i>	7. Des Irakiens et des Syriens 8. Des Ġazīriens	7. Des auxiliaires et des chrétiens entre Kūfa et Homs	7. Des Taglib en Irak

A. Parties

Partie 1 : Déconstruction et identification diachronique des « tribus » « arabes » « chrétiennes » et de la « Haute-Mésopotamie »

La première partie se propose de déconstruire et de reconstruire tous les termes du sujet en s'interrogeant sur l'évolution des perceptions de chaque sujet et sur les rétrospectives des phases d'écritures successives : 1/ le Bēt 'Arbōyē et son possible rapport avec les Arabes, 2/ la présence d'Arabes en Haute-Mésopotamie avant l'hégire, 3/ l'ampleur du christianisme arabe en dehors des démarches élitaires des Ġafnides.

Une fois ces prémisses établies, il devient possible de proposer une synthèse sur 4/ l'appréhension de l'arabité avant que les conquérants ne s'en emparent eux-mêmes, 5/ la question anthropologique de l'unité tribale et 6/ le problème spécifique de la coalition des « Rabī'a chrétiens de l'Euphrate ». Enfin, il faut présenter 7/ la structuration binaire du Moyen-Orient entre Empire romain et sassanide, Šām et Irak et 8/ le développement d'un système tripartite dans lequel la notion de Ğazīra prend un sens de plus en plus étendu.

Partie 2. Avant la Ğazīra : de l'Arabie aux ğund-s et aux miṣr-s. Quel christianisme arabe au moment hégirien ?

La seconde partie tente une analyse positive des données concernant les groupes arabes chrétiens « autour de l'hégire » : 1/ du Baḥrayn où tous auraient été inventés, 2/ à l'invasion de Tanūḥ par des vagues successives de péninsulaires, 3/ à la formation de la communauté des 'Aqūlāyē au cœur de ce territoire irakien et 4/ au groupe minoritaire des al-Namir du district d-al-Anbār. Cet environnement permet alors 5/ de dégager la formation des structures tribales au moment de la conquête, et 6/ de tenter de discerner l'ampleur du phénomène des auxiliaires chrétiens des empires ennemis de Médine, et, finalement, 7/ d'aborder de front les deux systèmes élitaires arabes et miaphysites entre Syrie et Irak, au regard du problème des arabophones chrétiens sous leur tutelle.

Partie 3. Christianisation et immigration au I^{er} siècle H. : de l'Irak à la Syrie du Nord et à la Haute-Mésopotamie.

La troisième partie propose un scénario pour le processus de construction des évêchés arabes, de leurs organisations tribales et de leur rayonnement du nord-ouest au nord-est : 1/ la formation de l'Église miaphysite de l'Orient et 2/ la difficulté de percevoir la conversion de populations qui n'avaient pas choisi leur camp confessionnel, 3/ les éléments qui structurent l'ancrage chrétien et miaphysite aux monastères et aux saints hommes. À partir de là, il devient possible 4/ de proposer une synthèse sur les 'ammē de la province de Qinnasrīn, puis 5/ d'aborder la question de la dimension confessionnelle et régionale de la guerre de Ṣiffīn, 6/ du processus de colonisation et d'émigration vers les pays à domination syro-orthodoxe qui aboutit à l'organisation ethnique et épiscopale et 7/ la formation du monde des bédouins et des agriculteurs arabo-bédouins et syro-araméens dans les steppes du Bēt 'Arbāyē, entre rareté de l'islam et omniprésence du christianisme.

B. Angles

Le tableau permet de lire des angles d'approches transversaux et progressifs :

i. Fondation

En suivant la première ligne, il est possible de suivre la déconstruction de l'origine 'arbāyā des Arabes chrétiens de Ġazīra, puis d'appréhender la dimension baḥraynienne de leur progression chrétienne et orientale, et, enfin, de les insérer dans les prémices de la province de l'Orient.

ii. Indétermination

La deuxième permet d'envisager la multitude géographique des arabités, depuis le constat que les sources tardo-antiques sont peu loquaces pour la Haute-Mésopotamie, qu'il est possible d'admettre une conquête de l'Irak préalable à la conversion aux temps sassanides et, finalement, une situation confessionnelle encore très confuse au I^{er} siècle.

iii. Christianisation

Ensuite, la christianisation n'est pas une donnée de départ, mais bien un processus lent qui s'accélère à la toute fin de l'époque sassanide dans la zone de 'Aqūlā se structurent et s'ancrent pendant l'époque omeyyade au contact des autorités et des opportunités du temps.

iv. Identification

Les Arabes essentialisés de l'anthropologie passée n'existent que dans l'étude de cas régionaux spécifiques comme la région entre l'Euphrate et l'arrière-pays de Kūfa, district administratif sassanide, zone de christianisation active, interface avec la péninsule et structuration tribale enfin prise en compte par l'embryon de clergé miaphysite. Ce monde de Tanūḥ se trouve ensuite projeté en Syrie du Nord où il intègre un tout autre dispositif ecclésiastique.

v. Tribalisation

Les tribus se décomposent et se recomposent au cours de ce processus, la mémoire de la bataille de 'Ayn al-Tamr, autant que celui de Ṣiffīn, mobilisent une tentative d'harmonisation des obédiences confessionnelles, politiques, idéologiques avec l'affiliation tribale : Iyād, al-Namir et Taglib soutiennent la Perse, puis 'Alī b. Abī Ṭālib, contre les groupes de Tanūḥ affidés à Mu'āwiya b. Abī Sufyān.

vi. *Faction*

La formation des confédérations est le produit d'une histoire active au cours des bouleversements humains qui emportent des groupes irakiens vers la Syrie du nord omeyyade pour former Quḏā'a et d'autres vers les steppes de Mossoul pour se fédérer comme Rabī'a. La colonisation différentielle façonne ces regroupements entre syro-orthodoxes d'Occident et d'Orient.

vii. *Région*

Le monde mixte de la Haute-Mésopotamie est le produit d'une double structuration : 1/ le maintien et la réinvention du substrat politique, administratif et culturel opposant Syrie romaine et Irak sassanide, et 2/ l'émergence d'un fait nouveau, l'autonomie d'une Ğazīra intermédiaire entre les *wilāya* de Homs et de Kūfa, où s'épanouit ce système arabophone et chrétien unique en son genre qui finit par accoucher du diocèse des *Taglibōyē* au cours de l'époque marwānide.

Études de cas

Nous finissons par deux études de cas concernant le problème arabe chrétien au milieu de l'époque marwānide, moment de sa cristallisation littéraire. La première concerne les indices que la poésie primo-marwānide recèle au sujet de l'état du christianisme parmi les populations arabophones du nord. Il y apparaît qu'al-Aḥṭal n'est guère loquace, à la différence de son rival Ğarīr, qui, afin de diffamer les Banū Taglib, mobilise un certain nombre d'éléments, du culte de St Serge de Ruṣāfa au paiement de la *ḡizya*, qui nous fournissent de multiples indices historiques complémentaires. La seconde propose une comparaison systématique des sources arabes et syriaques de l'histoire du confesseur Šam'ala al-Taglibī. Or, le texte arabe ne constitue qu'une seule des nombreuses variantes d'une légende construite en marge d'un distique de poésie, célèbre et très emprunté, à travers les différentes étapes de standardisation et de circulation des motifs littéraires. Les deux dimensions, arabe chrétienne et pseudo-martyrologique, et même le nom de Šam'ala, sont loin d'être les seules à avoir traversé les siècles. Le texte syriaque relève probablement d'un choix d'emprunt, tardif, à une seule des versions arabes.

