

Au-delà de la « tribu », de « l'arabité » et de « l'islam ». Pour une réévaluation du collectif social et politique aux VII^e-VIII^e siècles E.C.

par *Simon Pierre*

Docteur en histoire de l'Islam médiéval de Sorbonne Université
Chercheur associé à l'Ifpo (Liban)

Mots clés : Arabe. Musulman. Médinois. Berbère. Généalogie.

Résumé

Nous présentons ici l'état de la science sur les débuts de l'Islam, en particulier autour des questions qui concernent les mécanismes de regroupements socio-politiques des premiers Arabo-musulmans (ethnie, tribu, État et, seulement alors, confession religieuse).

Résumé cinq étapes. Tout d'abord, nous exposons un bilan du tournant révisionniste hypercritique ou sceptique, et de son apport et de ses errements pour l'étude des dynamiques sociales, idéologiques et institutionnelles du I^{er} siècle de l'hégire. Bien que reflétant des biais inhérents au monde occidental, nous y relevons, notamment, la persistance de la focalisation religieuse. Puis, nous proposons une redéfinition du collectif politique du premier État médinois, fondateur de l'Islam. Cela nous conduit ensuite à critiquer la nature des structures anthropologiques de l'ethnicité arabe et de l'organisation généalogique tribale, en ce qu'elles lient ou non cette solidarité première. Comme elles sont le produit d'une construction islamique tardive, nous évoquons alors des pistes de construction et leur rapport avec les autres dynamiques sociales précédentes et postérieures comme le patronage et l'assimilation. Pour finir, nous cernons le problème de l'idéologie du collectif de l'islam au sens religieux, comme outil et comme produit de toutes ces contradictions et évolutions.

L'émergence de l'Islam aux VII^e et VIII^e siècles a posé de persistantes questions à propos de la nature militaire, politique, ethnique, tribale et religieuse du collectif humain à l'origine du mouvement médinois. Ces problèmes ont mobilisé plusieurs domaines académiques, depuis les chaires d'arabe jusqu'à la théologie comparée et à l'orientalisme, en passant par la redécouverte des théories sociales d'Ibn Khaldūn, et l'essor des dernières approches historico-critiques.

Pour autant, les débuts de l'Islam ont suscité peu d'intérêt au milieu du XX^e siècle, tant les sources normatives et historiographiques apparaissaient irrémédiablement tardives et idéologiquement biaisées, tandis que les auteurs non-musulmans apparaissaient approximatifs, voire fantaisistes. Paradoxalement, cela conduisit la discipline des historiens de l'Islam médiéval à admettre une forme de vulgate, tirée des chroniques sunnites des IX^e aux XII^e siècles, tout en accentuant son « *histoire du Salut* » (Wansbrough, 1978) qui n'y figurait pas si nettement. Enfin, pendant le dernier quart du XX^e siècle, des chercheurs ont proposé une approche sceptique de l'histoire primitive. On eût pu espérer que cette révolution dépasse pour l'Islam le paradigme théologique, et réintègre son étude au sein des dynamiques sociales et politiques du reste de l'humanité.

La révolution hypercritique et ses errements anthropologiques

Ce courant révisionniste émerge avec des figures d'abord minoritaires, Patricia Crone et Michael Cook (1977), qui ont remis en question la fiabilité des *ḥadīth* et des *akhbār* des années 750-936 comme seule littérature abbasside disponible pour la compréhension de la période du I^{er} siècle de l'hégire (622-720)¹. Considérant ces sources arabes comme principalement apologétiques, ils ont privilégié une littérature non-musulmane, jugée « externe » et moins tardive. Cette école, taxée d'hypercritique par ceux qu'elle appelle en retour « positivistes », a produit bien des théories, aussi audacieuses que contradictoires.

1. Un peu comme si, pour faire l'histoire de la Révolution française, de l'Empire, des Restaurations et du Mouvement républicain, nous ne disposions que de quelques travaux subsistant des historiens marxistes, postmarxistes puis antimarxistes des années 1920 à nos jours, mais d'aucune des archives et littératures du XIX^e siècle qu'ils ont eux-mêmes consultées.



L'émotion collective bédouine et l'œcuménisme apocalyptique

Certains chercheurs ont minimisé l'aspect politique des « conquêtes arabes », y voyant la simple récurrence de « pénétrations » (Dussaud, 1955) et autres reflux tribaux et bédouins, impulsifs et inconscients. Ils seraient comparables aux migrations antérieures dans la région, depuis les Amorrites et Hyksos du Bronze moyen, l'expansion israélite et araméenne (XII^e-IX^e s. AEC), les « *araboi* » pré-hellénistiques et, finalement, les émirats bédouins de la fin de l'époque abbasside, puis du monde safavide et ottoman. Ces révolutions humaines et politiques épousent les cycles agroéconomiques, eux-mêmes influencés par les changements climatiques. Elles alternent entre deux phases :

1. bédouinisation des activités agraires et pression nomade sur les entités agricoles et urbaines ;
2. sédentarisation des immigrants, expansion de la céréaliculture et irrigation des bords de fleuves et oasis.

En période d'affaiblissement des empires centraux, les régions marginales connaissent des révoltes, des invasions et une domination des élites bédouines sur les agriculteurs.

Paradoxalement, l'approche révisionniste s'écarte de cette approche matérialiste et met l'accent sur un monothéisme idéaliste et œcuménique qui se serait contenté d'instrumentaliser les Arabes, lesquels en seraient initialement les agents (Donner, 2010) et/ou les conséquences de cette crise (Shoemaker, 2019). Malheureusement, cette conjecture reste ahistorique, dépourvue de preuve explicite ou positive.

Les « sources externes » : la sacralisation eurocentrée d'une sélection tardive

Ce changement d'approche est tout de même à l'origine d'un acquis historiographique majeur : la redécouverte, en particulier les textes des clercs juifs

et chrétiens du Moyen-Orient des premiers siècles de l'hégire. Cela a conduit à des compilations importantes des sources non-musulmanes, comme celle de Sebastian Brock (1976, 1979, 1982 et 1991), Lawrence Conrad (1990), Andrew Palmer (1993) Robert Hoyland (1997), ainsi qu'à de nombreuses théories, parfois invérifiables, notamment celle des *believers* de Fred Donner (1998, 2002-3) aux États-Unis, et celle des « affidés » d'Alfred-Louis de Prémare en France (2002). En francophonie, il faut attendre la thèse d'Antoine Borrut (2007-2011), pour appréhender cette refonte des approches sur les débuts de l'islam (voir aussi le HDR de Vallet, 2016).

Toutefois, la méthode révisionniste survalorise ces textes non-musulmans prétendument « externes », en les employant à tort comme s'il s'agissait d'artefacts archéologiques, épigraphiques, papyrologiques ou numismatiques datés. Quant à ces derniers, ces hypercritiques foncièrement littéraires sont encore loin de les ériger au sommet de la hiérarchie des preuves (voir Robin, 2017). Or, les textes chrétiens ou juifs qu'ils emploient furent révisés et réécrits au travers de filtres historiographiques similaires et concordants à ceux de la littérature arabo-musulmane (cinq ou six phases de 690 à 850 selon Borrut, 2011). À propos des seules sources syriaques de Syrie du Nord et de Haute-Mésopotamie, quelques travaux pionniers dégagent quelques jalons de chronologie absolue (Debié, 2015 ; Penn, 2015), mais certains révisionnistes continuent à picorer, en les datant aléatoirement, les seuls éléments des textes juifs et chrétiens qui soutiennent leurs hypothèses (Shoemaker, 2021).

Non seulement ils exploitent en priorité les sources cléricales orientales, qui sont naturellement peu loquaces sur le contexte socio-politique, mais en puisant à des éditions, à de (rares) analyses, qui sont plus philologiques que chronologiques. Outre le fait d'être ainsi sous-datés et sous-utilisés, les textes chrétiens sont soumis à un niveau d'analyse aussi hypercritique que celui que même les « positivistes » appliquent aux sources musulmanes ; et pour cause, elles sont exhumées par des milieux savants dont les sympathies idéologiques et confessionnelles avec le clergé oriental se doublent de nécessités pratiques (comme obtenir ses manuscrits). À l'inverse, une telle proximité serait irrémédiablement disqualifiante pour les islamisants, lesquels s'imposent au contraire une hermétique frontière avec l'apologétique religieuse musulmane. Cela induit une asymétrie dans l'étude des débuts de l'Islam entre :



1. L'importation sélective et peu critique d'éléments isolés issus des auteurs chrétiens.
2. Le rejet global et inconscient des informations musulmanes, jugées biaisées et légendaires.

Les deux processus, opposés mais cumulatifs, sont le produit d'une université occidentale et latine, héritière de la polémique antimusulmane fondatrice, et donc perméable à son point de vue. Cette asymétrie découle aussi de la séparation étanche entre les spécialistes de la littérature chrétienne et ceux des débuts de l'islam, qui ignorent réciproquement les évolutions spécifiques de leurs disciplines, et du contexte de leurs sources. Les islamisants méconnaissent les références antiques, et les christianisants le contexte politique ou social islamique. Ainsi, l'intertextualité entre auteurs chrétiens ou juifs et le monde islamique naissant reste sujette à bien des contre-sens, et donc à des erreurs d'attribution et de datation, et à des hypothèses anachroniques.

À titre d'exemple à propos des études juives post-amoraïques – qui ne sont pas notre spécialité –, une chercheuse a supposé une légende mettant aux prises Ismaël et ses deux filles 'Ā'isha et Fāṭima comme étant d'origine arabo-musulmane. Or, si cette fiction est bien une allégorie des conflits politiques entre Zubayrides et Alides au sein de la *umma*, elle ne peut émaner que d'un milieu non-musulman, sans quoi elle s'exposerait au ridicule, voire au blasphème. Paradoxalement, la même chercheuse n'a pas reconnu, sous une apocalypse juive (Cordini, 2022), sa source chronographique arabe, exceptionnellement ancienne ; cependant, ses archétypes de califes énumérés anonymement ont été bien identifiés par Bernard Lewis qui a daté à raison ce texte des années 760 (1950). Cette méconnaissance provient en partie de ce que les révisionnistes ont voulu la redater à tort comme un témoin de l'émergence de l'islam.

En fait, cette période de la seconde moitié du VIII^e siècle est le moment de première rédaction de nombreuses chroniques et apocalypses moyen-orientales, y compris juives et chrétiennes ; et celles-ci puisent à d'anciennes chroniques arabes². En voulant les utiliser comme des sources externes représentatives du

2. Un certain nombre de textes qui associent l'islamisation de la Syrie à des manigances de complotistes juifs ne remontent également guère avant cette phase historiographique, celle du Ps-Théophile d'Édesse (m. v. 770) et de l'anonyme de Zuqnīn (v. 775).

début du VII^e siècle, les hypercritiques cherchent en fait à valider ce que les auteurs chrétiens ont déjà sélectionné – et parfois déformé du fait de leurs propres biais, ignorances et interprétations – à partir de la même vulgate arabo-musulmane qu'ils prétendent vouloir critiquer. L'assomption récente de ce révisionnisme *mainstream* est accompagnée par un très net mouvement de sécularisation dans le monde musulman³, avide des théories les plus extrêmes afin de contester, ici avec courage, les vérités instituées. Ainsi, comme le rocher de Sisyphe, ces hypercritiques s'emparent à dévaler à toute vitesse la pente symétrique à celle du positivisme que leurs prédécesseurs avaient si durement escaladée⁴.

Le positivisme réduisait les « hommes de l'Islam » (Gardet, 1977) à leur expérience mystique, limitée à la décennie prophétique. Cependant, les études islamologiques récentes se concentrent encore sur la théorie religieuse, négligeant les facteurs et évolutions humaines⁵. Ce faisant, au lieu de rectifier cette perspective, le révisionnisme tend lui aussi à davantage théologiser et déshistoriciser les évolutions socio-politiques et culturelles des peuples musulmans, au risque de les essentialiser encore davantage.

L'acquis chronologique : la « révolution marwānide » (Bouali, 2021) et ses limites

Malgré ces problèmes, l'étude de plus en plus importante des sources moyen-orientales de toutes confessions a permis d'identifier un moment crucial de cristallisation de deux principes religieux fondamentaux : 1) la référence à

3. Ce processus, pourtant évident, reste trop discret pour être détecté par un monde académique occidental trop isolé des réalités sociales de son « terrain », trop charpenté par ses paradigmes confessionnels et théologiques, et trop incité à appréhender l'Islam à travers le prisme de l'Islam, et ce dernier comme moyen de traiter l'islamité et l'islamisme post-moderne.

4. L'antipositivisme tient parfois de la posture : certains se targuent devant leurs confrères de la discipline islamique de connaître une langue classique juive ou chrétienne (généralement le syriaque), donc sans risque. En retour, ils s'assurent du silence de leurs homologues antiquisants et philologues à qui ils garantissent une position de validation pour les réunions d'islamisans, tout en gagnant en retour, auprès de leurs pairs, de la stature de savants sur les questions politico-religieuses des débuts de l'Islam. Or, rejeter l'immensité du matériau des sources arabo-musulmanes par principe, tout en n'abordant les sources juives et chrétiennes que d'une manière superficielle, voire simplement via l'agrégation d'une littérature secondaire elle-même biaisée par les limites de son champ disciplinaire, est une posture qui permet du même coup de légitimer une certaine paresse scientifique tout en s'assurant de toujours valider son hypothèse à peu de frais.

5. Cela étant, on est encore loin de ne pouvoir qu'imaginer l'essor d'une « christianologie » et encore moins « d'études franques », ni au Nord ni au Sud.

Muhammad en tant que fondateur du collectif et, pour définir ce dernier, 2) le concept des « gens de la pacification (*ahl al-islām*) ». Ce moment est daté des deux dernières décennies du VII^e siècle EC, soit un demi-siècle après le début du calendrier de l'hégire (Robinson, 2005 ; Donner, 1998 et 2010).

L'étude de documents comme les papyrus égyptiens, les monnaies, les inscriptions et aussi les chroniques syriaques (datées) suggère que les partis politiques et claniques ont opportunément utilisé la mémoire de Muḥammad pendant la II^e guerre civile (*fitna*, 680-692). En effet, les témoignages contemporains décrivent Muhammad comme leur « chef et gouverneur (*rēshā wa-mdabbrānā*) », l'inspirateur de « leurs lois (*nāmūs*) » et de « leurs coutumes (*mashlemānwātā* = verb. *ashlem* = ar. *aslama*) ». En revanche, ils n'utilisent pas le terme « Prophète (ar. *nabī*, gr. *profētēs*, syr. *nbyā*) », qui pourrait être une réponse à des développements chrétiens ultérieurs autour de la notion de « pseudo-Prophète ». En réalité, les preuves de cette époque se réfèrent à Muhammad comme un « apôtre (gr. *apostolos*, pers. *paygambar*, syr. *rasūlā* – un emprunt) », et jamais comme un Prophète.

Tous les clans, Sufyānides, Marwānides, Zubayrides, Hachémides, et ceux qui mènent les Kharijites, se disputaient l'héritage de Muḥammad ; par le sang et sinon par la proximité idéologique. Au moment de vaincre ses rivaux, 'Abd al-Malik, premier calife de la dynastie marwānide (r. 685-705), érigea le Dôme du Rocher à Jérusalem en le dotant d'une frise (Robinson, 2005). Elle assemble des versets coraniques afin de définir et fixer la position théologico-politique, et donc christologique, de « l'émirat des croyants » (Tillier, 2018). À Damas, quinze ans plus tard, son fils al-Walīd acheta le sanctuaire chrétien de Saint Jean Baptiste pour y édifier un « oratoire de congrégation (*masjid al-jāmi'*) », relié au « palais du commandement (*dār al-imāra*) » impérial. À cette époque, un vocabulaire politique nouveau fut emprunté à des concepts coraniques religieux réinterprétés, comme l'« ouverture (*fath*) » pour la conquête militaire (Donner, 2011), ou le « vicaire de Dieu (*khalīfat Allāh*) » pour le « commandeur des croyants » (Crone et Hinds, 1986).

En somme, il ne faut pas réduire la « communauté (*umma*) » « des croyants (*mu'minūn*) » et de ses compagnons médinois à un rôle sacré consistant à servir et obéir au Prophète. Certes, ce dernier fut considéré, au plus tard dès les années 680, comme l'inspirateur des lois (*namūs*) (Penn, 2015), notamment

dans le domaine du droit criminel, mais aussi peut-être en ce qui concerne le code des successions coraniques évoqué dès 643 (Roggema, 2007). Toutefois, cela n'impliquait encore ni position sacrée ni révélation dont Muḥammad eût été l'unique interprète. Par ailleurs, l'étude des *ḥadīth* légaux montre que tous les érudits des années 680-740 avaient le droit d'émettre des avis, au même titre que les premiers compagnons et califes « bien guidés » de la vulgate (632-661). Tout d'abord, une source syriaque suggère que le monopole des compagnons et de l'argument de l'ancienneté ne semble s'imposer qu'au troisième quart du VIII^e siècle. Ensuite, seulement les décisions des savants omeyyades furent-elles rattachées aux premiers califes et compagnons grâce à la chaîne de transmission (*isnād*). Enfin, certains de ces avis furent rapportés à Muḥammad comme autorité irréfutable, moment où le titre de « Prophète (syr. *nbyā*) » s'impose (Penn, 2015). Il fallut encore un demi-siècle pour que les traditionnistes ne finissent par l'imposer comme unique source de toute décision légitime.

En revanche, l'idée révisionniste selon laquelle le Coran aurait été lui aussi produit lors de la restauration omeyyade des années 680-700 (2022) contredit les datations au C14 du Coran de Ṣan'ā', de l'époque sufyānide, ainsi que les études codicologiques dirigées par François Déroche (2014 et 2019). En fait, une telle hypothèse n'est pas nécessaire lorsqu'on observe que le Coran ne se concentre jamais sur les éléments constitutifs de l'histoire légendaire, militaire et sainte qui se développent à l'époque marwānide, et sont fixés sous les premiers Abbassides. Bien au contraire, il mentionne à peine « Muḥammad », « Gabriel (trois fois) », ni même « Ismaël (douze fois, contrairement à « Isaac » seize fois)⁶ ». Mieux, il ne décrit aucune des institutions religieuses ou légales constitutives de l'islam : son registre se réfère à l'Antiquité tardive, ce qui le rendait déjà bien peu intelligible pour les musulmans du début du VIII^e siècle.

Le Coran est un texte religieux décontextualisé, anhistorique et apolitique qui ne contribue finalement que très peu à la compréhension des débuts de l'islam. Pour autant, l'émergence tardive du nom et de la fonction de « Muḥammad l'apôtre de Dieu » vers 680-690 n'impose nullement qu'il s'agisse d'une figure inventée tardivement. Cela suggère surtout une sacralisation progressive d'un fondateur politique qui pourrait avoir été, à l'origine, moins consensuel qu'on

6. Cela pose, en outre, la question de l'identité du fils sacrifié, en dépit des théories de l'exégèse marwānide et abbasside.



pourrait le croire. Ce silence sur le fondateur présumé de l'entité médinoise suggère que plusieurs des clans familiaux et les groupes politiques qui se disputent sa succession, entre 632 et 684, sont peut-être (secrètement ?) hostiles à Muḥammad, ou à tout le moins à sa famille hachémite. Au terme de cette phase, contester la légitimité de cette dernière et désamorcer ses revendications à l'imamat, pousse peut-être les clans zubayrides et omeyyades, et sans doute les partis kharijites, à magnifier la figure de « l'apôtre de Dieu ». Ainsi personnalisé et érigé au-dessus de tout autre son rôle dans la fondation de la puissance médinoise et de sa tradition légale, ses parents ne pouvaient plus se targuer de son exceptionnalité politique par filiation. Le titre de « lieutenant de Dieu » scella cette captation d'héritage omeyyade marwānide. Cette « prophétisation » rappelle celle de Charles de Gaulle en France, d'abord rejeté à sa Droite, au Centre et à Gauche, mais dont la figure est devenue, après cinq décennies, fondatrice et consensuelle chez les successeurs de ces trois tendances adverses.

En somme, en dépit de preuves de la fixation du Coran avant 660-670, de l'absence de mention de « l'apôtre » ou de « Muḥammad » avant les années 680-690, et de l'« *islām* » avant les années 700-710, cela ne signifie pas que le fait religieux qui traversait les partisans du califat fût une invention tardive. Cela n'indique pas non plus que l'islam ait été le produit artificiel d'un mouvement eschatologique vague, de remous tribaux ataviques, et d'une création califale omeyyade, ni même le produit des fantaisies du milieu des « lecteurs/prédicateurs (*qurrā'*) » (ce qu'une synthèse des révisionnismes pourrait laisser penser).

Une approche critique du collectif médinois et de ses « croyants »

La thèse du monothéisme œcuménique originel repose notamment, d'une part, sur la prédominance, dans les documents anciens, du terme « croyant (*mu'min*) » et, d'autre part sur l'absence complète de celui de *muslim*. En effet, si ce dernier désigne classiquement le « musulman » au sens confessionnel, il n'apparaît guère qu'à la fin de l'époque marwānide (Donner, 2002-3).

« From “Believers” to “Muslims” » : pourquoi le silence est trompeur

En réalité, les groupes confessionnels du VII^e siècle, y compris les Églises chrétiennes rivales, utilisent fréquemment le terme « croyants (syr. *mhaymōnē*) » pour désigner leurs adeptes, sans autre endonyme spécifique. Seuls les « hérétiques » des Églises concurrentes étaient désignés par des exonymes spécifiques (et désobligeants) : les « Jacobites (d'après leur missionnaire en haillon) », les « Nestoriens (d'après un patriarche excommunié) » et les « Melkites (royalistes) ». Ainsi, rien d'étonnant à ce que les conquérants médinois ne s'attribuent pas non plus d'endonyme propre. Toutefois, on observe au cours du VIII^e siècle une tendance à l'appropriation de ces exonymes, souvent en les ethnicisant. Reflet de leur situation de minorité sujette et vulnérable, et donc repliée sur sa délimitation, ce processus de repli sur sa délimitation implique aussi paradoxalement l'acceptation et la reconnaissance des autres subjectivités religieuses et culturelles, et donc le renoncement à la prétention universaliste, dont seul hérite l'islam dominant.

On peut ici comparer la transition entre l'époque des « croyants » et des multiples fondateurs anonymes des années 620-660 et celle des premiers « *muslim-s* » et de la figure centrale de « Muḥammad » des années 680-720 via une seconde analogie : après une période de relative obscurité, le léninisme des années 1910-1920 a ravivé la figure centrale de Karl Marx et, alors que le « socialisme » prévalait de loin depuis les années 1850, popularisé le terme

de « communisme » que ce dernier avait défendu en son temps. Ainsi, après soixante-dix ans, face à l'opposition hachémite et non-hachémite, les Omeyyades se saisissent de Muḥammad et de « l'islam », comme les bolchéviques de Marx et du « communisme ».

Les premières soixante années de l'hégire (622-680) sont effectivement obscures, mais cela ne signifie pas nécessairement que les phénomènes politiques et humains fussent confus. D'une part, des documents témoins de la conquête de l'Égypte en 643 démontrent une bonne expertise administrative en grec mais aussi arabe, et suggèrent des décennies de pratique antérieure, levantine comme hijazite (Sijpesteijn, 2022). D'autre part, « l'âge sombre (*dark ages*) » qui prévaut pendant ces décennies est commun à de nombreuses régions du monde post-romain, y compris l'Europe romane et germanique ou l'espace byzantin, tandis que, répétons-le, rares sont les sources chrétiennes du Moyen-Orient à être correctement datées du I^{er} siècle H. Contrairement à l'Égypte où des corpus papyrologiques ont été préservés, le climat du Hijaz, de la Syrie et de l'Irak nuit à ce type de supports périssables. Ainsi, leur absence ne prouve pas l'ignorance de l'écrit, tandis qu'à l'inverse, la récolte des inscriptions arabes des V^e-VII^e siècles ne cesse de s'accroître.

Déconstruire l'image romantique – et religieusement commode – du désert et de ses collectifs segmentaires de bédouins ignorants

Dans ces conditions, rien n'autorise à présumer les péninsulaires « nomades » et « illettrés », organisés en tribus agnatiques, et forcément « païens ». Ces signes de « barbarie » ne reflètent guère que le stéréotype péjoratif forgé par les auteurs gréco-romains pour leurs voisins bédouins (Saracènes) des marges arides du croissant fertile (Ward, 2014 ; Whittow, 2015). Ils la projetèrent à tort sur une Arabie faite de vastes oasis, de nombreuses villes et villages et d'importants terroirs montagnards à agriculture pluviale où les pasteurs n'y constituaient guère qu'une minorité, de quantité ou proportion comparable à ceux de Syrie ou d'Irak. Cette perception erronée d'un sous-continent bédouin persista à travers les siècles, influençant les auteurs arabophones abbassides, les Ottomans, et aussi les orientalistes contemporains. Ainsi, alors que les positivistes ont présenté l'islam

comme une soudaine transformation de la société bédouine, les révisionnistes minimisent la dimension politique et religieuse d'un califat qui aurait créé l'islam au terme d'une phase d'invasions tribales désordonnées et chaotiques.

En effet, ils tendent à citer les auteurs chrétiens sans critique ni datation, lesquels appréhendent la religion des conquérants musulmans comme le résultat d'une sorte de complot juif ou de la rébellion d'un religieux syrien en rupture de ban. En fait, ils ne font que répliquer la myopie gréco-romaine de ces milieux ecclésiastiques, lesquels ont malgré tout attendu le milieu du VIII^e siècle pour puiser dans la littérature arabo-musulmane de leur temps, ainsi que dans leurs propres traditions anti-judaïques ou hérésiographiques préislamiques, afin de forger ce type de théories. Elles permettaient d'excuser, tout en les disqualifiant, les pauvres « barbares » naïfs, tout en facilitant la légitimation et le renforcement de leur Église au sein de l'État califal.

En outre, cette période tardive favorisa sans doute la cocréation de la figure d'un Prophète (ar. *nabī*, syr. *nbyā*) unique et guerrier, à la fois biblique et saracène. En effet, ce modèle coïncide aussi bien avec celui de ces milieux cléricaux que de celui des juristes, doctrinaires et exégètes musulmans qui s'appliquaient à rapporter leurs pratiques au point de départ, unique, de l'apostolat de Muḥammad.

Quelles idéologies collectives en Arabie au tournant de l'hégire (VI^e-VII^e s) ?

Ces méthodologies modernes et anciennes, chrétiennes comme musulmanes, convergent à figer le modèle fictif d'un seul « peuple » réunissant les nomades de la steppe, les arabophones et les péninsulaires. Si l'on en croit le célèbre généalogiste Ibn al-Kalbī, ce peuple de pasteurs était divisé en tribus parentales, chacune attachée à son « idole (*wathan*) ». Les poètes arabes avaient en effet collecté de multiples points de repères et délimitations identitaires, y compris un élément non-canonique comme la circoncision, ou un autre qui le devint, comme le « festival (*hajj*) » à La Mecque (Webb, 2021). Réciproquement, cette construction du VIII^e siècle tend à exclure les juifs, les chrétiens et les mazdéens de l'arabité antéislamique, même s'ils avaient été péninsulaires et arabophones.



En effet, contrairement à cette confortable rétroprojection d'un paganisme panarabe comme prélude à l'islam, la péninsule avait été anciennement influencée par le monothéisme. Au Yémen, dès le IV^e siècle, soit deux siècles et demi avant l'hégire, l'État de Ḥimyar avait adopté une forme de judaïsme officiel et un Dieu unique appelé, à partir d'un terme araméen, « le Tout-Aimant (*Raḥmān-ān*) » (Robin, 2004). À partir de la mi-V^e s, la mission chrétienne commença à concurrencer ce judéo-raḥmānisme. C'est dans ce contexte qu'apparaît un corpus d'inscriptions en écriture arabo-nabatéenne, qui témoignent de cette christianisation (Robin et Al-Ghabban, 2014 ; Nehmé, 2017 ; Al-Jallad, 2022). Finalement, une forme abyssinienne du christianisme fut introduite plus directement lors de deux occupations militaires de la première moitié du VI^e siècle.

Inversement, au cœur de l'œkoumène et de la république chrétienne du Moyen-Orient, la persistance du paganisme est tout aussi bien attesté qu'en Arabie. Il mêlait l'héritage de la religion gréco-romaine à ses traditions locales et aux superstitions populaires. Ainsi, en Syrie autant qu'en Irak ou au Yémen, bien des textes chrétiens tardo-antiques se font l'écho d'une tension dialectique entre 1) piété populaire des « paysans (pagani = ar. *badū/a' rāb*) », parfois pratiquée très officiellement par des chrétiens ; et 2) le rôle de missionnaires réformateurs qui les taxaient d'idolâtrie. Ainsi, l'Empire romain d'Orient fut-il secoué dans les années 580, soit du temps de l'enfance de Muḥammad, par des émeutes qui, d'Antioche à Constantinople, furent suscitées par une théorie complotiste accusant certaines autorités politiques de pratiques pseudo-idolâtres, notamment le sacrifice d'animaux (Rochow, 1976)⁷. Ainsi, le Coran n'a rien de particulier lorsqu'il témoigne d'une même ambivalence entre tolérance, voire intégration de croyances et habitudes païennes, et répression du polythéisme et de ses usages archaïques.

Signe de la similarité des enjeux entre Syrie du Nord et Hijaz, cet autre texte monothéiste missionnaire, généralement concerné par les seuls chrétiens et juifs, mentionne, en effet, quelques divinités antiques. Ainsi témoigne-t-il de la même incertitude à l'égard de la triade féminine Allāt/Athéna, Manāt/Héra, et al-'Uzza/Aphrodite, qu'il vante avant de s'amender en la discréditant. Par ailleurs, le Coran revendique le fait « qu'Abraham n'était ni juif ni chrétien mais un *ḥanīf* soumis »

7. Il persiste jusque aujourd'hui dans le monde arménien, mais aussi en Espagne avec la corrida.

(Q. III : 67). Or, *ḥanīf* est un cognat de *ḥanpā* qui, chez les chrétiens araméens, signifie « païen » (De Blois, 2002), lequel est utilisé par les auteurs chrétiens pour désigner les musulmans. Le Coran revendique-t-il cet aspect pur et originel de l'état de *paganus* afin de désamorcer les critiques que pourraient lui envoyer les érudits orthodoxes du centre de l'œcoumène ? Il faut toutefois rappeler 1) que ressemblance des cognats n'impose aucune synonymie, 2) d'autant que le schème est différent, et 3) surtout que ce n'est guère qu'à partir du VIII^e siècle que *ḥanpē* commence doucement à désigner les musulmans, alors que le clergé chrétien était désormais bien au fait du monothéisme de l'islam. Ce paradoxe s'explique sans doute par le besoin de les classer dans une catégorie juridique préexistante, que les canonistes ressuscitent à la fin du VII^e siècle au moment de rappeler l'interdiction du mariage civil et de la commensalité festive avec les non-chrétiens.

En réalité, les premiers auteurs chrétiens des premières *wilāya*-s du Shām (Syrie), de Bašra, Kūfa, et Fustāṭ (Égypte) ont distingué immédiatement les familiers Arabo-bédouins de la steppe (syr. *Ṭayyāyē*, gr. *Sarakēnoi*) des nouveaux conquérants médinois qu'ils désignèrent comme *mḥaggrāyē* (syriaque) et *magaritai* (grec). Ces « Arabes *mḥaggrē* » apparaissent sous le calame d'un évêque syriaque de la région de Mossoul des années 630-640. Mieux, il livre dans son épître un élément essentiel de leur christologie originale qui ruine les thèses révisionnistes : ils ne peuvent admettre que le Christ puisse mourir sur la croix. En effet, le Coran invoque le « Christ (*Masīḥ*) fils de Marie » investi du « souffle » et du « verbe » divin, mais répugne à l'idée de sa mort, probablement vue comme une défaite face aux polythéistes. Ce faisant, bien que techniquement chrétiens, le crédo des conquérants semble échapper d'emblée à la catégorie d'Église rivale. Ici encore, l'insertion des « Ismaéliens » dans le champ des « hérésies » attendit Jean de Damas, au début du II^e siècle de l'hégire.

En fait, peut-être pourrait-on prendre le contre-pied du récentisme *mainstream*, en envisageant non pas que le Coran soit un produit du monde marwānide, mais bien que sa religiosité particulière hérite d'une longue protohistoire antique. En effet, dans les années 540-550, des inscriptions yéménites révèlent un syncrétisme officiel promu par le roi abyssinien Abraha du Yémen (Ḥimyar). Ce dernier associe le nom divin du judaïsme officiel déchu, *Raḥmān-ān* (ar. *al-Raḥmān*) à « son Christ (*Masīḥ*) ». Vingt ans avant la naissance de Muḥammad, une telle synthèse christo-raḥmāniste tranche autant avec le christianisme qu'avec

le judaïsme éthiopien qui lui précédèrent. Or, nous savons qu'Abraha a dominé une bonne partie de l'Arabie (Robin et Tayran, 2012), mettant de fait en contact les chrétiens yéménites avec les utilisateurs des langues arabo-nabatéennes influencées par le monde syriaque. Or, ces derniers appelaient Dieu « al-Ilāh/Al-Llāh ». Ainsi, la rencontre de leurs deux univers pourrait bien expliquer l'étrange basmala coranique : « au nom d'Allāh, al-Raḥmān » : elle est attestée au Yémen, à une date indéterminée autour de l'an 600.

Médine : le collectif politique dans la « cité (*higr* = *madīntā*) »

Si cette religiosité ne jaillit pas soudain à La Mecque au VII^e siècle, peut-être que la fondation de la « cité-État (*madīna*) » de Yathrib et de sa « juridiction des croyants (*qaḍā' al-mu'minīn*) » (Ragib, 2007), en 622 de notre ère, peut être appréhendée avant tout comme un acte politique.

En effet, la tradition rapporte que Muḥammad aurait présidé à l'élaboration d'un contrat de gouvernement entre les différentes factions de l'oasis : un document dépourvu de considérations théologiques ou ecclésiologiques. Les clans de Yathrib y sont divisés en deux catégories : les « *mu'minūn* » (croyants, fidèles ou « affidés »), équivalent de ce que les chrétiens araméens appellent « *mhaggrāyē* », et les *yahūd* (juifs). Ainsi, ce texte suggère que certains groupes juifs avaient rejeté le syncrétisme d'Abraha ; en revanche, il n'y avait plus à Yathrib d'autres « chrétiens » que ces « croyants ». Cela peut expliquer pourquoi le Coran attribue une origine géographique « nazaréenne » aux membres des Églises moyen-orientales, technique rhétorique qui permet de renvoyer un courant adverse à l'hérésie sectaire allogène. C'est en effet par le terme « *Nagranitai* », référence à une oasis d'Arabie du Sud, que l'abbé Anastase du Sinaï (m. v. 700) désigne en retour ses adversaires julianistes (Debié, 2016).

L'entité politique médinoise fut fondée à partir d'un substrat idéologique déjà en partie achevé, par l'alliance de « croyants » et des « juifs » qui subsistaient massivement du nord au sud de la crête du Hijaz. Une source syriaque irako-iranienne du VII^e siècle livre un indice qui pourrait permettre de comprendre la notion araméenne de « *mhaggrā* » utilisée par les araméens du Moyen-Orient pour

désigner les conquérants. En effet, la racine *h.g.r.* désigne un « pays des Hagarites » qui correspond au territoire de Yathrib, Dūma, Khaybar et d'autres oasis que la géographie grecque classique nomme « Palmeraie (*Phoinikon*) », soit l'espace politique de cette première Médine.

En outre, le patriarche syrien Jean des Sedrē, contemporain de l'évêque de Mossoul qui précise la christologie des Arabes *mhaggrē*, ajoute à cela, au cours d'une entrevue avec un « *amīrā* », la notion de « loi du *mhaggrā* ». Celle-ci apparaît distincte du droit romain, et traite notamment des successions, ce qui correspond bien avec l'objet principal des versets législatifs de la partie tardive du Coran dite « médinoise ». Ainsi, outre le socle idéologique propre, et divergent des christianismes moyen-orientaux, il y a aussi un système légal indépendant des droits civils romain, yéménite ou sassanide, qui suppose une institution politique propre et ancrée.

Notons encore que ces « *mhaggrōyē* » utilisent pour nommer leur « Cité » un calque de l'araméen : *mdintā*, au lieu de la racine plus courante en péninsule pour une « ville (*hgr*) ». Or, cette dernière rappelle non seulement les Hagarites, mais aussi le terme « *hijra* » qui désigne dans l'histoire sainte de l'islam, la « migration » vers cette *madīna*. Cette capitale visait à rivaliser, en civilité et urbanité, avec les grandes métropoles d'Irak et de Syrie comme al-Ḥīra, Furāt, al-Anbār et Ctésiphon en Irak, Jérusalem, Jarash, Bosra et Damas en Syrie. La formation de l'État de Yathrib pourrait donc être envisagée comme une fondation politique consciente, en rupture avec les anciennes structures arabiques.

À ce propos, une part de la relecture révisionniste souligne le contraste entre l'incitation coranique à l'immigration en ville et le mépris envers les *a'rab* qui réplique la perspective politique centralisée de Rome ou Ḥimyar, par opposition aux stéréotypes gréco-romains sur les Saracènes (Athamina, 1987). Il y a en effet chez les élites arabo-musulmanes des VIII^e-IX^e siècle une ambivalence entre fascination et rejet pour les Bédouins. Ce dernier hérite et remploie le mépris que les clercs chrétiens moyen-orientaux avaient pour les Saracènes et *Tayyōyē*, « barbares », « meurtriers (*qātūlē*) » et « impies (*tū'ōyē*) ». Ils sont à leur tour exclus de l'islamité civile et urbaine, et tous les Arabes non-urbains y sont mêlés, y compris les peuples péninsulaires, que les ulémas irakiens méconnaissent autant que les ecclésiastiques antérieurs, et que les chercheurs postérieurs. Néanmoins,



le concept de *a'ṛāb* n'est ni forcément contingent à celui de pastoralisme, ni à l'arabité primitive. Ainsi, la comparaison des usages yéménites des V^e-VI^e siècles, et de ceux du Coran au VII^e siècle suggère que les *a'ṛāb* étaient peut-être avant tout des « auxiliaires ». Souvent peu fidèles, ils étaient sans doute perçus comme des « provinciaux » ou des « ruraux ». En tout état de cause, gardons-nous de rétroprojeter l'interprétation classique des *a'ṛāb* sur la première époque médinoise.

C'est pourtant avec cette prémisse que certains ont voulu voir dans *mhaggrāyē*, et son calque grec *magaritai*, des transcriptions fidèles de l'arabe « *muhājir* » (migrant). Cependant, outre qu'un exonyme est rarement formé à partir d'un endonyme (c'est généralement l'inverse, on l'a dit), les documents arabes anciens (épigraphiques, numismatiques, papyrologiques) ne confirment pas que les conquérants établis dans les *miṣr* de Baṣra, Kūfa, Homs, Fustāt, Cairouan ou Marw-Rūd se fussent désignés comme des *muhājirūn*, contrairement à ce que suggère Crone (1994, voir aussi Lindstedt, 2015). En fait, seuls les termes *mu'min* (et parfois *aṣḥāb*) sont attestés. Il est probable que la notion de *hijra* fut plus d'une fois remobilisée et réactualisée pour dépasser son sens traditionnel de « compagnon venu à Médine ». Toutefois, un tel usage est pour l'instant improuvable avant l'époque marwānide (690-750) ; avant cela, « l'urbain/sédentarisé/immigrant (*muhājir*) » ne constituait pas une autodésignation pour le « croyant (*mu'min*) » du VII^e siècle.

À ce titre, les révisionnistes font fréquemment ce type d'erreur, paradoxalement positiviste, comme à propos du « lieutenant de Dieu (*khalifat Allāh*) ». En effet, montrant à juste titre que le titre de « successeur de l'Apôtre de Dieu (*khalifat rasūl Allāh*) » est le fruit d'une réécriture tardive, ils se trompent néanmoins lorsqu'ils supposent que sa forme originelle daterait de la période primitive (Crone et Hinds, 1988). En effet, ils se fondent sur d'autres sources textuelles dont l'authenticité n'est pas plus vérifiable. En revanche, les documents de cette époque ne connaissent que le « commandeur des croyants », tandis que le « vicaire de Dieu » n'apparaît que dans la poésie de cour pro-marwānide, après 684.

Rétrospective sur les collectifs ethniques et tribaux

La *hijra* n'est peut-être pas encore une injonction au VII^e siècle, et la distinction entre l'Arabe des villes (*'arabī*) et l'Arabe des champs (*a'rābī*) est, elle, assurément une binarité idéologique du VIII^e siècle. Pourtant, avant les années 2010, le prérequis d'une solidarité ethnolinguistique ou continentale « arabe » comme facteur d'unité des conquérants a été peu remis en question (Hoyland, 2001 et Retsö, 2003 : la somme la plus critique sur la question). Une arabité stable et confiante, en deux rameaux généalogiques nord-arabe (*'Adnān/Ma'add/Nizār*) et sud-arabe (*Qaḥṭān/Ya'rub/Yaman*), et son système tribal, constituaient deux paradigmes interdépendants pour les linguistes et généalogistes abbassides. Ils sont restés consensuels chez les modernes : les positivistes bien sûr, mais aussi les révisionnistes pour qui cette ethnicité et ce tribalisme primitifs permettaient d'évacuer toute autre motivation collective (politique et idéologique) à la dynamique médinoise.

L'arabité : un collectif ethnique construit

Von Grunenbaum (1963) a établi que « la nature de l'unité arabe » était une *Kulturnation*, similaire à celle des Hellènes avant Philippe de Macédoine, ou des Allemands avant Bismarck. Ainsi, cette ethnie sociolinguistique « en soi » attendait l'homme providentiel à même de fédérer la première communauté (*umma*) des croyants avant 632 en tant que nation politique.

Cependant, l'existence même de l'endo-ethnonyme « arabe » n'avait jamais été examinée avant Peter Webb (2016). Par l'analyse des documents littéraires anciens que sont les vers poétiques, il a constaté que les arabophones n'ont que rarement utilisé *'arab* pour s'auto-identifier, à tout le moins pas avant la toute fin du VII^e siècle. De plus, notons que la racine *'r.b.* est presque absente de la littérature antique : les Grecs parlent de *Sarakēnoi* (du nord-arabique *sharrāqīn* : les migrants ?), les Coptes de *Lammi* (dérivé de Lakhm ?) et les Syriques de *Ṭayyōyē*, (dérivé de *Ṭayy*, *infra*). Ces anciens moyen-orientaux sont toutefois



vecteurs de confusion lorsqu'ils invoquent les anciens « Arabes » de l'âge de fer disparus, ou qu'ils les associent aux peuples bibliques des Madianites (identifiés avec fantaisie à Médine), des Fils d'Hagar ou des Fils d'Ismaël, que les Israélites qualifient « d'onagres du désert ».

Webb montre que les poètes arabes des VI^e-VII^e siècles n'expriment guère d'autre référent collectif que Ma'add. Si la généalogie abbasside l'identifie comme la branche-mère des tribus nord-arabes, l'auteur soutient qu'il s'agit de l'endo-ethnonyme de tous les arabophones avant l'islam, et ce, jusqu'au début de l'époque marwānide. Cependant, les inscriptions sabéennes définissent Ma'add de manière plus restrictive, le situant principalement dans la Yamāma, le Najd contemporain, en Arabie centrale. En fait, ce référent est lui-même évolutif, et a pu avoir tendu à inclure, au cours du dernier siècle avant l'hégire, de plus en plus de groupes entre le Golfe et l'Irak. Toutefois, il reste difficile de s'assurer qu'il pût avoir englobé tous les locuteurs de la « langue saracène » (qui n'est jamais une langue ma'addite dans les sources chrétiennes) et de la « claire langue 'arabī » du Coran (*ibidem*). La question se pose aussi bien à propos des gens du « Midi (*Yaman*) », ou de ceux de la « Palmeraie » (comme Yathrib). L'avènement de Ma'add date peut-être de l'irruption des poètes irakiens à la cour omeyyade de Damas, aussi tard donc que la seconde moitié du VII^e siècle. En somme, qu'il soit « Arabe » ou « Ma'addite », tout référent ethnolinguistique conscient, stable et explicite, unique et préexistant à l'époque islamique reste une aporie.

Ajoutons que le 'arabī coranique doit être comparé aux occurrences de 'arab dans l'épigraphie ḥimyarite tardive (V^e-VI^e s.) : il désigne des groupes situés au Nord du Yémen, que nous proposons de ne pas confondre avec les auxiliaires a'rāb. En revanche, il faut peut-être les assimiler aux populations qui ont gravé les inscriptions de même époque, en alphabet intermédiaire dans l'évolution du nabatéen vers l'arabe, et qui sont chrétiennes, à tout le moins en partie. Ce registre épigraphique s'étend de Zabad en Syrie du Nord jusqu'à Najrān au Yémen. Cela suggère une communauté qui, en raison de sa langue, de son écriture, et de certains affects religieux, pût s'être identifiée aux confins de la province romaine d'*Arabia*, c'est-à-dire entre la Transjordanie et le Hijaz, soit la région de Hijr et Yathrib. Elle pourrait ensuite s'être diffusée le long des routes commerciales, avec le christianisme, jusqu'au Yémen ; cela expliquerait la prédominance de particularités, dans le Coran, linguistiques araméennes et

théologiques christo-palestiniennes. En l'état des connaissances, seule la langue unit ce réseau syro-romain aux peuples dits « Ma'addites » d'Arabie centrale et orientale sous influence perse sassanide.

En tout état de cause, Webb date à juste titre l'abandon du concept de Ma'add au profit de la cristallisation de l'*arabness* au début de l'époque marwānide : vers 690-720. Ainsi, cette identification ethnique est synchrone de l'émergence de l'islamité muḥammadienne ; elle n'est pas le prérequis à l'islam mais une co-production simultanée à l'essor de l'idéologie officielle marwānide. Cette revendication des critères de l'arabité est peut-être une réaction des familles des premiers conquérants péninsulaires face à la menace que les conceptions islamiques d'égalité sociale, revendiquées par les recrues extérieures regroupées sous le terme de *mawālī*, faisaient peser sur leurs privilèges (*infra*). Jusqu'alors, elles n'avaient eu besoin d'aucun nom collectif, car ils ne s'étaient jamais confrontés collectivement à l'altérité, et n'avaient pas eu besoin d'exclure des concurrents en fonction de critères spécifiques.

Pour ce faire, les apologètes de l'arabité empruntèrent aux milieux lettrés, urbains et chrétiens des empires romains et sassanides qui avaient l'habitude de les confondre, comme les Maures ou les Germains, sur le fondement de leur langue, de leur origine géographique, et en les assimilant à tort à la bédouinité des steppes syro-irakiennes. Pour autant, les éléments structurels préexistaient effectivement : l'empire médinois puis damascène recruta principalement en péninsule, au sein du monde linguistique nord-arabique qui touchait aux groupes pastoraux du monde syro-irakien et aux clans de *foederati* qui, comme les Jafnides, y avaient régné. Ces recrues communiquaient via une *lingua franca* standardisée dont témoignent les documents d'époque : elle suffisait à rassembler les Arabo-nabatéens et « hagarites » de la Palmeraie, la civilisation ma'addite d'Arabie centrale et orientale et les viceroyaumes des auxiliaires de la périphérie nord de Ḥimyar. À terme, outre son usage coranique, l'identification au langage « *arabī* » pourrait avoir été cocréée au contact des intellectuels chrétiens du Proche-Orient qui ressuscitèrent au même moment, à la fin du VII^e siècle, les *Araboī* de leurs sources classiques.

Cette ambivalence de la révolution politique médinoise vis-à-vis de l'ethnicité arabophone peut être comparée à celle des États-Unis par rapport à leur origine anglo-saxonne et britannique. Créant une nouvelle cité pour rompre avec leur passé culturel et géographique, les Médinois rejetèrent les traditions



non-coraniques, vestiges du paganisme et des vendettas inter-claniques. En même temps, ils maintenaient *de facto* certaines pratiques comme la circoncision ou la langue arabo-nabatéenne qui ne nécessitait aucune revendication au sein de cette société unanimement arabophone et péninsulaire. De manière similaire, les colons britanniques d'Amérique se révoltèrent contre le Royaume-Uni, et donc contre leur passé anglais, tout en conservant langue, coutumes et institutions. Ce n'est que plus tard, confrontés à une immigration allogène nouvelle, qu'ils renouèrent avec leur patrimoine linguistique, socio-culturel, institutionnel et religieux anglophone et protestant, et le proclamèrent consubstantiel à leur essentielle américanité.

« Tribus » ou « ethnies » : les groupes politiques et régionaux en Arabie

Les groupes arabes médiévaux sont répartis en tribus, dont certains noms correspondent à des attestations épigraphiques antéislamiques. La taxonomie sabéenne fait usage du terme *ʿšrt*, qui correspond à la *ʿashīra* d'époque islamique, pour indiquer des entités (« décuries » ?) affiliées ou voisines de Maʿadd. En revanche, d'une part les Yéménites n'utilisent jamais de terme apparenté à la nomenclature de la *qabīl(a)* du monde omeyyade et abbasside et, d'autre part, ils n'appliquent pas la *ʿashīra* aux groupes nommés en référence aux anciens vice-royaumes tels que Hamdān, Kinda et Madhhij, qualifiés plutôt de *aʿrāb* – « auxiliaires » ou « ruraux » (*supra*). Par ailleurs, ils désignent de la même manière des groupes éloignés comme Nizār, Ghassān, Ṭayy, Iyād, Judham, Tanūkh qu'un recoupement d'inscriptions permet d'identifier comme des entités provinciales (Arbach et Schiettecatte, 2016, *infra*). Pour Ḥimyar, il s'agit d'un emboîtement de cercles d'obédience régionale et politique de plus en plus larges, mais l'empire ne conçoit aucune ethnicité, ni commune, ni distincte, pas même une langue spécifique équivalente à celle que des Grecs et des Syriques associent aux « Saracènes » et aux *Ṭayyāyē*.

On l'a dit, l'idée préconçue des anciens comme des modernes, que les peuples de la péninsule vivent en nomades du désert est inexacte : l'Arabie comporte champs de dunes et champs de pierres noires, mais elle abrite aussi une diversité de paysages agricoles, sédentarisés et urbanisés :

1. Les vastes oasis de la Palmeraie des Hagarites, couvrant plusieurs dizaines de kilomètres carrés, avec Yathrib atteignant potentiellement 100 km² pendant les climats humides.
2. Si la côte du Hijaz (ou Tihāma) est généralement aride et propice au pastoralisme grâce à d'importantes précipitations hivernales, la crête des Sarāt qui la surplombe entre 1700 et 2800 mètres abrite un chapelet de petits bourgs et villages d'agriculteurs prospères, sur 1000 km de long du nord au sud.
3. En Arabie centrale, le *Tawd* (devenu Najd) bénéficie de précipitations hivernales qui alimentent les cultures, notamment sur le plateau de la Yamāma, le cœur du pays de Ma'add⁸.
4. Sur la côte orientale, le Baḥrayn / Qaṭrāyē historique, comprend de vastes oasis comme Hagar à l'intérieur des terres, ou Qaṭīf sur la côte, et sur les îles de Tarūt et du Baḥrayn.

Ce paysage ne réserve finalement au pastoralisme que la portion congrue. Ce dernier est plus important lors des phases climatiques chaudes et sèches (III^e-VI^e et X^e-XIII^e siècles) qui entraînent dépopulation et « bédouinisation » (Macdonald, 2015), et résiduel lors des phases froides et humides (VII^e-IX^e et XIV^e-XVIII^e siècles) de sédentarisation et de développement agricole.

En outre, l'idée reçue des intellectuels gréco-romains que les « étrangers (*barbaroi*) » (Germanis, Maures et Saracènes) s'organisent ataviquement en tribus basées sur la généalogie familiale est en fait une projection conceptuelle de leur propre structure sociale. En effet, ces derniers sont organisés en *gentes* claniques et nobiliaires : ils supposent donc, à tort, que cette dernière devrait forcément s'imposer à des populations hors de l'empire. Outre l'obsession généalogique, Grecs et Romains goûtent aussi les récits fantaisistes de migrations qu'ils attribuent aux groupes barbares, forcément nomades comme dans le cas de la construction littéraire de Jordanès sur les Goths « scandinaves » (Christensen, 2002). Ce processus s'assimile aux nombreux récits de migrations de groupes péninsulaires qui parsèment l'historiographie arabe. Ceux-là sont aussi vraisemblablement fondés sur

8. Il s'agit de la région historique d'où l'État saoudien émergea à l'époque contemporaine, qui compte une trentaine d'oasis et de villages et bourgs plus ou moins importants, notamment le long des rivières 'Arid (Ḥanīfa, 120 km de long) et Ṣudayr (30 km).

des éléments tirés de chroniques sassanides et gréco-romaines, et visent avant tout à expliquer 1) la distribution complexe des « peuples (*ḥayy*) » à travers le Moyen-Orient et 2) le rattachement de groupes irakiens (Tanūkh), syriens (Quḍa'a) et hijazites (Ghassān) au Yémen.

« Ethnie » politique ou « ethnie » linguistique ?

Pour résoudre la double aporie de l'ethnicité arabe et de son ordre « tribal », il faut noter que les Arabes péninsulaires n'eurent guère de contacts extérieurs en tant qu'ensemble péninsulaire ou arabophone. Seuls les observateurs extérieurs syro-irakiens perçoivent Saracènes ou *Ṭayyōyē* comme un « peuple » homogène, de même que pour les Germains, les Maures, les Huns ou les Slaves. En revanche, pour tous ces groupes en interne, seuls de plus modestes unités politiques régionales étaient pertinentes. Concrètement, lorsque les interlocuteurs impériaux sont concernés, ils attestent eux aussi dans leurs inscriptions qu'il n'existe guère que des « rois » ou « seigneurs » de « Lakhm », « Tanūkh », ou « Iyād ». L'épigraphie yéménite livre quelques précieux détails qui permettent de dresser le portrait de ces États :

- côté syro-romain : Judham (Palestine III), Ghassān (entre la Palmeraie et Arabia), Nizār (au sud-ouest de Ma'add) et Ṭayy (au nord-ouest de Ma'add) ;
- côté irako-sassanide : Iyād (au nord-est de Ma'add), Lakhm (indéterminé), 'Abd al-Qays (à l'est de Ma'add) ;
- côté yéméno-ḥimyarite : Hamdān, Madhḥij, Kinda et al-Azd.

Ainsi, la diversité des entités d'Arabie ne diffère pas fondamentalement de celles d'autres sous-continentes d'Europe, des Balkans, de l'Afrique du Nord ou de l'Asie centrale, eux aussi respectivement assimilés depuis l'extérieur à des ensembles linguistiques contemporains, comme les Germains, les Slaves, les Maures ou les Turcs⁹.

9. Arabes = Nizār, Muḍar, Ghassān, Judham, Ṭayy, Iyād, Ma'add, 'Abd al-Qays, Lakhm, Tanūkh, al-Azd, Madhḥij, Hamdān, Kinda, etc ; Germains = Vandales, Alamans, Suèves, Quades, Burgondes, Francs, Angles, Wisigoths, Ostrogoths, Saxons, Gépides, Hérules, Lombards, Jutes, etc ; Maures = Luwāta, Huwāra, Nafzāwa, Kutāma, Sanhāja, Masmūda, Lamt(ūn)a, Gazūla, Awraba, Ghumāra, Znāta, Maghrāwa, Miknāsa, Barghwāta, etc. ; Turcs = Neuf-Oghuz, Oghuz, Qarlūq, Uyghūr, Dix-Ughur, Kimak, Khazlaj, Sabir, Bashkir, Bulgar, Khazar, Avar, etc.

Il existe en réalité deux niveaux à distinguer pour dépasser le concept d'ethnicité :

1. les infra-groupes régionaux et politiques, qualifiés de « tribus » pour les Arabes et de « peuples » pour les Germains ;
2. les supra-groupes linguistiques, qui permettent parfois des mariages et alliances, et donc un flux culturel, entre familles de groupes politiques différents.

Les sous-groupes politiques qui composent ces ensembles sont souvent qualifiés de « tribu » avec, comme présumé des ethnographes anciens comme modernes, une solidarité généalogique et de sang. Or, en ce qui concerne l'Arabie, les documents suggèrent davantage des « pays (*ard*) » dirigés par des monarques (*mlk*) et des notabilités, ce qui tend à rejoindre les réévaluations historiographiques à propos des prétendues *Germanische stämme*, depuis les années 1960. De manière générale, cette multitude d'entités précises qui composaient ces ensembles linguistiques vagues et « étrangers (*barbaroi*) » étaient dirigés par des élites claniques qui se disputaient le droit de les représenter devant les empires romains, perses et yéménites. Pour autant, le concept d'« ethnie », d'abord séduisant pour remplacer « tribu » dans les études germaniques, doit à leur suite être également rejeté. En effet, ces entités d'Arabie ou d'ailleurs sont bien plus des constructions sociales, militaires et politiques que des ethnicités. Leurs limites correspondent rarement à un isoglosse dialectal ; il ne s'agit pas plus d'identités essentielles, anhistoriques ou figées que les vastes ensembles culturels au sein desquels les géographes les agglomèrent.

Pour qu'un supra-groupe prenne conscience de son uniformité et de sa singularité, et se dote d'un endonyme, il faut ; a) qu'il soit confronté à un univers linguistique, culturel, social et institutionnel radicalement différent ; mais aussi b) que les infra-groupes politiques d'origine soient alors durablement dépassés. Par conséquent, si une entité politique plus vaste s'impose assez longtemps à tout – ou partie majeure – du groupe linguistique, tout en se confrontant à un espace hétérogène, le supra-groupe peut se transformer en « ethnie » autonome et consciente, et l'infra-groupe politique d'origine peut être réduit à une simple « circonscription (*qabila*). »



Initialement, le recrutement médinois fut principalement arabophone, par praticité et nécessité. Il fallut ensuite deux générations pour que ces recrues prennent conscience de leur unité linguistique, et donc culturelle, de sorte à se distinguer des « étrangers » des mondes romain, arménien, syro-araméen, iranien, copte ou berbère. Ils importèrent d'Orient le collectif de « Ma'add » avant d'adopter l'idée syro-romaine « d'Arabe », laquelle leur permit d'unir la langue et l'espace péninsulaire, y compris les Sudarabiques du Yémen.

Pourquoi il y a une ethnie « arabe » et pas d'ethnie « germaine »

La prise de conscience de l'unité ethnique des supra-groupes arabes, turcs, germains, berbères ou slaves dépend aussi du moment de leurs conquêtes.

Lorsque les Francs en Gaule, les Wisigoths en Espagne, les Lombards en Italie ou les Anglo-saxons en Bretagne formèrent des royaumes distincts, dès les V^e-VI^e siècles (Pohl, 2021), ils ne développèrent guère de conscience germanique unitaire sur les plans linguistique ou coutumier, en dépit de leurs grandes similitudes. Au contraire, la diversité politique au moment des conquêtes explique que chaque infra-groupe se conçoit singulièrement comme une ethnie propre, chacune dotée de sa propre « loi (*lex*) », système institutionnalisé par l'empire carolingien à la fin du VIII^e siècle (Esders et Reimitz, 2021). Pour autant, les élites conquérantes qui forment ces États infra-germaniques dans l'Empire romain d'Occident (Vandales, Goths, Alamans, Burgondes) partagent des points communs avec leurs homologues et contemporains infra-péninsulaires : ces derniers instaurent également leurs entités politico-régionales en Irak ou en Syrie (Ṭayy, Iyād, Ghassān, Tanūkh, Lakhm). À propos de ces royaumes antiques, la littérature généalogique préserve les traces de mécanismes d'intégration politique (*dakhala fi*) similaires à ceux des *gentes* occidentales. En outre, les conquérants médinois pratiquent un système pénal de compensation financière pour les crimes de sang (*diya*), en tout point similaire aux *wergeld*-s des royaumes germaniques. Ces deux systèmes sont pareillement asymétriques avec un ratio de 2 : 1 entre membres du peuple conquérant (les *ahl al-islām*) et ceux du peuple conquis (les *ahl al-dhimma*). Les auteurs syriaques en témoignent notamment lorsqu'ils distinguent, pour les années 710, les deux castes en termes exclusivement ethniques : « Arabes et

Syriens », de même que leurs contemporains parlent, par exemple, de « Lombards et Romains ».

Ainsi, on peut proposer un long processus d'extension de l'ethnicité, synchrone et parallèle de l'Atlantique à l'Indus, depuis le V^e jusqu'au IX^e siècle. Les référents ethniques sont donc fonction du moment de leur congestion politique : depuis les infra-groupes des premiers « royaumes barbares » germaniques, jusqu'au supra-groupe des Arabo-musulmans de l'unique califat de Médine puis Damas. À ce propos, les trois autres supra-groupes linguistiques émergèrent comme autant d'étapes intermédiaires de ce processus global d'appropriation de l'ethnicité linguistique et de dégradation de l'infra-groupe politico-régional :

Ainsi, les turcophones des VI^e-VII^e siècles conquièrent des territoires en tant que groupes dissociés, et leur unité linguistique et culturelle ne fut d'abord perçue que par les observateurs extérieurs. Néanmoins, l'éphémère restauration des Göktürks au début du VIII^e siècle suggère l'émergence, partielle et embryonnaire, de l'idée de « peuple (*budūn*) », mais celui-ci exclut la majorité des infra-groupes turcophones, et conçus comme tels par les empires. Ils ne prendront conscience de leur communauté « turque » de destin qu'une fois mercenaires du califat au IX^e siècle.

Quant aux groupes slaves, ils s'emparent des Balkans au début du VII^e siècle, et s'ils fondent une multitude de petits États appelés *sklabinīai*, ils perçoivent déjà une forme de cohérence et de contingence qui les distingue des Germains (*n.m.s*) et des Celto-romains (*w.l.kh*). Toutefois, le Slavon d'Église ne sédimente réellement cette unité que deux siècles après leur conquête des Balkans.

Enfin, le « Maure » d'Afrique du Nord n'est jamais identifié comme collectif que par les auteurs latins qui lui assigne, comme au « Germain », le nom de l'ancienne province romaine (Modéran, 2013). Ce schéma pourrait être appliqué au cas des Arabo-nabatéens (*supra*), même si chez eux « Arabe » ne remplace jamais Saracène avant la fin du VII^e siècle. L'ordre politique de l'Afrique du Nord, tardo-antique et des débuts de l'Islam reste façonné par des coalitions régionales spécifiques appelées *gens*-s puis *qabila*-s si bien que « Maures » et « *Barbar* » ne sont imaginés que par ceux qui se conçoivent leurs antagonistes : les Afro-romains, puis les immigrants arabes, et enfin les Francs et autres Latins du nord.



Les jalons de cette chronologie recoupent aussi bien l'institutionnalisation du système pluri-légal carolingien (*supra*) que l'ethnisation des communautés confessionnelles provinciales au cours du VIII^e siècle. Cela concerne aussi bien les Arméniens que les Coptes (Fournet, 2020) mais aussi les Syriens eux-mêmes, au témoignage d'un texte anonyme des années 770 (Wood, 2021). Bien entendu, cette évolution coïncide avec la production de l'*arabness* par suite de la formation de l'État médinois.

Ainsi, malgré toutes leurs similitudes avec leurs homologues précités, les entités régionales de la péninsule furent éclipsées par la coalition que formèrent les Quraysh, les *Anṣār* de Médine et les Thaḳīf de Ṭā'if (Donner, 1981). Celle-ci aspira rapidement une multitude d'auxiliaires (*a'rāb*) de toutes origines, qui formèrent autant « d'affidés (*mu'minūn*) ». La force de l'ethnicité arabe du VIII^e siècle est sans doute un épiphénomène de l'obligation théologico-politique à l'unité de la *umma* autour de son commandeur des croyants. Cette puissance centripète construisit l'arabité à travers ces trois produits politiques que sont l'unité légale (*fiqh*), la *lingua franca* harmonisée et le creuset socio-culturel des villes garnisons (*miṣr-s*).

En somme, les conquêtes du VII^e siècle ne furent pas le fruit d'une expansion tribale désordonnée, mais bien d'une puissance politique médinoise centralisée. C'est cette théorie même de l'unité qui permit la survie de l'empire arabomusulman, en dépit des conflits entre clans dirigeants, et aussi de leurs pratiques patrimoniales. En effet, ces *familiae* avaient coutume de mandater des *mawālī* pour gérer leurs biens, et les « lieutenants de Dieu (*khalīfat Allāh*) » à distribuer les provinces de leur « royaume (*mulk*) » à leurs fratries. Or, ces territoires ne deviennent jamais indépendants ou privés, si bien que ces des *wilāyas* constituent davantage des apanages de prestige pour les princes marwānides puis abbassides.

Paradoxalement et parallèlement, l'impératif unitaire a aussi ouvert les nominations aux fonctions émirales à des ressortissants de toutes les communautés politiques de la péninsule, mettant fin au privilège des premières élites : une dynamique sans laquelle l'arabité n'aurait pu émerger au VIII^e siècle. Le caractère fédéré de l'empire a réuni les locuteurs des dialectes nord-arabiques, et bientôt

l'ensemble de ceux qui provenaient du monde linguistique sud-arabique, au sein d'une ethnicité primordiale et privilégiée : « les Arabes ».

Cette communauté d'intérêt se forme par réaction au principe de l'égalité théorique de tous les musulmans qu'elle avait portée initialement. Elle cherche à monopoliser la solde (*'aṭā'*) et les autres subsides (*rizq*), ainsi que les exemptions fiscales, au détriment des nouvelles générations de recrues, cette irruption menaçante de non-péninsulaires, qualifiés de non-Arabes (*'ajam*), de nouveaux convertis, ou de statut « clients (*mawālī*) ».



La construction étatique et littéraire de l'ordre tribal et ethnique

Afin de délimiter cette ethnicité qui réunissait pêle-mêle élites et soldats péninsulaires, Bédouins du Proche-Orient et immigrants yéménites, les leaders d'opinion, en particulier les poètes, définirent la possession de la *nisba*, un gentilice adjectival finissant en -ī, comme ultime preuve d'arabité. La « tribu (*qabila*) » se référait à son clan pour les notables, mais à son groupe politico-régional pour les autres. Or, la *nisba* est bientôt conçue comme principe et maillon essentiel d'un système généalogique qui rassemble tous les Arabes.

La standardisation de l'unité tribale

Pourtant, les documents omeyyades suggèrent que l'enrôlement dans une *qabila* pourrait avoir été surtout une convention et une construction administrative. Cela rappelle que les tribus latines et les *phulai* grecques furent elles aussi bien davantage des divisions territoriales, et leurs affiliations toujours artificielles et accessibles aux naturalisés.

Au I^{er} siècle de l'hégire, ce que nous appelons tribu ressemble davantage à une unité militaire d'enregistrement attribuée à chaque recrue, qu'à une constante anthropologique que les troupes apporteraient avec elles. De son étymologie, qui incorpore l'idée de groupe de caution ou de répartition, on peut supposer que la *qabila* consistait initialement en une cohorte de solidarité pour le paiement de la *diya* judiciaire. Dans les *miṣr-s*, la *qabila* est un quartier de casernement ou de lotissement, dirigé et représenté par son « prévôt (*ʿarīf*) ». Les textes suggèrent qu'il avait intérêt à inscrire autant d'immigrants que possible dans son unité afin de gonfler le *ʿatā* et le *rizq* qui lui était attribué. En outre, un papyrus grec de l'oasis palestinienne de Nessana, autour de 700, énumère chaque soldat en fonction du Nom (*ism*) – b. patronyme (*nasab*) – (B.) groupe de référence (*qabila*) (Kraemer, 1958). Ces bannières et ces casernes servaient également de rôle pour la collecte et

la distribution de la *ṣadaqa* : une cotisation sociale versée en fonction des capacités et allouée en fonction des besoins. Ici encore, un document arabe de la fin de l'époque marwānide ordonne au commandant de district d'enregistrer chaque cotisant selon son prénom (*ism*), son patronyme et sa *qabila* (Sijpestein, 2013).

Or, dans les papyrus de Nessana, le groupe d'affectation varie entre des références provinciales très larges : 1) des groupes politico-régionaux, voire les royaumes territoriaux yéménites, comme Sabā' et 2), souvent pour les « nord-Arabes » du Hijaz septentrional, de petits clans qui seuls utilisent le prédicat « Banū », et suggèrent en effet une parentèle élargie. Ainsi, un clan de notables comme les Banū al-Ḥarīth b. Ka'b de Najrān, les Aws et les Khazraj (*anṣār*) de Yathrib, ainsi que d'autres groupes élitistes et associations bourgeoises comme les Quraysh de La Mecque, les Thaqīf de Ṭā'if et les 'Ibād de Ḥīra gagnèrent à être leur propre *qabila* en s'extrayant du groupe politico-géographique qui formera la seule tribu *qabila* de tous leurs semblables.

Autant ce genre de catégorie générale intègre quiconque vient à elle, autant les groupes privilégiés qui s'en distinguent pratiquent également la naturalisation opportuniste des *homo novus* en pleine ascension sociale, et ce, jusqu'à la fin du VII^e siècle. Ils ont aussi tendance à justifier leur quant à eux du fait de leur « ancienneté (*sābiqa*) » dans le mouvement médinois. Cela leur permet concrètement de préserver le privilège de soldes élevées, sans rapport avec le service réel de leurs descendants. En même temps, plusieurs familles d'officiers comme les Ashtarides, les Ash'athides et les Muhallabides ont tout à gagner à la perpétuation et à la fixation des entités politico-régionales dont ils se font les représentants (Nakha'-Iyād, Kinda et al-Azd respectivement) pour les mobiliser au service de leurs ambitions. Le statut et la puissance des chefs de tribu dépend de la solidarité du groupe qu'ils représentent. Ainsi, le discours sur la parentèle généalogique émerge à la cour de ces notables et émirs qui articulent astucieusement leur *nisba* élitaire à celle de la *qabila* qu'ils prétendent défendre.

Ainsi, l'identité de groupe ne relève pas de l'atavisme d'hommes frustes du désert, mais bien du produit d'un ordre administratif d'État, de la même manière que rien d'anthropologique, si ce n'est l'ordre légal et administratif, ne distingue un Savoyard français d'un Vaudois suisse. Les « représentants » émergent ensuite, suivis de théories naturalistes visant à expliquer et légitimer les solidarités



imposées, justifiant les rapports de force et les privilèges asymétriques. Enrichies grâce au butin et à leur ratio exceptionnel de la solde, elles recrutent de nombreux *homo novus* liges, mais pas nécessairement serviles ou non-arabophones.

Avant la « tribu » : la *familia*, les *mawālī*, les castes et les clans

Seules ces familles nobles conservent le souvenir généalogique long de leur clan, tandis que la majorité subsiste dans l'anonymat des *qabīla* politico-régionales étendues. Cette unité ne compte guère plus de cinq générations, ce qui est aujourd'hui encore la norme de mémoire réelle du Bédouin (Lancaster, 2015). En réalité, avant la fermeture des *nisba* tribales au VIII^e siècle, l'unité de référence était davantage celle de la famille élargie, appelée *bayt*, *āl* ou *ahl*, équivalente à l'*oikos* ou l'*ousia* des notables chrétiens des documents grecs de Palestine et d'Égypte.

En effet, le système social repose alors sur le *walā'*, contrat qui permet à un individu de nouer une relation d'*amicus* avec la maison d'un puissant leader clanique. Avant les réécritures abbassides, ces *amici/mawālī* partageaient le dénominateur commun de quitter un groupe faible pour rejoindre une *familia* puissante, et de s'élever individuellement, comme le rappelle le Coran – à un autre sujet : « Quiconque les prend pour ami (*yatawallahum*) parmi vous, alors il est des leurs (5.51) ». L'exemple le plus significatif de ces stratégies de promotion sociale se manifeste avec l'accession au pouvoir de Mu'āwiya (m. 680), le *primus inter pares* des grandes familles de la conquête médinoise. Après sa victoire, il remplace les émirs indépendants par ses *mawālī*, choisis pour leurs compétences, mais qui dépendent exclusivement de lui pour leur carrière. Si de nombreux captifs et affranchis figuraient bien parmi ces clients dès le milieu du I^{er} siècle H., l'ethnicité de ces individus, ou leur prime affiliation tribale, ne déterminaient pas leur statut.

Une génération plus tard, la généalogie d'un puissant personnage comme Mūsā b. Nuṣayr suscite pourtant quelques questions : *mawālā* de la famille sufyānide, il était aussi notoirement arabophone. Pendant la II^e *fitna*, il était passé au service de la branche marwānide, en la personne de 'Abd al-'Azīz, *wālī* pour l'Égypte et l'Occident (Maghreb). Il fut bientôt promu gouverneur général d'Afrique à Cairouan, d'où il dirigea la conquête de l'Espagne via un autre *mawālā*,

Ṭāriq b. Ziyād (Benhima et Guichard, 2018). Pourtant, à la différence de ce dernier qui fut finalement classé comme Berbère, le statut de *mawlā* de Mūsā pose problème aux historiographes car ses descendants insistaient pour le dire « Arabe ». Son homologue et contemporain en Orient irako-iranien, al-Ḥajjāj b. Yūsuf (r. 695-717) était lui aussi d'origine modeste, et entièrement dépendant des Marwānides dont il était l'homme lige. Toutefois, il n'a jamais été qualifié de *mawlā*, et portait la *nisba* des Ṭhaqīf, influente bourgeoisie réputée pour son ouverture aux naturalisations. À ce propos, son lointain prédécesseur « Ziyād, fils de son père (*Ibn Abīhi*) », lui aussi d'origine obscure, était connu pour s'être fait lui-même en Orient, si bien que le calife Mu'āwīya avait opportunément décidé de l'adopter en s'inventant un apparentement fictif (et scabreux). Tous deux échappent ainsi au statut de *mawlā*, mais ils s'y apparentent beaucoup. Enfin, notons qu'à l'époque de Mūsā, un certain nombre de secrétaires et gouverneurs arborent des *nisba* renvoyant à des groupes arabophones ancrés dans le monde syrien et chrétien (Lakhmī, Ghassānī, Tanūkhī), ce qui les rapproche des *mawālī* et secrétaires non-arabes de la région.

Cela étant, il est possible de présumer l'existence d'un régime de caste qui distinguerait des libres/nobles d'une classe de tributaires ('*ilj*-s) non serviles mais pas non plus indépendants. Ce schéma anthropologique est courant, davantage finalement que celui de la société individualiste et contractuelle propre à l'empire romain tardif, à l'Islam et à l'Occident moderne où seul subsiste la distinction entre le citoyen, l'étranger et l'esclave. Souvent des agriculteurs, les '*ilj* ou *nabaṭ* furent à terme considérés comme ayant été non-tribaux, et donc non-arabes, une ethnicisation qu'on retrouve fréquemment en Gaule franque ou en Mauritanie Ḥassān par exemple. Ce régime social est en particulier présent dans les régions semi-arides où les clans dirigeants des groupes nomades dominant, en s'y établissant ponctuellement, les peuples des terroirs agricoles soumis¹⁰.

À terme, le statut des travailleurs tributaires d'oasis pourrait avoir été étendu à l'ensemble des peuples conquis, fusionnant bientôt leur ethnicité à la caste, si bien qu'inversement, les sociétés péninsulaires du VII^e siècle se réorganisèrent

10. On peut lister ici les Bantous de Somalie, les Znāgā de Mauritanie par opposition aux Ḥassān, les Drāwā du Sud marocain par opposition aux tribus berāber ou ma'qil qui les dominent, les Khaḍīrī d'Arabie par opposition aux Qabīlī, les mashkanū akkadiens par opposition aux ewalū, les shudra indiens par opposition au kshatriya, les coloni, frilingi puis villani du monde germano-latin par opposition aux edhilingi et milites, etc.

par homologie de catégories : 1) arabe = musulman, 2) non-arabe = *dhimmī* ou esclave, avec le *walā'* comme voie d'affiliation de la seconde à la première. Les auteurs abbassides, et les chercheurs modernes après eux, n'ont ainsi pas eu accès à la logique initiale sous toutes ces couches de réécritures. Pour résoudre la dissonance de *mawālī* arabophones et péninsulaires, de captifs arabes, ils les transformèrent par exemple en descendants d'esclaves noirs ou en immigrants iraniens. La construction de la nouvelle élite militaire contribuait à dissoudre les castes péninsulaires, mais pour beaucoup d'individus extérieurs à la noblesse, rejoindre cette élite passait encore par « l'amitié (*walā'*) » avec de puissants chefs de *familiae*, même récemment parvenus.

Ainsi, l'origine ethnique ou tribale de Mūsā b. Nuṣayr avait été sans importance à l'époque de son *walā'* avec Mu'āwiya en Syrie : ses qualifications personnelles lui avaient valu une promotion sociale. Cependant, avec l'ethnisation de ces catégories, l'idée de descendre d'un *mawālī* devint la preuve d'une ascendance non-arabe et donc ignoble : le rappeler portait atteinte à sa réputation. Ainsi, avec cette émergence de l'arabité, certains finirent par revendiquer leur affiliation « tribale » d'origine, de sorte à se promouvoir comme chefs de ces factions, tout en renonçant à la *nisba* acquise par *walā'*. Ces jeux de mémoire ajoutent encore une couche de complexité aux historiographes d'époque abbasside et aux historiens d'aujourd'hui. Par ailleurs, notons que nombre d'« amis et secrétaires (*mawālī wa-katīb*) » de puissants notables comme Ibn 'Umar, Ibn 'Abbās, etc., qui étaient à la fois compagnons et membres de l'élite politique, mais ne parvinrent jamais au pouvoir, devinrent les transmetteurs des avis et des *ḥadīth*-s produits puis transmis par leurs patrons. Ce système contribua à transformer la dignité acquise par le *walā'* en une autorité légale de premier maillon de l'*isnād*.

En effet, au cours du VIII^e siècle, les collectifs tribaux se figent progressivement et seule persiste l'« alliance de voisinage (*jiwār*) », explicitement non fondée sur la généalogie. Les tribus perdent alors leur capacité de recomposition, de dissociation et de réassociation ; elles cessent d'être ouvertes aux mouvements sociaux des individus qui perdent l'opportunité de promotion via naturalisation ou patronage dans une *familia* puissante. Parallèlement, le statut d'adoption non-filiale de *walā'* devint un moyen de naturalisation au sein de la société dont l'ordre tribal était le pivot, il permettait : 1) d'une part, l'adoption des esclaves que chaque conquérant affranchissait ; et 2) d'autre part, l'enregistrement des

auxiliaires iraniens de l'Orient et berbères de l'Occident. Tandis que les individus puissants cessaient de se revendiquer comme « *mawlā* d'untel fils d'untel, du clan des Banū untel, de telle *qabīla* », et parce que la catégorie des *mawālī* évolua pour inclure ces non-libres affranchis et non-Arabs, la notation du statut se dépersonnalisait en « *mawlā* de telle *qabīla* ».

Par ailleurs, la dynastie marwānide (692-750) incita à une colonisation des terres syriennes et égyptiennes via le peuplement d'immigrants d'Arabie du Nord (Qays/Muḍar) : ils devinrent au cours du VIII^e siècle la population agro-sédentaire dominante, fait surprenant tant ces derniers sont généralement associés à une fière culture pastorale. Les colons sont établis sur des concessions (*qaṭī'a*) mises en valeur par des investissements hydrauliques de princes et autres aristocrates¹¹. Or, en certains cas, des documents comme la *géomoria* de Nessana vers 700 (Kraemer, 1958), ou le concept fiscal d'*igār*, suggèrent un type d'allocation de terres potentiellement déjà exploitées par une population locale. En outre, nous savons que les indigènes qui cultivaient la Syrie avant l'arrivée des colons nord-arabes furent ainsi parfois soumis à ce type de remplacement. Et ils étaient parfois eux-mêmes des arabophones ou assimilés issus des mêmes groupes que les officiers susmentionnés (Lakhmī, Ghassānī, Tanūkhī). Étrangement, bien que Syriens, ces groupes étaient alors catégorisés comme « Yéménites ».

La confédération tribale (le cas « Yaman ») : une appropriation du cadre administratif

Au VIII^e siècle, les tribus sont figées et hermétiques et donc les individus perdent tout espoir de promotion individuelle : ils dépendent désormais du changement social, via l'espoir de la promotion de leur chef de tribu au poste d'émir du district (*iqḷīm, kūra*) ou de la province (*'āmil*), au détriment de l'ensemble des membres des factions ennemies. Quant au pouvoir central marwānide, il a intérêt à favoriser ces rivalités et compétitions et fait alterner les uns et les autres de sorte à s'assurer de leur allégeance à tous. Ce mécanisme induit de multiples alliances et regroupements entre factions tribales, à l'intérieur des provinces, et aussi entre provinces (Crone, 1994).

11. Équivalent des *aprisiones* des immigrants hispaniques en Gaule carolingienne à la même époque.



Les groupes de Madhḥij, Hamdān et Kinda dérivait de principautés indépendantes au Nord de Saba, devenues des vice-royaumes soumis à son successeur, l'empire de Ḥimyar. Depuis ce « Midi (Yaman) », leurs ressortissants immigrèrent dans les *miṣr*-s et les *jund* de l'Irak à l'Égypte dès la seconde moitié du I^{er} siècle H. (670-720). Ils y furent agrégés et fédérés par les élites locales qui dirigeaient les *qabila* administratives, sans que n'émerge d'emblée une quelconque solidarité ethnique avec les Yéménites sudarabiques de culture sabéenne ; alors que leur immigration s'accélérait massivement, se multipliant à la fin du siècle (Tillier, 2022). Il faut attendre que des coalitions se forment dans différents camps, notamment contre les Ma'addites et autres nord-arabiques au VIII^e siècle, pour que des factions comme al-Azd commencent à en intégrer, notamment les Mazūnites venus d'Oman derrière leur leader Ibn al-Muhallab.

Dans ce nouveau contexte, ces Yéménites non-arabes de Ḥadramawt, Saba, Ḥimyar et 'Umān adoptaient la *lingua franca* nord-arabique des *miṣr*-s, et revendiquaient leur « arabité » au sens de l'*Arabia Felix* de la littérature classique. Ils constituèrent alors une force d'appoint aux coalitions revendiquant la Yamāniyya, notamment en Irak les Kinda, Madhḥij, Hamdān et al-Azd qui affrontent les Tamīm, Iyād, 'Abd al-Qays, Bakr b. Wā'il, Taghlib et al-Namir, lesquels formèrent en retour l'alliance de « Rabī'a ». En Syrie, les « méridionaux » se trouvaient entourés de groupes de culture nord-arabique (Kalb, Ghassān, Tanūkh...) qui se fédérèrent en 684 en tant que « Quḍā'a » pour soutenir les Omeyyades contre les factions nord-arabiques de « Qays », lesquels supportaient l'alternance zubayride. Après la victoire des premiers, la dynastie marwānide préféra toutefois puiser dans le vivier des Qaysites pour son entreprise de colonisation agricole en Syrie, en Haute-Mésopotamie et en Égypte (*supra*). Ce processus les conduisit à supplanter, voire dominer, les Quḍā'a indigènes, ce qui accentua évidemment les tensions inter-factionnelles du VIII^e siècle. Celles-ci s'exprimaient et s'exacerbèrent principalement via les poètes muḍarites qui taxaient Rabī'a et Quḍā'a de chrétiens, ou les Yéménites de non-Arabes (Webb, 2021).

Pour autant, jusqu'à la fin de la II^e *fitna*, ce furent bien davantage les antagonismes géopolitiques entre l'Irak et la Syrie qui constituèrent les lignes de clivage essentielles, y compris aux yeux d'un observateur extérieur comme le moine Bar Penkāyē (v. 687). Cependant, les coalitions locales nouèrent peu à peu des connexions interprovinciales avec leurs homologues. Ainsi, les al-Azd de

Bašra, les Kinda de Kūfa et les Quḏā'a syriens unirent leurs efforts pour défendre les intérêts de la « Yamāniyya ». Ils construisirent une apologétique basée sur la gloire passée de Saba et Ḥimyar – à laquelle pourtant ils étaient étrangers. Ils conçurent aussi une arabité élargie à la variété des « langues (sud-) arabiques », tout en excluant les Qaysites/Muḏarites, pourtant locuteurs de « la langue arabe », comme de simples Hébreux (Ismaélites) arabisés (*musta'riba*) (Webb, 2016).

Par ailleurs, alors que tous s'étaient appropriés la tribu comme parentèle de sang figée, le pouvoir central tendit à centraliser la collecte de la *ṣadaqa*, la transformant en impôt. Cette cotisation de 2,5% du patrimoine fixe était donc sujette à détournement, notamment vers des bénéficiaires extérieurs aux caisses locales des tribus. Cela entraînait en contradiction avec le processus de consolidation de ces groupes administratifs désormais essentiels et impératifs pour les individus ; et cela engendra des résistances et oppositions qui apparurent désormais comme non-étatiques, ou anti-étatiques. Sous le califat de Hishām (r. 724-743), la bipolarisation entre coalitions yéménites et qaysites/Muḏarites s'intensifia, reléguant les autres rivalités au second plan. Les Rabī'a irakiens, nombreux au Khorassan, devinrent des alliés inébranlables des premiers contre les seconds, alors même que la généalogie postérieure les classe comme Ma'addite. Et pour cause, autour des années 760-770, cette coalition se désagrégea, et la référence généalogique de Nizār prit le dessus, unifiant les Rabī'a irakiens aux Muḏar syriens, contre les Yéménites. C'est cette phase du factionnalisme qui est consignée et fixée dans les arbres généalogiques qui fleurissent alors parmi les sources, et sous le calame du grand Ibn al-Kalbī.

Ainsi, la « tribu », de même que la « confédération », ne sont pas des attractions instinctives et héritées du passé. Il s'agit de produits institutionnels et politiques construits et progressifs, fruit des actions des autorités centrales cherchant à diviser et contrôler les troupes par l'alternance des chefs, tout en atténuant leur pouvoir. Pourtant, la créature échappa subitement à son créateur en 743 : la tribu devint une force potentiellement décisionnaire ou adverse du califat. Cette incontestable réalité de la seconde moitié du II^e siècle est à l'origine de notre relecture du I^{er} siècle au prisme de ces regroupements supposément ataviques et généalogiques.



Et l'Islam dans tout ça ?

Changement social et réforme idéologique

À mesure que cet ordre tribal, et ses solidarités intertribales, se cristallisaient au cours du siècle qui suivit les premières conquêtes islamiques (644-744), les opportunités d'ascension sociale individuelle se rétrécissaient. Désormais prisonniers de ces nouveaux collectifs figés, l'aspiration au changement social alimenta les grands idéaux réformateurs du VIII^e siècle. Ainsi, une vaste coalition « yamānite » se forma, regroupant diverses frustrations. Cependant, il ne faudrait pas non plus accepter la thèse inverse de Shaban (1970), que le factionnalisme Yamānite eût été un parti politique défendant l'inclusion de tous ceux qui n'étaient pas des Nord-Arabs, qu'ils fussent Yéménites, *mawālī* ou allogènes. En effet, d'une part, on a vu que ce mouvement est le produit de la politique califale et, d'autre part, sa nature supposément anti-omeyyade est avant tout le fruit d'une réinterprétation postérieure à la révolution abbasside (747-754).

La prison du collectif et le changement social

En dépit du fait que la coalition Yamān ait été façonnée par le califat omeyyade, la chute de la dynastie est bien le résultat, à terme, de sa révolte. Elle est suscitée en 744 par un phénomène d'alternance générale qui, dans la plupart des provinces, donna la faveur à des émirs nord-arabes (qaysites). Or, cet alignement astral relève d'une conjonction imprévue et involontaire, et pas du tout d'un biais marwānide conscient en faveur des Qaysites. Les putschistes perpétrent alors le premier tyrannicide depuis celui contre 'Alī à Kūfa en 661, l'exécution d'al-Walid II, et mirent au pouvoir un de ses cousins, au nom de principes idéologiques de justice et de modestie. Ce coup d'État yamānite accéléra la chute déjà amorcée de l'empire, via une phase de guerre civile appelée troisième *fitna* (744-747) qui se poursuit sans solution de continuité à travers l'avènement des Abbassides, centrés sur l'Irak. Il faut inclure dans cette phase de recomposition la sécession de l'Espagne, du Maghreb et d'Oman, et la clore avec l'écrasement par al-Manṣūr

(m. 775) en 754-755, des opposants syriens d'une part, et des jusqu'au-boutistes khorassaniens d'autre part (Borrut, 2011).

En 744, les Qaysites d'Arménie et du nord de la Syrie-Mésopotamie réagirent sans délai à la menace existentielle posée par la prise de pouvoir du candidat des Yéménites. Ils soutinrent en retour un autre cousin marwânide, tandis qu'une dizaine d'autres émirats kharijites, unis autour de solidarités factionnelles et régionales (Bakrites, 'Abd-Qaysites, Azdites ou Zénètes) s'organisèrent en Irak, à Oman ou encore au Maghreb. Ces révolutions résultaient d'injustices dans la distribution du 'aṭā' ou des concessions coloniales, ou encore de la captation illicite des ṣadaqa-s. Cependant, ces émirats n'étaient pas encore consciemment soudés autour d'affiliations ethniques non-arabes, ou tribales non-qaysites. Ces « rebelles (*shurāt*) » revendiquaient surtout le rétablissement de la loi originelle (*sunna*), et l'élection du meilleur « commandeur » et « guide (*imām*) ».

Ainsi, le mouvement des « Khorassaniens » qui permit l'avènement des Abbassides, analysé comme « perse » par les auteurs syriaques contemporains, fut-il tout aussi (peu ?) régional et factionnel que celui des « Berbères » de Tingitane. Il transporte des aspirations idéalistes similaires à celles des mouvement kharijites maghrébins ou irako-péninsulaires. S'il apparaît *a posteriori* comme légaliste et légitimiste, c'est justement pour avoir accepté qu'un Hachémite, Abū al-'Abbās, petit-fils du compagnon et cousin du Prophète, devint leur *imām*. En fait, si cette révolte perse et orientale réussit au-delà de son espace régional d'émergence, c'est en raison de sa capacité à réunir à elle, par « homologie de position » (Bourdieu, 1984), tous les opprimés issus de différents champs que le pouvoir omeyyade avait longtemps maintenus distincts (noblesse, ethnicité, factionnalisme, provincialisme). Ainsi, ils réussirent à rallier les *anṣār* médinois contre les Quraysh, les factions yamānites syriennes vaincues contre les Qaysites, les Irakiens contre les Syriens de la cour marwânide, et enfin les Berbères et Khorassaniens contre les Arabes. Pourtant, cette incroyable convergence de divers champs hétérogènes résulte ici encore d'une coïncidence historique – bien malheureuse pour les Omeyyades et leur postérité.

Toutefois, une dynamique similaire pourrait avoir été reproduite plus artificiellement à l'avènement du calife al-Mahdī au cours des années 770. En effet, il lança depuis le Khorassan, à travers le chantier de Raqqa, puis dans



une remise en ordre de la Syrie, une politique de réformes fondée sur la *sunna*. Cette répétition contribua à sédimenter ces champs et frustrations en une seule dimension. Or, nos sources historiques émergent justement à cette époque si bien que l'on ne cesse de redécouvrir l'origine arabe, syrienne, muḍarite et qurayshite de la famille abbasside (au contraste des intérêts qu'elle est censée avoir représenté). Par ailleurs, c'est peut-être en cette fin de VIII^e siècle que l'éponyme des Rabī'a irakiens, alliés aux Yaman contre les Qaysites syriens depuis deux générations, commença à être considéré comme le frère de Muḍar fils de Nizār, l'ancêtre de Qays. De fait, la bipolarisation entre Nizār et Yamān n'est guère de mise que vers les années 780-820, surtout sous Hārūn al-Rashīd, soit exactement à l'époque où elle est gravée dans l'œuvre généalogique de référence d'Ibn al-Kalbī (Caskel, 1966).

Une fois établie l'historicité de ces paradigmes, les dynamiques tribales et ethnolinguistiques peuvent être analysées à la lumière de ce que l'on peut reconstruire des dialectiques et évolutions politique des 150 premières années de l'Islam. Les tribus arabes défendirent leurs privilèges comme l'exemption de la *jizya* et de *kharāj* foncier, ou le droit de conserver la *ṣadaqa* en interne. Inversement, sa collecte provinciale, et notamment la dîme foncière ('*ushr*) devint un moyen califal de les fiscaliser, et un moyen émiral pour contrôler et opprimer les factions adverses. Par réaction, ces mêmes entités, fruits de l'administration et de la gestion politiques de l'État, et désormais réanimées dans leur ambivalence face à ce dernier (voir Lindner, 1982), apparurent comme des rebelles et des kharijites. Ainsi, le règne de Hārūn al-Rashīd (r. 787-809) qui constitue l'apogée de la centralisation étatique, et paradoxalement aussi celui des vendettas et des faides entre Nizārites et Yamānites, notamment par gouverneurs interposés (Orthmann, 2002). Cette tribalisation des gouvernements provinciaux constitue finalement un facteur essentiel de l'éclatement de l'empire, dès la mort de ce dernier, pendant ce qui fut appelé la IV^e *fitna*.

Produire une civilisation sans l'avoir voulu

Cette aspiration à la réforme islamique s'accompagne d'une politique de mise en valeur des attributs socio-culturels des premiers conquérants, définis comme *ahl al-islām*. Elle suppose l'instauration d'une législation qui les favorise au détriment

des *ahl al-dhimma*, limitant, d'une part, la liberté d'expression publique de leur culte (interdiction de l'appel à la prière et de la construction d'églises nouvelles) et, d'autre part, leur imitation des attributs des Arabo-musulmans (sandale, robe sans ceinture, turban, *kunya* [le fait d'être appelé Abū quelqu'un]...).

L'Islam, en tant que civilisation, émergea comme résultat paradoxal d'une stratégie de distinction des envahisseurs, dont la réussite amena à terme les indigènes non-arabes à vouloir les imiter. En effet, en temps normal, les conquérants provenant de l'extérieur de l'œcoumène s'assimilent rapidement à la civilisation dominante du pays conquis, adoptant notamment sa langue et sa religion (comme les Francs en Gaule, par exemple). Dans ce schéma, les étrangers sont toujours licenciés et incivils au regard des élites des empires centraux hiérarchisés et civilisés. Toutefois, il existe dans les empires centraux du Moyen-Orient deux exceptions notables à cette règle : les civilisations hellénistique et islamique¹². Dans les deux cas, le substrat indigène y persista malgré tout, mais il fut reformulé sous les codes culturels des envahisseurs. En l'espèce, Macédoniens et Médinois relevaient de systèmes péninsulaires et égéens qui, d'une part, fréquentaient assidument et séculièrement la civilisation de l'œcoumène, notamment comme mercenaires ou auxiliaires, mais se percevaient, d'autre part, issus d'une « autre » culture éminente et antique. En outre, lorsqu'ils conquièrent l'œcoumène, ils étaient déjà politiquement unis, ce qui, ajouté à leur bonne connaissance des empires centraux, leur permit d'en devenir les héritiers avant même de les avoir vaincus formellement.

Diadoques macédoniens et émirs médinois, ainsi que leurs recrues grécophones et arabophones, furent soudain confrontés à une tension entre leur système socio-politique d'origine, égalitaire et modeste, et l'attraction qu'exerçaient les usages civilisés et hiérarchisés du pouvoir central qu'ils remplaçaient. Les conquérants cherchèrent à se distinguer de la noblesse indigène dominée, rejetant par exemple la proskynèse (prosternation) devant le monarque (Taylor, 1927). Ils le voulaient comme *primus inter pares*, élu et obéissant à la Loi collective ou transcendante, et pas comme despote divinisé, et même, dans le cas médinois, le titre de « roi (*malik*) », au sens de détenteur du *mulk*, devait céder le pas au « commandeur des croyants (gr. *protosymboulos* = premier membre du conseil) ». Il est probable qu'ils

12. Il est d'ailleurs frappant que ce dernier, « le Grand Roi », « le Bicornu », constitue le modèle littéraire, politique et même religieux de l'époque, y compris dans le Coran.



rejetèrent les codes culturels des indigènes (ceinture, bonnet, sandales fermées, plats métalliques)¹³ et revendiquèrent les leurs propres (circoncision et *haji*), ainsi que d'autres usages égalitaires comme la préséance dans les protocoles épistolaires (voir Noth, 1987 et Kister, 1989).

Cette tension entre, d'une part, la résistance de la société conquérante et la codification anti-assimilatrice et, d'autre part, la pénétration de fait des personnels et usages courtois et scribes du monde achéménide puis romano-sassanide, induisit un résultat imprévu : les codes conquérants devinrent attrayants pour des élites indigènes désireuses d'être reconnues à égalité avec les diadoques d'Alexandre ou les émirs (gr. : *symbolos* = membre du conseil) du califat. Par conséquent, en Islam, les codes de distinction s'inversèrent dès le VIII^e siècle et ce fut bientôt aux Arabo-musulmans de tenter de retarder cette concurrence, d'une part, on l'a vu, en codifiant et privilégiant l'arabité et, d'autre part, en restreignant aux seuls musulmans les attributs extérieurs de cette arabe islamité. Ainsi, l'éventuelle liste d'obligations/interdictions pour les Arabes devinrent-elles en symétrie une liste d'interdictions/obligations faites aux *dhimmī* d'imiter les musulmans : elle s'ajouta à d'autres nouvelles proscriptions de la liberté culturelle, ou du prestige militaire de porter des armes et de monter en selle. Au cours du IX^e siècle, ces prohibitions furent compilées sous le nom de « Pacte de 'Umar », l'attribuant ainsi abusivement au deuxième calife (r. 634-644) (Levy-Rubin, 2011 ; Yarbrough, 2022).

En somme, en cherchant à protéger leur propre culture, de la Méditerranée à l'Indus, Arabes et Macédoniens imposèrent involontairement leur langue et leur religion aux élites urbaines de l'empire central de l'œcoumène. Mieux, dans le cas de l'Islam, la tension dialectique entre le principe monarchique unitaire, séduit par le despotisme impérial, et la résistance du principe communautaire, forgea le régime même de l'Islam.

13. Certains éléments tiennent à une inversion qui repose sur des critères communs avec les autres monothéistes moyen-orientaux, comme la barbe contre la moustache iranienne, ou l'impureté du chien, animal charognard et donc psychopompe chez les mazdéens.

Passer de l'empire arabe à la cité des *ahl al-islām*

L'arabité, et sa délimitation, ne devint un exercice nécessaire et conscient que chez les descendants de conquérants de la troisième génération. Il fallait s'assurer le contrôle des droits de membre de la *umma* face aux nouveaux entrants. À mesure que l'islam se standardisait et que les non-musulmans adhéraient, l'arabité évolua en un privilège généalogique et racial. En effet, encore au début du IX^e siècle, l'ethnicité arabe garantissait : 1) une fiscalité avantageuse (naturelle et proportionnelle, voir Campopiano, 2011)¹⁴ sur la « terre des Arabes » « pour laquelle ils se sont convertis », ou sur les terres de butins distribués aux conquérants, 2) une solde considérable et héritée, sans aucune obligation service (abolie en 833) et 3) le droit de conserver la *ṣadaqa* au sein de sa *qabīla*. Cet état de fait surprenant continuait alors à pousser des musulmans d'origine copte, arménienne, berbère, iranienne ou hispanique à s'affilier à des groupes tribaux périphériques de l'arabité, comme les Azdites, les Rabi'a, les Qud'a ou les Himyar.

Cela résultait de la convergence de principes et de politiques opposées :

1. le besoin de revenu fiscal contre l'incitation à la conversion ;
2. l'exceptionnalité des premiers conquérants comme fondement de l'islamité contre l'indéniable égalité juridique et sociale de tous les musulmans.

En effet, tout au long du VIII^e siècle, malgré ces dispositions raciales, l'intégration politique des non-Arabs progressait : les Berbères furent convertis d'office à l'islam entre 686 et 711, avec des droits proches de ceux des conquérants, puisque l'arabité était alors à peine en germe. Ce processus d'agrégation de bloc est identique à celle qui concerne les Arabes – elle est aussi fictive dans les deux cas. Toutefois, cela induit que les Berbères d'Afrique et d'Espagne étaient considérés comme les conquérants de leur propre pays, au même titre que les Arabes du Yémen ou de Syrie-Mésopotamie. À moins

14. Les contribuables, chrétiens comme musulmans, réclamèrent l'instauration (ou la restauration ?) d'un système proportionnel appelé *muqāsama*, avantageux pour le contribuable, mais non-incitatif à produire pour le revenu fiscal ; à l'inverse, le gouvernement avait intérêt, outre de fixer la somme de la contribution, de l'imposer en monnaie ; mais cela avait le désavantage pour le contribuable de devoir vendre son blé au moment où le marché est saturé d'offre, et donc au plus bas prix.

d'être *mawālī* de personnalités influentes comme Tāriq b. Ziyād, ils étaient enregistrés selon leurs propres *qabīla*, et non comme des clients de *qabīla* arabes, comme c'était la règle au Khorassan ou en Espagne, par exemple. Par ailleurs, ce principe supposait aussi qu'aucun Africain ne serait un *dhimmī*, ce qui explique l'absence d'une Église comparable à celle des autres provinces. De fait, Maures et Saracènes du monde tardo-antique, d'une part partageaient les caractères d'une faible romanisation, et d'une christianisation limitée, et d'autre part étaient perçus par les élites gréco-romaines d'une semblable altérité de mode de vie peu civil, de sociabilité politique peu constante, et de matrimonialité relâchée. Cela contribua peut-être au fait qu'Arabes et Berbères se reconnaissent mutuellement les mêmes droits, ce qui est manifeste pendant la conquête de l'Espagne. Par ailleurs, cela explique les similitudes entre les kharijismes maghrébins des années 740-780 et celles des entités arabophones irakiennes et péninsulaires. Ils diffèrent profondément des mouvements de dissidence du monde iranien, notamment le messianisme qui permit, entre autres, la révolution abbasside puis la réforme d'al-Mahdī (Crone, 2012).

Il faut tout de même concéder que si plusieurs groupes maghrébins qui avaient été agrégés aux généalogies arabes, même les Huwāra et Luwāta de la côte libyenne, finirent par en être exclus. Cela tient-il au fait qu'Omanais et Sabéens étaient déjà peu ou prou arabisés au moment des premiers recrutements berbères ? Ou que la consolidation des fondements théoriques de l'arabité est antérieure à 711 ? Ou encore qu'ils échappent à la contingence géographique qui charpente la notion de *Jazīra al-'Arab* à l'époque abbasside ? Pour autant, si les chroniqueurs du IX^e siècle parlent bien de « Berbères » et de « révoltes berbères », c'est en grande partie le reflet d'une prise de conscience tardive et exogène de leur supergroupe ethnolinguistique (*supra*). Cependant, ayant été des *ahl al-islām* avant de se savoir Berbères, ils ne développèrent (pour l'essentiel)¹⁵ pas de système légal distinct de l'islam des Arabes.

À l'inverse, dans le monde iranien, la conversion est un processus individuel, et donc plus tardif : il est massif entre 740 et 840 (Bulliet, 1979). Les politiques marwānides oscillèrent entre intégration (fondée sur l'égalitarisme des musulmans)

15. Rappelons le cas original des Barghwatta de la plaine du Tamesna et de la cité d'Anfa : à partir d'un mouvement kharijite islamique, ils fondent une religion indépendante avec, dit-on, un Coran en langue berbère.

et réaction (rejetant les *mawālī* parmi les *ahl al-dhimma*). Le bon calife 'Umar II (r. 717-720) est ainsi resté dans les mémoires pour avoir « rétabli » l'égalité fiscale entre musulmans, par rapport aux non-musulmans, que son successeur Hishām aurait révoquée, pour n'être rétablie que lors de l'avènement de la *sunna* sous al-Mahdī. Tout au long de ce processus, les juristes courtisans conseillèrent de dissocier le statut personnel des individus de celui de leurs terres.

Ces attermoissements entre intégration et réaction évoquent d'autres moments critiques des empires :

1. l'intégration au *ius romanus* des élites pérégrines à Rome puis l'octroi de la citoyenneté romaine à tous les sujets libres de Rome sous les Sévères vers 200-210 ;
2. la procédure de naturalisation individuelle, puis l'extension des droits politiques aux indigènes non-européens de l'empire français après 1945 et 1956.

Au sein de l'empire français, comme dans l'histoire de Rome ou de l'Islam, des réactions ponctuelles de repli sur l'ethnicité s'opposèrent au principe universaliste et intégrateur. C'est notamment le cas de l'abolition de l'Union française en 1958, et donc de l'abrogation tacite de la loi Defferre qui établissait l'égalité politique de tous les Français dans tous les territoires d'outre-mer, indépendamment de la race et de la religion. Ces replis rappellent les mesures prises par al-Ḥajjāj en Irak contre les convertis, ou l'hostilité systématique rencontrée par la dynastie des Sévères. Pourtant, à Rome et en Islam, le principe d'extension de la citoyenneté l'emporta sur les tentations de repli des privilégiés, si bien que la prééminence des Italiens et des Arabes y cessa respectivement au milieu du III^e et du IX^e siècle. Cet abandon par les conquérants, et cette appropriation par les conquis, semble le prix à payer pour fonder une civilisation millénaire. En l'espèce, l'empire français n'a pas su surmonter les résistances racistes à la naturalisation et à l'égalité civique et sociale : les « indigènes » de l'empire furent renvoyés pour de bon au statut synonyme « d'étranger ».

En Islam, la conversion des Iraniens accompagne d'abord le processus qui conduisit à la réforme de la *sunna* sous al-Mahdī, et à l'établissement de règles privilégiant les musulmans (tous les musulmans). Dans un second temps, un



demi-siècle plus tard, la répression des rébellions tribales des années 815-830 justifia l'abolition de la solde (*‘atā*) héritée par le calife al-Ma'mūn : cela marque la fin du privilège arabe.

Entre ces deux moments, l'influence des Barmakides perses à la cour, et des *mawālī* dans les milieux savants, favorisèrent l'émergence d'un discours complotiste contre une prétendue « *shu‘ubiyya* (communautarisme, sabéen *sha‘b* = 'commune') ». Ces auteurs soupçonnaient les ethnies non-arabes de chercher à renverser l'arabité et l'islam en rétablissant leurs anciennes religions berbères ou iraniennes. Cependant, comme toute théorie du complot, il n'en subsiste que les textes des dénonciateurs, mais aucune preuve de sa réalité (Savant, 2013).

Bien au contraire : la majorité des Iraniens étaient subitement devenus musulmans, si bien qu'en effet la cour abbasside s'inspirait de la renaissance sassanide, et la plupart des savants, y compris les canonistes qui façonnent l'islam sunnite que nous connaissons, étaient d'origine iranienne. Ces savants manifestaient une fascination pour l'arabité des Arabes parce que ces derniers parlaient la langue de la science, et avaient initié l'islam, et ce, quand bien même ils avaient perdu du même coup leurs privilèges et la religion, et étaient en même temps l'objet d'une répulsion pour le « barbare ». En effet, les Arabes de la péninsule Arabique et des steppes du Moyen-Orient échappaient de plus en plus au contrôle califal, et se transformèrent en « Bédouins », aussi éloignés de l'islamité civile que pouvaient l'être leurs homologues kurdes ou touaregs. L'islam, quant à lui, était devenu universel, et déconnecté de toute dimension ethnique ■

Bibliographie sélective

- Al-Jallad, A. (2022). "May God be Mindful of Yazīd the King": Further Reflections on the Yazīd Inscription and the Development of Arabic Scripts. In Josephine Van den Bent, Floris Van den Eijnde and Johan Weststeijn (dir.). *Late Antique Responses to the Arab Conquests*. Leyde: Brill, p. 195-211.
- Arbach, M. and Schiettecatte, J. (2016). The political map of Arabia and the Middle East in the third century AD revealed by a Sabaeen inscription. In *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 2, p. 76-96. <https://shs.hal.science/halshs-01388356/document>
- Athamina, K. (1987). A'rāb and Muḥājirūn in the Environment of the Amṣār. In *Studia Islamica*, 66, p. 5-25. <https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781315241258-7/r%C4%81b-muh%C4%81jir%C5%ABn-environment->
- Benhima, Y. et Guichard, P. (2018). Mūsā ibn Nusayr. Retour sur l'histoire et le pouvoir d'un gouverneur omeyyade en Occident musulman. Dans *Bulletin d'Études Orientales*, 66, p. 97- 116. https://www.academia.edu/38231351/Yassir_Benhima_et_Pierre_Guichard_M%C3%BBs%C3%A2_ibn_Nusayr_Retour_sur_l'histoire_et_le_pouvoir_dun_gouverneur_omeyyade_en_Occident_musulman_Bulletin_d%C3%A9tudes_orientales_66_2017_p_97_116
- Borrut, A. (2011). *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*. Leyde : Brill.
- Bouali, H. (2021). *De la révolte au califat zubayride : histoire d'une expérience politique dans les débuts de l'Islam*. Thèse de doctorat. Université Paris Nanterre.
- Bourdieu, P. (1984). Espace social et genèse des « classes ». Dans *Annales de recherches en sciences sociales*, 52-53, p. 3-14. https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1984_num_52_1_3327
- Brock, S. (1982). Syriac Views of Emergent Islam. In Juynboll (dir.). *Studies on the First Century of Islamic Society*. Carbondale: Southern Illinois University Press. <https://ia803407.us.archive.org/14/items/studies-on-the-first-century-of-islamic-society-by-gautier-h.-a.-juynboll-ed.-z-lib.org/Studies%20on%20the%20First%20Century%20of%20Islamic%20Society%20by%20Gautier%20H.A.%20Juynboll%20%28ed.%29%20%28z-lib.org%29.pdf>
- Bulliet, R. (1979). *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge: Harvard University Press.
- Campopiano, M. (2011). Alā l-Misāḥa and Muqāsama Land Tax: Legal Theory and Balance of Social Forces in Early Medieval Iraq (Sixth to Eighth Centuries). In *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 54 (2), p. 239-269. <https://pure.york.ac.uk/portal/en/publications/al%C4%81-l-mis%C4%81-a-and-muq%C4%81sama-land-tax-legal-theory-and-balance-of-so>
- Caskel, W. (1966). *Ġamharat an-nasab, das genealogische Werk des Hisām Ibn Muḥammad al-Kalbī*. Leyde: Brill.
- Christensen, A. (2002). *Cassiodorus, Jordanes and the history of the Goths: studies in a migration myth*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- Conrad, L. (1990). Syriac Perspectives on Bilād al-Shām during the Abbasid Period. In Adnan Al-Bakhit and Robert Schick (dir.). *Bilād al-Shām during the Abbasid period (132 A.H./750 A.D. – 451 A.H./1059 A.D.)*: Proceedings of the fifth international conference on the history of Bilād al-Shām. Amman: History of Bilad al-Sham committee, p. 1-44.
- Cordoni, C. (2022). Of Siblings, Kingdoms, and the Days of the Messiah: Jewish Literary Responses to the New Order in the Land of Israel in the First Muslim Period. In Josephine Van den Bent, Floris Van den Eijnde and Julian Weststeijn (dir.). *Late Antique Responses to the Arab Conquests*. Leyde: Brill, p. 212-244.

- Crone, P. and Cook, M. (1977). *Hagarism: The Making of the Islamic World*. London: Cambridge University Press.
- Crone, P. and Hinds, M. (1986). *God's Caliphs: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Crone, P. (1994). Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties? In *Der Islam*, 71 (1), p. 1-57. https://www.ias.edu/sites/default/files/hs/Crone_Articles/Crone_Qays-Yemen.pdf
- Crone, P. (1994). The First-Century Concept of 'Hiġra'. In *Arabica*, 41, p. 352-387. <https://www.jstor.org/stable/4057424>
- Crone, P. (2012). *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Blois, F. (2002). Naṣrānī (Ναζωραῖος) and ḥanīf (ἔθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 65, n° 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prémare, A.-L. (2002). *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*. Paris : Seuil.
- Debié, M. (2015). *L'écriture de l'histoire en syriaque : transmissions interculturelles et constructions identitaires entre hellénisme et islam*. Louvain : Peeters.
- Debié, M. (2016). Les controverses miaphysites en Arabie et le Coran. Dans Flavia Ruani (dir.). *Les controverses religieuses en syriaque*. Paris : Geuthner, p. 137-156.
- Déroche, F. (2014). *Qur'ans of the Umayyads. A first overview*. Leyde: Brill.
- Donner, F. (1981). *The Early Islamic Conquests*. Princeton: Princeton University Press.
- Donner, F. (1998). *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: Princeton University Press.
- Donner, F. (2002-3). From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community. In *Al-Abḥāth*, 50-51, p. 9-53. https://www.academia.edu/1013487/From_Believers_to_Muslims_Confessional_self_identity_in_the_early_Islamic_community_2003_
- Donner, F. (2010). *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Donner, F. (2011). The Qur'anicization of the Religio-Political Discourse in the Umayyad Period. In *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 129, p. 79-92. <https://journals.openedition.org/remmm/7085>
- Dussaud, R. (1955). *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*. Paris : Geuthner.
- Esders, S. and Helmut, R. (2021). Diversity and Convergence: The Accommodation of Ethnic and Legal Pluralism in the Carolingian Empire. In Rutger Kramer and Walter Poh (dir.). *Empires and Communities in the Post-Roman and Islamic World, C. 400-1000 CE*. Oxford: Oxford University Press, p. 227-252.
- Fournet, J.-L. (2020). *The Rise of Coptic. Egyptian versus Greek in Late Antiquity*. Princeton: PUP.
- Gardet, L. (1977). *Les hommes de l'Islam. Approche des mentalités*. Paris : Hachette.
- Hoyland, R. (1997). *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton: The Darwin Press.
- Hoyland, R. (2001). *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the Coming of Islam*. London: Routledge.
- Kister, M. (1989). Do Not Assimilate Yourselves: 'La tashabbahu'. In *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 12, p. 321-353. <https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781315248486-6/assimilate-yourselves%E2%80%A6-tashabbah%C5%AB%E2%80%A6-kister?context=ubx>

2. AU-DELÀ DE LA « TRIBU », DE « L'ARABITÉ » ET DE « L'ISLAM ». POUR UNE RÉÉVALUATION DU COLLECTIF SOCIAL ET POLITIQUE AUX VII^e-VIII^e SIÈCLES E.C.

- Kraemer, C. (1958). *Excavations at Nessana: III: Non-literary Papyri*. Princeton: Princeton University Press.
- Lancaster, F. and Lancaster, W. (2015). Concepts of tribe, tribal confederation, and tribal leadership. In Christian Robin and Denis Genequand (dir.). *Les Jafnides. Des rois arabes au service de Byzance*. Genève : Droz, p. 155-192.
- Levy-Rubin, M. (2011). *Non-Muslims in the early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, B. (1950). An Apocalyptic Vision of Islamic History. In *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 13, Issue 2, p. 308-338. <https://www.cambridge.org/core/journals/bulletin-of-the-school-of-oriental-and-african-studies/article/abs/an-apocalyptic-vision-of-islamic-history/A13006A580FF72C31F0B7CC25A66F45C>
- Lindner, R. (1982). What Was a Nomadic Tribe? In *Comparative Studies in Society and History*, vol. 24, n° 4, p. 689-711. <https://www.jstor.org/stable/178435>
- Lindstedt, I. (2015). *Muhājirūn* as a Name for the First/Seventh Century Muslims. In *Journal of Near Eastern Studies*, 71 (1), p. 67-73. https://www.academia.edu/11682900/Muh%C4%81jir%C5%ABn_as_a_Name_for_the_First_Seventh_Century_Muslims_JNES_
- Macdonald, M. (2009). Arabs, Arabias, and Arabic before Late Antiquity". In *Topoi*, 16, p. 277-332.
- Macdonald, M. (2015). Was there a 'Bedouinization of Arabia'? In *Der Islam*, 92 (1), p. 42-84.
- Nehmé, L. (2017). Aramaic or Arabic? The Nabataeo-Arabic Script and the Language of the Inscriptions Written in this Script. In Adnan Al-Jallad (dir.). *Arabic in Context. Celebrating 400 years of Arabic at Leiden University*. Leyde: Brill, p. 75-98.
- Noth, A. (1987). Problems of Differentiation between Muslims and non-Muslims: Re-Reading the 'Ordinances of 'Umar'. In *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9, 103-124. <https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781315248486-5/problems-differentiation-muslims-non-muslims-re-reading-ordinances-umar-al-shur%C5%AB%E1%B9%AD-al-umariyya-albrecht-noth>
- Orthmann, E. (2002). *Stamm und Macht: Die arabischen Stämme im 2. und 3. Jahrhundert der Hijra (Nomaden und Sesshafte)*. Published online by Cambridge University Press: 24 April 20.
- Palmer, A. (1993). *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Penn, M. (2015). *Envisioning Islam. Syriac Christians and the Early Muslim World*. Philadelphia: Pennsylvania University Press.
- Pohl, W. (2021). The Emergence of New Polities in the Breakup of the Western Roman Empire". In Rutger Kramer and Walter Pohl (dir.). *Empires and Communities in the Post-Roman and Islamic World, C. 400-1000 CE* (28-63). Oxford: Oxford University Press.
- Ragib, Y. (1997). Sauf-conduits d'Égypte omeyyade et abbasside. In *Annales Islamologiques*, 31, p. 143-168. <https://www.ifao.egnet.net/publications/catalogue/AnIsl/31/>
- Retsö, J. (2003). *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads*. London: Routledge.
- Robin, C. (2004). Himyar et Israël. In *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 148 (2), p. 831- 906. https://www.academia.edu/37624697/_%E1%B8%A4imyar_et_Isra%C3%ABl_dans_Acad%C3%A9mie_des_Inscriptions_et_Belles_Lettres_Comptes_rendus_de_l_ann%C3%A9e_2004_pp_831_906
- Robin, C. et Tayran, S. (2012). Soixante-dix ans avant l'Islam : l'Arabie toute entière dominée par un roi chrétien. Dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 156 (1), p. 525-553. https://www.persee.fr/doc/crai_0065-0536_2012_num_156_1_93448
- Robin, C. et Al-Ghabban (2014). Inscriptions antiques récemment découvertes à Najrān



- (Arabie séoudite méridionale) : nouveaux jalons pour l'histoire de l'oasis et celle de l'écriture et de la langue arabes. Dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 158, p. 1033-1127. https://www.academia.edu/37672151/_Inscriptions_antiques_r%C3%A9cemment_d%C3%A9couvertes_%C3%A0_Najr%C4%81n_Arabie_s%C3%A9oudite_m%C3%A9ridionale_nouveaux_jalons_pour_lhistoire_de_loasis_et_celle_de_l%C3%A9criture_et_de_la_langue_arabes_dans_AIBL_Comptes_rendus_2014_pp_1033_1127_en_coll_avec_%CA%BFA1%C4%AB_I_al_Ghabb%C4%81n_et_Sa%CA%BF%C4%ABd_F_al_Sa%CA%BF%C4%ABd
- Robin, C. (2017). L'Arabie à la veille de l'Islam dans l'ouvrage de Aziz al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity*. Dans *Topoi*, 21, p. 291-320. https://www.persee.fr/doc/topoi_1161-9473_2017_num_21_1_3137
 - Rochow, I. (1976). Die Heidenprozesse unter den Kaisern Tiberios II. Konstantinos und Maurikios. In Helga Köpstein und Friedhelm Winkelmann (dir.). *Studien zum 7. Jahrhundert in Byzanz*. Berlin: Berliner byzantinistische Arbeiten, p. 120-130.
 - Robinson, C. (2005). *'Abd al-Malik'*. Oxford: Oxford University Press.
 - Roggema, B. (2007). The Debate between Patriarch John and an emir of the Mhaggrāyē: A Reconsideration of the earliest Christian-Muslim Debate. In Martin Tamcke (dir.). *Christen und Muslime im Dialog. Christlich-muslimische Gespräche im muslimischen Orient des Mittelalters*. Beyrouth: Beirut Texts and Studies, p. 21-39.
 - Bowen Savant, S. (2013). *The New Muslims of Post-Conquest Iran. Tradition, Memory, and Conversion*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Shaban, M. (1970). *The Abbasid Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Shoemaker, S. (2019). *The Apocalypse of Empire: Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*. Philadelphia: Pennsylvania University Press.
 - Shoemaker, S. (2021). *A Prophet Has Appeared: The Rise of Islam through Christian and Jewish Eyes*. A Sourcebook. Oakland: University of California Press.
 - Shoemaker, S. (2022). *Creating the Qur'an: A Historical-Critical Study*. Oakland: University of California Press.
 - Sijpesteijn, P. (2013). *Shaping a Muslim State: The World of a Mid-Eighth-Century Egyptian Official*. Oxford: Oxford University Press.
 - Sijpesteijn, P. (2022). Muhammad's World in Egypt. In Josephine Van den Bent, Floris Van den Eijnde and Johan Weststeijn (dir.). *Late Antique Responses to the Arab Conquests* (p. 171-194). Leyde: Brill.
 - Taylor, L. (1927). The 'Proskynesis' and the Hellenistic Ruler Cult. In *Journal of Hellenic Studies*, 47 (1), p. 53-62. Published online by Cambridge University Press: 23 December 2013. <https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-hellenic-studies/article/abs/proskynesis-and-the-hellenistic-ruler-cult/014E46D7024F54F97694DCD9E1D8EC9E>
 - Tillier, M. (2018). Abd al-Malik, Muhammad et le Jugement dernier : le dôme du Rocher comme expression d'une orthodoxie islamique. Dans Michel Lauwers et Julien Loiseau (dir.). *Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales. Actes du XLVIII^e Congrès de la SHMESP*. Paris : Éditions de la Sorbonne, p. 341-365.
 - Tillier, M. (2020). Représenter la province auprès du pouvoir impérial. Les délégations (*wufūd*) égyptiennes aux trois premiers siècles de l'Islam. Dans *Arabica*, 67, p. 125-199. <https://shs.hal.science/halshs-03019949/document>
 - Vallet, E. (2016). *L'archipel des Arabes. Jalons pour une histoire connectée de l'Arabie VIIe-XIIIe siècle*. Mémoire de HDR. Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.
 - Von Grunebaum, G. (1963, Jan). The Nature of Arab Unity Before Islam. In *Arabica*, 10, Fasc. 1, p. 5-23.

2. AU-DELÀ DE LA « TRIBU », DE « L'ARABITÉ » ET DE « L'ISLAM ». POUR UNE RÉÉVALUATION DU COLLECTIF SOCIAL ET POLITIQUE AUX VII^e-VIII^e SIÈCLES E.C.

- Wansbrough, J. (1978). *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford: Oxford University Press.
- Ward, W. (2014). *The mirage of the Saracen, Christians, and nomads in the Sinai Peninsula through the early seventh century C.E.* Oakland: University of California Press.
- Webb, P. (2016). *Imagining the Arabs: The Construction of Arab Identity and the Rise of Islam*. Edimbourg: Edinburgh University Press.
- Webb, P. (2021). Yemeni Identity in Abbasid Iraq: from the Sublime to the Ridiculous. In Walter Pohl and Kramer Rutger (dir.). *Empires and Communities in the Post-Roman and Early Islamic World*. Oxford: Oxford University Press, p. 283-328.
- Whittow, M. (2015). Re-thinking the Jafnids: New approaches to Rome's Arab allies. In Denis Genequand and Christian Robin (dir.). *Les Jafnides. Des rois arabes au service de Byzance*. Genève : Droz, p. 11-36.
- Wood, P. (2021). *The Imam of the Christians: The World of Dionysius of Tel-Mahre*. Princeton: Princeton University Press, p. 750-850.
- Yarbrough, L. (2022). The early circulation and late adoption of the 'Pact of 'Umar' (Shurūt 'Umar). In *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 53, p. 237-304. https://www.academia.edu/100865299/Yarbrough_JSAI_53_2022.



