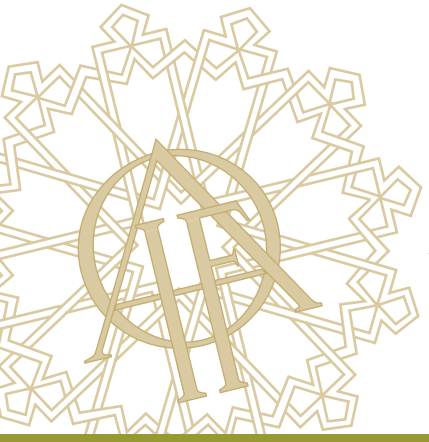
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 47 (2014), p. 445-480

Jean-François Faü

Le phénomène de conversions au christianisme puis à l’islam des tribus juives de la péninsule Arabique, Ve-XIIIe siècles

Conditions d’utilisation

L’utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l’éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l’éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711264	*La chapelle d’Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l’Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d’Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	

© Institut français d’archéologie orientale - Le Caire

JEAN-FRANÇOIS FAÜ*

Le phénomène de conversions au christianisme puis à l'islam des tribus juives de la péninsule Arabique, Ve-XIIIe siècles

RÉSUMÉ

L'étude du phénomène de conversion des communautés juives de la péninsule Arabique à l'époque médiévale demeure un exercice original. Si les mécanismes de la christianisation du IVe siècle diffèrent du processus d'adhésion à l'islam à l'époque de l'hégire, il est cependant possible d'identifier les articulations de ces deux mouvements afin de saisir les conséquences de ces conversions, entre le repli communautaire et l'abandon de l'espace public. Les conversions au christianisme furent douloureuses, imposées et révocables ; celles à l'islam, à l'exception de certaines périodes précises, étaient choisies, proposées et exclusives.

Mots-clés : conversions – judaïsme – christianisme – islam – Aksum – Arabie du Sud – *mawālī*

ABSTRACT

The study of the conversions of the Jewish communities of the Arabic peninsula in the medieval era remains an original challenge.

Certainly, the mechanisms of the Christianisation of the IVth century are different of the process of adhesion to Islam at the age of the hegira, but it is however possible to identify

* Jean-François Faü, directeur du département «Culture et patrimoine» de l'université internationale Senghor à Alexandrie et chercheur associé au CFEE d'Addis Abeba (IFRE 23-USR 3137), jffau@yahoo.fr
L'auteur remercie Christian Décobert, directeur de recherche au Centre national de la recherche scientifique, Gérard Dédéyan, professeur émérite d'histoire médiévale à l'université Paul-Valéry de Montpellier 3 et Gérard Nahon, directeur honoraire à l'école pratique des hautes études (Sorbonne) qui ont bien voulu le faire bénéficier de leurs conseils amicaux pour la rédaction de cet article.

AnIsl 47 (2014), p. 445-480 Jean-François Faü
Le phénomène de conversions au christianisme puis à l'islam des tribus juives de la péninsule Arabique, Ve-XIIIe siècles
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

the articulations of these two process in order to understand the consequences of these conversions, between the community withdrawal and the desertion of the public space. The conversions to Christianity were painful, imposed and revocable; these of Islam, except some definite periods, were chosen, suggested and exclusive.

Keywords: conversions – Judaism – Christianity – Islam – Aksum – South Arabia – *mawālī*

* * *

Introduction

L'étude du phénomène de conversion des communautés juives de la péninsule Arabique au christianisme, puis à l'islam, constitue un exercice original ouvrant sur différentes grilles de lecture. Certes les mécanismes de la christianisation du VI^e^ siècle différèrent des schémas d'adhésion à l'islam mis en place à partir de l'hégire, mais il est cependant possible d'identifier un certain nombre d'articulations entre les deux processus et d'analyser les conséquences de ces conversions, entre le repli et l'abandon de l'espace public.

Sur la rive orientale de la mer Rouge, le paysage du judaïsme arabique préislamique couvrait un vaste panorama allant du nord du Héjaz [1] jusqu'aux confins du Hadramaout ; son implantation et sa structure obéissaient à la dichotomie des deux Arabies : une centrale et une périphérique [2]. En effet, les principautés juives du Héjaz se différencièrent du royaume ḥimyarite du roi Yūsuf, dit Ḏū Nuwās, (c. 520-525), tant par leur origine que par leur profil économique, politique et social.

Concernant le Héjaz, de nombreuses sources témoignent de la présence de communautés juives dans cette région.

Tout d'abord les inscriptions rupestres, géographiquement localisées dans le nord-ouest de la péninsule, à Madā'in Ṣāliḥ et al-ʿUlā [3], donnent des indications relativement bien datées ; les données sont certes peu nombreuses, mais demeurent cohérentes. Ces inscriptions juives d'Arabie sont datées entre l'an 43 et 346, et aucune ne correspond à la période où le judaïsme commença à acquérir un certain rayonnement dans la péninsule, à partir de la fin du VI^e^ siècle [4]. Cependant, ce petit corpus démontre l'existence, entre le I^er^ et le IV^e^ siècle, de groupes juifs dans une région

1. Les mots et les noms propres transcrits de l'hébreu, comme Eldad ben Mahali Ha-Dani ou Natana'el Ibn al-Fayyumi, et de l'amharique, comme Ella Aṣbəḥa, suivent respectivement le système adopté par la *Jewish Encyclopedia* et par celui de l'*Encyclopedia Æthiopica*. Les noms de lieux sont translittérés (ex. Wādī al-Qurā, Yaṯrib), sauf Héjaz, Yémen, Aksoum et ceux dont l'orthographe est fixée par l'usage français.
2. Décobert, *Le Prophète et le combattant*, p. 59.
3. Jaussen et Savignac, *Mission archéologique*, p. 437.
4. Robin, « Ḥimyar et Israël », p. 832.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

correspondant au plateau de Ḥismā. Il pourrait s'agir des communautés désignées par la *Mishnah*, dont un des traités énonce certaines règles relatives aux conditions de vie dans le désert d'Arabie [5], les mêmes qu'aurait visité Rabbi Akiba [6], une des grandes figures religieuses de la période tanaïque du IIe siècle. Enfin, le récit talmudique précise qu'au Ier siècle, après la destruction du second Temple, 80 000 descendants de *kohenim* seraient partis vers le pays « des ismaélites [7] ».

Puis viennent les sources externes, parmi lesquelles des textes en langue grecque ou syriaque, qui concernent les tribus des grandes oasis centrales du Héjaz. Les récits traditionnels préislamiques, composés de chroniques historiques extérieures à la culture arabe, comme l'*Histoire de l'Église* de l'auteur byzantin Philostorge [8] (c. 370-c. 430) ou l'*Histoire d'Héraclius*, d'un auteur que la tradition arménienne présente sous le nom d'évêque Sébèos [9] (VIIe siècle), attestent une forte présence juive dans cette partie de la péninsule.

Cette population juive bénéficia, tout au long de la Ǧāhiliyya, d'un apport démographique constant grâce à une immigration venant de Palestine, de Mésopotamie et de Perse au moment des persécutions sassanides du Ve siècle[10]. Puis, comme l'a écrit Shelomo Dov Goitein, le prosélytisme exercé auprès des tribus arabes, qui se convertirent totalement ou partiellement au judaïsme, constitua également un autre facteur d'ancrage de la judaïté dans cette région :

> « In Arabia, as elsewhere, Judaism made converts. [11] »

Enfin, les sources musulmanes des premiers siècles de l'islam se sont intéressées au judaïsme en Arabie en relevant son influence dans plusieurs oasis du Héjaz. Ces sources narratives sont composées de chroniques de nature hagiographique, qu'il s'agisse de *maġāzī*, les « campagnes militaires » de Muḥammad, ou de *siyar* (pl. de *sīra*), les « biographies » du Prophète. Viennent ensuite les monographies concernant l'histoire de Yaṯrib ou celle de Ḫaybar, et, enfin, les chroniques de voyageurs-géographes.

Au moment de l'Hégire, treize tribus juives étaient installées dans des oasis-principautés du Héjaz où elles entretenaient, avec les groupes ou les clans voisins, des liens de clientèle avant tout d'ordre économique ne tenant pas, ou peu, compte de la solidarité religieuse. Ainsi,

5. Newby, *A History of the Jews*, p. 54.
6. Talmud de Babylone, *Moëd*, 26a.
7. Talmud de Jérusalem, *Ta'aniyot*, IV, 60 b.
8. Philostorge, auteur byzantin, fut un disciple de l'arien Eunome. Son *Histoire ecclésiastique*, en douze volumes, couvre la période allant de 300 à 425, et présente le point de vue de l'arianisme sur l'Église au IVe siècle. Elle nous est parvenue d'une part, par un abrégé rédigé par le patriarche byzantin Photios, d'autre part, par d'importants extraits figurant dans la *Suidae*, une encyclopédie de la fin du IXe siècle (Édition *Suidae Lexicon*, 5 volumes, Teubner, 1928-1938), et dans quelques autres textes d'époque byzantine.
9. Selon la tradition arménienne, Sébéos aurait vécu au VIIe siècle et serait l'auteur d'un important ouvrage historique connu sous le titre d'*Histoire d'Héraclius*, traitant des guerres entre Byzance et la Perse, du règne de Maurice à l'accession de Muʿāwiya (591-661) au califat, tout en insistant sur l'échec de la politique byzantine de réunification entre les Églises de Constantinople et et d'Arménie.
10. Widengren, « The Status of the Jews », p. 142, 143.
11. Goitein, « Jews and Arabs », p. 49.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

les Banū Ṯaʿlaba, tribu juive des environs de Yaṯrib, étaient liés à des clans locaux non juifs [12] qui pratiquaient l'élevage, l'agriculture et l'artisanat [13]. La notion d'appartenance à la tribu était alors définie par l'affiliation, par la naissance, à un groupe qui pouvait cohabiter avec d'autres éléments tribaux, au sein de la population mêlée d'une oasis [14].

Si les chroniqueurs musulmans comme Ibn Isḥāq (mort en 767), Abū Ǧaʿfar al-Ṭabarī (839-923) ou Yāqūt al-Rūmī (1179-1229) et des théologiens comme Ibn Ḥazm (994-1064) eurent des avis partagés sur la question de l'origine de ces groupes juifs, la majorité d'entre eux s'accorda sur le fait de leur appartenance aux tribus locales, et non à celles de Banū Isrāʾīl [15].

Yāqūt al-Rūmī mentionne la présence de communautés juives dans le Wādī al-Qurā [16], d'autres auteurs, comme al-Ṭabarī, signalent celles des oasis de Fadak, de Taymāʾ, de Ḫaybar et de Yaṯrib. Cette cité, au nord de La Mecque, ne constituait pas un centre urbain, mais plutôt un agrégat de palmeraies, de villages et de forteresses. Deux tribus, les Banū Qurayẓa et les Banū al-Naḍīr, composaient un élément dominant, formant des communautés agricoles sédentaires à forte capacité guerrière. Le chroniqueur al-Wāqidī (745-823) les désigne comme étant les « gens des forteresses », en référence au réseau de maisons fortes que ces clans entretenaient dans le sud de l'oasis [17]. Au nord de l'oasis, les Banū Qaynuqāʿ formaient un autre groupe distinct, réputé pour la qualité de son artisanat, notamment celui de ses orfèvres et de ses forgerons [18]. Ces communautés étaient administrées, suivant un principe de partage du pouvoir, par un chef de clan, qui s'occupait des questions sociales et militaires, et un collège de rabbins concernant les questions juridiques et religieuses [19].

Le judaïsme arabique dépendit, un temps, des autorités rabbiniques de Tibériade, avant de se référer au Talmud de Babylone [20]. Dès le VIe siècle, l'évêque syriaque Siméon de Beith Arsham avait protesté contre l'activité prosélyte des rabbins de Tibériade au sein des communautés du Héjaz [21] :

> « Les juifs de Tibériade envoient des prêtres année après année, saison après saison pour soulever les Ḥimyarites contre les chrétiens. »

Yaṯrib demeurait un centre religieux important doté de synagogues et d'une *bayt al-midrās* (*bet ha-midrash* [22]) qui fonctionnait à la fois comme cours de justice et comme instance législative, et qui fut dirigée par des personnalités du rabbinat arabique, comme Nuʿmān ibn Amrū et al-Ḥarīṯ ibn Zayad, dont la notoriété était reconnue dans toute la péninsule [23].

12. Serjeant, « The Sunnah Jāmiʾah », p. 29.
13. Lecker, « The Constitution », et, du même auteur , « People, Tribes and Society ».
14. Donner, *Muhammad*, p. 30.
15. Gil, *Jews in Islamic Countries*, p. 2-19.
16. Yāqūt al-Rūmī, *Muʿǧam al-buldān*, p. 81.
17. Al-Wāqidī, cité par Prémare (de), « Le premier islam », p. 147.
18. Goitein, *juifs et Arabes*, p. 100, 101.
19. Al-Ṭabarī, *La Chronique*, p. 251.
20. Al- Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, p. 135.
21. Ben Sasson, *A History of the Jewish*, p. 358.
22. Voir note 1.
23. Ibn Isḥāq, *Mohammad*, Beyrouth, p. 458.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Les entorses à la Loi mosaïque demeuraient parfois flagrantes, comme l'épisode des mariages mixtes contractés entre des juifs de Yaṯrib et des femmes quraysites polythéistes [24].

Des tribus hadramies, à l'image des Bā ʿAwḍa [25], conservaient dans la tradition orale la légitimité d'une ascendance locale et arabe, celle de Qaḥṭān, l'ancêtre mythique[26]. Par contre Ibn Ḥazm [27] rattache les tribus yéménites judaïsées aux deux grands ascendants Kahlān et Ḥimyar, qui se réclamaient tout deux de la descendance de Saba', l'ancêtre légendaire de cet ensemble tribal. Selon Yaʿqūbī (mort en 897), les Arabes étaient initialement divisés lorsqu'une partie d'entre eux se convertirent au judaïsme. Il établit également une distinction entre les tribus yéménites converties sur place [28], et celles qui, comme les Aws ou les Ḫazrağ, émigrèrent vers d'autres régions de la péninsule Arabique avant d'embrasser le judaïsme, les excluant ainsi, géographiquement, d'un processus de conversion de groupe.

Pour Shelomo Dov Goitein [29], les tribus juives d'Arabie du Nord étaient formées d'un mélange de juifs venus de Palestine et d'Arabes convertis, à la différence du Yémen, où ce furent essentiellement les membres de la maison royale ḥimyarite et une élite politique qui adoptèrent le judaïsme [30]. Ces Judéo-Arabes appartenaient donc à un vaste ensemble de communautés dispersées dans toute la péninsule Arabique dont les mobiles purement religieux cédèrent souvent le pas aux intérêts politiques et économiques.

Le système d'organisation tribale auquel appartenaient les juifs d'Arabie se caractérisait par une désunion chronique[31] ; les interactions complexes existant entre juifs et non-juifs permettaient cependant de gérer l'équilibre politico-économique de cette région. La tradition arabe de division inter-clanique convenait à une situation d'anarchie tribale générant un type de gestion politique qui reprenait à son compte la volonté d'une majorité fortunée, qu'elle fût juive, chrétienne ou païenne. Al-Ṭabarī décrit des clans ruraux édifiant leur propre système de fortifications, très efficaces dans leurs guerres incessantes avec les tribus voisines [32].

Les chroniques musulmanes font état de la bravoure de chefs des communautés juives arabiques, comme Kaʿb ibn Ašraf, Abū Rāfiʿ ou Marḥab al-Ḥāriṯ, un des chefs des Ḫaybar, et de leurs prouesses guerrières, même si elles se terminèrent invariablement par leur mort lorsqu'ils s'opposaient aux compagnons du Prophète [33].

Le récit hagiographique d'Eldad ben Mahali Ha-Dani, dit Eldad le Danite [34], un voyageur juif du xᵉ siècle, confirme ces témoignages sur le courage des juifs du Héjaz :

24. Al-Kalbī, *Kitāb al-maṯālib*, cité par Michael Lecker dans « Quraẓiyyāt ».
25. Serjeant, « Hūd », p. 171.
26. Tobi, *Jews of Yemen*, p. 17.
27. Ibn Ḥazm, *Ğamharat ansāb*, p. 475-489.
28. Al-Yaʿqūbī, *Ta'rīḫ* 1, p. 257.
29. Goitein, *juifs et Arabe*, p. 46.
30. Robin, « Ḥimyar et Israël », p. 214.
31. Ibn Hišām , *Al-sīra*, p. 165.
32. Al-Ṭabarī, *La Chronique*, p. 103.
33. *Ibid*, p. 254.
34. Neubaner , « Eldad the Danite », p. 541-544.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

> « La tribu d'Éphraïm et la moitié de celle de Manasseh se sont installées dans les montagnes prés de la cité de La Mecque, la ville sainte des ismaélites. Ils sont forts et ont un cœur d'acier. Ils sont cavaliers, font des razzias et n'ont aucune pitié pour leurs ennemis. Leur principale source de revenu est la razzia [35]. »

Concernant l'Arabie du Sud, les sources, externes comme internes, attestent le dynamisme du judaïsme qui devint la religion majoritaire du royaume de Ḥimyar pendant 150 ans, à partir de la conversion du roi Abīkarib, à l'initiative prosélyte de deux rabbins [36]. Forte de la domination ḥimyarite sur toute la moitié méridionale de la péninsule, la monarchie sub-arabique put s'imposer comme la puissance régionale incontestée jusque dans les années 380, où un évènement d'une importance capitale pour le royaume de Ḥimyar se produisit : le roi Malkīkarib Yuha'min se convertit au judaïsme avec ses fils « cogérants » Abīkarib Asʿad et Dhara Amar Ayman. *Cujus regio, ejus religio* : la maison royale fut ensuite suivie par les grands lignages princiers et tribaux de Ḥimyar, comme les Banū Hamdān, les Banū Yazān ou les Banū Hasba, qui dominaient alors la région. Ce principe d'adhésion au judaïsme demeurant certainement imparfait, Christian Robin préfère employer l'expression « incliner vers la religion juive [37] ».

Les témoignages de l'archéologie, et plus précisément ceux des gravures textuelles, livrent, pour cette période, un corpus de treize documents rédigés en écriture sabéenne ou en hébreu, identifiés comme étant juifs, et de neuf autres qui sont supposés l'être [38]. Ces textes nous renseignent sur les fondements politiques et religieux du judaïsme sud-arabique, notamment sur le rejet du polythéisme au début des années 380 [39].

Les textes de langue grecque et syriaque font également état de cette conversion du Yémen au judaïsme ; parmi ces auteurs, Procope de Césarée (c. 500-c. 560). Cet historien byzantin, dont l'œuvre constitue un récit détaillé du règne de l'empereur Justinien Ier (527-565), monophysite, en relations avec les princes arabes ghassanides, signale la campagne des Éthiopiens contre les Ḥimyarites « qui étaient tous juifs [40] ».

Plus d'un siècle après l'arrivée de l'islam, les premières chroniques arabes nous éclairent de manière conséquente sur l'état de ces communautés juives du Yémen. Ces sources extérieures apportent le témoignage d'un groupe d'auteurs, comme Al-Ṭabarī ou Yaʿqūbī, qui témoignent d'une présence juive au Yémen pendant les ve et vie siècles en rassemblant les biographies

35. Adler, *Jewish Travellers*, p. 8.

36. Deux rabbins (ou sages, suivant le sens donné à la traduction du mot *ḥibr*) de Yaṯrib auraient persuadé Abīkarib, lors du siège cette oasis, d'embrasser le judaïsme ; voir al-Ṭabarī, *La Chronique*, p. 254.

37. Robin , « Cité, royaumes », p. 53.

38. Robin, « Ḥimyar et Israël », p. 843.

39. *Ibid*, p. 854-858.

40. Procope de Césarée est un historien byzantin du vie siècle (vers 500-560), dont l'œuvre constitue un récit détaillé du règne de l'empereur Justinien, *De Bello persico I*, chap. xx, cité par Cuoq dans *L'Islam en Éthiopie*, p. 19.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

des grandes figures du judaïsme sud-arabique, tout en apportant une série de témoignages tardifs sur les événements datant de la période sassanide. Le géographe Našwān ibn Saʿīd al-Ḥimyarī (? -1178) écrivit :

> « Le judaïsme dans la Ǧāhiliyya était la religion de Ḥimyar, Kinda, Banū al-Ḥāriṯ et Kināna [41]. »

À partir de la moitié du IVe siècle, le royaume ḥimyarite comprenait un grand nombre de clans originaires du Héjaz qui commençaient à se mêler aux tribus sud-arabiques, tendant alors à devenir un véritable État binational [42], tout en restant confronté aux problèmes d'une société tribale et hétérogène. En se convertissant au judaïsme, le souverain ḥimyarite manifesta tant sa volonté d'indépendance par rapport à l'influence de l'Abyssinie, l'alliée de Byzance dans la Corne de l'Afrique, que celle de tenter, à partir de 520, d'unifier son peuple dans un même creuset religieux, celui de « tribu d'Israël [43] ». De la fin du IVe au début du Ve siècle, la mention « peuple d'Israël », retrouvée sur certaines inscriptions ḥimyarites, était généralement celle des auteurs de ces textes [44].

Au début du VIe siècle, vers 520, le prétendant au trône, Yūsuf, dit Ḏū Nuwās, prit le pouvoir et abandonna le titre traditionnel des souverains ḥimyarites pour celui de « roi de toutes les tribus [45] », entrainant, par sa politique de persécution contre les chrétiens de son royaume, un conflit ouvert avec le royaume chrétien d'Aksoum.

La lutte pour la suprématie

Dès les premières années du VIe siècle, le christianisme éthiopien s'opposa au judaïsme ḥimyarite, en raison de la lutte entre l'Empire sassanide et celui de Byzance pour le contrôle du commerce sud-arabique [46]. Un premier texte donne le panorama de la période 500-523 : il s'agit du *Livre de Ḥim* [47], récit hagiographique rédigé en syriaque, et dont la table des matières nous renseigne sur les grands moments de cet antagonisme :

> « 1. Récit por[tant sur les juifs et sur] la malignité de leur foi…, en abr[égé].
> « [2. Récit] portant sur les Ḥimyar[ites]… qui ils sont et d'où [ils ont reçu] d'abord le judaïsme.
> « 3. Démonstration portant s[ur] la manière dont le christ[ianisme] commença à être semé dans le pays des [Ḥimyarites] [48]. »

41. Al-Ḥimyarī, «Muntaḫabāt fī aḫbār», p. 103.
42. Robin, « Ḥimyar et Israël », p. 81.
43. *Ibid*, p. 855.
44. *Ibid*, p. 848.
45. Robin, « Cité, royaumes » p. 53.
46. Donner, *Muhammad*, p. 33.
47. *The Book of the Himyarites*, traduct. Moberg.
48. Robin, « Najran vers l'époque », p. 70.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Le texte montre une réalité, celle des premières exactions antijuives, au cours desquelles Yūsuf, qui n'était pas encore Ḏū Nuwās, échappa à la mort. Ces manifestations d'anti-judaïsme avaient probablement commencé dès les années 520, comme le révèle le témoignage d'une des martyres de Naǧrān, en 523 :

> « Ḥayyān est mon père, celui qui a brûlé dans le temps vos synagogues [49]. »

Les sources étudiées présentent un récit assez précis des persécutions antichrétiennes de Naǧrān et de Ẓafār jusqu'au massacre de 523, au cours duquel les troupes de Kāleb Ella Aṣbəḥa (c. 520) défirent celles de Yūsuf Ḏū Nuwās. Cette expédition aksoumite élimina le pouvoir juif et le remplaça par des souverains chrétiens, d'origine tout d'abord ḥimyarite, puis éthiopienne.

Ainsi, une inscription découverte à Qāni', en mai 1834, rapporte qu'un prince, sûrement chrétien, Sumuyafa' Aswa', acheva la construction de la forteresse Mawiyat en 531. Ce texte sabéen relate également la défaite de Yūsuf Ḏū Nuwās et de ses princes face aux armées éthiopiennes :

> « … les Abyssins ont envoyé leur corps expéditionnaire au pays de Ḥimyar, quand ils ont tué le roi de Ḥimyar et ses barons, Ḥimyarites et Rahbatites [50]. »

Le *Martyre de saint Aréthas* (MgA)[51] constitue une des sources principales du massacre de Naǧrān et de l'expédition éthiopienne de 525. Une des versions arabes de ce texte[52], dans sa variante abrégée (Ar 2) rédigée au XI^e^ siècle[53], mentionne la présence d'un moine éthiopien qui fit tourner l'issue du combat en faveur des Aksoumites.

Le Yémen devint alors officiellement un royaume chrétien[54] , de 525 jusqu'au début des années 570, et les juifs, qui dominaient l'Empire ḥimyarite depuis 380, ne comptèrent plus guère ; leur nombre et leur influence déclina, après que les armées de Kāleb Ella Aṣbəḥa en massacrèrent un grand nombre.

Peu de documents s'intéressent au sort des juifs ḥimyarites après la chute du royaume de Yūsuf Ḏū Nuwās. Les principales sources hagiographiques sur le massacre de Naǧrān, et sur l'expédition éthiopienne qui suivit, passent sous silence cette question, probablement parce qu'elles n'étaient pas destinées à une société juive.

49. *Ibid*, p. 75.
50. Sedov, Robin et Ballet, « Qāni', port de l'encens », p. 21-31.
51. Détoraki et Beaucamp, *Le martyre de saint Aréthas*.
52. La Spisa, « Les versions arabes », p. 232. Marina Détoraki précise que les deux premières éditions du *Martyre de saint Aréthas* sont celle de Boissonade, en 1833 et de Carpentier, en 1861, dans « Un hagiographe à l'œuvre, le martyre de saint Aréthas et ses sources», voir Détoraki, *Le martyre de saint Aréthas*, p. 177.
53. Binggeli, « Les versions orientales », p. 163-177.
54. Les règnes d'Aksūm (565-568) et de Masrūq (568-570) sont seulement reconnus par les traditions arabo-islamiques.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Cependant *l'Histoire ecclésiastique* de Jean d'Ephèse (507-585), évêque monophysite de langue syriaque, donne un bref récit du conflit et de son issue pour les juifs ḥimyarites :

> « Quand le roi des Coushites [Ella Aṣbəḥa]… il se mit en route contre le tyran lui-même, il s'en empara et il le tua ; il détruisit aussi ses armées et il extirpa tous les [55]… »



Carte du Yémen et du Hadramaout, au VII[e] siècle.

Le *Livre des Ḥimyarites* mentionne brièvement la destruction de la synagogue de Ẓafār et la construction d'églises par Kāleb Ella Aṣbəḥa [56], ainsi que la conversion forcée de la population de la ville au christianisme [57]. Le *Kəbrä Nägäst* [58] peut être considéré comme un apocryphe

55. Détoraki, *juifs et chrétiens*, p. 183.
56. Des inscriptions parcellaires commémorant la construction d'églises furent retrouvées en Arabie du Sud (RIÉ 195 et 191), voir Bausi, « The Massacre of Najran», p. 241, 242.
57. Moberg, The *Book*, p. CI-CII et 3b-4a, et Christides , « The Himyarite-Ethiopian War», p. 115-146.
58. *Kəbrä Nägäst*, chap. 115.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

destiné à transmettre, à travers un de ses thèmes concernant les rapports entre le judaïsme et le christianisme éthiopien, la supériorité de la monarchie éthiopienne sur la royauté d'Israël. Ce texte présente, dans un de ses passages relatif au jugement d'Israël, le cas des juifs nağrānī-s qui embrassèrent le christianisme pour éviter d'être massacrés par les Éthiopiens, en précisant que seules les conversions sincères permettent d'être sauvé, par allusion aux néo-convertis qui retournèrent au judaïsme [59]. Cette campagne de violence religieuse dirigée contre les populations juives de Ḥimyar eut comme moteur les nombreuses ordinations de prêtres faites par Grégentius, évêque de Ẓafār arrivé au Yémen en 526 dans les bagages du corps expéditionnaire éthiopien. Mais le *Livre des Ḥimyarites* mentionne de nombreux cas d'individus qui, s'étant convertis pour avoir la vie sauve, continuaient à pratiquer leur religion en secret, pouvant former une communauté de crypto-judaïsants [60].

Conscients du danger qui menaçait directement la survie de leur communauté, les dignitaires de la société juive ḥimyarite acceptèrent le principe d'une dispute publique de quatre jours, sur la question de la Trinité, menée entre l'évêque Grégentius et le rabbin Herban, un *ḥabr* ḥimyarite reconnu pour son savoir [61]. Ce mot d'origine persane, également utilisé dans les académies babyloniennes, désignait un érudit, un enseignant [62] qui devait être un rabbin reconnu pour sa connaissance de la tradition et de la Loi [63]. De nombreux juifs, effrayés par une apparition miraculeuse de Jésus [64] au quatrième jour de la dispute, auraient rejoint l'Église en se faisant baptiser [65]. Les sources byzantines mentionnent le fait que plus de cinq mille juifs auraient alors accepté le christianisme, et que Rabbi Herban aurait été nommé « patricien » au Conseil royal [66]. Ce récit, raconté dans un texte mi-apologétique, mi-légendaire, tend à relever la force de persuasion du christianisme lors de son expansion dans le sud de la péninsule Arabique et le rôle de Grégentius dans la restauration du christianisme, d'abord comme bâtisseur de la cathédrale de Ṣanʿā' [67], puis comme saint.

Une source grecque mentionne également une dispute entre des évêques et des juifs à « Taphar », c'est-à-dire Ẓafār, dont la datation demeure incertaine [68]. Ce genre textuel, à forte portée symbolique, se répéta de manière linéaire, un siècle plus tard, en 650, dans l'épisode de la conversion en masse d'al-Ǧanad, sur laquelle nous reviendrons.

59. Debié, «Le Kebra Nagast », p. 270.
60. Christides, « The Himyarite-Ethiopian War», p. 127.
61. Grégentius fut canonisé par l'église orthodoxe. Ce prélat serait originaire de Milan ; il devint évêque de la ville d'Aksoum après avoir séjourné à Alexandrie, voir Roger Paret, *Vie de Saint Grégantios*, s.d.
62. Schmitz, « Kaʿb al-Aḥbār ».
63. Twakkal, *Kaʿb al-Aḥbār*, p. 6-8.
64. Cet épisode de la « conversion miraculeuse des juifs de Ḥimyar » est commémoré par l'église orthodoxe le 1er janvier du calendrier julien.
65. *Encyclopedia Æthiopica*, 3 He/N, p. 35.
66. Fiaccadori, « Gregentios and the Land », p. 48-82.
67. Serjeant, *Sana, an Arabian Islamic City*, p. 47.
68. Willliams, *Adversus Judaeos*, p. 141-151.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Un passage des *Acts of Gregentius* précise que le prélat dit à ʿAbraha, le chef victorieux des armées éthiopiennes, cette suggestion :

> « After we try to persuade them [the Jews], if they still do not accept baptism, then proceed against them as your reign in Christ bids you to do (i.e. slay them) [69]. »

Les convertis furent nommés dans le Talmud *mishumadim*, « ceux qui ont abandonné leur foi [70] », à l'encontre desquels les rabbins prirent un certain nombre de mesures. Ainsi, ils appliquèrent les directives des académies de Babylone recommandant d'ignorer le converti qui, en sortant du judaïsme, rejoignait le monde des Gentils. En effet, la réaction du pouvoir rabbinique face à ce phénomène de conversions se plaça sur le terrain tout d'abord religieux, puis juridique : la prière des *minim*, de « malédiction » désignant les déviants, dont faisaient partis les convertis, fut introduite en 825 dans le *Siddur* [71]. Puis, les rabbins de l'académie de Soura, en Mésopotamie, recommandèrent d'exclure les *mishumadim* de la loi du lévirat relative au mariage d'un homme avec sa belle-sœur en cas de veuvage. Par contre, les convertis de force furent désignés dans le Talmud sous le terme d'*anusim* [72], « ceux qu'on a forcés », pour qui la loi judaïque prévoyait un cadre légal, les définissant toujours comme juifs, obligés de transgresser leur religion par des conditions particulières.

Des traditions populaires peuvent également témoigner de cette campagne de conversions forcées. Les juifs hadramis furent soumis, comme leurs coreligionaires du nord du Yémen, à certaines lois restrictives dont les applications varièrent suivant les époques, qu'elles fussent abyssines ou islamiques. Ainsi, la tradition hadramie attribue les tatouages portés par certaines femmes juives à une ordonnance prise par le gouverneur abbasside Maʿn ibn Zā'ida, qui aurait ainsi voulu stigmatiser les membres de communautés coupables d'avoir pris part à une révolte [73]. Que cette tradition soit historique ou non, elle se réfère manifestement à des faits très anciens, et aurait également pu être appliquée aux juifs par les Éthiopiens après la chute du régime de Ḏū Nuwās [74]. Cette pratique est également rapportée par le *Livre des Ḥimyarites*, qui mentionne, au sujet des juifs, au lendemain des massacres de Ẓafār commis par les troupes de Kāleb Ella Aṣbəḥa. [75] :

> « Ils se tatouèrent le signe de la croix sur leurs mains. »

69. Christides, « The Himyarite-Ethiopian War», p. 120.
70. Talmud de Babylone, *Avoda Zara*, 60 s.
71. Le *Siddur* est un livre de prières contenant un ordre d'ensemble des invocations quotidiennes.
72. Talmud de Babylone, *Avoda Zara*, 60 s.
73. Serjeant, « A Judeo-Arab House-Deed », p. 119.
74. *Ibid.*
75. Christides, «The Himyarite-Ethiopian War», p. 127.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Cependant, aucune source fiable ne cite une quelconque émigration ou déportation de juifs de Ḥimyar à la suite à la disparition du royaume de Yūsuf Ḏū Nuwās en 525 [76], et le judaïsme semblait être cantonné à la péninsule, comme l'écrivit le géographe Našwān ibn Saʿīd al-Ḥimyarī (? -1178) :

« Le judaïsme durant la Ǧāhiliyya était la religion de Ḥimyar, Kinda, Banū al-Ḥāriṯ et Kināna [77]. »

La fracture de l'Hégire

À la naissance de Muḥammad, vers 570, les communautés juives de la péninsule Arabique connaissaient un déclin économique et politique. Le royaume du roi Yūsuf, au Yémen, avait été détruit un demi-siècle auparavant et les tribus juives établies le long de la route de l'encens avaient perdu le contrôle des terres irrigables, à l'exception de certaines palmeraies [78].

En 628, l'islam prenait pied au Yémen, et Bāḏān, le satrape perse de Ḥimyar, alors province sassanide, se convertissait en échange du maintien de sa charge. De même les *abnāʾ*, les familles perses installées dans le pays, acceptèrent le nouvel ordre, tout comme la plupart des membres des classes dirigeantes [79]. La majorité des tribus arabes de la péninsule adhéraient collectivement et passivement à l'islam après une soumission (*islām*) politique et militaire [80]. Mais après la mort du Prophète, certaines tribus se rétractèrent et leur sécession politique fut interprétée, lors de la *ridda*, comme une apostasie et leur défaite aboutit à un changement politique profond du Yémen.

L'islam représenta une véritable révolution politique et sociale pour l'ancienne classe juive dirigeante qui se trouva confrontée au statut de *ḏimmī*. La période contemporaine de la vie de Muḥammad et de la conquête califale provoqua, pendant tout le premier siècle de l'hégire, une première vague de conversions au sein des communautés juives. Cette islamisation se poursuivit de manière régulière pendant près de six siècles après la mort de Muḥammad [81], tout en composant, dès le VII^e^ siècle, avec certaines poches de résistance : hauts plateaux yéménites, Hadramaout et golfe Persique. Il y aurait ainsi eu des juifs yéménites parmi les soldats de l'armée de ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb, lors de la prise de Jérusalem en 638 [82].

Le phénomène global de conversion à l'islam connut une forte croissance de 670 à la fin du IX^e^ siècle, puis déclina jusqu'au XII^e^ siècle où il rebondit sur la vague des persécutions antijuives.

76. Hirsch, « Note de lecture », p. 369-376.
77. Al-Ḥimyarī, *Muntaḫabāt fī aḫbār*, p. 103
78. Kister, «Al-Hira», p. 145-149.
79. Daghfos, *Le Yémen islamique*.
80. Levtzion, *Conversion to Islam*, p. 8-20.
81. Wasserstein, « Islamisation and the Conversion», p. 53.
82. Goitein, *Palestine Jewry*, p. 11.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Ainsi se dégagent trois profils successifs des juifs convertis à l'islam : les précurseurs, puis les sympathisants, et enfin les victimes [83]. Ces trois profils concernent trois niveaux de cohésion à la nouvelle religion : d'abord celui de la conversion totale, produisant une personnalité religieuse active dont l'attitude de vie est dictée par une adhésion totale à l'esprit et aux principes de l'islam. Puis la conversion formelle correspondant davantage à une attitude sociale, à un mode de vie respectant les devoirs et les obligations de l'islam, qui permet de s'intégrer à la nouvelle communauté. Enfin la conversion forcée, ou dirigée, qui perdure par la menace de sanctions militaires [84].

Les précurseurs et leur signification dans la tradition islamique

Les tribus musulmanes et juives de Médine formaient une structure sociale au travers de laquelle s'organisaient les forces politiques et religieuses de l'oasis ; elles furent considérées, lors de la rédaction, en 622, de la « Constitution de Médine [85] », comme faisant partie du même groupe politique et arabe [86]. Puis, au fur et à mesure des nouveaux besoins, un certains nombre de clauses vinrent s'ajouter à cette charte initiale, formant un corpus de huit documents rassemblés sous le même intitulé. Ibn Isḥāq présente cet accord, véritable acte de naissance de l'islam, comme un *modus vivendi* passé entre deux partis arabes, les *muhāğirūn* (*muslimūn*) et les *anṣār* auxquels étaient intégrées les tribus juives médinoises [87]. En effet, le texte emploi le mot *yahūd*, les juifs étant considérés comme politiquement subordonnés à la seconde partie contractante [88]. Puis un second accord, plus précis, concernant les juifs, vint s'ajouter au texte initial, essentiellement en ce qui concernait les contributions financières et la mobilisation guerrière, énumérant huit noms de clans. Ainsi les juifs payaient la *nafaqa*, l'impôt de contribution, comme tous les autres membres de la communauté de Médine, et l'idée du principe de *ğizya* ne figurait pas dans ce document, alors qu'elle existait à la même époque dans le Yémen sous domination sassanide [89]. Cette première communauté médinoise se fondait sur une indifférenciation religieuse entre les partisans du Prophète et les juifs qu'elle incluait [90]. Ce texte semblerait cependant impliquer un nombre limité d'acteurs juifs, clients des Banū ʿAwf, des Banū Sāʿida ou des Banū al-Naǧǧār, et ne constituerait pas un accord global conclu entre les juifs, les *muhāğirūn* et les *anṣār* [91].

Puis cette vision biconfessionnelle trouva, par la suite, ses limites avec la guerre de conquête et la construction politique de l'État mecquois qui se traduisit, notamment, par l'édit d'expulsion

83. Isaac, « The Yemenite Step».
84. Gibb, *Studies of the Civilization*, p. 5.
85. Lecker, *The « Constitution of Medina »*.
86. Serjeant, « A Judeo-Arab House-Deed », p. 130.
87. *Ibid*, p. 12.
88. *Ibid*, p. 15.
89. Potts, « The Sassanian Relationship », p. 208.
90. Donner, « From the Believers » , p. 9-53.
91. Barakat, *Muḥammad and the Jews*, p. 39-43 et Montgomery, *Muhamad at Medina*, p. 220-225.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

décrété, en 635, par le calife ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb, suite logique aux mesures de bannissement prises par Muḥammad, notamment après le siège de Ḫaybar qui sonna le glas de la résistance armée des juifs d'Arabie [92].

La question de la datation de la séparation avec le judaïsme reste cependant posée. Les travaux de Patricia Crone et Michaël Cook [93] sur l'origine et la formation de l'islam [94] montrent la complexité de cette chronologie de rupture, qui ne daterait pas du vivant du Prophète, mais lui serait postérieure, se situant entre 660 et 680 [95].

La dimension religieuse de la rupture

Cependant, dès le début de l'Hégire, Muḥammad prit ses distances avec les communautés juives de Médine ; puis il décida, après l'expulsion des Banū Qaynuqāʿ [96], de donner une dimension religieuse à cette rupture [97]. Ainsi, la décision de changement de direction de la *qibla*, annoncée [98] en 624, sembla concrétiser une première ligne de fracture avec le judaïsme. Ibn Isḥāq cite, à ce sujet, la démarche entreprise par une délégation de sept rabbins, conduits par Rifāʿa ibn Qays, qui se seraient rendus immédiatement auprès de Muḥammad pour lui demander des explications sur sa volonté affichée de scission avec ce qui représentait, à leurs yeux, la filiation abrahamique [99]. Cette évolution de la prière permettait d'offrir « un cadre heuristique [100] » à la pratique religieuse tout en en apportant un rituel d'identification au croyant, un nouveau signe de la construction communautaire, installant, de fait, une frontière inter-religieuse.

Ce changement de politique explique également le ralliement à l'islam des plus lettrés et des rabbins de Médine, ʿAbd Allāh ibn Salām et Muḫāyriq, se convertirent avec leurs familles après avoir rencontré le Prophète [101]. Ibn Salām prit le nom de Ṣallā Allāh ʿAlayhi Salām et mourut à Médine en l'an 43 de l'hégire. Ce fut également le cas d'une femme quraÿsite, nommée Sarah, qui aurait adopté la religion musulmane après une rencontre avec le Prophète [102].

De même les membres d'une commune juive alliée des Banū Qurayẓa se seraient convertis après avoir écouté les prédications d'un juif syrien concernant la venue d'un prophète ; ils livrèrent leurs maisons fortes et rejoignirent les rangs des compagnons de Muḥammad lors de la bataille des Banū Qurayš [103].

92. « La défaite militaire des juifs d'Arabie mit un terme à la confrontation entre judaïsme et islam », voir Lewis, *Sémites et antisémites*, p. 147-158.
93. Crone et Cook, *Hagarism*, p. 110.
94. Hoyland, *Seeing Islam*, p. 308-312.
95. Crone et Cook , « *Hagarism*», compte-rendu de lecture de Vajda, p. 108-112.
96. Al-Ṭabarī, p. 178-179.
97. Le Coran, S.2, 144 et S.16, 124.
98. *Ibid*, S. 2,144 et 185.
99. Ibn Isḥāq, *Mohammad*, p. 458.
100. Décobert, « La prise de Maryūt », p. 157.
101. Ibn Hišām, *Mahomet*, p. 68, 69.
102. Hirschfeld, « Essai sur l'histoire », p. 169.
103. Ibn Hišām, *Mahomet*, p. 184.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Un juif yéménite, Kaʿb al-Aḥbār, se serait converti en 638, sous le règne du calife ʿUmar, après avoir accompagné celui-ci jusqu'à Jérusalem lors de la conquête de la Palestine. Comme son nom l'indique, il portait le titre de *ḥabr*, mot d'origine persane désignant un érudit, un enseignant, et qui était également utilisé dans les *yeshivot* babyloniennes [104] ; il devait donc être un rabbin reconnu pour sa connaissance de la tradition et de la loi [105]. Il serait mort vers 656, à Damas, après avoir soutenu le calife ʿUṯmān ibn ʿAffān dans son conflit contre ʿAlī ibn Abī Ṭālib. L'historiographie musulmane [106] tend à le présenter sous un jour favorable à travers un récit dont le caractère apologétique a été maintes fois souligné [107], bien qu'il fût suspecté d'avoir introduit des éléments de la tradition rabbanite dans la *sunna*, les *isrā'īliyyāt* [108]. Généralement issues des *midrashim*, les *isrā'īliyyāt* se réfèrent à différents éléments exogènes de la littérature de l'Hégire et relatent des points d'interprétation de l'histoire biblique en se rapportant à certaines traditions de la période des patriarches et des prophètes [109].

ʿAbd Allāh ibn Saba' [110], également nommé Ibn al-Sawdā', originaire de Ṣanʿā', se serait converti à l'islam vers 650 ; selon la tradition sunnite, il aurait prit le parti de ʿAlī en le présentant comme étant l'héritier de Muḥammad. Ibn Saba' répandit également l'idée que le *mahdī*, le messie de l'eschatologie chiite, descendrait de ʿAlī par Fāṭima, et qu'il tomberait des nuages à la fin des temps pour instaurer une ère de justice sur terre.

Un autre yéménite est mentionné par les chroniqueurs arabes : fils d'un juif converti, Wahb ibn Munabbih naquit à Ṣanʿā' vers 655, et donc postérieur d'une génération à ses prédécesseurs ; il écrivit un ouvrage qui fit référence en matière de judaïsme dans les milieux lettrés musulmans, *Kitāb al-isrā'īliyyāt* [111].

Dans ces trois exemples, le principe d'adhésion politique fut plus fort que celui de fidélité à la structure religieuse existante.

Al-Aš'aṯ ibn Qays al-Kinda, chef de la tribu juive des Banū Maʿdīkarib, adopta l'islam vers 630 ; cette conversion fut celle d'un homme au prestige immense dont les exploits militaires étaient connus dans tout le Hadramaout. Un chroniqueur musulman cite un épisode du conflit qui opposa, quelques années auparavant, les Banū Maʿdīkarib aux Banū Murād, et au cours duquel Qays al-Kinda, le père d'al-Aš'aṯ, refusa de livrer bataille un jour de *shabbat* en reportant le combat au lendemain [112].

Les chroniques d'al-Ṭabarī [113] font état de nombreux contacts entre les communautés juives et les premiers musulmans. Il cite les principaux chefs de clans : Salām ibn Miškam,

104. Schmitz, « Kaʿb al-Aḥbār ».
105. Twakkal, « Kaʿb al-Aḥbār », p. 6-8.
106. Abel, « Changements politiques ».
107. Perlmann, « Another Kaʿāb », p. 48-50.
108. Albayrak, « Isrā'īliyyāt and Classical Exegetes», p. 39-65.
109. Twakkal, «Kaʿb al-Aḥbār », p. 9, 10.
110. Hodgson, « ʿAbd Allāh ibn Sabaʿ ».
111. Abbott, « Wahb b. Munabbih», p. 103-112.
112. Al-Baġdādī, *Kitāb al- muḥbar*, p. 370.
113. Al-Ṭabarī, *Chroniques*, p. 103.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Ibn Aḫṭab, ʿAbd Allāh ibn Ubbay, chef des Banū Qaynuqāʿ, ou Kaʿb ibn Asad, qui aurait prononcé l'anathème contre sa propre communauté à Banū Qurayẓa, ou encore Zabīr, l'ami de Ṯābit, l'un des compagnons de Muḥammad. Ces interférences demeuraient importantes dans une région où les frontières d'affirmation communautaire demeuraient encore floues. Les alliances entre les familles et les clans étaient la règle et l'intérêt général du groupe primait sur les divisions religieuses. Ainsi, l'identité personnelle laissait le pas à l'adhésion identitaire formelle, la solidarité clanique constituant le principal modèle de régulation socio-économique.

Le système politico-religieux mis en place par la révélation de Muḥammad était adapté aux particularismes régionaux qu'il rencontra chronologiquement et géographiquement, passant ainsi d'une orthodoxie originelle liée à une communauté endogène à une hétérodoxie multiple, comme ce fut le cas au Yémen ou en Perse. L'islam ne put exister, dans sa phase de conquête, que lorsque la part des conversions fut suffisamment nombreuse pour lui conférer un caractère dominant et unifié. Fortement liée à un cadre culturel tribal, la nouvelle religion devint rapidement conquérante et elle dut s'accommoder de la présence du judaïsme et du christianisme. Puis, sous la dynastie umayyade, l'islam confirma une phase d'affirmation de sa suprématie.

Ainsi, à partir de 670, le pouvoir califal voulut établir des références islamiques se situant au-dessus et au-delà des autres religions, juive et chrétienne [114]. Dès lors, il devenait urgent d'oblitérer la mémoire d'une première communauté, celle de la « Constitution de Médine », dans laquelle les juifs étaient les bienvenus. Cette volonté d'occulter le régime juridique des origines devait confirmer l'impossibilité, désormais intrinsèque à l'islam, de cohabiter avec le judaïsme, dans le discours mais également dans l'historiographie. C'est pourquoi il fallut mettre en exergue, à la fois le souvenir de l'expulsion des juifs du Héjaz par Muḥammad, et la mémoire du ralliement à l'islam des juifs d'Arabie ; lesquels comptèrent parmi les compagnons du Prophète ou parmi les premiers lettrés de la communauté musulmane. Suivant cette évolution interne à l'islam, la critique postérieure de leurs écrits, les *isrāʾīliyyāt*, correspondit à l'avènement de la dynastie abbasside dont l'orthodoxie rejeta non seulement ces sources, mais également leurs auteurs eux-mêmes [115].

Kaʿb al-Aḥbār devint alors une des figures les plus représentatives de ce moment ambigu de l'histoire de la construction de l'islam. Ainsi, les conversions des précurseurs servirent, très certainement, d'instrumentalisation, tant à la mise à distance du judaïsme comme témoin d'un passé désormais refusé [116] qu'au service d'une politique d'affirmation de supériorité de la religion musulmane.

114. Crone et Hirsh, *God's Caliph*, p. 26.
115. Albayrak, « Isrāʾīliyyāt and Classical Exegetes », p. 39, 40.
116. Cook et Crone, « Hagarism, », p. 110.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Les conversions volontaires et leurs conséquences au niveau communautaire

Le prophète Muḥammad envoya, dans un premier temps, le médinois Mu'az ibn Ǧabal au Yémen avec pour mission de convertir les juifs et les chrétiens à l'islam [117], puis cette tâche fut ensuite confiée à Ziyād ibn Labīd, premier gouverneur musulman du Hadramaout, originaire de l'oasis de Médine, où la communauté juive était importante. Il paraissait ainsi qualifié pour répandre l'islam dans un environnement majoritairement juif.

Le premier *hadith* qui lui fut remis [118] précisait le montant de la *ǧizya*, soit un dinar par an, ou son équivalent en nature, dont l'acquittement constitua, dès le premier siècle de l'islam, un signe d'identification communautaire en installant une frontière entre les musulmans redevables de la *ṣadaqa* et les « protégés » soumis à la *ǧizya* et au *ḫarāǧ* [119]. Dès 630, Muḥammad dépêcha des représentants de l'État mecquois parmi les tribus yéménites, selon deux groupes bien distincts. Un premier, composé de collecteurs d'impôts et de *fuqahā'*, des juristes et des théologiens, et un deuxième, constitué de chefs de clans ou de tribus ayant fait allégeance au Prophète, qui, en retour, donnait une visibilité à la reconnaissance de leur autorité tribale traditionnelle [120].

Puis, au fil des décennies de l'élaboration de l'islam, le précepte de la *ǧizya*, comme celui de la *ṣadaqa*, devint un des piliers de la régulation religieuse, sociale et économique du monde musulman [121]. Un décret du premier imam zaydite du Yémen, al-Hādi Yaḥyā ibn Ḥusayn (898-911) en fixait l'assiette selon la répartition suivante : 48 dirhams *qafla* pour les riches, 24 pour la classe moyenne et 12 pour les pauvres [122].

Le second *hadith* remis à Ziyād ibn Labīd explicitait le fait que ses administrés étaient juifs, en précisant que les exemptions du paiement de la *ǧizya* ne devaient pas être accordées dans le seul but de les attirer vers l'islam [123].

L'épisode de la conversion en masse d'al-Ǧanād en 650, raconté dans un récit mi-apologétique, mi-légendaire [124], tend à relever la force de persuasion de l'islam lors de son expansion dans le sud de la péninsule Arabique. Les membres d'un clan juif hadrami, apparentés aux Banū al-Aswad, auraient adopté la nouvelle religion lors de la prière du premier vendredi du mois de *raǧab*, qui eut lieu dans la mosquée d'al-Ǧanād [125]. Cette conversion se serait vraisemblablement faite à l'issue d'une dispute organisée entre Muʿaz ibn Ǧabal et des rabbins hadramis sur la question de l'accès au Paradis.

117. Al-Balāḏūrī, *Kitāb futūḥ*, p. 97.
118. Al-Ǧādī, *Tabaqāt*, p. 4.
119. Décobert, « La prise de Maryūt », p. 157.
120. Al-Mad'aj, *The Yemen in the Early Islam*, p. 12.
121. Décobert, « La prise de Maryūt », p. 158.
122. Tobi, *Jews of Yemen*, p. 13.
123. Al-Ǧādī, *Ṭabaqāt*, p. 18.
124. Lecker, *Jews and Arabs*, p. 129.
125. La mosquée d'Al-Ǧanād fut construite, avec celle de Ṣanʿā', du vivant de Muḥammad.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Les conversions à l'islam furent certainement nombreuses, comme celle de ce juif vivant dans l'est du Wādī Hadramaout et qui rédigea un poème dédié à Muḥammad :

> « Tu es le prophète que nous attendions,
> la Bible et les prophètes nous annonçaient cette bonne nouvelle [126]. »

Les *mishumadim*

À l'arrivée de l'islam, le judaïsme yéménite se divisait en trois groupes : celui des classes dirigeantes, héritières des familles princières et des maisons aristocratiques du VI^e^ siècle[127], celui des campagnes, des *am ha-aretz* dans le sens de leur définition palestinienne de « peuple de la terre [128] », à la pratique assez élémentaire, et celui des villes, bénéficiaire de l'expansion économique des débuts de l'islam [129].

Les descendants des familles princières de la lignée du roi Yūsuf, dit Ḏū Nuwās, désireux de conserver leur rang et leurs privilèges, furent certainement parmi les premiers à accepter l'islam, formant ainsi une classe intermédiaire entre les conquérants musulmans et la communauté juive. Une des premières conversions volontaires fut celle de Zurʾah Ḏū Yazān en 630, qui reçut, par la suite, la délégation, conduite par Muʿaz ibn Ǧabal [130], envoyée par Muḥammad dans le Hadramaout. Cette conversion des élites semblait obéir à un phénomène d'intérêt, au sens le plus large du terme. Cet effet de valeur donnée à une action accéléra un processus de variation religieuse qui se situait entre la logique communautaire et l'intérêt personnel. Le souci d'ordre et de paix poussa également ces élites à se rallier au dominant, dont elles attendaient une protection contre l'insécurité et les différentes occupations étrangères, qu'elles fussent abyssines ou perses.

À l'image des *daḥāqin* [131], les propriétaires fonciers iraniens, l'aristocratie juive ḥimyarite choisit le chemin de la conversion contre des garanties fiscales [132] et l'assurance du maintien de leur rang social de la part du nouveau pouvoir [133]. La solidarité commune cédait le pas à l'identité personnelle, privant ainsi les groupements juifs d'Arabie d'une partie de leur pouvoir décisionnel, celui de la classe dirigeante de l'aristocratie ḥimyarite ou hadramie, dont les ancêtres avaient adopté, parfois superficiellement, le judaïsme [134].

126. Al-Baġdādī, *Kitāb al- muḥbar*, p. 80.
127. Sedov, Robin et Ballet, « Qāniʾ », p. 30.
128. Botticine et Eckstein, « From Farmers », p. 8.
129. Goitein, *juifs et Arabes*, p. 100, 101.
130. Al-Ṭabarī, *The Sāsānids*, p. 190, n. 483.
131. Al-Balaḏūrī, *Kitāb futūḥ*, p. 357, 358.
132. *Ibid*.
133. Il est intéressant de considérer, en 1953, le témoignage de R.B. Serjeant concernant un nommé al-Isrāʾīl, cheikh d'al-Rawḍa, dans le Hadramaout, et qui s'étonne de voir une ascendance juive aussi clairement affichée par un membre du « pouvoir religieux » ; voir Serjeant, «Hūd », p. 171.
134. Tobi, « Conversion to Islam », p. 577.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Mais ce mouvement d'adhésion ne fut que partiel, comme le montre un décret d'al-Hādi Yaḥyā ibn Ḥusayn [135] qui imposa une taxe foncière aux juifs et aux chrétiens ; un certain nombre de propriétaires fonciers juifs existèrent jusqu'au IXe siècle.

Les conversions volontaires touchèrent également des groupes d'individus d'origine modeste résidants dans les campagnes.

Une problématique mettant en relation les frais éducatifs et le flux des conversions permet de dégager le profil « type » de ce néophyte [136] : il est membre d'une communauté rurale et ses revenus sont si bas qu'il ne peut assurer une instruction religieuse à ses fils. Il s'agit d'un *am ha-aretz*, dont la définition se doubla, à partir du IIIe siècle, d'une seconde signification, celle de *am ha-aretz la Tora*, « d'ignorant de la Tora », c'est-à-dire d'illettré. Ce fut sous l'influence de Rabbi Juda ha-Nassi [137] que se généralisa le besoin d'étudier la Tora afin de donner une éducation religieuse aux jeunes garçons. Selon la tradition rabbinique, un *am ha-aretz* se souciait peu de l'éducation de ses enfants et négligeait les lois de pureté [138]. Dès lors, demeurer illettré devenait un objet de mépris et d'exclusion. Ainsi, la mise en relation du fait religieux et du fait éducatif peut permettre de mieux saisir l'effet déstructurant des conversions sur les communautés rurales à partir du VIIe siècle.

La conversion à l'islam, de laquelle découlait l'accès au savoir [139], pourrait être un effet pervers du système éducatif interne au judaïsme [140] dont le coût de l'éducation était équivalent au revenu mensuel d'un paysan [141].

À l'inverse, les populations urbaines, ou péri-urbaines, se recentrèrent sur leurs communautés et sur les structures éducatives qu'elles finançaient en généralisant la scolarisation des enfants juifs, ce qui constitua probablement une barrière efficace contre le passage d'un groupe religieux à un autre, emboîtant le pas aux stratégies matrimoniales et aux interactions de groupes [142]. Ainsi les communautés juives demeuraient suffisamment structurées pour faire du principe de survie, et de sa transmission par l'éducation des garçons, un fait de cohérence interne. Il est également intéressant de souligner que les différences de taux de paiement des taxes douanières ou commerciales entre juifs et musulmans purent parfois constituer un argument suffisant pour aboutir à une conversion.

Ce processus de conversion contribua fortement à dépeupler les campagnes [143], bon nombre de paysans quittant leurs terres pour aller s'établir en ville en tant que commerçants ou

135. Tobi, *Jews of Yemen*, p. 17.
136. Botticine et Eckstein, « From Farmers »,p. 8-10.
137. Les autorités romaines reconnurent Rabbi Juda ha-Nassi comme chef spirituel de la communauté juive de Palestine vers 170. Il rédigea la Mishna entre 200 et 220.
138. Talmud de Babylone, 22a.
139. Berkey, *The Transmission of Knowledge*.
140. Botticine et Eckstein, « From Farmers », p. 10.
141. *Ibid*, p. 17.
142. Décobert, «La prise de Maryūt», p. 161.
143. Botticine et Eckstein estiment que la population juive de la Mésopotamie, de la Perse et de la péninsule Arabique aurait diminuée de 87% entre le VIIIe et le XVe siècles, voir « From Farmers », p. 24.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

artisans. À titre d'exemple, al-Ḥamdānī (932-968) signale l'existence d'une communauté juive de 200 personnes dans la région de Médine ; d'après le géographe, ceux-ci se seraient « autrefois comptés en milliers de personnes [144] ». L'arrivée de l'islam et le mouvement de conversion qui suivit marquèrent une rupture radicale et définitive avec la civilisation ḥimyarite ; la transformation du judaïsme arabique fut alors profonde et irréversible. L'islam, en tant que structure politique, marqua le point de départ d'une urbanisation importante de toutes les populations de la péninsule Arabique, permettant aux juifs de compléter une transition qui les conduisit du statut de rural à celui de citadin.

La période d'autonomie de la société civile allant de l'Hégire, en 622, jusqu'à l'avènement de la dynastie abbasside, en 750, permit la mise en place d'un pouvoir politique, mais également communautaire, qui s'appuya avant tout sur les notables dont le rôle devint alors primordial. L'émergence de cette élite intellectuelle, et non plus uniquement aristocratique et patrimoniale, affirma non seulement un désir de modernisme, mais entérina également une première cassure entre la définition patrimoniale de notable communautaire et celle d'élite [145].

Les conversions individuelles suscitèrent de vives réactions au sein des communautés, surtout lorsqu'il s'agissait de notables. Ce processus d'islamisation obéissait également à plusieurs facteurs, dont les mariages mixtes, les opportunités de contacts humains ou les choix sociaux de certains acteurs. Shelomo Dov Goitein cite de nombreux exemples, comme celui de cette femme juive qui demanda le divorce de son mari, commerçant à Aden et converti à l'islam, afin de pouvoir se remarier. Sa demande fut d'abord adressée au *qāḍī* avant d'être renvoyée devant une cour rabbinique. Les réflexes culturels continuaient à fonctionner bien après la conversion, comme ce couple de convertis qui demandèrent que leur fils fût circoncis selon la tradition juive, au huitième jour, et non selon les principes de la *sunna* [146].

Les *mawālī*

Le califat s'installa, en 661, hors de la péninsule Arabique. Le statut de la *ḏimma* était en cours d'élaboration (il prit sa forme canonique au VIIIe siècle avec la formalisation du droit musulman comme base du système social du califat) et le maintien des non-musulmans dans leurs propres structures communautaires apparaissait comme indispensable au fonctionnement de la société. Dès lors, les conditions de l'adhésion à l'islam se modifièrent. En effet, si le choix des deux premiers califes *rāšidūn* fut dicté par l'ancienneté de leur conversion et les liens familiaux qui les unissaient à Muḥammad, le cadre politico-religieux changea à partir de 644. Le choix controversé de ʿUṯmān ibn ʿAffān comme troisième calife provoqua des divergences qui débouchèrent, à partir de 656, sur la première rupture de la communauté avec la dissidence prêchée par ʿAlī.

144. Al-Ḥamdānī, *Ṣifat ǧazīrat al-ʿArab*, cité par Miquel, p. 86.
145. Faü, *Les juifs de la Péninsule*, p. 8.
146. Goitein, *A Mediterranean Society*, p. 299-311.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Les néo-musulmans furent d'abord des non-Arabes, à l'exemple des Perses, et la propagation de la religion du Coran donna naissance à une troisième catégorie sociale, à mi-chemin entre celle du *ḏimmī* et celle du musulman d'ascendance arabe : le *mawlā*, ou client. Les *mawālī*, qu'ils fussent d'origine juive, chrétienne, samaritaine ou zoroastrienne, furent très tôt victimes de discriminations, et ce pour deux raisons principales : tout d'abord, le fait qu'ils ne fussent pas Arabes, ces derniers voulant protéger leurs privilèges politiques et économiques ; ensuite, le ressentiment qu'éprouvait le vainqueur par rapport au vaincu.

Mais la conversion des juifs de la péninsule compliquait sérieusement les choses. Étant de souche arabe et tribale, ils ne pouvaient pas être assimilés aux *mawālī*, mais aux musulmans d'origine arabe. Cette accession directe à ce qui forma l'aristocratie du monde musulman encouragea bon nombre des membres des communautés juives de la péninsule Arabique à franchir le pas de la conversion.

Ce nombre alla croissant, de génération en génération, du VII^e^ au XII^e^ siècle. Le succès de l'islam dans les communautés juives de la péninsule obéissait, certes, à des raisons tactiques, mais également à des motivations d'ordre symbolique. Adhérer au monde des vainqueurs, à celui du *dār al-islām*, ne leur permettait-il pas d'intégrer symboliquement la caste des *kohanim*, des prêtres du Temple descendants d'Aaron, issus de la tribu de Lévi, c'est-à-dire celle des dirigeants ?

La majorité de ces conversions demeurait le fruit d'une démarche personnelle ou familiale [147]. L'explication donnée à ce phénomène peut s'articuler autour de deux points : le premier est l'isolement relatif dans lequel vivaient les communautés yéménites. L'influence des académies iraqiennes toucha certes les élites religieuses du Yémen et du Hadramaout, mais ne fut certainement pas suffisante pour prévenir les individus de l'attrait que présentait l'islam à leurs yeux. Le second concerne la position des académies de Babylone, dont les directives demeuraient assez éloignées des problèmes quotidiens, alors que la *šarīʿa* était en mesure de répondre concrètement au questionnement de la vie de tous les jours.

Un dernier élément à prendre en considération demeure certainement le facteur linguistique. La suprématie de la langue arabe au sein de la société yéménite a permis d'affermir, à partir du VIII^e^ siècle, une particularité culturelle arabe née d'une fusion bédouine et ḥimyarite [148]. L'arabisation progressive du Yémen a sapé les anciennes structures en introduisant un nouveau système, celui même qui prévalait chez les Bédouins du Héjaz, qui avaient désormais pour eux le pouvoir politique. De plus, le clivage existant entre, d'une part, la langue arabe, devenue au Yémen langue de culture, et l'hébreu d'autre part, langue cultuelle, produisit un effet de rétrécissement communautaire tant religieux que social.

Mais, d'autre part, ce phénomène de repli des communautés sur elles-mêmes et la recherche d'une nouvelle affirmation identitaire encouragea un retour à l'hébreu, qui, au-delà de sa dimension de langue sacrée, devint une langue de témoignage en apparaissant sur les épitaphes et les inscriptions où il suppléa le grec et le sabéen, employés jusque-là. La force de cette nouvelle

147. Wasserstein, « Islamisation and Conversion », p. 49-60.
148. Chelhod, *Arabie du Sud*, p. 43.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

identité culturelle yéménite[149] a sûrement constitué un pôle d'attraction important dans les cas de conversions individuelles, dès lors que le néophyte perdait son identité de juif.

Le changement de statut lié à la conversion à l'islam n'allait pas sans problèmes pour celui qui abjurait le judaïsme. Ainsi le nouveau converti perdait la protection de l'Imam car il n'était plus « protégé » et il sortait du pacte de la *ǧizya*. D'un point de vue strictement social, il perdait la confiance de sa communauté d'origine, sans pour autant gagner celle des musulmans, et seul le mariage mixte lui ouvrait la porte de l'intégration et de l'assimilation, qui restait cependant partielle. Dans le Yémen zaydite, un juif converti était souvent désigné sous le nom de *muhtadī*, « guidé[150] » ou de *musilmānī*, « petit musulman [151] ». Malgré le poids de ces préjugés populaires, les conversions demeurèrent une réalité qui laminait peu à peu les communautés juives.

L'État musulman, en organisant une administration capable d'assurer la levée d'une fiscalité nouvelle dans les pays soumis, a contribué à démanteler un certain nombre d'institutions locales qui constituaient des structures phares, comme ce fut le cas des monastères chrétiens en Égypte [152]. La question est de savoir si les rouages institutionnels du judaïsme arabique ont effectivement subi un tel phénomène, ce qui aurait également poussé les juifs à se tourner vers l'islam. La figure du converti tend à montrer que les communautés juives urbaines demeuraient suffisamment structurées par la tradition rabbanite pour faire du principe de son maintien et de sa transmission par l'éducation un fait de cohérence interne. Ce principe ne fut cependant pas suffisant pour protéger l'ensemble des communautés arabiques qui n'avaient plus les moyens intellectuels de se protéger d'une adhésion à une autre tradition religieuse, la tradition islamique. Il révèle, cependant, moins un phénomène de déstructuration au sein des communautés juives arabiques, qu'un phénomène d'ossification de ces structures, leur efficacité devenant obsolète face à l'attirance d'un islam triomphant.

Puis ce processus renforça, par effet de contrecoup, la force du pouvoir rabbinique qui prit conscience de la pérennité d'un nouvel ordre politique régi en termes islamiques en lui donnant cependant les moyens de s'affirmer. Après avoir promulgué une série de mesures destinées à freiner l'ardeur des prosélytes [153], le pouvoir rabbinique fut en mesure d'apporter des réponses aux grandes questions sociales et religieuses qui, dans un premier temps, firent le succès des conversions. Ainsi, au XII^e^ siècle, Natana'el Ibn al-Fayyumi, sur qui nous reviendrons, affirma ce renouveau en présentant son introduction à une nouvelle philosophie juive, Bustān al-ʿUqūl [154], comme un outil de modernisation du système éducatif en usage dans les *yeshivot*.

L'attrait pour l'islam s'infléchit à partir du XII^e^ siècle et le judaïsme arabique conserva encore une place importante, représentant la première confession non musulmane, et demeurait encore majoritaire dans certaines régions, comme dans l'oasis de Wādī al-Qurā [155].

149. Crone et Cook, *Hagarism, the Landing*, p. 112.
150. Serjeant, « Omani Naval Activities », p. 83, note 68.
151. Rossi, « Il diritto consuetodinario », p. 136.
152. Décobert, «La prise de Maryūt », p. 159.
153. Tobi, « Conversion to Islam », p. 577.
154. Ibn al-Fayyumi, *Bustān al-ʿUqūl*.
155. Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, p. 84, 95.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Un philosophe juif du XIIIe siècle dressa, sur un ton humoristique, la liste des motifs non religieux de la conversion à l'islam :

« Il (le converti) est mû par la peur et l'ambition.
« Il doit au Trésor une grosse somme d'argent.
« Il désire échapper à la condition d'opprimé.
« Il est condamné à une peine de prison.
« Il tombe amoureux d'une musulmane,
« Ou bien il a quelques motifs de ce genre[156]. »



Carte de la Péninsule Arabique, au Xe siècle.

156. Manṣūr, *Ibn Kammuna's Examination*, p. 102.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Les conversions forcées à l'aune des mouvements de messianisme juif [157]

Les conversions forcées constituèrent un aspect original de la réalité yéménite. Le chroniqueur Ibn Aʿṯam rapporte que, sous le califat de ʿAlī, un groupe d'apostats de la région de Ṣanʿā', membres de la tribu juive des Qaws et convertis dans un premier temps à l'islam, revint ensuite au judaïsme :

> « Les Qaws de Ṣanʿā' adoptèrent le judaïsme après qu'ils eurent reconnu le Coran et accepté l'islam. Il [ʿAlī] les tua tous et fit brûler leurs corps dans un bûcher [158]. »

L'analyse des persécutions et des conversions forcées subséquentes nous amène à considérer la délicate question des mouvements messianiques du judaïsme sub-arabique. L'intensification de certains courants de la mystique juive représentait un danger pour les autorités musulmanes car les idées de syncrétisme religieux liées à une perspective eschatologique brouillaient les frontières religieuses. Le pouvoir califal réagit en réaffirmant le plus fermement possible la distinction entre les religions et en imposant l'absolue supériorité de l'islam. Une des voies classiques de l'application de cette politique de contrôle passait par la discrimination religieuse, appliquée aux *ḏimmī*-s les plus nombreux, les chrétiens, et par la persécution, suivie de l'obligation violente, mais ponctuelle, de la conversion, appliquée aux petites communautés de *ḏimmī*-s, dont les juifs.

Ce messianisme constitua une particularité du judaïsme oriental en général et arabique en particulier, au même titre que les conversions forcées, les deux étant souvent complémentaires, comme ce fut le cas sous l'administration du gouverneur ayyubide d'al-Muʿizz Ismā'īl, dans les dernières années du XII^e^ siècle. Cette utopie messianique semblait cependant être en relation avec une demande populaire de renouveau religieux, entretenue par des campagnes de prédications, notamment en 968, en 1068, en 1107 et en 1186. Ces prédications furent en général le fruit du travail de petites sectes juives apparues au Moyen-Orient à partir du VII^e^ siècle. Chaque mouvement messianique mit invariablement en scène des individus charismatiques, ayant une personnalité suffisante pour défier l'autorité rabbinique, et, au-dessus d'elle, celle du pouvoir princier. Cette tension entre les tenants de la tradition et de l'ordre communautaire, et les révolutionnaires de la prédication messianique demeura une constante de ces mouvements populaires dont l'émotion était entretenue par la diffusion régulière de contes légendaires mettant en scène des catastrophes apocalyptiques.

157. La prétention juive à la messianité post-exilitique correspond à des mouvements religieux non reconnus par les religions abrahamiques, ou une de leurs composantes.
158. Ibn Aʿṯam, *Kitāb al- futūḥ*, p. 71.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Ce fut précisément cet élément populaire que voulut combattre Maïmonide en formulant une doctrine eschatologique qui rejetait tout élément d'utopie populaire, notamment en insistant sur des assertions anti-apocalyptiques qui étaient avant tout destinées à atténuer la dynamique sociale de ces mouvements spontanés de messianisme [159].

L'émergence des groupes hétérodoxes juifs orientaux

La déshérence sociale des classes pauvres, la misère, la ferveur religieuse mais également l'influence d'un milieu ambiant zaydite qui vivait dans l'attente du retour du *mahdī al-muntaẓar*, le messie attendu de l'eschatologie chiite, peuvent expliquer les différents mouvements messianiques qui touchèrent et déstabilisèrent la communauté juive yéménite. Ce désir de changement se nourrissait également de la tradition messianique de l'islam, celle du mahdisme. Les juifs étaient réceptifs aux images et idées apocalyptiques développées par le chiisme, mais ce phénomène ne fut pas à sens unique, les musulmans étant, à leur tour, attirés par ceux qui, parmi les juifs, se proclamaient messies. Les juifs yéménites vivaient dans l'attente de la venue du Messie, mais leurs croyances relatives à la conception du messianisme demeuraient généralement assez contradictoires et variaient fréquemment.

La chronologie du messianisme juif en Arabie montre une pérennité intéressante.

Dès la période de l'hégire, un juif du Héjaz nommé Ibn Sayyād se proclama « apôtre de Dieu » tout en prônant le mysticisme [160] et fut présenté par les sources musulmanes comme l'incarnation du *daǧǧāl*, du « faux messie ». La tradition musulmane [161] relate sa rencontre avec Muḥammad dans une palmeraie, à proximité de la forteresse des Banū Maabā, où le Prophète était en pleine méditation. Le Coran fait référence à ces courants mystiques [162] dont la pérennité constituait une réalité de la vie du judaïsme arabe au VII^e^ siècle. David Halperin relie Ibn Sayyād à un courant mystique hérétique du judaïsme présent dans le Héjaz au VII^e^ siècle [163].

Au VII^e^ siècle, un juif nommé Haggabar ibn Tsa'hār annonça sur le marché de Yaṯrib la venue prochaine du messie Yocha'a al-Akhbari qui allait se révéler au-delà du fleuve Sambatyon : le promis monterait un âne blanc lors de sa prochaine venue et ferait cesser les autres cultes pour répandre le message de la Bible sur terre [164].

Un passage de la relation de voyage de Nāsir-i-Khosrō [165] (1004-1074[?]) mentionne la région de Yamāma comme étant la patrie d'un Messie qui y prêcha vers 1035.

Puis, à partir du XII^e^ siècle les deux communautés, juive et musulmane, furent régulièrement agitées par de nouveaux soubresauts messianiques.

159. Leaman, *Maïmonide*.
160. Helperin, « The Ibn Sayyad », p. 213-225.
161. *Ibid.*
162. Le Coran S, 2 , 78, 79 et 80.
163. Helperin, « The Ibn Sayyad », p. 213-225.
164. Adler, « Obadia », p. 133.
165. Nāsir-i Khosrō, *Safer nāmeh*, p. 224.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Les chroniques syriaques mentionnent, en 1153, un homme d'origine yéménite qui portait le nom de Mabarqā, surnommé Abū al-Ḥarb, qui se proclama roi :

> « Il y eut en Palestine un homme appelé Tamīn et surnommé Abou al-Ḥarb, un yéménite qui prit le nom de Mabarqā, et qui se proclama roi. Trente mille affamés et dénudés se joignirent à lui. Son visage était couvert d'un voile [166]. »

Ce prédicateur affirmait la vérité de la révélation coranique et l'amalgame avec le judaïsme, affirmant que la véracité de ses affirmations était citée dans la Bible ; il fut exécuté sur ordre de l'imam.

La proximité de l'Iran facilita également, à partir de l'arrivée de l'islam, la diffusion des écrits de plusieurs messies perses. Ainsi la communauté de Bayhān, dans le sud du Yémen, restait convaincue que le Messie était déjà venu, rendant ainsi plausible l'hypothèse d'une influence des idées d'Isḥāq ibn Yaʿqūb Abū ʿĪsā al-Iṣfahānī, fondateur d'un mouvement dissident en Perse au VIIIe siècle, après la conversion à l'islam des juifs de Ḥirā' [167]. Ce tailleur, originaire d'Iṣfahān, que certains de ses disciples présentaient comme analphabète, vécut entre 680 et 705, sous le règne du calife ʿAbd al-Malik ibn Marwān. Ses prédictions sortirent rapidement des limites de la Perse. Abū ʿĪsā se présentait comme le dernier des cinq précurseurs du Messie [168], tout en reconnaissant le don de prophétie à Jésus et à Muḥammad. Il soutenait que chacun avait été envoyé par Dieu à son peuple respectif et il recommandait à ses disciples la lecture du Coran et des Évangiles, ainsi que l'étude de leurs commentaires.

> « Il disait que les musulmans, comme les chrétiens, doivent chacun pratiquer leur religion à laquelle ils ont désormais adhéré, tout comme les juifs doivent pratiquer la religion qu'ils professent maintenant. Cela veut dire probablement que toutes les religions sont authentiques et aucune n'est meilleure que l'autre [169]. »

Un des disciples d'Abū ʿĪsā se nommait Yudġān. Il vécut, dans la première moitié du VIIIe siècle, à Hamadan, où il connut un important succès populaire :

> «Yudġān prétendait être également un prophète. Ses disciples affirmèrent qu'il était le Messie et qu'il n'est pas mort ; ils attendaient son retour d'un moment à l'autre. Les Yudġānites interdisent la viande et les boissons alcoolisées et observent la pratique de très nombreuses prières et jeûnes. Ils déclarent que les *shabbats* et les jours de fête ne sont plus obligatoires, mais doivent être respectés comme jours du souvenir. Certains caraïtes partagent cette opinion [170]. »

166. *Chronique*, traduite par Chabot, , p. 103.
167. Gil, *Jews*, p. 511.
168. Talmud de Babylone, *Soukka*, 52b.
169. Al-Qirqisānī, « Account to the Jewish », p. 382.
170. *Ibid*, p. 383.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Ces groupes hétérodoxes réformateurs étaient souvent marqués par une accentuation restrictive du mode de vie quotidien, notamment en ce qui concerne l'alimentation et les règles de mariage. Mais la pauvreté intellectuelle des chefs de ces mouvements contribua à réduire leur influence, et, excepté les caraïtes, aucune de ces hérésies n'a survécu à la mort de son fondateur. La disparition de ces sectes juives s'est accomplie soit par une élimination physique, comme celle d'Abū ʿĪsā al-Iṣfahānī, soit par une assimilation progressive aux théories rabbanites ou caraïtes. L'effort intellectuel incomparable qui s'est déployé autour de l'étude talmudique a fini par s'imposer à tous ceux qui, parmi les dissidents, s'étaient peu à peu éloignés du judaïsme.

Deux facteurs se sont conjugués pour réduire, puis effacer l'influence des sectes juives des premiers siècles de l'islam : le premier est constitué par le rôle fondamental joué par l'exilarque dans la consolidation de l'autorité rabbinique, dans le contexte particulier de l'arrivée au pouvoir de l'islam triomphant de la période rassulide. L'exilarque avait réussi à mettre fin aux querelles internes du rabbanisme qui devint le judaïsme officiel auprès des autorités musulmanes, éliminant ainsi *de facto* le caraïsme. En effet, l'islam a reconnu officiellement deux courants du judaïsme - le rabbanisme et le samaritanisme - et a toujours ignoré les caraïtes en tant que communauté représentative. Le rôle spirituel de l'exilarque était renforcé par sa position politique de garant de la communauté auprès de l'autorité califale puisqu'il avait le droit de dispenser du paiement de la *ǧizya* ceux qu'il jugeait incapable de s'en acquitter.

Le second facteur d'affaiblissement de ces sectes [171] juives fut l'effet de fuite en avant vers une zone de non-droit théologique, dont l'attente messianique était renforcée par l'abondance des images mises en scène par les prophètes, et en particulier Isaïe : descriptions apocalyptiques de séismes, de déluges, de fournaises et de désolation ; Israël n'étant pas épargné, mais purifié.

La conséquence immédiate de ces mouvements déstabilisateurs de l'ordre social fut la persécution ouverte et l'obligation, brève ou définitive, de la conversion. En effet, en sortant du cadre strict de la *ḏimma*, le judaïsme sud-arabique s'exposa à la réaction du pouvoir califal [172] ; la répression toucha les communautés de manière inégale et déboucha sur une politique de conversion forcée dont la chronologie yéménite, jusqu'au XIII^e^ siècle demeure, cependant, assez succincte :

– 1172 : l'imam ʿAbd al-Nabī ibn Mahdī mit en place une politique de conversions forcées des juifs du Yémen. Il fut influencé par un de ses conseillers, Samuel ibn ʿAbbās, un juif converti à l'islam et auteur d'un certain nombre de polémiques contre le judaïsme. L'imam entendait ainsi lutter contre un mouvement messianique mené par un illuminé qui se proclamait « roi d'Israël », semant le désarroi dans la communauté juive sanʿā'nite. Les sources arabes ne font que peu de références à ʿAbd al-Nabī ibn Mahdī qui se faisait fort de convertir, par la force s'il le fallait, les juifs à l'islam [173].

171. Alobaidi, *Le commentaire des psaumes*, p. 82-84.
172. Lewis, *Sémites et antisémites*, p. 147-158.
173. Ibn Furāt, *Tārīḫ*, p. 198 et Cassel, *Yeman*, p. 164.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Le manifeste eschatologique de Maimonide

Conscients du danger que représentait ce genre de manifestation pour la survie de leur communauté, les dignitaires, sous la conduite de Jacob ibn Natan'el al-Fayyumi, se tournèrent vers celui qui faisait référence en matière de législation talmudique, Moïse Maïmonide qui leur envoya une réponse connue sous le nom d'*Iggeret Teman*, « Épître au Yémen [174] ». Maïmonide entretenait des contacts avec le Yémen, puisqu'il avait déjà reçu, avant la rédaction de son épître, un don de 100 dinars de la part de la communauté de ʿAden.

L'« Épître au Yémen » fut écrite en arabe par Maïmonide, au Caire, en 1172, et s'adressait directement aux juifs yéménites, en leur donnant les arguments théologiques pour se protéger de toute agitation messianique.

Le texte de Maïmonide se réfère au climat de ferveur messianique qui régnait au Yémen, où ces mouvements [175] entretenaient paradoxalement une contradiction dans leurs approches respectives d'un messianisme à tendance réaliste, ou au contraire, apocalyptique, intégrant parfois ce dualisme dans le même message.

La mise en garde de Maïmonide contre la tentation de l'hérésie s'adressait directement aux adeptes de ce messianisme :

> « Ils pensent que le Yémen est le lieu de la révélation comme leur a dit celui qui l'introduit en erreur [176] ».

Mais tout se passait comme si, face à l'urgence de la situation des juifs du Yémen, piégés entre l'apostasie et le martyre, Maïmonide, conscient de son rôle de guide spirituel, laissait de côté ses convictions philosophiques. Il tenta alors de trouver une solution pragmatique qui permettrait de sauver cette communauté des représailles éventuelles du pouvoir politique et de la soustraire à la tentation de suivre le premier pseudo-messie venu. Ainsi, au-delà de l'idée du messianisme, Maïmonide développa ensuite, dans l'« Épître sur l'astrologie [177] », le thème de la survie de la communauté yéménite, qui passe par la neutralisation de ce prétendu sauveur.

Un Messie se manifesta à la même époque, plus au nord, sur les hauts plateaux yéménites. Il réforma les prières et le rituel, prêchant l'aumône en organisant d'immenses campagnes de charité au cours desquelles les adeptes partageaient tous leurs biens. Son écho fut tel que de nombreux musulmans se joignirent à lui. Devant l'agitation provoquée, l'imam le fit arrêter. Convoqué devant le *dīwān*, il maintint ses affirmations messianiques et proclama que si l'on tentait de le tuer, il ressusciterait aussitôt ; amusé, l'imam tenta l'expérience et le fit décapiter.

174. Maïmonide, *Épîtres*.
175. Klorman, « Jewish and Muslim », p. 301-333.
176. Maïmonide, *Épîtres*, p. 98.
177. Kraemer, *Maimonides*, p. 428.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Maïmonide préconisa que cet imposteur fût enfermé avec le maximum de publicité auprès des musulmans afin de sauver la communauté de représailles qu'un tel débordement à l'ordre public ne manquerait de provoquer [178].

Un autre Messie apparut ultérieurement dans le Hadramaout, prêchant une sorte de syncrétisme entre judaïsme et islam, proclamant que la Bible avait prédit sa venue comme Messie. Moïse Maïmonide reporta également cet épisode messianique dans « l'Épître sur l'astrologie [179] », en citant la présence d'un personnage dans le Hadramaout prétendant être le messager du Messie qui devait apparaître au Yémen, alors que dans « l'Épître au Yémen », Maïmonide présente l'homme en question comme étant lui-même le Messie. Cette ambiguïté entre les deux textes est confirmée par un autre passage de « l'Épître sur l'astrologie » dans laquelle Maïmonide précise que des musulmans commencèrent à suivre ce « messager [180] ». L'homme fut finalement arrêté par les troupes califales et exécuté, laissant derrière lui la légende de son retour après le miracle de sa résurrection. La proximité de l'eschatologie chiʿite avec la doctrine du retour du *mahdī al-muntaẓar* est ici palpable.

Moïse Maïmonide dénonça, dans son « Épître au Yémen [181] », les persécutions et la campagne de conversion forcée qui fit suite au mouvement messianique :

> « Vraiment, ce que tu rappelles à propos de celui qui règne sur le Yémen, qui a décrété la persécution contre Israël et a obligé toutes les localités sous sa souveraineté d'abandonner leur religion est une nouvelle qui nous a fait blêmir [182] ».

Il tenta de minimiser le nombre des convertis : « Tu m'as dit qu'un petit nombre écartait ce doute (de la conversion [n.d.l]) [183] », tout en conseillant aux juifs menacés de mort de fuir vers des terres plus accueillantes.

Maïmonide prit une position pragmatique face au phénomène de conversion forcée. Témoin en son temps des violences exercées par les Almohades sur les juifs d'Espagne musulmane, il expliquait qu'il n'y avait ni honte, ni disgrâce à se convertir sous la contrainte, car il préférait voir un juif converti pratiquant en secret sa religion qu'un bon croyant mort. Pour lui, la force du croyant est de refuser [184] la loi du dominant tout en affichant une pratique extérieure. Maïmonide restait persuadé, à l'aune de sa propre expérience, que ces conversions forcées n'étaient pas le résultat d'un certain arbitraire politique de quelques dynasties musulmanes, mais demeuraient intrinsèques à leurs principes religieux. Se référant volontiers à son propre passé et aux destructions des communautés juives d'Andalousie et du Maghreb par les Almohades,

178. *Ibid.*
179. *Ibid*, p. 427, 428.
180. *Ibid.*
181. *Ibid*, p. 235.
182. Maïmonide, Épîtres , p. 53.
183. *Ibid*, p. 75.
184. Kraemer, *Maimonides* , p. 156.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

il considérait les événements du Yémen comme une possible période de transition entre le statut de *ḏimmī* et l'assimilation [185] à la religion de la puissance dominante.

Maïmonide considéra les *anusim* comme faisant toujours parti intégrante du judaïsme [186], s'opposant sur ce point aux *psikot*, les directives religieuses, prises plus d'un siècle auparavant par les écoles talmudiques rhénanes [187], qui condamnaient indifféremment les *mishumadim* et les *anusim* au *herem*, à l'anathème. La prise de position de Natan'el ibn al-Fayyumi [188] est également révélatrice d'un certain pragmatisme en matière de conversions forcées : il jugeait que la récitation de la *šahāda*, la profession de foi, ne liait pas son auteur à l'islam qui avait été envoyée par Dieu « uniquement pour les Arabes [189] ».

Ces deux autorités officielles du judaïsme entérinaient ainsi l'idée d'une crypto-appartenance au judaïsme, d'une distinction entre l'adhésion officielle et l'appartenance privée. En effet, en présence d'un régime de communauté restreinte, encore suffisamment structuré, la crypto-appartenance religieuse demeurait possible, du moins à court terme. Mais l'existence, dans la péninsule Arabique, d'une ou plusieurs communautés crypto-judaïsantes, telles qu'elles existèrent dans l'Andalousie almohade décrite par Maïmonide, ne peut pas, à l'heure actuelle, être vérifiée par les sources connues [190].

De la persécution à la conciliation

– 1198 : Al-Muʿizz Ismāʿīl, ordonna une conversion forcée des juifs et des chrétiens de la péninsule [191]. Il restait convaincu que le succès de sa politique de contrôle du pouvoir devait passer par la stricte application de l'édit d'expulsion promulgué par Muḥammad à l'encontre des juifs du Héjaz. Saladin, puis la dynastie ayyoubide, affirmèrent leur opposition à cette perception de la *šarīʿa* en réactivant les mesures discriminatoires établies par le calife al-Ḥakīm (996-1021) qui imposèrent notamment les signes particuliers aux *ḏimmī*-s.

Al-Muʿizz Ismāʿīl s'autoproclama calife en 1197 et prit, très rapidement, des mesures de conversions forcées à l'encontre des communautés juives yéménites.

L'épisode de la conversion forcée de 1198 est rapporté dans deux lettres de marchands juifs d'Aden. Un premier courrier [192], daté de 1198, ne mentionne pas le mouvement messianique qui secoua le sud du Yémen à cette période, en s'attardant sur la brutalité et la rapidité

185. *Ibid*, p. 241.Talmud de Babylone , 52b. Kraemer, *Maimonides*, p. 99-100. Levine, *The Bustan*, p. VIII. Kraemer, *Maimonides*, p. 92-94. Bates, *Yemen and its Conquest*, p. 304.

186. Kraemer, *Maimonides*, p. 99-100.

187. Plus précisément l'école talmudique de Rabbi Salomon Izhaki, davantage connu sous l'acronyme de Rachi de Troyes (1040-1105), auteur d'une exégèse de la Bible, et qui décréta un certain nombre de *psikot* lors des massacres anti-juifs inhérents à la 1re croisade, en 1095.

188. Natan'el ibn al-Fayyumi était le fils de Jacob ibn Natan'el al-Fayyumi.

189. Levine, *The Bustan al-Ukul*, p. 73.

190. Kraemer, *Maimonides*, p. 62-94.

191. Bates, « Yemen and its Conquest», p. 304.

192. Goitein, *Letters of Medieval*, n°43-45.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de la persécution qui y fit suite. L'ordre fut donné aux juifs adénites d'embrasser l'islam sous peine d'être exécutés. Ce document précise que les communautés du nord du Yémen, celles des montagnes, avaient déjà apostasié. Maḍmūn ibn Dāwūd, le chef de la communauté, se convertit à l'islam, sous la menace de mort, le 25 août 1198.

Le vendredi 27 août 1198, le crieur public de la ville communiqua le message suivant :

> « À tous les juifs !
> Quiconque se présentera en retard
> À l'audience du *dīwān* de cet après-midi sera exécuté ! [193] »

L'ensemble de la communauté se présenta à l'audience, ses membres prononcèrent la profession de foi qui faisait d'eux des musulmans, puis le calife proclama que toute tentative d'apostasie serait punie de mort. Quelques-uns, parmi les plus religieux, refusèrent cette conversion et furent décapités.

Un second courrier [194], daté du mois de juillet 1202, émanant de Maḍmūn ibn Dāwūd, le chef de la communauté adénite, précise que les juifs purent revenir à la religion de leurs pères après l'assassinat du pseudo-calife. Il indique également que la fête de Pentecôte s'était déroulée de façon correcte, cette précision n'aurait eu aucun sens dans une période normale. L'auteur n'indique à aucun moment le changement de religion, ce qui pourrait signifier que la communauté adénite pratiqua un crypto-judaïsme pendant les quatre années de règne d'al- Muʿizz Ismāʿīl.

Maḍmūn ibn Dāwūd demanda audience au sultan Sayf al-Dīn Sunqūr, régent d'al-Malik al-Nāṣir Ayyūb, successeur d'al-Muʿizz Ismāʿīl, pour demander l'annulation du décret de conversion. Le jugement du tribunal religieux fut favorable à la requête de Ben David et autorisa officiellement l'ensemble de la communauté juive du Yémen à retourner au judaïsme. Le calife accorda également sa protection aux juifs étrangers de passage à ʿAden en interdisant que l'on puisse porter atteinte à leur vie. Il leur demanda de payer le tiers du montant de la *ǧizya* bien que cette mesure fût illégale car la capitation n'était redevable que sur son lieu de résidence.

Le fait d'avoir porté le différend devant le tribunal religieux, et non devant le tribunal administratif, permit à Ben David d'exposer sa requête à ses compatriotes musulmans qui en composaient les membres. Car, à la différence du tribunal administratif qui était composé d'officiers de justice issus des troupes étrangères, syriens pour la plupart, le tribunal religieux, qu'il fût musulman ou juif, était composé de notables locaux [195].

Cette période confuse, durant laquelle l'agressivité de la propagande musulmane se heurta à une forte attente messianique des communautés juives du Yémen, se termina avec la disparition du sultan d'al- Muʿizz Ismāʿīl, en 1201.

193. Goitein, « Letters », nº 43.
194. Goitein, « From the Mediterranean ».
195. *Ibid*, note 9.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Ce fut trois siècles plus tard, au XVIe siècle, que le processus de conversion devint irréversible. Un manuscrit de Dar al-maḫṭūṭāt, *à* Ṣanʿā', décrit un mouvement messianique qui réapparut à Bayhān [196] vers 1495. Cette chronique hagiographique met en scène un mystérieux personnage, nommé Yahūdī, qui enflamma le Wādī Hadramaout, et qui fut suivi par un bon nombre de juifs et de musulmans [197] :

> « Dans le royaume est apparu un juif qui a effrayé la population de cette région. Le sultan partit à sa rencontre. Ce juif montait des chevaux de race, était entouré d'une escorte armée et n'avait pas peur de la nuit. Il dénigrait le Coran et défiait les musulmans, et nombreux furent ceux qui l'accompagnaient en réfutant les principes de l'islam. Mais, grâce à une ruse, le sultan le captura et le fit exécuter [198]. »

La répression menée fut terrible. Elle engendra une campagne de conversions forcées et d'expulsions au sein des communautés juives du Hadramaout[199], qui aboutirent, au bout de quelques mois, à la disparition du judaïsme dans cette région. Rabbi Zacharia az-Zaihirir, un rabbin-voyageur yéménite du début du XVIe siècle [200], témoigna que seuls quelques îlots communautaires, comme celui de Ḥabbān [201], existaient encore.

Conclusion

Les divers processus de conversion des communautés juives de la péninsule Arabique modifièrent de manière significative le tableau religieux de cette région jusqu'à la fin du XIIIe siècle [202], redéfinissant les frontières identitaires entre individus et communautés.

Les conversions au christianisme furent brutales, imposées et révocables ; celles à l'islam, à l'exception de conversions forcées de 1198, étaient choisies, proposées et exclusives. La religion musulmane fut alors en mesure d'offrir à ses néophytes un point d'ancrage social, économique, culturel et politique dans le monde extérieur de la tribu, celui du *dār al-islām*.

Ainsi, une grande partie de la population juive se tourna vers le Coran, non seulement parmi les anciennes classes dirigeantes, perméables aux nouvelles idées, mais également parmi les couches les plus modestes de la société sub-arabique.

L'arrivée d'un nouvel ordre social composé d'opportunités de contacts humains et d'interactions économiques semble avoir favorisé le processus d'adhésion à l'islam. La majorité des conversions forcées ou dirigées perdurèrent essentiellement par la menace de sanctions militaires de la part du pouvoir califal.

196. Serjeant, « Material », p. 294.
197. Goitein, «Ha-mashiah ».
198. « Al-Laṭāʾif as-suniyya », p. 62.
199. Habshush, « Qôrôt Yisraʾel », p. 248, 249.
200. Az-Zaihiri, *Sefer Hammusar*, p. 220.
201. Serjeant, « A Judeo-Arab House-Deed », p. 117-131.
202. Botticini et Eckstein, « From Farmers to Merchants », p. 24.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Il ne faut pas, toutefois, écarter les critères d'ordre purement subjectifs correspondant à des mobiles religieux sincères, et laisser en suspens la question de la survie de groupes de néo-convertis restés fidèles à un judaïsme privé, tel que le décrit Maïmonide[203].

Bibliographie

Références religieuses

La Bible, texte hébraïque d'après la version massorétique, traduit sous la direction du Grand Rabbin Zadoc Khan, Tel Aviv, 1994.
Talmud de Babylone, traduit par Moïse Gabrielle, Jérusalem, 1975.
Talmud de Jérusalem, traduit par Moïse Schwab, Paris, 1969.
Le Coran, traduit par Denise Masson, Beyrouth, 1980.

Sources

«Al-Laṭā'if al-suniyya fī āḫbār al-Mamālīk al-yamaniyya», ms. 2560, Dār al-maḫṭūṭāt, Ṣanʿā'.
Al-Baġdādī, Muḥammad *ibn Saʿd ibn* Ḥabīb, *Kitāb al-muḫbar*, Hyderabad, 1942.
Al-Balāḏurī, Ahmad ibn Yaḥyā, *Kitāb futūḥ al buldān*, Beyrouth, 1987.
Chronique de Michel le Syrien, traduite par Jean Baptiste Chabot, tome III, Bruxelles, 1963.
Ibn al Fayyumi, *Bustān al-ʿUqūl*, traduit par D. Lurine, New Yourk, 1966.
Ibn Furāt, Assad, *Tārīḫ IV*, Le Caire, 1904.
Al-Ǧādī, ʿUmar ibn ʿAlī, *Ṭabaqāt fuqāha' al-Yaman*, Le Caire, 1957.
Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī, *Ǧamharat ansāb al-ʿArab*, Le Caire, 1962.
Al-Ḥimyarī, Našwān ibn Saʿīd, «Muntaḫabāt fī aḫbār al-Yaman», *Mašrūʿ al-kitāb* 8/3, Ṣanʿā', 1981.
Ibn Hišām, Abū Muḥammad ʿAbd al-Malik, *Al-sīra al-nabawiyya*, Le Caire, 1937.
Ibn Isḥāq, Ibn Yasār Muḥammad, *Al-sīra al-nabawīyya*, Le Caire, 1937.
Kəbrä Nägäst : deux traductions, celle de Gérard Colin, *La gloire des rois (Kəbrä Nägäst). Épopée nationale de l'Éthiopie*, Genève, 2002, et celle de Robert Beylot, *La gloire des rois ou l'histoire de Salomon et de la reine de Saba*, Brépols, 2008.
Manṣūr, Saad b., *Ibn Kammuna's Examination of the Inquiries into the three Faiths*, Berkeley, 1967.
Al-Masʿūdī, Abū al-Ḥasan ʿAlī, *Murūǧ al-ḏahab wa maʿādin al-ǧawhar*, Le Caire, 1998.
Ibn al-Muǧāwir, Muḥammad, *Tārīkh al-Mustabṣir* 1, Leyde, 1954.
Al-Muqāddasī, Muḥammad ibn Ahmad Šams al-Dīn, *Aḥsan al-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm*, Le Caire, 1988.
Nāsir-i Khosrō, *Safer nāmeh*, 8e édition, Téhéran, 2005.
Al-Nīsābūrī, Abū al-Ḥusayn, *Al-Ṭabaqāt*, 2 vol., Riyāḍ, 1991.
Al-Qirqisānī, Yaʿqūb, *Kitāb al-anwār wa-l-marāqib*, édit. Nemoy, New York, 1939-1943.
Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Yazīd al-Imām abū Ǧaʿfar, *Chronique* II, Paris, 1983.
Al-Tamīmī, al-ʿArab, *Kitāb al miḥan*, Beyrouth, 1963.
Al-Yaʿqūbī, Aḥmad Abū, *Taʾrīḫ*, Beyrouth, 1960.
Yāqūt al-Rūmī, ibn ʿAbd Allāh, *Muʿǧam al-buldān* IV, Le Caire, 1956.
Al-Zūviri, Maḥǧūb, *Tāvūs-e-yamāni*, Téhéran, 2001.

203. Kraemer, *Maimonides*, p. 110.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Études

Abbink, Jan, « The Irrevocable Past : History and Image of the Beta Isra'el », *Cahiers d'études africaines*, v. 34, cahier 136, Ehess, Paris, 1994.

Abbott, Nabia, « Wahb b. Munabbih , A Review Article », *JNES* 36, Chicago, 1977, p. 103-112.

Abel, Armand, « Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman », *StuIsl* 2, Paris,1954, p. 23-43.

Adler, Nathan, « Obadia le prosélyte », *REJ* 69, Paris, 1879, p. 133-141.

—, *Jewish Travellers*, Londres, 1930.

Albayrak, Ismail, « Isrāʾīliyyāt and Classical Exegetes' Comments on the Calf with a Hollow Sound Q. 20 , 83-98/7 , 147-155 with Special Reference to Ibn ʿAṭiyya», *JSS* 47/1, Manchester, 2002, p. 39-65.

Alobaidi, Joseph, *Le commentaire des psaumes par le qaraïte Salmon ben Yeruham*, Bern, 1996.

Barakat, Ahmed, *Muḥammad and the Jews, A Reaxamination*, New Delhi, 1979.

Bates, Mary, *Yemen and its Conquest by the Ayyubids of Egypt*, thèse de l'université de Chicago, 1975.

Beaucamp, Joëlle, Briquel-Chatonnet, Françoise et Robin, Christian Julien, *Juifs et chrétiens en Arabie aux v^e^ et vi^e^ siècles : Regards croisés sur les sources*, Centre de recherche d'histoire et de civilisation de Byzance, *Monographies* 32, Paris, 2012.

Ben Sasson, Haim Hilel, *A History of the Jewish People*, Harvard, 1969.

Berkey, Jonathan, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo, A Social History of Islamic Education*, Princeton, 1992.

Botticine, Maristella et Eckstein, Zvi, « From Farmers to Merchants, Volontary Conversions and Diaspora: « A Human Capital Interpretation of Jewish History », *JEL* 27, Pittsburg, 2005, p. 885-926.

Cahen, Claude, « Le commerce musulman dans l'océan Indien au Moyen Âge », dans *Sociétés et compagnies de commerce en Orient et dans l'océan Indien*, Paris, 1970.

Cassel, Henry, *Yemen, its Early Medieval History*, Londres, 1892.

Chelhod, Joseph, *Arabie du Sud* 3, Paris, 1997.

Christides, Vassilios, « The Himyarite-Ethiopian War and the Ethiopian Occupation of South Arabia in the Acts of Gregentius (ca. 53 A.D.) », *AnEt*, v. 9, Paris, année 1972, p. 115-146.

Cook, Michaël et Crone, Patricia, *Hagarism, the Landing of the Islamic World*, Londres, 1977.

Crone, Patricia et Hind, Martin, *God's Caliph*, Cambridge University Press, 1986.

Cuoq, Joseph, *L'islam en Éthiopie, des origines au xvi^e^ siècle*, Paris, 1981.

Daghfos, Radhi, *Le Yémen islamique, des origines jusqu'à l'avènement des dynasties autonomes (viii^e^-ix^e^ siècles)*, 2 volumes, Tunis, 1995.

Décobert, Christian, *Le Prophète et le combattant*, Paris, 1991.

—, « Conversion, tradition et institution », *Archives des sciences sociales et des religions* 116, Paris, 2001, p. 67-90.

—, « La prise de Maryūt par les Arabes, conquête et conversions religieuses », dans *Alexandrie médiévale* 3, Ifao, Le Caire, 2008.

Dennet, Daniel, *Conversion and the Poll Tax in the Early Islam*, Delhi, 1950.

Détoraki, Marina et Beaucamp, Joëlle (éd. et trad.), appendice sur les versions orientales par André Binggeli, *Le martyre de saint Aréthas et de ses compagnons (BHG166)*, Centre de recherche et de civilisation de Byzance, *Monographies* 27, Paris, 2007.

Derat, Marie-Laure, *Le domaine des rois éthiopiens (1270-1527)*, Paris, 2003.

Donner, Fred, « From the Believers to Muslim : Confessionnal Self-Identity in the Early Islamic Community », *Al-Abḥāth* 50-51, 2002-2003, p. 9-53.

—, *Muhammad and the Believers, at the Origins of Islam*, Harvard, 2012.

Doresse, Jean, *Au pays de la reine de Saba. L'Éthiopie antique et moderne*, Paris, 1956.

Faü, Jean-François, *Les juifs dans la péninsule Arabique, du vii^e^ au xiv^e^ siècle*, Paris, 2008.

Fiaccadori, Gianfranco, « Gregentios and the Land of the Homerites », *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar*, Berlin-New York, 2006.

Garcia-Arnal, Mercedes, *Conversions islamiques*, Paris, 2001.

Gibb , Hamilton, Alexander, Rosskeen, *Studies of th Civilization of Islam*, London, 1962.

Gil, Moshe, *Jews in Islamic Countries in the Middle Age*, Leyde, 2004.

Goitein, Shelomo Dov, «Ha-Mashiah mi-Behān », *Ha'ares* 17, 1950, p. 23-36.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

—, « Newlight on the beginnings of the Kārim merchants », *JESHO* 1/2, Leyde, 1958, p. 175-184.
—, « Evidence of the Muslim Poll Tax from Non-Muslim Sources, a Geniza Study», *JESHO* 6, Leyde, 1963, p. 278-295.
—, *Arabia and the Arabs from Bronze Age to the coming of Islam*, Londres et New York, 2001.
—, *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton, 1974.
—, *From the Land of Sheba*, New York, 1973.
—, « From the Mediterranean to India », *Speculum*, *JMRS* 29, nº 2/1, Durham-NC, avril 1954, p. 181-197.
—, *A Mediterranean Society*, Los Angeles, 1971.
—, *Palestine Jewry in Early Islamic and Crusader Times*, Jérusalem, 1980.
Graetz, Heinrich, *A History of the Jews* 3, Philadelphie, 1967.
Habshush, Haim, « Qôrôt Yisra'el be-Têman », *Sefûnôt*, v.2, Jérusalem, 1958, p. 246-286.
Hailé, Getachew, « *Ras* ʿAmdu : His and his Ancestors' Role in Ethiopian History», *Proceedings of the XV^th^ Internatioanal Conference of Ethiopian Studies*, 206, Wiesbaden, 2006.
Helperin, David, « The Ibn Sayyâd Traditions and the Legends of al-Dajjal », *JAOS* 96, New Haven, 1976, p. 213-225.
Hirsch, Bernard, « Note de lecture, de Joseph Halévy à Flavius Josèphe », *AE* 16, Paris, 2000, p. 369-376.
Hirschfeld, Hartweg, « Essai sur l'histoire des Juifs de Médine », *REJ* 7, Paris,1883, p. 167-193.
Hodgson, Marshall Goodwin Simms, « ʿAbd Allāh ibn Sabaʿ » *EI*, seconde édition, Brill online,©2010.
Hoyland, Robert, « Seeing Islam as Others saw it. A survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on early Islam », *Studies in Late Antiquity and Early Islam*, 13, Princeton, 1997, p. XVIII, 872.
Isaac, Ephraïm, « The Yemenite step, Judaism and Islam in Yemen », *Midstream*, nov-dec. 2003, p. 46-48.
Jaussen, Antonin et Savignac, Raphaël, *Mission archéologique en Arabie* 1, Ifao, le Caire, 1997.
JES III/ 2, Addis Abeba, Juillet 1965.
Kaplan, Steven, « Eldad Ha- Dānī », dans *EncÆth* 2, Wiesbaden, 2005, p. 252.
—, « Falāshā' Religion : Ancient Judaism or Evolving Ethiopian Tradition ? A Review Article », *JQR* 74/1, Philadelphie,1988, p. 49-65.
Kay, Henry, *Yaman, its Early Medieval History*, Farnborough, 1968.
Kister, Meir, «Al-Hira», *Arabica* 15, 1968, p. 143-169.
Klorman, Eraqi, « Jewish and Muslim Messianism in Yemen », *AJSS* 24/2, Cambridge, 1999, p. 201-228.
Kobishanov, Yuri, *Axum*, Londres, 1979.
Kraemer, Joel, *Maïmonides* , New York, 2004.
Leaman, Oliver, *Moses Maïmonide*, AUC Press, Le Caire, 1990.
Lecker, Michael, « Muslims, Jews and Pagans, Studies on Early Islamic Medina », *Islamic History and Civilisation, Studies and Texts* 13, Leyde, 1995.
—, « Jews and Arabs in pre and early Islamic Arabia », Ashgate, 1999.
—, « The " Constitution of Medina ". Muḥammad's First Legal Document », *Studies in Late Antiquity and Early Islam*, Princeton, 2004.
—, *People, tribes and Society in Arabia Around the Time of Muḥammad*, Aldershot, Ashgate, Variorum, 2005.
—, « Hūd and other Pre-Islamic prophets of Ḥaḍramawt », *Le Museon* 67, 1954, p. 171-175 ; réédition dans *Studies in Arabian History and Civilisation*, Variorum, Londres, 1981.
—, « Qurayẓiyyāt : On three survivors from the Qurayẓa massacre », dans *From Jāhiliyya to Islam*, Jérusalem, 6-10 juillet 2003.
Levtzion, Nehemie, *Conversion to Islam*, NewYork et Londres, 1979.
Lewis, Bernard, *Sémitisme et Antisémitisme*, Paris, 1987.
al-Mad'aj, Abd al Muhsin, *The Yemen in the Early Islam, 9-233/630-847, A Political History*, Université de Durham, 1988.
Maïmonide, Moïse, *Épîtres*, traduit de l'hébreu par J. de Hulster, Paris, 1983.
Margariti, Roxani, *Aden & the Indian Ocean Trade*, University of North Carolina, 2007.
—, « Martyre de S. Aréthas et ses compagnons », traduction de J. Beaucamp, dans *Le Martyre de saint Aréthas et de ses compagnons (BHG 166)*, Monographies 27, Paris, 2007.
al-Mawardī, Abū al-Hasan ʿAlī ibn Ḥabīb, *Les statuts gouvernementaux*, traduit de l'arabe par Edmond Fagnan, Alger, 1925.
Meissner, Renate, « Dhimmah and Juwārah : jewish-muslim relations in East South Yemen », *Tema* 7, Netanya, 2001, s.p.
Miquel, André, *La géographie humaine du monde musulman* 4, Paris, 1988.
Moberg, Axel (éd. et trad.), *The book of the Himyarites, Fragments of a Hitherto Unknown Syriac Work* (Skrifter utgivna av Kunl.Humanistiska Vetenskapssamfundeeti Lund, VII), Lund, 1924.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Montgomery, Watt, *Muhamad at Medina*, Oxford, 1994.
Neubaner, Adheler, « Eldad the Danite », *JQR* 3, Leyde, 1891, p. 8-16.
Newby, Gordon Darnell, *A History of the Jews of Arabia*, University of South Carolina, 1988.
Paret, Roger, *Vie de Saint Grégantios*, Paris, s.d.
Perlman, Shmuel, « Another Kaāb al-Ahbār Story », *JQR* 14, Philadelphie, 1954, p. 48-50.
Potts, Daniel, « The Sassanian Relationship with South Arabia, Literary, Epigraphic and Oral Historical Perspectives», *StudIr*, v. 37, nº 2, Louvain, 2008.
Prémare, (de) Alfred Louis, « Le premier islam et les juifs d'Arabie », *Les Juifs dans l'Histoire*, Paris, 2011, p. 197-213.
Robin, Christian Julien, « Cité, royaumes et empires de l'Arabie avant l'islam », *RMMM* 61, Aix-en-Provence, 1991, p. 45-54.
—, « Ḥimyar et Israël » dans *Académie des inscriptions et belles-lettres*, Comptes-rendus des séances de l'année 2004, 148e année, nº 2, p. 315-339.
Rossi, Ettore, « Il diritto consuetodinario delle tribù arabe del Yemen », *RSO* 23, Rome, 1948, p. 136-143.
Saad ben Manṣūr, *Ibn Kammuna's Examination of the Inquiries into the Three Faiths*, Berkeley, 1967.
Saphir, Ya'akov, *Even Saphir* 2, Mayence, 1874.
Sayyid, Ayman Fu'ād, *Sources de l'histoire du Yémen à l'époque musulmane*, Ifao, Le Caire, 1974.
Schmitz, M., « Kaʿb al-Aḥbār », *EI*, seconde édition, Brill online, © 2010.
Sedov, Alexander et Robin, Christian Julien, « Qāni', port de l'encens », *Hadramawt, la vallée inspirée*, Bruxelles, 1997.
Sellassié, Sergew Hable, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, Addis Abeba, 1972.
Serjeant, Robert Bertram, « A Judeo-Arab House-Deed from Habbān », *JRAS*, oct. 1953, Leyde, p. 117-131.
—, « The Sunnah Jāmi'ah Pact with the Yathrib Jews, and the Tahrīm of Yathrib : Analysis and Translation of the Document Comprised in the So-Called *Constitution of Medina* », *BSOAS* 61/1, Londres, 1978, p. 1-42.
—, « Hūd and Other Pre-Islamic Prophets of Ḥaḍramawt », *Le Museon* 67, 1954, p. 171-175 ; réédition dans *Studies in Arabian History and Civilisation, Variorum*, Londres, 1981, p. 121-179.
—, « Omani Naval Activities off the Southern Arabian Coast in the Late 11th/17th Century from Yemeni Chronicles», *The Journal of Oman Studies*, v. 6, part. 1, Mascate, 1983, p. 77-89.
—, «Material for South Arabian History», *BSOAS* 13, Londres, 1950, p. 292-295.
—, *Sana, an Arabian Islamic City*, Londres, 1983.
Tillier, Mathieu (sous la direction de), *Les débuts du monde musulman (VIIe-Xe siècle). De Muhammad aux dynasties autonomes*, Paris, 2011.
Tobi, Yosef, *Jews of Yemen, Studies in their History and Culture*, Leyde, 1999.
—, « Conversion to Islam among Yemenite Jews under Zaydi Rule », *The Legacy of Islamic Antisemitism*, New York, 2007.
Twakkal, Abd Alfatah, *Kaʿb al-Aḥbār and the Isrā'iliyyāt in the Tafsīr Literature*, Institute of Islamic Studies, Mc Gill University, Montreal, 2007.
Volkoff, Oleg, *D'où vient le reine de Saba ?*, Ifao, Le Caire, 1971.
Wasserstein, David, « Islamisation and Conversion of the Jews », *Conversions islamiques*, Paris, 2001.
Widengren, Geo, « The Status of the Jews in the Sassanian Empire », *IrAnt* 1, Leyde, 1961, p. 142-143.
Willliams, Arthur Lukyn, *Adversus Judaeos, a Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Rennaissance*, Cambridge, 2012.
Yule, Paul Alan, «Zafar, Capital of Himyar, Rehabilitation of a 'Decadent' Society, Excavations of the Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1998–2010 in the Highlands of the Yemen», *Abhandlungen Deutsche Orient-Gesellschaft*, Wiesbaden, 2013.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net