



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne

Anlsl 52 (2019), p. 11-44

Simon Pierre

Les ‘ammē « en Šazīra et en Occident ». Genèse et fixation d'un ethnyme standardisé pour les tribus arabes chrétiennes. Les Tanūkōyē, Tū‘ōyē, ‘Aqūlōyē à l'âge marwanide

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

- | | | |
|--|--|--|
| 9782724711523 | <i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne</i> 34 | Sylvie Marchand (éd.) |
| 9782724711707 | ?????? ?????????? ??????? ??? ?? ???????? | Omar Jamal Mohamed Ali, Ali al-Sayyid Abdelatif |
| ?????? ?? ??????? ??????? ?? ??????? ??????? ?????????? ???????????? | | |
| ?????????? ??????? ??????? ?? ??????? ?? ??? ??????? ??????: | | |
| 9782724711400 | <i>Islam and Fraternity: Impact and Prospects of the Abu Dhabi Declaration</i> | Emmanuel Pisani (éd.), Michel Younès (éd.), Alessandro Ferrari (éd.) |
| 9782724710922 | <i>Athribis X</i> | Sandra Lippert |
| 9782724710939 | <i>Bagawat</i> | Gérard Roquet, Victor Ghica |
| 9782724710960 | <i>Le décret de Saïs</i> | Anne-Sophie von Bomhard |
| 9782724710915 | <i>Tebtynis VII</i> | Nikos Litinas |
| 9782724711257 | <i>Médecine et environnement dans l'Alexandrie médiévale</i> | Jean-Charles Ducène |

SIMON PIERRE*

Les ‘ammē « en Šazīra et en Occident » Genèse et fixation d’un ethnonyme standardisé pour les tribus arabes chrétiennes

Les *Tanūkōyē*, *Tū‘ōyē*, *Aqūlōyē*** à l’âge marwanide

◆ RÉSUMÉ

Lorsque la littérature syro-occidentale désigne des Arabes chrétiens (*tayyōyē kristyōnē*), elle emploie souvent une expression ternaire à l’ordre variable : « les *Tanūkōyē*, *Aqūlōyē* et *Tū‘ōyē* ». Ces populations (‘ammē) ont joué un rôle important lors de la II^e guerre civile (60-72/680-692) au sein de l’Église syro-orthodoxe alors que celle-ci commence à envisager l’altérité musulmane. C’est à ce moment qu’un évêché homonyme est attesté, notamment sous l’autorité de Georges (m. 105/724), un des principaux intellectuels de son temps. Ces peuples semblent avoir résidé en « Occident » (le *gund* de *Qinnasrīn* en formation) et dans la partie post-romaine de la Haute-Mésopotamie (la Šazīra) à l’époque omeyyade. Si les *Tanūh* (*Tanūkōyē*) sont bien identifiés comme une collectivité irakienne partiellement installée en Syrie du Nord, la période de cette migration, traditionnellement placée à l’époque proto-byzantine, reste indéterminée. Les deux autres termes sont plus obscurs : les *Aqūlōyē* se rapportent aux habitants du ressort d’al-Kūfa, l’expression étant presque assurément post-hégirienne, tandis que les *Tū‘ōyē* correspondent à d’ancien groupes de la même région. Nous faisons l’hypothèse que le déplacement de ces ‘ammē irakiens désignés par cet ethnonyme ternaire standardisé (qui ne sont pas des tribus au sens du *nasab* arabe) vers l’espace syrien découle d’une politique

* Simon Pierre, Doctorant, Sorbonne Université, sim.pierre85@gmail.com

** La lecture syro-occidentale en « ô » est ici privilégiée pour les textes de traditions miaphysites et/ou syro-occidentales ; pour les textes syro-orientaux ou les textes d’une datation pré-hégirienne assurée, la vocalisation en « ā » est préservée. Aucun spirantisme n’est translittéré.

de transferts sous le califat de Mu'āwiya (m. 60/680). C'est sans doute dans ce contexte qu'ils auraient été affiliés à la nomenclature épiscopale miaphysite, à une époque où il était possible de participer au mouvement des croyants tout en s'intégrant à l'Église d'Antioche.

Mots-clés: Arabes chrétiens, Ğazīra, Haute-Mésopotamie, Irak, Jacques d'Édesse, Kūfa, marwanides, migrations, Mu'āwiya, Omeyyades, syriaque, Syrie, syro-orthodoxe, tribus

♦ ABSTRACT

When Western Syriac literature designates the Christian Arabs (*tayyōyē kristyōnē*), it is often through a ternary expression, the « *Tanūkōyē*, *Aqūlōyē* and *Tū'ōyē* », in variable order. These people ('ammē) played a very significant role during the second civil war (60-72/680-692) within the Syriac Orthodox Church, as it is starting to consider the Muslim alterity. At this specific time, a homonym bishopric is attested, especially under Georges' authority (d. 105/724), one of the main intellectuals of this time. These populations seem to have lived in « the Occident » (then forming the *ğund* of Qinnasrīn) and in the post-Roman Upper Mesopotamia (the Ğazīra) during the Umayyad period. The *Tanūh* (*Tanūkōyē*) are defined as an Iraqi community partially settled in northern Syria, but the period of this migration, traditionally dated to the proto-Byzantine era, is still indeterminate. The two other words are less clear: the *Aqūlōyē* are related to the people of al-Kūfa (the expression is almost certainly post-*Higra*) while the *Tū'ōyē* would correspond to ancient groups from the same area. Our hypothesis is that the moving of these Iraqi 'ammē, designated by this ternary standardized ethnonym (they are not tribes in the sense of arabic *nasab*) to the Syrian space results from a transfer policy under Mu'āwiya (d. 60/680). It is most likely in this context that they might have been affiliated to the episcopal miaphysit nomenclature, at a time where it was possible to participate in the Believers' movement while including one's self in the Antiochene Church.

Keywords: Christian Arabs, Ğazīra, Northern-Mesopotamia, Iraq, Jacob of Edessa, Kūfa, marwanids, migrations, Mu'āwiya, Omeyyads, syriac, Syria, syro-orthodoxe, tribes

Introduction

Les milieux ecclésiastiques s'intéressent peu aux populations rurales, aux *pagani*, qui sont à la marge de l'ordre monastique et citadin tardo-antique. Les groupes pastoraux et barbares¹, opposés à la romanité, au christianisme et à la civilité antique, sont plus encore étrangers. Si les auteurs soulignent avec sympathie l'attriance de certains pour les stylites ou d'autres figures patronales, les nomades incarnent aussi régulièrement l'ennemi réel et fantasmé du moine et de l'ermite². Les Arabes sont aussi, dans l'histoire politique, une figure constante de traître et de déserteur, égoïste et déloyal³. Le regard que porte le patriarche Sophronius de Jérusalem (m. 17/638) sur les *Sarakènoi*⁴ de Palestine au moment des conquêtes⁵ ou le jugement déplorable livré par le Coran sur les *A'rāb*⁶ sont tous deux empreints de ces principes rhétoriques et mentaux.

Pourtant, à plusieurs reprises depuis le IV^e siècle apr. J.-C. jusqu'au III^e/IX^e siècle, des groupes allogènes bédouins sont associés à l'ordre syro-chrétien, et donc valorisés. Les auteurs syriaques emploient les *topoi* habituels sur la sauvagerie du nomade pour que le christianisme de certains, par contraste, apparaisse comme une métamorphose. C'est ainsi que procède l'auteur de la *Vie d'Aḥūdemmeh* dans sa première partie consacrée à l'évangélisation des Arabes des environs de Ninive, qualifiés préalablement de *barbarōyē*⁷.

Cette hagiographie syro-orthodoxe relate le parcours et le martyre, en 575 EC, d'un personnage par ailleurs méconnu, considéré par l'historiographie syriaque tardive comme le fondateur de la métropole de l'Orient⁸: l'ancien espace perse sassanide. Le texte, maintes fois cité pour illustrer la conversion des Arabes au VI^e siècle, n'a cependant jamais fait l'objet d'une étude propre à même de dater son contexte de rédaction dont nous pouvons fixer le *terminus ante quem* en 324/935-936 lors de la copie de la seule version préservée⁹. Nous nous intéresserons ici à un indice de datation particulier : parmi les nouveaux chrétiens de Haute-Mésopotamie

1. Fowden, 1999, p. 63-68 ; voir aussi Kaegi, 1969, p. 140-145.

2. Le recensement très riche de Segal (1984) est sans doute incontournable. Lire l'interprétation récente (et très discutée) de Ward, 2014. Il est aussi intéressant de se reporter à l'image des Saracènes dans les hagiographies grecques du VII^e siècle étudiées par Papaconstantinou (2012, p. 324) qui rappelle : « To be sure, Saracen attacks and raids had been part of the picture in the region since at least the fourth century, and formed a *topos* in Roman literature. »

3. Lire à ce sujet Millar, 2010 et Whittow, 2015, qui suggère qu'à l'instar des Maures, les Saracènes sont « barbarisés » précisément parce qu'intrinsèquement parmi les plus romanisés, ils menacent l'élite grécophone. Il invite en outre et très justement à procéder enfin à une étude complète des stéréotypes sur les nomades du limes dans les sources antiques.

4. L'expression grecque désignant depuis le IV^e siècle apr. J.-C. les nomades du désert syro-irakien et de la péninsule Arabique.

5. Hoyland, 1997, p. 67-73 ; Kaegi, 1969, p. 139-141.

6. Athamina, 1987, surtout p. 7 ; le terme désignerait les « bédouins », selon l'exégèse classique.

7. Nau, « Histoire de Saint Mar Aḥūdemmeh », p. 20-33, « barbares », p. 22.

8. Bar Hebraeus, *Ecclesiasticum*, III, col. 99-100.

9. Wright, 1872, III, p. 1111-1116, ms BL Add. 14 645.

orientale convertis par l'apôtre jacobite qualifiés par trois fois de *Tayyōyē*¹⁰ l'auteur semble valoriser « surtout¹¹ les peuples (*'ammē*, sg. *'amō*) [...] des *Aqūlōyē*, des *Tanūkōyē* et des *Tū'ōyē* »¹².

Comment et dans quelles circonstances ces trois groupes furent-ils agglomérés et qualifiés dans la littérature syriaque ? De quels types de collectivités s'agit-il et dans quelles régions ont-elles successivement vécu ?

Ces trois ethnonymes¹³ apparaissent réunis dans plusieurs textes syro-occidentaux datant de l'époque marwanide (64-132/684-750). Nous disposons en premier lieu d'une lettre, probablement apocryphe, du patriarche syro-orthodoxe Jean Sedrā/le Syncelle (m. 28/649) relatant son « colloque » avec un « émir des *mhaggrōyē* »¹⁴. Cette expression figure également dans une correspondance rapportée par Michel le Syrien (m. 595/1199) et dans l'intitulé d'un évêché spécifique des « tribus », confié au principal intellectuel de son temps, Georges des *'ammē* (m. 106/724)¹⁵. Ces groupes semblent cantonnées à la Syrie (Šām) du nord (ġund de Qinnasīn) et à la Haute-Mésopotamie occidentale (Ģazīra), dans la partie anciennement romaine du Moyen-Orient omeyyade. Pourtant, nous tenterons de montrer que les trois termes de *Aqūlōyē*, *Tū'ōyē* et *Tanūkōyē* renvoient intimement à l'Irak, dans son acceptation géographique abbasside : en aval d'al-Anbār sur l'Euphrate et de Takrīt sur le Tigre. En tout état de cause, seule la Vie d'Aḥūdemmeh place ces populations en Haute-Mésopotamie orientale, dans la région de Mossoul, une province préalablement sassanide.

La genèse, la fixation et l'usage de cette formule ternaire concerne aussi bien l'histoire des populations arabes à une époque de migration et de recompositions tribales que celle de la consolidation de l'Église syro-occidentale à la fin du 1^{er} siècle de l'hégire. Ces deux questions

10. Nau, « Histoire de Saint Mar Aḥūdemmeh », p. 23, 29, 37 : *'ammē* (*d-*)*tayyōyē* : le terme syriaque *Tayyōyē* renvoie, depuis au moins le début du V^e siècle apr. J.-C., aux groupes désignés dans les sources grecs comme *sarak/bēnoi* et qui correspondent aux arabo-bédouins aux marges du croissant fertile araméophone.

11. François Nau traduit *iḍī'ōyīt*, qui signifie « particulièrement, expressément », par « surtout », mais, dans l'édition, il transcrit *yad'ōyīt* qui signifie « sagement, habilement », ou bien « nommément », voir note suivante.

12. Nau, « Histoire de Saint Mar Aḥūdemmeh », p. 28. Nous n'envisageons pas ici de nous livrer à la nécessaire analyse approfondie de la Vie d'Aḥūdemmeh, de son personnage historique et de la construction de son culte. Il s'agit ici simplement de faire le point sur une expression datée et datable, entre autres indices contextuels. Les chercheurs l'ont presque systématiquement utilisée afin d'illustrer la conversion d'Arabes ayant immigré en Ģazīra avant l'hégire. Cependant, toute hagiographie, plus encore qu'une chronique, doit être étudiée dans son contexte de rédaction, car elle révèle bien plus d'informations sur le milieu et l'imaginaire des auteurs et lecteurs/auditeurs que sur l'époque qui sert de cadre au récit. C'est la méthode que proposent Fowden, 1999, p. 17-29 à propos de la Vie de St Serge ; Binggeli, 2010, p. 77-83 pour la construction progressive de Rawḥ al-Qurāšī. Le lecteur se reportera utilement, entre autres, aux études de Sizgorich, 2015 et Griffith, 1998.

13. Nous définissons l'ethnonyme comme le nom par lequel un groupe de population (*'amō* en syriaque) une ethnie, est désigné. Cela n'implique nullement l'auto-identification des populations concernées ni l'existence d'une d'ethnogénèse excluante ou exclusive.

14. Nau, « Un colloque du Patriarche Jean avec l'Émir des Agaréens », p. 248-256 (Txt), p. 257-267 (Trad.). Le terme *mhaggr(ōy)* n'est attesté pour la première fois qu'au milieu du VI^e siècle et semble désigner, parmi les *Tayyōyē* et leurs alliés, ceux qui correspondent aux *muslimūn* des sources arabo-musulmanes d'époque abbasside. Il pourrait en outre correspondre à l'appellation *m(ō)agarita* assez commune dans les *papyri* greco-égyptiens de la même période.

15. Voir 1.1, 2.2.2, 3.2.3 et note 38.

s'insèrent nécessairement dans la problématique plus globale de la construction de l'État et de la doctrine islamique et de ses rapports aux non-musulmans. L'évêché des 'ammē semble avoir été pleinement actif durant cette période de reconfiguration culturelle et confessionnelle.

Nous chercherons à identifier chacune de ces trois collectivités, entre Irak et Qinnasrīn, dans les sources arabes et syriaques. Nous espérons ici contribuer au décloisonnement des deux littératures et disciplines en les abordant de front. Il faudra tenir compte des influences réciproques et des co-constructions entre les deux traditions d'un même Moyen-Orient entre Antiquité Tardive et début de l'époque abbasside. Il conviendra donc d'éviter de considérer l'une comme externe ou comme preuve de véracité pour confirmer l'autre. Notre méthode consistera également à déterminer de manière diachronique les moments de focalisation et de rédaction en croisant les contextes ecclésiastiques syro-occidentaux et l'histoire politique des débuts de l'Islam.

I. Les 'ammē du Christ

1.1. Les « amis du Christ » du Bēt Rūmōyē

L'auteur anonyme de la *Vie d'Aḥūdemmeh* loue spécifiquement les 'ammē des « 'Aqūlōyē, des *Tanūkōyē* et des *Tū'ōyē* » pour leur soutien zélé à « l'église du Christ » : ils sont « choisis/élus (*gabōyē*) et nombreux (*rūrbē*) »¹⁶. Ce groupe nominal devait être compris comme un collectif caractérisant des 'ammē (*d-*)*Tayyōyē*¹⁷ (Arabes) spécifiquement chrétiens.

Une expression identique apparaît avec un sens similaire dans le « Colloque du Patriarche Jean avec l'Émir des Agaréens »¹⁸. Dans la conclusion de la lettre du patriarche, alors qu'il fait état de l'ordre donné par l'émir aux chrétiens de prouver que leur Loi (*namūsō*) est issue de l'Évangile, une incise décrit la nature de l'assistance. Il y avait : « Les nobles des *mhaggrōyē*, les gouverneurs des villes et des peuples ('ammē) croyants (*mhaymnē*) et amis du Christ (*rahmay la-Mšīḥō*) : les *Tanūkōyē w-Tū'ōyē w-'Aqūlōyē* »¹⁹. Il y a, d'emblée, trois éléments redondants avec les expressions employées dans la *Vie d'Aḥūdemmeh*. Ces groupes sont des 'ammē, c'est-à-dire des tribus, des nations, des gentils²⁰. Ensuite, des adjectifs flatteurs leur sont accolés. Enfin, l'ordre des trois ethnonyms n'est pas figé. La lettre de Jean le Syncelle n'est guère plus facilement datable que la *Vie* ; elle relate un évènement, qui, en tenant compte des indices internes, pourrait renvoyer à l'année 23/644²¹. Existe-t-il d'autres éléments de datation pour cette expression ?

16. Nau, « Histoire de Saint Mar Aḥūdemmeh », p. 28.

17. Voir note 10.

18. Sur la lettre, le colloque et les débats sur son contenu et sa datation, voir la synthèse de Roggema, 2010.

19. Nau, « Un colloque du Patriarche Jean avec l'Émir des Agaréens », p. 251-252 (Txt), p. 261-262 (Trad.).

20. 'Ammē semble être le calque du terme grec *ethnós*, qui apparaît à de nombreuses reprises dans les Actes du Concile de Chalcédoine en 451 apr. J.-C. dans l'expression « nation des Saracènes » pour désigner les ouailles d'Auxilaus et Jean, évêques de Palestine I et surtout celles d'Eusthate, de Phénicie Libanaise, Price, Gaddis, 2005, I, p. 128, 361; II, p. 7, 9, 88, 109, 123, 125, 230, 235.

21. Lammens, 1919, p. 98; Hoyland, 1997, p. 464; Tannous, 2009, p. 711.

Elle est attestée dans deux courriers écrits par des évêques au moment du schisme et du synode de Rēš-'Aynā en 64/684²². Ces lettres de prélats « occidentaux »²³ ont été copiées, si l'on en croit Michel le Syrien, par le grand intellectuel Jacques d'Édesse (m. 89/708) en personne « à la demande des évêques »²⁴, peu avant qu'il ne soit lui-même consacré. Ils tentent de réconcilier un groupe de dissidents retirés aux confins de la Mésopotamie qui contestent la succession promise par les partisans du patriarche Sévère (m. v. 63-64/683-684)²⁵ et refusent de se soumettre à son successeur Athanase de Balad (m. 67-68/687-688). Ces rebelles, menés par Serge Zakūnōyō et le couvent de Qarṭmīn « voulaient eux-mêmes ordonner les évêques pour la Gzīrtō »²⁶.

Les évêques favorables à la conciliation affirment avoir restauré la concorde, respectivement, « dans tout le pays d'Occident (*ātrō d-ma'rbō*), des 'ammē d-Tanūkōyē w-Tū'ōyē w-'Aqūlōyē, en Ğazīra (w-ba-Gzīrūtō) et à Édesse »²⁷. La seconde lettre est plus précise, elle reprend la même idée de pacification de « la Terre à l'Occident de l'Euphrate (*ma'rbay-Prat*), les cités et les couvents (*mdinōtō w-'ūmrē*) et de tous les villages (*qūrōyē*) et les peuples ('ammē) amis du Christ (*rahmay-la-Mšīḥō*) des Tanūkōyē, des Tū'ōyē et des 'Aqūlōyē et [du] reste des orthodoxes qui sont en Occident et en Ğazīra »²⁸. Il semble que 'amō (pl. 'ammē) est une entité taxinomique comparable mais distincte de la « cité » (épiscopale), du « monastère » et du « village » et arrive en dernier dans la hiérarchie des valeurs. Il est frappant de constater que l'expression valorisante de *rahmay-la-Mšīḥō*²⁹ est identique à celle qui caractérise les mêmes 'ammē dans le Colloque du patriarche Jean le Syncelle³⁰. Les trois groupes ressortissent de « l'Occident et [de] la Ğazīra ».

Il existe à cette époque un « évêque des 'ammē » qui signe Nūnō (Nonnos)³¹, aux côtés d'autres évêques occidentaux, attestant de leur réconciliation avec le nouveau métropolite de l'Orient, Jean Sābā (m. v. 68/688). Dans une encyclique, ce partisan de Sévère mentionne une seconde fois Nonnos comme partie prenante des négociations avec ces mêmes évêques occidentaux³². Finalement, ce dernier signe avec ceux-là un courrier reconnaissant l'élection d'Athanase de Balad au patriarcat où ils se désignent collectivement comme « évêques du Bēt Rūmōyē »³³, la partie post-romaine du Moyen-Orient. Il est très probable que les 'ammē

22. En 995 de l'ère héllénistique en usage chez les Syriaques.

23. Michel le Syrien, *Chronique*, II, p. 462; IV, p. 440.

24. Michel le Syrien, *Chronique*, II, p. 468; IV, p. 444.

25. Denys de Tell-Maḥrē semble savoir qu'il avait l'appui du pouvoir sufyanide : Michel le Syrien, *Chronique*, II, p. 456; IV, p. 436.

26. Michel le Syrien, *Chronique*, II, p. 456; IV, p. 437; cet épisode est ici outrageusement résumé, pour une chronologie critique et détaillée des années 680 à 688, on se reportera à Schrier, 1991.

27. Michel le Syrien, *Chronique*, II, p. 462; IV, p. 441.

28. Michel le Syrien, *Chronique*, II, p. 466-467; IV, p. 443.

29. Comme me l'a aimablement fait remarquer mon évaluateur, il s'agit d'un calque de *Philohristos* : « dévôt » selon le Dictionnaire de Patristique Grecque de Lampe, 1961, p. 1485.

30. Nau, « Un colloque du Patriarche Jean avec l'Émir des Agaréens », p. 251-252 (Txt), p. 261-262 (Trad.).

31. Michel le Syrien, *Chronique*, II, p. 459; IV, p. 438.

32. Michel le Syrien, *Chronique*, II, p. 461; IV, p. 440.

33. Michel le Syrien, *Chronique*, II, p. 464; IV, p. 442.

dont Nonnos porte la mitre soient identiques à ceux de l'expression ternaire. L'effet de répétition laisse supposer un rôle symbolique fort, et, pourquoi pas, une dimension politique. Les « nations » sont explicitement situées dans l'ancien espace romain : l'Occident, c'est-à-dire la Syrie (al-Šām) et la Ġazīra, l'ancienne Osrhoène³⁴.

Après la réconciliation, si l'on en croit les sources de Michel le Syrien, Athanase aurait ordonné Jacques pour Édesse tandis que Serge Zakūnōyō, conserverait le titre de « chef des évêques »³⁵. D'après les chroniqueurs syro-occidentaux, par une pieuse filiation sans doute reconstruite³⁶, Serge est alors chargé de nommer Georges « évêque des ‘ammē ṭayyōyē (Arabes) » sur ordre posthume d'Athanase³⁷. Cet évêque et grand intellectuel signe en tout cas deux des onze *responsa* conservés pour les années 714-718 en tant qu'« évêque des *Tanūkōyē*, *Tū’ōyē* et ‘Aqūlōyē »³⁸.

Le contexte d'apparition de cette expression ternaire correspond à l'éclatement du Proche-Orient suite à la bataille Marğ Rāhiṭ (64-65/684)³⁹ où les Sulaym partisans d'Ibn al-Zubayr sont battus par les Kalb et Yamān de Homs⁴⁰ et se replient en Ġazīra. Les vainqueurs s'attaquent alors aux alides de Mésopotamie et les écrasent à ‘Ayn al-Warda (65/685)⁴¹ c'est-à-dire Rēš-‘Aynā où s'est tenu le synode de réconciliation⁴² dont les ‘ammē sont parties prenantes. Les synchronismes entre la mort de Sévère et la chute des Sufyanides tout comme entre le concile et la bataille sont frappants, tous deux aux portes de l'Orient contrôlé par Ibn al-Aṣṭar. Pendant ce temps, la littérature syro-occidentale nous informe que le réseau du monastère de Qennešrē, apparemment mené par Jacques d'Édesse, soutient Athanase de Balad et son épreuve de force pour réunir les deux rives de l'Euphrate. Il n'est pas impossible que la double victoire marwanide contre les Qays pro-zubayrides, puis contre les ‘Alides de Ġazīra, ait facilité la réconciliation des rebelles avec l'autorité syro-occidentale. De même, il faut s'interroger sur le rôle joué par ces ‘ammē irakiens du nord syro-mésopotamien, entre leur soutien au camp omeyyade et leur présence dans la correspondance de Rēš-‘Aynā.

34. Les deux signataires les plus orientaux sont évêques à Ḥābūrā/Qirqesiōn (Circessium, Qarqisiyā) et à Rēš-‘Aynā (Ra’s al-‘Ayn), aux confins de l'ancien empire romain : Michel le Syrien, *Chronique*, II, p. 459, 464; IV, p. 438, 442.

35. Michel le Syrien, *Chronique*, II, p. 474; IV, p. 447.

36. Il n'est pas ici lieu de traiter des querelles d'obédiences des différents hiérarques de l'Eglise d'Antioche et de leurs revendications et harmonisations mémoriales.

37. En 998 de l'ère hellénistique.

38. Georges des Arabes, *Lettres*, V, p. 44 et 79 ; je renvoie au long raisonnement très argumenté de Tannous, 2009, p. 708-716 ; Fowden, 2013, p. 409-410. Dans la copie de 837 de son complément de l'*Hexaemeron* de Jacques d'Édesse (p. 347, Txt; p. 296, Trad.), il est présenté avec l'expression unique d'« évêque des *Tayyōyē*, des *Tū’ōyē* et des ‘Aqūlōyē », Segal, 1984, p. 104 ; tandis que Ryssel (qui suit le manuscrit tardif de Leyde de 1183) a omis, dans sa traduction, le vocable « *Tū’ōyē* », Georges des Arabes, *Lettres*, p. 130, n. 3.

39. C'est l'époque où Salīḥ et Tanūḥ sont intégrés dans la généalogie des Qudā'a (Kalb), lesquels sont rattachés aux Yamān ; Borrut, 2011, p. 69.

40. Wellhausen, 1927, p. 201-203.

41. Rotter, 1982, p. 187-189.

42. Réd., *EI²*, I, 1958, p. 812, s.v. « ‘Ayn al-Warda ».

1.2. *Le rôle des 'ammē dans l'apologétique anti-musulmane du début du VIII^e siècle*

Si le courrier des évêques de 64/684 ainsi que les intitulés des *responsa* de Georges sont aisément datables, le récit du martyre d'Aḥūdemmeh et le « Colloque du Patriarche Jean avec l'Émir des Agaréens » le sont moins.

L'entrevue de « Jean avec l'Émir » fut résumée dans une source commune à *Michel le Syrien* et à la *Chronique de 1234*, probablement Denys de Tell Maḥrē (m. 230/845). Les trois groupes chrétiens furent invoqués comme traducteurs des Évangiles en arabe. Quant à l'émir, il fut appelé (en syriaque) 'Amrū b. Sa'īd qui correspond sans doute à 'Umayr b. Sa'īd, une figure associée dans les sources arabo-musulmanes, d'une part à la *ṣadaqa* des chrétiens Taḡlib, et, on va le voir, à des conflits militaires entre musulmans et Arabes alliés des Romains⁴³. Cet auteur a sans doute été convaincu par l'« effet de réalité »⁴⁴ du document, lequel semble avoir aussi bien fonctionné avec les chercheurs contemporains qui supposèrent longtemps la lettre authentique⁴⁵. Au début des années 1990, Gerrit Reinink fut le premier à proposer une datation marwanide⁴⁶ et à enjoindre de cesser de chercher l'identité réelle de l'Émir qui n'est pas mentionnée dans le document⁴⁷.

Ce *Colloque* a été conservé dans un « volume (*penqīṭō*) de démonstrations, collections et lettres » copié ou compilé en 260/874⁴⁸. Jacques d'Édesse est beaucoup mis à contribution et c'est la copie de son argumentaire « contre les hommes impies et transgresseurs de la loi de Dieu où il montre [...] que] le christianisme [...] est antérieur aux autres religions »⁴⁹, qui résonne le plus explicitement avec le reste des préoccupations de l'évêque d'Édesse face au mouvement des Croyants⁵⁰. Trois petits traités accolés confirment la tonalité générale du manuscrit. Une reprise d'une ancienne controverse anti-judaïque⁵¹ recherche « les passages

43. Michel le Syrien, *Chronique*, II, p. 431-432; IV, p. 421-422; Chabot, *Chronicon ad-1234*, p. 263-264 (Txt), p. 205-206 (Trad.); à comparer avec al-Balādūrī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 164, 182-183 (Txt), p. 254, 284-286 (Trad.).

44. Penn, 2015, p. 126.; Griffith, 1985, p. 166, a étudié cette supposée traduction et l'a considéré comme hautement improbable.

45. Par exemple Lammens, 1919, p. 98; Samir, 1987; Griffith, 1985, p. 135-137; Roggema, 2007 et de manière plus affirmée Roggema (2016, p. 263-269) s'appuie sur les éléments juridiques contenus dans la controverse, et l'ancienneté de ces sujets dans les débuts de l'Islam, comme les questions sur l'héritage, pour proposer une datation haute.

46. Reinink, 1993, p. 171-187.

47. Reinink, 1993, p. 172-173; Griffith, 2008, p. 36, accepte désormais cette hypothèse.

48. Wright, 1871, II, p. 989-1002: Manuscrit BL Add 17,193.

49. Wright, 1871, II, p. 996-997, fol. 58-61.

50. Jacques n'y mentionne pas explicitement la nouvelle religion, même si Penn (2012, p. 180-182), qui en a fait l'édition et la traduction, place ce besoin de définition dans son contexte islamique. Jacques d'Édesse témoigne dans plusieurs lettres de l'irruption de la religion des *mhaggrōyē*, comme l'illustre Penn, 2015, p. 66-69, 145-147; je fais équivaloir ces *mhraggrōyē* aux *mu'minūn* des conceptions de Donner, 2002-2003.

51. Debié, 2015, p. 110.

de l'ancien testament annonçant le fils de Dieu incarné»⁵². Les deux autres condamnent « ceux qui renient⁵³ et disent que le Messie n'est point Dieu » et défendent la nature divine de celui qui a été crucifié. Ces argumentaires semblent spécifiquement tournés contre l'émergence du dogme islamique et se focalisent sur les conceptions sociales et religieuses de l'islam naissant. Le codex consiste avant tout en des règlements canoniques et des mises au point théologiques qui par certains aspects induisent une volonté de délimiter les contours de ce qui relève de l'Église par rapport à ce qui lui est extérieur⁵⁴.

Ce manuscrit comprend également des documents historiques aussi fameux que la « liste des rois arabes de Muḥammad à al-Walīd », qui s'achève en 97/715 et observe une chronologie très proche de celle de Jacques d'Édesse⁵⁵. Il s'y trouve également la *Chronique des calamités* des années 94-97/713-716⁵⁶ qui suit immédiatement la lettre du patriarche Jean Sedra le Syncelle (m. 28/649)⁵⁷. Cette courte annalistique se réfère en particulier à « l'empire des fils d'Ismaël », au calife al-Walīd I^{er} (r. 86-96/705-715) et à la politique fiscale de son successeur et frère Sulaymān (m. 99/717)⁵⁸. La teneur apocalyptique de la chronique suggère différents types d'arguments contre les *mhaggrōyē* et trouve naturellement sa place dans ce « volume » de fragments polémiques tournés vers ceux qui sont tentés d'abjurer. Muriel Debié a suggéré que l'ensemble de ce manuscrit a pu correspondre à un travail préparatoire pour un traité de controverse qui devait avoir une certaine dimension historiographique⁵⁹.

Il s'agit donc très probablement d'une polémique visant à décourager ceux qui seraient tentés de rallier la nouvelle foi monothéiste, au tournant des I^{er}-II^e siècles de l'hégire⁶⁰. Selon Michael Penn, il est alors apparu nécessaire de construire des résumés de colloques de ce genre⁶¹. Les questions rhétoriques de l'émir sont évidemment des formules, une « *one-sided conversation* » pour développer et prouver le dogme chrétien⁶². Elles presupposent que la *haymōnūtō* (croyance) des *mhaggrōyē* – peuple ('amō) présentée au milieu d'une liste d'autres religions – est différente⁶³.

L'irruption du témoignage des « amis de Dieu, les *Tanūkōyē*, *Tū'ōyē* et *'Aqūlōyē* » assistants au colloque aux côtés des chefs des *mhaggrōyē* et des « gouverneurs des villes »⁶⁴ n'y est sans

52. Wright, 1871, II, p. 999, fol. 84.

53. Wright, 1871, II, p. 999, fol. 88-90 : « qui renient » : *d-kōfrīn* : au participe actif.

54. Wright, 1871, II, p. 989-1000, respectivement fol. 2, 6, 7-8, 10, 12, 32, 36, 72, 73, 84, 88, 99, 95.

55. Wright, 1871, II, p. 992, fol. 17a ; Debié, 2015, p. 552.

56. Wright, 1871, II, p. 998, fol. 75b-76a ; Nau, « Un colloque du Patriarche Jean avec l'Émir des Agaréens », p. 253-256 (Txt), p. 264-267 (Trad.), les années 1024-1027 de l'ère hélénistique.

57. Wright, 1871, II, p. 998, fol. 73a-75a ; Griffith, 1985, p. 135-137, a souligné cette proximité pour démontrer une période de datation du début du VIII^e siècle.

58. Nau, « Un colloque du Patriarche Jean avec l'Émir des Agaréens », p. 256 (Txt), p. 267 (Trad.).

59. Debié, 2015, p. 109.

60. Penn, 2015, p. 128.

61. Penn, 2015, p. 70.

62. Penn, 2015, p. 126.

63. Penn, 2015, p. 71.

64. Nau, « Un colloque du Patriarche Jean avec l'Émir des Agaréens », p. 251-252 (Txt), p. 261-262 (Trad.).

doute pas anodine. On peut suivre Jack Tannous lorsqu'il affirme qu'"un auteur du début du VIII^e siècle a trouvé naturel de placer des membres de ces tribus à une telle dispute – peut-être précisément parce que des membres de ces tribus étaient engagés dans de telles interactions avec des Musulmans" et que leur présence "était en accord avec les besoins de vraisemblance"⁶⁵. Pour résumer, cette entrevue a sans doute été produite dans le contexte marwanide, probablement à l'époque et dans le milieu de Jacques d'Édesse et/ou de son jeune collègue Georges, évêque des *Tanūkōyē*, *Tū'ōyē*, *'Aqūlōyē*. Elle avait comme dessein de réfuter le dogme islamique émergent.

L'auteur craignait sans doute l'irruption de la nouvelle théologie des « *mhaggrōyē*, qui dominent actuellement »,⁶⁶ dans un contexte qui suivait de peu l'édification du Dôme du Rocher (72/692) où la figure prophétique de Muḥammad devenait un pilier de l'idéologie omeyyade. Il est probable qu'il souhaitait éviter que le nouveau dogme de l'émirat des Croyants n'entame les certitudes de ces 'ammē « amis du Christ/de Dieu », ou ne tende à effacer les contours de l'orthodoxie syro-occidentale⁶⁷. L'intérêt de l'Église pour ces « peuples », réel mais limité, suggère une forme de *topos* ethnique commun pour une population dont l'importance s'est accrue subitement. Ils espéraient également peut-être un soutien politico-militaire dans le contexte troublé de la II^e *fitna* puis de l'expansion marwanide en Ġazīra.

Il est à peu près assuré qu'existedit, entre la mort de Mu'āwiya (60/680) et le début du règne de Hisām (105/724), un « évêché des 'ammē »⁶⁸. En revanche, le qualificatif *d-tayyōyē* (des Arabes) ne semble pas avoir figuré à cette époque dans la titulature des évêques. En attestent à la fois le titre employé par Georges (m. 106/724) dans sa correspondance (des *Tanūkōyē*, *Tū'ōyē* et *'Aqūlōyē*)⁶⁹ et les autres mentions datables des II^e/VIII^e siècles le concernant (des 'ammē)⁷⁰. Par conséquent, il est possible de suggérer que, durant la première période marwanide, ces trois groupes n'étaient pas nécessairement ou prioritairement réduits ou assimilés à des *Tayyōyē*. Ils paraissent toutefois avoir été fondus, avec leur évêché, dans une expression standardisée recouvrant des « peuples » de la partie occidentale (post-romaine) de l'espace syro-mésopotamien.

65. Tannous, 2009, p. 712 : « An early eight century author thought it natural to place members of these tribes at such a dispute perhaps precisely because members of these tribes were engaged in such interactions with Muslims [...] Furthermore [...] portraying them as in an intermediary role between the Syriac-speaking Christians of Syria and the new Arabic-speaking Muslims seemed natural and was in keeping with the demands of verisimilitude ».

66. C'est en ces termes qu'un copiste désigne les *hanpē* (païens) visés par un fameux canon d'Athanase de Balad, dont il a été question au sous-point 1, qui interdisait de partager leurs repas et incitait leurs épouses chrétiennes à faire baptiser leurs enfants. Athanase de Balad, « Lettre d'Athanase », p. 128-130.

67. Voir note 50.

68. Selon Michel le Syrien, *Chronique*, II, p. 453; IV, p. 433, il y avait aussi un évêque des 'ammē appelé Trökōs au milieu du I^{er} siècle EH mais il n'en dit rien de plus.

69. Georges des Arabes, *Lettres*, V : p. 44 et 79.

70. Chabot, *Chronicon ad 819*, p. 9 (Txt), p. 13 (Trad.); Brooks, *Chronicon ad 846*, p. 175 (Txt), p. 232 (Trad.); « A Syriac Chronicle of the year 846 », p. 580 : « *d-'ammē* », ces deux attestations relèvent de strates historiographiques probablement rédigées vers 109/728 ; Borrut, 2011, p. 248-249 ; Debié, 2015, p. 202.

Il est désormais nécessaire de définir chacun des termes qui ont été agrégés quelque temps avant l'époque marwanide pour former cette structure ternaire à la fin du premier siècle de l'hégire.

2. Les Tanūḥ et Qinnasrīn

2.1. Qui sont/Où sont les Tanūḥ?

Le terme *Tanūkōyē* est transparent : c'est une syriacisation de *Tanūḥ*, une tribu (*qabila*) à l'origine controversée et méconnue mais intégrée à la généalogie (*nasab*) des Arabes à l'époque abbasside.

2.1.1. Des Tanūḥ en Syrie avant l'hégire ?

Irfan Shahid a consacré une partie importante du premier *opus* de sa série *Byzantium and the Arabs* à ceux qu'il appelle les « Tanukhids »⁷¹. Il reconnaît à juste titre que « les sources arabes se réfèrent à ces tribus dans des zones où elles étaient installées au vii^e siècle » et que « se pose la question de savoir si elles étaient dans ces zones ou localités au iv^e »⁷². Pourtant, il considère que, puisque l'épigraphie nabatéenne prouve l'existence de certains personnages légendaires du *nasab* abbasside⁷³, les informations traditionnelles arabes sur les Tanūḥ sont vraisemblables⁷⁴.

Ces derniers auraient, « sans aucun doute dirigé la Syrie durant le iv^e siècle comme le premier peuple de *foederati* »⁷⁵. Ces auxiliaires romains auraient « émigré » depuis la Mésopotamie sassanide pour former une confédération christianisée⁷⁶ au nord du Diocèse d'Orient⁷⁷ (la Syrie-Palestine romaine). Il situe donc ce groupe en Chalcidique et Euphratésie, là où ils apparaissent dans les récits de conquêtes islamiques⁷⁸ et leur attribue aussi le *ḥādir* (installation, campement) d'Arabes évoqué par al-Balāduri (m. 302/892) à proximité de Callinicon/al-Raqqa⁷⁹.

Irfan Shahid s'appuie essentiellement sur une liste des « rois du Šām » d'al-Mas'ūdī (m. 345/956) pour mêler un passage perdu du père de la généalogie, Ibn al-Kalbī (m. 206/821),

71. Shahid, 1984, surtout les p. 349-460.

72. Shahid, 1984, p. 386 : « The location of the other tribes is a matter of inference. The Arabic sources on these tribes refer to them in areas in which they were settled in the seventh century; so the question arises of whether or not they had been in those areas or locations in the fourth. »

73. En fait une seule attestation est assurée, à Umm al-Ǧimāl dans le sud du Šām, voir 2.1.3.

74. Shahid, 1984, p. 373.

75. Shahid, 1984, p. 375 : « Il n'y a aucun doute que les Tanukhides dirigèrent la Syrie au iv^e siècle en tant que premier groupe d'Arabes *foederati* au service de Byzance. »

76. Shahid, 1984, p. 371-372.

77. Shahid, 1984, p. 367-370.

78. Shahid, 1984, p. 401-407.

79. Shahid, 1984, p. 406-407. Je n'ai pas été en mesure de vérifier l'édition qu'il utilise, je pense qu'il fait référence à al-Balāduri, *Futūh al-Buldān*, p. 173 (Txt), p. 270 (Trad.) : « *ḥādir kāna ḥawlahā al-‘arab* ». Il n'y figure aucune précision concernant la tribu.

avec la « grande histoire » de Palmyre et Ḥaṭrā⁸⁰. De fait, les auteurs du IV^e/X^e siècle ont tendance à « arabiser » ce genre de figures antiques mais l'historicité de telles affirmations est sujette à caution⁸¹. Les sources abbassides font aussi état de la migration de/vers la Haute-Mésopotamie d'un autre collectif, parfois intégrés aux Tanūḥ : les Iyād⁸². Or les déplacements de cette tribu constituent un motif historiographique également prégnant dans les légendes de *Futūḥāt* qui mériterait une étude propre. Il n'y a malheureusement aucune attestation textuelle certaine de la présence de Tanūḥ en Syrie du Nord avant son apparition dans les sources syriaques d'époque marwanide, au sein de l'expression standardisée que nous étudions ici.

2.1.2. Des Tanūḥ en Irak?

La tradition arabe privilégie paradoxalement une localisation irakienne⁸³ et dépeint les Tanūḥ comme un ancien conglomérat (*ḡimā'*/*ḡummā'*)⁸⁴ de petits nomades de steppe, en marge de la cité d'al-Ḥīra, dont ils formeraient le « tiers »⁸⁵ et serviraient dans la milice⁸⁶. Al-Ṭabarī (m. 310/923) spécifie leur villégiature au long des rives de l'Euphrate au nord de la ville⁸⁷.

Chez les généalogistes, à l'instar de la célèbre collectivité Ĝassān de Syrie méridionale, elle aussi réputée chrétienne, Tanūḥ a la particularité de ne pas avoir d'ancêtre éponyme⁸⁸. La tribu est présentée comme une alliance (*ḥilf*) d'Iyād (venus du *Tibāma* mekkois) de Quḍā'a, de Lahm et d'al-Azd⁸⁹ qui se seraient « tenus ensemble » (*tanahā*). Isabel Toral Niehoff compare cette légende avec celle transmise par le juriste et traditionnaliste al-Zuhrī (m. 124/741-742) où des Quḍā'a, installés à Hağar dans le Bahrayn, s'associerent aux al-Azd pour former des Tanūḥ avant de s'établir à al-Ḥīra puis d'être déportés à Ḥaṭrā par Šāpūr II (m. 379 EC)⁹⁰.

80. Shahid, 1984, p. 373; al-Mas'ūdi, *Muṛūq*, III, p. 215-216 (Meynard); en fait, al-Mas'ūdī parle un peu d'émigration, mais uniquement à propos des Iyād sous Šāpūr, II, p. 175-176 qui fuient chez les Romains et reviennent se mêler aux Bakr/Rabi'a après sa mort, il traite d'al-Ḥadr, par contre, au IV, p. 81-86, à propos d'un raid de Šāpūr et mentionne rapidement les Iyād et les Tanūḥ. al-Ya'qūbī, *Tārīħ*, I, p. 234-236 liste Tanūḥ parmi les « *mulūk al-Šām* ».

81. Toral-Niehoff, 2014, p. 45; Bernbeck (1996, p. 402) n'a trouvé aucune trace d'occupation pastorale ou autre dans la vallée semi-aride du 'Ağīğ entre le IV^e et le VII^e siècle. On pourra se reporter à Webb, 2016, p. 115-116, 207-209 et 215-222 à propos de l'exemple de « l'arabisation » abbasside tardive des 'Ād et Tamūd; et p. 250-254 à propos de cette production d'antiquités arabes adossées à l'histoire classique, au III^e-IV^e/IX^e-X^e s.

82. Trimingham, 1979, p. 150-153, date la migration des Iyād vers la Mésopotamie de Šāpūr II (m. 379 EC), se fondant sur les auteurs classiques al-Ya'qūbī, Ḥamza al-Isfahānī et al-Ṭabarī; il a été peu après repris par Morony, 1984, p. 215-216.

83. Al-Ṭabarī, *Tārīħ*, I, p. 612; Toral-Niehoff, 2014, p. 46.

84. Robin, 2015, p. 83-85.

85. Al-Ṭabarī, *Tārīħ*, I, p. 822; il cite Ibn al-Kalbī; Toral-Niehoff, 2010, p. 326; 2014, p. 49.

86. Al-Ṭabarī, *Tārīħ*, I, p. 853.

87. Al-Ṭabarī, *Tārīħ*, I, p. 746-749, cité par Hoyland, 2009, p. 388.

88. Robin, 2015, p. 83-85; Robin démontre que Ĝassān pourrait correspondre, au IV^e siècle EC, à la région de Yatrib.

89. Toral-Niehoff, 2014, p. 43-44.

90. Toral-Niehoff, 2014, p. 44-45; al-Isfahānī, XIII, p. 53-54.

Aucun des clans composant l'association (chrétienne ?) des *'ibād* citadins d'al-Hīra n'est issu de Tanūḥ, qui semble donc avoir un rôle politique mineur aux VI^e-I^{er}/VII^e siècles. Toral-Niehoff constate aussi que les Tanūḥ sont le plus souvent décrits comme peu hostiles aux Perses, contrairement aux groupes Bakr et Taḡlib⁹¹ et Fred-Donner a supposé que leur rareté dans les sources indique un mode de vie de «grands nomades»⁹². Il faut garder à l'esprit que ces récits sont rassemblés au II^e/VIII^e siècle et nous éclairent bien plus sur la situation marwanide et primo-abbasside que sur l'univers pré-hégirien légendaire qu'ils sont censés décrire.

En définitive, s'il est impossible de certifier ces hypothèses, il faut reconnaître qu'il n'y a aucune preuve d'une quelconque christianisation pré-hégirienne si on excepte leur association à un monastère des environs, le Dayr Ḥannā, dans le tardif dictionnaire géographique de Yāqūt (m. 626/1229)⁹³.

2.1.3. *Tanūḥ dans l'épigraphie sud-arabique*

Quelques sources épigraphiques semblent confirmer une origine irakienne. Une inscription himyarite atteste pour 300-315 qu'un ambassadeur a été envoyé auprès du roi d'al-Asd (al-Azd) qui aurait poussé aussi loin que Ctésiphon et «le pays de Tanūḥ»⁹⁴ tandis qu'une seconde semble confirmer une localisation de «Tanūḥ» au nord de «Muḍar» et du «Yamāma»⁹⁵. Selon Christian Robin, la version Ge'ez du *Martyre d'Azqir* de Nağrān traduit à deux reprises ḥīrtā d-Nū'mān (al-Hīra) par «Tōnāḥ»⁹⁶, ce qui pourrait confirmer qu'il s'agit d'un pays et d'une capitale homonymes⁹⁷. Enfin, l'épitaphe bilingue gréco-nabatéenne du précepteur de Ḡadīmat, «Roi de Tanūḥ» retrouvée à Umm al-Ǧimāl (Syrie du Sud) confirme le titre porté par ce chef proto-arabe traditionnellement surnommé al-Abraš⁹⁸. Tanūḥ semble détenir une position dominante dans le nord-est de la péninsule Arabique⁹⁹, mentionnée notamment chez Ptolémée¹⁰⁰ jusqu'à une série de défaites contre Ḥimyar entre 445 et 525¹⁰¹. C'est lors de la résurgence, au début du VI^e siècle EC, du royaume d'al-Hīra que la ville est réellement attestée et que «sources externes et traditions islamiques se recoupent de nouveau»¹⁰².

Tanūḥ pourrait donc être le nom ancien du royaume irakien (au IV^e siècle) devenu le fief au VI^e siècle de la famille naṣride. Les détails apparaissent plus cohérents que ceux des supposés *foederati* de Syrie du Nord. Selon Robin, au moment de la rédaction des traités de généalogie,

^{91.} Toral-Niehoff, 2010, p. 328.

^{92.} Donner, 1981, p. 170.

^{93.} Toral-Niehoff, 2014, p. 48; Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ǧam al-Buldān*, II, p. 507.

^{94.} Sharaf 31, Müller, 1974.

^{95.} al-'Irāfa, Gajda, 2004.

^{96.} Robin, 2010, p. 95; Hoyland, 2009, p. 377.

^{97.} Robin, 2008, p. 190.

^{98.} Robin, 2010, p. 95; Robin, 2008, p. 181, F.038.02: «Ceci est la stèle funéraire de Fibr, fils de Shullay, précepteur de Gadīmat, roi de Tanūkh (*Tanouēnoi*)»; Hoyland, 2009, p. 377.

^{99.} Robin, 2008, p. 177.

^{100.} Ptolémée, *Geographia*, p. 103, VI.7.23: «*Tanouēitai*».

^{101.} Robin, 2008, p. 190.

^{102.} Robin, 2008, p. 182.

« Tanūḥ n'était plus qu'un nom dont se réclamaient des groupes dispersés »¹⁰³. Au I^{er}/VII^e siècle, il s'agissait peut-être d'une référence quelque peu obsolète pour des populations irakiennes pas spécifiquement chrétiennes ou urbaines, mais qui portait encore sans doute une forte charge sémantique dans les imaginaires arabes et syro-araméens¹⁰⁴. Dans ces conditions, comment expliquer leur identification subite, à la fin du VII^e siècle, en milieu syro-orthodoxe dans le nord du Šām et en Ġazīra occidentale ?

2.2. Le ḡund de Qinnasrīn et les Tanūkōyē

On a vu que l'usage syro-orthodoxe de *Tanūkōyē* suggère une localisation « occidentale » (Syrie du nord et Ġazīra/Osrhoène). C'est également dans cette région que les Tanūḥ sont localisés par le discours historico-juridique et géographique d'al-Balādūrī dans le *Kitāb futūḥ al-buldān*.

2.2.1. *Qinnasrīn, al-Hādir et les Tanūḥ*

Abū 'Ubayda b. al-Ġarrāḥ (m. 18/639), principal responsable de la conquête arabo-musulmane de la Syrie, aurait exigé la « conversion » des habitants du Hādir Qinnasrīn, une agglomération qui « était à Tanūḥ depuis qu'ils se réunirent (*tanahū*) au Šām et s'y installèrent dans des tentes de poils. Ils y construisirent plus tard leurs maisons »¹⁰⁵. L'historien abbasside rapporte qu'une partie de la population se convertit/se soumit (*aslama*) sauf « les Banū Salīḥ b. Ḥulwān b. [...] Quḍā'a qui restèrent chrétiens (*aqāma 'alā al-naṣrāniyya*) »¹⁰⁶.

Il décrit également une seconde implantation « à proximité de la cité d'Alep » où « se dressait un *hādir* appelé Hādir Halab dans lequel vivaient différentes tribus arabes, y compris des Tanūḥ ». Abū 'Ubayda « statua avec eux qu'ils paieraient la *ȝizya* »¹⁰⁷. Cette « installation » n'est pas identifiée, mais Denys de Tell Maḥrē (m. 230/845) rapporte que « les *Tanūkōyē* [...] campaient le long du fleuve Quwayq, qui est près d'Alep, et s'y étaient fait une ville ; elle n'avait point de murs à cause de sa grandeur et de son étendue, mais elle était très riche par la multitude de ses ressources et de ses marchands »¹⁰⁸.

Toujours est-il que la numismatique atteste l'existence, parmi les huit lieux de frappes de *fulūs* marwanides du district de Qinnasrīn (*ġund*¹⁰⁹), d'un atelier monétaire du nom de « Tanūḥ », et distinct de « Qinnasrīn¹¹⁰ ». Donald Whitcomb a mené des sondages sur le site d'al-Hādir, à proximité de l'antique cité de Chalcis et a postulé un modèle théorique de formation d'une

103. Robin, 2008, p. 190.

104. Lire utilement Hoyland, 2009, surtout les p. 388-389 et 395.

105. Al-Balādūrī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 144-145 (Txt), p. 223-224 (Trad.).

106. Al-Balādūrī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 145 (Txt), p. 223 (Trad.).

107. Al-Balādūrī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 145 (Txt), p. 224 (Trad.). Et pas la *ṣadaqa*, qui est imposée du double aux Banū Taḡlib selon les traités fiscaux abbassides.

108. Michel le Syrien, *Chronique*, III, p. 31; IV, p. 497.

109. Selon Hoyland (2010, p. 84), le terme n'apparaît qu'au IX^e siècle.

110. Schulze, 2010, p. 332.

ville nouvelle¹¹¹ à partir d'une « installation péri-urbaine »¹¹². Ce campement serait ainsi devenu la « capitale d'un *ȝund* » sous Yazīd I^{er} (m. 64/683)¹¹³. Marie-Odile Rousset a récemment contesté le lien entre « fondation d'un *ȝund* » et construction d'une seconde structure urbaine¹¹⁴. Elle considère par ailleurs que si aucune fondation de *miṣr* n'est mentionnée pour la Syrie, c'est parce qu'il en existait déjà à l'époque byzantine¹¹⁵.

Rousset décrit une prospère région agricole omeyyade et un important effort de canalisation¹¹⁶. Il n'est donc pas du tout exclu que la plupart des implantations de la région de Qinnasrīn, et *a fortiori* les *ḥādir-s* associés à Chalcis et Alep, découlent en fait d'investissements agricoles omeyyades. Les fouilles du site moderne d'al-Hādir montrent qu'après une première phase quasiment muette (quelques monnaies) au I^{er}/VII^e siècle, émerge à l'époque marwanide ce qui ressemble à la résidence d'un gros exploitant foncier, une *villa*, avec citerne et canaux¹¹⁷. La densification du site n'interviendrait finalement qu'au tournant des II^e/VIII^e-III^e/IX^e siècles.

L'historien d'Alep, Ibn al-'Adīm (m. 660/1262) semble confirmer cette évolution lorsqu'il décrit la « seconde Qinnasrīn/Qinnasrīn II », c'est-à-dire, selon lui, le Ḥiyār des Banī al-Qa'qā' (un site clairement distinct du Ḥādir Qinnasrīn)¹¹⁸. Il aurait en effet été alloué par 'Abd al-Malik à un puissant seigneur (*šarīf*) de Ḥanāṣir, al-Qa'qā' b. Ḥulayd al-'Absī qui était aussi son beau-frère et l'oncle d'al-Walīd I^{er}¹¹⁹. Al-Ya'qūbī (m. v. 287/900) rapporte de son côté que la veuve d'un des fils de 'Abd al-Malik, divorcée d'al-Hāggāg b. Yūsuf, vivait dans une résidence aristocratique Tā'y dans le *ḥādir* de Qinnasrīn (99/717)¹²⁰.

Le site pose cependant un problème de taille : il ne porte aucun vestige datable des V^e et VI^e siècles EC. Ainsi, selon Rousset, « si al-Hadir était le hādir historique de Chalcis, il devrait y avoir des niveaux archéologiques depuis le IV^e siècle ; or ce n'est pas le cas : les niveaux archéologiques à al-Hadir ne sont pas antérieurs au milieu du VII^e siècle »¹²¹. Elle en conclut qu'il ne s'agit pas de l'implantation tanoukhite antique¹²². Afin de combler ce paradoxe, elle suggère que le véritable Ḥādir Qinnasrīn/Tā'y¹²³, serait en fait le site de Tall Zaytān, au nord

111. Whitcomb, 1998, p. 12, 28 ; 1999, p. 203-209.

112. Whitcomb, 2009, p. 242.

113. Whitcomb, 1999, p. 207 ; 1998, p. 9, 14.

114. Rousset, 2012, p. 11, 17.

115. Haldon, 1995, p. 414-418 ; Rousset, p. 14.

116. Rousset, 2012, p. 17, (123/1000 sites occupés).

117. Rousset, 2012, p. 70.

118. Ibn al-'Adīm, *Bugyat*, I, p. 70, 72, il cite al-Ya'qūbī ; selon Rousset, 2012, p. 13, n. 14, il s'agirait d'al-Andarīn.

119. Al-Balādūrī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 146 (Txt), p. 225-226 (Trad.) ; Ibn al-'Adīm, *Bugyat*, I, p. 125. Ce dernier introduit toutefois son propos en décrivant une « installation » tribale de « Banū al-Qa'qā' ». Sur cette figure et sa descendance à Qinnasrīn, consulter Crone, 1980, p. 105-106.

120. Al-Ya'qūbī, *Tārīḥ*, II, p. 329. Ibn al-'Adīm rapporte un cas similaire pour la famille abbasside en 103/721-722.

121. Rousset, 2012, p. 16.

122. Rousset, 2012, p. 69.

123. Qu'elle fusionne comme Ibn al-'Adīm, *Bugyat*, I, p. 137 ; alors qu'ils sont bien distincts chez al-Balādūrī.

de Chalcis, en bordure du Quwayq¹²⁴. Ce dernier dispose également de matériau post-hégirien et a pu être densément occupé à l'époque marwanide. Le camp aurait ensuite été déplacé vers le nouveau site d'al-Ḥādir, peut-être au moment de la IV^e *fitna* (196-204/812-820).

Peut-on envisager, en suivant les conclusions des fouilles, que le campement des Tanūḥ n'a simplement jamais existé avant l'hégire, qu'il s'est développé en marge de l'exploitation agricole omeyyade pour culminer en une ville nouvelle à l'époque primo-abbasside ?

2.2.2. *Qinnasrīn, Qennešrē et la circulation syro-arabe au sujet des Tanūḥ*

Quoi qu'il en soit, les Tanūḥ/Tanūkōyē sont très présents dans cette région qui devient une province de Qinnasrīn autonome au cours de la II^e *fitna* (60-72/680-692). Ils constituent aussi un motif littéraire récurrent des historiens abbassides syro-occidentaux et arabes sur la conquête de cette région (désormais) frontalière de l'empire Romain.

Selon al-Sarahī (m. 286/899) cité par Ibn al-'Adīm, la ville même de Chalcis, la « première » Qinnasrīn, appartenait en 71/691 à un certain al-Fuṣayṣ al-Tanūḥī¹²⁵ tandis que le Ḥiyār des Banī al-Qa'qā' et Ma'rāt al-Nu'mān étaient habités de Tanūḥ¹²⁶. Quant à al-Balādūrī et Denys de Tell-Maḥrē, ils affirment tous deux que les Tanūḥ du ḥādir d'Alep migrèrent « à Qinnasrīn/Qennešrīn »¹²⁷. Ces toponymes peuvent également être rapprochés au monastère de Qennešrē/īn¹²⁸ (« Le nid d'aigle »¹²⁹), probablement situé en surplomb de l'Euphrate en face de Ġirbās (Ğarāblus)¹³⁰, du côté de la Ġazīra. Durant la première moitié du 1^{er} siècle de l'hégire, ce couvent abrita un des pères intellectuels de l'église syro-orthodoxe, Sévère Sebōkt (m. 47/667)¹³¹. Un réseau lettré s'y est développé avec Athanase de Balad et Jacques d'Edesse¹³² qui ont fréquenté Nonnos, évêque des 'ammē en 64/684, et Georges, lui-même évêque

¹²⁴. Ibn al-'Adīm, *Buğyat*, I, p. 137.

¹²⁵. Rousset, 2012, p. 15; Ibn al-'Adīm, *Buğyat*, I, p. 74, 137.

¹²⁶. Ibn al-'Adīm, *Buğyat*, I, p. 125, 128.

¹²⁷. Al-Balādūrī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 146 (Txt), p. 225 (Trad.); Michel le Syrien, *Chronique*, III, p. 31; IV, p. 497.

¹²⁸. Il est généralement admis une distinction entre Qennešrē (état emphatique) qui serait spécifique au monastère et Qennešrīn (état absolu) qui correspondrait exclusivement au ȝund et/ou à la cité de Chalcis. Cependant, une rapide recension des attestations du couvent dans la chronique de Michel le Syrien laisse apparaître que chaque forme est employée aussi régulièrement que l'autre (environ 10 fois chacune).

¹²⁹. Debié, 2010, p. 125, n. 12 indique cette étymologie; elle fonctionne en syriaque comme en arabe (et désigne même Berchtensgaden en hébreu moderne !) Elle a été proposée par les sources arabes d'Ibn al-'Adīm, *Buğyat*, I, p. 69-70.

¹³⁰. Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ǧam al-Buldān*, II (Dār Ṣādir), p. 529; (Brockhaus), II, p. 688-689; des fouilles ont été entreprises au lieu-dit Naqīṭa/Balūna, en bordure du plateau calcaire (36.82 N/38.04 E), qui ont révélé des canalisations, des cellules et une salle commune à mosaïque : al-Ḏābṭī, 2007, p. 95; voir Brock et al., 2011, p. 345-346.

¹³¹. Michel le Syrien, *Chronique*, II, p. 443; IV, p. 422; Chabot, *Chronique de Denys de Tell-Maḥrē*, p. 8 (Txt), p. 8 (Trad.).

¹³². Sur le réseau de Qennešrē, lire avec profit l'article de Tannous, 2013, surtout p. 94-95, 100-101.

des *Tanūkōyē*, *Tū'ōyē* et *'Aqūlōyē*, etc¹³³. Il existe donc un lien syro-occidental, monastique, ecclésiastique et en tout cas fondamentalement chrétien entre la province de Qinnasrīn, les *Tanūḥ* et l'évêché en question.

Les sources d'al-Balādūrī et de Denys de Tell-Maḥrē se recoupent aussi largement au sujet des légendes de la conquête (*futūḥāt*). Le premier rapporte que des membres de cette tribu – coalisée avec des Iyād et des Ḡassān, présentés comme *musta'riba*¹³⁴ – affrontèrent, en renfort de l'armée romaine, un officier d'Abū 'Ubayda, Maysara b. Masrūq al-'Absī¹³⁵, alors qu'ils « essayaient de suivre Héraclius » au niveau des cols du Taurus¹³⁶. Certains informateurs abbassides semblent au contraire attribuer ce haut fait à 'Amr/'Umayr b. Sa'd al-Anṣārī, dont le rôle au contact des *Tanūkōyē*, *'Aqūlōyē* et *Tū'ōyē* dans les sources de Michel et de 1234 a été évoqué. Celui-ci est aussi connecté à une affaire où le ḡafnide ḡabala b. al-Ayham exige de rester dans le *Arḍ al-Rūm*, avant que 'Umayr ne s'empare de Ḥimār en Anatolie¹³⁷. Il est surprenant de constater que Denys note la venue d'un Arabe chrétien (*nōs men Tayyōyē Kristyōnē*) à Antioche pour apporter la nouvelle de la défaite du Yarmūk tandis que le mystérieux al-Azdī al-Baṣrī (m. fin II^e siècle AH) précise qu'il était de *Tanūḥ*¹³⁸. De leur côté, Abū 'Uṭmān (Yazīd al-Ḡassānī¹³⁹?) et ḡāriya, les informateurs de Sayf b. 'Umar, recopié par al-Ṭabarī, rapportent que des « gens qui vivaient autour de Qinnasrīn » se sont plaints à Ḥālid b. al-Walīd d'avoir été recrutés de force par les Romains mais qui, parce qu'Arabes, n'avaient jamais voulu le combattre¹⁴⁰.

On constate que les légendes de conquêtes, *a fortiori* lorsqu'elles concernent des « tribus » chrétiennes et la zone de Qinnasrīn, reconstituent des groupes de *Tanūḥ* et leur assignent un rôle comme allié des Romains, des Arabes, ou d'un subtil arrangement entre les deux. Elles semblent également le produit d'une circulation interculturelle complexe qui mériterait d'être décortiquée.

3. Des Irakiens à Qinnasrīn :

On ne peut pas tout à fait exclure l'hypothèse d'un peuplement de *Tanūḥ* en Syrie depuis le Bas-Empire. Néanmoins, l'absence de traces archéologiques et épigraphiques permet de s'inscrire dans un autre postulat : une origine irakienne. Or ces derniers sont attestés dans les légendes de conquêtes, les sources syriaques marwanides et les épisodes abbassides comme des composantes essentielles de Qinnasrīn. Cependant, ils ne sont pas les seuls '*ammē* « d'Occident et de ḡazīra » à se référer au *Sawād* : c'est aussi le cas des *Tū'ōyē* et des *'Aqūlōyē*.

133. Tannous, 2009, p. 674 ; Debié, 2015, p. 196.

134. Bien que ce qualificatif fût attribué au III^e/IX^e siècle aux seuls Nizār (nord-Arabes).

135. Il pourrait s'agir d'un contribule d'al-Qa'qā', tous deux issus de la fédération ḡaṭafān, de Muḍar, selon Ibn al-'Adīm, *Bugyat*, I, p. 69-70, il serait un Qaysī, et c'est lui qui aurait nommé Qinnasrīn le « nid d'aigle ».

136. Al-Balādūrī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 164 (Txt), p. 254 (Trad.).

137. Al-Balādūrī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 136-137 (Txt), p. 209-210 (Trad.).

138. Chabot, *Chronicon ad 1234*, p. 251 (Txt), p. 196 (Trad.) ; Shoshan, 2016, p. 101.

139. Shoshan, 2016, p. 95, n. 90.

140. Al-Ṭabarī, *Tārīḥ*, I, p. 2393.

3.1. ‘Aqūlāyē et ahl al-‘irāq

3.1.1. ‘Aqūlā

« ‘Aqūlā » est généralement considéré comme l'équivalent syriaque d'al-Kūfa, le *mīṣr* islamique par excellence. Or, c'est encore sous le nom de *Hīrtō* (al-Hīra), l'ancienne cité arabe pré-islamique, que l'auteur de la chronique syro-occidentale « maronite » (achevée vers 43/664) désigne la capitale de ‘Alī b. Abī Ṭālib¹⁴¹. ‘Aqūlā n'est en fait employé pour la première fois, à ma connaissance, à trois reprises, que par le ou les auteurs anonymes de la *Chronique du Huzistan*¹⁴², un texte syro-oriental du 1^{er} siècle de l'hégire¹⁴³. Ce récit comprend plusieurs strates distinctes¹⁴⁴.

Les premières pages consistent en un agencement civil et ecclésiastique de la fin du VI^e siècle apr. J.-C. jusqu'à la victoire d'Héraclius (m. 20/641) contre Ḥosrō II (m. 6/628) et l'avènement du catholicos Išō‘-Yahb II (7/629-24/645)¹⁴⁵. Ce long passage ne comporte aucune mention de ‘Aqūlā. La seconde strate est une continuation complexe des années 660 où sont résumés les catholicossats d'Išō‘-Yahb II et de son successeur Emmeh (m. 28/649), avec la conquête « ismaïlienne » comme toile de fond politique¹⁴⁶. C'est ici qu'apparaît ‘Aqūlā comme la cité où sont transportées les portes royales de Ctésiphon¹⁴⁷, événement qui fait écho à un passage rapporté par Sayf b. ‘Umar (m. 180/796)¹⁴⁸. ‘Aqūlā *Mdī(n)tā* est aussi le centre politique en mesure de réprimer une révolte messianique juive à *Pallūgtā* (al-Fallūğā)¹⁴⁹. La troisième strate, bien informée du détail des *futūḥ* et de la géographie sacrée des Ṭayyāyē comporte le récit de la conquête arabe du Ḥūzistān et incorpore un résumé de la fondation de ‘Aqūlā *Mdī(n)tā* par Sa‘d b. Abī Waqqāṣ¹⁵⁰ et pourrait dater de la seconde moitié du 1^{er} siècle.

141. Brooks (éd.), Chabot (trad.), « *Chronicum Maroniticum* », p. 69-70 (Txt), p. 54 (Trad.), p. 30 (Trad. Engl.).

142. Guidi, « *Chronicon anonymum* », p. 15-39 (Txt), p. 13-32 (Trad.) ; Jullien (trad. Fr.), « La Chronique du Ḥūzistān », p. 162-184.

143. Wood, 2013, p. 230-231 ; Debié, 2015, p. 105-106 : il figure dans le dernier tome du « manuscrit d’Alqoš » (V^e/XI^e), apparemment compilé au III^e/IX^e siècle.

144. Wood, 2013, p. 183 ; Penn, 2015, p. 29-30 ; Debié, 2015, p. 611-612 décrivent tous deux strates. Je propose ici de découper la seconde en deux sous-groupes.

145. Guidi, « *Chronicon anonymum* », p. 29 (Txt), p. 25 (Trad.).

146. Guidi, « *Chronicon anonymum* », p. 34-35 (Txt), p. 28-29 (Trad.). Ce passage comprend également une référence à la conquête de l’Afriqyā, peut-être simplement le sac de Sbeitla.

147. Guidi, « *Chronicon anonymum* », p. 31 (Txt), p. 26 (Trad.) : « Išō‘-Yahb était alors Catholique, voyant Maḥōzē (Ctésiphon) dévastée par les Ṭayyāyē, ses portes arrachées à ‘Aqūlā, et qu'ils attendaient qu'ils y soient tourmentés par la faim, il alla résider dans le Bēṭ Garmay dans la cité de Karkā ».

148. Al-Tabarī, *Tārīħ*, I, p. 2497.

149. Guidi, « *Chronicon anonymum* », p. 33 (Txt), p. 28 (Trad.). C'est-à-dire la cité talmudique de Pumbeditā, à proximité d'al-Anbār, l'ancienne Pērōz-Šābūr.

150. Guidi, « *Chronicon anonymum* », p. 36 (Txt), p. 30 (Trad.).

Le toponyme ‘Aqūlā est clairement distinct de Ḥīrtā (al-Ḥīra), l’ancienne capitale du royaume naṣride, mentionnée à neuf reprises dans la chronique¹⁵¹. Le rédacteur de la dernière strate de la Chronique du Ḥuzistan connaît le terme d’al-Kūfa qui ne coïncide pas non-plus avec ‘Aqūlā et pose problème à l’auteur.

Celui-ci propose l’étymologie araméenne des « *Kpīfwātā* (méandres) de l’Euphrate »¹⁵². De manière surprenante, l’idée de courbure du fleuve est également présente dans les *ahbār* (informations historiques) relatés par Sayf b. ‘Umar (m. 180/796). Il situe en effet la bataille du pont, généralement admise pour avoir eu lieu près de Kūfa, à « al-Marwara, où se trouvent la tour et le méandre (*al-‘aqūl*) sur le fleuve »¹⁵³. Ici ce serait le schème syriaque (*pā‘ūl-*) d’une racine ‘Q L¹⁵⁴ qui aurait signifié « méandre » en arabe¹⁵⁵. Par ailleurs, l’historien irakien met également en valeur les excellents « terrains de pâturage qui sont entre l’Euphrate et la région à construire d’al-Kūfa, le long du méandre (*‘Āqūl*) »¹⁵⁶. Ceci indique que ces deux termes différents, dans deux langues différentes participent pourtant d’un même champ sémantique renvoyant à la sinuosité fluviale. Cette coïncidence mériterait de plus amples recherches.

Si ‘Aqūlā était un toponyme pré-hégirien, il ne semble pas avoir été jamais utilisé dans les sources qui nous sont parvenues. Il était en revanche connu et compris, à la fin du 1^{er} siècle, comme l’équivalent de Kūfa. Il semble par ailleurs désigner, au-delà du *mīṣr* proprement dit, l’ensemble du *Sawād* de cette ville, sa zone agricole avoisinante. Le terme apparaît en outre dans la *Vie de Marūtā* (m. 28/649), qui date selon toute vraisemblance du 1^{er}/VII^e siècle et raconte l’histoire du premier métropolite syro-orthodoxe de Takrit¹⁵⁷. Dans la description géographique du monastère Saint-Serge que fonde le saint au milieu de la *Gzīrtō* (Ğazīra)¹⁵⁸, ‘Aqūlā est une destination de voyage importante pour « ceux qui traversent le désert »¹⁵⁹ depuis Takrit ; lesquels vont aussi généralement vers les « *castra (qas̄tris)* qui sont au milieu de

¹⁵¹. Guidi, « Chronicon anonymum », p. 17, 31, 32, 34, 37-38 (Txt), p. 16, 26-28, 32 (Trad.) (*Ḥīrtā Mdi(n)tā*) ; p. 17, 29 (Txt), p. 16, 25 (Trad.) (*Ḥīrtā d-Ṭayyāyē*) ; p. 17, 32 (Txt), p. 16, 27 (Trad.) (*Ḥīrtā*). Rien ne permet d’expliquer pourquoi les syriancophones du 1^{er}/VII^e siècle préfèrent appeler la nouvelle cité bâtie par les Arabes du nom de ‘Aqūlā.

¹⁵². Guidi, « Chronicon anonymum », p. 36 (Txt), p. 30 (Trad.) ; Jullien (trad. Fr.), « La Chronique du Ḥūzistān », p. 182.

¹⁵³. Al-Ṭabarī, *Tārīḥ*, I, p. 2175 ; des éclaireurs y trouvent trois monastères chrétiens, ce qui a conduit Morony, 1984, p. 239, à supposer que le site était connu comme un centre monastique, pourtant, le seul *Dayr al-Āqūl* attesté se situe près d’al-Madā’in, voir al-Ṭabarī, *Tārīḥ*, III, p. 1002, 1011, Année 201/815-816 ; Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu’ğam al-Buldān*, II, p. 520-521.

¹⁵⁴. Il faudrait peut-être envisager une vocalisation en ‘Āqūlā.

¹⁵⁵. Sayf aussi s’est interrogé sur l’origine du toponyme : « Al-Kūfa était de gravillons mêlés de sable rouge [...], un type de terre appelé *Kūfa* », al-Ṭabarī, *Tārīḥ*, I, p. 2483.

¹⁵⁶. Al-Ṭabarī, *Tārīḥ*, I, p. 2504.

¹⁵⁷. Nau, « Histoire de Marūtā », p. 52-96 ; l’auteur serait Denhā, le successeur (immédiat ?) du saint (m. 29/659 ?), c’est ce que comprend en tout cas Bar Hebraeus, *Ecclesiasticum*, III, col. 129-132.

¹⁵⁸. François Nau a rectifié *Gzārtō*, même si rien ne permet de certifier qu’il s’agissait bien de l’orthographe du mot avant que le texte ne soit recopié en 324/935-936 ; je garde donc l’orthographe du manuscrit.

¹⁵⁹. Nau, « Histoire de Marūtā », p. 86.

l'Euphrate »¹⁶⁰ ('Āna, Hit, al-Fallūja, al-Anbār...). *Ākūlā* (en pahlavī) constitue également un centre provincial de frappe de certaines drachmes zubayrides, parmi les premières à mentionner la *šahāda*, en 70/689-690¹⁶¹. Plus tard, lorsque vers 87/705-706, le métropolite Denhā II de Takrīt (m. 106/724) est déposé par le patriarche Julien II (m. 89/708), il est remplacé par un certain Bacchus, « évêque de 'Aqūlā »¹⁶², dont le siège et le ressort sont inconnus par ailleurs.

Est-il possible que ce diocèse et le toponyme de 'Aqūlā aient pu correspondre avec la province ecclésiastique du *Bēt Aramāyē* syro-oriental, l'Irak hors Baṣra et Maysān¹⁶³, comme Qinnasrīn désignait l'ensemble de l'espace Nord-Syrien ? Il semble que les auteurs syriaques associaient en tout cas les 'Aqūlāyē aux Irakiens.

3.1.2. 'Aqūlāyē

La forme déclinée 'Aqūlāyē est logiquement postérieure au toponyme et est attestée à partir de la II^e *fitna*, à trois reprises dans la chronique de Jean b. Penkayē (v. 68/688)¹⁶⁴. Les 'Aqūlāyē y sont soit une partie, soit une métonymie du groupe plus large des « orientaux » (*madnūhāyē*) qui équivalent aux *ahl al-'Irāq* et au parti 'alide koufien d'al-Muhtār b. Abī 'Ubayd (m. 67/686) et de son allié Ibrāhīm b. al-Aṣtar. Ils affrontent les « occidentaux » (*Ma'rūbāyē*), les *Ahl al-Šām* des sources arabes, qui suivent le sufyanide 'Abd al-Rahmān b. Ziyād¹⁶⁵. Jean se focalise sur les causes locales d'un conflit qu'il perçoit comme une dispute pour le contrôle de Nisibe. Chaque parti utilise l'argument historique : les « Occidentaux » (*ahl al-Šām*) revendiquent la cité comme sujette de l'empire romain (*šūlṭānā-(h)i d-R(h)ūmāyē*), tandis que les Irakiens considèrent qu'elle relève de l'empire Perse (*šūlṭānā-(h)i d-Pursāyē*)¹⁶⁶. Cette source confirme la théorie de Patricia Crone : les formations politiques omeyyades commencent sur des bases « régionalistes » avant de passer progressivement à des factions tribales intra- et interrégionales¹⁶⁷.

Deux générations plus tard, l'anonyme de Zuqnīn mentionne encore les 'Aqūlōyē comme un peuple distinct des *Tayyayē* au même titre que les Perses et les Turcs¹⁶⁸. Quant à Michel le Syrien, reprenant peut-être un souci pédagogique de sa source Denys de Tell-Mahrē (m. 230/845),

^{160.} Nau, « Histoire de Marūtā », p. 87. Comprendre probablement : l'Euphrate Moyen, même si 'Āna est bel et bien une île.

^{161.} Ilisch, 2007, le modèle de drachme de 'Aqūlā semble avoir été exporté à Damas, Ḥimṣ et sans doute dans le *ğund* de Qinnasrīn et à Ḥarrān lors de la conquête marwanide. À la même époque, les localités de frappes sont parfois des villes, parfois des provinces comme le Kirmān ou le Sīgīstān. 'Aqūlā est encore mentionnée en 73-75/692-695 sous le gouvernorat de Bišr b. Marwān.

^{162.} Bar Hebraeus, *Ecclesiasticum*, III, 147 ; cité par Fiey, 1968, p. 208 ; 1974, p. 369.

^{163.} À l'exception de Baṣra et Maysān qui sont généralement plus connectés avec le Ḥuzistan.

^{164.} Bar Penkayé, *Chronique*, p. 156-157 (Txt), p. 184-185 (Trad.) ('Abd al-Rahmān). Lire à ce sujet l'introduction et la traduction de Brock, 1987, p. 51-75.

^{165.} Bar Penkayé, *Chronique*, p. 155 (Txt), p. 183 (Trad.).

^{166.} Bar Penkayé, *Chronique*, p. 156 (Txt), p. 184 (Trad.). Pour trancher le débat, Nisibe était romaine jusqu'aux victoires de Šāpūr et à la cession de 364 avant de devenir un poste avancé sassanide jusqu'en 628.

^{167.} Crone, 1994b, p. 42-43.

^{168.} Chabot, *Chronique de Denys de Tell-Mahré*, p. 85 (Txt), p. 72 (Trad.).

il explique à ses lecteurs que les ‘*Aqūlōyē* du milieu du VII^e siècle correspondent aux *Bagdadōyē* de son temps (III^e/IX^e siècle)¹⁶⁹. Ceci tend à confirmer une association, au moins à l'époque abbasside, entre Irakiens au sens large, Koufiens et Aqouliens.

3.2. *Le mystère des Tū‘ōyē*

Le terme « *Tū‘ōyē* » est sans doute le plus obscur puisqu'il ne rappelle aucun lieu ni *nasab* arabe, sa seule occurrence réputée le relie à l'Irak.

3.2.1. *Les Tū‘āyē d'Irak aux V^e-VI^e siècles*

En 484 EC, des *Tū‘āyē* « serviteurs » (*abdē*) des Perses commettent des razzias et pillages « même dans la terre des Romains ». C'est Bar Ṣawmā, métropolite de Nisibe (m. 491 EC), principale autorité de l'Église de Perse en Haute-Mésopotamie et hostile au concile d'Ephèse, qui rapporte l'affaire à son supérieur le Catholicos Acacius (m. 497 EC).

Dans sa lettre, les *Tū‘āyē* sont distincts des *Tayyāyē*, dont certains sont « vassaux » (*mša‘bdīn*) des Romains, et ont pillé l'Adiabène en retour. D'autres, comme le « roi des *Tayyāyē* » (possiblement al-Aswad b. al-Mundir de Ḥīra, m. 497 EC) sont clairement des vassaux des Perses. Il est convié à la conférence avec les généraux romains pour délimiter la frontière et négocier les restitutions aux côtés du *Marzbān* (*Dux*) du *Bēt Aramāyē* (Irak). Cela suppose que les *Tū‘āyē* sont liés d'une manière ou d'une autre à ces deux autorités¹⁷⁰. Bar Ṣawmā explique à son supérieur que pendant la réunion au sommet, « 400 cavaliers » de ces mêmes *Tū‘āyē* organisent une nouvelle expédition « contre les villages inférieurs » du territoire romain (peut-être l'Euphrate moyen, vers Circessium/Habūrā), ce qui provoque la rupture des négociations, et l'ire des exécutifs militaires des deux empires contre l'Église de Nisibe¹⁷¹.

Le métropolite ne dit jamais que tous les *Tū‘āyē* vivent en zone sassanide, ni qu'ils sont – ou ne sont pas – des *Tayyāyē* (au sens large), comme cela a souvent interprété. Nous savons simplement qu'ils font partie des « populations méridionales » (*šarbātā taymnāyātā*) qui ont fui la sécheresse pour migrer et « dévaster les villages de la plaine et de la montagne »¹⁷². Ils ne sont pas non plus décrits comme indigènes de la Haute-Mésopotamie et il convient d'exclure tout sens tribal strict. Il s'agit probablement d'une expression ancienne, peu ou prou associée au monde irakien, comme *Tanūḥ* et *‘Aqūlā*, et qui s'est ainsi faite une place dans le regroupement pseudo-tribal des *‘ammē*.

¹⁶⁹. Michel le Syrien, *Chronique*, II, p. 445; IV, p. 429; cité par Tannous, 2009, p. 710; Nau, 1933, p. 106.

¹⁷⁰. Chabot, *Synodicon Orientale*, p. 526-527 (Txt), p. 532-534 (Seconde lettre).

¹⁷¹. Chabot, *Synodicon Orientale*, p. 527 (Txt), p. 533 (Trad.).

¹⁷². Chabot, *Synodicon Orientale*, p. 526 (Txt), p. 532 (Trad.).

3.2.2 Des Tayyā'ā aux Tū'oyē?

Henri Lammens¹⁷³, François Nau¹⁷⁴ et John S. Trimingham¹⁷⁵ étaient convaincus d'une correspondance avec la « tribu » des Tayy tandis qu'Irfan Shahid a préféré y voir une variante orthographique pour le terme générique des *Tayyāyē*¹⁷⁶. De son côté, Michael Morony avance l'hypothèse intéressante d'un « terme générique », mais y « englobe les Bakr, 'Igl, Namir et Tağlib » sans avancer de preuve¹⁷⁷. Plus récemment Chase Robinson a privilégié à son tour l'idée d'un concept para-tribal¹⁷⁸.

Jan Retsö a proposé de rechercher l'origine de *Tū'ayē* dans les parties amoraïques du Talmud de Babylone (III^e-V^e s. EC). Les *Tayyā'ā* sont des groupes ou individus armés, éleveurs de chèvres et montant à chameau, qui entrent en interaction cultuelle avec les juifs d'Irak¹⁷⁹. La racine araméenne *TW'* inclurait le champ sémantique de l'errance et du vagabondage. Ce serait donc un terme générique forgé dans l'Irak, à la même époque que *Sarakenos* en grec et *Tayyāyā* en syriaque, pour désigner une population de commerçants et de nomades. Cette hypothèse séduisante donne ainsi beaucoup plus de sens à l'événement relaté par Bar Ṣawmā.

3.2.3. Un prêtre Tū'oyō au début du VIII^e siècle

Le terme apparaît une seconde et dernière fois au début du VIII^e siècle apr. J.-C. comme qualificatif ethnique et/ou régional d'un certain « Daniel, prêtre (*Qaṣīṣō*) [le] Tū'oyō »¹⁸⁰. Ce clerc avait au préalable posé une question à un Stylite appelé Jean de Lītārbā (m. 119/737), dont le *responsum* a été préservé¹⁸¹. On connaît mal cet auteur à part qu'il a aussi rédigé une chronique consultée par Michel le Syrien¹⁸². Il est en général assimilé à Jean le Stylite de Mār Z'ūrā, disciple de Jacques d'Édesse et un de ses principaux correspondants¹⁸³.

Cette lettre fut copiée à l'époque primo-abbasside¹⁸⁴ au monastère de Skète (*Dayr Suryānī*) en Égypte, au même endroit où sera reproduite la *Vie d'Aḥūdemmeh*. Le manuscrit Add 12 154 est consacré à une défense du monophysisme¹⁸⁵ et à de nombreux extraits des Pères de l'Église illustrant le point de vue syro-miaphysite. Le copiste y intégra le fameux discours de

173. Lammens, 1919, p. 102.

174. Nau, « Un colloque du Patriarche Jean avec l'Émir des Agaréens », p. 261; 1933, p. 106-107 : « Ces lignages se seraient fondus "dans la masse des musulmans" ».

175. Trimingham, 1979, p. 225. Sa démarche générale consiste à produire une description complète à partir des conclusions de ses prédécesseurs.

176. Shahid, 1984, p. 421, n. 17; 1989, p. 117.

177. Morony, 1984, p. 374. Ceci a été repris par Fisher, Wood, 2015, p. 355.

178. Robinson, 1996, p. 433-434; il suggère aussi une équivalence des 'Aqūlāyē aux 'Ibād d'al-Hīra ce qui est loin d'être prouvé.

179. Retsö, 2003, p. 520-521.

180. Wright, 1871, II, p. 988; Debié, 2015, p. 199-200.

181. Jack Tannous prépare actuellement son édition.

182. Michel le Syrien, *Chronique*, II, p. 357-358, 500; IV, p. 377-378, 461.

183. Suermann, 2010; Brock *et al.*, 2011, p. 445-446.

184. VIII^e-IX^e siècle apr. J.-C. selon les critères paléographiques de Wright, 1871, II, p. 976.

185. Wright, 1871, II, p. 976-979, fol. 1-28.

Jacques d'Édesse sur les transgresseurs et sur le christianisme présenté comme la plus ancienne religion¹⁸⁶. Ensuite furent couchés un traité théologique de Georges lui-même¹⁸⁷ et des exemples de l'Ancien Testament « contre les Juifs et incroyants », similaires à ceux du manuscrit du colloque¹⁸⁸. Finalement, la collection la plus exhaustive des lettres de Georges y fut jointe¹⁸⁹. La tonalité est ici particulièrement marquée par la controverse contre les Juifs, et ignore apparemment les problématiques muhammadies. Elle s'inscrit toutefois dans un contexte apologétique particulier que l'on retrouve dans une controverse mettant aux prises le même Stylite avec un contradicteur judaïsant non-défini mais dont l'éditeur fait un « musulman »¹⁹⁰.

Le *responsum* traite ainsi de l'accomplissement de la prophétie du patriarche Jacob sur la fin de l'autorité politique de Juda à travers l'avènement du Christ¹⁹¹. Il cite différents traités de pères de l'Église contre les Juifs¹⁹², un discours sur le même sujet du maître historique de l'école, « Sévère Sebōkt de Qennešrīn », une lettre de Jacques d'Édesse. Finalement, il mentionne un *responsum* de Georges des Tribus, décédé peut-être peu de temps auparavant, avec qui Jean Mār Z'ūrā correspondait et qui partageait son origine qennešrienne. Il y est présenté comme « notre père/abbé [...] et votre évêque »¹⁹³.

Il est donc envisageable que Jean de Lītarbā était au courant de l'affectation spécifique de Georges des Tribus auprès des Tū'ōyē. La communauté de Daniel était peut-être tiraillée par les questions de prophétie biblique, entre judaïsme et christianisme, dans un contexte apocalyptique prolifique¹⁹⁴.

3.3. Mu'āwiya et le transfert des *Tanūb Irakiens*?

On a vu au point 1 d'une part que les plus anciennes attestations datables des *Tanūkōyē*, 'Aqūlōyē et Tū'ōyē sont postérieures à la mort du principal dirigeant du Šām de la première moitié du 1^{er} siècle hégirien, Mu'āwiya b. Abī Sufyān (m. 60/680) et que d'autre part les *Tanūb/Tanūkōyē*, sont étroitement liés à Qinnasrīn. En outre, certaines informations s'accordent à attacher ce super-phylarque d'un nouveau genre¹⁹⁵ à la formation du ḡund de Homs, puis à celui de Qinnasrīn.

Chez Denys de Tell Maḥrē, Mu'āwiya ravage la cité d'Euchaita dans le « pays des Romains » grâce à la méprise des habitants qui « pensaient qu'il s'agissait d'Arabes chrétiens [...] de

¹⁸⁶. Wright, 1871, II, p. 984, fol. 164-184.

¹⁸⁷. Wright, 1871, II, p. 985, fol. 184-191.

¹⁸⁸. Wright, 1871, II, p. 986.

¹⁸⁹. Wright, 1871, II, p. 986-988, fol. 201-289.

¹⁹⁰. Suermann, 1988-1989, p. 198.

¹⁹¹. Wright, 1871, II, p. 988, fol. 291-294. Je suis reconnaissant à Jack Tannous pour m'avoir communiqué son édition et sa traduction de travail.

¹⁹². Wright, 1871, II, p. 988, fol. 291.

¹⁹³. Wright, 1871, II, p. 988-989, fol. 293 : « Mōr(i) Gēōrgī Ābō dīlan [...] w-Ēpīsqōpō dīlkūn ».

¹⁹⁴. Robinson, 2000, p. 48-50 ; lire à ce sujet Bashear, 1991; Reinink, 1992.

¹⁹⁵. Humphreys, 2006, p. 93, parle de « tribal sheikh ».

ceux qui sont alliés¹⁹⁶ avec les Romains »¹⁹⁷. Il est difficile de ne pas penser au rôle des Tanūḥ dans les légendes de conquêtes envisagées plus haut. Il existe également des notices arabes qui tendent à rapprocher les Tanūḥ du premier calife dynastique de l'Islam. Ainsi l'historien Ibn A'ṭam al-Kūfī (III^e/IX^e siècle ?), rapporte une longue anecdote dans laquelle un de ses officiers *tanūḥī* se rend en Ġazīra pour recruter des troupes et parvient à rallier une tribu, elle aussi réputée chrétienne, les Banū Taḡlib¹⁹⁸. Al-Mas'ūdī (m. 345/956) le confirme en disant : « Mu'āwiya opposa aux 'Alides les Banū Tanūḥ, les Banū Bahrā' et d'autres tribus du Šām¹⁹⁹. »

Au début de l'époque marwanide, la Ġazīra occidentale dépend encore probablement de la Syrie du Nord comme peut l'induire la localisation des '*ammē* et de leur évêché dans la correspondance de 63-64/683-684. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que des groupes de Qinnasrīn interviennent au-delà de l'Euphrate.

Un *habar* de Sayfb. 'Umar (m. v. 175/791), sur la formation de Qinnasrīn a été identifié par Khalil Athamina dans son étude sur les *Muhājirūn*²⁰⁰, plus tard repris par Patricia Crone²⁰¹:

C'était juste un district rural de Ḫimṣ jusqu'à ce que Mu'āwiya en fit un *mīṣr* et un *ġund* pour ceux qui avaient fui al-Kūfa et al-Baṣra à cette époque et il prit pour eux, comme leur portion pour la conquête de l'Iraq, de l'Azerbayjan, de Mossoul, et d'al-Bāb, et les réunit tous ensemble.

Sayf tente d'expliquer cette information en soutenant que l'Azerbayjan, la Ġazīra et Mossoul dépendaient d'une conquête koufienne²⁰². Mu'āwiya s'appuie à la fois sur les nomades locaux des Kalb/Quḍā'a, les immigrants sud-arabiques citadins, comme les Kinda dans la ville forte de Homs, et les Tanūḥ. Par la suite, ces derniers se seraient détachés dans leur propre *ġund* qinnasro-ġazīrien sous son fils Yazīd I^{er}²⁰³. Il ajoute²⁰⁴ :

196. *Nqīfin*: participe passif.

197. Chabot, *Chronicon ad 1234*, p. 259 (Txt), p. 202-203 (Trad.). Michel n'a semble-t-il pas cru bon reprendre ces deux détails. Michel le Syrien, *Chronique*, II, p. 431; IV, p. 423 pour la notice sur Euchaita. Cette cité du nord de l'Anatolie est liée au culte du martyr militaire Théodore et selon les *Miracles de Théodore de Tirōn*, rédigée à la fin du II^e/VIII^e, elle aurait été sauvée de l'abandon au milieu du siècle; lire à ce sujet Haldon, 1990, p. 94-95, 109.

198. Ibn A'ṭam, *al-Futūḥ*, IV, p. 224-226.

199. Al-Mas'ūdī, *Murūğ*, IV, p. 352 et 365. Les Bahrā' aussi sont réputés chrétiens. Les Taḡlib ne sont d'ailleurs pas absent de Qinnasrīn dans l'historiographie abbasside. Ainsi, le dictionnaire des transmetteurs d'al-Mizzī (VIII^e/XIV^e s.), *Tahdīb*, XXIV, p. 5-6, rapporte la présence d'un important personnage, un certain Qays b. Bišr, b. Qays al-Taḡlibi, habitant du Hādir Qinnasrin, qui apparaît lié aux al-Namir chrétiens de Ra's al-'Ayn.

200. Athamina, 1987, p. 25.

201. Crone, 1994a, p. 360; al-Ṭabarī, *Tārīħ*, I, p. 2673.

202. Ce qui est probablement inexact puisque Qinnasrīn et la Ġazīra dépendaient du Šām.

203. Al-Balādūrī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 132 (Txt), p. 202 (Trad.).

204. Al-Ṭabarī, *Tārīħ*, I, p. 2674.

Lorsque Mu'āwiya devint *wālī* [gouverneur], tout ceci fut transféré à ceux qui s'étaient déplacés vers le Šām du temps de 'Alī et à ceux par qui la Ğazīra et Mossoul furent peuplées, parmi ceux qui n'avaient pas émigré du temps de 'Alī.

Sayf rapporte également que « Mu'āwiya b. Abī Sufyān fit de Qinnasrīn un *miṣr* pour les *ahl al-'Irāqayn* qui l'avaient rallié²⁰⁵ ». Ainsi, Parmi ces peuples qui fuyaient le régime de Kūfa et cherchaient une allocation militaire ('aṭā') figuraient des « gens des deux Irak », donc (au moins en partie) des 'Aqūlōyē. Certains semblent avoir commencé par occuper la Ğazīra et d'autres se sont immédiatement installés dans le ġund. Parmi ces groupes figurent probablement des Tanūḥ, lesquels sont explicitement réunis à la Ğazīra et à Qinnasrīn dans le récit légendaire de Sayf à propos de la conquête de Homs²⁰⁶. Une information préservée dans la colonne des *alia* de Michel le Syrien rapporte en outre, pour les années du gouvernement de Mu'āwiya au Šām, de 25/646 à 33/654, (958-965 de l'ère hellénistique), le « passage » des 'Aqūlōyē de Harrān à Mabbūg/Manbiğ, c'est-à-dire de la Ğazīra vers Qinnasrīn (avant qu'ils s'installent à Ḥamā)²⁰⁷.

D'autres groupes arabes associés au christianisme et à Mu'āwiya semblent avoir été déplacés en sens inverse. Ainsi, l'ex-prophétesse Saḡāḥ aurait vécu dans la campagne parmi « ces peuples du Šām [...] et de Ğazīra » avant d'être installée, avec ceux-là même « qui furent les plus véhéments pour sa propre cause, [...] qu'on appelle dans les *amṣār* les *nawāqil* (transférés) »²⁰⁸. Inversement, la même notice nous apprend que²⁰⁹ :

Mu'āwiya entreprit d'expulser de Kūfa ceux qui avaient été les plus véhéments dans la cause de 'Alī.

Ce qui suppose que des groupes de 'Aqūlōyē ont au contraire été repoussés vers la *bādiya*. Jusqu'alors, si on en croit les précisions apportées par Sayf²¹⁰:

La population d'*al-Ğazīra wa-l-Mawṣil* était mouvante, mêlée de tous ceux des deux régions qui n'avaient pas émigré.

Il semble vouloir dire qu'il s'agissait de groupes qui avaient négligé leur devoir d'installation dans un *miṣr*, soient qu'ils aient renoncé à celui de Kūfa, soit qu'ils ne se soient pas encore installés à Qinnasrīn ou dans ses dépendances de Mésopotamie occidentale.

²⁰⁵. « Les gens des deux Iraks », al-Ṭabarī, *Tārīħ*, I, p. 2866.

²⁰⁶. Al-Ṭabarī, *Tārīħ*, I, p. 2501-2503. Le ralliement des Tanūḥ n'est malheureusement par l'objet de cette étude.

²⁰⁷. Michel le Syrien, *Chronique*, II, p. 445; IV, p. 429-430; cité par Tannous, 2009, p. 710; Nau, 1933, p. 106.

²⁰⁸. Al-Ṭabarī, *Tārīħ*, I, p. 1920.

²⁰⁹. *Id.*, il s'agit apparemment de Tamīm qui sont remplacés par des groupes alliés du Šām mais il ne donne pas plus de détails. Le plus intéressant est que ce n'est qu'à l'occasion de son installation à Kūfa que Saḡāḥ, issue selon les versions de lignages Taḡlib et Tamīm, serait devenue *muslima*.

²¹⁰. Al-Ṭabarī, *Tārīħ*, I, p. 2673-2674.

Ceci pourrait suggérer une politique sufyanide constante et cohérente de déplacements des populations de l'Irak vers le nord du Šām et la Ġazīra²¹¹. Cette politique de transferts, coutumière dans l'empire romain²¹², semble avoir également touché des bataillons slaves vaincus ou ralliés dans la décennie 40/660. Installés en Anatolie par Constant II (m. 48/668), ils seraient, à en croire Théophane, passés au service du pro-sufyanide ‘Abd al-Rahmān b. Ḥālid (m. 47/667) et installés près d'Apamée²¹³, dans le ressort de Qinnasrīn. Plus tard, c'est Muḥammad b. Marwān qui aurait rallié un bataillon de 20 000 Slaves en 73/692-693²¹⁴.

Les *Tanūkōyē*, *Aqūlōyē* et *Tū’ōyē* semblent avoir fait partie de collectivités qui, en participant à l'effort militaire et agraire de la Qinnasrīn-Ġazīra omeyyade ont été mis en contact avec le christianisme syro-orthodoxe dominant dans la région de « *Qennešrīn/ē* » et en « *Gzīrtō* ». Ces groupes d'« Occident et de Ġazīra » se seraient alors agrégés à divers groupes sub-irakiens, qui, en suivant la composition des généalogistes abbassides, incluraient des Iyād, des Kalb, et des Salih, des Tayy, et se seraient peut-être alliés au cours de la II^e *fitna* avec les al-Azd²¹⁵. Il est alors probable qu'à l'instar de bien d'autres mouvements de population du 1^{er}/VII^e siècle, al-Mas'ūdī et certaines de ses sources aient cherché à trouver une origine antique à un phénomène de la période islamique.

Conclusion

Ces *Tanūkōyē*, *Aqūlōyē* et *Tū’ōyē* semblent toutes avoir habité l'Irak avant l'hégire. Dans un second temps, elles apparaissent dans la région de Qinnasrīn et de Ġazīra occidentale et c'est sans doute là qu'elles fusionnent dans l'entité taxinomique des 'ammē avec ses trois composantes standardisées. Les *Tanūlī*, les *ahl al-‘Irāq* et les mystérieux *Tū’ōyē* auraient agglomérés (*tanahā*) des immigrants et des transférés venus du Bēt Aramāyē et qui sait, peut-être également des groupes autochtones du Nord-Syrien, pendant leur installation en Syrie du Nord au cours du 1^{er} siècle. Ils furent installés par les Omeyyades comme auxiliaires militaires et/ou colons agricoles à Qinnasrīn et en Ġazīra.

Cette formule ternaire témoigne peut-être ainsi d'une époque où le factionnalisme lignager ne structurait pas encore la vie politique arabe et omeyyade, tandis que prédominaient encore les logiques régionales (syrienne, irakienne, yéménite...). Les trois composantes des 'ammē ne sont donc pas des noms de tribus au sens du *nasab* abbasside. L'expression stéréotypée des *Tanūkōyē*, *Aqūlōyē*, *Tū’ōyē* atteste le peu d'intérêt des ecclésiastiques syriaques, et peut-être de ces groupes eux-mêmes, pour la forme d'affiliation tribale et généalogique. Il faut aussi insister sur le fait que jamais les sources du début de l'époque marwanide ne les désignent

²¹¹. Athamina, 1987, p. 25; Crone, 1994a, p. 360. Au même moment, plusieurs sources laissent supposer des expulsions d'Irakiens pro-alides et des installations de populations rurales de l'Euphrate dans les *amṣār*: al-Ṭabarī, *Tārīħ*, I, p. 1920 à propos de l'installation de Sağāh.

²¹². Et également dans l'empire sassanide comme en témoigne la brillante synthèse de Kettenhofen, 1994.

²¹³. Théophane, *Chronographia*, p. 348 (Txt), p. 48 (Trad.); cité par Haldon, 1990, p. 56-57.

²¹⁴. Théophane, *Chronographia*, p. 366 (Txt), p. 64 (Trad.); cité par Haldon, 1990, p. 72.

²¹⁵. Voir 2.1.2.

non plus comme des Arabes (*Tayyōyē*). En effet, les populations impliquées dans le processus politique dans le Nord syro-mésopotamien à l'époque tardo-antique et omeyyade ne peuvent être réduites aux catégories d'Arabes, de chrétien et de musulmans qui ne se figent que progressivement, selon des logiques encore mal comprises.

Les savants du réseau intellectuel de Qennešrē se sont sans doute montrés de plus en plus préoccupés par l'influence des *mhagrōyē* (musulmans) et par la délimitation des règles communautaires afin de garder ces groupes proches de l'Église²¹⁶. En même temps, le poids et l'implication politico-militaire de ces ouailles spéciales dans les conflits de la II^e *fitna* et de la première époque marwanide devaient être précieuses pour la hiérarchie syro-orthodoxe. Ils auraient alors institué un diocèse spécifique et un discours valorisant à l'égard de ces « élus » et « amis du Christ ». Ceci permet de mieux concevoir pourquoi cet évêché des *Tanūkōyē*, ‘Aqūlōyē, *Tū’ōyē* fut confié à Georges, un des principaux intellectuels du temps. Les ‘ammē sont ainsi devenus, à la fin du I^{er} siècle, une désignation ethnique, officialisée et standardisée par la nomenclature diocésaine, instituée au sein de la Qinnasrīn-Ğazīra omeyyade et sacréalisée par les autorités du collège jacobite de Qennešrē.

Dès lors, comment expliquer la présence des même trois ‘ammē dans la *Vie d’Ahūdemmeh*²¹⁷ alors que son action se déroule à Takrīt²¹⁸ et surtout dans le *Bēt ‘Arbōyē*²¹⁹, la steppe entre Nisibe et le Tigre²²⁰? La *Vie d’Ahūdemmeh* pourrait-elle aussi avoir été rédigée à l'époque omeyyade²²¹? Pourquoi, si c'est le cas, l'expression standardisée est-elle explicitement associée aux Arabes (*Tayyōyē*) alors que ce n'est jamais le cas dans ses autres attestations? Comment cette expression a-t-elle pu passer dans le ressort de la métropole miaphysite d'Orient?

La réponse à ces questions se trouve sans doute pour partie dans l'histoire de la formation tribale et politique de la nouvelle cité de Mossoul, à l'époque de Muḥammad b. Marwān (67-72/687-691)²²². Il faudrait s'intéresser en détail à sa fusion progressive avec la Ğazīra occidentale et post-romaine, jusqu'alors dépendance de Qinnasrīn, à partir de la seconde *fitna*. La formation de cette nouvelle unité politique, au cours du VIII^e siècle apr. J.-C. eut également lieu parallèlement au développement de la métropole syro-orthodoxe de l'Orient (centrée sur Takrīt et de Mār Mattay près de Mossoul). L'entité politico-militaire et l'entité ecclésiastique s'appuyaient toutes les deux sur certaines tribus mésopotamiennes chrétiennes, comme les Banū Tağlib. C'est peut-être ce qui put favoriser le transfert de l'expression en Orient.

²¹⁶ Penn, 2015, p. 144-166.

²¹⁷ Nau, « Histoire de Saint Mar Ahūdemmeh », p. 28. Il n'est pas ici question de faire l'étude du processus de formation du culte d'Ahūdemmeh et de la construction du récit de sa *Vie*, qui manque encore notre bibliographie.

²¹⁸ Nau, « Histoire de Saint Mar Ahūdemmeh », p. 48-50.

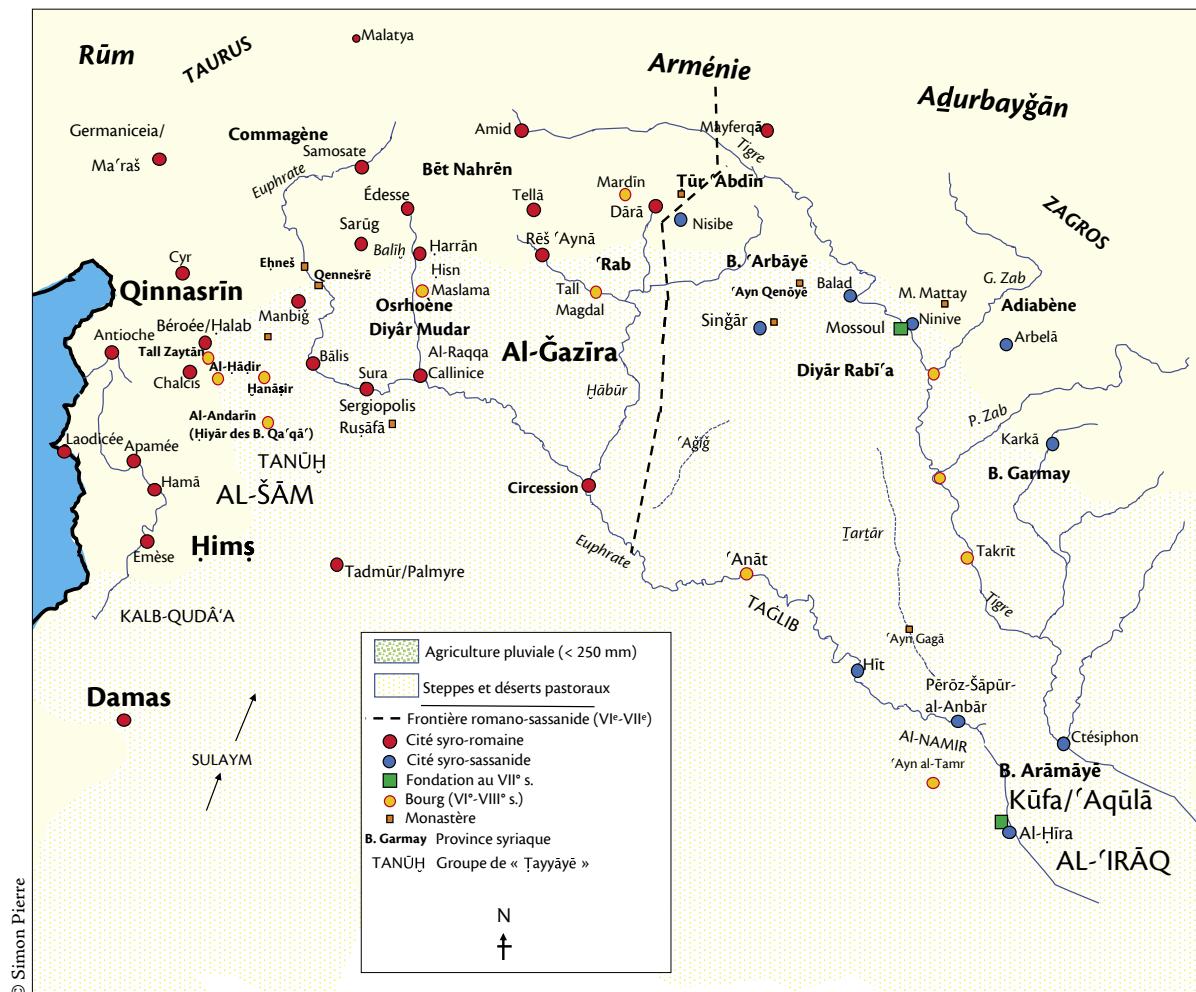
²¹⁹ Nau, « Histoire de Saint Mar Ahūdemmeh », p. 19, 20, 35 : Le *Bēt ‘Arbōyē*, entre le Tigre et Nisibe.

²²⁰ Selon la formule de la *Vie syro-orientale de Sābā*: *Vie de Sābā*, p. 222-223.

²²¹ Les hagiographies et leurs néo-martyrs d'époques hégitienne ont commencé à être étudiés par Binggeli, 2010 ; Sahner, 2014, notamment p. 109.

²²² Rotter, 1982, p. 190-212 ; Wellhausen, 1927, p. 204-209 ; Robinson (2000, p. 38-39) décrit ce phénomène comme une conquête syrienne de Mossoul.

Appendice : Āzīra et Qinnasrīn : contexte régional (VI^e-VIII^e s. EC)



Bibliographie

Sources

Athanase de Balad, « Lettre d'Athanase » in
 Nau, François, *Littérature canonique syriaque inédite*, ROC 14, 1909, p. 128-130.
 al-Balādūrī, Ahmād, *Ansāb al-ašrāf*, vol. VII,
 Suhayl Zakkār & Riyād Zarklī (éd.),
 Dār al-Fikr, Beyrouth, 1996.
 al-Balādūrī, Ahmād, *Kitāb Futūḥ al-Buldān*,
 Michael Jan De Goeje (éd.), Brill, Leyde,
 1866 ; *The Origins of the Islamic State*,
 Philipp Khuri Hitti (trad.), New York, 1916.

Bar Hebraeus, Abū al-Faraḡ, *Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum quod e codice Musei Britannici descriptum conjuncta opera ediderunt, latinitate donarunt annotationibusque theologicis, historicis, geographicis et archeologicis illustrarunt*, vol. 3, Jean-Baptiste Abbeloos & Thomas-Joseph Lamy (éd. & trad.), Peeters, Louvain, 1877.

Bar Penkayé, Jean, *Chronique, Sources Syriaques*, Alphonse Mingana (éd. & trad.), O. Harrassowitz, Leipzig, 1908.

- Brooks, Edmund Wright (éd. & trad.), *Chronicon ad annum Domini 846 pertinens. Chronica Minora*, O. Harrassowitz, Leipzig, 1903-1904.
- Brooks, Edmund Wright (éd.), Chabot, Jean-Baptiste (trad.), « *Chronicum Maroniticum* » in *Chronica Minora*, CSCO 2-3, Paris, 1904, p. 43-74 (Txt), p. 35-57 (Trad.).
- Brooks, Edmund Wright, « A Syriac Chronicle of the year 846 », ZDMG 51, 4, 1897, p. 569-588.
- Chabot, Jean-Baptiste (éd. & trad.), *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens. Chronicon anonymum ad A.D. 819*, Gabalda, Paris, 1916-1920.
- Chabot, Jean-baptiste (éd. & trad.), *Chronique de Denys de Tell-Mahré: quatrième partie*, Bouillon, Paris, 1895.
- Chabot, Jean-Baptiste (éd. & trad.), *Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Imprimerie Nationale, Paris, 1902.
- Georges des Arabes, Georgs, des Araberbischöfs, *Gedichte und Briefe. Aus dem Syrischen übersetzt und erläutert*, Victor Ryssel (trad.), Hirzel, Leipzig, 1891.
- Guidi, Ignazio (éd. & trad.), « *Chronicon anonymum* » in *Chronica Minora*, CSCO I, Paris, 1903, p. 15-39 (Txt), p. 13-32 (Trad.).
- Harrak, Amir, *The Chronicle of Zuqnin, parts III and IV*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1999.
- Ibn al-'Adim, *Bugyat al-Talab fi Tārīh Halab*, vol. I, Suhayl Zakkār (éd.), Dār al-Fikr, Beyrouth, 1989.
- Ibn A'ṭam al-Kūfi, *al-Futūḥ*, vol. IV, 'Alī Šīrī (éd.), Dār al-Āḍwā', Beyrouth, 1991.
- Jullien, Florence, « La Chronique du Ḫuzistān. Une page d'histoire sassanide » in Gignoux, Philippe, Jullien, Christelle & Jullien, Florence (éd.), *Trésors d'Orient. Mélanges offerts à Rika Gyselen*, Studia Iranica 42, Peeters, Paris, 2009, p. 159-186.
- al-Mas'ūdi, Abū al-Hasan, *Murūq al-Dahab*, Charles Barbier de Meynard (éd. & trad.), *Les Prairies d'or*, vol. II et IV, Imprimerie Nationale, Paris, 1863-1865.
- Michel le Syrien, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, Jean-Baptiste Chabot, (éd. et trad.), volumes II-III (Traduction), volume IV (Texte syriaque), Leroux, Paris, 1901-1924.
- al-Mizzī, Abū al-Ḥaḡgāq, *Tahdīb al-Kamāl fi Asmā' al-Riğāl*, Bašār 'Awwād Ma'rūf (éd.), volume XXIV, Mu'asasat al-Risāla, Beyrouth, 1983-1992.
- Nau, François (éd. & trad.), « Histoire de Marūtā » in *Histoires d'Ahouudemeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de tout l'Orient: suivies du traité d'Ahouudemeh sur l'homme*, PO 3, Firmin-Didot, Paris, 1909, p. 52-96.
- Nau, François (éd. & trad.), « Histoire de Saint Mar Ahūdemeh » in *Histoires d'Ahouudemeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de tout l'Orient: suivies du traité d'Ahouudemeh sur l'homme*, PO 3, Firmin-Didot, Paris, 1909, p. 15-51.
- Nau, François (éd.), « Un colloque du Patriarche Jean avec l'Émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716 d'après le Ms. du British Museum Add. 17193 », *JournAs* 5, 1915, p. 225-279 (Texte : p. 248-256, Traduction : p. 257-267).
- Palmer, Andrew (trad.), *The Seventh Century in West-Syrian Chronicles*, Liverpool University Press, Liverpool, 1993, p. 111-221.
- Ptolémée, Claude, *Geographia*, Carl Friedrich Augustus Nobbe (éd.), tome II, Sumptibus et typis Caroli Tauchnitii, Leipzig, 1845.
- al-Ṭabarī, Abū Ḍa'far, *Tārīh al-Rusul wa-l-Mulūk*, Michael Jan De Goeje (éd.), vol. I-III, Brill, Leyde, 1879-1901.
- Théophane le Confesseur, *Theophanis Chronographia*, Carl De Boor (éd.), Leipzig, 1883.
- Turtledove, Harry (trad.), *The Chronicle of Theophanes: Anni mundi, 6095-6305 (A.D. 602-813)*, University of Pennsylvania Press, Philadelphie, 1982.
- al-Ya'qūbī, Aḥmad, *Tārīh al-Ya'qūbī*, Michael Jan De Goeje (éd.), vol. I-II, Brill, Leyde, 1883.
- Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ǧam al-Buldān*, Wustenfeld, Ferdinand (éd.), Brockhaus, Leipzig, 1867; Dār Ṣādir, Beyrouth, 1977.

Études

- Athamina, Khalil, « *A'rāb and muhājirūn* in the Environment of the *amṣār* », *StudIsl* 66, 1987, p. 5-25.
- Bashear, Suliman, « Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars: A Review of Arabic Sources », *JRAS* 1, 2, 1991, p. 173-207.
- Binggeli, André, « Converting the Caliph : A Legendary Motif in Christian Hagiography and Historiography of the Early Islamic Period » in Debié, Muriel, Papaconstantinou, Arietta & Kennedy, Hugh (éd.), *Writing "True Stories": Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, Brepols, Turnhout, 2010, p. 77-103.
- Borrut, Antoine, *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, Brill, Leyde, 2011.
- Brock, Sebastian, « North Mesopotamia in the Late Seventh Century, Book-XV of John Bar Penkāyē's *Riš Millē* », *JSAI* 9, 1987, p. 51-75.
- Brock, Sebastian et al., *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Gorgias Press, Piscataway, 2011.
- Crone, Patricia, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
- Crone, Patricia, « The First-Century Concept of *hīgrā* », *Arabica* 41, 1994a, p. 352-387.
- Crone, Patricia, « Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties? », *Der Islam* 71, 1, 1994b, p. 1-57.
- al-Dābṭū, Yūsuf, « *Iktiṣāf dayr Qinnasrīn*, Monastery of Qinnisre », *Mahd al-Hadarat* 2, 2007, p. 83-99.
- Debié, Muriel, « Livres et monastères en Syrie-Mésopotamie d'après les sources syriaques » in Jullien, Florence, (éd.), *Le monachisme syriaque*, Études Syriaques 7, Paris, 2010, p. 123-168.
- Debié, Muriel, *L'écriture de l'histoire en syriaque. Transmissions interculturelles et constructions identitaires entre hellénisme et islam* [...], Peeters, Louvain, 2015.
- Donner, Fred M., *The Early Islamic Conquests*, Princeton University Press, Princeton, 1981.
- Donner, Fred M., « From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community », *Al-Abḥāth* 50-51, 2002-2003, p. 9-53.
- Fiey, Jean-Maurice, *Assyrie chrétienne III, Bêt Garmaï, Bêt Aramâyé et Maisân nestoriens*, Dār al-Mašriq, Beyrouth, 1968.
- Fiey, Jean-Maurice, « Les diocèses du "Maphrianat" syrien, 629-1860, III », *Parole de l'Orient* 5, 2, 1974, p. 331-393.
- Fowden, Elizabeth K., *The Barbarian Plain: Saint Sergius Between Rome and Iran*, University of California Press, Berkeley, 1999.
- Fowden, Elizabeth K., « Des églises pour les Arabes, pour les nomades? » in Briquel-Chatonnet, Françoise, *Les églises en monde syriaque*, Études syriaques 10, Geuthner, Paris, 2013, p. 391-420.
- Fisher, Greg & Wood, Philip, « Arabs and Christianity » in Fisher, Greg (éd.), *Arabs and Empires Before Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2015, p. 276-372.
- Gajda, Iwona, « Ḥimyar en Arabie centrale – un nouveau document », *Arabia* 2, 2004, p. 87-98.
- Gilliot, Claude, « Tabari et les chrétiens taghibites », *ADLA*, Beyrouth, 1996, p. 145-159.
- Griffith, Sidney H., « The Gospel in Arabic: An Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century », *Oriens Christianus* 69, 1985, p. 126-167.
- Griffith, Sidney H., « Christians, Muslims, and Neo-Martys: Saints' Lives and Holy Land History » in Kofsky, Arich & Stroumsa, Guy G. (éd.), *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land. First Fifteenth Centuries C.E.*, Yad Izhak Ben Zvi, Jerusalem, 1998, p. 162-207.
- Griffith, Sidney H., *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton University Press, Princeton, 2008.
- Haldon, John. F., *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Haldon, John. F., « Seventh-Century Continuities: The Ajnad and the "Thematic Myth" » in Cameron, Averil (éd.), *The Byzantine and Early Islamic Near East III*, Darwin Press, Princeton, 1995, p. 379-423.
- Hoyland, Robert G., *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Darwin Press, Princeton, 1997.

- Hoyland, Robert G., « Arab Kings, Arab Tribes and the Beginnings of Arab Historical Memory in Late Roman Epigraphy » in Cotton, Hannah et al. (éd.), *From Hellenism to Islam, Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 374-400.
- Hoyland, Robert G., « Numismatics and the History of Early Islamic Syria » in Oddy, Andrew (éd.), *Coinage and History in the Seventh Century Near East 2*, Archetype, Londres, 2010, p. 81-93.
- Humphreys, R. Stephen, *Mu‘āwiyah ibn Abī Sufyān: From Arabia to Empire*, Oneworld, Oxford, 2006.
- Humphreys, R.S., « Christian Communities in Early Islamic Syria and Northern Jazira: The Dynamics of Adaptation » in Haldon, John (éd.), *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria*, Ashgate, Farnham, 2010, p. 47-57.
- Ilisch, Lutz, « The Muhammad-Drachms and Their Relation to Umayyad Syria and Northern Mesopotamia », *Supplement of the Journal of the Oriental Numismatic Society* 193, 2007, p. 17-24.
- Kaegi, Walter E., « Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest », *Church History* 38, 2, 1969, p. 139-149.
- Kettenhofen, Erich, « Deportation in the Parthian and Sasanian Periods », *Encyclopaedia Iranica* VII, 3, 1994, p. 297-312.
- Lammens, Henri, « À propos d'un colloque entre le patriarche jacobite Jean I^{er} et 'Amr ibn al-'Aṣi », *JournAs* 11, 1919, p. 97-110.
- Lecker, Michael, « xi. Tribes in Pre- and Early Islamic Arabia: "Tagħlib (EP, X, 89-93)" » in Lecker, Michael (éd.), *People, Tribes and Society in Arabia around the Time of Muḥammad*, Ashgate, Burlington, 2005, p. 34-47.
- Millar, Fergus, « Rome's "Arab" Allies in Late Antiquity. Conceptions and Representations from Within the Frontiers of the Empire » in Börm, Hening & Wiesehöfer, Josef (éd.), *Commutatio et Contentio. Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East*, Wellem, Düsseldorf, 2010, p. 199-226.
- Müller, Walter W., « Eine sabäische Gesandtschaft in Ktesiphon und Seleukeia » in Degen, R., Müller, W.W. & Röllig, W., *Neue Ephemeris für Semitischen Epigraphik*, 2, Wiesbaden, Harrassowitz, 1974, p. 155-165.
- Morony, Michael G., *Iraq After the Muslim Conquest*, Gorgias Press, Princeton, 1984.
- Nau, Françoise, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII^e au VIII^e siècle*, CSA, Imprimerie Nationale, Paris, 1933.
- Papaconstantinou, Arietta, « Saints and Saracens: On some Miracle Accounts of the Early Arab Period » in Sullivan, D. et al. (éd.), *Byzantine Religious Culture, Studies in Honor of Alice-Mary Talbot*, Brill, Leyde-Boston, 2012, p. 323-338.
- Penn, Michael, « Jacob of Edessa's Defining Christianity, Introduction, Edition, and Translation », *JECS* 64, 3-4, 2012, p. 175-199.
- Penn, Michael, *Envisioning Islam: Syriac Christians and early Muslim World*, University of Pennsylvania Press, Philadelphie, 2015.
- Price, Richard & Gaddis, Michael, *The Acts of the Council of Chalcedon*, Liverpool University Press, Liverpool, 2005.
- Reinink, Gerrit J., « Pseudo-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam » in Cameron, A. & Conrad, L.I. (éd.), *The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in the Literary Source Material*, Darwin, Princeton, 1992, p. 149-187.
- Reinink, Gerrit J., « The Beginning of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam », *OrChr* 77, 1993, p. 165-187.
- Retsö, Jan, *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads*, Routledge, Londres, 2003.
- Roggema, Barbara, « The Debate Between Patriarch John and an Emir of the Mhaggrāyē: A Reconsideration of the Earliest Christian-Muslim Debate » in Tamcke, M. (éd.), *Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages*, Orient Institut, Beyrouth, 2007, p. 21-39.
- Roggema, Barbara, « Egartā d-Mār(y) Yohannan patr iyarkā meṭu l mamllā d-mallel 'am amirā da-Mhaggrāyē » in Thomas, D. (éd.), *Christian-Muslim Relations 600-1500*, Brill, Leyde, 2010, en ligne : http://dx.doi.org/10.1163/1877-8054_cmri_COM_24293
- Roggema, Barbara, « Pour une lecture des dialogues islamo-chrétiens en syriaque à la lumière des controverses internes à l'islam » in Ruani, Fl. (éd.), *Les controverses religieuses en syriaque*, Geuthner, Paris, 2016, p. 261-293.
- Robin, Christian J., « Les Arabes de Ḥimyar, des "Romains" et des Perses (III^e-VI^e siècles de l'ère chrétienne) », *Semitica et Classica* 1, 2008, p. 167-202.

- Robin, Christian J., « Nağrān vers l'époque du massacre : notes sur l'histoire politique, économique et institutionnelle et sur l'introduction du christianisme (avec un réexamen du *Martyre d'Azqir*) » in Beaucamp, Joëlle, Briquel-Chatonnet, Françoise & Robin, Christian J. (éd.), *Le massacre de Najrān. Regards croisés sur les sources*, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, Paris, 2010, p. 39-106.
- Robin, Christian J., « Ghassān en Arabie » in Genequand, Denis & Robin, Christian J. (éd.), *Les Jafnides. Des rois arabes au service de Byzance*, De Boccard, Paris, 2015, p. 79-120.
- Robinson, Chase F., « Tribes and Nomads in Early Islamic Northern Mesopotamia » in Bartl, Karin & Hauser, Stefan R. (éd.), *Continuity and Change in Northern Mesopotamia from the Hellenistic to the Early Islamic Period*, Reimer-Verlag, Berlin, 1996, p. 429-452.
- Robinson, Chase F., *Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Rotter, Gernot, *Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg (680-692)*, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Mayence; Steiner, Wiesbaden, 1982.
- Rousset, Marie-Odile, *Al-Hadir. Étude archéologique d'un hameau de Qinnasrin (Syrie du Nord, VII^e-XII^e siècles)*, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Lyon, 2012.
- Samir, Khalil S., « Qui est l'interlocuteur musulman du patriarche syrien Jean III (631-648) » in Drijvers, Hendrik J.W. et al. (éd.), *Literary Genres in Syriac Literature. IV Symposium Syriacum, 1984*, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Rome, 1987, p. 387-400.
- Segal, Judah B., « Arabs in Syriac Literature Before the Rise of Islam », *JSAI* 4, 1984, p. 89-124.
- Schrier, Omert J., « Chronological Problems Concerning the Lives of Severus Bar Mašqā, Athanasius of Balad, Julianus Romāyā, Yohannān Sābā, George of the Arabs and Jacob of Edessa », *OrChr* 75, 1991, p. 62-90.
- Schulze Ingrid & Wolfgang, « The Standing Caliph Coins of al-Jazīra: Some Problems and Suggestions », *The Numismatic chronicle* 170, 2010, p. 331-353.
- Shahid, Irfan, *Byzantium and the Arabs in the Fourth century*, Dumbarton Oaks, Washington, 1984.
- Shahid, Irfan, *Byzantium and the Arabs in the Fifth century*, Dumbarton Oaks, Washington, 1989.
- Shoshan, Boaz, *The Arabic Historical Tradition and the Early Islamic Conquests: Folklore, Tribal Lore, Holy War*, Routledge, Londres, 2016.
- Sizgorich, Thomas, « Mind the Gap: Accidental Conversion and the Hagiographic Imaginary in the First Centuries A.H. » in McLynn, Neil, Papaconstantinou, Arietta & Schwartz, Daniel L. (éd.), *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam and Beyond*, Ashgate, Farnham, 2015, p. 163-174.
- Suermann, Harald, « Une controverse de Johannan de Līṭārb », *ParOr* 15, 1988-1989, p. 197-213.
- Suermann, Harald, « Ist Johannes, der Stylit von Līṭārb (al-Āṭāreb), Johannes, der Stylit von Mār Ze’ōrā bei Sarug? » in Voigt, Rainer (éd.), *Akten des 5. Symposiums zur Sprache, Geschichte, Theologie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen, Semitica et Semitohamitica Berolinensis 9*, Shaker Verlag, Aix-la-Chapelle, 2010, p. 225-234.
- Tannous, Jack, *Between Christology and Kalām?: The Life and Letters of George Bishop of the Arab Tribes*, *Analecta Bollandiana* 128, Gorgias Press, Piscataway, 2009.
- Tannous, Jack, « You Are What You Read, Qenneshre and the Miaphysite Church in the Seventh Century » in Wood, Ph. (éd.), *History and Identity in the Late Antique Near East*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 83-102.
- Toral-Niehoff, Isabel, « The 'Ibād of al-Hira: An Arab Christian Community in Late Antique Iraq » in Neuwirth, Angelika, Sinai, Nicolai & Marx, Michael (éd.), *The Qur’ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu*, Brill, Leyde, 2010, p. 323-347.
- Toral-Niehoff, Isabel, *Al-Hira, eine arabische Kulturmétropole im spätantiken Kontext*, Brill, Leyde-Boston, 2014.
- Trimingham, John, S., *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Stacey Publishing, Londres, 1979.
- Ward, Walter D., *The Mirage of the Saracen, Christians and Nomads in the Sinai Peninsula Through the Early Seventh Century C.E.*, University of California Press, Oakland, 2014.

- Webb, Peter, *Imagining the Arabs: Arab Identity and the Rise of Islam*, Edinburgh University Press, Edimbourg, 2016.
- Wellhausen, Julius, *Das arabische Reich und sein Sturz*, Reimer G., Berlin, 1902 ; Graham Weir, Margaret (trad.), *The Arab Kingdom and its Fall*, University of Calcutta, Calcutta, 1927.
- Whitcomb, Donald, « Archaeological Research in Hadir Qinnasrin », *ArchIsl* 10, 1998, p. 7-28.
- Whitcomb, Donald, « Notes on Qinnasrin and Aleppo in the Early Islamic Period », *AAAS* 44, 1999, p. 203-209.
- Whitcomb, Donald, « From Pastoral Peasantry to Tribal Urbanites: Arab Tribes and the Foundation of the Islamic State in Syria » in Szuchman, Jeffrey (éd.), *Nomads, Tribes, and the State in the Ancient Near East*, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 2009, p. 241-259.
- Whittow, Mark, « Re-Thinking the Jafnids: New Approaches to Rome's Arab Allies » in Genequand, Denys & Robin, Christian (éd.), *Les Jafnides. Des rois arabes au service de Byzance*, De Boccard, Paris, 2015, p. 11-36.
- Wood, Philip, *The Chronicle of Seert, Historical Imagination in Late Antique Iraq*, Oxford University Press, Oxford, 2013.
- Wright, William, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since the Year 1838*, vol. II-III, British Museum, Londres, 1871-1872.

