



HAL
open science

La place de l'Antiquité tardive dans l'œuvre de Hichem Djaït

Mohamed Arbi Nsiri

► **To cite this version:**

Mohamed Arbi Nsiri. La place de l'Antiquité tardive dans l'œuvre de Hichem Djaït. Salwa Ben Hadj Salah. Travaux dédiés à la mémoire de Hichem Djaït, Publications de l'Université de Sousse, pp.58-97, 2023. ⟨hal-05455142⟩

HAL Id: hal-05455142

<https://hal.science/hal-05455142v1>

Submitted on 26 Jan 2026

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

La place de l'Antiquité tardive dans l'œuvre de Hichem Djaït

Mohamed-Arbi Nsiri

Résumé

L'œuvre de Hichem Djaït prend place dans un moment précis de l'évolution des études historiques en Tunisie, moment marqué par l'effort de toute une génération d'historiens qui cherche à définir les voies prises pour considérer les représentations mentales comme de vrai sujet d'étude historique. En situant les publications de cet auteur dans un paysage historiographique plus vaste, l'objectif de notre article vise ainsi à montrer l'intérêt porté par Hichem Djaït à l'Antiquité tardive en soulignant l'attention qu'il porta sur cette époque importante à ses yeux pour comprendre les métamorphoses politique, institutionnelle et mentale qui marquèrent le haut Moyen-Âge arabe et nord-africain.

Abstract

Hichem Djaït's academic production takes place at a precise moment in the evolution of historical studies in Tunisia : a moment marked by the effort of a whole generation of historians who seek to define the ways taken to consider mental representations as true subject of historical study. By situating this Medievalist's publications in a larger historiographical landscape, the objective of our article thus aims to show the interest shown

by Hichem Djaït to the Late Antiquity. We have also tried to dissect his method of analysis of the last centuries of Antiquity: a period which considered by our scientist as a key historical chapter to fully understand the political, institutional and mental metamorphoses that marked the beginning of the Arab's and North African's Middle Ages.

ملخص

يتنزل إنتاج هشام جعيط في فترة دقيقة من فترات تطوّر الدراسات التاريخية في تونس، إذ هي فترة تتميز بما بذله جيل كامل من المؤرخين من جهود سعوا إلى توضيح السبل التي من خلالها تكون التمثلات الذهنية موضوعاً جديراً بالبحث التاريخي. وبالإضافة إلى سعينا إلى تنزيل ما نشره جعيط ضمن مجال أوسع في الكتابة التاريخية، فإن غايتنا من خلال هذه الدراسة هي استبيان وتحجيص اهتمام هذا المؤرخ بالعصور القديمة المتأخرة، وهو أحد مباحثه المعرفية التي لم يحظ بما يكفي من التنقيب والفحص. لذلك حاولنا لفت الانتباه إلى الكيفية التي عالج بها هذه الحقبة التاريخية التي مثلت في نظره فترة أساسية لفهم التحولات السياسية والمؤسسية والذهنية التي طبعت العصور الوسيطة المتقدمة العربية وكذلك في شمال إفريقيا.

INTRODUCTION

Hichem Djaït, l'un des plus grands historiens tunisiens, est né le 6 décembre 1935 à La Marsa, dans la banlieue nord de Tunis, et s'est éteint dans la même ville le 1^{er} juin 2021 dans sa quatre-vingt-cinquième année. Issu d'une famille qui appartient à la grande notabilité tunisoise¹, il effectue ses études secondaires au Collège Sadiki (1948-1955) avant de partir, juste après l'indépendance de la Tunisie, à Paris pour poursuivre ses études supérieures. Ancien élève de l'École normale supérieure de la rue d'Ulm, il obtient l'agrégation d'histoire en 1962 avant de soutenir à la Sorbonne, en 1981, une thèse de doctorat d'État en histoire médiévale, sous la direction de Claude Cahen. Sa thèse intitulée *Kufa aux deux premiers siècles de l'égire : Naissance et développement d'une ville arabe* fut publiée quelques années après².

En s'écartant brillamment de toute filiation intellectuelle, Hichem Djaït témoigne toutefois d'une reconnaissance envers Maurice Lombard en qui il voit l'image de l'historien-modèle³. Mais son œuvre historique se teinte dès les années 1980 d'une couleur particulière qui le distingue de ses devanciers. En tant qu'épistémologue, il s'est imposé, non sans mal, au sein de l'université tunisienne en concevant l'histoire musulmane de façon relativiste et s'est avéré très ouvert aux apports des travaux publiés en langues étrangères.

Ses premières publications visent à s'opposer non seulement aux synthèses spéculatives mais aussi à l'orientalisme du XIX^e siècle, autrement dit, à construire une philosophie critique de l'histoire arabo-musulmane non seulement ontologique mais aussi épistémologique. Le premier axe de son travail d'historien médiéviste concerne la naissance de la ville

1 Sur la famille Djaït, on renvoie au travail de Ben Achour (M.-A.), *Catégories de la société tunisoise dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. Les élites musulmanes*, Tunis, INAA, Tunis, 1989, p. 193-195.

2 Djaït (H), *Al-Kūfa, naissance de la ville islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986.

3 ID., « L'Islam ancien récupéré à l'histoire », *Annales ESC* 30/4, 1975, p. 900-914 ; ID., « Préface », in M. Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur : VIII^e - XI^e siècle*, Paris, Flammarion, 1980, p. 7-14.

islamique. Cet intérêt à l'histoire de l'urbanisme arabe va l'amener à creuser un second sillon, celui du passage douloureux de l'État mohamédien à l'État califal¹, avant de s'intéresser à la fondation du Maghreb islamique², puis à la vie de Muḥammad dont il a consacré une trilogie qui a nécessité plus de vingt ans de fouille dans les sources³.

Partout traduite, son œuvre a non seulement pu ainsi être lue en dehors de la Tunisie, mais aussi a fait école au sein du monde arabe. Au cœur de sa démarche d'historien, on trouve, nous semble-t-il, ce postulat : le lieu commun ou *topos* (τόπος) tel qu'identifié dans les sources arabes ne constitue toutefois en rien une pure invention polémique sans rapport avec la réalité, dès lors qu'il n'exclut pas le *typos* (τυπος) au sein duquel résonne un écho de « l'idéaltype » wébérien qui a été l'objet central de ses dernières publications.

Hichem Djaït était un lecteur insatiable, tout à la fois exigeant et bienveillant. Jusqu'à ses derniers jours, il aura travaillé au milieu de piles de livres dont l'équilibre menaçait de s'écrouler en permanence, dans un désordre de papiers qui n'était sans doute qu'apparent puisqu'il s'y retrouvait à merveille. Il aimait partager ses découvertes avec ses amis et ses étudiants. À l'Académie tunisienne des sciences, des lettres et des arts dont il était le président entre 2012 et 2015, il attirait des jeunes universitaires qu'il avait repérés dans ses lectures ou qu'il avait entendus à l'occasion d'un séminaire, d'une réunion savante et dont il pensait qu'ils avaient quelque chose de nouveau. Ce préjugé favorable à la jeune génération d'historiens ne suspendait pas pour autant son esprit critique, toujours en éveil.

Hichem Djaït est également un intellectuel tunisien important de la fin du XX^e et du début de XXI^e siècle. Son domaine d'intérêt couvre l'histoire politique et institutionnelle de l'islam primitif ainsi que l'histoire des

1 ID., *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'islam des origines*, Paris, Gallimard, 1989.

2 ID., *La fondation du Maghreb islamique*, Sfax, Amal, 2004 (recueils d'articles).

3 ID., *La vie de Muhammad*, 3 vols, Paris, Fayard, 2001-2008.

idées et des sensibilités des sociétés arabes du haut Moyen-âge. Or, son tempérament et son positionnement intellectuel, en marge des courants dominants dans une époque de fureur politique, ont conduit à ce qu'il soit un « intellectuel isolé ». Malgré les honneurs nombreux venant de l'étranger, où ses œuvres ont été traduites déjà en plusieurs langues, il a vécu quelques moments difficiles à la suite de ses prises de position politique. Ce n'est que dans la fin des années 1990 qu'il est revenu dans notre champ de vision, et que nous nous sommes rendu compte qu'il avait raison sur beaucoup d'événements passés. Ses idées ont alors influencé beaucoup d'universitaires et d'hommes politiques, qui se réclament aujourd'hui plus ou moins de sa pensée. Et nous sommes également satisfaits de voir combien, de nos jours, certaines de ses convictions commencent à être partagées par de plus en plus d'intellectuels¹. C'est pourquoi on a assisté depuis le début des années 2010 à la multiplication des publications qui abordent tel ou tel aspect de sa pensée ; sa bibliographie s'allonge tous les ans et témoigne de l'intérêt que lui portent la critique historique, culturelle et sociopolitique. Presque tous les aspects importants de sa pensée et de sa production d'historien médiéviste ou d'intellectuel engagé ont déjà retenu l'attention des chercheurs chevronnés². Les grandes étapes de son parcours universitaire

1 Les rapports qu'a pu entretenir Hichem Djaït avec les grandes problématiques culturelles et politiques du monde arabo-musulman de son temps sont complexes. Dans ses analyses, il a en effet tenté une nouvelle lecture de ce que l'on a appelé la « crise de la culture islamique », notamment en montrant quels furent les rapports entre l'Europe et l'Islam, s'écartant ainsi des lectures qui avaient été celles des orientalistes occidentaux du XIX^e siècle et des apologistes arabes et musulmans. Un tel programme se situe entre l'analyse de la variation du discours et l'unité de la forme Cf. Djaït (H), *La Personnalité et le devenir arabo-islamique*, Paris, Le Seuil, 1974 ; ID., *L'Europe et l'Islam*, Paris, Le Seuil, 1978 ; ID., *La crise de la culture islamique*, Paris, Fayard, 2004.

2 La liste des études critiques et analytiques qui portent sur les travaux de Hichem Djaït est assez fournie surtout en langue arabe. Par conséquent, on se limitera ici à indiquer quelques essais académiques publiés en français. Cf. Amamou (H), *Hichem Djaït. Itinéraire universitaire et intellectuel tunisien*, Paris, IMA, 2019 ; Collectif, *Hommages à la mémoire de Hichem Djaït (1935-2021)*, Carthage, Beït el-Hikma, 2021 ; Jebari (I), « L'histoire et «l'avenir possible» : Laroui, Djaït et la modernité du Maghreb dans les années 1970 », *L'Année du Maghreb* 10/1, 2014, p. 189-206 ; Kchir (K), « Hichem Djaït, maître d'une école historique pour l'étude de l'Islam », in A. S. Baadj (éd.), *A Handbook of Modern Arabic Historical Scholarship on the Ancient and Medieval Periods*, Leyde-Boston, Brill, 2021, p. 360-378.

sont désormais connues, son style magistralement étudié et ses dons d'historiens reconnus depuis un moment. La tentation est forte, dans ces conditions, de penser que tout est dit et que l'on vient trop tard. Le chercheur qui veut se mettre à la suite de ses travaux critiques peut néanmoins justifier son entreprise en alléguant qu'aucune étude n'a été faite sur la place de l'Antiquité tardive dans l'œuvre de Hichem Djaït. Il était donc opportun, loisible et souhaitable même de consacrer à ce sujet un article critique¹.

1 Lorsque l'on parle des derniers siècles de l'Antiquité, il n'y a pas d'accord sur leur étendue, dès lors que ces siècles ne constituent pas vraiment une période en soi, d'où la difficulté de la dénommer précisément (Antiquité tardive / Bas-Empire / Haut Moyen-âge). Depuis les années 1960, nombre d'historiens prirent cependant conscience de l'identité de cette période, car elle était composée de transformations articulées entre elles et qu'ils conçurent alors comme positives ou négatives, sans que cela recoupe les divisions entre Romains et Barbares, Latins et Grecs, païens et chrétiens et chrétiens et musulmans. Cela recouvrit tant des réalités sociales que politiques et économique dans le monde méditerranéen. Il reste que, de Constantin au premiers califes musulmans, il exista la certitude de créer un monde nouveau désormais défini par une religion d'État qui l'emporta sur toutes les autres formes de religiosité. Néanmoins, l'Antiquité tardive ne constitua pas une civilisation commune, car, entre le IV^e et le début du VIII^e siècle, l'espace méditerranéen connut d'importants changements, voir des métamorphoses. Cf. Brown (P), *The Making of Late Antiquity*, Londres-Cambridge, HUP, 1978 ; Clark (G), *Late Antiquity : A Very Short Introduction*, Oxford, OUP, 2011 ; Giardina (A), « Explosion of Late Antiquity », in A. Cameron (éd.), *Late Antiquity on the Eve of Islam*, Londres, Routledge, 2013, p. 1-23 ; Inglebert (H), « Introduction : Late Antique Conceptions of Late Antiquity », in S. F. Johnson (éd.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford, OUP, 2012, p. 3-28 ; Lançon (B), *L'Antiquité tardive*, Paris, PUF, 1997 ; Marrou (H.-I), *Décadence romaine ou Antiquité tardive ?*, Paris, Le Seuil, 1977.

DE L'AFRICA LATINO-BYZANTINE A L'IFRIQIYA ARABO-MUSULMANE : LES APPROCHES DE HICHEM DJAIT

La réception moderne des époques du passé arabo-musulman s'analyse dans le progrès des travaux savants, mais aussi en examinant l'empreinte que ces époques laissent dans l'esprit de l'homme cultivé. Aujourd'hui le roman national est à la mode dans les pays du Maghreb : les rayonnages des librairies en témoignent, et la problématique de la conquête arabe du VII^e siècle tient une place de choix dans ces évocations du passé dont nos contemporains semblent parfois fiers et parfois friands, où l'imagination ajoute son piment à une réalité historique décrite parfois avec un arrière-plan nationaliste¹.

Dans les années 1960, plusieurs historiens, dont Hichem Djaït, ont réagi à l'infiltration de l'idéologie dans la production académique tunisienne². L'élaboration d'un contre discours érudit et savant génère ainsi

1 Une mise au point sur le rapport entre histoire, archéologie et nationalisme a été donnée par plusieurs chercheurs, dont : Chaouali (M), « Pre-Islamic archeology in Tunisia : the stakes of a colonial science », *Memoirs of the American Academy in Rome* 62, 2017, p. 193-208, en particulier p. 205-206; Driss (A), *Entre Bourguiba et Hannibal. Identité tunisienne et histoire depuis l'indépendance*, Paris-Aix-en-Provence, Karthala/IREMAM, 2005 ; Ennabli (A), *Carthage. Les travaux et les jours : Recherches et découvertes, 1831-2016*, Paris, CNRS, 2020, p. 32-37 ; Gutron (S), *L'archéologie en Tunisie (XIX^e - XX^e siècles). Jeux généalogiques sur l'Antiquité*, Paris, Karthala, 2010, p. 40-71 ; Lepelley (C), « The Perception of Late Roman Africa, from Decolonization to the Re-Appraisal of Late Antiquity », in C. Straw et R. Lim (éd.), *The Past Before Us. The Challenge of Historiographies of Late Antiquity*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 25-32 ; ID., « Les Romains en Afrique ou l'Afrique romanisée ? Archéologie, colonisation et nationalisme en Afrique du Nord », in X. Dupuis, V. Fauvinet-Ranson, Ch.-J. Goddard et H. Inglebert (éd.), *L'automne de l'Afrique romaine. Hommage à Claude Lepelley*, Paris, Hermann, 2021, p. 521-537 ; Mahjoubi (A), « Reflections on the Historiography of the Ancient Maghreb », in M. Le Gall et K. Perkins (éd.), *The Maghrib in Question. Essays in History and Historiography*, Austin, University of Texas Press, 1997, p. 17-34 ; ID., « À propos de l'histoire du Maghreb : idéologies et dépassements », in P. Cabanel et J. Alexandropoulos (dir.), *La Tunisie mosaïque*, Toulouse, PUM, 2000, p. 187-197 ; Mattingly (D.J.), « From one colonialism to another: imperialism and the Maghreb », in J. Webster et N. Cooper (éd.), *Roman Imperialism: post-colonial perspectives*, Leicester, Leicester Archaeology Monographs, 1996, p. 49-70.

2 Djaït (H), « Le métier d'historien en Tunisie », in R. Rémond (dir.), *Être historien aujourd'hui, Colloque international de la Commission de la République française pour l'éducation, la science et la culture (Nice, 24-27 février 1986)*, Paris-Toulouse, Unesco/Èrès, 1988,

des tensions et des clivages autour du rôle assigné à l'histoire dans la jeune république bourguibienne¹. Jusqu'à cette époque les essais considérés comme sérieux sur la fin de l'Afrique byzantine, les conquêtes arabes et le début de l'installation administrative des musulmans en Afrique du Nord n'étaient pas fort nombreux². De plus, le VII^e siècle africain, qui s'étend de la création de l'Exarchat de Carthage sous Maurice à 698, date de la prise définitive de Carthage par les Arabes, tient une place plutôt réduite dans ses travaux. Or, la période justinienne, pourtant nourrie par Procope, Corripe, les sources ecclésiastiques et le *Corpus iuris ciuilis*, occupait l'essentiel de l'analyse historique. Il y a là un déséquilibre que l'on peut considérer comme regrettable, d'autant que ce même VII^e siècle, constitue aux yeux de notre historien, une période capitale pour l'Afrique, car elle marque la fin de la civilisation antique, latine et chrétienne, pour s'avancer dans une autre période après la conquête arabe. Il y eut là, de fait, un événement historique majeur³.

Dans un article publié pour la première fois en 1965⁴, puis réédité à plusieurs reprises, Hichem Djaït reprend à son compte cette problématique de la fin de l'Afrique byzantine mais en utilisant une méthode rétrospec-

p. 83-92, avec discussion p. 93-95.

1 Avec la chute du pouvoir beylical et la fondation de la République le 25 juillet 1957, le nouveau pouvoir s'attacha à donner au récit historique une tournure officielle. Ont été ainsi mis en place au service de ce récit, des documentalistes, des locaux, des services techniques, des imprimeries... (etc.). Le roman national patronné par le Néo-Destour, devenu en 1964 Parti socialiste destourien, y joua un rôle de premier plan et plusieurs universitaires s'engagèrent dans cette « saga » conçue dès lors comme citoyenne. Cf. Timoumi (H), *La Tunisie de 1956 à 1987*, Tunis, Éditions Cenatra, 2010.

2 Diehl (Ch), *L'Afrique Byzantine. Histoire de la domination Byzantine en Afrique (533-700)*, Paris, E. Leroux, 1896 ; Gautier (E.-F), *Le passé de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs*, Paris, Payot, 1937 ; Julien (Ch.-E), *Histoire de l'Afrique du Nord : Des origines à 1830*, Paris, Payot, 1951, p. 307-336 (la première partie de cet ouvrage, consacré à l'Antiquité, était rédigée en collaboration avec Christian Courtois).

3 Djaït (H), *La Grande Discorde...*, p. 58 : « *La conquête arabe se pose comme un des événements majeurs de l'histoire universelle. On serait tenté de dire que, sans elle, l'islam serait resté une religion secondaire confinée à l'Arabie, neût été qu'elle était inscrite dans l'élan même qui a fait triompher l'islam en Arabie* ».

4 ID., « La conquête arabe et l'Emirat », in H. Djaït, M. Talbi, F. Dachraoui (éd.), *Histoire de la Tunisie, II : le moyen-âge*, Tunis, STD, 1965, p. 15- 42 (repris dans *La fondation...*, p. 11-35).

tive basée sur les sources médiévales, ce qui était innovant à cette époque.

Djaït commence son article par le constat suivant : « *À la différence des Vandales, en effet, la conquête arabe allait s'avérer durable et, s'enracinant profondément mais sans une âpre lutte dans le pays, elle devait orienter l'Afrique vers un tout autre destin* »¹. La rapidité fulgurante de l'effondrement de l'Afrique byzantine face aux Arabes musulmans peut ici nous rappeler la chute elle aussi rapide de l'Afrique romaine face aux Vandales homéens. Les deux conquêtes, arabe et vandale, s'inscrivent tous les deux dans un formidable processus d'expansion territoriale qui débouche sur la création des nouvelles entités politiques en méditerranée.

La date de 642 constitue le vrai point de départ pour l'article de Hichem Djaït. Ce choix s'explique par l'importance de la chute de la dernière garnison d'Égypte, celle d'Alexandrie. Cet événement annoncera sérieusement les ambitions expansionnistes des nouveaux maîtres d'Égypte qui estimaient déjà nécessaire d'annexer la Cyrénaïque qui, depuis la dernière réorganisation de l'Empire par Maurice, appartenait à la province d'Égypte. La marche des Arabes sur la Pentapolis (*Anṭābul*), au début de 643, était donc considérée comme vitale afin de bien protéger l'Égypte récemment conquise. Mais l'absence d'une quelconque résistance dans ces contrées, venant du pouvoir officiel ou des *Luwāta*, les *Laguatan* des sources tardo-antiques²; amène Djaït à s'interroger sur le degré de l'enracinement du pouvoir byzantin dans ces régions.

L'ampleur de cette marche depuis l'Orient vers la *pars occidentalis* de l'empire byzantin est incontestable mais continue de susciter des interprétations fortement contrastées de la part des chercheurs³. Ces divergences

1 ID., *op.cit.*, p. 15.

2 Sur la question de la continuité ethnonimique dans le cas des *Laguatan*/*Luwāta*, on renvoie à Mattingly (D. J), « The *Laguatan* : A Libyan Tribal Confederation in the Late Roman Empire », *LibStud* 14, 1983, p. 96-108 ; Modéran (Y), *Les Maures et l'Afrique romaine (IV^e – VIII^e siècle)*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2003, p. 186-196.

3 Sans parler évidemment de tous les historiens qui ont évoqué cette problématique, citons néanmoins quelques-uns qui ont abordé le sujet : Benabbès (M), *L'Afrique byzantine face à la conquête arabe : recherche sur le VII^e siècle en Afrique du Nord*, Thèse de doctorat

résultent en partie des difficultés méthodologiques imposées par l'état de la documentation¹. Djaït signale déjà que « *les sources arabes tiennent à nous donner une image pleine de solennité des débuts de la conquête* », avant de rappeler que les circonstances africaines étaient favorables au projet califal. La faiblesse militaire, dont les forces étaient réduites et peu efficaces, était encore accrue par un mouvement indépendantiste dirigé par le patrice Gregorius (*Ġirġir* des sources arabes)², soutenu par l'Église africaine fortement hostile au monothélisme de Constantinople³. Cela favorisa

en histoire soutenue à l'Université Paris Nanterre sous la direction du Pr. Claude Lepelley, 2005 ; Camps (G), « Comment la Berbérie est devenue le Maghreb arabe », *RMMM* 35, 1983, p. 7-24 ; Cheny (S), « Approches historiographiques du discours de la résistance berbère », in D. Valérian (dir.), *Les Berbères entre Maghreb et Mashreq (VII^e – XV^e siècle)*, Madrid, Collection de la Casa de Velázquez, 2021, p. 45-54 ; Fenwick (C), « The Umayyads and North Africa. Imperial rule and frontier society », in A. Marsham (éd.), *The Umayyad World*, Londres-New York, Routledge, 2020, p. 293-313 ; Goodchild (R. G), « Byzantines, Berbers and Arabs in 7th century Libya », *Antiquity* 162, 1967, p. 115-124 ; Kaegi (W. E), *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa*, Cambridge, CUP, 2010 ; ID., « The Islamic Conquest and the Defense of Byzantine Africa. Reconsiderations on Campaigns, Conquests, and Contexts », in S. T. Stevens et J. P. Conent (éd.), *North Africa under Byzantium and early Islam*, Washington, Dumbarton Oaks, 2016, p. 65-86 ; ID., « Seventh-Century North Africa. Military and Political Convergences and Divergences », in R. Bockmann, A. Leone et Ph. von Rummel (éd.), *Africa – Ifrīqiya. Continuity and Change in North Africa from the Byzantine to the Early Islamic Age, Papers of a Conference held in Rome, (Museo Nazionale Romano, Terme di Diocleziano, 28 February - 2 March 2013)*, Wiesbaden, DAI, 2019, p. 25-33.

1 Cf. Benabbès (M), « The Contribution of Medieval Arabic Sources to the Historical Geography of Byzantine Africa », in S. T. Stevens et J. P. Conent (éd.), *North Africa under Byzantium and early Islam...*, p. 119-128 ; Benabbès (M), Mkacher (A), *La conquête arabe de l'Afrique romaine. Anthologie bilingue de textes arabes*, Paris, Hermann, 2021, p. 17-46 ; Brunschvig (R), « Ibn Abd al-Hakam et la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes », *AIEO* 6, 1942-1947, p. 108-155 ; Idris (H.-R), « Examen critique des récits d'al-Mālikī et d'Ibn 'Iḍārī sur la conquête de l'Ifrīqiya », *Arabica* 11/1, 1964, p. 5-18 ; Modéran (Y), « Mythe et histoire aux derniers temps de l'Afrique antique : à propos d'un texte d'Ibn Khaldūn », *RH* 618/2, 2001, p. 315-341 ; ID., *Les Maures et l'Afrique...*, p. 685-709 ; ID., « Sources arabes et sources non arabes sur la conquête musulmane de l'Afrique : 1. Le dossier de l'exarque Grégoire et de l'attaque de 647 », in L. A. García Moreno (dir.), *Del Nilo al Ebro I. Estudios sobre las fuentes de la conquista islamica*, Madrid-Alcalá de Henares, Editorial Universidad de Alcalá, 2010, p. 96- 121.

2 Il semble que cette démarche indépendantiste du patrice Grégoire a poussé certains auteurs arabes, dont Al-Zubayri, à le qualifier comme le *Roi des Francs*.

3 Cf. Gil Egea (M. E), « Conflicto religioso y disidencia política en el África del siglo VII », in L. A. García Moreno et E. Sánchez Medina (éd.), avec la coordination de L. Fernández

selon l'auteur la politique exploratoire du nouveau gouverneur d'Égypte 'Abd Allāh ibn Sa'd ibn Abī Sarḥ qui lança en 647 une attaque contre la Byzacène. Les armées arabes et byzantines se rencontrèrent non loin de Sufetula ; une bataille qui vit l'écrasement des forces impériales¹. Désormais, « *la lutte des Impériaux pour la défense de la province prendra une allure indirecte et se muera en une résistance plus ou moins passive, sporadique et étroitement liée sinon subordonnée à la résistance berbère* »². Djaït mentionne qu'après cette victoire, 'Abd Allāh ibn Sa'd, qui s'était querellé avec ses officiers, regagna l'Égypte. Il n'oublie pas également de mentionner les razzias de l'armée arabe entreprirent essentiellement en Byzacène ; ce qui pousse les populations africaines à s'adresser au gouverneur arabe d'Égypte en lui demandant d'accepter une rançon considérable pour prix de son départ. Comme cette offre lui convenait, il acquiesça, s'empara de la rançon et évacua le pays. La campagne se termina en 649 et l'Afrique « *allait bientôt être ramenée - du moins officiellement - dans le giron de l'Empire* »³.

Pour Hichem Djaït, les campagnes de 'Amr ibn al-'Aṣet 'Abd Allāh ibn Sa'd ne peuvent être considérées que comme des étapes préliminaires ou préparatoires à la conquête. Les Arabes ont désormais fait connaissance avec l'Afrique et avec ses habitants. Déjà, certains des participants à ces campagnes ont acquis une expérience utile. Depuis l'expédition de 'Amr ibn al-'Aṣ, une garnison permanente occupe Barqā ; une autre, de moindre importance, est établie à Waddān. Mais tous les projets de la conquête arabe furent paralysés pendant près de douze ans à la suite de la guerre civile qui fit rage en Orient jusqu'à l'accession au califat de Mu'āwiya ibn

Fonfría, *Del Nilo al Ebro II. Estudios sobre las fuentes de la conquista islamica. Homenaje al profesor Yves Modéran*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2013, p. 239-265.

1 Cf. Mansouri (M.-T), « Une princesse dévoilée : la fille de Grégoire à Sbeïtla », in F. Béjaoui (éd.), *Histoire des Hautes Steppes. Actes du colloque de Sbeïtla, session 2003*, Tunis, INP, 2006, p. 171-178 (repris dans *Études médiévales, I : De Byzance et de l'Islam*, La Manouba, Publications de la faculté des lettres de La Manouba, 2009, p. 27-35).

2 Djaït (H), « La conquête arabe et l'Emirat », in H. Djaït, M. Talbi, F. Dachraoui (éd.), *Histoire de la Tunisie...*, p. 19.

3 ID. *op.cit.*, p. 19.

Abī Sufyān en 661¹. L'accès au pouvoir de ce dernier « *allait permettre un regroupement majeur des forces et une reprise de l'expansion islamique aux dépens de Byzance, de nouveau menacée* »².

Sitôt la paix restaurée au sein de l'Empire arabe, le nouveau calife Mu'āwiya, fondateur de la dynastie umayyade de Damas, décréta la reprise de la conquête sur tous les fronts. Vers la fin de 661, il nomma Mu'āwiya ibn Ḥudayġ al-Tuġībī comme commandant en chef de l'armée arabe qui allait reprendre la conquête de l'Afrique. Djaït signale que pendant cette période, les circonstances jouaient en faveur des Arabes. Profitant de leur longue absence dans les années qui avaient précédé, les Byzantins tentèrent de restaurer leur autorité en Afrique. L'empereur Constantin II y envoya un nouvel exarque, le patrice Nicephorus, avec ordre de prélever sur la population africaine un impôt équivalant à celui dont elle s'acquittait vis-à-vis des Arabes. La population refusa. Des tensions s'ensuivirent, qui conduisirent à l'inévitable affrontement. C'est alors que l'armée de Mu'āwiya ibn Ḥudayġ vint de nouveau frapper à la porte de l'Afrique. Quelques années après ces événements, en 670, Djaït signale que le calife Mu'āwiya congédiait ibn Ḥudayġ et nommait 'Uqba ibn Nāfi' al-Fihri comme commandant en chef des forces arabes d'Afrique. Cette nomination allait donner à la conquête un tour décisif. Djaït considère qu'avec ce dernier émerge la *Wilāya* d'Ifriqīya « *même si cette Wilāya devait dépendre encore pour un certain temps du gouverneur de Fustāt* »³. C'est donc à partir de l'année 670 que commence, pour notre auteur, le début de la fin de l'Antiquité tardive africaine. Ainsi, la fondation de la ville-camp, Qayrawān, annonce bien le début du compte à rebours de la fin l'Afrique latino-chrétienne. La fondation de ce premier *miṣr* du Maghreb arrive à un moment où la Zeugitane échappait encore à l'emprise arabe, et à une conjoncture marquée par le début d'un durcissement de la résistance maure⁴.

1 Djaït (H), *La Grande Discorde...*, p. 159-406.

2 ID., « La conquête arabe et l'Emirat », in H. Djaït, M. Talbi, F. Dachraoui (éd.), *Histoire de la Tunisie...*, p. 20.

3 ID., *op.cit.*, p. 22.

4 ID., *op.cit.*, p. 26-27 : « *C'est donc l'Afrique berbère, celle des franges désertiques, des massifs montagneux tel que l'Aurès et leurs pourtours, qui se souleva. L'Afrique régulière, celle des citadins et des paysans, coïncidant avec la Tunisie actuelle, resta quant à elle passive. Il faut*

En 675, ‘Uqba ibn Nāfi‘ est rappelé en Orient. Son successeur à la tête de l’Ifriqīya, Abū l-Muhāğir Dīnār, y exerça ses fonctions jusqu’en 682. Il se révéla, selon notre auteur, comme l’un des esprits les plus brillants qui aient jamais dirigé la conquête arabe en Afrique. À son arrivée, il se rendit compte que la situation avait légèrement évolué au détriment des Arabes. Déjà, l’empereur Constantin IV était sorti victorieux de leur première grande attaque et du siège de Constantinople entrepris sous le règne du premier calife umayyade, Mu‘āwiya. Il décida de profiter de cette victoire pour récupérer une partie des terres perdues. Il reprit Chypre et d’autres îles de la mer Égée et dépêcha des émissaires pour renouer les liens avec ce qui restait des romains à Carthage et dans d’autres cités de la Proconsulaire. Cette mission accomplie, les envoyés gagnèrent à la cause romaine Koceila, chef des Awrāba. Djaït nous informe qu’averti de la situation en Ifriqīya, Abū l-Muhāğir, suivant la coutume des chefs arabes de l’Antiquité tardive, décida de rencontrer son ennemi au plus tôt. Avec son armée, il se porta jusqu’aux territoires des Awrāba, dans la région de Tlemcen. Là, il chercha à établir des contacts avant d’engager le combat. Il vit Koceila et gagna sa confiance. Ceci se passait en 678, date que notre historien considère comme clé dans l’histoire du début du processus de l’islamisation du Maghreb¹. Peu après ce succès diplomatique, Abū l-Muhāğir se vit retirer son commandement et ‘Uqba fut à nouveau nommé gouverneur de l’Ifriqīya à la suite de la mort du calife Mu‘āwiya ibn Abī Sufyān et de l’avènement de son fils Yazīd ibn Mu‘āwiya en 680. Cette seconde nomination de ‘Uqba ibn Nāfi‘ à la tête de l’armée arabe de l’ouest est estimé par Hichem Djaït comme l’événement le plus important de l’histoire de la conquête arabe de l’Afrique byzantine ; tout d’abord parce que le généralissime umayyade avait une stratégie militaire claire, à part le fait

remarquer, pour expliquer la vigueur de la résistance berbère et son caractère insolite dans le déroulement de la conquête arabe du monde, la recrudescence, dès les temps vandales, du phénomène tribal et l’agitation endémique des peuples maures sous la domination byzantine, agitation qui se concrétisait par des incursions contre l’Afrique organisée. D’où le système défensif byzantin, auquel s’ajoutaient des gratifications aux chefs de tribus ».

1 ID., *op.cit.*, p. 25 : « Abū Muhāğir serait le premier chez qui se serait affirmée une nette volonté de colonisation sinon de conquête véritable, le premier chef qui osa porter ses coups sur le Maghreb moyen tout en pratiquant une politique habile tendant à l’islamisation de l’Afrique ».

qu'il avait une vision politique conquérante de l'ensemble de la région. Djaït décrit par la suite la marche militaire du général, qui se hasarde tout d'abord dans l'Aurès, devenue entretemps le centre de la résistance maure, avant de se lancer sur Bagai (*Bāghāya* des sources arabes). En face de cette marche militaire, des milliers de maures et de romano-chrétiens (les textes arabes parlent de *Rūm*) se replient en hâte vers l'ouest. Laisant derrière lui Bagai, 'Uqba passe les gorges de l'Aurès et débouche devant Tiāret (*Tāhert* des sources arabes). Là, il a la surprise de trouver en face de lui des milliers de maures qui l'attendent avec un important contingent byzantin. Il fonce sur eux et les disperse au cours d'une bataille acharnée. Selon Hichem Djaït, cette victoire confère à 'Uqba l'auréole d'un invincible combattant. Impressionnés par sa personnalité et ses victoires, des milliers de maures se rallient à lui et s'engagent en masse dans son armée. Il quitte par la suite la région de Tiāret et envahit celle de Tlemcen, pays des Awrāba. Ici, Djaït rappelle qu'Abū l-Muhāgīr déconseille à 'Uqba d'attaquer la tribu de Koceila, considérée déjà comme alliée aux Arabes à part le fait qu'elle se trouve à la tête de la très vaste confédération des *Baranis*¹. Mais le général en chef des forces arabes d'Ifrīqīya fait fi de ces consignes et se jette avec ses nombreux combattants au cœur du pays des Awrāba. Il traverse alors la Mulūya, franchit la passe stratégique de Taza et marche sur Tingi, où il entre en contact avec son gouverneur, Julianus, qui lui conseille de se porter vers *Bilād al-Sūs*². Djaït nous informe ici que le général arabe se précipite sur les bastions montagnards des tribus masmoudiennes.

Après cette longue expédition qui amène le général arabe vers la Maurétanie tingitane, voir au-delà, 'Uqba, de retour, se trouve encerclé par l'armée de Koceila. Mettant pied à terre avec d'Abū l-Muhāgīret le reste de son armée, il trouve la mort à Tahūda, avec tous les siens, en août 683. Ainsi, l'aventure de 'Uqba se termine selon Djaït par une catastrophe mi-

1 Sur ce sujet, on renvoie à article de Modéran (Y), « Kusayla, l'Afrique et les Arabes », in C. Briand-Ponsart (éd.), *Identités et cultures dans l'Algérie antique, Actes du colloque international de Rouen (mai 2003)*, Rouen, PURH, 2005, p. 423-457.

2 Cf. Siraj (A), *L'image de la Tingitane. L'historiographie arabe médiévale et l'Antiquité nord-africaine*, Rome, Collection de l'École française de Rome, 1995, p. 383-388.

litaire et stratégique¹. L'Afrique est désormais gouverné par Koceila mais les Umayyades ne pouvaient accepter de céder l'Afrique à un chef local, fût-il allié, la suzeraineté sur la nouvelle province. Le calife de l'époque 'Abd al-Malik ibn Marwān était alors incapable d'envoyer des renforts en Afrique. Néanmoins, l'idée ne lui vint jamais de négocier avec Koceila. C'est seulement en 688 qu'une nouvelle armée commandée par Zuhayr ibn Ḳays recommença la reconquête de la province perdue. Koceila, qui avait constitué, entre 687 et 690, un royaume maure comprenant l'Aurès, le sud constantinois et une partie de la Byzacène, ne se sentit plus en sécurité à Kairouan en apprenant l'approche de la nouvelle armée arabe. Il décida d'attendre l'ennemi à Mammès (*Mimmiš* des sources arabes), petit village entre Kairouan et Laribus², dont les habitants étaient des Hawwāra. La bataille de Mammès fut décisive. Très à l'aise après les nouveaux renforts venus d'Orient, les Arabes purent vaincre Koceila et le tuer en 690. « *Les Arabes, une fois vengée la mort de 'Uqba, ne restèrent pas en Afrique* »³ ; Zuhayr ibn Ḳays séjourna un an dans le pays, puis il annonça son départ. Or, tandis qu'il s'acheminait vers l'Égypte, un corps d'armée byzantin, profitant de la guerre des Arabes contre Koceila, s'empara de la Tripolitaine. Lorsqu'il l'apprit, Zuhayr était déjà à proximité. Il marchait avec l'avant-garde de son armée, suivi du gros de la troupe, mais il trouva la mort dans l'affrontement avec les Byzantins. La nouvelle de cette victoire byzantine inquiéta le calife 'Abd al-Malik ibn Marwān; il lui fallut cependant attendre quatre ans avant d'être en mesure d'envoyer de nouveau en Ifrīqīya les contingents nécessaires, car il avait trop d'autres

1 Djaït (H), « La conquête arabe et l'Emirat », in H. Djaït, M. Talbi, F. Dachraoui (éd.), *Histoire de la Tunisie...*, p. 30 : « *L'échec de Tahūda était une atteinte grave au prestige du conquérant arabe qu'il frappait et arrêta net dans son élan. Il révélait aussi la collusion entre Byzantins et Berbères et l'efficacité de cette collaboration* ».

2 Cf. Benabbès (M), « Mammès : état de la question », in A. Bahi (éd.), *Kairouan et sa région : nouvelle découvertes, nouvelles approches, Actes du deuxième colloque international organisé par le département d'Archéologie à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Kairouan (6-8 Mars 2006)*, Tunis, Miskiliani éditions, 2009, p. 141-154 ; M'charek (A), « De Zama à Kairouan : la Tusca et la Gamonia », in X. Dupuis et C. Lepelley (dir.), *Frontières et limites géographiques de l'Afrique du Nord antique. Hommage à Pierre Salama*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 1999, p. 139-183, en particulier p. 146.

3 Djaït (H), « La conquête arabe et l'Emirat », in H. Djaït, M. Talbi, F. Dachraoui (éd.), *Histoire de la Tunisie...*, p. 35.

problèmes à résoudre d'urgence.

Le calife choisit comme nouveau gouverneur d'Ifrīqīya Ḥassān ibn al-Nu'mān, un notable syrien d'origine ghassānide, qui leva une armée importante et fit affecter la totalité des revenus de l'Égypte à l'entretien de l'expédition. Il voulait en terminer avec la conquête du Maghreb. Ḥassān visait en premier lieu les Byzantins : il voulait les empêcher de s'allier avec les tribus maures. Arrivé à Kairouan, il marcha sur Carthage, capitale de l'exarchat d'Afrique, et mit siège devant la ville en 695. Puis il envoya dans toutes les directions des colonnes chargées d'expulser les derniers romano-africains de la ville. La plupart d'entre eux cherchèrent refuge dans les îles de la Méditerranée. Mais à peine était-il de retour à Kairouan que lui parvenait une nouvelle aussi alarmante qu'inattendue. Une cheffe maure, nommée Dihyā, surnommée par les Arabes al-Kāhina¹, avait rassemblé une grande coalition tribale et déclarait qu'elle bouterait les Arabes hors d'Ifrīqīya. En tant que cheffe des Zanenses (les *Zanāta* des sources arabes)², elle avait été bien inquiétée par la victoire imprévue de Koceila qui avait exercé sa domination sur une région voisine. Lorsque les Arabes battirent les Ṣanhādja et menacèrent de dominer l'Afrique, ses craintes augmentèrent, ce qui la détermina à défier ces derniers. La nouvelle fut une surprise pour Ḥassān. Il se porta aussitôt à l'assaut de ce nouvel ennemi.

1 ID., *op.cit.*, p. 37 : « *La Kahéna (en arabe Kāhina), de son vrai nom Dihya fille de Thābita fils de Ṭifān, si l'on en croit les généalogistes berbères, était la veuve du «roi» de Jerāwa, tribu «Butr» de l'Aurès oriental. Elle aurait assumé la régence de ses deux ou trois fils, trop jeunes pour régner, et se serait imposée par ses dons prophétiques et son aptitude au commandement* ».

Le terme arabo-sémitique de *Kahina* désigne une prophétesse, une devineresse ou encore une prêtresse, celle qui représente son peuple devant la divinité et se tient devant elle pour accomplir les actes du culte au nom du groupe. La tradition tardo-antique a d'ailleurs conservé la trace de bon nombre de femmes ayant pratiqué la divination. Pour l'Afrique par exemple, Procope de Césarée va jusqu'à écrire, dans son *Bellum Vandalicum* (II, VIII, 13), le suivant : « *Chez ce peuple [les maures], en effet, les hommes n'ont pas le droit de prophétiser, et ce sont au contraire les femmes qui font : certain rite religieux provoque en elles des transes qui, au même titre que les anciens oracles, leur permettent de prédire l'avenir* ».

2 Sur ce sujet, voir M'charek (A), « Continuité de l'ethnonymie, continuité du peuplement au Maghreb, de l'antiquité à nos jours : le cas des avars (haouara) et dianenses ou zanenses (zanāta) », *CRAI* 159/1, 2015, p. 445-477.

La Kāhina s'attendait à voir les Arabes s'emparer de Bagai, qui leur aurait servi de base pour l'attaquer dans l'Aurès. Elle l'occupa sans tarder, leur fermant ainsi la route vers l'intérieur. Ḥassān avança jusqu'à Miskiāna, petit village sur le ruisseau du même nom, non loin du camp de la reine sorcière. En 697, il passa à l'attaque. Les Djarāwa se jetèrent sur les Arabes avec une telle impétuosité que ceux-ci durent se replier, laissant sur le terrain des centaines de morts et quelque quatre-vingts prisonniers. Ḥassān battit en retraite sur Barqa. La Kāhina se contenta de sa victoire et, au lieu de marcher sur Kairouan, retourna dans ses montagnes. Pensant que seul le butin intéressait les Arabes, elle inaugura la stratégie de « la terre brûlée ». Cette politique souleva contre elle l'aristocratie locale et les citadins qui ne tardèrent pas à envoyer des émissaires à Ḥassān pour qu'il se hâte de leur porter secours. La situation s'aggrava l'année suivante, en 697/698, quand l'empereur de Byzance, Leontius, envoya une flotte qui mit Carthage à sac et y massacra de nombreux Arabes. Ce n'est qu'en 699 que des renforts parvinrent à Ḥassān. Fatigué de cette lutte interminable pour l'Afrique, le calife 'Abd al-Malik ibn Marwān avait décidé de porter un coup décisif. L'armée avec laquelle Ḥassān marcha contre la Kāhina fut, selon Hichem Djaït, la plus considérable qu'on eût jamais vue dans la région, la troupe arabe étant renforcée par des milliers de maures. La dernière confrontation entre les deux chefs eut lieu en 700. La reine maure y trouva la mort, et ses partisans, la déroute. Aussitôt, les maures de l'Aurès demandèrent l'amnistie. Ils l'obtinrent à condition de fournir aux Arabes des combattants pour leurs armées.

L'article de Hichem Djaït se clôt avec la mort de la Kahina, une mort qui annoncerait ainsi la fin de la résistance africaine face aux Arabes¹. Une

1 Bien que la Kahina restât la personnalité la plus emblématique de l'Antiquité tardive africaine et de la résistance maure face aux Arabes, on sait fort peu de choses de sa vie et sa personnalité est devenue quasi-mythique et très largement métahistorique. Cf. Camps (G), *L'Afrique du Nord au féminin. Héroïnes du Maghreb et du Sahara*, Paris, Perrin, 1992, p. 124-139 ; Hannoum (A), « Historiography, Mythology and Memory in Modern North Africa: The Story of the Kahina », *StudIsl* 85, 1997, p. 85-130 ; ID., *Colonial Histories, Post-Colonial Memories: The Legend of the Kahina, a North African Heroine*, Westport, Greenwood Publishing, 2001 ; Modéran (Y), « De Masties à la Kahina », *Aouras* 3, 2006, p. 159- 183 ; Talbi (M), « Un nouveau fragment de l'histoire l'Occident musulman(62-196

telle lecture de l'événement éclaircit ce moment annonciateur de la fin de l'Antiquité tardive africaine. La conquête arabe, qui fut réalisée autour de trois grands moments et eut pour artisans principaux 'Uqba ibn Nāfi' et Ḥassān ibn al-Nu'mān, maintint cependant une forme de continuité, entre l'Afrique byzantine et l'Ifrīqīya arabe¹, même s'il ne faut pas nier qu'elle fut l'un des faits historiques les plus radicaux de l'histoire du monde méditerranéen².

/ 682-812) : l'épopée d'al Kahina », *Cah.tun* 73-74, 1971, p. 19-52 (repris dans *Étude d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale*, Tunis, Université de Tunis, 1982, p. 125-168).

1 Sous l'impulsion des travaux de Hichem Djaït, Noël Duval, Mohamed Talbi, Claude Lepelley, Ammar Mahjoubi et Yves Modéran, les études sur la continuité institutionnelle et administrative entre l'Afrique byzantine et Ifrīqīya du VIII^e siècle, ont entraîné une floraison de publications. Parallèlement à ce progrès des connaissances historiques, les débats théoriques sur la fin de l'Antiquité tardive nord-africaine ont reposé la question de la définition de cette période et de son extension dans le temps et dans l'espace. Cf. Baratte (F), « Les villes du nord de l'Afrique entre Antiquité tardive et conquête arabe. Historiographie récente et nouvelles perspectives », in S. Panzram et L. Callegarin (dir.), *El mundo de las ciudades en la península ibérica y en el norte de África (siglos IV-IX)*, Madrid, Collection de la Casa de Velázquez, 2018, p. 191-201 ; Benabbès (M), « Des provinces byzantines à l'Ifrīqīya : continuités et changements dans les découpages administratifs », in C. Briand-Ponsart et Y. Modéran (éd.), *Provinces et identités provinciales dans l'Afrique romaine*, Caen, Centre de recherches archéologiques et historiques anciennes et médiévales, 2011, p. 271-293 ; Djaït (H), « La Wilāya d'Ifrīqīya au II^e / VIII^e siècle : étude institutionnelle », *StudIsl* 27, 1967, p. 77-122 ; ID., « La Wilāya d'Ifrīqīya au II^e / VIII^e siècle : étude institutionnelle (suite et fin) », *StudIsl* 28, 1968, p. 79- 107 (repris dans *La fondation du Maghreb islamique...*, p. 57-101) ; ID., « L'Afrique arabe au VIII^e siècle (86-184 H / 705-800) », *Annales ESC* 28/3, 1973, p. 601-621 ; Fenwick (C), *Early Islamic North Africa. A New Perspective*, Londres, Bloomsbury, 2020 ; Leone (A), *Changing townscapes in North Africa from Late Antiquity to the Arab conquest*, Bari, Edipuglia, 2007, p. 232-279 ; Mahjoubi (A), « De la fin de l'Antiquité au haut Moyen Âge : héritages et changements dans l'urbanisme africain », in *Actes du III^e colloque international réuni dans le cadre du 110^e congrès des sociétés savantes*, Paris, CTHS, 1986, p. 391-406.

2 Cf. Brown (P), *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, Londres, Thames & Hudson, 1971, p. 189-203 ; ID., « "Mohammed and Charlemagne" by Henri Pirenne », *Daedalus* 103/1, 1974, p. 25-33 ; Pirenne (H), *Mahomet et Charlemagne*, Paris, PUF, 1937, p. 107-128.

Tableau 1 : Les grandes étapes de l'avancement des troupes arabes en Afrique Byzantine selon Hichem Djaït

Les phases de la conquête arabe	La dénomination de Hichem Djaït	La datation selon l'auteur
La première phase	La phase exploratoire de la conquête	De 642 à 670.
La seconde phase	L'installation arabe et les débuts de la résistance berbère	De 670 à 674.
La troisième phase	L'achèvement de la conquête	De 688 à 705.

L'ARABIE TARDO-ANTIQUE DANS L'ŒUVRE DE HICHEM
DJAÏT : POUR UN DEPASSEMENT DES NOTIONS DE LA JAHILIYYA ET DE L'ARABIA TERRA INCOGNITA

Si l'histoire de l'Arabie tardo-antique, sous ce nom ou sous d'autres étiquettes, a été, depuis la fin du XVII^e siècle déjà, au cœur de la démarche de nombre de philologues ainsi que de quelques spécialistes du monde sémitique, sa légitimité et sa possible fécondité sont restées liées au développement des missions archéologiques et à la multiplication des découvertes épigraphiques vers la fin du XIX^e siècle. Ainsi, l'historiographie de l'Arabie préislamique est normalement organisée en deux grands moments. D'abord, l'historiographie traditionnelle, située entre le début du XVIII^e et le milieu du XX^e siècle, distinguée par un intérêt particulier à la langue et à la rhétorique arabe préislamique, à l'islam primitif et son milieu de naissance et son texte fondateur ainsi qu'aux premiers témoignages historiques racontant le début de la jeune communauté mohammadienne¹. Ensuite, l'his-

¹ La liste de la production académique de cette première phase historiographique est longue, citons notamment : Andrae (T), *Mohammed : sein Leben u. sein Glaube*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1932 ; Blachère (R), *Le problème de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam*, Paris, PUF, 1952 ; Caussin de Perceval

toriographie révisionniste, située entre le milieu du XX^e et le début du XXI^e siècle, basée sur une démarche critique consistant à réviser de manière rationnelle certaines opinions couramment admises jusqu'au début du XX^e siècle, dont la chronologie. Le progrès des études coraniques, de l'archéologie et la publication de recueils épigraphiques syriaques et sudarabiques ont permis aux historiens de cette seconde phase d'être critique envers les informations brutes offertes par les sources ainsi qu'envers leurs aînés. Djaït fait partie de cette seconde catégorie d'historiens qui ont également donné une importance particulière au contexte historique tardo-antique puisqu'il englobe la prédication muḥammadienne et la naissance de la nouvelle religion¹. C'est dans cet esprit qu'il a consacré une bonne partie de son œuvre pour étudier le contexte historique préislamique, longtemps liée dans les sources musulmanes à la notion de la *Jāhiliyya*. À ce propos,

(A.-P), *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet, et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane*, Paris, Firmin-Didot, 1847 ; Geyer (R.-E) *Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Die Grundgesetze Der Ursemitischen Poesie, Erschlossen Und Nachgewiesen in Bibel, Keilinschriften Und Koran*, Vienne, Alfred Hölder, 1896 ; Goldziher (I), *Muhammedanische Studien*, 2 vols, Halle, Niemeyer, 1889-1890 ; Jeffrey (A), *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Vadodara, Oriental Institut, 1938 ; Lammes (H), *Le berceau de l'islam. L'Arabie occidentale à la veille de l'hégire, 1 : Le Climat. Les Bédouins*, Rome, Publication des Scripta pontificii instituti biblici, 1914 ; Leone (C), *Maometto profeta d'Arabia*, Rome, Casa editrice italiana, 1910 ; Nöldeke (T), *Geschichte des Qurāns*, Göttingen, Verlag Der Dieterichschen Buchhandlung, 1860.

1 Voir à titre d'exemple Al-Azmeh (A), *The Emergence of Islam in Late Antiquity : Allah and His People*, Cambridge, CUP, 2014 ; Chabbi (J), *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, Éditions Noésis, 1997 ; Gilliot (C), « Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le « lectionnaire arabe » de La Mecque », *RMMM* 129, 2011, p. 31-56 ; Neuwirth (A), « Le Coran. Un texte de l'Antiquité tardive », in M. Azaiez et S. Mervin (dir.), *Le Coran Nouvelles approches*, Paris, CNRS, 2013, p. 127-144 ; ID., *The Qur'an and Late Antiquity : A Shared Heritage*, Oxford, OUP, 2019 ; Robin (Ch.-J), « La péninsule Arabique à la veille de la prédication muḥammadienne », in Th. Bianquis, P. Guichard et M. Tillier (éd.), *Les débuts du Monde musulman (VII^e – X^e siècle). De Muhammad aux dynasties autonomes*, Paris, PUF « Collection Nouvelle Clio », 2012, p. 5-33 ; ID., « L'Arabie préislamique », in M.-A. Amir-Moezzi et G. Dye (éd.), *Le Coran des historiens, 1 : Études sur le contexte et la genèse du Coran*, Paris, Le Cerf, 2019, p. 53-154 ; Schiettecatte (J), « À la veille de l'islam : effondrement ou transformation du monde antique ? », in Ch. Robin et J. Schiettecatte (éd.), *Les préludes de l'Islam : Ruptures et continuités des civilisations du Proche-Orient, de l'Afrique orientale, de l'Arabie et de l'Inde à la veille de l'Islam*, Paris, De Boccard, 2013, p. 9-36.

il note ceci : « le VI^e siècle est le siècle de la *Jāhiliyya* telle que définie le *Qur'an*, c'est-à-dire de l'âge pré-islamique de la violence et l'ignorance. Cette *Jāhiliyya* représente la réalité arabe dernière et la plus neuve, celle du Yémen soumis à l'étranger, Abyssins et Perses, de la montée de La Mecque, de la prédominance numérique bédouine, de l'apogée de *Hīra* et des *Ghassānides* »¹. La perception de cette période connote ici un « âge de l'ignorance » ou un « âge des ténèbres » qui génère un maître-récit convaincant qui convertit l'idée même de « pré-islam » en un concept colligatoire - un concept de haut niveau qui simplifie une série d'événements en un tout intelligible². L'idée de la *Jāhiliyya* prend donc les siècles d'histoire arabe avant la prophétie de Muḥammad, *grosso modo* entre le IV^e et le début du VII^e siècle, et impose une unité entre eux, rapportant tous les événements discrets et disparates de son histoire dans une construction conceptuelle homogénéisée. La *Jāhiliyya* est ainsi moins un récit chronologique du passage du temps qu'une description normative d'un mode de vie³. Le concept colligatoire convertit le temps en un phénomène statique par lequel tout la *Jāhiliyya* se transforme en un paganisme violent et désordonné, dépourvu de développement significatif qui s'est simplement

1 Djaït (H), *La Grande Discorde...*, p. 21-22.

2 ID., *La vie de Muḥammad, II. La prédication prophétique à La Mecque*, Paris, Fayard, 2008, p. 261 : « À cet égard, la notion coranique par excellence de *Jāhiliyya*, qui s'est élaborée durant la période médinoise, était implicitement présente dans le *Qur'ān mecquois*. Le «*Jahl*», c'était l'ignorance du Créateur, l'ignorance de l'au-delà et l'inexistence de toute loi céleste ».

3 Nous n'ignorons évidemment pas le débat qui existe autour du terme *Jāhiliyya*. L'historienne Jacqueline Chabbi, confrontée à la signification de ce mot dans la tradition exégétique et théologique arabo-musulmane, a écrit une mise au point à laquelle nous nous tiendrons pour l'ensemble de notre analyse : « *L'image de la djāhiliyya que le Coran utilise à quelques reprises était donc très parlante dans son contexte originel. Elle avait une coloration polémique marquée et jouait sur les hantises locales (Cor. XI, VIII, 26 ; XXXIII, 33 ; V, 50 ; III, 154). Mais quand, ensuite, le mot est repris dans la tradition postcoranique comme terme générique pour désigner l'antéislam, il se trouve complètement décontextualisé. Cet âge de «perdition» (celui où l'on ne sait, faute de repères fiables, emprunter la bonne route) est désormais inclus dans une imagerie musulmane qui représente un summum de négativité, sans que l'on sache vraiment à quoi il tient. Paradoxalement, c'est la langue qui perdu ses repères, ceux qui, justement, guidaient les hommes de l'époque de Mohamet, modèle sur qui l'on veut calquer sa vie, pour rendre meilleur et plus vertueuse* ». Cf. Chabbi (J), *Le Coran décrypté. Figures bibliques en Arabie*, Paris, Fayard, 2008, p. 28-29.

terminé avec l'établissement de l'islam. Djaït mentionne que pour faire avancer la connaissance de la période tardo-antique, qui précède la prédication de Muḥammad, nous avons d'abord besoin d'une approche plus nuancée pour lire les récits arabes classiques sur l'histoire préislamique qui évite les préjugés de la périodisation négative et essentialiste liée à la *Jāhiliyya*¹. Il appelle également à distinguer entre le discours apologétique des sources musulmanes médiévales et le vécu des contemporains tout en notant que « *l'islam est venu subvenir le système axiologique de la Jāhiliyya, il en est aussi l'expression et ne peut s'y soustraire* »².

En plusieurs occasions, et avant d'aborder la question de la naissance de l'islam et de la prédication moḥammadienne, Djaït a été amené à décrire le contexte politique de l'Arabie antique. Il commence tout d'abord par nier l'opinion, courante chez l'École historiographique traditionnelle, qui fait de l'Arabie un espace dominé par la bédouinité. Il rappelle à ce propos que dès le début du II^e siècle, le royaume nabatéen, au nord de la péninsule, fut intégré dans l'*Imperium romanum*. Au sud de la péninsule Arabique, il mentionne l'apparition d'un nouvel acteur décisif : des tribus fédérées donnèrent naissance au royaume de Ḥimyar³. Il prit progressivement l'ascendant sur ses voisins, annexant au III^e siècle les royaumes de Saba' et du Hadramawt puis entreprenant une politique d'expansion en Arabie centrale à partir du IV^e siècle. Cela n'a pas empêché notre historien de mentionner les moments difficiles qu'a connus l'Arabie pendant le siècle qui a précédé le début de la prédication Muḥammadienne. La puissance dominante, Himyar, fut prise à partie dans la rivalité qui opposait les deux grandes puissances d'alors, l'Empire romain d'Orient et la Perse sassanide⁴. Les conflits se multiplièrent, et à la suite d'une crise de succes-

1 Nous ne citerons que par souci d'exhaustivité l'article de Robin (Ch.-J), « Faut-il réinventer la Jāhiliyya ? », in J. Schiettecatte (éd.), *L'Arabie à la veille de l'islam. Bilan clinique*, Paris, De Boccard, 2009, p. 5-14.

2 Djaït (H), *La vie de Muḥammad, II...*, p. 66-67.

3 Sur ce sujet, voir surtout l'article très clair de Gajda (I), « Ḥuḡr b. 'Amr roi de Kinda et l'établissement de la domination ḥimyarite en Arabie centrale », *PSAS* 26, 1995 (1996), p. 65-73.

4 Sur la géopolitique de l'Arabie tardo-antique, on renvoie à Fisher (G), *Between Empires : Arabs, Romans, and Sasanians in Late Antiquity*, Oxford, OUP, 2013 ; Robin (Ch.-J), «

sion et de règnes tyranniques, Ḥimyar disparut définitivement. Pour la fin du V^e siècle, le réexamen du contexte de cette époque a permis à l'auteur de mettre en lumière le rôle important que les Ghassānides, *foederatides* Romains, ont eu dans le maintien de la paix, en évitant l'affrontement direct entre les romano-byzantins et les perses sassanides¹. S'opposant aux Lakhmides, alliées au *Roi des rois*, qui faisaient pression au nord-est de la rive orientale de l'Euphrate pour envahir la Syrie romaine, et aux tribus du désert syrien qui cherchaient à entrer dans le territoire de la province méridionale de Palestine et d'Arabie, les Ghassānides assuraient ainsi à peu de frais la défense des frontières de l'Empire romain d'Orient². Au VI^e siècle, cette confédération s'était progressivement substituée à la confédération des Banū Ṣāliḥ. Une première alliance fut signée en 502 au temps de l'empereur Anastase et le chef de la confédération des Banū Ghassān, Tha'labā ibn 'Amr. Par ce *foedus*, la défense de l'Arabie fut confiée aux Ghassānides. Sur le plan institutionnel, le phylarque ghassānide était en même temps chef reconnu par Constantinople et commandant des troupes auxiliaires qui étaient aux côtés de l'armée régulière byzantine, en temps de guerre comme en temps de paix, pour le contrôle de la zone de frontière³.

Cités, royaumes et empires de l'Arabie avant l'Islam », *RMMM* 61, 1991, p. 45-54.

1 Djaït (H), *La vie de Muḥammad, II...*, p. 256.

2 Havenith (A), *Les arabes chrétiens nomades au temps de Mohammed*, Louvain, Publications du Centre Cerfaux-Lefort, 1988, p. 60-64.

3 La vision actuelle de la nature l'alliance entre les Ghassānide et l'empire romain d'Orient reste peu claire. Certains historiens l'envisagent comme une alliance stratégique, car elle aurait permis aux empereurs de Constantinople de maintenir le contrôle sur les routes commerciales de l'Arabie du nord. Cette alliance fut renforcée avec le chef ghassānide al-Ḥārith ibn Jabalah, le Flavios Arethas (Φλάβιος Ἀρέθας) des sources grecques tardo-antiques, qui ne cessa de soutenir les Romains dans leur lutte contre les Perses sassanides. Ce dernier fut alors admis, au temps de Justinien, dans l'*ordo senatorium* avec les titres de *patricius* et de *gloriosissimus*. Cf. Casey (P. J), « Justinian, the limitanei, and Arab-Byzantine relations in the 6th c. », *JRA* 9, 1996, p. 214-222 ; Edwell (P), Fisher (G), Greatrex (G), Whately (C), Wood (Ph), « Arabs in the conflict between Rome and Persia, AD 491-630 », in G. Fisher (éd.), *Arabs and Empires before Islam*, Oxford, OUP, 2015, p. 214-275 ; Greatrex (G), « Les Jafnides et la défense de l'Empire au VI^e siècle », in D. Genequand et Ch.-J. Robin (éd.), *Les Jafnides, rois arabes au service de Byzance (VI^e siècle de l'ère chrétienne)*, Paris, De Boccard, 2015, p. 121-154 ; Jones (A. H), Martindale (J), Morris (J), « Arethas (al-Ḥārith ibn Jabalah) », in *PLRE* III, Cambridge, CUP, 1992, p. 111-113 ; Millar (F), « Rome's 'Arab' Allies in Late Antiquity. Conceptions and Representations from within the Frontiers of the Empire », in H. Börm et J. Wiesehöfer (éd.), *Commutatio*

Toujours dans sa démarche qui vise à éclaircir le contexte qui précède le début de l'islam, Djaït mentionne que la crise de l'Arabie tardo-antique ne fut pas seulement politique mais également environnementale et démographique¹. Des conditions climatiques difficiles minèrent les zones agricoles les plus marginales. Une redéfinition des routes maritimes amena les navires à se détourner des ports de l'Arabie, redonnant de la vitalité au trafic caravanier dans la péninsule. Le bouleversement du début du VI^e s'accompagne d'une crise profonde et généralisée qui touche les anciens grands centres urbains de la péninsule Arabique comme Ḥīra et San'ā'. Au même temps, les villes du Ḥijāz, et essentiellement La Mecque, étaient en train d'organiser leur montée dans un environnement social structurée principalement autour du clan (*'ashīrā*) et de la tribu (*Qabīla*)². Djaït signale à ce propos que « *l'étude du contexte mecquois est donc d'une importance stratégique pour toute recherche sur la vie de Muḥammad* »³. Puis il avertit son lecteur en signalant que la ville de La Mecque, qui appartient à la génération des villes nouvelles⁴, vit durant le V^e et le VI^e siècle, principa-

et Contentio. Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East (In Memory of Zeev Rubin), Düsseldorf, Wellem Verlag, 2010, p. 199-226.

1 L'archéologie montre qu'étaient alors abandonnées de nombreuses villes et bourgades de l'Arabie méridionale et centrale. Cf. Eichmann (R), « Archeological evidence of the pre-Islamic period (4th - 6th cent. AD) at Taymā' », in J. Schiettecatte (éd.), *L'Arabie à la veille de l'Islam...*, p. 59-66; Kennet (D), « On the Eve of Islam: Archaeological Evidence from Eastern Arabia », *AAE* 79, 2005, p. 107-118.

2 Djaït (H), *La Grande Discorde...*, p. 19-23.

3 ID., *La vie de Muḥammad, II...*, p. 183.

4 ID., *op.cit.*, p. 139.

Contrairement à Hichem Djaït, plusieurs chercheurs pensent que La Mecque n'est pas une ville nouvelle, car elle est mentionnée par Ptolémée dans son *Geōgraphikē Hyphēgēsis*; dans la section consacrée aux régions occidentales et méridionales de la péninsule arabiques (VI, 7, 31-378). De fait, lorsqu'il aborde l'Arabie centrale, il mentionne le toponyme *Macoraba* qu'il situe à l'ouest de la péninsule. Depuis le XIX^e siècle, le consensus quasi-unanime des savants identifie ce toponyme avec La Mecque. Subsiste cependant une difficulté liée aux coordonnées fournies par le géographe alexandrin : Ptolémée situe *Mocaraba* au sud-est de *Lathrippa* (Yathib), alors que La Mecque est située au sud-ouest. Par ailleurs *Dumaitha* (Dūmat al-Jandal) est selon lui plus au nord que *Thaima* (Taymā), elle-même plus au nord qu'*Egra* (al-Ḥijr), *Lathripa* (Yathib) et *Nagara* (Najrān), que Ptolémée situe plutôt au centre de la péninsule. Tout cela incite alors à éloigner les villes de la côte et à encombrer ainsi le cœur de la péninsule en effaçant quasiment le secteur désertique et aride du sud-est. Où placer alors *Macoraba* ? Si tant est qu'il s'agisse bien de La Mecque, ce que peut permettre de penser la transcription du toponyme donné à

lement du commerce à longue distance (*Īlāf*), qui ne se conçoit que dans un cadre urbain¹. La conversion de l'activité économique des Mecquois, passés de l'élevage au commerce, fut surtout liée à l'emplacement géographique de la ville ; située sur l'axe qui relie le Yémen à la Syrie-Palestine et à l'Inde. Cette situation permit à la ville de bâtir tout un important réseau d'alliance dès la fin du V^e siècle, ainsi constitué d'agents intermédiaires, comme le furent les nomades (*badw*). Les membres des familles qurayshites dominantes (*ashrâf*) surent ainsi utiliser les premiers pour protéger leurs caravanes destinées à l'Empire byzantin. Djaït mentionne par la suite la complexité du paysage social mecquois de l'Antiquité tardive. Quraysh, la tribu mecquoise par excellence², appartenait au clan de Kināna ; un groupe ethnique d'Arabes du nord qui s'oppose à celui des Arabes du sud. Les Qurayshites sont divisés en deux groupes conformément à la volonté de l'ancêtre fondateur du groupe que fut Quṣayy ibn Kilāb³: les Qurayshites du centre (*Quraych al-biṭāh*), commerçants et riches, habitants le centre de la ville dans les abords immédiats de la Ka'ba ; et les Qurayshites de la périphérique (*Quraych al-dawāhir*), pauvres et peu nombreux. Il mentionne par la suite que La Mecque tardo-antique fut habitée non seulement par les Qurayshites et leurs alliés, mais également par des Byzantins, des Syriaques et des Abyssins⁴.

cette localité par Ptolémée, il faudrait néanmoins admettre qu'il a pu procéder à cette localisation avec une certaine marge d'erreur, un point qui reste toujours susceptible d'enquêtes ultérieures. Cf. Morris (I. D), « Mecca and Macoraba », *Al-'Uṣūr al-Wuṣṭā* 26, 2018, p.1-60.

1 Patricia Crone a fortement contesté l'idée que La Mecque eût été un grand centre commercial située sur une route commerciale, car cette cité est située plutôt dans une forme de cul-de-sac et n'était atteinte que par ceux qui désiraient s'y rendre, notamment à l'occasion des pèlerinages pour les tribus environnantes. Cf. Crone (P), *Meccan Trade and The Rise of Islam*, Princeton, PUP, 1987.

2 Jacqueline Chabbi pense qu'avant de se sédentariser à La Mecque, probablement au milieu du V^e siècle, Quraych nomadisait dans la zone de Nakhla, région où aurait été située la résidence principale, et première, de leur déesse protectrice al-'Uzzā. Ce territoire tribal sera donc à situer sur le rebord occidental du plateau du Najd, en contrebas de la chaîne des monts du Ṭa'if. Cf. Chabbi (J), *Le seigneur des tribus...*, p. 44-45.

3 Djaït (H), *La vie de Muhammad, II...*, p. 187-192.

4 ID., *op. cit.*, p. 223-228.

Témoin de l'infiltration des méthodes anthropologiques dans les analyses historiques à partir des années 1960, Hichem Djaït eut plusieurs fois recours à l'anthropologie structurale, développée par l'ethnologue français Claude Lévi-Strauss, pour décortiquer les structures de parenté, la pensée mythique ainsi que la mentalité des tribus arabes de l'époque tar-do-antique. Il rappelle à ce propos que la parenté du sang chez les Arabes de l'Antiquité tardive peut être réelle ou fictive. Le procédé d'adoption, constituait un procédé par le biais duquel on rattachait l'adopté à la tribu, par l'établissement d'un lien factice de filiation. Ce type de pratique paraît être largement pratiquée chez les grandes tribus arabes de la fin de l'Antiquité¹.

Toujours en matière d'analyse anthropologique, Djaït relève que la femme, dans l'Arabie préislamique, constituait bien une unité distincte. Les textes montrent plusieurs cas de femmes illustres qui jouirent d'une position sociale de premier plan, décidant notamment seules et librement de leur propre mariage et également d'être en mesure de le répudier seules². Dans l'Arabie du sud et au Yémen, la femme semble avoir acquis un rôle prépondérant dans la gestion politique. Parfois même de véritables cheffes de tribus, ou simplement des femmes au fort tempérament. On les retrouve aussi au combat, comme arbitre dans des concours de poésie, comme prêtresse et voir comme prophétesse.

L'auteur rappelle également qu'il n'existait aucun système judiciaire dans l'Arabie préislamique, qui laissait jouer librement une justice privée fondée sur la vengeance (*tha'r*) et la réparation en équivalent, notamment pour ce qui intéressait les homicides. Dans ce cas, si le groupe est certes concerné par la perte de l'un de ses membres, c'est néanmoins au proche de la victime d'exercer en premier la vengeance et il a tout intérêt d'exagérer la valeur de celle-ci afin d'en obtenir le plus qu'il lui sera possible³.

1 ID., *op. cit.*, p. 92-126.

2 ID., *op. cit.*, p. 126-132.

3 ID., *op. cit.*, p. 82-83 ; 216 ; 226-227.

Un ensemble de valeurs traditionnelles réglait les rapports au sein de la société arabe de la fin de l'Antiquité. Parmi les plus importantes, Djaït signale l'hospitalité (*qirā'*)¹, la générosité (*'it'am*)², l'honneur (*al-Sharaf*)³, et l'astuce au service du groupe⁴. Sur le plan culturel, notre historien mentionne l'importance presque hégémonique de la poésie (*chi'r*) en Arabie tardo-antique⁵. Cette place privilégiée réservée aux verbes explique en partie le début de l'unification linguistique à laquelle les Arabes de l'Antiquité tardive avaient abouti⁶.

Toujours dans le cadre de son étude du contexte arabe préislamique, Djaït consacre quelques pages à l'Arabie du début du VII^e siècle. Il note à ce propos que « *la péninsule Arabique était prise en tenailles entre les deux grands empires, byzantin et sassanide. À la veille de l'islam, l'épicentre de la civilisation humaine, des grandes religions et des grandes cultures était encore perse et byzantin, car la lointaine Chine n'était encore pas le grand empire qu'elle allait devenir au temps des T'ang, contemporains des Umayyades. Pourtant les deux États n'étaient guère tentés par l'annexion de la péninsule, trop vaste, aride et peu rentable. Ils se sont contentés d'établir aux frontières des royaumes vassaux : les Ghassanides au nord et Hīra au nord-est* »⁷. Nous sommes ainsi en face d'une région qui n'avait pas échappé aux répercussions des événements politiques, culturels et religieux des contrées voisines⁸. Cependant elle n'a elle-même joué aucun

1 ID., *op.cit.*, p. 135.

2 ID., *op.cit.*, p. 175.

3 Sur ce sujet, voir la thèse de Farès (É), *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam. Étude de sociologie*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1932.

4 Djaït (H), *La vie de Muhammad, II...*, p. 78-79 ; 218.

5 ID., *op.cit.*, p. 221.

6 Sur ce sujet, on revoie aux travaux de Robin (Ch.-J), « Les langues de la péninsule Arabique », *RMMM* 61, 1991, p. 89-111 ; ID., « Les inscriptions de l'Arabie antique et les études arabes », *Arabica* 48/4, 2001, p. 509-577 ; Robin (Ch.-J), Al-Ghabbān (A. I), Al-Sa'īd (S. F), « Inscriptions antiques de la région de Najrān (Arabie Saoudite méridionale) : nouveaux jalons pour l'histoire de l'écriture, de la langue et du calendrier arabes », *CRAI* 158/3, 2014, p. 1033-1128.

7 Djaït (H), *La vie de Muhammad, II...*, p. 256.

8 Cf. Conrad (L. I), « Eastern Neighbours : the Arabs to the Time of the Prophet », in J. Shepard (éd.), *The Cambridge History of the Byzantine Empire c.500-1492*, Cambridge, CUP, 2009, p. 173-195.

rôle actif dans ces événements d'importance internationale survenus dans les régions avoisinantes.

Hichem Djaït critique par la suite la tendance simplificatrice, encore répandue jusqu'à la fin du XX^e siècle, qui voudrait ramener les débuts de la civilisation des Arabes à l'avènement de l'islam. C'est pourquoi il signale l'importance des royaumes de l'Arabie septentrionale, comme celui des palmyréniens et celui des Nabatéens à Pétra¹, sans oublier le rayonnement de la civilisation de l'Arabie méridionale, *Arabia Felix/Eudaimon Arabia* des sources antiques, qui créa une civilisation remarquable principalement grâce d'une part, à la maîtrise de l'eau permettant un important développement de l'agriculture même dans des régions arides et, d'autres part, à la production et au commerce de l'encens et des aromates².

Il signale par la suite que le fait que les conquêtes arabes du VII^e siècle aient essentiellement été l'œuvre des tribus³, laisserait penser que la population de péninsule Arabique de l'Antiquité tardive était composée principalement de nomades et que les sédentaires ne constituaient qu'une marge de la société. Or, cette vision ne correspond pas à la réalité du terrain. En fait, les tribus de l'Arabie tardo-antique étaient en grande partie sédentaire. Aussi bien le haut-plateau du Hijāz, en Arabie centrale, les montagnes et les vallées du sud de la péninsule étaient habités par une population sédentaire tandis que les bédouins migraient aux confins de ces régions et dans le désert. À ce niveau, l'Arabie a pu présenter un intérêt particulier pour la connaissance de l'histoire tardo-antique grâce à la richesse de ses sources écrites ; contemporaines aux événements, à savoir les documents épigraphiques et archéologiques⁴.

1 Djaït (H), *La vie de Muḥammad, II...*, p. 149-150.

2 ID., *op.cit.*, p. 148-149.

3 ID., *Al-Kūfa...*, p. 9-17.

4 Robin (Ch.-J), « Les vestiges antiques de la grotte de Hôq (Suqutra, Yémen) », *CRAI* 146/2, 2002, p. 409-445 ; ID., « The peoples beyond the Arabian frontier in Late Antiquity : recent epigraphic discoveries and latest advances », in J. H. F. Dijkstra et G. Fisher (éd.), *Inside and Out. Interactions between Rome and the Peoples on the Arabian and Egyptian Frontiers in Late Antiquity*, Louvain, Peeters, 2014, p. 33-79 ; ID., « Before Ḥimyar. Epigraphic Evidence for the Kingdoms of South Arabia » in G. Fisher (éd.), *Arabs and Empires before Islam*, Oxford, OUP, 2015, p. 90-126.

CROYANCES ET INSTITUTIONS RELIGIEUSES EN ARBIE TAR- DO-ANTIQUE : LES LECTURES DE HICHEM DJAÏT

Dans plusieurs de ses travaux, Hichem Djaït signale que la prolifération des idoles parmi les Arabes fut telle que plusieurs d'entre eux, s'intéressant à la période préislamique, ont consacré des monographies au paganisme arabe (*Dīn al-'Arab*)¹. Le plus célèbre est le *Kitāb al-aṣnām* d'Ibn al-Kalbī, qui a été amplement exploité par notre auteur. À travers cette source, Djaït signale que les Arabes de l'Antiquité tardive semblent avoir perçu la nature de leurs dieux par la voie physiologique beaucoup plus par la voie mystique². Ce dernier élément est effectivement très réduit dans la religiosité arabe antique. Les dieux de ce polythéisme arabe, que Djaït le présente sans panthéon organisé³, sont sortis des réalités de l'existence et non de l'imagination affabulatrice des poètes et des prêtres. Ils sont ainsi des manifestations du divin et non le divin lui-même, dont le visage reste voilé et toujours inaccessible. Leur adaptation aux différents milieux dans lesquels ils ont été honorés, selon qu'ils sont nomades ou citadins, s'est faite suivant une pensée rudimentaire et fort fragmentaire. Il s'agit souvent d'antiques divinités, venues parfois de loin, dont la silhouette s'est modifiée au gré des conditions historiques et géographiques.

Ce fut ainsi le cas de la divinité syrienne Manāt, qui fut intégrée dans le paganisme hijāzien à partir du V^e siècle quand 'Amr ibn Luḥayy substi-

1 Djaït (H), *La Grande Discorde...*, p. 24 : « Enfin les Arabes communiaient dans une seule religion, le *Dīn al-'Arab*, qui veut dire également la voie des Arabes par oppositions aux religions étrangères, tel le christianisme, mais aussi aux normes et coutumes étrangères ».

2 ID., *La vie de Muḥammad, II...*, p. 142-143 : « Le terme *Dīn*, chez les Arabes, recouvre aussi bien les croyances surnaturelles que les rites, les usages, les traditions et les normes qui étaient les leurs [...]. Ce qu'il importe de noter en premier lieu, c'est que ce *Dīn* au sens strict – les divinités, les bétyles, les rituels – comme au sens de civilisation matérielle – la vie citadine, le troc, le commerce, la subsistance – provenait en partie d'influence extérieure. Même s'ils ne s'en apercevaient qu'après coup, les habitants de la péninsule Arabique étaient très sensibles à ces influences ».

3 ID., *La Grande Discorde...*, p. 24 : « Cette religion est définie par un polythéisme sans panthéon organisé et il se peut que le principe unificateur provienne davantage du rituel que de la croyance ».

tua au culte des bétyles celui des idoles. Installées dans le site de Qiddīd, Manāt fut ainsi la première divinité à bénéficier de la réforme Kḥuzā‘ite, car elle était commune aux tribus de Yaṭrib ainsi qu’aux Ghassānides¹.

À côté de Manāt, Djaït mentionne qu’il y avait d’autres vieilles divinités adorées ailleurs dans l’Orient et qui furent intégrées en Arabie à partir de la fin du V^e siècle comme al-‘Uzzā, qui jouissait de la plus grande faveur auprès des Qurayshites. Son culte, plus récent que celui de Manāt, était largement répandu en Arabie. La raison par laquelle Ibn al-Kalbī, la source de Hichem Djaït, explique la vogue de son culte chez les Qurayshites, est la proximité de son sanctuaire avec le territoire qu’ils occupaient. En effet, il s’élevait à la vallée de Ḥurād, non loin de La Mecque, dans un lieu appelé Nakhla².

Vient ensuite, dans la démonstration de notre historien, al-Lāt, qui est la plus ancienne et la plus populaire parmi la « triade arabe »³. Vénérée dans toute l’Arabie, elle correspondait à une grande déesse du ciel, consacrée à la maternité et à la fécondité. Son nom donna lieu à plusieurs essais d’explications étymologiques, mais il est possible, selon Hichem Djaït, qu’il faille considérer plutôt le nom d’al-Lāt comme le féminin d’al-

1 ID., *op.cit.*, p. 24 : « *Manāt, rapportée de Syrie par ‘Amr ibn Luḥayy, l’organisateur légendaire du paganisme du Ḥijāz, se trouvait à Qiddīd, sur la côte maritime. C’était la déesse spécifique des Aws, des Khazraj et des Ghassān* ».

2 ID., *La vie de Muḥammad, II...*, p. 156-157 : « *Ainsi le service d’al-‘Uzzā, à Nakhla, appartenait-il au Banū Shaybān des Sulaym, mais c’était Khuzā‘a qui avait la garde du bétyle. Il est aussi possible que cette tribu ait été chargée du culte dans cette région du Ḥijāz. Il faut dire que la déesse était courue, en particulier par les clans qurayshites, par ceux de Kināna, Khuzā‘a et Hawāzin, soit les Muḍar du Ḥijāz méridional. Le culte d’al-‘Uzzā ne se limitait pas à cette région, mais couvrait toute la péninsule, y compris Ḥirā, où, selon certaines sources, on lui immolait des captifs syriens* ».

3 Cette « triade arabe » mentionnée déjà dans le Qur’an (LIII, 18-19) est également vénérée plus au sud, au Yémen, où elle semble bénéficier d’une grande popularité. Cf. Robin (Ch.-J.), « Les « Filles de Dieu » de Saba’ à La Mecque : réflexions sur l’agencement des panthéons dans l’Arabie ancienne », *Semitica* 50, 2001, p. 113-192 ; ID., « Matériaux pour une typologie des divinités arabiques et de leurs représentations », in I. Sachet et Ch.-J. Robin (éd.), *Dieux et déesse d’Arabie. Image et représentation, Actes de la table ronde tenue au Collège de France (Paris, les 1^{er} et 2 octobre 2007)*, Paris, De Boccard, 2012, p. 7-118.

Lāh/Allāh, surtout que l'élément consonantique *h* est parallèle au *t*¹. Djaït signale également l'ancienneté de la figure du dieu al-Lāh, retrouvée déjà dans les inscriptions d'Ougarit-Ras Shamra². Il semble donc qu'entre *Il* et *Ilāh* de l'Antiquité, les deux principales réalisations phonétiques issues de *'w l*, les Arabes de l'Antiquité tardive aient ainsi établi un rapport étroit.

Djaït mentionne ensuite trois des cinq divinités dites « noachiques » dont le Qur'an (LXXI, 23) attribue le culte au peuple auquel fut envoyé Noé³. On trouve en premier lieu le dieu Nisr, une divinité des Ḥimyarites qu'ils adoraient à Balḥa', localité située non loin de Saba'. Ce fut Ma'dī Karib qui reçut ce dieu des mains de 'Amr ibn Luḥayy et il fut adoré jusqu'au jour où, sous la pression de Dhū Nuwās, les Ḥimyarites se convertirent au Judaïsme. S'agit-il d'un dieu-vautour ? Si la représentation de la divinité sous une forme animale paraît plutôt assez insolite en Arabie centrale, elle semble cependant avoir été courante au Yémen⁴.

Après Nisr, Djaït signale le dieu Ya'ūt qui était une divinité tribale de Maḍhiḡ. Il est adoré au Yémen sur une colline portant le nom de la tribu. Divinité noachique, elle aurait été donnée par 'Amr ibn Luḥayy à An'am ibn 'Amr al-Mūrādī. À la veille de la prédication muḥammadienne, Ya'ūt était encore vivace⁵. Plusieurs théophores en 'Abd Ya'ūt sont enregistrés, à cette époque non seulement au Yémen, mais aussi chez les Qurayshites.

1 Djaït (H), *La vie de Muḥammad, II...*, p. 151 : « Les grandes divinités connues au Hijāz à l'orée du message existaient chez les Nabatéens – Āl = Alāh = Allāh : autant de déclinaisons successives d'un même radical. Le féminin s'est prononcé Ilāt, puis al-Lāt ».

2 ID., *op.cit.*, p. 143-144 : « La figure de Dieu elle-même, celle du dieu du Ciel, Allāh, est une très vieille appellation dont on retrouve la trace dans les inscriptions d'Ugarit-Rā's Shamra autour de 1400 av. J.-C. La syllabe Āl, dans ces inscriptions, renvoie à une vieille figure de la tradition sémitique prémosaïque (Īlūhīm) ; elle a été reprise pour désigner le dieu suprême chez les Thamoudéens, comme en témoigne l'inscription Alāh abtar, datant du III^e siècle av. J.-C. Les chrétiens syriaques invoquaient Ilāh ou Alāh. C'est le même Dieu que celui des Arabes de la Jāhiliyya appelaient Allāh ».

3 ID., *op.*, p. 147 : « Le Qur'an cite surtout les noms des grandes divinités du Hijāz : al-Lāt, al-'Uzzā et Manāt. Il fait également allusion à d'autres dieux, ceux du Yémen ou des tribus nordiques : Nisr, Ya'ūk, Sawā, etc. ».

4 Robin (Ch.-J), « Matériaux pour une typologie des divinités arabiques et de leurs représentations », in I. Sacht et Ch.-J. Robin (éd.), *Dieux et déesse d'Arabie...*, p. 49.

5 ID., *op.cit.*, p. 46.

Signalons, enfin, que Ya'ūt et Ya'ūk semblent avoir été conçus comme les deux faces d'une seule même divinité. Son nom figure également dans les inscriptions Thamoudéenes¹. Djaït mentionne par la suite Sawā', divinité féminine noachique adorée par Banū Hudhayl. L'absence de cette divinité des inscriptions nordarabiques et sudarabiques confirme son caractère hijāzien. C'était, à l'instar de Hubal, une divinité propre aux pasteurs de l'Arabie centrale. Son sanctuaire fut détruit par 'Amr ibn al-'Aṣ en 630, au même moment où fut détruit celui d'al-'Uzzā.

Tableau 2 : Les divinités arabes tardo-antiques mentionnées dans l'œuvre de Hichem Djaït

Nom de la divinité	Genre	Domaine	Nature et fonction
al-Fals (الفلس)	Divinité masculine	Dieu adoré par la confédération tribale de Ṭay', originaire du Yémen ² .	Dieu protecteur des fugitifs.
al-Lāt (اللات)	Divinité féminine	Déesse adorée par les Quryashites. Elle est vénérée dans La Mecque et ses alentours ³ .	La grande déesse du ciel, de la maternité et de la fécondité.
al-Uqayṣir (الاقيصير)	Divinité masculine	Dieu vénéré par les Banū Lakḥm, Quda'a et Ghaṭafān en Arabie du Nord et aux abords du désert syrien ⁴ .	Dieu de la musique et des chants.

1 Djaït (H), *La vie de Muḥammad, II...*, p. 155 : « *Le Qur'an, qui s'est intéressé de près à Thamūd, fait mention de Yaḡhūth, entre autres divinités* ».

2 Fahd (T), *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, Paris, l'Institut français d'archéologie de Beyrouth, 1968, p. 75-77.

3 ID., *op.cit.*, p. 111-120.

4 ID., *op.cit.*, p. 157-163.

al-‘Uzzā (العُزَّى)	Divinité féminine	Déesse adorée par toutes les tribus de l’Arabie centrale, en particulier les tribus situées entre La Mecque et Taymā’ ¹ .	Déesse de l’amour. Elle semble l’une des plus importantes déesses de l’Arabie centrale pendant le V ^e et le VI ^e siècle.
Dhū al-Kaf-fayn (ذوالكفَّين)	Divinité masculine	Dieu de la tribu Daws qui habitait au sud de La Mecque ; tout proche de la côte de la mer Rouge ² .	(?)
Dhū al-Khalaṣa (ذوالالْخَلْصَة)	Divinité masculine	Dieu vénéré essentiellement à Tabāla, localité fertile située sur la route du Yémen ³ .	Dieu guerrier
Dhū al-Sharā’ (ذوالشَّرَى)	Divinité masculine	Vénéré par les tribus de l’Arabie du Nord. Il est connu comme le dieu suprême des Nabatéens, avec ses principaux sanctuaires à Pétra (le <i>Qasr al-bint Firaun</i>) et à Bostra ⁴ .	Dieu de la végétation
Gad (قَد)	Divinité masculine	Divinité dont le nom désignait la divinité en générale (exactement comme le mot θεός en grec). Il est vénéré essentiellement en Arabie du nord mais également en Arabie centrale, principalement à al-Yamāma, où se trouve la source appelée Gadīd ⁵ .	Dieu protecteur des puits.

1 ID., *op.cit.*, p. 163-182.

2 ID., *op.cit.*, p. 69-70.

3 ID., *op.cit.*, p. 61-69.

4 ID., *op.cit.*, p. 71-75.

5 ID., *op.cit.*, p. 78-84.

Hubal (هُبَال)	Divinité masculine	L'une des principales divinités des Quryashites et de toutes les tribus de la confédération de Kināna. Il était connu sous le nom de <i>Seigneur de la Ka'ba</i> ¹ .	Dieu archer, garant de l'alliance Kinānite.
Isāf et Nā'ila (إِسَافُ وَنَائِلَةُ)	Couple divinisé	Il s'agit de deux personnages métamorphosés en pierre. L'un d'eux se dressait tout près de la Ka'ba et l'autre sur le puits de Zamzam ² .	Divinités de l'amour.
Manāf (مَنَاف)	Divinité masculine	Il s'agit de l'une des plus grandes divinités de La Mecque ; mais son culte est répandu dans toute l'Arabie centrale. Son culte est aussi attesté à Pétra, Pannonie et Volubilis ³ .	L'unanimité des Arabes de Antiquité tardive autour de son culte explique le fait qu'il occupe une place bien soulignée.
Manāt / Manawat (مَنَاة / مَنَاوَات)	Divinité féminine	Déesse vénérée par les Quryashites, et par toutes les tribus de l'Arabie centrale. Son culte est également attesté à Palmyre ⁴ .	Déesse de la fortune
Nisr (نِسْر)	Dieu de sexe inconnu ⁵	Vénéré dans la région de Ma'rib, dans le pays de Hamadān et au nord de San'ā ⁶ .	(?)

1 ID., *op.cit.*, p. 95-103.

2 ID., *op.cit.*, p. 103-109.

3 Cf. Robert (L), « Epigraphica », *REG* 229/49, 1936, p. 1-16, en particulier p. 4-9.

4 Al-Asād (Kh), Teixidor (J), « Un culte arabe préislamique à Palmyre d'après une inscription inédite », *CRAI* 129/2, 1985, p. 286-293.

5 Robin (Ch.-J), « Matériaux pour une typologie des divinités arabiques et de leurs représentations », in I. Sachet et Ch.-J. Robin (éd.), *Dieux et déesse d'Arabie...*, p. 50.

6 ID., *op.cit.*, p. 49-50.

Ruḍā (رُضَى)	Divinité masculine	Divinité de Banū Rabī'a, en Arabie centrale. Son culte est également attesté en Arabie du Nord et sur le territoire thamoudéen ¹ .	(?)
Sa'ad (سَعْد)	Divinité masculine	Vénéré par les Banū Milkān, faction de la confédération tribale de Kināna.	Son nom signifie en arabe le bon augure.
Sawā' / Suwā' (سَوَاع / سَوَاع)	Homme divinisé ²	Adoré par les Banū Hudhayl, en Arabie centrale ³ .	Divinité de la nature, protecteur des bergers et des troupeaux.
Shams (شَمْس)	Divinité féminine	Vénérée en Arabie méridionale et au Yémen ⁴ .	Divinité solaire
Ya'ūt / Ya'ūq (يَعُوت / يَعُوق)	Homme divinisé ⁵	Vénéré par les Banū-Madhidj. Son culte est aussi attesté au Yémen et en Arabie du nord ⁶ .	Dieu guerrier, représenté sous forme de lion.
Wadd (دَو)	Homme divinisé	Divinité qui fait partie des idoles dites « noachiques ». Cette divinité est honorée en Arabie centrale ⁷ .	Dieu avec des attributs guerriers ⁸ .

Les sources épigraphiques et archéologiques fournissent de nombreux renseignements au sujet de la religion arabe tardo-antique⁹. Mais

1 Briquel-Chatonnet (F), « Les Arabes en Arabie du nord et au Proche-Orient avant l'Hégire », *RMMM* 61, 1991, p. 37-44, en particulier p. 38.

2 Robin (Ch.-J), *op.cit.*, p. 98.

3 Fahd (T), *Le panthéon de l'Arabie...*, p. 154-157.

4 Robin (Ch.-J), *op.cit.*, p. 64 ; 72-76.

5 ID., *op.cit.*, p. 98.

6 Fahd (T), *op.cit.*, p. 191-194.

7 ID., *op.cit.*, p. 182-191.

8 Robin (Ch.-J), *op.cit.*, p. 45.

9 Djaït (H), *La vie de Muḥammad, II...*, p. 148 : « L'archéologie et l'épigraphie du nord de la péninsule sont plus instructives sur les origines du paganisme arabe que l'ouvrage

contrairement au Yémen et à l'Arabie du nord, nous ne possédons que des données épigraphiques et/ou archéologiques incomplètes et fragmentaires sur les croyances et les institutions religieuses tardo-antiques du Ḥijāz et d'al-Yamāma¹, où l'organisation de la société était fondée essentiellement sur la tribu. À ce propos, Djaït rappelle que chacune de ces tribus avait en principe, sa divinité principale (*Rabb/Rabba*) vénérée dans un sanctuaire stable, même chez les nomades². La divinité y résidait fréquemment dans une simple pierre mais certaines divinités résidaient dans des arbres ou dans des lieux inhabités par l'homme. Les Arabes de l'Antiquité tardive vénèrent aussi les bétyles qui étaient normalement des rocs³. On en retrouve par exemple plusieurs spécimens sur le site mecquois : le plus célèbre est la pierre noire (*al-Ḥajar al-Aswad*), enchâssée près de l'angle oriental de la Ka'ba. D'autres bétyles faisaient aussi l'objet d'un culte acharné comme Ṣafā' et Marwā, « deux rochers sacrés situés dans une ancienne vallée de La Mecque jalonnée d'arbre »⁴.

Nous sommes également peu renseignés sur le christianisme arabe tardo-antique⁵. Néanmoins, nous savons à travers les chroniques musulmanes de l'époque classique, et aussi à travers des sources éthiopiennes, arméniennes et géorgiennes, qu'en novembre 523, un nombre important de chrétiens fut massacré à Najrān, grande oasis située au sud de l'Arabie, non loin de la frontière du Yémen⁶. Grâce à sa population nombreuse et

d'Ibn al-Kalbī. Elles ont levé le voile sur les civilisations nabatéenne, thamoudienne, sur Palmyre, sur les Ṣafāïtes et les Liḥyanites. Ce faisant, elles nous permettent de retrouver quelques traces des divinités qui devaient transiter par la suite vers le Ḥijāz ».

1 Macdonald (M. C. A), « The decline of the "epigraphic habit" in late antique Arabia : some questions », in Ch.-J. Robin (éd.), *L'Arabie à la veille de l'Islam...*, p. 17-27.

2 Djaït (H), *La vie de Muḥammad, II...*, p. 142-145.

3 ID., *op.cit.*, p. 143.

4 ID., *op.cit.*, p. 163.

5 Cf. Fisher (G), Wood (Ph) et alii, « Arabs and Christianity », in G. Fisher (éd.), *Arabs and Empires before Islam...*, p. 276-372.

6 La rivalité entre l'Empire romain d'Orient et l'Empire perse sassanide en Arabie du sud eut pour point culminant la persécution des chrétiens himyarites par le roi Yūsuf Ḍḥū Nuwās. Bien que, de façon générale, les affaires de peu d'importance ne suscitassent que peu d'intérêt chez ces deux puissances de l'Antiquité tardive, le massacre des habitants de la cité de Najrān ne passa pas inaperçu. Aussi la nouvelle s'en répandit-elle jusqu'en Syrie et, de là, à Constantinople. Divers récits de type hagiographique parurent alors dans

aux richesses tirées de l'agriculture et du commerce à longue distance, Najrān était alors l'une des principales villes du royaume de Ḥimyar, qui dominait un vaste territoire centré sur le Yémen et s'étendant sur toute l'Arabie centrale et occidentale¹.

Un peu plus au sud de Najrān, plusieurs inscriptions monothéistes sudarabiques mentionnent dieu par le terme Raḥmanān, le clément, épithète d'Allāh dans le Qur'an². Un nombre important d'autres attributs divins mentionnés dans le Qur'an se retrouvent également dans les inscriptions chrétiennes de cette région. Néanmoins, et malgré l'importance de ces données historiques qui témoignent de la forte connexion entre le christianisme sudarabique et l'Arabie centrale, Hichem Djaït préfère, en suivant Tor Andrae³, accorder plus d'importance au christianisme syriaque en analysant les influences chrétiennes sur le début de la prédication muḥammadienne⁴. Il signale à ce propos l'importance du poids des homélies apocalyptiques d'Éphrem le Syrien sur le début du message muḥammadien. Éphrem était un diacre d'Édesse, vécut au nord de la Mésopotamie, à la frontière mouvante des empires romain et perse, au cours du IV^e siècle, de 306 environ à 373. Ce fut le témoin d'une époque tourmentée marquée par des troubles

les langues qui étaient pratiquées dans le monde tardo-antique. Cf. Bausi (A), « The Massacre of Najrān : The Ethiopic Sources », in J. Beaucamp, F. Briquel-Chatonnet et Ch.-J. Robin (éd.), *Juifs et chrétiens en Arabie aux V^e et VI^e siècles : regards croisés sur les sources, Actes du colloque de novembre 2008*, Paris, De Boccard, 2010, p. 241-254 ; Detoraki (M) (éd.), *Le Martyre de saint Aréthas et de ses compagnons (BHG 166). Édition critique, étude et annotation par M. Detoraki, traduction par J. Beaucamp, appendice sur les versions orientales par A. Binggeli*, Paris, ACHCByz, 2007 ; Outtier (B), « L'apport des versions arménienne et géorgienne du Martyre d'Aréthas », in J. Beaucamp, F. Briquel-Chatonnet et Ch.-J. Robin (éd.), *Juifs et chrétiens en Arabie...*, p. 221-226.

1 Robin (Ch.-J), « Nagrān vers l'époque du massacre : notes sur l'histoire politique, économique et institutionnelle et sur l'introduction du christianisme (avec un réexamen du Martyre d'Azqīr) », in J. Beaucamp, F. Briquel-Chatonnet et Ch.-J. Robin (éd.), *Juifs et chrétiens en Arabie...*, p. 39-106 ; Robin (Ch.-J), Tayran (S), « Soixante-dix ans avant l'Islam : l'Arabie toute entière dominée par un roi chrétien », *CRAI* 156/1, 2012, p. 525-553.

2 Robin (Ch.-J), « Du paganisme au monothéisme », *RMMM* 61, 1991, p. 139-155, en particulier p. 146.

3 Andrae (T), *Les origines de l'Islam et le christianisme*, traduit de l'Allemand par J. Roche, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955.

4 Djaït (H), *La vie de Muḥammad, II...*, p. 255-289.

politico-militaires d'abord, mais aussi religieux. Il aurait été le fils d'un prêtre païen et d'une mère chrétienne, et ce n'est qu'à l'âge adulte qu'on l'aurait instruit de la foi chrétienne et baptisé. Attiré par la vie solitaire, il ne fit pourtant que de courts séjours dans plusieurs ermitages et fut surtout associé à l'apostolat de l'évêque du lieu, Jacques de Nisibe, ainsi que de ses successeurs. En même temps, il se montra toujours soucieux d'étudier l'Écriture, de l'expliquer aux fidèles et de grouper ses élèves dans une sorte d'école. Adonné à ces occupations et vivant à Nisibe, il traversa les épreuves de plusieurs guerres, jusqu'à la mort de l'empereur Julien en 363. Sous Jovien, qui céda Nisibe aux Sassanides, Éphrem se vit obligé comme beaucoup de chrétiens de gagner Edesse, en territoire romain. C'est là qu'il poursuit son œuvre d'instruction et d'évangélisation jusqu'à sa mort en 373.

Djaït, qui s'est par ailleurs intéressé au christianisme antique¹, pense qu'il est évident que Muḥammad ait connu des moines chrétiens. Il en vit un, tout enfant, alors qu'il se rendait en Syrie avec son oncle Abū Ṭālib. La tradition rapporte une rencontre qu'un moine du nom de Baḥīra aurait faite avec le jeune enfant, resté à l'écart, que le moine demanda alors d'aller chercher pour le mener devant lui et qu'il aurait ainsi décelé une marque indiquant que cet enfant serait le messager de son peuple. Il en connut un autre, appelé Nestor (peut-être un prêtre nestorien), lorsqu'il retourna dans la même région, à l'âge de vingt-cinq ans, pour y conduire la caravane de sa future épouse Khadīdja, Muḥammad ne commençant à prêcher qu'à l'âge de quarante ans, selon la tradition islamique. Les entretiens qu'il eut avec les moines du désert syrien de la fin du VI^e siècle, tous influencés par la vision apocalyptique et eschatologique d'Éphrem, eurent sans aucun doute sur sa destinée une importante influence.

Djaït consacre également quelques pages de son œuvre au judaïsme de l'Arabie tardo-antique². Il signale qu'en dépit du relatif isolement de la péninsule Arabique on peut admettre que pendant l'Antiquité le judaïsme n'était pas inconnu en Arabie. On suppose que, surtout après la conquête

1 ID., *Penser l'Histoire, penser la Religion*, Tunis, Cérès, 2021, p. 53-75.

2 ID., *La Vie de Muhammad, III. Le parcours du Prophète à Médine et le triomphe de l'Islam*, Paris, Fayard, 2012, p. 107-115.

de Jérusalem par l'empereur Titus en 70 puis l'écrasement de la révolte de Bar Kokhba en 135, des juifs ont fui en Arabie ou y ont été amenés en captivité et se sont progressivement établis dans plusieurs oasis d'Arabie du Nord-Ouest¹. On ne trouve des renseignements plus précis sur ces implantations juives qu'au début du VII^e siècle, à une époque où Muḥammad a eu des contacts avec des juifs de Yathrib. À cette époque il y avait dans la péninsule Arabique des peuplements juifs à Taymā', Kḥaybar, Fadak et Wādī l-Ḳurā. Les juifs y étaient déjà présents de longue date et constituaient un groupement particulièrement nombreux jusqu'au moment des démêlés avec les adeptes de Muḥammad, nouvellement installés, en 622, à Yathrib/Médine où habitaient plusieurs petites tribus juives comme les Banū Qaynuqā', les Banū Nāḍir et les Banū Qurayḍa². Il y a des raisons d'admettre que la population juive de Yathrib avait des liens avec les juifs du Yémen.

L'Arabie tardo-antique semble donc avoir entretenu avec les religions du monde tardo-antique et leurs institutions des relations complexes qui ont fortement suscité la réflexion de notre historien qui s'est ainsi beaucoup intéressé aux différents aspects de la mentalité arabe à la fin de l'Antiquité. À cette occasion, il souligne la rupture qui s'est produite entre le fait religieux arabe tardo-antique et celui du monde classique, dans lequel la religion impliquait la collectivité civique dans son ensemble. En signalant l'émergence dans l'Arabie du sud de prophètes « rahmanistes » qui offraient une forme alternative d'autorité supra-tribale et répondaient aux attentes du moment, il voit dans ces mouvements prophétiques du VI^e siècle à la fois une forme de préservation du paganisme ancestral, mais aussi l'introduction d'un vocabulaire et de concepts monothéistes, tout ce que l'on retrouve dans la prédication muḥammadienne.

1 Cf. Robin (Ch.-J), « Quel judaïsme en Arabie ? », in Ch.-J. Robin (éd.), *Le judaïsme de l'Arabie antique, Actes du colloque de Jérusalem (février 2006)*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 15-295.

2 Bar-Asher (M. M), « Le judaïsme et le Coran », in M.-A. Amir-Moezzi et G. Dye (éd.), *Le Coran des historiens...*, p. 293-329.

CONCLUSION

Les analyses que nous avons présentées visaient à éclaircir la place de l'Antiquité tardive dans l'œuvre de Hichem Djaït. Médiéviste, il propose de restituer le lent processus qui entre le IV^e et le VII^e siècles conduit à la fin du monde antique et à l'émergence du monde médiéval. Son œuvre rappelle à plusieurs reprises que l'Antiquité tardive, nord-africaine et/ou arabe, est une période qui reste marquée par la montée de la religion comme un élément identitaire. Durant cette période, il est clair que toute personne se définit d'abord par son appartenance religieuse, et donc par sa communauté. Il souligne également que la prédication muḥammadienne est née dans un milieu et dans un espace culturel tardo-antique. Mais cela ne l'empêche pas de critiquer la vision traditionnelle qui présente l'Arabie de la fin de l'Antiquité comme un vaste désert isolé et réfractaire à toute culture fondée sur l'écriture.

Notre relecture de la totalité de l'œuvre Hichem Djaït nous a permis de comprendre que notre historien était conscient que l'objectif de l'histoire n'est pas le trompe-l'œil et que le devoir de l'historien consiste, précisément, à ne jamais laisser le lecteur prendre pour le passé ce qui n'est que l'intervention de l'historien. Et s'il insiste autant sur le rapport entre l'histoire et la qualité de l'écriture de l'historien, ce n'est ni parce qu'il excelle dans ce domaine, ni parce qu'il sait que l'écriture est la *conditio sine qua non* de toute transformation de tout objet historique en savoir historiographique, mais au contraire parce qu'il estime que la connaissance de l'histoire est, au fond, le composé d'une saisie intellectuelle et d'une appréhension sensible ; méthode qu'il a appliqué à sa relecture de l'Antiquité tardive nord-africaine et arabe.