Comptes rendus des séances
de l'Académie des Inscriptions
et Belles-Lettres

Himyar et Israël

Monsieur Christian Robin

Citer ce document / Cite this document :

Robin Christian. Himyar et Israël. In: Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 148e année, N. 2, 2004. pp. 831-908.

doi : 10.3406/crai.2004.22750

http://www.persee.fr/doc/crai_0065-0536_2004_num_148_2_22750

Document généré le 16/10/2015

COMMUNICATION

ḤIMYAR ET ISRAËL,
PAR M. CHRISTIAN-JULIEN ROBIN, CORRESPONDANT DE L'ACADÉMIE

La science européenne a commencé à s'intéresser à la religion musulmane et à ses origines au début du XIX^e siècle. Très vite, il est apparu que l'une des principales sources d'inspiration du Coran était le judaïsme, dont la trace est aisément identifiable dans le lexique, les concepts, les pratiques rituelles ou les récits exemplaires[1]. La question s'est alors posée de savoir comment le premier islam avait été influencé par le judaïsme. Les sources islamiques dont nous disposons aujourd'hui, composées plus de deux siècles après les événements – ce qui amène certains chercheurs à les récuser – suggèrent trois types de réponse.

La première est la présence d'importantes communautés juives dans les oasis du Nord du Ḥijāz, principalement Khaybar, Taymā' ou Yathrib. Or, c'est dans cette dernière oasis (renommée par la suite Médine) que Muḥammad fonde la première principauté musulmane en 622. Il était donc naturel de supposer que Muḥammad tirait ses connaissances d'un contact direct avec les juifs de Yathrib, sans exclure une transmission secondaire par les polythéistes de la même oasis, qui étaient les clients des tribus juives avant de former le noyau initial de la communauté musulmane.

La deuxième réponse est donnée par le métier exercé par Muḥammad à La Mecque. On sait qu'il fut pendant une vingtaine d'années un négociant aisé, conduisant des caravanes de marchandises vers le Yémen, la Syrie ou l'Arabie orientale[2], pays où il était aisé de rencontrer des adeptes de toutes sortes de croyances.

1. Torrey 1933. Nous renvoyons le lecteur à l'Appendice II, en fin de communication, pour les références bibliographiques.
2. Hamidullah 1977.

Persée creative commons

Une troisième source d'influence pourrait être la conversion du Yémen au judaïsme, sous des rois nommés Abū Karib[3] et Joseph (Yūsuf), de nombreuses générations avant Muḥammad.

Il apparaît aujourd'hui que cette troisième explication s'impose. Le judaïsme acquiert une position dominante dans la moitié Sud-Ouest de la péninsule près de 250 ans avant la fondation de la principauté musulmane de Yathrib et la conserve pendant 150 ans. Cette conviction, progressivement partagée par la plupart des spécialistes de l'Arabie du Sud[4], peine encore à s'imposer chez les islamisants. Or, les documents prouvant la vigueur et le rayonnement du judaïsme de Ḥimyar se multiplient. Pour donner une idée de la rapidité des évolutions, depuis un an, cinq inscriptions qui apportent de nouveaux éclairages à cette question ont été découvertes ou sont parvenues à ma connaissance. Par ailleurs, en juillet dernier, j'ai eu la possibilité de visiter en Israël le caveau — dont la fouille est encore inédite — réservé aux Ḥimyarites dans la nécropole de Beth She'arîm. Ces données nouvelles me conduisent à vous proposer de réexaminer les relations complexes de Ḥimyar avec le judaïsme à la veille de l'islam.

I. Le judaïsme de l'Arabie préislamique

1. Les sources externes

Pour apprécier dans quelle mesure le judaïsme a gagné des adeptes et a joué un rôle politique dans l'Arabie préislamique, je vais tout d'abord évoquer les sources externes, dans lesquelles je regroupe les traditions manuscrites en langues grecque, syriaque, guèze et arabe, mais aussi les inscriptions juives de Palestine. Je m'étendrai davantage sur ces dernières, dans la mesure où je peux faire état de données nouvelles.

3. Le nom ḥimyarite est Abīkarib. Il a été réinterprété en arabe comme une *kunya* (c'est-à-dire un surnom indiquant le nom du fils aîné, réel ou souhaité : Abū Karib, le « père de Karib »).

4. Robin 2003, qui dresse un inventaire complet des sources sudarabiques et présente un état de la question (à la bibliographie, ajouter Marrassini 1981, Garbini 1996 et Robin 2000). Afin d'alléger l'apparat critique de cette communication, il sera fréquemment renvoyé à cet article.

A. *La tradition manuscrite*

La tradition manuscrite nous éclaire avant tout sur Ḥimyar. Je rappelle que ce royaume yéménite unifie l'ensemble de l'Arabie méridionale dans le dernier quart du IIIe siècle, en conquérant les royaumes de Saba' et du Ḥaḍramawt. Pendant le IVe siècle, Ḥimyar étend progressivement son influence sur l'Arabie centrale et occidentale, jusqu'à contrôler près de la moitié de la péninsule, ce qui est formalisé vers 430 dans un ajout qu'Abīkarib fait à la titulature royale dans une inscription rupestre relevée non loin d'al-Riyāḍ, en Arabie centrale[5].

Le rejet officiel du polythéisme intervient au début des années 380. Dès lors, pendant 150 ans, toutes les inscriptions sont monothéistes ou juives.

Vers le début du VIe siècle, il semblerait qu'Aksūm (royaume chrétien de l'Éthiopie antique) vassalise les souverains ḥimyarites. Un sursaut politique amène sur le trône un prince juif nommé Joseph[6], dont les premiers actes sont le massacre des Aksūmites en garnison à Ẓafār (la capitale du royaume)[7], la destruction des églises de Ẓafār et de Makhāwān (aujourd'hui al-Makhā' ou Moca) et l'élimination des populations chrétiennes liées à Aksūm et à Byzance, notamment dans les régions côtières et dans l'oasis de Najrān (522-523). Cette persécution sert de prétexte à une expédition aksūmite qui élimine le pouvoir juif et le remplace par des souverains chrétiens, d'origine ḥimyarite tout d'abord, aksūmite ensuite[8]. Ḥimyar demeure sous tutelle directe ou indirecte d'Aksūm pendant une cinquantaine d'années, jusqu'à la conquête du Yémen par les Perses sassanides *c.* 570-575.

La tradition manuscrite externe[9] est unanime sur le fait que le judaïsme est la religion dominante dans le royaume de Ḥimyar, au moins vers l'époque du roi Joseph.

5. Ry 509. A « roi de Saba', dhu-Raydān, Ḥaḍramawt et Yamnat » (*mlk S'b' w-d-Rydn w-Ḥḍrmwt w-Ymnt*), Abīkarib ajoute « et des Arabes du Haut Pays et de la Côte » (*w-'rb Ṭwd w-Thmt*). Sous les successeurs d'Abīkarib, la formulation est légèrement modifiée. La titulature devient : « roi de Saba', dhu-Raydān, Ḥaḍramawt et Yamnat, et de leurs Arabes dans le Haut Pays et sur la Côte » (*mlk S'b' w-d-Rydn w-Ḥḍrmwt w-Ymnt w-'rb-hmw Ṭwdm w-Thmt*).

6. Son nom Ḥimyarite est Yūsuf As'ar Yath'ar (*Ys'f* [ou *Yws'f*] *'s'r Yṯ'r*).

7. Le site de Ẓafār se trouve à 125 km au sud de Ṣan'ā'. Pour les principaux toponymes et éthnonymes, voir la carte p. 835.

8. Sur la chronologie de ces événements, voir Beaucamp *et al.* 1999.

9. Les textes les plus importants sont cités dans Robin 2003. Pour une analyse de ces sources, voir Beaucamp *et al.* 1999.

Il s'agit tout d'abord de textes composés à une date proche des événements. Certains sont des chroniques historiques à visées générales, comme celles de Procope et de Malalas rédigées en grec, et celle de Jean de Nikiou dont ne subsiste qu'une traduction abrégée en éthiopien[10]. Les autres ont une finalité plus religieuse, comme l'*Histoire de l'Église* de Philostorge, ou les textes hagiographiques rédigés en éthiopien, en syriaque et en grec.

Les ouvrages arabes islamiques transmettant des traditions anciennes ne sont pas moins unanimes. Parmi les très nombreux auteurs, je ne citerai que Yaʿqūbī (mort en 897 ap. n. è.), qui indique dans une brève synthèse sur les religions de l'Arabie :

> « Quant à ceux qui devinrent juifs, il s'agit du Yémen en entier. »

Pour le reste de l'Arabie, on dispose de données abondantes, transmises par les sources arabo-islamique, illustrant la vigueur du judaïsme dans plusieurs grandes oasis du Ḥijāz septentrional à l'époque de Muḥammad, comme je l'ai déjà indiqué. Enfin, quelques documents suggèrent que des communautés juives étaient présentes en Arabie orientale. Le plus significatif est le recueil des actes et décrets des synodes nestoriens. On lit par exemple dans le Canon XVII du synode qui réunit, en 676 (plus de 40 ans après la conquête islamique), les évêques de la rive arabique du golfe Arabo-persique, le « Pays des Qaṭrāyé » :

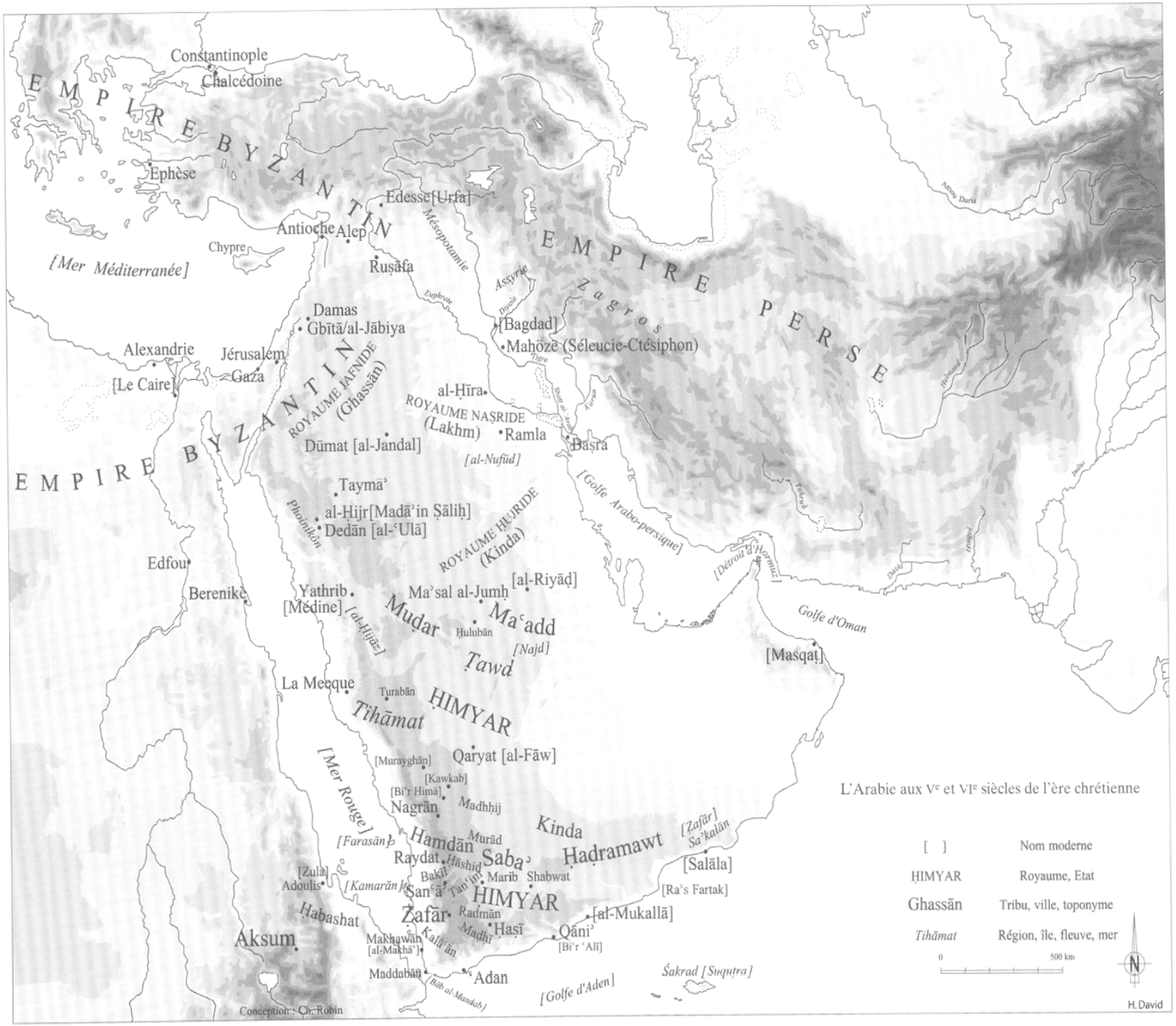
> « Nous avons appris que, dans ce pays, des chrétiens, après avoir reçu les saints mystères, s'empressent, en sortant de l'église aux jours de messe, d'aller aux tavernes des Juifs boire du vin. Ils avilissent, dans leur insanité, le saint Sacrement qu'ils ont reçu, par leur mélange avec les juifs qui ont renié la grâce. »[11]

Seules les sources juives détonnent dans cet ensemble. De manière étonnante, elles sont totalement muettes sur l'existence d'importantes communautés juives en Arabie[12].

10. La chronique de Jean de Nikiou semble avoir été rédigée vers le dernier quart du VII^e^ siècle en grec, sauf quelques passages relatifs à l'Égypte qui auraient été composés en copte. Il n'en subsiste qu'une traduction guèze, exécutée au début du XVII^e^ siècle sur une ancienne paraphrase arabe qui abrégerait l'original.

11. *Synodicon orientale*, p. 225 et 489, texte et traduction.

12. Krauss 1916 ; Newby 1988, p. 33 *sq.* (comparer avec p. 54-55).



CARTE. 1. – L'Arabie au VIe siècle ap. notre ère.

B. *Les inscriptions de Palestine et des régions voisines*

J'en viens maintenant aux inscriptions découvertes au Proche-Orient, qui prouvent la vigueur du judaïsme arabique, dans sa composante ḥimyarite.

a. Beth She'arīm : le caveau des Homérites

Pour commencer, je voudrais réexaminer le caveau des Homérites (nom grec des Ḥimyarites) dans la nécropole de Beth She'arīm, en Israël. On sait que cette bourgade de Basse Galilée connut son apogée entre la fin du IIe siècle et le milieu du IVe (date de sa destruction, soit au moment d'une révolte en 352, soit du fait d'un tremblement de terre dix ans plus tard). Pendant cette période d'un siècle et demi, Beth She'arīm fut le lieu de sépulture le plus recherché par les juifs de Palestine et de la diaspora, notamment ceux de Palmyre, Antioche, Byblos, Beyrouth, Sidon et Tyr, comme le signalent 250 inscriptions, principalement en grec (218) mais aussi en hébreu, en araméen et en palmyrénien.

La tombe n° 7 qui compte sept caveaux (fig. 1 et 2) est particulièrement intéressante. Sur l'arc du dernier caveau de gauche, une courte inscription grecque, peinte en rouge, se lit *Homêritôn*, « (propriété) des Homérites ». Cette inscription, bien lisible au moment de la fouille, est aujourd'hui à moitié effacée (fig. 3).

Il est notable que des Ḥimyarites aient disposé d'un caveau à Beth She'arīm, mais aussi que ce caveau (qui compte seulement quatre *loculi*) ait été de dimensions si modestes. Selon toute vraisemblance, quelques juifs pieux de Ḥimyar se sont fait ensevelir dans la nécropole de cette ville, pour reposer en terre d'Israël. Mais on ne saurait exclure une seconde éventualité, l'existence d'une petite communauté de juifs ḥimyarites établis à Beth She'arīm pour suivre un enseignement religieux. Dans les deux cas, l'inscription prouve indirectement l'existence d'une communauté juive dans le royaume ḥimyarite au IIIe siècle ou au début du IVe.

La description du tombeau de Beth She'arīm que je viens de donner se fonde sur les notes prises au cours d'une visite du site effectuée en juillet 2003[13]. En effet, les fouilles, qui remontent aux années 1930 et 1940, ne sont pas encore publiées.

13. Je suis redevable de cette visite à MM. Avi Shoket et Tsvika Tsuk.

FIG. 1. – La tombe dans laquelle se trouve le caveau des Ḥimyarites (nécropole de Beth She'arîm, Galilée, Israël). Ce caveau se devine au fond à gauche.

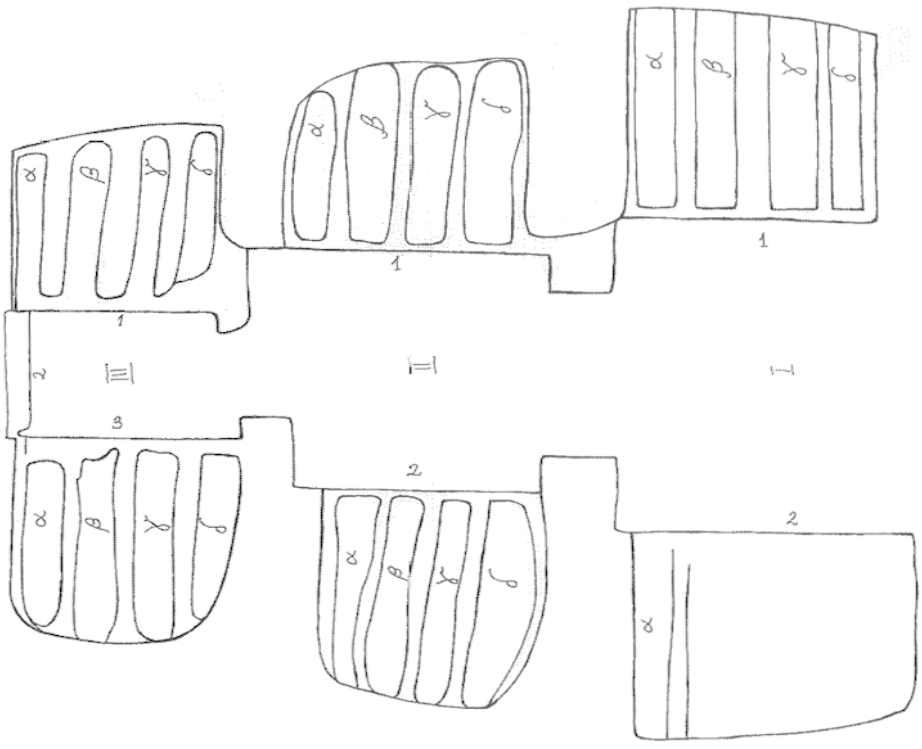


FIG. 2. – La tombe dans laquelle se trouve le caveau des Ḥimyarites (nécropole de Beth She'arîm, Galilée, Israël). Croquis inédit de la tombe (remis obligeamment par Ronny Reich). Le caveau des Ḥimyarites se trouve en bas, à gauche (III, 3).

b. Ṣu'ar : l'épitaphe de Yoseh

Si le tombeau ḥimyarite de Beth She'arīm paraît modeste, deux inscriptions toutes nouvelles illustrent de manière éclatante la vigueur du judaïsme ḥimyarite. Elles ont été publiées en hébreu, par Joseph Naveh, en 1999 et en 2003.

La première, qui appartient à un collectionneur anglais, provient vraisemblablement de Ṣu'ar, un site byzantin important du rivage méridional de la mer Morte, aujourd'hui en Jordanie. C'est l'épitaphe d'un certain Yoseh fils d'Awfà (fig. 4 et Appendice I, document n° 8),

> « qui trépassa dans la ville de Ṭafar dans le Pays des Ḥimyarites, partit pour le Pays d'Israël et fut enterré le jour de la veille du Sabbat, le 29e jour du mois de tammûz, la première année de la semaine (d'années), égale à l'an [400] de la destruction du Temple. Paix [shalôm], paix sur toi dans ta demeure souterraine ».

La date de 400 après la destruction du Temple, dont la lecture n'est pas complètement sûre, correspond à 470-471 ap. n. è.

Le défunt mentionné sur cette stèle, Yoseh fils d'Awfà, est incontestablement juif, comme le prouvent son nom, le fait qu'il veuille se faire enterrer en terre d'Israël, les modes de datation, la référence au sabbat et l'exclamation rituelle *shalôm*.

Mais si Yoseh est un nom attesté dans le judaïsme, ce n'est pas le cas du patronyme Awfà, qui est typiquement arabe. Le père de Yoseh est donc originaire d'une région de langue arabe, à rechercher au Proche-Orient ou en Arabie déserte, mais non d'une contrée de langue sudarabique, comme le cœur du royaume de Ḥimyar, où la langue de référence est le sabéen[14].

Yoseh fils d'Awfà serait donc un juif d'origine arabe, dont les ossements, après sa mort au Yémen à Ṭafār (graphie araméenne de Ẓafār), ont été transportés en terre d'Israël. La raison de son séjour à Ẓafār est inconnue.

14. En sabéen, le correspondant de Awfà (*'wfy*) est Hawfàm (*Hwfm*), avec un *h* en initiale, à la place du *alif* : voir *CIH* 545 = Louvre 100/3. Awfà et Hawfàm sont l'abréviation par apocope d'anthroponymes composés avec les verbes *awfà* ou *hwfy* (racine WFY à la forme factitive) et un nom de divinité. En arabe, seul Awfà est attesté ; pour le sudarabique, voir *Hwf'l, Hwf'm, Hwf'tt, Hwfwd,* etc.). J. Naveh n'avait pas reconnu l'origine arabe d'Awfà. Pour la résolution des sigles et la bibliographie des inscriptions, voir Robin 2003, à compléter éventuellement par Kitchen 2000.

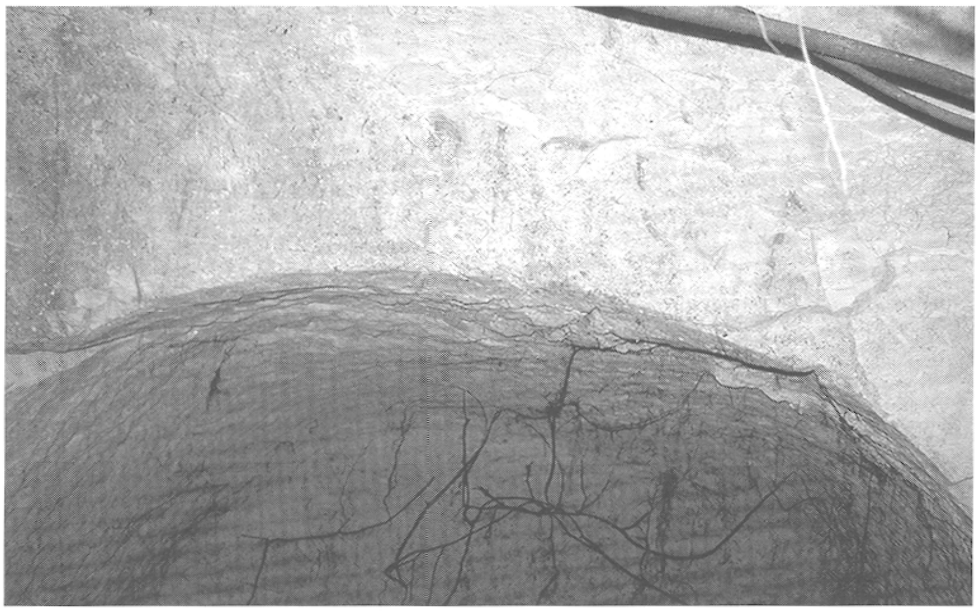


FIG. 3. – L'inscription grecque indiquant que le caveau est la « (propriété) des Ḥimyarites » (nécropole de Beth She'arîm, Galilée, Israël). Elle se lit *Omèritôn*. Cette photographie, prise en juillet 2003, montre que les inscriptions peintes se dégradent rapidement depuis l'ouverture du tombeau.

FIG. 4. – L'épitaphe de Yoseh fil d'Awfâ (d'après Joseph Naveh). Voir Appendice I, document n° 8.

c. L'épitaphe de Leah

La seconde inscription, elle aussi la propriété d'un collectionneur, a également été publiée par Joseph Naveh. Il s'agit à nouveau d'une épitaphe, gravée sur une dalle d'albâtre, qui ne ressemble à nulle autre, de sorte que son origine est totalement inconnue.

Elle est rédigée en araméen et en sabéen (fig. 5 et Appendice I, document n° 9). L'emploi de l'araméen et les maladresses du sabéen (*Ywdh* pour *Yhwdh* ; *w* écrit sur la ligne à la fin de la l. 1) suggèrent une origine proche-orientale, sans qu'on puisse exclure le Yémen.

Araméen

> « Ceci est la sépulture de Leah, fille de Juda. Puisse son âme (reposer) pour la vie éternelle et elle reposera et se tiendra (prête) pour la résurrection à la fin des jours. Amen et Amen. Shalôm ».

Sabéen

> « Sépulture de Leah, fille de Yawdah. Que Raḥmānān lui accorde le repos. Amen, shalôm ».

La défunte, Leah fille de Juda, est incontestablement juive. Son nom et les exclamations rituelles « amen » et « shalôm » le soulignent. Mais les deux versions ne le confirment pas de la même manière. Autant l'araméen est explicite, avec une prière inspirée du Livre de Daniel, autant le sabéen est vague, avec un vœu plutôt anodin. Noter que Dieu n'est pas cité en araméen, mais qu'il est appelé Raḥmānān en sabéen, nom qui était déjà attesté pour le Dieu des juifs ḥimyarites.

Même enterrée en Palestine ou à proximité, Leah fille de Juda a tenu à rappeler son origine par un petit texte en sabéen, exécuté avec soin.

Les deux épitaphes illustrent le souhait des juifs d'Arabie de reposer en terre d'Israël après leur mort. On le supposait déjà grâce au caveau de Beth She'arīm.

L'inscription de Leah apporte également un éclairage intéressant sur les habitudes stylistiques des inscriptions ḥimyarites juives. Si l'araméen fait référence à la vie future, mais sans mentionner le nom de Dieu, le sabéen nomme Dieu (sous son appellation de Raḥmānān, le « Clément »), mais reste vague dans la prière qui Lui est adressée. Ce sont deux traits qui se retouveront.

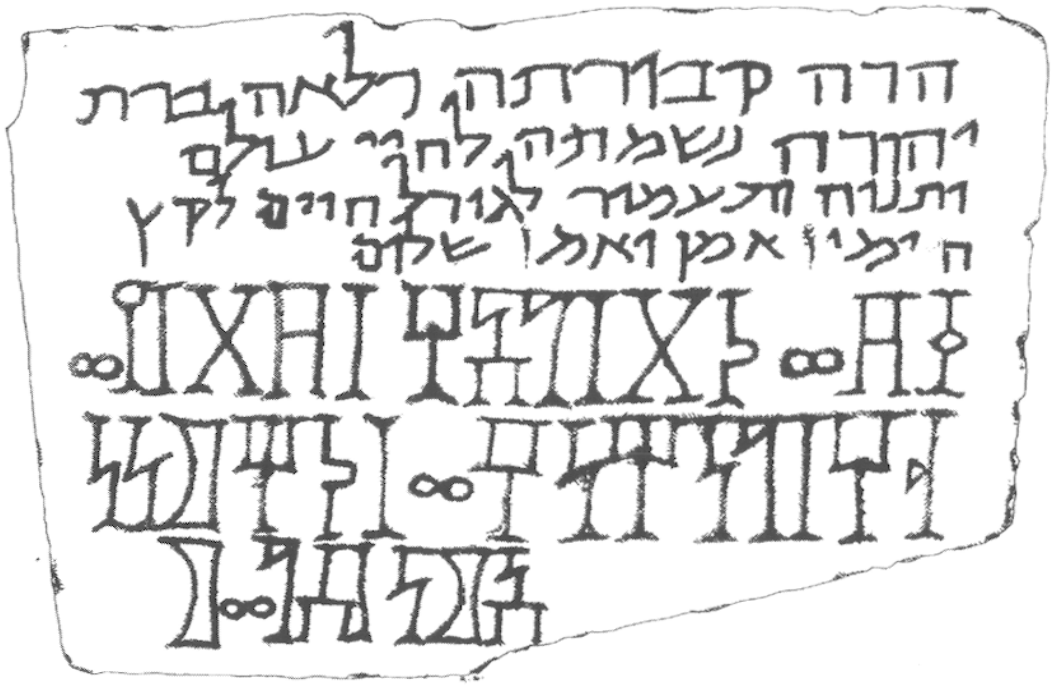


FIG. 5. – L'épitaphe de Leah fille de Juda (dessin de Maria Gorea). Voir Appendice I, document n° 9.

2. LE JUDAÏSME EN ARABIE D'APRÈS LES SOURCES INTERNES

A. *Arabie du Nord-Ouest*

Parmi les nombreuses inscriptions découvertes en Arabie du Nord-Ouest, bien peu paraissent avoir un auteur juif[15]. Pourtant, si l'on en croit les sources manuscrites arabo-musulmanes, le judaïsme était bien implanté et solidement organisé dans le nord du Ḥijāz *c.* 600 ap. n. è.[16].

Les inscriptions rédigées par des juifs se répartissent en deux catégories :

– d'une part les petits textes rupestres, hâtivement gravés en certains lieux par des pèlerins ou des voyageurs, qui souhaitent laisser une trace de leur passage ;

– d'autre part les épitaphes inscrites sur une stèle ou sur un rocher à proximité d'un tombeau.

15. Frey 1952 : Noja 1979.
16. Lecker 1995 b et 1998.

Dans la première catégorie, on relève huit graffites rédigés en hébreu. On leur ajoutera une signature en nabatéen sur un cadran solaire, ainsi que deux graffites liḥyānites et quatre nabatéens, dont les auteurs paraissent porter un nom juif.

Les épitaphes sont au nombre de six, toutes en langue et en écriture nabatéennes :

– une datant de l'été de la troisième année de Maliku, roi de Nabatène (42-43 ap. n. è.) dont l'auteur, un certain Shubaytu, se déclare juif ou judéen (*Yhwdy'*) ;

– deux autres (datées de 306-307 et de l'été 356 ap. n. è.), dont les auteurs portent des noms juifs, tels que Siméon ou Samuel ;

– trois comportant des formules ou des titres qui ont été considérés comme juifs.

La plus tardive de ces inscriptions est celle de 356 ap. notre ère.

En dehors des graffites hébraïques et de l'épitaphe du juif (ou judéen) Shubaytu, on conviendra que les indices de judaïsme sont ténus. Sur des documents tels que des épitaphes, il est étonnant de ne lire aucune indication explicite d'affiliation religieuse, aucune prière pour le repos de l'âme ou la vie future, aucune exclamation liturgique explicitement juive, aucun symbole, aucune mention d'Israël.

Ce petit *corpus*, qui provient surtout de Madā'in Ṣāliḥ et al-'Ulā, invite à supposer que, vers les Ier-IVe siècles ap. notre ère, il existait probablement de petites communautés juives dans les grandes oasis du Nord du Ḥijāz, mais que ces communautés restaient très discrètes sur leurs préférences religieuses. Cette prudence est sans doute l'indice d'une situation politique mal contrôlée et d'une certaine vulnérabilité.

Aucun texte épigraphique ne date de la période où le judaïsme était une puissance politique en Arabie du Nord-Ouest, vers la fin du VIe siècle et le début du VIIe.

B. *L'Arabie méridionale*

Pour l'Arabie méridionale, la moisson est notablement plus riche. Treize documents sont juifs avec un très haut degré de probabilité. Onze sont rédigés en langue et en écriture sabéennes[17] :

17. Voir Robin 2003 pour les textes connus à l'époque.

– trois invoquent le « peuple d'Israël », expression sur laquelle je vais revenir (Appendice I, documents n^{os} 1 et 2, fig. 13 et 11-12)[18] ;

– un autre commence par la prière : « Que bénissent et soient bénis le nom de Raḥmanān qui est au ciel, Israël et leur dieu, le Seigneur des Juifs, qui a aidé son serviteur » (Appendice I, document n° 3)[19] ;

– le quatrième est un décret instituant un cimetière réservé aux juifs (Appendice I, document n° 4)[20] ;

– trois ont pour auteur un général du roi Joseph (en sabéen *Ys^{1}f* [ou *Yws^{1}f*] *'s^{1}'r Yṯ'r*), roi qui porte un nom très probablement juif[21] ; ces inscriptions évoquent des mesures anti-chrétiennes, la plus explicite étant la destruction d'églises ; l'une d'entre elles appelle Dieu *''lh^{n}* (pluriel déterminé de *'lh*, « dieu »), calque de l'hébreu elohim ; une autre se termine avec une invocation au « Seigneur des juifs » ;

– une se termine par l'exclamation « Seigneur des juifs »[22] ;

– un fragment d'inscription inédit a pour auteur un personnage dont le nom, *Yṣḥq*, est certainement juif (fig. 6, Appendice I, document n° 5) ;

– un sceau inédit avec deux noms comporte une ménorah (fig. 7, Appendice I, document n° 10).

Deux autres documents sont en hébreu ou en judéo-araméen :

– l'inscription hébraïque de Bayt Ḥāḍir, reproduisant une partie de la liste des 24 classes sacerdotales donnée par le livre des Chroniques (I Ch 24, 7-18) (fig. 8 et 9, Appendice I, document n° 6)[23] ;

– un sceau représentant une sorte de tabernacle sur pieds dans une niche (sans doute l'arche dans laquelle sont déposés les rouleaux de la Torah), avec l'inscription judéo-araméenne Isaac fils de Ḥanīnah (*Yṣḥq br Ḥnynh*) (fig. 10 et Appendice I, document n° 7). Il a été récemment découvert par Paul Yule à Ẓafār[24] ;

18. ZM 2000/8 Garb Bayt al-Ashwal 1/3, et Garb Frammenti II, 7 (Garbini 1973, p. 590 et pl. I d). Le nom d'Israël se trouve également dans *CIH* 543/1.
19. *CIH* 543 = ZM 772 A + B.
20. Ḥaṣī 1.
21. Ry 508, Ja 1028 et Ry 507.
22. Ry 515/5. La même désignation de Dieu se trouve également dans *CIH* 543/2 et Ja 1028/12 déjà mentionnés.
23. DJE 23.
24. Yule 2005, p. 28, fig. 10.

A ces treize textes juifs, il faut en ajouter neuf autres, vraisemblablement juifs qui comportent les exclamations liturgiques *s^{1}lwm* (*shalôm*) (trois) et *'mn* (*amen*) (sept)[25].

Pour être complet, il convient de rappeler que l'épitaphe de Leah, rédigée en sabéen et en araméen, pourrait provenir du Yémen, comme nous l'avons dit.

Un seul de ces documents est identifié comme juif à cause de l'onomastique : de fait, les noms de personnes, sauf exception, restent ḥimyarites. Quant aux nombreux termes empruntés à l'araméen, ils ne constituent pas un critère décisif, puisque les inscriptions chrétiennes en comptent tout autant.

II. La réforme d'Abīkarib

1. Le « peuple d'Israël » du royaume de Ḥimyar

Dans ce *corpus*, je voudrais m'attarder sur les deux inscriptions, plus peut-être une troisième, qui invoquent le « peuple d'Israël » (*s^{2}ʿb- Ys^{3}r'l*)[26]. On a coutume d'appeler « invocations » les formules stéréotypées en fin de texte, dans lesquelles les Sudarabiques énumèrent les entités surnaturelles et terrestres qui ont accordé leur patronage ou apporté leur aide.

L'expression le « peuple d'Israël » a été relevée tout d'abord dans une belle inscription découverte en 1969 par Giovanni

25. La liste des textes avec *shalôm* donnée dans Robin 2003 (p. 107, n. 62) n'a pas changé : ce sont Ir 71 (deuxième monogramme à partir de la droite), Robin-Najr 1/3 et Ry 534 + Rayda 1/5. Celle des textes comportant *amen* (p. 107, n. 61 : Ir 71/6 déjà cité pour *shalôm*, Ry 403/6, Ry 513/5 et Müller-Tan'im) s'est allongée depuis lors de quatre unités : un texte inédit du Musée de Ẓafār, daté de février 433 (*d-ḥlt^{m}* [5]42), où cette exclamation se lit avant la date ; deux autres où la même exclamation peut être restituée dans la même position (Garb NIS 4/8 et Gl 1194/11) ; un dernier texte déjà cité pour sa mention du « peuple d'Israël » (ZM 2000/11). Noter que *amen* et *shalôm* se trouvent aussi dans le graffite hébraïque au centre de l'inscription Garb Bayt al-Ashwal 1, ainsi que dans l'épitaphe de Leah, déjà citée (en sabéen et en araméen). Ni *shalôm* (*s^{1}lwm*) ni *amen* (*'mn*) ne se trouvent dans les inscriptions chrétiennes ; noter cependant l'emploi de *s^{1}lm* dans une inscription d'Abraha, souverain yéménite chrétien, d'origine aksūmite (Ja 545/4), et de *slm* sur les monnaies d'Armaḥ, souverain aksūmite chrétien du début du VII^{e} siècle (Munro-Hay 1999, p. 45-46, argent et bronze, et p. 26 pour la date).

26. *Ys^{3}r'l* est le décalque exact de l'hébreu Yiśra'el. L'un et l'autre étaient probablement prononcés /Yisra'el/ dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Dans cette orthographe, noter que le *yā'* initial est conservé, alors qu'il est remplacé par un *alif* dans l'arabe du Coran (Isrā'īl). Le même phénomène s'observe dans les anthroponymes *Yṣḥq* ou *Ys^{1}m^{c}l* (arabe Isḥāq et Ismā'īl) : à ce propos, voir le commentaire de ZM 020134, ci-dessous, Appendice I, document n° 5.

FIG. 6. – Inscription inédite provenant Ẓafār (capitale du royaume antique de Ḥimyar au Yémen). Elle a pour auteur un certain Isaac (*Yṣḥq*) dont le nom indique l'adhésion au judaïsme. Photographie Paul Yule. Voir Appendice I, document n° 5.

FIG. 7. – Sceau inédit provenant d'une collection privée. La menorah (chandelier à sept branches) signale que Ḥayyū (fils de) ʿAwḍ^{um} (*Ḥyw ʿḍ^{m}*) est certainement juif. Voir Appendice I, document n° 10.

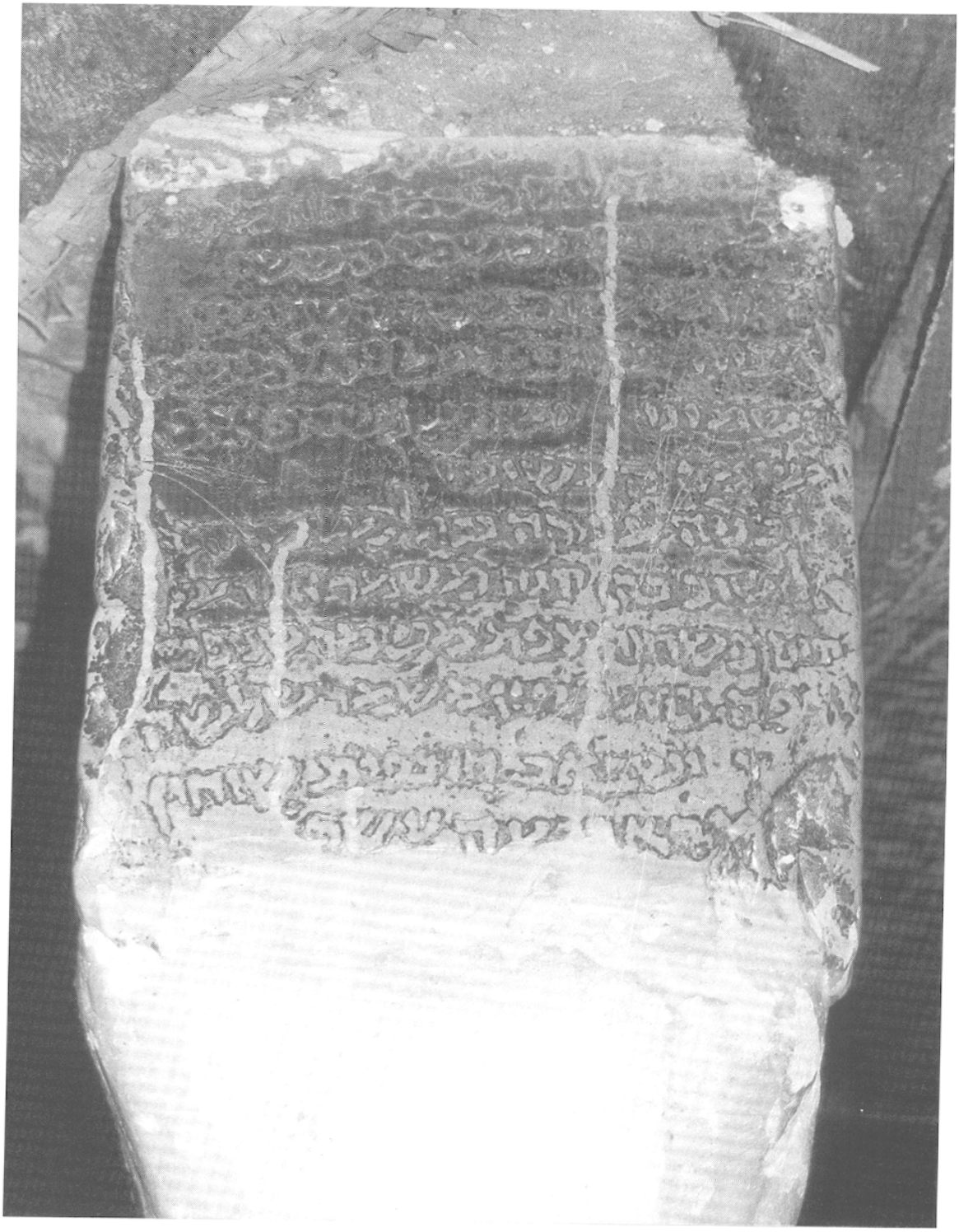


FIG. 8. – L'inscription hébraïque DJE 23, de Bayt Ḥāḍir (à quelque 15 km à l'est de Ṣan'ā'). Voir Appendice I, document n° 6.

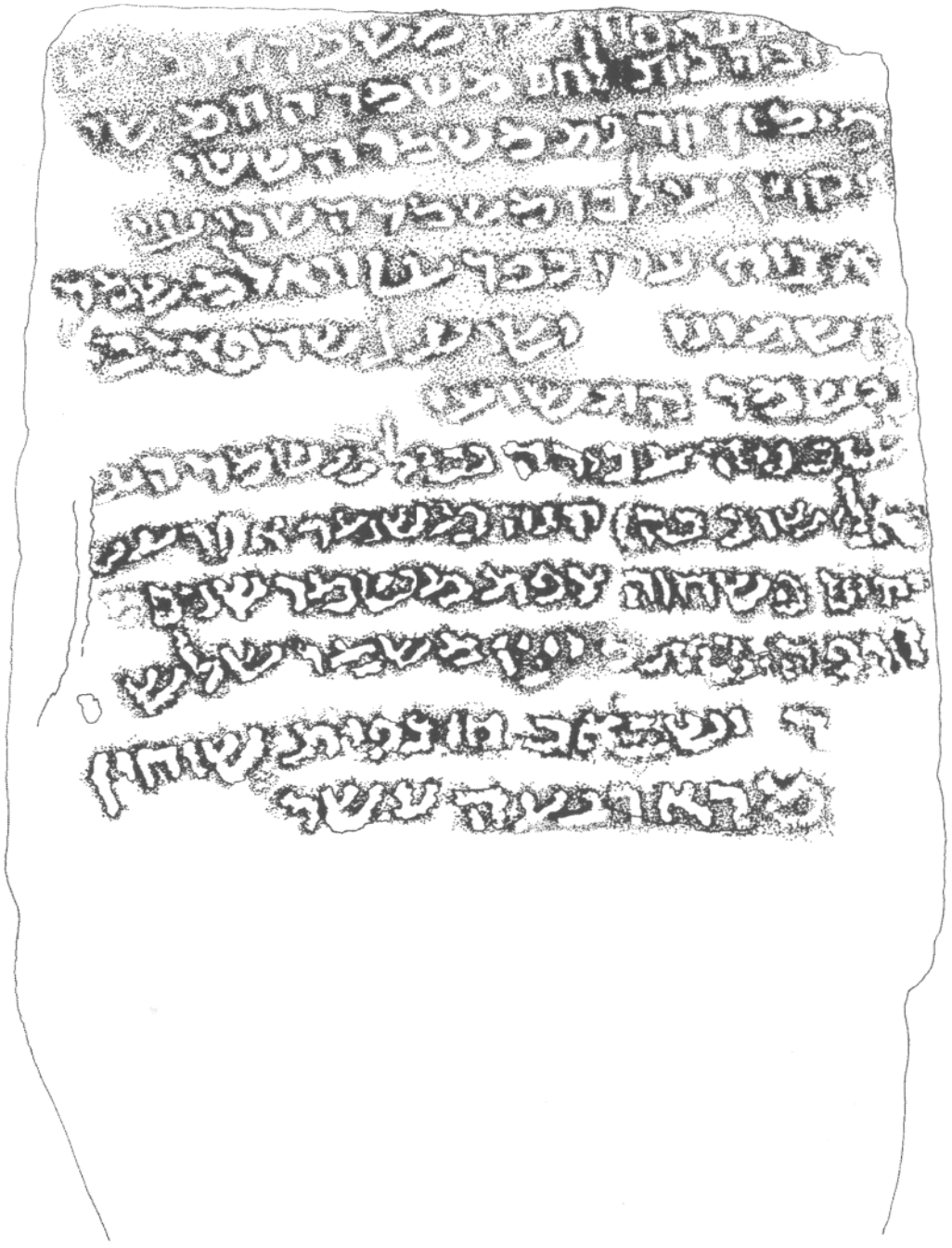


FIG. 9. – L'inscription hébraïque DJE 23, de Bayt Ḥāḍir (à quelque 15 km à l'est de Ṣan'ā') (dessin Maria Gorea). Voir Appendice I, document n° 6.

Garbini (fig. 11 et 12, Appendice I, document n° 2). Un personnage inconnu par ailleurs, qui ne donne ni patronyme, ni nom de lignage, commémore la construction d'un palais dans la capitale de Ḥimyar. Il s'agit sans aucun doute d'un juif, comme l'indiquent son nom (Yahūda'), l'invocation d'Israël et un petit texte en hébreu gravé dans le monogramme central. La question qui reste en suspend est de savoir si Yahūda' est d'ascendance ḥimyarite ou non, en d'autres termes s'il est un ḥimyarite converti ou un juif de la diaspora. L'épithète (c'est-à-dire le second nom) Yakkuf est portée par un roi de Ḥimyar postérieur : elle oriente vers une origine ḥimyarite noble. Mais l'absence de patronyme et de nom de lignage suggère en sens inverse un statut social de dépendance, qui conviendrait bien pour un étranger.

Les invocations de l'inscription de Yahūda' énumèrent successivement Dieu, le peuple d'Israël, le roi Dhara"amar et la famille de Yahūda'. Cet ordre présente une innovation sur laquelle je reviendrai. Je voudrais seulement souligner ici que l'interprétation de l'expression « son peuple Israël » présente une difficulté : on ne saurait dire si le pronom possessif « son » renvoie à Dieu ou à Yahūda'.

La mention du roi Dhara"amar permet de dater le texte des années 380-420.

La découverte d'un nouveau texte, publié par M^me^ Iwona Gajda dans les *Mélanges Piotrovskij* (fig. 13, Appendice I, document n° 1)[27], permet aujourd'hui de résoudre les deux principales difficultés de l'inscription de Yahūda'.

La première interrogation était relative au peuple d'Israël, dont on ne pouvait pas établir s'il était le peuple de Dieu ou celui de l'auteur du texte. Or, l'inscription Gajda est explicite sur ce point : le peuple d'Israël est celui des auteurs.

La seconde interrogation dans l'interprétation de l'inscription de Yahūda' concernait l'origine de ce dernier : était-il un Ḥimyarite converti au judaïsme ou un juif de la diaspora ? Là aussi, le nouveau texte apporte une réponse franche : ses auteurs, incontestablement juifs, sont des Ḥimyarites de souche, comme l'indique explicitement leur identité, qui énumère six maisons aristocratiques sur lesquelles ils ont autorité.

27. Gajda 2004 b.

FIG. 10. – Le sceau d'un certain Isaac fils de Ḥanīna (*Yṣḥq br Ḥnynh)*, dont le nom est écrit en judéo-araméen. Au centre, on reconnaît, semble-t-il, la niche et l'armoire dans laquelle sont rangés les rouleaux de la Torah. Ce sceau a été acquis à Ẓafār. Photographie Paul Yule. Voir Appendice I, document n° 7.

FIG. 11. – Inscription d'un certain Yahūda' Yakkuf qui commémore la construction de son palais à Ẓafār (*c.* 380-420). Ce Yahūda' est incontestablement juif, comme l'indique notamment son nom, l'invocation à son « peuple Israël » et le graffite en hébreu incisé dans le monogramme central (voir fig. 12 et Appendice I, document n° 2).

Enfin, comme dans l'inscription de Yahūda', les trois invocations qui précèdent la date énumèrent successivement Dieu, « leur peuple Israël » et le souverain.

Ce document capital, qui appellerait bien d'autres commentaires, est daté d'avril 470 ap. notre ère. Il est donc postérieur de quelque 70 ans au précédent.

FIG. 12. – Le graffite en hébreu dans le monogramme central de l'inscription de Yahūda' (voir fig. 11 et Appendice I, document n° 2).

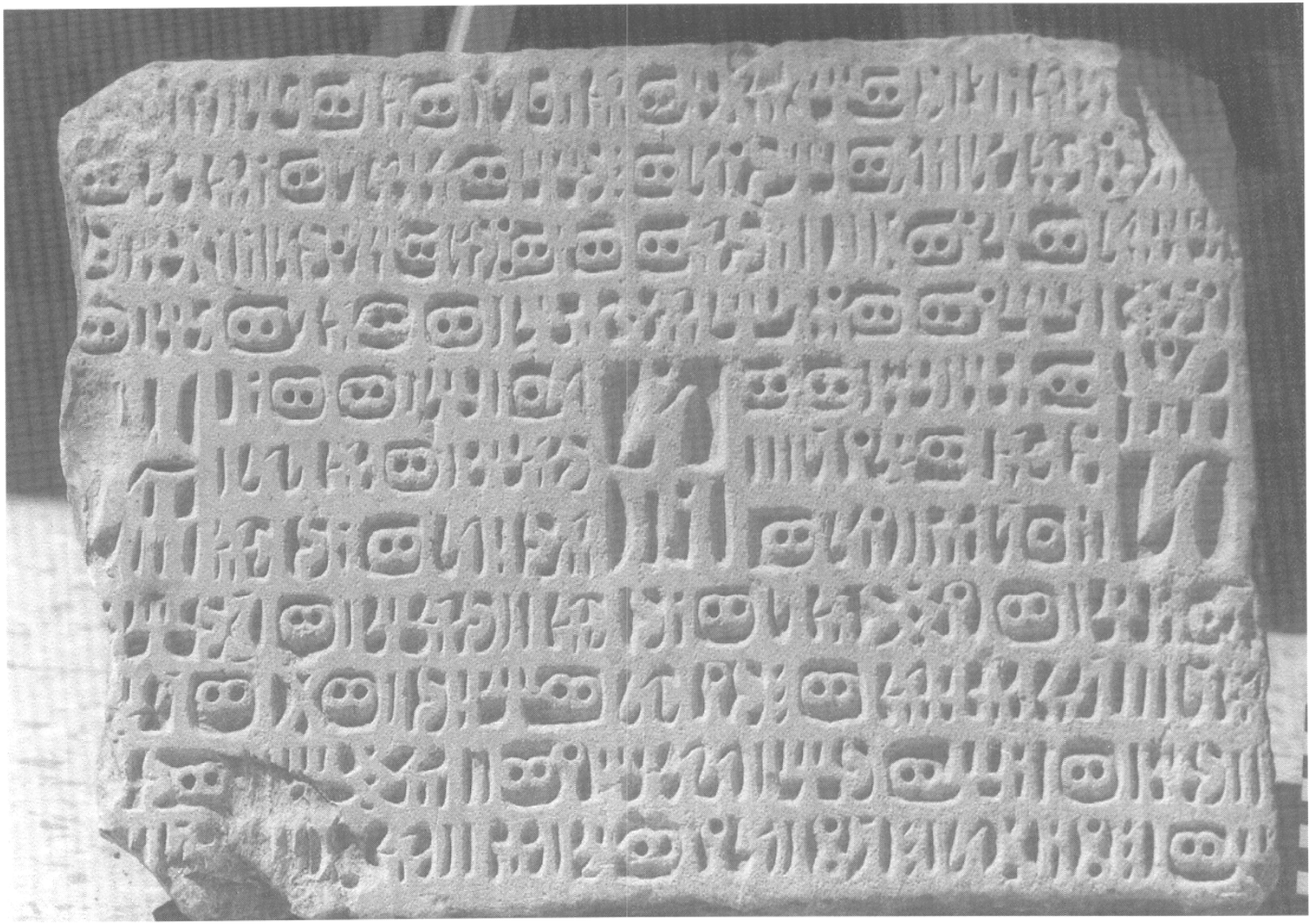


FIG. 13. – L'inscription du musée de Ẓafār 2000. Son auteur, un aristocrate yéménite, se réclame du « peuple d'Israël ». Photographie Paul Yule. Voir Appendice I, document n° 1.

Une invocation au « peuple d'Israël » peut encore être restituée dans un petit fragment publié par Giovanni Garbini en 1973, dans lequel on trouve à nouveau la séquence Dieu-Peuple d'Israël-Rois[28]. La mention conjointe des rois [Dhara"amar] Ayman et Ḥaśśān Yuha'[min], corégents d'Abīkarib, date ce document des années 400-420.

Nous disposons donc désormais de trois textes dont les auteurs invoquent leur « peuple Israël » entre Dieu et les souverains.

2. Le « peuple d'Israël » et la réforme sociale

Pour interpréter la signification de cette expression, il importe d'examiner trois aspects. Le premier est le sens et les emplois du mot *s²ᶜb*, rendu ci-dessus par « peuple » dans le syntagme le « peuple d'Israël » (*s²ᶜb- Ys³r'l*) ; le second la hiérarchisation des autorités dans les invocations ; le troisième enfin, le rapport entre les termes « Israël » et les « juifs ».

A. *Le sens et les emplois du mot s²ᶜb, « peuple/commune »*

Les inscriptions utilisent le substantif *s²ᶜb* pour désigner les communautés tribales et territoriales de dimensions très variables, qui peuplent la montagne yéménite. Une communauté qualifiée de *s²ᶜb* peut constituer l'un des éléments d'une communauté plus vaste, également dénommée *s²ᶜb*. C'est ainsi que la communauté formée par les habitants d'une bourgade, l'ensemble territorial qui réunit plusieurs de ces bourgades et la population du royaume peuvent tous être désignés par le mot *s²ᶜb*. Il s'agit donc d'un terme qui indique une communauté tribale, mais ne précise pas à quel niveau de la pyramide tribale (niveaux qui peuvent être appelés clan, fraction, tribu et fédération tribale) elle se situe. Pour traduire *s²ᶜb*, les sabéologues retiennent d'ordinaire le mot « tribu ». Mais, comme A.F.L. Beeston l'a fait remarquer, la notion de « tribu » est associée spontanément avec le mode de vie nomade. C'est pourquoi le terme de « commune » lui paraît mieux convenir. « Commune » présente en outre l'avantage d'être entièrement nouveau pour nommer un élément de l'organisation sociale en Arabie, de sorte qu'il colle mieux à la réalité observée.

28. Garb Frammenti II, 7.

Parfois, le substantif *s²ᶜb* désigne des communautés d'une nature différente, religieuse ou professionnelle : un texte évoque la « communauté des palefreniers » et un autre celle « des gens du (dieu) ʿAthtar »[29].

Il faut également relever que les inscriptions n'utilisent pas ce terme pour désigner les tribus abyssines établies en Arabie méridionale ni pour les tribus arabes de l'Arabie déserte. Sauf exception, ce sont les substantifs abyssin *ḥzb* (pl. *ʾḥzb*) et arabe *ʿs²rt* (pl. *ʿs²r*) qui sont préférés. Le substantif *s²ᶜb* n'est pas davantage attesté à propos d'une nation étrangère, comme l'Abyssinie, Rome ou la Perse, mais ce n'est pas très significatif dans la mesure où ces nations ne sont que rarement évoquées.

Dans les textes qui nous sont parvenus, le terme *s²ᶜb* n'est donc utilisé que pour désigner des communautés indigènes.

B. *La hiérarchisation des autorités dans les invocations*

La manière dont les invocations hiérarchisent les autorités célestes et terrestres est également significative. Viennent d'abord les divinités les plus importantes, puis les souverains (ou les seigneurs), éventuellement les divinités de second rang, enfin les groupes sociaux (commune, parentèle ou clients)[30].

Cette construction stéréotypée, qui obéit à des règles strictes, est la norme dans les inscriptions polythéistes et dans quelques documents d'époque monothéiste. Elle est une représentation synthétique des fondements de la société. Ce sont : la divinité dont le culte assure la cohésion de la commune, le souverain (ou le seigneur) qui est le ministre de cette divinité et dirige la commune, enfin la commune qui regroupe les hommes libres.

La hiérarchie traditionnelle des autorités comporte donc fondamentalement, en ordre décroissant : la divinité, le souverain et la commune.

Les inscriptions dans lesquelles on relève le « peuple d'Israël » présentent à cet égard une innovation étonnante : ce peuple d'Israël est mentionné avant le roi et non après. La hiérarchie devient : Dieu, Israël et le roi.

29. *s²ᶜb- ʾtlwtn* (ʿInān 22) et *s²ᶜbn ʾhl ʿṯtr* (*CIH* 434 = Haram 38/1).
30. Robin 2001, p. 126-139.

C. *Le rapport entre « Israël » et les « juifs »*

Il importe encore de se demander si le « peuple d'Israël » ne désignerait pas tout simplement la communauté de ceux qui adhèrent pleinement aux valeurs du judaïsme, en un mot les juifs au sens religieux.

Il semble que cette éventualité puisse être écartée, si nous nous fondons sur le seul texte qui évoque les juifs directement.

Il s'agit d'un décret par lequel un grand seigneur du Yémen méridional fonde un cimetière qu'il réserve aux seuls juifs (*'yhd*), « pour éviter d'enterrer avec eux un non juif (*'rmy*) »[31]. Il est clair que nous avons ici le terme qui désigne la communauté de ceux qui respectent les lois et les rites du judaïsme. L'ensemble formé par les croyants serait donc appelé non pas « Israël », mais les « juifs » (*'yhd*).

La conclusion qui se dégage de ces remarques est que les invocations au « peuple d'Israël » mettent en évidence une profonde réforme de la société ḥimyarite.

Je rappelle les données factuelles. Dans l'expression le « peuple d'Israël », Israël n'est pas une entité mythique, appartenant à une époque ancienne et révolue. C'est la commune à laquelle appartiennent les auteurs des textes. Par ailleurs, aucun des trois textes invoquant Israël ne mentionne une autre commune : il semblerait que l'appartenance à Israël soit incompatible avec toute autre affiliation tribale. Mais il est vrai que cet argument *a silentio*, dans un corpus si petit, est fragile.

Le deuxième point important est la place du « peuple d'Israël » dans les invocations : avant le roi et non après.

Le troisième constat est qu'Israël désigne probablement autre chose que la simple communauté des croyants.

On ajoutera que les trois inscriptions invoquant le « peuple d'Israël » viennent de la capitale et que toutes trois mentionnent le roi. Elles sont donc le reflet exact du point de vue officiel.

De ces constatations, on peut déduire qu'émerge une nouvelle commune, d'une essence supérieure à celle des communes antérieures[32]. Le fondement de cette nouvelle commune est le lien qui

31. Ḥaṣī 1/4 et 5 (voir Appendice I, document n° 4 et Robin 2003, p. 108).

32. Les bénédictions de *CIH* 543/1-2 (« Que bénissent et soient bénis le nom de Raḥmanān qui est au ciel, Israël et leur dieu, le Seigneur des Juifs, qui a aidé son serviteur »), dans lesquelles Israël apparaît entre deux appellations de Dieu, le confirment à leur manière.

la lie directement à Dieu, sans l'intercession du souverain. La légitimité de ce dernier découle désormais du service de la nouvelle commune, et non plus de celui de la divinité.

Il me semble donc que les trois invocations au « peuple d'Israël » reflètent une réforme sociale radicale de l'État ḥimyarite. Entre 275 et 440, les souverains ḥimyarites ont étendu leur domination sur la totalité du Yémen, puis sur de vastes secteurs de l'Arabie déserte. Ils ont été confrontés aux problèmes que pose une société tribale fragmentée et hétérogène. Je suppose qu'ils ont cherché à réduire les oppositions tribales en créant une collectivité nouvelle, d'essence supérieure, guidée par Dieu. L'adhésion à une foi commune était une condition nécessaire, mais cette démarche conservait un caractère abstrait. Pour la rendre compréhensible à l'ensemble de la société, il fallait l'exprimer en termes familiers, c'est-à-dire avec le vocabulaire tribal. Les anciennes communes devaient donc disparaître au profit d'une commune unique nommée Israël.

Le choix du nom d'Israël trahissait une ambition extraordinaire. Pour nommer la nouvelle entité, il n'était pourtant pas difficile de trouver un éponyme biblique plus discret, par exemple parmi les ascendants de Saba' mentionnés au chapitre X de la Genèse. Les prosélytes arabes de Madian ne sont-ils pas appelés les « Fils de Jethro », d'après le beau-père de Moïse[33] ?

La fondation d'un nouvel Israël en terre yéménite présentait sans doute l'avantage d'apporter un espoir aux communautés juives qui attendaient la renaissance d'un Israël terrestre, et d'obtenir leur soutien. Mais une telle initiative ne devait pas ravir les autorités du judaïsme : les précédentes tentatives de restauration d'un État juif s'étaient conclues par des désastres militaires et une aggravation de la situation des juifs. D'ailleurs, depuis l'écrasement de la révolte de Bar Kokhba (132-135), qui s'était présenté comme le Messie et avait été reconnu comme tel par le tanna ʿAqīvah, les Sages d'Israël luttaient contre l'idée que l'attente messianique puisse se rapporter au monde terrestre, estimant qu'elle ne serait satisfaite qu'à la fin des temps. C'est peut-être l'explication du silence des sources juives sur le judaïsme arabique.

33. Gil 1984, p. 217-218.

D'un point de vue chronologique, la réforme d'Abīkarib intervient à un moment où tout espoir de rétablir une entité juive autonome en Palestine a disparu, après l'échec de l'empereur Julien (361-363) et le triomphe du christianisme. C'est aussi vers la même époque que disparaît le dernier organe central du judaïsme, le patriarche, dont la fonction est héréditaire : Gamaliel meurt sans descendant entre 415 et 429 et n'est pas remplacé. Cet effacement ouvre la voie à l'émergence d'une nouvelle autorité, l'exilarque de Mésopotamie.

3. Une réforme sociale liée à une réforme religieuse

La réforme d'Abīkarib ne se conçoit pas sans une conversion de Ḥimyar au judaïsme. L'hypothèse de cette conversion (selon des modalités qui seront examinées ci-après) ne se fonde pas uniquement sur la multiplication des inscriptions juives et sur le bouleversement institutionnel qu'elles révèlent. Elle résulte également de l'absence totale d'indices de christianisation dans l'épigraphie jusqu'aux années 530. Mais le principal argument réside incontestablement dans le rejet brutal et définitif du paganisme au moment même où apparaissent les premières inscriptions juives.

Les premiers indices de rejet du polythéisme apparaissent en Arabie méridionale dans les années 330 ou 340, vers l'époque où l'Éthiopie se convertit au christianisme, très peu de temps après que l'Empire romain dans son ensemble eut adopté une politique favorable au christianisme (février 313). Ces évolutions résultent sans aucun doute des mêmes causes : l'aspiration des élites à une religion plus spirituelle ; la conviction de plus en plus répandue qu'il existe une survie après la mort ; le rôle grandissant de l'individu qui revendique le choix de sa religion, alors que précédemment elle résultait de l'appartenance à un groupe social. On ajoutera que les vastes royaumes qui se sont constitués en Arabie méridionale et en Éthiopie encouragent ces évolutions religieuses, qui pourraient favoriser l'unification de populations disparates.

Le premier repère chronologique précis est offert par une inscription datée de *ca.* 355 ap. notre ère[34]. Mais une autre est plus

34. Le texte est daté de 388 dans l'ère de Maḏḥàᵐ, dont le début est 33 (plus ou moins 10) av. notre ère.

ancienne : elle a été gravée par le père de l'auteur de la précédente. Ces deux inscriptions en langue et en écriture sabéennes, qui commémorent des expéditions pour extraire des pierres décoratives dans les carrières d'une région désertique, remplacent pour la première fois l'invocation à des divinités polythéistes par celle à un Dieu unique : « avec l'aide de Dieu, maître du Ciel » et « que Dieu maître du Ciel leur vienne en aide »[35]. Un troisième indice de rejet du polythéisme se trouve dans une inscription datée de [36]3 ou [37]3, rédigée par un grand seigneur des environs de Ṣanʿāʾ[36].

Ce rejet devient la politique officielle du royaume de Ḥimyar au début des années 380. Dans deux inscriptions du roi Malkīkarib en corégence avec deux fils (Abīkarib et Dharaʾʾamar), datées de janvier 384, l'invocation religieuse est : « avec le soutien de leur seigneur, le Seigneur du Ciel[37] ». Un peu auparavant, Malkīkarib avait édifié à Maʾrib un sanctuaire désigné par un terme nouveau, *mikrāb*, et lui avait donné un nom araméen (Barīk) qui signifie « Béni »[38]. L'emprunt à une langue étrangère du nom propre d'un monument royal n'avait pas de précédent : c'est le signe que le *mikrāb* s'inspire, lui aussi, de modèles extérieurs.

Ce rejet du polythéisme est radical et définitif. Après 384, les inscriptions célébrant ou invoquant des divinités polythéistes disparaissent totalement ; tout au plus trouve-t-on un texte provenant d'une petite bourgade au nord de Ṣanʿāʾ, qui mentionne un temple du dieu Taʾlab en 402-403. Le grand temple sabéen de Maʾrib, dédié au dieu Almaqah, qui a livré quelque 800 inscriptions datant des quatre premiers siècles de l'ère chrétienne, est alors abandonné, et il en va probablement de même de tous les autres sanctuaires polythéistes. L'absence de toute référence épigraphique au polythéisme est significative dans la mesure où le

35. *b-rdʾ ʾl*^{n} *bʿl S*^{1}*my*^{n} et *w-ʾl*^{n} *bʿl S*^{1}*my*^{n} *l-yrdʾn-hmw*. Ces inscriptions, encore inédites, ont été découvertes par M. Khālid al-Ḥājj, lors de sa prospection de la région de Sabbāḥ (à l'ouest de Lawdar), en 2004. Il en prépare la publication, en collaboration avec M. Fahmī al-Aghbarī. J'ai eu la possibilité d'examiner ces textes, en compagnie de ces jeunes chercheurs, en décembre 2004.

36. YM 1950, à paraître sous la plume d'Iwona Gajda. On y relève les expressions : « [... leur Sei]gneur, le Maître du Ciel, pour qu'il exauce la supplication et[...] », *[... mr](ʾ)-hmw Bʿl S*^{1}*my*^{n} *l-s*^{1}*(mʿ) ʿnt w-[...]* (l. 2), et « pour qu'exauce le Maître du C[iel ...] », *w-l-ys*^{1}*mʿn Bʿl-(S*^{1}*)[my*^{n} *...]* (l. 4).

37. Garb Bayt-al-Ashwal 2 et *RÉS* 3383 : *b-mqm mrʾ-hmw Mrʾ S*^{1}*my*^{n}.

38. Ja 856. Ce texte a pour auteur Malkīkarib en corégence avec un seul fils, dont le nom a disparu, peut-être Abīkarib ; il date de la décennie qui précède 384, soit *ca* 380.

total des inscriptions dont on dispose pour la période 380-560 n'est pas négligeable, de l'ordre de 120 ou 130. On ne saurait totalement exclure, cependant que certaines dédicaces polythéistes non datées, manifestement tardives d'après la graphie, soient postérieures à 380.

4. Séparation de la « fonction prophétique » et de la « fonction régalienne » ?

Le rang donné à Israël dans les invocations conduit à se demander si la grande réforme religieuse et sociale d'Abīkarib ne comporterait pas une séparation franche entre pouvoir religieux et pouvoir politique ou, pour reprendre les concepts de l'époque, entre « fonction régalienne » et « fonction prophétique ».

Une telle hypothèse permettrait d'expliquer pourquoi un pilier trouvé à Bayt Ḥāḍir, non loin de Ṣan'ā', porte une copie en hébreu de la liste des 24 classes sacerdotales du temple de Jérusalem, dérivée de celle du Livre des Chroniques (I Chr. 24/16-18) (Appendice I, document n° 6)[39]. S'il a existé un sacerdoce yéménite, on peut supposer qu'il a éprouvé le besoin de fonder sa légitimité sur une tradition continue ayant sa source à Jérusalem.

Les sources manuscrites offrent un second argument. De manière unanime, elles insistent sur le rôle des savants juifs qui flanquent le souverain ḥimyarite[40]. Ainsi, selon la Tradition arabo-musulmane, la conversion du Yémen au judaïsme intervient sous le règne du roi Abīkarib, à l'initiative de deux sages[41] que le roi a ramenés de Yathrib avec lui. La population résiste dans un premier temps, puis s'incline à la suite d'une ordalie opposant ces sages et le clergé païen local. Dans le *Martyre*

39. DJE 23 (voir Robin 2003, p. 108-109).

40. Robin 2003, p. 144, n. 252.

41. Il s'agit ici de deux *ḥibr* (ou *ḥabr*), terme qui est rendu par « rabbin », mais aussi par « docteur » (Torrey 1933, p. 33) ou par « sage » (Rubin 2000, p. 32). Cette dernière traduction s'accorde mieux avec le sens du terme hébraïque qui a servi de modèle (le *ḥaver* est tout d'abord une personne digne de confiance dans l'observance des lois sur la dîme et la pureté rituelle), mais aussi avec les usages de l'arabe : on notera ainsi qu'al-Ṭabarī (*Tafsīr* VI, 250) distingue explicitement « rabbin » et « sage » puisque, parlant des deux fils de Ṣūriyyā, il nous dit que le premier est *rabbī* et le second *ḥibr* (*wa-kāna aḥadu-humā rabbiy*^{un} *wa-'l-āḫiru ḥibr*^{un}). Noter par ailleurs que le terme *ḥibr*, bien qu'emprunté à l'hébreu à travers le judéo-araméen, n'est pas réservé aux juifs : il est utilisé pour qualifier les quarante chrétiens de Najrān qui viennent en délégation à Médine pour rencontrer Muḥammad (*al-Aġānī*, XII, p. 266) ou un grand savant des débuts de l'islam (Ibn 'Abbās, surnommé al-Ḥabr) (voir la racine ḤBR dans Blachère, *Dictionnaire*). Voir aussi Newby 1988, p. 57-58.

d'Azqīr, le roi Sarābhīl Dānkəf (le Shuriḥbi'īl Yakkuf des inscriptions, *ca* 465-485) décide de renvoyer le saint à Najrān pour y être exécuté sur le conseil de l'un des rabbins de son entourage[42].

Une telle division des tâches entre « fonction prophétique » et « fonction régalienne » n'est pas exceptionnelle. Musaylima, rival et apparemment modèle de Muḥammad en Arabie centrale dans les années 620-630, s'appuie sur la tribu des banū Ḥanīfa, mais n'en prend pas la direction. Il se contente de revendiquer le statut de prophète et d'envoyé de Dieu (*rasūl*) pour sa communauté, tout en acceptant que Muḥammad ait le même statut pour la sienne[43]. Toujours en Arabie, l'alliance entre le réformateur Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb (qui a donné son nom au wahhābisme) et le lignage des Saʿūd, à la fin du XVIII^e^ siècle ap. notre ère, reflète une même organisation. Les exemples pourraient être multipliés.

L'hypothèse d'une séparation entre « fonction prophétique » et « fonction régalienne » apporte enfin une réponse plausible à une énigme.

Pour la période 380-530, nous possédons un total de seize inscriptions royales. Neuf comportent une indication explicite ou indirecte de monothéisme ; trois ne contiennent aucune formule de nature religieuse ; les quatre dernières sont trop fragmentaires[44].

Or, les neuf inscriptions royales monothéistes ne contiennent pas le moindre indice d'une orientation religieuse reconnaissable, juive, chrétienne, manichéenne ou autre. On y relève uniquement des invocations ou des suppliques au « Seigneur du Ciel », à « Raḥmanān (maître du Ciel et de la Terre) » ou à « Ilahān, seigneur du Ciel et de la Terre ».

Le contraste est notable avec les inscriptions monothéistes rédigées par des particuliers pendant la même période : près de la moitié (19 sur 41 à l'heure actuelle) indiquent explicitement une adhésion ou une sympathie pour le judaïsme.

42. Robin 2003, p. 139-140. A la bibliographie, ajouter Rubin 1995 et 2000, p. 41-43 : l'auteur y démontre de manière convaincante (au contraire de ce que pensaient C. Conti Rossini et A.F.L. Beeston) que le judaïsme du roi de Ḥimyar ne fait aucun doute, même si le texte ne le mentionne pas explicitement.

43. Kister 2002.

44. Robin 2003, p. 105-110.

Ma suggestion serait que Ḥimyar avait bien fait le choix du judaïsme. Les souverains accordaient incontestablement leur soutien à la nouvelle religion, facteur d'intégration et de cohésion. Mais il n'est pas sûr que tous se soient convertis personnellement[45]. Par ailleurs, ils évitaient de prendre parti trop explicitement dans leurs textes officiels, sans doute parce que seule une faible partie de la population, principalement les élites urbaines et tribales, avait rallié le judaïsme.

5. La réforme d'Abīkarib rendue possible grâce à la stabilité politique

La réforme d'Abīkarib n'aurait pas été viable si les rois de Ḥimyar n'avaient pas joui d'une réelle autorité. Il est évidemment difficile de mesurer celle-ci. Il est possible, en revanche, de mettre en évidence une remarquable stabilité politique, pendant toute la période qui précède la réforme.

Les inscriptions nous renseignent sur les rois qui se succèdent sur le trône ḥimyarite pendant 600 ans, des dernières décennies avant l'ère chrétienne à 570 environ. Ces rois appartiennent à dix-huit dynasties différentes (voir Tableau II *infra*, p. 895-899). Par « dynastie », j'entends une lignée de rois qui se succèdent en ligne directe.

Sur ces dix-huit dynasties,

– onze ne comptent qu'un seul souverain,

– trois (IX et XI ; XVIII avec trois rois) s'étendent sur deux générations,

– deux (III et peut-être XIII) s'allongent sur trois générations,

– deux s'étendent sur cinq générations, l'une de manière assurée (XII, qui compte six rois) et l'autre de façon très hypothétique (V).

La XVIII[e] et dernière dynastie, celle des rois abyssins qui règnent sur Ḥimyar de 530 à 570, peut être mise à part, parce qu'il n'est pas sûr qu'elle nous éclaire sur les institutions ḥimyarites.

45. Dans l'inscription de Yahūda', un seul des souverains régnants (Dhara"amar Ayman) est invoqué. On a supposé que lui seul était converti alors que les autres (Abīkarib As'ad et peut-être son père ou ses fils) ne l'étaient pas. Dans Robin 2005b, j'ai avancé une autre explication : Dhara"amar aurait reçu une délégation de pouvoir pour l'administration du territoire ḥimyarite au sens étroit.

Six dynasties seulement sur dix-sept (comptant 21 souverains sur 32) ont deux souverains et plus : la transmission héréditaire du trône est plutôt l'exception.

Une seule période, assez longue puisqu'elle s'étend sur presque deux siècles (320-500 environ), se signale par un succès durable de la transmission héréditaire du trône : elle correspond précisément à la dynastie d'Abīkarib (XII, avec cinq générations et six souverains), et à celle de Shuriḥbi'īl Yakkuf (XIII, avec trois générations).

Les traditionnistes arabo-islamiques surnomment *tubbaʿ* les souverains de cette période. Comme la racine arabe TBʿ signifie « suivre », le sobriquet de *tubbaʿ* pourrait avoir été créé pour désigner les rois qui succèdent à leur père[46].

La dynastie d'Abīkarib accède au pouvoir dans les années 320. Il faut attendre la troisième génération, c'est-à-dire vers 375, pour affirmer que la succession héréditaire devient la norme. Or c'est l'époque où la réforme sociale et religieuse commence à être mise en œuvre. Un lien de causalité entre la stabilité politique et cette réforme paraît vraisemblable.

En résumé, je suppose qu'une grande réforme religieuse et sociale métamorphose le royaume ḥimyarite dans les années 380. Ses principaux caractères sont :

– le rejet radical et définitif du polythéisme ; le fait que ce rejet se constate dans l'ensemble du royaume illustre que les souverains jouissent d'une grande autorité[47] ;

– la constitution d'une nouvelle entité tribale nommée Israël, dans laquelle se retrouvent des juifs d'origine ḥimyarite et probablement des juifs d'origine judéenne ; ce nouvel Israël, dont la fonction est probablement de dépasser les clivages tribaux tradi-

46. Cette interprétation ne pouvait pas être celle des traditionnistes puisque, pour eux, tous les rois sudarabiques appartenaient à une même dynastie. Noter cependant que l'explication la plus courante de *tubbaʿ* est « le dernier suit le premier d'entre eux sur le trône » (*al-āḫir yatbaʿu l-awwal min-hum fī l-mulk*) : voir Robin 2003, n. 167, p. 130-131. Concernant les deux occurrences de Tubbaʿ dans le Coran, voir ci-dessous p. 877-878.

47. L'opinion commune est que le pouvoir royal ḥimyarite est faible. Voir Ryckmans 1951, p. 238-239, qui invoque « l'autonomie accrue » des communes, « la division du royaume sabéen en grandes provinces semi-autonomes, qui auraient été placées sous l'autorité des fils du roi » et, de façon plus générale, « une décadence dans la civilisation sabéenne (...) due vraisemblablement à la prépondérance prise par l'élément militaire, mais aussi à des raisons économiques telles la concurrence exercée par le trafic maritime au détriment de la route terrestre des aromates ».

tionnels, est d'une essence surnaturelle, comme l'indique la place qui lui est donnée dans les invocations et dans une bénédiction ;

– une attitude ambivalente des souverains ; d'un côté, ils semblent encourager la conversion au judaïsme, comme le montrent le nouvel Israël et l'expression publique d'une forte influence du judaïsme ; d'un autre, ils se cantonnent dans une position d'arbitre ;

– l'absence de toute trace d'influence religieuse autre que le judaïsme.

Cette réforme radicale est rendue possible par la stabilité politique qui résulte de la transmission héréditaire du trône.

6. Quel judaïsme en Arabie antique ?

Les derniers siècles de l'Antiquité sont caractérisés par un extraordinaire bouillonnement idéologique et religieux, qui brouille fréquemment les frontières – qui nous paraissent si claires aujourd'hui – entre polythéisme et monothéisme ou entre les diverses croyances et religions[48]. Des communautés monothéistes sont issues du paganisme ; des individus passent aisément du christianisme au judaïsme et vice versa ; les grandes religions sont divisées en de multiples courants qui se recomposent sans cesse et ne sont pas encore clairement distingués. Quant au judaïsme, qui exerce une grande fascination dans plusieurs régions du Monde ancien, il se présente sous la forme de cercles concentriques, avec des fidèles d'origine judéenne qui adhèrent naturellement à la foi de leurs pères, d'autres dont la conversion est récente (les prosélytes), d'autres encore qui suivent les exigences de la Loi de Moïse (les « craignant-Dieu », en grec *théosebeis*)[49], les derniers enfin qui glanent ce qui leur plaît (sabbat, interdits alimentaires ou circoncision).

Un autre facteur de différenciation au sein de ce judaïsme antique est l'enracinement dans les sociétés d'accueil, dont la langue prime systématiquement sur l'hébreu. Les juifs écrivent alors leurs inscriptions en grec, en latin ou encore en sabéen. Le retour à l'hébreu intervient après l'échec du judaïsme face au

48. Mitchell 1999.

49. Les deux inscriptions d'Aphrodisias gravées sur un même pilier sont les documents les plus significatifs : voir notamment Reynolds-Tannenbaum 1987 et Chianotis 2002.

christianisme et à l'islam, quand les communautés juives se replient sur elles-mêmes et recherchent une nouvelle affirmation identitaire.

Dans le judaïsme aux multiples variantes des siècles qui précèdent l'islam, il est difficile d'établir à quel courant se rattachent les juifs d'Arabie[50]. Les données dont nous disposons sont modestes. D'un côté, nous avons quelques traces de relations avec le judaïsme palestinien et mésopotamien. Ce sont le caveau de Beth She'arīm et l'épitaphe de Yoseh fils d'Awfà, qui rappellent que les juifs d'Arabie – ou certains d'entre eux – voulaient être inhumés en terre d'Israël. Ce sont également les inscriptions en hébreu découvertes en Arabie du Nord-Ouest et surtout au Yémen. Parmi ces dernières, la plus significative est la liste des classes sacerdotales du Temple de Jérusalem, sans doute gravée et exposée pour donner une preuve de l'ascendance sacerdotale d'un groupe de juifs de Ḥimyar. A ce propos, il n'est pas sans intérêt de rappeler que, selon certaines traditions arabes, deux des trois tribus juives de Yathrib revendiquaient une ascendance sacerdotale[51]. On disait de même que le poète juif al-Samaw'al b. ʿĀdiyā était le fils d'un prêtre[52].

Certaines règles de la Mishnah prennent en compte les conditions de vie dans les déserts d'Arabie[53]. Les sources syriaques évoquent divers contacts entre le roi Joseph et les rabbins de Tibériade[54]. Quant à la Tradition arabe, elle rapporte que le fils de l'Exilarque de Babylonie (c'est-à-dire le fils de la plus haute autorité du judaïsme au début du VII^e^ siècle), aurait eu, à Médine, un débat avec Muḥammad sur le songe de Joseph[55].

En sens inverse, si le judaïsme arabique est bien en relation avec les principales communautés juives, il présente des carac-

50. Pour les juifs du Ḥijāz, voir les minutieuses analyses de Newby 1988, notamment p. 55 *sq*.

51. Ce sont les banū Naḍīr et les banū Qurayẓa, souvent appelées *al-Kāhinān*, « les Deux prêtres » (Gil 1984, p. 207-208). Mais, selon d'autres traditions, ces deux tribus descendent des banū Judhām, c'est-à-dire d'une tribu arabe, ce qui en ferait des prosélytes (*ibid.*, p. 212).

52. Newby 1988, p. 55, d'après *al-Aġānī*, 22, p. 350 (19, p. 98, dans l'édition citée par Newby). Ibn al-Kalbī est d'une opinion différente : il rattache la généalogie d'al-Samaw'al b. Ḥiyyā b. ʿĀdiyā à la tribu arabe méridionale d'al-Asd/al-Azd (Caskel 1966, I, tableau 194).

53. Newby 1988, p. 54.

54. Robin 2003, p. 152.

55. Gil 1984, p. 147.

tères spécifiques. Les islamisants ont été frappés par l'enracinement des juifs du Ḥijāz dans la société locale :

> « Tous portent des noms arabes, sont organisés en tribus à la manière arabe et, quand nous les rencontrons dans la littérature, agissent et parlent comme d'authentiques Arabes »[56].

Leurs activités sont les mêmes que celles des tribus voisines. La même chose peut être dite des juifs du Yémen. Ils font leur inscription en langue locale[57], portent des noms ḥimyarites (les femmes comme les hommes)[58] et se trouvent à des niveaux variés de la hiérarchie sociale.

Un second caractère notable du judaïsme arabique est son apparente indifférence aux spéculations religieuses et à l'héritage juif. L'épitaphe de Léah est instructive, avec un texte araméen qui évoque la vie future et s'inspire du Livre de Daniel, alors que le sabéen ne mentionne que le repos de la défunte. De manière plus générale, il est surprenant que les inscriptions ne fassent aucune citation biblique ni aucune allusion aux grandes figures du judaïsme. L'absence de tout symbole juif, tel que le chandelier à sept branches, est également étonnante, alors que ces symboles sont habituels dans le monde méditerranéen.

Les islamisants se sont interrogés sur le fait que les poèmes arabes préislamiques attribués à des juifs ne contiennent aucun indice indiquant l'appartenance religieuse de leurs auteurs. Comme on peut faire la même remarque à propos des poètes polythéistes et chrétiens, il faut en conclure que la poésie – mais aussi les inscriptions – ne sont pas considérées comme un moyen approprié pour faire étalage de convictions personnelles[59].

Il n'est pas inattendu que les règles de vie ne soient pas toujours celles du judaïsme rabbinique, quand les sources permet-

56. Jeffery 1938, p. 24.

57. C'est un caractère partagé avec les juifs du bassin méditerranéen. C'est seulement à partir du VI[e] siècle que l'hébreu supplante la langue locale.

58. Dans la liste des signataires du traité qu'al-Hādī ilà 'l-Ḥaqq Yaḥyà b. al-Ḥusayn conclut avec les chrétiens et les juifs de Najrān, en 897, il est presque impossible de savoir qui est musulman, juif ou chrétien ; si quelques noms sont bibliques, aucun n'est chrétien à coup sûr (Robin 2003, p. 129, n. 163). En revanche, dans certaines généalogies d'al-Hamdānī, on relève une proportion élevée de noms bibliques. Cette contradiction apparente amène à supposer que les noms bibliques n'étaient portés que dans certaines familles (notamment sacerdotales). Chez les chrétiens, on observe de même que seuls les membres du clergé avaient des noms identifiables comme chrétiens.

59. Newby 1988, p. 56-57. Bien évidemment, cette observation a amené certains commentateurs à douter que ces poètes soient réellement juifs (*ibid.*, n. 40, p. 140).

tent de le vérifier : Ibn al-Kalbī mentionne ainsi le cas de juifs de Yathrib épousant des Qurayshites polythéistes[60].

Ces remarques amènent inévitablement à deux questions. La première est de savoir si ces juifs d'Arabie sont véritablement juifs. Certains en ont douté, avec divers arguments. Les conversions sont collectives et présentent une composante politique, sociale et fiscale[61], ce qui amène à s'interroger sur leur dimension religieuse. Les juifs d'Arabie n'étalent guère leurs convictions religieuses dans les inscriptions et la poésie. Enfin, la Mishnah et le Talmud ignorent presque totalement le judaïsme arabique[62]. Aucun de ces arguments n'était décisif. Désormais, ils sont définitivement balayés par les dernières découvertes épigraphiques – les épitaphes de Leah et de Yoseh, ou les inscriptions ḥimyarites mentionnant le « peuple d'Israël » : il s'agit bien de vrais juifs[63].

La seconde question se rapporte à l'origine de ces juifs d'Arabie. Beaucoup étaient des convertis. Si l'épigraphie ne donne qu'un seul exemple sûr, concernant un Ḥimyarite, dans l'inscription Gajda (ZM 2000), les traditions arabes en comportent un grand nombre, parfois très explicites[64]. Un incident rap-

60. *Kitāb al-maṭālib*, cité par Michael Lecker dans une communication intitulée « Ouraẓiyyāt : On three survivors from the Qurayẓa massacre », « From Jāhiliyya to Islam», Jérusalem, 6-10 juillet 2003.

61. L'aspect fiscal n'est guère évoqué par nos sources (Newby 1988, p. 49), mais on peut supposer qu'il était fondamental. Dans les relations entre l'État islamique et les tribus au moment de la *Ridda*, certaines tribus font une claire différence entre la *zakāt* (qu'elles ne veulent plus payer) et l'appartenance à la communauté islamique (qu'elles acceptent volontiers) (Kister 2002, p. 33) : les exigences financières étaient plus pesantes que les obligations religieuses.

62. De tels doutes ont été formulés notamment par D.S. Margoliouth, qui considère que les juifs de Yathrib ne sont pas de véritables juifs, mais des monothéistes qu'il appelle « raḥmānistes » (Gil 1984, p. 209).

63. Newby 1988, p. 53 *sq.*, p. 140 n. 40, etc. La terminologie institutionnelle mériterait d'être étudiée. Il s'agit tout d'abord des divers titres donnés aux sages, docteurs et chefs de communauté juifs. Les inscriptions n'ont rien donné jusqu'à présent (si on excepte le terme *Ḥbr'* dans une inscription fragmentaire, Altheim-Stiehl, *Araber* V/1, p. 310). Quant aux traditions arabes, elles empruntent manifestement leur terminologie au judéo-araméen (*ḥabra', rabbī* et *rêsh galûta'*, « sage », « docteur », « exilarque », qui donnent *ḥibr, rabbī, ra's al-jālūt*). Une autre piste est offerte par les lieux d'enseignement et de prière. Les inscriptions ḥimyarites les désignent d'ordinaire par un terme local, *mkrb* (qui signifierait le « lieu où l'on s'assemble »), même si on relève une fois *ms¹gd* et *kns¹t* qui sont probablement des emprunts (Robin 2003, p. 121-123). A Yathrib, les termes utilisés sont *bayt al-midrās* et *kuttāb*. La manière de nommer Dieu offre également matière à réflexion : le nom le plus fréquent, Raḥmānān en sabéen et al-Raḥmān en arabe, vient manifestement du judéo-araméen (Robin 2003, p. 113-115), mais il n'est pas habituel dans cette langue. Dans sa terminologie, le judaïsme arabique marierait donc emprunts (surtout au nord) et originalités (plutôt au sud).

64. Gil 1984.

porté par 'Umar b. Shabba est particulièrement éclairant. Quand les banū Ḥishna, une fraction de la tribu de Bālī, en conflit avec les banū 'l-Raba'a, vinrent se réfugier à Taymā', les juifs leur refusèrent l'accès de la forteresse, à moins qu'ils ne se convertissent au judaïsme ; les banū Ḥishna y consentirent et on les laissa pénétrer dans la ville[65].

Cependant, l'existence d'un fort mouvement de conversions n'est pas contradictoire avec une émigration venue de Palestine, de Mésopotamie ou d'Égypte.

Une hypothèse de reconstruction pourrait être que des juifs en nombre notable se sont établis en Arabie occidentale, surtout à partir de la destruction du Second Temple[66]. Pendant plusieurs siècles, leur présence reste discrète. L'émergence de communautés juives autonomes pourrait intervenir au IVe siècle : l'épitaphe déjà évoquée de Māwiya, qui date de l'été 356, mentionne des princes (*ryš*, araméen *rêsh*) de Ḥigrā' et de Taymā' dont le grand-père porte un nom, Samuel (*Šmw'l*), apparemment juif.

Dans le royaume de Ḥimyar, le choix du judaïsme intervient au début des années 380. La puissance de Ḥimyar et la création d'un État tributaire en Arabie centrale et occidentale ont certainement renforcé les communautés juives d'Arabie occidentale et accéléré le mouvement de conversion chez les Arabes polythéistes. Les traditions gardent effectivement le souvenir que les banū Naḍīr et les banū Qurayẓa de Yathrib étaient « rois » avant l'islam, même s'il s'agit d'une période où l'influence ḥimyarite avait déjà été remplacée par celle de la Perse sassanide[67]. Le fait que l'onomastique des juifs du Ḥijāz semble comporter davantage de noms bibliques à époque ancienne pourrait s'expliquer par le fait que les juifs d'origine judéenne, majoritaires à l'origine, auraient été progressivement rejoints par un nombre considérable de prosélytes.

65. Bakrī, *Mu'jam*, Muqaddimat al-mu'allif, p. 29, d'après Ibn Shabba ; cité par Gil 1984, p. 210-211, ou Lecker 1995b, p. 66-67 (qui traduit et commente cette notice de Bakrī).

66. Le premier contact connu entre les Judéens et les grandes oasis du nord du Ḥijāz intervient au début du règne d'Auguste. Lors de son expédition en Arabie méridionale, vers 26-25 avant notre ère, l'armée d'Ælius Gallus compte un contingent de 1 000 Judéens. On ignore son itinéraire précis dans le Ḥijāz : la seule donnée précise est qu'elle passe d'Égypte en Arabie au moyen de bateaux et débarque à Leukè Kômè, où elle séjourne plusieurs mois (Strabon XVI,4,23-24). Quelque 70 ans plus tard, en 42-43 après notre ère, un Judéen (ou un juif) est inhumé à Ḥigra' (*CIS* II, 219 = JSNab 4 = Healey 4).

67. Gil 1984, p. 204-205.

Si l'on en croit les traditions arabes, la conversion de Ḥimyar au judaïsme serait due à des sages (*ḥibr*) originaires de Yathrib, amenés au Yémen par Abīkarib. Mais on sait par Philostorge que les juifs étaient déjà influents dans l'entourage du grand père d'Abīkarib. Quoi qu'il en soit, la vraisemblance est grande que le judaïsme yéménite ait sa source dans celui du Ḥijāz.

La conversion de Ḥimyar au judaïsme répond sans doute, avant tout, à des considérations de politique interne. Mais il est possible que l'existence de communautés juives autonomes à Ḥigra' et Taymā' ait joué un certain rôle : elles pouvaient aider Ḥimyar à étendre son influence en Arabie occidentale. En sens inverse, le poids politique du judaïsme ḥijāzite a certainement été décuplé par le soutien ḥimyarite. Mais il ne semble pas qu'il y ait eu des déplacements significatifs de juifs d'Arabie méridionale vers le Ḥijāz. Les traditions qui donnent aux deux tribus de Yathrib qui accueillent Muḥammad, Aws et Khazraj, une origine yéménite ne semblent pas avoir de fondement historique, mais s'expliquent plutôt par une distribution des Arabes entre les tribus qui se sont soumises à des rois et celles qui ont refusé toute sujétion (appelées *laqāḥ*)[68]. Michael Lecker a cependant mis en évidence le cas d'un juif de Kinda qui émigre à Médine et y épouse une femme des banū Hadl[69].

7. L'HYPOTHÈSE DU « RAḤMĀNISME »

La politique religieuse des rois de Ḥimyar, comprise ici comme une conversion au judaïsme, a pu être interprétée différemment. En 1984, A.F.L. Beeston, à partir d'un corpus de textes notablement plus réduit, supposait que les souverains ḥimyarites adhéraient à une forme particulière de monothéisme, indépendante

68. Les généalogies arabes, telles que les traditionnistes les exposent, avec deux branches principales correspondant aux Arabes du Nord ('Adnān) et du Sud (Qaḥṭān), prennent leur forme définitive pendant le premier siècle de l'hégire. Elles sont souvent considérées comme fictives. Il serait plus exact de dire qu'elles reflètent les systèmes d'alliance et de relation de l'époque : on observe ainsi que la branche qaḥṭānite peut être analysée comme l'alliance de tribus de Syrie avec d'autres arrivées d'Arabie méridionale, pour prétendre à l'exercice du pouvoir que les tribus d'Arabie déserte monopolisent (Piotrovskij 1977 ; Rubin 2000, p. 32-33). Mais on oublie trop souvent que ces tribus n'apparaissent pas au VII[e] siècle Les alliances qu'elles nouent prolongent des systèmes relationnels plus anciens, qui se sont constitués avec l'établissement de l'hégémonie ḥimyarite en Arabie centrale et occidentale, puis ont été utilisés par Abraha pour conserver le contrôle de ces régions (Kister 1965).

69. Lecker 1995 a.

du christianisme et du judaïsme[70]. Pour désigner cette croyance, Beeston reprenait l'appellation de « raḥmānisme », forgée par D.S. Margoliouth pour désigner le monothéisme des (soi-disant, selon lui) juifs de Yathrib[71]. « Raḥmānisme » est dérivé d'al-Raḥmān (arabe) ou de Raḥmānān (sabéen), l'un des noms de Dieu dans le Coran et en Arabie méridionale.

Beeston voulait bien admettre que quelques inscriptions étaient juives, mais certainement pas toutes celles qui comportaient des formules monothéistes. Ceci n'excluait pas de déceler dans le « raḥmānisme » une « inspiration juive » (*Jewish inspiration*)[72], confirmée par les traditions arabes relatives à la conversion des Ḥimyarites à l'époque du roi Abū Karib[73].

Cette hypothèse « raḥmāniste » présentait l'avantage d'offrir une origine plausible aux *ḥanīf* de la Tradition arabo-musulmane, à savoir à ces Arabes préislamiques qui auraient fait le choix du monothéisme sans adhérer pour autant à l'une des grandes religions établies. C'est pourquoi elle a retenu l'attention de quelques islamisants, comme Andrew Rippin[74].

Mais elle n'a pas convaincu les sudarabisants. Elle se heurte en effet à de sérieuses objections :

1. Le monothéisme ḥimyarite est en rupture totale avec le polythéisme préexistant, si on se fonde sur la terminologie et la phraséologie, entièrement renouvelées, avec de nombreux termes empruntés à l'araméen (plus précisément au judéo-araméen) ; dans l'hypothèse d'un monothéisme national, on se serait plutôt attendu à ce que la nouvelle croyance soit une version réformée de la religion traditionnelle ;

2. Il est impossible de tracer une limite claire entre inscriptions juives et « raḥmānistes » ; un bon exemple est offert par les inscriptions des officiers du roi Joseph : raḥmānistes par la phraséologie, elles sont juives par le contexte ; l'épitaphe de Leah en donne une seconde illustration : il s'agit incontestablement d'une épitaphe juive si on se fonde sur l'onomastique et sur le texte

70. Beeston 1984a et 1984b.
71. Margoliouth 1924, p. 71.
72. Beeston 1984a ; 1984b, p. 276 *sqq.*
73. C'est ainsi que les traditionnistes désigne Abīkarib, dont le nom a été réinterprété comme une *kunya*.
74. Rippin 1991.

araméen, mais d'un document « raḥmāniste » dans sa version sabéenne (qui, précisément, mentionne Raḥmānān).

On ajoutera que l'appellation « raḥmāniste » est trompeuse : Raḥmānān (arabe al-Raḥmān) est l'un des qualificatifs de Dieu, partagé par la plupart (et peut-être la totalité) des courants monothéistes de l'Arabie méridionale et de l'Arabie déserte.

8. Abīkarib est-il l'auteur de la réforme ?

Un dernier point reste à éclaircir. La grande réforme que j'ai attribuée à Abīkarib est-elle bien de lui ? En réalité, elle intervient sous le règne de Malkīkarib Yuha'min, en corégence avec ses deux fils, Abīkarib As'ad et Dhara''amar Ayman.

De cette réforme, la Tradition islamique n'a retenu que la conversion au judaïsme et en crédite le seul Abīkarib. Ce n'est pas nécessairement contradictoire. On peut supposer que Malkīkarib a accédé au trône à un âge avancé, puisqu'il n'a jamais régné seul, et que le pouvoir réel a été exercé par son fils aîné.

Si la Tradition islamique ne se souvient que d'Abīkarib, ce peut être dû à la stature exceptionnelle de ce monarque. Tout d'abord, le règne d'Abīkarib est exceptionnellement long, approchant les 60 ans[75]. Plus significatif, Abīkarib annexe au royaume de Ḥimyar de vastes territoires en Arabie centrale et (probablement) occidentale[76]. Les souverains modifient à cette occasion leur titulature, comme je l'ai déjà indiqué : à « rois de Saba', dhu-Raydān, Ḥaḍramawt et Yamnat », ils ajoutent « et les Arabes du Haut Pays et de la Côte » (*w-'rb Ṭwd w-Thmt*).

Le sens de la nouvelle titulature n'est pas totalement sûr. Le mot *ṭwd* signifie « montagne ». On a supposé qu'il désignait les montagnes bordant la mer Rouge au nord du Yémen. Mais l'extension du royaume vers l'Arabie centrale suggère que Ṭawd est

75. Abīkarib est déjà associé au trône par son père en janvier 384 et gouverne encore en août 433, 50 ans plus tard. Il semblerait même que cette dernière date soit notablement antérieure à la fin du règne, si l'on se fonde sur le développement de la titulature : en 433, Abīkarib n'a pas encore adopté la titulature très longue qu'il inaugure dans Ry 509.

76. Précédemment, les souverains ḥimyarites intervenaient dans ces contrées, comme le montre l'inscription 'Abadān 1, mais ils n'y exerçaient pas le pouvoir de façon réelle et durable. Avec Abīkarib, les relations changent de nature. La preuve en est donnée par l'inscription Ry 509 (dont les auteurs sont Abīkarib As'ad et son fils Ḥaśśān Yuha'min), qui enregistre l'annexion de la confédération tribale Ma'add^{um}. Ce document se trouve à Ma'sal al-Jumḥ, à 240 km à l'ouest-sud-ouest d'al-Riyāḍ (la capitale du royaume d'Arabie sa'ūdite). Voir aussi al-'Irāfa 1 (Gajda 2005a), qui se rapporte probablement aux mêmes événements.

le nom ḥimyarite du Najd. Quant à *Thmt*, c'est l'appellation des régions bordant la mer Rouge, certainement dans la région de Judda, mais peut-être aussi plus au sud, entre Judda et le Yémen : ce pourrait être une appellation de l'Arabie occidentale.

Une question qui n'est pas définitivement tranchée est de savoir si Yathrib et La Mecque dépendent alors des rois ḥimyarites. Cela semble vraisemblable, mais n'est pas encore prouvé[77].

Chez tous les traditionnistes arabo-islamiques, le roi Abīkarib est une figure considérable de l'Arabie antique. Mihail Piotrovskij a analysé en détail la manière dont sa saga s'est élaborée à l'époque umayyade, quand les Yéménites tentèrent de peser sur les orientations politiques de l'Empire en fédérant une vaste alliance tribale[78]. Il suffit de noter ici qu'Abīkarib est l'un des rares rois ḥimyarites dont la Tradition ait retenu le nom complet (nom et épithète) et, de plus, les liens généalogiques avec un prédécesseur et un successeur historiques[79].

III. L'échec de la réforme

Si on se fonde sur les mentions du « peuple d'Israël », la réforme d'Abīkarib, mise en œuvre dans les décennies qui suivent 380, est encore appliquée en 470, sous le règne de Shuriḥbi'īl Yakkuf. Il n'est pas invraisemblable de supposer qu'elle est encore effective pendant le règne des successeurs de ce dernier, jusque vers 500.

Il est malaisé de déterminer dans quelle mesure la réforme a été appliquée en dehors de la capitale, puisque tous les textes qui s'y réfèrent en proviennent. En province, le « peuple d'Israël » est ignoré par les grands seigneurs, qui ne mentionnent, à l'occasion, que les communes sur lesquelles ils ont autorité.

Comme souvent dans de telles situations, la réforme a dû se heurter à une résistance passive, sans que soit exclues, ici ou là, des oppositions plus ouvertes. Certains traditionnistes arabo-islamiques ne rapportent-ils qu'Abīkarib aurait été assassiné par

77. Yathrib serait dans la dépendance de la Perse au VI^e^ siècle, mais on ignore tout de son statut politique antérieur. On ajoutera que les traditions relatives au règne d'Abraha, de même que l'inscription Ry 506, montrent que, vers 535-560, Ḥimyar est un acteur majeur dans la totalité de la péninsule arabique.

78. Piotrovskij 1977 ; Crone 1994.

79. Robin 2005a.

son peuple[80] ? Il est clair en tout cas que la réforme a finalement échoué, puisque Ḥimyar sombre dans la guerre civile, avant d'être envahie et occupée par les Aksūmites à la fin des années 520.

1. Après la dynastie de Shuriḥbi'īl Yakkuf, deux souverains sous tutelle aksūmite ?

La période cruciale se situe pendant les deux premières décennies du VI[e] siècle. Aux deux dynasties qui ont mis en œuvre la réforme et qui, à ce titre, peuvent être considérées comme juives, celles d'Abīkarib (XII, *ca* 320-465) et de Shuriḥbi'īl Yakkuf (XIII, *ca* 465-495), succèdent deux souverains – Marthad'īlān Yanūf (XIV, *ca* 500-515) et Maʿdīkarib Yaʿfur (XV, 519-522) – qui ne mentionnent pas de patronyme et n'associent aucun corégent. La succession au trône cesse d'être héréditaire, signe probable d'un affaiblissement du pouvoir.

Autre indication de changement, pour ces deux règnes, nous ne connaissons qu'une seule inscription juive ou judaïsante : celles-ci se concentrent sous les dynasties antérieures d'Abīkarib et de Shuriḥbi'īl Yakkuf, puis sous le règne plus tardif de Joseph (XVI, 522-*ca* 530) ; elles disparaissent ensuite définitivement (voir le Tableau I *infra*, p. 893-894).

L'explication est sans doute à rechercher dans une réorientation radicale de la politique ḥimyarite. Sous le règne de Marthad'īlān, une inscription indique une possible sujétion de Ḥimyar au royaume chrétien d'Aksūm : elle rapporte que des ambassadeurs, dont l'un porte un nom abyssin[81], construisent un palais à Ẓafār, ce qui amène à supposer qu'ils ont une mission de longue durée dans la capitale de Ḥimyar, sans doute pour exercer un certain contrôle sur les autorités locales.

Par ailleurs, le roi Maʿdīkarib Yaʿfur, dans une inscription gravée en Arabie centrale, évoque une campagne dirigée contre *Kt*' (apparemment Kūthā, ville située entre l'Euphrate et le Tigre sur le canal de même nom, à 35 km au sud-sud-ouest d'al-Madā'in), au cours de laquelle il reçoit l'appui des banū Thaʿlabat. Or ces derniers peuvent être identifiés avec les chefs des Arabes du désert de Syrie soumis à Byzance[82]. C'est donc l'in-

80. Robin 2003, p. 134.

81. Il s'agit de *'ṣbḥh*. Les auteurs du texte sont « *S²dʿ* et ses fils *Wdfh* et *'ṣbḥh* les ambassadeurs (*tnblt*[m]) » (Garb AY, 9, d).

82. Robin 1996, p. 689-690.

dication d'une alliance, au moins ponctuelle, entre Ḥimyar et Byzance[83].

Ces indices, tirés de l'épigraphie, amènent à accorder quelque crédit aux sources manuscrites, souvent considérées avec suspicion. Le *Martyrion* grec (§ 2) rapporte « qu'il y avait des guerres fréquentes entre le roi des Éthiopiens et celui des Homérites, lequel était tributaire de l'Éthiopien »[84]. Le rédacteur indique ainsi que Ḥimyar était sous tutelle aksūmite avant que Joseph ne cherche à s'emparer du pouvoir et que cette tutelle avait été imposée par la force.

Selon les textes syriaques, le prédécesseur de Joseph, appelé *Mʿdykrm* ou *Mʿdwkrm* (évidemment Maʿdīkarib Yaʿfur), a été installé sur le trône par les Abyssins ; les mêmes sources, dans un autre passage, disent explicitement qu'il est chrétien[85].

Deux autres documents rapportent les progrès de l'influence byzantine et du christianisme en Arabie sous l'empereur Anastase (491-518), dont le règne correspond assez bien à la période qui nous occupe (500-522). Le premier est un rapport rédigé au début des années 530 par l'ambassadeur byzantin Nonnosos qui rappelle que son grand-père avait conclu un traité de paix avec un phylarque des Saracènes nommé Aréthas, qui peut être identifié avec le souverain de la principauté d'Arabie centrale, tributaire de Ḥimyar[86].

Par ailleurs, on lit dans un fragment d'un auteur monophysite que les Ḥimyarites « étaient juifs à l'origine... [et que] sous Anastase, ils se firent chrétiens, demandèrent un évêque et le reçurent »[87].

Les traditions arabes elles-mêmes évoquent l'existence d'un souverain chrétien vers cette époque. ʿAbd Kulāl b. Muthawwib, qui aurait régné entre un fils et un petit-fils d'Abū Karib, « était

83. A la veille de l'islam, un important lignage nommé Thaʿlaba, en partie judaïsé, se trouve à Yathrib (Gil 1984, p. 211). Il est difficile de dire s'il a un lien avec les banū Thaʿlaba qui ont autorité sur les Arabes du territoire byzantin, un siècle plus tôt.

84. La plus ancienne version de ce texte hagiographique est intitulée « Martyre de saint Aréthas et de ses compagnons dans la ville de Negra ». Les deux éditions disponibles (J.-Fr. Boissonade, *Anecdota graeca*, V, Paris, 1833, réimpr. Hildesheim, 1962, p. 1-62 ; E. Carpentier, *Martyrium siècle Arethae*, *Acta Sanctorum*, Octobris, t. X, Bruxelles, 1861, réimpr. 1970, p. 661-762), l'une et l'autre fondées sur un nombre trop limité de manuscrits, seront bientôt remplacées par une troisième, préparée par Mme Marina Detoraki.

85. Beaucamp *et al.* 1999, p. 75.

86. Photius, *Bibliothèque*, I (éd. Henry), 4 (2a) ; Robin 1996, p. 671-672 et 696-698.

87. D'après Jean Diakrinomenos, livre 10 : voir Theodoros Anagnostes, *Kirchengeschichte*, éd. G.C. Hansen, Berlin, 1971, p. 157.

un adhérent de la forme originelle du christianisme [*dīn al-naṣrāniyya al-ūlà*] et avait l'habitude de cacher cela à son peuple »[88].

De manière provisoire, dans l'attente de documents plus explicites, il semble possible de conclure que le royaume chrétien d'Aksūm, après la dynastie de Shuriḥbi'īl Ya'fur, impose sa tutelle à celui de Ḥimyar et intervient dans le choix du souverain. Aksūm patronnerait ainsi Marthad'īlān Yanūf, dont on ignore s'il est chrétien, et Ma'dīkarib Ya'fur, qui l'est très vraisemblablement. Dans un tel contexte, la grande réforme d'Abīkarib a dû être révoquée ou, pour le moins, mise en sommeil.

On ignore tout de la manière dont Aksūm s'est imposé en Arabie du Sud, même si ce n'est pas indépendant des progrès du christianisme qui gagne de nombreux adeptes à la périphérie de Ḥimyar (surtout à Najrān, dans la région d'al-Makhā' sur le littoral de la mer Rouge et dans l'île de Suquṭra). Pour les sources monophysites, le mouvement de conversion a sa source en Syrie du Nord, tandis que pour les Nestoriens, il vient d'al-Ḥīra, sur le Bas-Euphrate. La diffusion du christianisme se heurte à l'hostilité des autorités, qui la considèrent comme une cause de désordre. Une première persécution a lieu sous le règne de Shuriḥbi'īl Yakkuf ; il est possible qu'il y en ait eu d'autres avant le règne de Joseph[89].

2. Une tentative de restauration par le roi Joseph

Le roi Joseph prend le pouvoir vers juin 522, à la suite du décès du roi que les Aksūmites avaient placé sur le trône. Une poignée d'inscriptions datent de son règne : trois ont pour auteur le général de l'armée envoyée contre Najrān ; quelques autres sont dues à des officiers de la même armée. Tous ces documents datent de juin et juillet 523.

Les trois grandes inscriptions présentent un double caractère. D'un côté, elles dressent un bilan effrayant de la campagne que le roi Joseph vient d'achever sur le littoral de la mer Rouge, manifestement pour intimider les Najrānites qui ont refusé de livrer

88. Robin 2003, p. 139.

89. Voir la lettre écrite par Jacques de Saroug (qui meurt en 521), pour réconforter les chrétiens ḥimyarites de Najrān persécutés par les juifs.

des otages. D'un autre, elles se montrent très mesurées sur le plan religieux, ne signalant leur judaïsme que de façon étonnamment discrète : ce sont un nom de Dieu qui décalque Élohim (*'lh*^{n}), deux invocations de Dieu sous le nom de « Seigneur des juifs » et un *amen*. L'impression qu'on en retire est que le roi cherche à rétablir son autorité sur des populations rebelles, et que le conflit est plus politique que religieux.

Les sources manuscrites syriaques, grecques et arabes brossent un portrait de Joseph assez différent. Elles prétendent unanimement que Joseph s'engage dans une politique de conversion forcée au judaïsme, avec condamnation à mort en cas de refus. Les motivations de Joseph seraient à rechercher dans le fanatisme religieux. La Tradition arabo-islamique ne s'écarte pas de cette ligne. Mais cette présentation du règne de Joseph ne plaît pas aux savants de la Renaissance yéménite (X^{e}-XII^{e} siècle ap. n. è.) qui introduisent un double correctif. Selon eux, il faut distinguer deux dhū Nuwās (sobriquet arabe de Joseph), le persécuteur des chrétiens et un autre, appartenant à une branche parallèle de la dynastie et antérieur de quatre générations. Ce dédoublement permet aisément de déclarer que le plus ancien a été un grand roi, comme le prétendent ses descendants (probablement juifs d'après l'onomastique)[90].

Les inscriptions et les sources manuscrites donnent donc deux versions différentes des événements. Pour dépasser la contradiction, deux indices supplémentaires sont à prendre en considération. Le premier est la disparition de toute référence au « peuple d'Israël » ; apparemment, il n'est plus question que de « juifs », et encore uniquement dans l'expression « Seigneur des juifs ». L'ambitieuse réforme d'Abīkarib semble abandonnée. Désormais la terminologie utilisée paraît identique à celle du Coran : les *banū Isrā'īl* (transposition arabe de *Ys*^{3}*r'l*) renverraient aux Hébreux des temps bibliques, tandis *Yahūd* désignerait les juifs contemporains[91].

Le second indice est fourni par le titre de « roi de toutes les communes » (*mlk kl 's*^{2}*'b*^{n}), que prend Joseph. Ce titre n'est pas encore interprété de manière assurée[92]. Ne représenterait-il pas un infléchissement de la politique royale, dans le sens d'un ras-

90. al-Hamdānī, *al-Iklīl* II, éd. al-Akwa', 1967, p. 60 *sq*.
91. Horovitz 1925, p. 154-155 ; pour un avis plus nuancé, voir Goitein 1975.
92. Robin 2003, p. 110, n. 73, où sont évoquées plusieurs hypothèses.

semblement ouvert à toutes les communes de Ḥimyar, indépendamment de leurs choix religieux ? Le roi indiquerait par là que sa sollicitude dépasse le seul « peuple d'Israël. »

De manière évidemment hypothétique, il me semble que la politique religieuse de Joseph est moins radicale que celle d'Abīkarib. Joseph ambitionnerait simplement de restaurer un pouvoir juif, sans chercher à rétablir l'organisation mise en place par Abīkarib. Ses adversaires sont avant tout les puissances étrangères, Byzance et son allié aksūmite, qui veulent dominer le Yémen, et accessoirement les chrétiens ḥimyarites qui s'en réclament. Ce ne sont pas les chrétiens dans leur ensemble : les hagiographies syriaques n'indiquent-elles pas une certaine connivence entre Joseph et les nestoriens[93] ?

Les ambitions réduites de Joseph étaient évidemment la conséquence d'une situation politique et militaire très dégradée.

3. Échos coraniques ?

Le Coran est un « texte sans contexte », comme l'a joliment dit Francis E. Peters, pour souligner le caractère très allusif de ce recueil, qui ne mentionne qu'un nombre infime de lieux, de tribus, de personnes ou d'événements connus par ailleurs[94]. Même pour des passages dans lesquels les théologiens musulmans reconnaissent une allusion à un fait historique, la science européenne est réservée. Il en est ainsi des « Gens de la Fosse » (*Aṣḥāb al-Ukhdūd*) que l'immense majorité des commentateurs musulmans identifient avec les chrétiens de Najrān, alors qu'aucune donnée du texte ne fonde sérieusement cette identification[95] :

> Sourate LXXXV « al-Burūj » : « [ils] ont été tués, *les Hommes du Four* – feu sans cesse alimenté –, tandis qu'étaient assis autour, témoins de ce qu'ils faisaient aux croyants ; ils ne les tourmentèrent que parce que ceux-ci croyaient en Allāh » (v. 4-9, trad. R. Blachère).

93. « Après être monté sur le trône et avoir persécuté les chrétiens, il [Joseph] envoya une partie du butin des chrétiens à Ḥirtā də-Nu'mān, à ce même Gaḥsanā » (*Lettre* Shahīd VI C, p. XXI et 56, trad. Françoise Briquel-Chatonnet). La même impression peut être tirée des sources nestoriennes : voir Ryckmans 1964, p. 448 et *sq.*, qui écrit avant la publication de la *Lettre* Shahīd.

94. Peters 1991, p. 300.

95. Robin, « [Al-]Ukhūd » dans *Encyclopædia of the Qur'ān*, V, 2006, p. 397-398.

Il est donc hasardeux de tenter tout rapprochement entre les données sudarabiques et le Coran. Je vais néanmoins montrer que, dans trois cas, des termes énigmatiques du Coran peuvent être éclairés – dans une certaine mesure – par l'apport des inscriptions.

A. *Le nom de Muḥammad*

Dans l'une des inscriptions gravées en 523 par le général du roi Joseph dans la région de Najrān, Dieu est invoqué sous l'appellation *Mḥmd*, « celui qui est louangé »[96] :

> *Rbhd b-Mḥmd*
> « Seigneur des juifs, par Muḥammad »

On sait qu'il existe un doute sur le nom que portait réellement le Prophète de l'islam. Un passage coranique donne à penser que son véritable nom était Aḥmad (LXI/6), et non Muḥammad, même si le Coran donne également ce nom à quatre reprises (III/144 ; XXXIII/40 ; XLVII/2 ; XLVIII/29).

Or, il est étrange que Musaylima, le prophète de la Yamāma rival de Muḥammad, soit surnommé « Raḥmān de la Yamāma »[97], comme s'il était identifié avec le Dieu al-Raḥmān qu'il prêche dans son propre Coran. Un glissement comparable s'observe dans le Monde romain au début du IIIe siècle : l'empereur Marcus Aurelius Antoninus (Varius Avitus Bassianus avant son accession au trône) est communément appelé Élagabale ou Héliogabale, comme le dieu d'Émèse qu'il impose à Rome. On peut donc se demander si Muḥammad ne serait pas une appellation de Dieu, appliquée au Prophète de l'islam.

B. *ʾs²ᶜb et shuʿūbiyya*

Un deuxième rapprochement est suggéré par le titre du roi Joseph, « roi de toutes les communes » (*mlk kl ʾs²ᶜbⁿ*). Comme je l'ai indiqué, un tel titre pourrait indiquer un infléchissement politique : le monarque ne fonderait plus son pouvoir sur le seul peuple d'Israël, mais sur toutes les communes, quelles que soient

96. Ja 1028/12. Noter à ce propos qu'un terme de graphie identique est utilisé pour nommer un officiant dans le temple Raḥbān à Raybūn au Ḥaḍramawt, un peu avant le début de l'ère chrétienne : *ʾlws³q mḥmd Rḥbⁿ*, « *ʾlws³q* chantre [?] de Raḥbān » (Bauer 1995, p. 121, n° 601).

97. Kister 2002, p. 18, n. 67, citation d'al-Zurqānī.

leurs options religieuses, qui sont prêtes à le soutenir dans son combat contre la tutelle aksūmite.

Cette interprétation est hypothétique. Ce qui l'est moins, c'est qu'un tel titre a certainement été choisi à dessein, pour symboliser une politique, et que ce choix a été l'objet de discussions. Il y a tout lieu de penser que la référence aux « communes » est devenue synonyme d'une certaine manière de gouverner.

On relève dans le Coran une occurrence de *šuʿūb*, substantif arabe pluriel correspondant au sabéen *ʾsʾʿb* :

> Sourate XLIX, « Les appartements » (*al-ḥujurāt*) : « Hommes ! Nous vous avons créés [à partir] d'un mâle et d'une femelle et Nous vous avons constitués en confédérations (*šuʿūb*) et tribus (*qabāʾil*), pour que vous vous connaissiez » (v. 13, trad. R. Blachère).

La question qui se pose est de savoir ce que signifient ces deux catégories, *šuʿūb* et *qabāʾil*. Deux interprétations viennent spontanément à l'esprit : il pourrait s'agir des sédentaires opposés aux nomades, ou encore des non Arabes distingués des Arabes.

La seconde interprétation est soutenue par le fait que *šuʿūbiyya* (qui dérive de *šuʿūb*) désigne un mouvement politique de l'islam des premiers siècles, qui conteste la primauté des Arabes et réclame l'égalité entre *šuʿūb* et *qabāʾil*.

Une troisième interprétation semble possible. La notion de *šuʿūbiyya* ne s'expliquerait-elle pas par les conceptions politiques mises en œuvre par le roi Joseph. Dans une telle hypothèse, *šuʿūb* et *qabāʾil* représenteraient les deux modes d'organisation politique pratiqués par les tribus de la Péninsule. Mais il est vrai que nous manquons d'éléments pour comprendre ce que furent la politique et les actions de Joseph.

C. *Le Tubbaʿ coranique*

Le troisième rapprochement concerne le Tubbaʿ coranique. Si Abīkarib a marqué son temps par ses succès politiques et sa réforme religieuse, est-ce lui qui est mentionné sous le nom de Tubbaʿ dans le Coran ?

> Sourate XLIV, « La fumée » (*al-dukhān*) : « En vérité, ceux-ci certes disent : "[Il] n'y a que notre première mort et nous ne serons pas ressuscités. Faites revenir nos pères, si vous êtes véridiques !" [Ces Impies] seraient-ils meilleurs que le peuple de Tubbaʿ et que leurs prédécesseurs [que] Nous fîmes périr parce qu'en vérité ils étaient coupables ? » (v. 33/34-37, trad. R. Blachère).

On lit également :

> Sourate L, « *qāf* » : « Avant eux, ont crié au mensonge le peuple de Noé, les Hommes du Puits (*Aṣḥāb al-Rass*), les Thamūd, les ʿĀd, Pharaon, les contribules de Loth, les hommes du Fourré (*aṣḥāb al-Ayka*), le peuple de Tubbaʿ (*qawm Tubbaʿ*). Tous déclarèrent imposteurs les Apôtres. Alors s'accomplit Ma menace » (v. 12-14, trad. R. Blachère).

Le sobriquet de *tubbaʿ* est utilisé par les traditionnistes arabo-islamiques pour désigner les rois de Ḥimyar d'époque monothéiste, avec de nombreuses variations dans les listes (qui incluent parfois des souverains légèrement antérieurs). Il est interprété de diverses manières, qui font souvent appel aux significations du verbe *tabiʿa*, « suivre quelqu'un, marcher derrière lui ; suivre quelqu'un en sectateur ».

On peut se demander si ce sont les deux occurrences de Tubbaʿ dans le Coran qui ont amené les commentateurs à proposer une identification avec les rois de Ḥimyar ou si, au contraire, c'est bien un roi de Ḥimyar auquel le Coran fait allusion.

On ne saurait exclure totalement la seconde possibilité, même si elle est d'ordinaire rejetée par les Modernes.

Le Coran caractérise le « peuple de Tubbaʿ » de trois manières : ce sont des criminels ; ils ont été anéantis comme leurs prédécesseurs ; enfin, ce sont des menteurs. Ces indications peuvent incontestablement s'appliquer à Ḥimyar. Selon certaines traditions arabo-islamiques, Abīkarib aurait été assassiné par son peuple[98]. Par ailleurs, Ḥimyar a bien été frappé par toute une série de calamités dévastatrices tout au long du VI^e^ siècle, l'invasion et la domination aksūmite, la grande peste et la conquête perse. On ajoutera qu'Abīkarib fut incontestablement un grand réformateur politique et religieux et qu'il n'y aurait rien de surprenant à ce que son nom (ou plutôt l'un de ses surnoms) ait été retenu comme celui d'un prophète.

98. Mais ce meurtre n'est-il pas une pieuse invention pour justifier l'identification d'Abīkarib avec le Tubbaʿ coranique ?

Conclusion
Repenser la formation de l'islam

Le judaïsme ḥimyarite, jusqu'à présent, n'a guère été pris en compte par les historiens de l'Antiquité tardive et encore moins par les spécialistes des débuts de l'islam. Les raisons de leur réticence peuvent être imaginées :

– difficulté de comprendre la portée des inscriptions ḥimyarites juives, alors que les souverains adoptent systématiquement une posture de neutralité ;

– textes explicitement juifs paraissant se concentrer sur deux brèves périodes ;

– interrogations que suscitent l'absence de mention du judaïsme arabique dans la littérature rabbinique et notamment dans le Talmud, tout comme l'ignorance du nom même de Talmud chez les auteurs islamiques des premières générations ;

– écart chronologique important entre l'apogée du judaïsme de Ḥimyar et la réforme de Muḥammad ;

– éloignement dans l'espace qui amène à supposer que l'influence de Ḥimyar n'a pu être qu'indirecte.

Il faut ajouter que la publication des inscriptions ḥimyarites les plus significatives est de date relativement récente. Est-il besoin de rappeler que sur la vingtaine de documents que j'ai utilisés, un seul était publié il y a cinquante ans ?

Sur tous ces points, il est aisé d'apporter la contradiction. Le judaïsme n'est pas la religion officielle de Ḥimyar, mais il est vigoureusement encouragé par toute une série de monarques, qui le considèrent sans doute comme un facteur d'unification du royaume. Il est manifeste qu'il est la religion dominante pendant près de 150 ans, des années 380 aux années 520.

En outre, l'influence ḥimyarite sur La Mecque et Médine a certainement été directe, puisque ces deux bourgades semblent avoir été incluses dans le territoire ḥimyarite à l'apogée de son pouvoir.

Il n'est plus possible désormais de traiter des origines de l'islam en s'appuyant uniquement sur les sources islamiques, ce qu'on pourrait appeler une démarche internaliste[99]. Il n'est pas

99. Depuis une trentaine d'années, l'études des sources internes a été profondément renouvelée. Plusieurs révisions méthodologiques radicales ont été proposées. Elles aboutis-

exact que le Coran soit un « texte sans contexte », si je peux donner à l'expression de Peters un sens légèrement différent. L'histoire ḥimyarite offre un élément de contextualisation essentiel pour comprendre la naissance de l'islam. Plus précisément, c'est probablement le judaïsme ḥimyarite qui a profondément remodelé l'univers mental et religieux des habitants de l'Arabie occidentale pendant les 250 années qui précèdent l'islam. Je rappelle les faits les plus saillants :

1. Dans les inscriptions ḥimyarites, on relève une quinzaine de termes empruntés à l'hébreu et au judéo-araméen ; les plus notables sont les mots « prière » (*ṣlt*) et « faveur, contribution » (*zkt*) ; ils apparaissent au Yémen vers 400 et connaissent une extraordinaire fortune dans l'islam, puisqu'ils désignent deux des cinq piliers de la nouvelle religion ;

2. Dans le conflit qui oppose Muḥammad à ses adversaires mecquois, il semble bien que tous emploient le même lexique, emprunté aux religions monothéistes, pour décrire le monde surnaturel ; de même, tous sont-ils familiers avec les récits exemplaires tirés de la Bible ou de la littérature parabiblique, puisque il suffit de simples allusions pour en tirer argument ; il y a tout lieu de penser que c'est également un héritage du judaïsme ḥimyarite ;

3. L'apparition d'une demi-douzaine de prophètes en Arabie au début du VII[e] siècle, qui ne sont pas tous des imitateurs de Muḥammad, ne doit rien au paganisme ni au christianisme, mais se situe clairement dans un cadre conceptuel hérité du judaïsme ;

4. Aux premiers temps de l'islam, les savants yéménites jouent un rôle de premier plan dans la transmission des traditions juives appelées communément *isrā'īliyyāt* : les plus connus sont Ka'b al-Aḥbār, c'est-à-dire « le Ka'ab des sages », un contemporain de la première génération de musulmans, et Wahb b. Munabbih, postérieur d'une génération ; c'est l'indice qu'il a sans doute existé au Yémen une école religieuse juive, et que les récits d'origine biblique ou parabiblique ont été transmis par ce canal à l'islam naissant.

sent à des résultats étonnamment contradictoires, qui amènent à souhaiter une refondation plus raisonnable des études muḥammadiennes (pour reprendre une expression de Maxime Rodinson).

De manière plus hypothétique, j'ai la conviction que la réforme religieuse du roi ḥimyarite Abīkarib a été une source d'inspiration pour Muḥammad. Je rappelle que certains hauts personnages de la capitale ḥimyarite prétendent appartenir au peuple d'Israël, et non plus à leur commune d'origine. Il me semble que cette indication, et le rang donné à Israël, traduisent la volonté de la monarchie ḥimyarite de briser les clivages tribaux traditionnels et de les remplacer par une communauté unique, fondée sur la religion.

Muḥammad, en arrivant à Yathrib, a évidemment été confronté au même problème du tribalisme. Il l'a résolu en créant une communauté des croyants, l'*umma* musulmane, comme l'avait fait Abīkarib.

Mais il se distingue de ce dernier en cumulant les fonctions prophétique et régalienne. C'était sans doute l'une des conditions du succès.

APPENDICE I

Les documents juifs et judaïsants les plus significatifs découverts au Yémen

1. ZM (MUSÉE DE ẒAFĀR) 2000 (fig. 13)

Provenance : Ẓafār (125 km au sud de Ṣan'ā').
Date : avril 470 ap. notre ère.
Bibliographie : Iwona Gajda, « Une nouvelle inscription juive de Ẓafār », dans *Scripta Yemenica*. Issledovanija po Yužnoj Aravii. Sbornik naučnyh statej v čest' 60-letija M. B. Piotrovskogo, Moscou (Maison d'éditions « Vostochnaja lite ratura », Académie des Sciences de Russie), 2004, p. 197-202.

Une allusion à la mention d'Israël se trouve dans Alexander Sima, « Der Lautwandel $s^3>s^1$ im Sabäischen : Die Wiedergabe fremden Wortgutes », dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 154, 2004, p. 17-34, p. 24.

1 *[Bny](m)n ʾbs²mr w-ḥs²kt-hw ʾb'ly w-ʾlwd-hmy (Y)[hw]=*
2 *[d](') (M)rṯdʾlⁿ bnw Ḥryⁿ w-Ḏrḥ w-Khnl w-Bʾlⁿ w-*
3 *Nḥs¹ⁿ w-Hywtᵐ brʾw w-hwṯrn w-hs²qrn byt-hmw*
4 *Yrs³ l-ḥyw w-ṣlḥ ʾfs¹-hmw w-ʾlwd-hmw*
5 **mono-** *w-s¹hm-hmw w-* **mono-** *n'm-hmw w-b* **mono-**
6 **gram-** *rdʾ w-ḫyl m* **gram-** *rʾ-hmw ʾlⁿ* **gram-**
7 **me** *b'l S¹myⁿ w-* **me** *ʾrḍⁿ w-b-rdʾ* **me**
8 *(s²)'b-hmw Ys³rʾl w-b-rdʾ mrʾ-hmw S²rḥ(b)=*
9 *ʾl mlk Sbʾ w-ḏ-Rydⁿ w-Ḥḍrmwt w-l-(ḫ)*
10 *mr-hmw b-hw Rḥmnⁿ ḥywᵐ ks³ḥ[ᵐ] wr[ḫ]-*
11 *hw ḏ-ṯbtⁿ ḏ-l-ṯmny w-ḫms¹ mʾ(tᵐ ʾm)[n]*

Monogrammes :

– à droite, *Ḥryⁿ* ; à gauche, *Nḥs¹ⁿ*.

– au milieu, le nom de l'auteur du texte (avec les lettres *y*/', *n*/ʾ, *b*, *m* et peut-être s^1) ; les mêmes lettres se trouvent dans le monogramme (légèrement différent) *CIH* 815. La lecture *Bnymn* est conjecturale.

« [Benja]min Abīshammar, son épouse Abī'alī et leurs enfants Ya[hū|da]ʾ Marthadʾīlān, banū *Ḥryⁿ*, Dhāriḥ, Kahnal, *Bʾlⁿ*, |

Nḥs^{1n} et Haywat^{um}, ont construit, posé les fondations et achevé leur maison | *Yrs*^{3} pour la vie et le salut d'eux-mêmes, de leurs enfants, | de leurs proches et de leurs serviteurs. Avec | l'assistance et la puissance de leur seigneur Ilān, | seigneur du Ciel et de la Terre, avec l'assistance | de **leur peuple Israël** et avec l'assistance de leur seigneur Shuriḥbi'īl,| roi de Saba', dhu-Raydān et du Ḥaḍramawt. Que | Raḥmanān leur y donne <dans cette maison> une vie digne. Au mois | de dhu-thabatān de cinq cent quatre-vingts ».

Parmi les noms de lignage des lignes 2-3, seuls sont déjà attestés *Khnl* (à Baynūn), *Nḥs*^{1n} (à ʿAmrān et peut-être à Ma'rib) et *Hywt*^{m} (ci-dessous, document n° 5). Ce n'est pas suffisant pour établir l'origine des auteurs du texte.

2. Inscription de Yahūda' (fig. 11 et 12)

Provenance : Ẓafār.
Date : 380-420.
Bibliographie :
- Giovanni Garbini, « Una bilingue sabeo-ebraica da Ẓafar », dans *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 30 (N.S. XX), 1970, p. 153-161 et pl. I a ;
- S. D. Goitein, « Ktovet du-ləshonīt ḥimyarīt ʿivrīt » [A Himyarite-Hebrew 'Bilingual' Inscription], dans *Tarbiẓ*, 41, 1972, p. 151-156 [en hébreu], I-II [résumé en anglais].
- Walter W. Müller, « Eine hebräisch-sabäische Bilinguis aus Bait al-Ašwāl [lire : Ašwal] », dans *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik*, 2, 1974, p. 117-123 et pl. X, 33-34 ;
- Christian Robin, *L'Arabie antique de Karib'īl à Mahomet, Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions*, *Revue du Monde musulman et de la Méditerranée*, 61, 1991, p. 30 (fig. 8) et 145 ; Robin 2003, p. 100, n. 16.

1 *Yhwd' Ykf br' w-hwṯrn w-hs*^{2}*qrn byt-hw Ykrb bn mwṯr-hw ʿdy mrym*^{n}
2 *b-rd' w-b-zkt Mr'-hw d-br' nfs*^{1}*-hw Mr' ḥyn w-mwtn Mr' S*^{1}=
3 *my*^{n} *w-'rḍ*^{n} *d-br' kl*^{m} *w-b-ṣlt s*^{2}*ʿb-hw Ys*^{3}*r'l w-b-mqm mr' -hw D)*
4 *r''mr 'ym'n mlk S*^{1}*b' w-d-Ryd*^{n} *w-Ḥḍrmwt w-Ymnt w-b-mqm [bny-]*
5 *hw w-'rḥṭ-hw w-k-d-'l yknn l-s*^{3}*ʿn-hw* [ou : *gs*^{3}*ʿn-hw*] *w-mknt mlk*^{n} *l-mkrb*^{n} *'ḥlk f[.....]*

«Yahūda' Yakkuf a construit, posé les fondations et terminé son palais Yakrub, des fondations au sommet, avec l'aide et la grâce de son Seigneur qui a créé sa personne, le Seigneur des vivants et des morts, le Seigneur du Ciel et de la Terre, qui a tout créé, avec la prière de **son peuple Israël**, avec le soutien de son seigneur Dhara'amar Ayma(')n, roi de Saba', dhu-Raydān, Ḥaḍramawt et Yamnat, et avec le soutien de [ses fils] et de sa famille, et afin qu'il n'y ait personne qui intente une action (?) contre lui et le *mknt* du roi concernant la **synagogue** Aḥlāk, ..[.....]»

Le petit texte, en hébreu, du monogramme central (fig. 12) se lit :

ktb Yhwdh | zkwr l-ṭwb | ʾmn šlwm | ʾmn

« Yahūdah a écrit ; qu'on s'en souvienne en bien ; **amen, shalôm ; amen** ».

Aux ll. 4-5, la difficulté réside dans le mot *l-s³ᶜn-hw*, qui peut être lu également *ls³ᶜn-hw* ou *gs³ᶜn-hw* (mais non *l-mᶜn-hw* comme le proposait Müller 1974) et dans la lacune de quinze à vingt signes à la fin du texte. L'interprétation retenue suppose *l-<y>s³ᶜn-hw* (racine WS³ᶜ).

3. *CIH* 543 = ZM 772 A + B

Provenance : Ẓafār.
Bibliographie : Yusuf M. Abdallah, « The Inscription *CIH* 543. A new reading based on the newly-found original », dans *Ṣayhadica*. Recherches sur les inscriptions de l'Arabie préislamique offertes par ses collègues au Professeur A.F.L. Beeston, éditées par Christian Robin et Muḥammad Bāfaqīh (L'Arabie préislamique, 1), Ṣanʿā' (Centre français d'Études yéménites – Centre yéménite d'Études et de Recherches) – Paris (Geuthner), 1987, p. 3-8 et pl. 1.

Pour le sigle du Musée de Ẓafār, voir Alexander Sima, « Der Lautwandel *s³>s¹* im Sabäischen : Die Wiedergabe fremden Wortgutes », dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 154, 2004, p. 17-34, p. 24.

1 *[b]rk w-tbrk s¹m Rḥmnⁿ ḏ-b-S¹myⁿ w-Ys³rʾl w-*
2 *ʾlh-hmw Rb-yhd ḏ-hrdʾ ʿbd-hmw S²hrᵐ w-*
3 *ʾm-hw Bdᵐ w-ḥs²kt-hw S²ms¹ᵐ w-ʾl=*
4 *wd-hmy Ḍmm w-ʾbs²ᶜr w-Mṣr=*
5 *ᵐ w-kl bht-h[...*

« Que bénissent et soient bénis le nom de Raḥmānān qui est au ciel, **Israël** et | son Dieu, le **Seigneur des juifs**, qui a assisté Son serviteur Shahr^{um}, | sa mère *Bd*^{m}, son épouse Shams^{um}, leurs en|fants (à eux deux) Ḍimām, Abīsha^{c}ar et Miṣr|^{um}, et tous leurs proch[es... »

Le sens de la formule de bénédiction pourrait être également : « Que bénissent et soient bénis le nom de Raḥmānān qui est au ciel, (celui) d'Israël et | (celui) de son Dieu, le Seigneur des juifs. »

L. 4, *Ḍmm* : lire ainsi en non *Ḏmm*. Cet anthroponyme est mentionné trois fois par Ibn al-Kalbī, avec la vocalisation Ḍimām, dans la généalogie de tribus arabes méridionales (Caskel 1966, II, p. 242).

4. Ḥaṣī 1

Provenance : Ḥaṣī (220 km au sud-est de Ṣan^{c}ā^{3}).
Bibliographie : Christian Robin (avec une contribution de Serge Frantsouzoff), « Les inscriptions de Ḥaṣī », dans *Raydān*, 7, 2001, p. 182-191 et fig. 2-14 et 30 (p. 207-215 et 223).

1 *^{3}lyf^{c} ^{3}rs^{3}l bn Ḥṣbḥ w-Y^{c}gf w-Yq^{3}mwt ḏ-S^{1}fr*
2 *w-^{3}s^{2}rq ḏ-Ṣḥt qyl s^{2}^{c}bynyhyn Maḍḥy^{m} w-S^{1}fr^{m} gz=*
3 *r l-Mr^{3}-S^{1}my^{n} ^{3}rb(^{c}) ^{c}brt^{m} ^{c}brn ḏn ẓr^{n} wrd/*
4 *ṯw ḥẓr gnt^{n} l-qtbr b-hn ^{3}yhd^{n} w-b-hymnt^{m} b=*
5 *n qtbr b-hmw ^{3}rmy^{m} d-l-ywfynn l-^{3}yhd^{n} w-ṯlṯ ^{c}brt*
6 *w-b^{3}r^{n} ^{3}lht ws^{1}ṭ ḥẓr^{n} f-k-gzr l-mkrb^{n} Ṣwry^{3}=*
7 *l w-^{c}br^{n} ḏt ṯḥt Ṣ(wr)y^{3}l ḏ-ḥẓr^{n} f-l-mkrb^{n} f-l-ywfyn*
8 *w-ṣtdq(n) w-k-t^{3}k whbw [w]-bḥr w-^{c}qbn l-byt ḏ-^{c}=*
9 *mr(.) ^{c}br^{m} s^{3}^{c}-hw [w]-tq[rn-h]w w-l-byt ḏ-^{c}mr^{m} f-^{c}qbw*
10 *b^{3}r^{m} w-^{3}rḍ^{m} t-qyẓ^{m}[/]w-t-ṣrb^{m} s^{3}^{c} w-tqrn hyt/*
11 *b^{3}r^{n} w-^{3}rḍ^{n} w-b-[hym]nt w-ḥrm w-s^{1}b^{c}n Mr^{3} S^{1}my=*
12 *^{n} w-^{3}rḍ^{n} bn qtbr ^{3}rmy^{m} b-hnt ^{c}brt^{n} w-byn-hw w-*
13 *bn ^{3}ln ḏ-^{3}l y(h)knn l-mkrb^{n} ^{3}rḍ-hw w-l-^{3}yhd^{n} ^{c}brt-hmw*
14 *w-k-ḥzn Ṣwry^{3}l f-(y)s^{3}kw w-ḳl ḏ-yḥznn mkrb^{n} b^{3}r t-mrb^{c}^{n}*
15 *t-s^{1}fl ^{3}kbdy w-b-hymnt ḏ-ys^{2}^{3}n b^{3}r^{n} ^{c}mn kl ḏ-yḥznn Ṣwry^{3}l*
16 *ws^{1}(km/y)htl(db)*

«Ilīyafa^{c} Arśal ibn Haṣbaḥ, Ya^{3}guf, *Yq^{3}mwt* dhu-Sufār | et Ashraq dhu-*Ṣḥt*, qayl des deux tribus Maḍḥà^{m} et Sufār^{um}, a concé|dé au Seigneur du Ciel quatre parcelles, à côté de ce rocher, en descendant | jusqu'à la limite de la zone arable, **pour**

y enterrer les juifs, avec l'assurance d'|éviter d'enterrer avec eux un non-juif, ceci pour qu'ils s'acquittent de leurs obligations envers les **juifs**. Les trois parcelles | et le puits qui sont dans le terrain délimité, il (les) a concédés à l'**oratoire** (synagogue) **Ṣūrī|ʾīl**, et la parcelle qui est sous **Ṣūrīʾīl**, celui du terrain délimité, elle appartient à l'**oratoire**, pour que celui-ci soit légalement garanti | et jouisse d'un titre de propriété. En contrepartie, ils ont donné, choisi et cédé au lignage dhu-ʿĀ|mir(um) une parcelle de même importance et de même valeur, et au lignage dhu-ʿĀmirum, ils ont cédé | un puits et un terrain qui produit des récoltes d'été et des récoltes d'automne, (ayant) l'importance et la valeur de ce | puits et de (ce) terrain, avec l'assurance, l'interdiction et la menace du Seigneur du Ciel | et de la Terre pour éviter d'enterrer un **non-juif** sur ces parcelles. Quant à sa proclamation (?), | (c'est) à cause de ceux qui ne reconnaissent (?) pas à l'**oratoire** sa terre et aux **juifs** leurs parcelles. | Quant aux gardiens de **Ṣūrīʾīl**, ils recevront comme moyen de subsistance, (eux) et tous ceux qui garderont l'**oratoire**, un puits fait en maçonnerie | en aval du (wādī) Akbadī, avec la garantie de celui qui construira le puits pour tous ceux qui garderont Ṣūrīʾīl... ... »

Ṣūrīʾīl : ce nom propre de l'oratoire ou synagogue (*mkrb*) est un emprunt à l'hébreu Sûrî'ēl (« Mon roc est Ēl », anthroponyme dans Nb 3/35).

5. ZM 894 (Fig. 6)

Provenance : Ẓafār.
Texte inédit[100].

1 *Yṣḥq w-bn-hw [... ... bnw ...*
2 *w-Qs²ᵓdⁿ w-Hyw[tᵐ... ... brʾw w-*
3 *hqḥ w(h)[... ... ...*
4 *..[*

«**Yiṣḥaq** et son fils, [... ... banū ...,] | *Qs²ᵓdⁿ* et *Hyw[tᵐ*... ... ont construit,]| réalisé et ..[... ... ...] | ...[...

100. Je remercie vivement M. Paul Yule, qui fouille le site de Ẓafār, pour ce document fort intéressant.

L. 1, *Yṣḥq* : anthroponyme transcrivant l'hébreu *Yṣḥq*, Yiṣḥaq, « Isaac ». Si c'était un nom local, il se présenterait avec un *ḍ* et non un *ṣ* (**Yḍḥq* ou *Yḍḥk*). En Arabie du Sud, il est remarquable que la graphie originelle de l'hébreu soit conservée aussi bien en écriture sudarabique comme ici, qu'en écriture judéo-araméenne : voir le sceau Yule, ci-dessous n° 7 (*Yṣḥq br Ḥnynh*).

Il n'en est pas de même en Arabie du Nord-Ouest où les juifs, même quand ils écrivent avec l'alphabet hébraïque, retiennent une graphie dérivée de l'araméen : voir le graffite JS hébreu n° 1 de Madā'in Ṣāliḥ[101], dans lequel on relève *'ṣḥq* (Isaac), avec un *aleph* et un *samekh*.

En araméen, en effet, le nom peut être écrit *'šḥq*, avec un *shīn* : voir Lemaire 2003, Ossuaire n° 2, inscription A, p. 307-313 et fig. 4 (p. 309), *'rnh d-'mh brt Šm'yl khnh ḥznh d-knšth d-'pm' | w-d-'mh d Ḥnnh br 'šḥq khnh ḥznh d-knšth d-Tdmr*, « Ossuaire d'Imah fille de Samuel le prêtre, servant de la synagogue d'Apamée, | qui est la mère de Ḥananah fils d'Isaac le prêtre, servant de la synagogue de Palmyre ». Cette graphie *'šḥq* dérive manifestement de la variante *Yšḥq* déjà présente dans la Bible : voir Jérémie 33/26, Amos 7/9 et 16, Psaumes 105/9.

Pour le passage de *y* à *'*, comparer avec *Yšm'l* et *'šm'l* (Ismaël), relevés sur des ossuaires (P. B. Bagatti et J. T. Milik, *Gli scavi del « Dominus Flevit »*, I, 1958, p. 76-77). Voir aussi *'sm'yl* dans un graffite hébraïque d'al-'Ulā, JS hébreu n° 8[102]. La même évolution s'observe dans les inscriptions d'Arabie méridionale, où le nom original, *Ys'm'l* (voir par exemple Ma'īn 1/1 etc.) est orthographié une fois *'s'm'l* dans un texte dont les auteurs sont des Arabes (Ry 547/5).

Dans le Coran, on relève la graphie Isḥāq, comme dans le graffite hébraïque de Madā'in Ṣāliḥ. Elle est empruntée aux juifs du Ḥijāz, qui eux-mêmes ont été influencés par le judéo-araméen. Apparemment, le judaïsme du Yémen est plus conservateur et préserve des graphies calquant l'hébreu. Peut-on en déduire qu'il existait deux traditions juives relativement indépendantes en Arabie ?

Un nom tel que *Yṣḥq* peut être porté par un juif. Peut-il l'être par un chrétien ? Sans que ce soit totalement exclu, c'est bien peu vraisemblable : c'est la raison pour laquelle nous classons cette inscription de Ẓafār comme « juive ».

101. Jaussen et Savignac 1909, vol. II, p. 641 et pl. CXXI.
102. Jaussen et Savignac 1909, vol. II, p. 644 et pl. CXXI.

L. 2, *Qs²'d*^{n} : nom de lignage de second rang, dont c'est la première attestation.

Hyw[t^{m} : voir déjà ZM 2000/3 (ci-dessus, document n° 1).

6. DJE 23 (Fig. 8 et 9)

Provenance : Bayt Ḥāḍir (à 15 km environ à l'est de Ṣan'ā').
Bibliographie :
- Ja. B. Gruntfest, « Nadpis' "dvadcati četyreh čeredov" iz Beit Ḥāḍira », dans *Drevnaja Aravija (materialy i soobščenija)* (Pis'mennye pamjatniki i problemy istorii i kul'tury Narodov Vostoka, IX godičnaja naučnaja sessija LO IV AN SSSR), Leningrad (Izdatel'stvo « Nauka »), 1973, p. 71-81.
- Rainer Degen, « Ktovet mi-Teyman 'al kaf-dalet mishmarôt ha-kohanīm », dans *Tarbiẓ*, 42, 1973, p. 302-303.
- E. E. Urbach, « Mishmarôt u-ma'madôt », dans *Tarbiẓ*, 42, 1973, p. 304-327.
- Rainer Degen, « Die hebräische Inschrift DJE 23 aus dem Jemen », dans *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik*, 2, 1974, p. 111-116.
- Gabriella Moscati Steindler, « Le *mišmarôt* in una iscrizione di Beit Ḥaḍir (Yemen) », dans *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 34 (N.S. XXIV), 1974, p. 277-282.

x + 1 ***[Ś]'rym***[*'yt](lw) mšmr h-rby'y*
x + 2 *[**Mlkyh**](Byt L)ḥm mšmr h-ḥmyšy*
x + 3 ***Mymyn** Ywdpt mšmr h-šš'y*
x + 4 ***Hqwṣ** 'ylbw mšmr h-sby'y*
x + 5 ***'byh** 'dw Kpr 'wzy'l mšmr*
x + 6 *h-šmyny **Yšw'** Nśrp 'rb'l*
x + 7 *mšmr h-tšy'y*
x + 8 ***Šknyh** 'bwrh Kbwl mšmr h-['śyry]*
x + 9 ***'lyšyb** khn Qnh mšmr 'ḥd '[śr]*
x + 10 ***Yqym** Pšḥwr Ṣpt mšmr šnym '[śr]*
x + 11 ***[Ḥw]ph** Byt M'wn mšmr šlšh*
x + 12 *['ś]r **Yšb'b** Ḥwṣpyt Š(y)ḥyn*
x + 13 *[mš]mr 'rb'h 'śr*
x + 14 *[...*

«**[Ś]ə'orîm** [de 'Ayəta]lû, quatrième veillée ; | [**Malkia**](de Beth Le]ḥem, cinquième veillée ; | **Miyamîn** de Yôdəphat, sixième veillée ; | **Haqôṣ** de 'Îlabô, septième veillée ; | **Abiyah** *'dw* de Kəphar 'Ûzî'el, huitième | veillée ; **Yəshûa'** *Nśrp* d'Arb(')el, | neuvième veillée ; | **Shəkhanyah** *'bwrh* de Kabûl, [dixième] veillée ; | **Eliyashîb** prêtre de Qanah, [o]nzième veillée ; | **Yaqîm** Pashḥûr de Ṣəphat, [do]uzième veillée ; |

[Ḥû]pah de Beth Məʿôn, tr[ei]zième veil|lée ; **Yesheb'ab** *Ḥwṣpyt* de Shîḥîn, | quatorzième [veil]lée | [....»

La liste complète comporte 24 veillées (*mishmarôt*). Selon les Chroniques et la tradition rabbinique, les prêtres et les lévites étaient répartis en 24 groupes, qui servaient dans le Temple à tour de rôle, une semaine par semestre. La liste des Chroniques ne comporte pas les lieux d'origine (tous situés en Palestine, principalement en Galilée) ; ceux-ci apparaissent dans les poèmes liturgiques appelés *piyyûṭîm*.

Chroniques I, 24 (d'après la *Bible de Jérusalem*)

3. David, assisté de Sadoq, des descendants d'Éléazar, et Ahimélec, des descendants d'Ithamar, les répartit en sections pour leur service.
4. Il se trouva que les fils d'Éléazar comptaient un plus grand nombre de chefs de groupes d'hommes que les fils d'Ithamar ; aussi répartit-on les fils d'Éléazar en seize chefs de famille et les fils d'Ithamar en huit chefs de famille.
5. Pour les uns comme pour les autres, la répartition se fit par la voie du sort, les fils d'Éléazar et les fils d'Ithamar devant fournir les princes du sanctuaire et les princes de Dieu.
6. Chemaïa, fils de Nethanel de la tribu de Lévi, faisant fonction de secrétaire, inscrivit leurs noms en présence du roi, des seigneurs, de Sadok le prêtre, d'Ahimélec, fils d'Ébiatar, et des chefs de famille des prêtres et des Lévites : tour à tour une famille était désignée (1) pour Éléazar et une famille pour Ithamar.
7. Yoïarib fut indiqué le premier par le sort. Yedaïa le second.
8. Harim le troisième, **Seorïm** le quatrième,
9. **Malkia** le cinquième, **Miyamîn**, le sixième ;
10. **Hakkos**, le septième, **Abia** le huitième ;
11. Yéchoua le neuvième, Chekhaniahou le dixième ;
12. **Elyachib** le onzième, **Yakîm** le douzième ; **Houppa** le treizième, **Yéchébab** le quartorzième ;
14. Bilga le quinzième, Immêr le seizième ;
16. Hézir le dix-septième, Happicés le dix-huitième ;
16. Pétahia le dix-neuvième. Ézéchiel le vingtième ;
17. Yakhîn le vingt-et-unième, Tamoul le vingt-deuxième ;
18. Delaïahou le vingt-troisième, Maaziahou le vingt-quatrième.

19. Tel fut leur sectionnement quant au service qui leur incombait d'entrer dans la maison du Seigneur, conformément aux règles suivies par Aaron, leur père, telles que l'Éternel, Dieu d'Israël, les lui avaient prescrites.

7. Le sceau judéo-araméen découvert par Paul Yule (fig. 10)

Provenance : Ẓafār (en surface).
Bibliographie : Paul Yule, « Zafar – The Capital of the Ancient Himyarite Empire Rediscovered», dans *Jemen-Report*, 36, Heft 1, 2005, p. 22-29, p. 28, fig. 10.

Yṣḥq br Ḥnynh

« Isaac fils de Ḥanīnah »

Les documents juifs et judaïsants les plus significatifs découverts en dehors du Yémen ou de provenance inconnue

8. Naveh-Ṣuʿar 24 : l'épitaphe de Yoseh (Fig. 4)

Provenance : peut-être le site de Ṣuʿar (Jordanie), sur la rive méridionale de la mer Morte. Collection privée.
Date : juillet 470 ap. notre ère ou les années qui suivent.
Bibliographie :
- Joseph Naveh, « Seven New Epitaphs from Zoar », dans *Tarbiẓ*, LXIX, 1999-2000, p. 619-635, 8 pl. sans numérotations (en hébreu, avec p. VIII un résumé en langue anglaise), p. 624-626, 634 (fac-similé) et 2 pl. sans numérotation ;
- Klaus Beyer, *Aramäische Texte vom Toten Meer*, Ergänzungsband, Göttingen (Vandenhoeck), 2004, p. 309, lit la date 408 après la destruction de temple de Jérusalem, soit 477/478 ap. notre ère.

1 *ttnyḥ nfšh d-Ywsh br*
2 *ʾwfy d-gz b-Ṭfr mdynth*
3 *b-ʾrʿhwn d-Ḥmyrʾy w-nfq*
4 *l-ʾrʿh d-Yśrʾl w-ʾqbr b-ywm*
5 *ʿrwbth b-ʿšryn w-tšʿh*
6 *ywmyn b-yrḥ tmwz b-šth*
7 *qdmyth d-šbwʿh šwt*
8 *šnyn [t] l-ḥrbn Byt mqdš*
9 *šlwm*
10 *šlwm ʿlyk b-škb-k*

Puisse reposer l'âme de **Yoseh fils d'Awfà**, qui trépassa dans la ville de **Ṭafar dans le Pays des Ḥimyarites**, partit **pour le Pays d'Israël** et fut enterré le jour de la veille du Sabbat, le 29e jour du mois de tammuz, la première année de la semaine (d'années), égale à l'an [400] de la destruction du Temple. **Paix (shalôm)**, **paix** sur toi dans ta demeure souterraine.

L. 2, *Ṭfr* : c'est la graphie araméenne de Ẓafār.

9. Naveh-Bilingue : l'épitaphe de Leah (fig. 5)

Provenance : inconnue. Collection privée.
Date : vers les IVe-VIe siècles d'après la graphie.
Bibliographie :
- Joseph Naveh, « A Bilingual Burial Inscription from Saba », dans *Lĕšonénu*, LXV/2, mars 2003 (5763), p. 117-120 (en hébreu, p. II, résumé en langue anglaise) ;
- G. Wilhelm Nebe und Alexander Sima, « Die aramäisch/hebräisch-sabäische Grabinschrift der Lea », dans *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 15, 2004, pp. 76-83.

Araméen

1 *hdh qbwrth d-L'h brt*
2 *Yhwdh nšmt-h l-ḥyy ʿwlm*
3 *w-tnwḥ w-tʿmwd l-gwrl ḥyym lqṣ*
4 *h-ymyn 'mn w-'mn šlwm*

Ceci est la sépulture de **Leah, fille de Juda** (**Yehuda**). Puisse son âme (reposer) pour la vie éternelle et elle reposera et se tiendra (prête) pour la résurection à la fin des jours. **Amen et Amen. Paix (shalôm)**

Sabéen

5 *qbwrt L'h bt Yw=*
6 *dh l-nḥn-hw Rḥmnn*
7 *'mn s²lwm*

Sépulture de **Leah, fille de Juda** (**Yawdah**). Que Raḥmānān lui accorde le repos. **Amen, shalôm**

10. Le sceau ḥimyarite avec menorah (Fig. 7)

Provenance : inconnue. Collection privée.
Document inédit.

Sur l'empreinte dans une pâte molle, on lit de droite à gauche :

Ḥyw	ménorah	*ʿ(ḍ)ᵐ*
Ḥayyū		ʿAwḍ

Sur le sceau lui-même, le texte se présente à l'envers.

ʿ(ḍ)ᵐ : la deuxième lettre est un *b* ou un *ḍ*. Seule cette dernière lecture présente des correspondants en arabe : voir ʿAwḍ, al-ʿĀḍī ou ʿIḍāh dans Caskel 1966, II.

La provenance est inconnue. Si le sceau est authentique, il est vraisemblable qu'il provient du royaume de Ḥimyar.

TABLEAU I

Les inscriptions ḥimyarites juives et judaïsantes, classées chronologiquement

N.B. : pour chaque inscription, les éléments qui signalent une appartenance au judaïsme (ou une sympathie pour le judaïsme) sont énumérés de manière abrégée. Pour la résolution des sigles et les références bibliographiques, se reporter à Robin 2003.

Dynastie d'Abīkarib, XII (*ca* 375-440)

1. Inscription de Yahūdaʾ (Appendice I, document n° 2), roi Dharaʾʾamar Ayman : « peuple d'Israël », graffite en hébreu, onomastique.
2. Garb Frammenti II, 7, rois [... Dharaʾʾamar] Ayman, Ḥaśśān Yuhaʾ[min ...] : « peuple d'Israël. »
3. Ry 534 + Rayda 1, datée d'août 433 : *shalôm*.
4. Inscription inédite du Musée de Ẓafār (ZM 5 +8 +10), datée de février 433 (*d-ḥlt*^{m} [5]42 ḥim.) : *amen*.

Dynastie de Shuriḥbiʾīl Yakkuf, XIII (*ca* 465-485)

5. ZM 2000 (Appendice I, document n° 1), datée d'avril 470 : « peuple d'Israël. »
6. Robin-Najr 1, datée de décembre 487 : *shalôm*.
7. Gl 1194, roi [Shu]riḥbiʾīl Yakku[f] : *[a]men* (l. 11).

Voir aussi l'épitaphe de Yoseh, qui « trépassa dans la ville de Ṭafar (= Ẓafār) dans le Pays des Ḥimyarites » (Appendice I, document n° 9). Datée de 470 ou des années suivantes, elle provient probablement de la nécropole de Ṣuʿar (Jordanie).

Règne de Marthadʾilān Yanūf, XIV (*ca* 500-515)

8. Garb NIS 4 : datée de juillet 507 ou 509 (*d-mdrʾ*^{n} 617 ou 619 ḥim.) : *[a]men* (l. 8).

Règne de Joseph, XVI (522-après 525)

7. Ry 508, datée de juin 523 : ʾʾ*lh*^{n} pour Élohim ; le nom juif du roi Joseph ; la destruction des églises de Ẓafār et Makhāwān (Moca).

8. Ja 1028, datée de juillet 523 : *Rb-hd*, « Seigneur des juifs » ; le nom juif du roi Joseph ; la destruction de l'église de Ẓafār.

9. Ry 507, datée de juillet 523 : le nom juif du roi Joseph ; la destruction des églises de Ẓafār et Makhāwān.

10. Ry 515, contemporaine de Ry 508 : *Rb-hwd*, « Seigneur des juifs. »

11. Ry 513, contemporaine de Ry 508 : *amen*.

Sans date

12. DJE 23 (Appendice I, document n° 6) : liste de 24 classes sacerdotales, en hébreu.

13. Sceau avec inscription judéo-araméenne, acquis par Paul Yule à Ẓafār (Appendice I, document n° 7).

14. *CIH* 543 (Appendice I, document n° 3) : « Que bénissent et soient bénis le nom de Raḥmanān qui est au ciel, Israël et leur dieu, le Seigneur des Juifs, qui a aidé son serviteur. »

15. Ḥaṣī 1 (Appendice I, document n° 4) : création d'un cimetière réservé aux juifs, *'yhd*.

16. ZM 894 (Appendice I, document n° 2) : anthroponyme Isaac (*Yṣḥq*).

17. Ir 71 : *shalôm* et *amen*.

18. Ry 403 : *amen*.

19. Müller-Tan'im : *amen*.

22. Inscription de Leah (Appendice I, document n° 9) : onomastique, *shalôm*, *amen*, araméen.

23. Sceau avec deux noms propres en écriture sabéenne (Appendice I, document n° 10) : menorah.

TABLEAU II

Les dix-huit dynasties des rois de Ḥimyar, d'après les inscriptions

Dates du règne	*Dyn.*	*Rel.*	*Souverain(s)*
[-30 ?]	I	P	1. **Shammar** dhu-Raydān
[? 0-40 ?]	II	P	2. **Dhamarʿalī Watār Yuhanʿim** TC (fils de Sumhūʿalī Dhariḥ)
[? 40-70 ?]	III	P	3. **Karibʾīl Watār Yuhanʿim I** TC (fils de Dhamarʿalī Bayān) – Karibʾīl Watār Yuhanʿim – Karibʾīl Watār Yuhanʿim + Halakʾamar, son fils, sans titre
[? 70-85 ?]		P	4. **Dhamarʿalī Dhariḥ** TC (fils de Karibʾīl Watār Yuhanʿim I)
[? 85-100 ?]		P	5. **Karibʾīl Bayān** TC (fils de Dhamarʿalī Dhariḥ) – Mentions de Yuhaqīm, son fils, sans titre – Roi de Sabaʾ : Nashaʾkarib Yuhaʾmin
[? 100-120 ?]	IV	P	6. **ʿAmdān (Bayān) (Yuhaqbiḍ)** TC – ʿAmdān (Bayān) (Yuhaqbiḍ) – ʿAmdān Bayān Yuhaqbiḍ + Waddʾīl, son fils, sans titre
[? 120-140 ?]	V	P	7. **Yāsirᵘᵐ Yuhaṣdiq** TC – Yāsirᵘᵐ Yuhaṣdiq TC – Yāsirᵘᵐ Yuhaṣdiq TC + ses fils Shammar et Liʿazzᵘᵐ, sans titre
[? 140-160 ?]		P	8. **Dhamarʿalī Yuhabirr** TC (fils de Yāsirᵘᵐ Yuhaṣdiq) – Dhamarʿalī Yuhabirr TC – Dhamarʿalī Yuhabirr + fils Thaʾrān TC
[? 160-180 ?]		P	9. **[Thaʾrān Yuhanʿi]m** TC (fils de Dhamarʿalī)

Dates du règne	*Dyn.*	*Rel.*	*Souverain(s)*
[? 180-200 ?]		P	10. **[Dhama]rʿalī Yuhabirr** [TC ?] (fils de Thaʾrān Y[uhanʿim])
[? 200-220 ?]		P	11. **Thaʾrān (Yaʿūb) Yuhanʿim** TC [fils de Dhamarʿalī Yuhabirr ?]
[? 220-235]	VI	P	12. **Liʿazz^{um} Nawfān Yuhaṣdiq** TC (variante : Laʿzīz^{um} Yuhanif Yuhaṣdiq)
[c. 235-245]	VII	P	13. **Shammar Yuhaḥmid** TC
[c. 245-265]	VIII	P	14. **Karibʾīl Ayfaʾ** TC
[c. 265-287]	IX	P	15. **Yāsir^{um} Yuhanʿim I** TC
[c. 287-312]		P	16. **Shammar Yuharʿish** TC/TL (fils de Yāsir^{um} Yuhanʿim) – Shammar Yuharʿish TC – Shammar Yuharʿish TL
[c. 312-316]	X	P	17. **Karibʾīl (Watār) Yuhanʿim III** TL
[c. 316-319]	XI	P	18. **Yāsir^{um} Yuhanʿim II** TL – Yāsir^{um} Yuhanʿim + fils Dhara''amar Ayman I TL – Yāsir^{um} Yuhanʿim + Thaʾrān Ayfaʿ TL – [Yāsir^{um} Yu]hanʿim + fils [Thaʾrān A]yfaʿ TL – Yāsir^{um} Yu[hanʿim ... ...] T(L), ou Yāsir^{um} Yuhanʿim et son fils [... ...] TL
[c. 319-321]		P	19. **Thaʾrān Ayfaʿ** TL (fils de Yāsir^{um} Yuhanʿim) ? – Thavrān + fils Malkīriyām TL – [XXX fi]ls de Yāsir^{um} Yuhanʿim et [son] fils [XXX T]L
[c. 321-324]	XII	P	20. **Dhamarʿalī Yuhabirr** TL – Dhamarʿalī Yuhabirr TL – [Dhamarʿalī Yuhabirr] + frère Thaʾrān Ayfaʿ – Dhamarʿalī Yuhabirr + fils Thaʾrān Yuhanʿim TL
[c. 324-375]		P ?	21. **Thaʾrān Yuhanʿim** (TC)/TL (fils de Dhamarʿalī Yuhabirr) – Thaʾrān Yuhanʿim TC

Dates du règne	*Dyn.*	*Rel.*	*Souverain(s)*
			– Tha'rān Yun'im (sans titulature) Mention du roi Tha'rān Ayfa' Mention du roi Dhamar'alī Ayfa' – Tha'rān Yuhan'im + fils Malkīkarib (Yuha'min) TL – [Tha]'rān Yuhan'im + [fils Malkīkari]b Yuha'min et [.....] T[L]
[c. 375-400]		J	22. **Malkīkarib Yuha'min** TL (fils de Tha'rān Yuhan'im) – Malkīkarib Yuha'min + fils [Abīkarib As'ad] – Malkīkarib Yuha'min + fils Abīkarib As'ad et Dhara"amar Ayman II TL – Mentions de Dhara"amar Ayman II TL seul, dans trois invocations
[c. 400-440]		J	23. **Abīkarib As'ad** TL/TTL1 (fils de Malkīkarib Yuha'min) – Abīkarib As'ad + un frère (Dhara"amar Ayman) + trois fils (Ḥaśśān Yu'min, Ma'dīkarib Yun'im et Ḥugr Ayfa') TL – [Abīkari]b As'ad [+ un frère Dhara"amar Ayman + trois fils Ḥaśśān Yu'min, Ma'dīkarib Yun'im et] Ḥugr Ayfa' TL – [Abīkarib As'ad + Dhara"amar] Ayman + Ḥaśśān Yuha'[min ... – Abīkarib As'ad+ Ḥaśśā[n Yu]ha'min, Ma'dīkarib Yuhan'im, Marthad'ilān Yaz'an et Shuriḥbi'īl Ya'fur TL – Abīkarib As'ad + Ḥaśśān Yuha'min TTL1 (fils de Ḥaśśān Malkīkarib Yuha'min TL)
[c. 440-448]		J	24. **[Ḥaśśān Yuha'min]** TTL2 (fils d'Abīkarib As'ad) ? — [Ḥaśśān Yuha'min] + frère Shuriḥbi'īl Ya'fur TTL2
[c. 450-463]		J	25. **Shuriḥbi'īl Ya'fur** TTL2 (fils d'Abīkarib As'ad) [Interrègne]

Dates du règne	*Dyn.*	*Rel.*	*Souverain(s)*
[c. 465-485]	XIII	J	26. **Shuriḥb'īl Yakkuf** TTL (une fois TLA, sans épithète) — Shuriḥbi'īl Yakkuf — Shuriḥbi['īl Yakkuf + fils ...] Nawf^{um}, Laḥay^{c}at Yanūf et Ma^{c}dīkarib Yun^{c}im — [Shuriḥbi'ī]l Yakkuf [+ fils Laḥay^{c}a]t Yanūf et Ma^{c}dīkarib Yun^{c}im
[c. 485-vers 495]	J		27. **Marthad'ilān Yun^{c}im** TTL2 (fils de [Laḥay^{c}a]t Yanūf) — Marthad'ilān Yun^{c}im TTL2, fils de Laḥay^{c}at Yanūf TTL2, fils de Shuriḥ bi'il Yakkuf TTL2
[c. 495-500]			[Interrègne]
[c. 500-515]	XIV	Ch ?	28. **Marthad'ilān Yanūf** TTL2
[c. 515-519]			[Interrègne]
[c. 519-522]	XV	Ch	29. ***Ma^{c}dīkarib Ya^{c}fur*** TTL2
[522-525/530]	XVI	J	30. **Yūsuf As'ar Yath'ar**, roi de toutes les communes

ROI PLACÉ SUR LE TRÔNE DE ḤIMYAR PAR L'INVASION AKSŪMITE

Dates du règne	*Dyn.*	*Rel.*	*Souverain(s)*
[c. 531-535]	XVII	Ch	31. ***Sumuyafa^{c} Ashwa^{c}*** T[TL2]

DYNASTIE D'ORIGNE AKSŪMITE

Dates du règne	*Dyn.*	*Rel.*	*Souverain(s)*
[c. 535-565]	XVIII	Ch	32. ***Abraha*** TTL2
[c. 565-568]		Ch	33. ***[Aksūm]***, règne connu seulement par les traditions arabo-islamiques
[c. 568-570]		Ch	34. ***[Masrūq]***, règne connu seulement par les traditions arabo-islamiques.

TC : titulature courte (*mlk S'b' w-d̲-Rydn*)
TL : titulature longue (*mlk S'b' w-d̲-Rydn w-Ḥḍrmwt w-Ymnt*)
TLA : titulature longue abrégée (*mlk S'b' w-d̲-Rydn w-Ḥḍrmwt*)
TTL1 : titulature très longue du type *mlk S'b' w-d̲-Rydn w-Ḥḍrmwt w-Ymnt w-ʾʿrb Ṭwd w-Thmt*
TTL2 : titulature très longue du type *mlk S'b' w-d̲-Rydn w-Ḥḍrmwt w-Ymnt w-ʾʿrb-hmw Ṭwdm w-Thmt*
P : Polythéiste ; J : Juif (noms souligné); Ch : Chrétien (*noms en italique*).

Début de l'ère ḥimyarite (ou de Mabḥūḍ b. Abḥaḍ) : probablement avril 110 av. notre ère.

APPENDICE II

Bibliographie

N. B. : pour la résolution des sigles et la bibliographie des inscriptions, voir aussi Robin 2003, à compléter éventuellement avec Kitchen 2000.

al-Aġānī : voir al-Iṣfahānī 1994.

AL-BAKRĪ (Abū ʿUbayd ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-ʿAzīz... al Andalusī)

1945 *Muʿjam mā ʾstaʿjam min asmāʾ al-bilād wa-ʾl-mawāḍiʿ* (al-Maʿhad al-ḫalīfī li-l-abḥāṯ al-maġribiyya, Bayt al-Maġrib), 4 vol., éd. Muṣṭafà ʾl-Saqā, Le Caire, 1364 h./ 1945 m.

BAUER (G. M.)

1995 « Épigrafika Rejbuna (sezony 1983-1984 gg., obščij obzor) », dans *Hadramaut. Arheologičeskie, etnografičeskie i istoriko-kul'turnye issledovanija. Trudy Sovetsko-jemenskoj kompleksnoj ekspeditsii,* t. I, Moscou, 1995, p. 112-152.

BEAUCAMP (Joëlle), BRIQUEL-CHATONNET (Françoise) et ROBIN (Christian)

1999 « La persécution des chrétiens de Nagrān et la chronologie ḥimyarite », dans *Aram*, 11-12, 1999-2000, p. 15-83 (paru en septembre 2001).

BEESTON (A. F. L.)

1984 a « Himyarite Monotheism », dans *Studies in the History of Arabia*, II. *Pre-Islamic Arabia*, éd. A. Abdalla, S. Al-Sakkar and R. Mortel, supervision A. al-Ansary, Riyadh, 1404 h./1984, p. 149-154.

1984 b « Judaism and Christianity in Pre-Islamic Yemen », dans Joseph Chelhod (éd.), *L'Arabie du Sud, histoire et civilisation*, I. *Le peuple yéménite et ses racines* (Islam d'hier et d'aujourd'hui, 21), Paris, 1984, p. 271-278.

CASKEL (Werner)
1966 *Ǧamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī*, 2 vol., Leyde, 1966.

CHIANOTIS (Angelos)
2002 « The Jews of Aphrodisias : New Evidence and Old Problem », dans *Scripta Classica Israelica,* XXI, 2002, p. 209-242.

CRONE (Patricia)
1994 « Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties ? », dans *Der Islam*, 71, 1994, p. 1-57.

FREY (J. B.)
1952 *Corpus inscriptionum iudaicarum*, II, *Asie-Afrique*, Vatican, 1952.

GAJDA (Iwona)
2004 a « Ḥimyar en Arabie centrale – Un nouveau document », dans *Arabia*, 2, 2004, p. 87-98 et fig. 50 et 68 (p. 222 et 233).
2004 b « Une nouvelle inscription juive de Ẓafār », dans *Scripta Yemenica*. Issledovanija po Južnoj Aravii. Sbornik naučnyh statej v čest' 60-letija M. B. Piotrovskogo, Moscou, 2004, p. 197-202.

GARBINI (Giovanni)
1973 « Frammenti epigrafici sabei, II », dans *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 33 (N.S. XXIII), 1973, p. 587-593 et pl. I-V.
1996 « La dinastia di Malkikarib Yuha'min, il primo re di Saba giudeo », dans *Rediconti*, Serie IX, Volume VII, Fascicolo 2 (Atti della Accademia nazionale dei Lincei, Anno CCCXCIII, 1996, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche), Rome, 1996, p. 237-242.

GIL (Moshe)
1984 « The Origin of the Jews of Yathrib », dans *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 4, 1984, p. 203-224. Reprise dans Peters 1998, 8, p. 145-166.

GOITEIN (S. D.)
1975 « Banū Isrā'īl », dans *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, Leyde, I, 1975, p. 1051-1053.

Al-Hamdānī (al-Ḥasan b. Aḥmad)

Iklīl II *Kitāb al-Iklīl*, al-juz' al-ṯānī, li-Lisān al-Yaman Abī Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad b. Yaʿqūb al-Hamdānī, ḥaqqaqa-hu wa-ʿallaqa hawāšiya-hu Muḥammad b. ʿAlī ʾl-Akwaʿ al-Ḥiwālī (al-Maktaba al-yamaniyya, 3), Le Caire, 1386 h./1967.

HAMIDULLAH (Muhammad)

1977 « Les voyages du Prophète avant l'islam », dans *Bulletin d'Études orientales*, XXIX, 1977 (Mélanges offerts à Henri Laoust, volume premier), p. 221-230.

HOROVITZ (Joseph)

1925 *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*, Hildesheim, 1964. Reproduction de l'édition Ohio, 1925.

al-Iṣfahānī (Abū ʾl-Faraj... ʿAlī b. al-Ḥusayn)

1994 *Kitāb al-Aġānī*, éd. Maktab taḥqīq Dār iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī, Beyrouth, 24 vol., 1994.

JAUSSEN et SAVIGNAC, RR. PP.

1909 *Mission archéologique en Arabie* (Publications de la Société française des fouilles archéologiques) [vol. I], *De Jérusalem au Hedjaz, Médaïn-Saleh (mars-mai 1907)*, Paris, 1909 ; vol. II, *El-ʿEla, d'Hégra à Teima, Harrah de Tebouk*, Paris, 1914. Reprise Le Cairc (Institut français d'Archéologie orientale), 1997.

JEFFERY (Arthur)

1938 *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Gaekwad's Oriental Series, 79), Baroda.

KISTER M. J.

1965 « The Campaign of Ḥulubān. A New Light on the Expedition of Abraha », dans *Le Muséon*, 78, 1965, p. 427-428. Reprise dans *Studies in Jāhiliyya and Early Islam*, (Londres, 1980).

2002 « The Struggle against Musaylima and the Conquest of Yamāma », dans *Arabic Studies in Arabic and Islam*, 27, 2002, p. 1-56.

KITCHEN (K. A.)

2000 *Bibliographical Catalogue of Texts* (Documentation for Ancient Arabia, Part II) (The World of Ancient Arabia Series), Liverpool, 2000.

Kitāb al-Aġānī : voir al-Iṣfahānī 1994.

KRAUSS (S.)

1916 « Talmudische Nachrichten über Arabien », dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 70, 1916, p. 321-353.

LECKER (Michael)

1995 a « The conversion of Ḥimyar to Judaism and the Jewish banū Hadl of Medina », dans *Die Welt des Orients*, 26, 1995, p. 129-136. Reprise dans Lecker 1998, XIII.

1995 b *Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina*, (Islamic History and Civilization, Studies and Texts, 13), Leyde, 1995.

1998 *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia* (Variorum Collected Studies Series), Aldershot, 1998.

LEMAIRE (André)

2003 « Trois inscriptions araméennes sur ossuaire et leur intérêt », *CRAI* 2003, fasc. I, p. 301-319.

Lettre Shahîd : voir SHAHÎD 1971.

MARGOLIOUTH (D. S.)

1924 *The Relations between Arabs and Israelites Prior to the Rise of Islam*, Londres, 1924.

MARRASSINI (Paolo)

1981 « Bisanzio e il Mar Rosso. Cristianesimo e giudaismo in Arabia fino al VI secolo », dans, *XXVIII corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Ravenna, 26 aprile/ 8 maggio 1981 (Università degli Studi di Bologna, Istituto di Antichità ravennati e byzantine, Ravenna), Ravenne, 1981, p. 177-191.

MITCHELL (Stephen)

1999 « The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians », dans Polymnia Athanassiadi and Michael Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 81-147.

MUNRO-HAY (Stuart)

1999 *Catalogue of the Aksumite Coins in the British Museum*, Londres, 1999.

NAVEH (Joseph)
1999 « Seven New Epitaphs from Zoar », dans *Tarbiẓ* LXIX, 1999-2000, p. 619-635, 8 pl. sans numérotations (en hébreu, avec p. VIII un résumé en langue anglaise).
2003 « A Bilingual Burial Inscription from Saba », dans *Lĕšonénu* LXV/2, mars 2003 (5763), p. 117-120 (en hébreu, p. II, résumé en langue anglaise).

NEWBY (Gordon Darnell)
1988 *A History of the Jews of Arabia, From Ancient Times to Their Eclipse Under Islam* (Studies in Comparative Religion), Columbia, South Carolina, 1988.

NOJA (Sergio)
1979 « Testimonianze epigrafiche di Giudei nell'Arabia settentrionale », dans *Bibbia e Oriente*, XXI, 1979, p. 283-316.

PETERS (F. E.)
1991 « The Quest of the Historical Muḥammad », dans *International Journal of Midle East Studies*, 23, 1991, p. 291-313.
1998 *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*, éd. F.E. Peters (The Formation of the Classical Islamic World, 3), Variorum (Ashgate), 1998.

PIOTROVSKIJ (M.B.)
1977 *Predanie o himjaritskom care Asʿade al-Kamile*, Moscou, 1977 (résumé en langue anglaise, p. 141-145).

REYNOLDS (J.) et R. TANNENBAUM
1987 *Jews and Godfearers at Aphrodisias* (Cambridge Philological Society, Supplementary Volume 12), Cambridge, 1987.

RIPPIN (Andrew)
1991 « Rḥmnn and the ḥanīfs », dans *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, éd. Wael B. Hallaq et Donald P. Little, Leyde, 1991, p. 153-168. Reprise dans Rippin 2001, III.
2001 *The Qur'an and its Interpretative Tradition* (Variorum Collected Studies Series CS715), Aldershot, 2001.

ROBIN (Christian)
1996 « Le Royaume ḥujride, dit "royaume de Kinda", entre Ḥimyar et Byzance », dans *CRAI* 1996, fasc. II, p. 665-714.

2001 « Les "Filles de Dieu" de Saba' à La Mecque : réflexions sur l'agencement des panthéons dans l'Arabie ancienne », dans *Semitica*, 50, 2001, p. 113-192.

2003 « Le judaïsme de Ḥimyar », dans *Arabia*, 1, 2003, p. 97-172.

2005 a « Ḥimyar, des inscriptions aux traditions », dans *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 30, 2005, p. 1-51.

2005 b « Les rôles respectifs des rois ḥimyarites Abīkarib et Dhara"amar (vers 320-420 de l'ère chrétienne) » dans *Arabia Vitalis, Arabskij Vostok, islam, drevnjaja Aravija*, Sbornik statej, posvjaščchennyj 60-letiju V.V. Naumkina (Rossijskaja Akademija Nauk, Institut vostokovedenija, Moskovskij Gosudarstvennyj Universitet im. M.V. Lomonosova, Fakul'tet mirovoj politiki, Institut stran Azii i Afriki), Moscou, 2005, p. 371-379.

RUBIN (Ze'ev)

1995 « Ha-"Marṭiriyum shel Azqîr" ve-ha-ma'avak ben ha-yahadut la-natsrut bi-Drom ʿArav ba-me'ah ha-ḥamishit la-sfirah » [Le « Martyre d'Azqîr » et la lutte entre le judaïsme et le christianisme en Arabie du Sud, au V^e^ s. av. n.è.], dans *Dôr le-dor*. Mi-shilhe tqufat ha-miqra ve-ʿad ḥatimat ha-Talmud Qoveṣ ma'amarim li-khvod Yehoshuaʿ Efron [*De génération en génération*. De la fin des temps bibliques jusqu'à la rédaction du Talmud. Études en l'honneur de Joshua Efron], éd. Arieh Kasher et Ahron Oppenheimer, Jérusalem (Môsad Bya'liq), 1995, p. 251-284.

2000 « Judaism and Raḥmanite Monotheism in the Ḥimyarite Kingdom in the Fifth Century », dans *Israel and Ishmael*, Studies in Muslim-Jewish Relations, éd. Tudor Parfitt, Londres, 2000, p. 32-51.

RYCKMANS (Jacques)

1951 *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam (Maʿîn et Saba)* (Bibliothèque du Muséon, 28), Louvain, 1951.

1964 « Le christianisme en Arabie du sud préislamique », dans *Atti del Convegno internazionale sul tema : L'Oriente cristiano nella storia della Civiltà* (Roma 31 marzo-3 aprile 1963) (Firenze 4 aprile 1963) (Accademia nazionale dei Lincei, Problemi attuali di scienza e di cultura, Quaderno N. 62), Rome, 1964, p. 413-454.

SHAHÎD (Irfan)
1971 *The Martyrs of Najrân. New Documents* (Subsidia Hagiographica, 49), Bruxelles, 1971.

Synodicon orientale
1902 *Synodicon orientale* ou *Recueil de synodes nestoriens*, publié, traduit et annoté par J.-B. Chabot (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques, publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 37), Paris, 1902.

TORREY (Charles Cutler)
1933 *The Jewish Foundation of Islam*, Introduction by Franz Rosenthal, New York, 1967 (Originally published as the Hilda Stich Stroock Lectures at the Jewish Institute of Religion, 1933).

YULE (Paul)
2005 « Zafar — The Capital of the Ancient Himyarite Empire Rediscovered », dans *Jemen-Report*, 36, Heft 1, 2005, p. 22-29.

*
* *

M. André Lemaire, correspondant de l'Académie, présente les observations suivantes :

« La référence aux inscriptions funéraires de Beth She'arim jette une certaine lumière sur la diffusion du monothéisme en Arabie du Sud, plus précisément sur le type de judaïsme qui s'y est répandu. En effet, l'importance archéologique de la nécropole de Beth She'arim en Basse Galilée occidentale ne s'explique bien que par la renommée de Rabbi Yehoudah Ha-Nassi ("Juda le patriarche") qui y était enterré. Ce dernier enseigna d'abord à Beth She'arim puis dans la ville voisine de Sepphoris ; il fut le porte-parole de la communauté juive palestinienne vis-à-vis des Romains et, surtout, acheva vers 200 la rédaction des principaux éléments de référence de l'enseignement halakhique traditionnel dans la *Mishnah,* base de référence des futurs commentaires du *Talmud.*

De fait, comme le montrent de nombreuses inscriptions, les défunts de la nécropole de Beth She'arim sont souvent des rabbis

ou des membres de leurs familles, ayant vécu soit en Palestine, soit en Diaspora. Ceux qui tenaient à être enterrés dans cette nécropole manifestaient leur attachement à l'enseignement de Yehouda Ha-Nassi et à la *Mishnah*. Dans ces conditions, la mention de Himyarites à Beth She'arim révèle que, au moins en partie et probablement dès le IIIe siècle d'après la datation préliminaire de la tombe, le judaïsme de Himyar se rattachait directement au courant principal du judaïsme rabbinique. »

M. A. CAQUOT présente les observations suivantes :

« Depuis longtemps intéressé à la phase himyarite de l'histoire ancienne du Yémen, M. Robin se devait de reprendre le dossier des inscriptions monothéistes sabéennes ouvert par Gonzague Ryckmans. La documentation épigraphique maintenant disponible atteste une judaïsation du Yémen aux alentours de l'an 400 plus importante que l'on ne croyait, ce qui invite à reconsidérer le problème des influences du judaïsme sur l'islam primitif, tout en confirmant certaines traditions arabes. Mais de quel judaïsme s'agit-il ? Il est sans aucun doute de tradition pharisienne, mais quelques détails d'expression révèlent des particularités. La plus significative est la désignation de Dieu par l'épithète devenue théonyme *rḥmn(n)*, "(le) Miséricordieux", qui n'est pas biblique, ni la plus usuelle de la liturgie juive, et qui en revanche semble avoir connu au IIIe siècle une certaine diffusion dans les marges arabes du monde araméophone hellénisé. C'est ainsi qu'à Palmyre "le Miséricordieux" *(rḥmn)* s'applique au "Seigneur du ciel" *(bʿ lšmyn)*, ce qui fait penser à *"rḥmn* qui est aux cieux" de l'inscription sabéenne *CIH* 543. Alfred Beeston avait donc quelques raisons d'appeler "rahmanisme" la forme sabéenne de la monolâtrie.

M. Robin présente d'excellents arguments pour que le "rahmanisme" himyarite soit identifié au monothéisme juif, et son explication politique de cette initiative de Karibil Asad est des plus séduisantes : en constituant son royaume en une unique "tribu (*sb*) d'Israël", le souverain cherchait à surmonter les antagonismes des tribus traditionnelles, comme plus tard l'islam prétendant abolir le "tribalisme" (*su übiyya*). On est convié à se demander s'il ne s'est point passé quelque chose de semblable un peu plus tôt dans cette province africaine de la civilisation

sabéenne qu'est l'Éthiopie axoumite : le roi Ezana, d'abord polythéiste, s'est placé sous la protection du "Seigneur du ciel" avant de faire (dans une inscription grecque) profession de christianisme. »

M. Daniel GIMARET intervient après cette communication.

LIVRES OFFERTS

M. Jacques GERNET a la parole pour un hommage :

« J'ai l'honneur de déposer sur le bureau de l'Académie, l'ouvrage de M. Christian Lamouroux, *Fiscalité, comptes publics et politique financière dans la Chine des Song. Chapitre 179 du* Songshi, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Études chinoises, 2003, 314 pages.

M. Lamouroux s'attache dans ce livre à une étude approfondie d'un chapitre de l'histoire officielle des Song (960-1297) en 496 chapitres intitulé "Synthèse les comptes publics", septième des quatorze chapitres du "Traité des denrées et monnaies" qui porte sur les questions de comptabilité publique et dont il donne une traduction abondamment annotée. Mais ce n'est là qu'un des aspects de ce travail particulièrement instructif et d'une grande richesse, car cette traduction d'un texte très technique est précédée par une étude précise de l'histoire antérieure de la comptabilité publique en Chine, des questions que posent les transformations du système fiscal et financier au cours des années 960-1297 et de celles de la rédaction de l'*Histoire des Song (Songshi)*.

M. Lamouroux montre que la comptabilité publique en Chine remonte au V^e^ siècle av. notre ère et rappelle une particularité chinoise dont on ne trouve l'équivalent en Europe qu'à une date bien plus tardive : l'importance attachée, dès l'époque des Royaumes combattants aux V^e^-III^e^ siècles avant notre ère, à la connaissance des moyens en hommes et en biens dont les États pouvaient disposer. Sous les Han, la comptabilité s'applique, au niveau des circonscriptions : aux foyers, individus, surfaces cultivées, entrées et sorties de monnaie et de céréales, nombre de hors-la-loi et bandits. Des fiches sur bambou retrouvés sur le *limes* chinois dans les territoires du Nord-Ouest fournissent des listes de fonctionnaires, d'équipements et de ressources fournies par chaque commanderie. Pour les Tang (618-907), on dispose de grands documents comptables à l'échelle de l'empire. Les manuscrits de Dunhuang en ont fourni nombre de témoignages directs. C'est une époque où l'on porte une plus grande attention aux données chiffrées sur les coûts, les prix sur les marchés, les échanges. Ainsi sont fournis, pour les haras