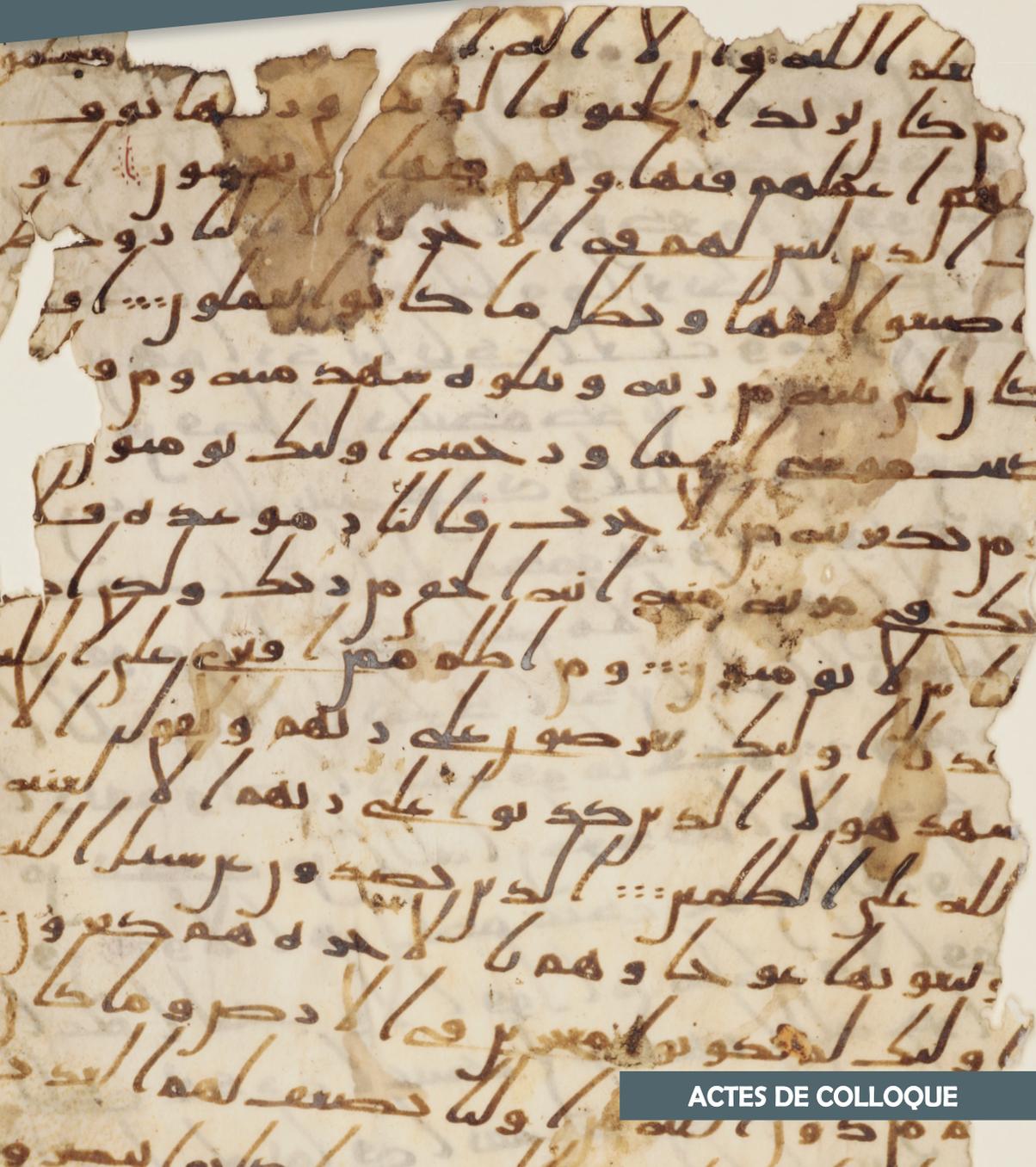


Les origines du Coran, le Coran des origines

François Déroche, Christian Julien Robin et Michel Zink éd.
ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES



Les origines du Coran, le Coran des origines

François DÉROCHE, Christian Julien ROBIN et Michel ZINK éd.

Actes du colloque international organisé par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et la Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

à la Fondation Simone et Cino del Duca et à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, les 3 et 4 mars 2011

avec le soutien de la Fondation Max van Berchem, de l'École pratique des Hautes Études, du CNRS (UMR 7192 « Proche Orient-Caucase » et UMR 8167 « Orient & Méditerranée »), de la Hermann und Elise geborene Heckmann Wentzel-Stiftung et du programme franco-allemand Coranica (ANR et DFG)

Ouvrage publié avec le concours de l'École pratique des Hautes Études, du programme franco-allemand Coranica (ANR et Deutsche Forschungsgemeinschaft) et du CNRS (UMR 7192 et UMR 8167)

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
Paris • 2015

L'ARABIE DANS LE CORAN. RÉEXAMEN DE QUELQUES TERMES À LA LUMIÈRE DES INSCRIPTIONS PRÉISLAMIQUES

Pour l'historien, le texte coranique est déroutant, parce qu'il ne comporte que très peu de données concrètes, se rapportant à l'histoire ou à la géographie. Tout au plus peut-on dénombrer quelque six personnages¹ ; une douzaine de lieux et monuments² ; huit tribus et peuples³ et quatre événements⁴. Au total, ce ne sont donc qu'une trentaine de noms propres qui fixent le cadre temporel ou spatial – nombre approximatif puisque diverses

1. Abū Lahab (Q 111 / 1), Aḥmad (prophète annoncé par Jésus et identifié avec Muḥammad, Q 61 / 6), dhū 'l-Qarnayn (Q 18 / [82] 83), Muḥammad (Q 3 / [138] 144 ; 47 / 2 et titre de la sourate 47), Tubba' (dans l'expression « le Peuple de Tubba' », *qawm Tubba'*, Q 44 / [36] 37 et 50 / [13] 14) et Zayd (Q 33 / 37). Quand un verset porte un double numéro, le premier (entre crochets) renvoie à l'édition de Flügel et le second à celle du Caire. Nous n'avons pas retenu les prophètes arabiques : Hūd (prophète des 'Ād), Idrīs, Luqmān, Šālīh (prophète de Thamūd) et Shu'ayb (prophète de Madyan) ; et pas davantage les 24 personnages « bibliques » ou les anges empruntés au judaïsme et au christianisme.

2. al-Aḥqāf (Q 46 / [20] 21 et titre de la sourate 46), al-'Arim (Q 34 / [15] 16), Bābil (Babylone, Q 2 / [96] 102), Bakka (lieu du premier temple fondé pour les hommes dans la religion d'Abraham, Q 3 / [90] 96), al-Ḥijr (Q 15 / 80 et titre de la sourate 15), Iram dhāt al-'Imād (Q 89 / [6] 7 ; autre lecture, « Aram »), al-Ka'ba (Q 5 / [96] 95, [98] 97), al-Madīna (Q 9 / [102] 101, [121] 120 ; 33 / 60 ; 63 / 8), Makka (Q 48 / 24), Ṭūr Sinā' (Sinaï, Q 23 / 20 ; ou Ṭūr Sīnīn, Q 95 / 2 ; ou al-Ṭūr, Q 2 / [60] 63, [87] 93 ; 4 / [153] 154 ; 20 / [82] 80), le Val sacré de Ṭuwā (*al-wādi 'l-muqaddas Ṭuwā*, Q 20 / 12 ; 79 / 16) et Yathrib (Q 33 / 13).

3. 'Ād (20 mentions, Q 7 / [63] 65 etc.), les banū Isrā'īl (43 mentions, Q 2 / [38] 40 etc.), Miṣr (Égypte, Q 10 / 87), Madyan (10 mentions, Q 7 / [83] 85 etc.), Quraysh (titre de la sourate 106), al-Rūm (Q 30 / [1] 2 et titre de la sourate 30), Saba' (Q 27 / 22 ; 34 / [14] 15 et titre de la sourate 34) et Thamūd (26 mentions, Q 7 / [71] 73 etc.).

4. Les batailles de Badr (Q 3 / [119] 123) et Ḥunayn (Q 9 / 25), le massacre de chrétiens à Najrān (Q 85 / 4-8) et l'expédition d'Abraha contre la Ka'ba (Q 105), si on accepte l'interprétation traditionnelle des « Gens de la Fosse » (*aṣḥāb al-Ukhdūd*) et des « Compagnons de l'Éléphant » (*aṣḥāb al-Fīl*). On pourrait ajouter d'autres événements simplement évoqués, notamment la bataille du Fossé (Q 33 / 7-27), l'expulsion des banū Naḍīr (Q 59 / 1-10), le massacre des banū Qurayza (Q 33 / 26-27), ou le pacte de Ḥudaybiyya (Q 48 / 1-10), sans parler des affaires domestiques de Muḥammad. Pour un inventaire analytique des noms propres du Coran, voir par exemple Horovitz 1925 et 1926.

expressions énigmatiques renvoient peut-être à des lieux ou à des événements (comme *Aṣḥāb al-Ayka*, *Aṣḥāb al-Rass*, *al-Baḥrayn* etc.). L'États-unien F. E. Peters a joliment résumé ce constat en qualifiant le Coran de « texte sans contexte » (1991, p. 300).

Un seul passage fait allusion à un événement contemporain se produisant hors d'Arabie. Ce sont les fameux versets au début de la Sourate 30 [« Les Romains », *al-Rūm*] / [1-2] 2-3 :

Leçon commune :

- [1] 2 « Les “Romains” ont été vaincus aux confins de notre terre.
 [2] 3 [Mais] eux, après leur défaite seront vainqueurs,
 [3] 4 dans quelques années »

Variante :

- [1] 2 « Les “Romains” ont vaincu aux confins de notre terre.
 [2] 3 [Mais] eux, après leur victoire, seront vaincus,
 [3] 4 dans quelques années »⁵

(Blachère 1966, p. 429-430).

Pour les deux versions, le corps consonantique est le même : le désaccord porte sur la vocalisation (notée en arabe par de petits symboles qu'on ajoute au-dessus ou au-dessous des consonnes) des deux verbes : dans la version commune, le premier verbe est au passif et le second à l'actif (*ghulibat* et *sa-yaghlibūna*) et dans la variante, c'est le contraire (*ghalabat* et *sa-yughlabūna*). La variante avec *ghalabat* et *sa-yughlabūna* semble secondaire : Theodor Nöldeke observait déjà qu'elle se fondait sur des savants moins fiables et qu'elle faisait allusion aux défaites que les musulmans avaient infligées aux « Romains », c'est-à-dire à Byzance, après la mort de Muḥammad b. 'Abd Allāh⁶.

On notera l'absence, dans le Coran, de toute mention de la Perse sāsānide, la puissance la plus influente en Arabie aux alentours de 600, et des puissances de second rang que sont Ḥimyar en Arabie du Sud et Aksūm en Afrique⁷. L'allusion à la victoire des Romains est un écho bien faible des guerres qui ensanglantaient alors le Proche-Orient et le monde méditerranéen. Les deux grands empires de la région, le byzantin et le sāsānide, se livraient une lutte sans merci. La déposition et le meurtre de l'empereur Maurice en 602 avaient permis à Khusraw II de reconquérir progressive-

5. *Ghulibat al-Rūmu / fī adnā 'l-arḍi wa-hum min ba'di ghalabi-him sa-yaghlibūna / fī biḍ'ī sinīna*.

6. Nöldeke *et al.*, 2013, p. 122 et n. 30.

7. Pour les toponymes et les ethnonymes, se reporter à la carte ci-contre (fig. 1).



| | | | |
|--------------------------|---|-----------|--|
| • Ville, bourgade, oasis | [...] Nom contemporain | AKSÛM | Nom de royaume, de commune ou de tribu |
| ○ Puits | {...} Nom disparu au VI ^e s. | banu Naṣr | Lignage royal ou princier |
| ■ Lieu-dit | | AL-ARÛD | Nom de région, de mer ou d'île |
| ▲ Montagne | | Makka | Toponyme |

FIG. 1 – L'Arabie à la veille de l'Islam, avec l'illustration de deux campagnes hîmyarites connues par les inscriptions, celles des rois Ma' dîkarib Ya' fur (521, trait continu) et Abraha (552, trait discontinu).

ment l'Arménie et toute la Syrie, puis de s'emparer de Jérusalem en 614 et de prendre le contrôle de l'Égypte entre 616 et 620. Après l'accession au trône d'Héraclius en 610, Byzance avait progressivement repris l'initiative. Sans entrer dans le détail des succès et des revers, Héraclius avait reconquis l'Arménie à partir de 622 et, après la déposition et la mise à mort de Khusraw II (février 628), qui avaient provoqué en Perse une sévère crise dynastique, il avait repris pied en Égypte et en Syrie en 629.

Le Coran évoque également des événements et des personnages historiques d'Arabie vers l'époque de Muḥammad. On peut les répartir en deux grandes catégories. Ce sont d'une part toutes les péripéties de la carrière de Muḥammad à Makka et à al-Madīna, puisque, selon les exégètes et les traditionnistes unanimes, de nombreuses révélations coraniques apportent des réponses doctrinales, juridiques ou pratiques aux problèmes qui se posaient alors au prophète. Une branche de la science coranique, appelée *asbāb al-nuzūl*, s'emploie à rechercher et à identifier les circonstances dans lesquelles chaque révélation a été reçue : elle met en relation les données souvent allusives et passablement obscures du texte coranique avec des personnages, des événements ou des situations connus par d'autres sources de la Tradition arabo-musulmane (*ḥadīth*, anecdotes rapportées par les Compagnons, poésie ancienne etc.). Aucun de ces faits n'est connu par une source indépendante de la Tradition. Pour l'historien, la question est ici de savoir si ces faits proviennent de sources indépendantes du Coran ou si tous n'en sont qu'une simple amplification. La seule méthode pour en décider consiste à rechercher si les plus significatifs apparaissent effectivement dans des sources non coraniques⁸.

La seconde catégorie d'événements et de personnages mentionnés dans le Coran se trouve dans les admonestations et les mises en garde que Muḥammad adresse aux incroyants, rappelant les noms de ceux que Dieu a châtiés pour leur infidélité⁹. Certaines sourates multiplient les exemples effrayants, jusqu'à sept dans la sourate 50. Chaque fois, l'évocation est laco-

8. Si le débat, déjà ancien (Stefanidis 2008, p. 8-10), reste ouvert, il n'est guère douteux que les théologiens musulmans ont disposé d'autres sources que le Coran (voir par exemple Rubin 2003).

9. Ce sont principalement :

- des personnes : Pharaon maître des Épioux (*Fir'awn dhū 'l-awtād*), Coré (*Qārūn*) ou Haman (*Hāmān*) ;
- des groupes placés sous l'autorité d'une personne : le Peuple de Noé (*qawm Nūh*), le peuple de Tubba' (*qawm Tubba'*), la famille de Loth (*qawm Lūṭ* ou *āl Lūṭ*) ;
- des groupes caractérisés de façons diverses : les Gens du Puits (*aṣḥāb al-Rass*), les Gens du Fourré (*aṣḥāb al-Ayka*), les Gens d'al-Ḥijr (*aṣḥāb al-Ḥijr*) ;
- des peuples : Madyan, 'Ād, Thamūd ;
- les Cités subversées (*al-Mu'tafikāt*).

nique, avec un nom et l'allusion à un destin tragique. Dans un tel contexte, peu importe la précision des faits. Ce qui prime, c'est la force de l'image et l'émotion qu'elle provoque. Il ne faut donc pas attendre une rigueur de notaire.

Ma contribution, qui portera sur quatre événements et personnages de cette seconde catégorie (classés par ordre d'historicité décroissante), se propose de présenter quelques données nouvelles tirées de découvertes épigraphiques récentes¹⁰.

L'inondation d'al-'Arim (la Digue de Marib¹¹)

La rupture de la Digue de Marib est souvent mentionnée comme l'un des très rares événements historiques auxquels le Coran ferait allusion. En fait, le Coran ne se réfère pas à un événement précis, mais interprète simplement les ruines de Marib comme une illustration de la punition divine qui frappe les peuples incrédules, suivant le schéma explicatif habituel des « récits de châtiments divins ». Divers arguments peuvent être avancés : l'association de la Digue de Marib avec Saba' est insolite si on se situe vers la fin du VI^e siècle : l'affirmation que Saba' est incrédule ne s'accorde guère avec le fait que le polythéisme a été rejeté depuis plus de deux siècles ; enfin, il ne semble pas que l'abandon de la Digue se soit produit comme le rapporte le récit coranique.

La sourate « Saba' » (Q 34) mentionne une inondation catastrophique qui ravage les deux jardins des Sabéens :

14 [15] « Certes les Saba', dans leur habitat, avaient un signe. [C'étaient] deux jardins à dextre et à sénestre. “Mangez de l'attribution de votre Seigneur et soyez-lui reconnaissants ! [ce pays est] un pays délicieux. [Allāh] est un seigneur absoluteur”.

15 [16] Les Saba' se détournèrent [cependant de Nous]. Nous déchaînâmes contre eux l'inondation d'al-'Arim et, au lieu de leurs deux jardins, Nous leur donnâmes deux jardins poussant [des végétaux aux] fruits amers, des tamaris et de rares baies de jujubier.

10. Pour ces événements et ces personnages, la bibliographie est immense. Seuls sont cités les titres utiles à mon propos.

11. La capitale de Saba' est appelée Maryab (*Mryb*), puis Marib (*Mrb*), dans les inscriptions antiques. En arabe, le nom devient Ma'rib.

16 [17] Cela, nous leur avons donné en prix de ce qu'ils furent incroyables. Pourrions-nous "récompenser" [ainsi] un autre que l'Incrédule? »¹².

Même si le texte coranique ne donne aucune indication topographique précise, l'identification traditionnelle d'al-'Arim avec la Digue de Marib (à 120 km à l'est de Ṣan'ā' au Yémen) paraît assurée. En premier lieu, la Digue de Marib est bien appelée *al-'Arim* dans les inscriptions antiques (en saba'ique *'rm*ⁿ, avec l'article postposé, ou *'rm Mrb*)¹³. Deuxièmement, l'immense périmètre irrigué par la Digue de Marib, qui a approché les 10000 hectares dans sa plus grande extension, se divise bien en deux parties de dimensions voisines : une qui se trouve au nord du wādī Dhana (l'antique Adhanat, *'dnt*) et l'autre au sud. Enfin, Marib a été la capitale des Sabéens. L'expression « l'inondation d'al-'Arim » (*sayl al-'Arim*), qui veut dire « l'inondation de la Digue de Marib », est une manière ramassée de faire allusion à une inondation provoquée par un dysfonctionnement de la Digue. Au Yémen, le *sayl* est le puissant courant d'eau qui envahit les vallées sèches après une pluie d'orage ; il doit être distingué du cours d'eau pérenne qui est appelé *ghayl*.

Les inscriptions ḥimyarites mentionnent quatre interventions sur la Digue de Marib qui s'étagent entre 370 environ et novembre 558. On peut donc situer la fin de l'irrigation à Marib et l'abandon de la Digue après 560 environ. Le *terminus ante quem* est 632, date de la mort de Muḥammad, qui sait que le périmètre de Marib n'est plus irrigué. Cette fourchette chronologique s'accorde avec le fait que le royaume ḥimyarite se désintègre dans les années 560 (voir ci-dessous « Les Compagnons de l'Éléphant »). La sourate 34 pourrait donc faire allusion à un événement historique.

Mais, si on y regarde de plus près, c'est bien improbable. Selon le texte coranique, l'inondation catastrophique d'al-'Arim est une punition infligée par Dieu à Saba' l'Incrédule.

Cette mention de Saba' est insolite à la fin du VI^e ou au début du VII^e siècle parce que l'ensemble tribal qui portait ce nom a pratiquement disparu depuis plusieurs siècles. Saba' a été une vaste confédération tribale, jouant un rôle

12. *La-qaḍ kāna li-Saba'in fī maskani-him āyatun jannatāni 'an yamīn wa-shimālīn kulū min rizqī rabbi-kum wa-'shkurū la-hu baladātun ṭayyibatun wa-rabbun ḡhafūn. | Fa-a'raḍū fa-arsalnā 'alay-him sayla 'l-'Arimi wa-baddalnā-hum bi-jannatay-him jannatayni dhawātā ukulīn khamīn wa-athlīn wa-shay'in min sidrīn qalīn. | Dhālika jazaynā-hum bi-mā kafarū wa-hal nujāzī illā 'l-kafūra.* La traduction des textes coraniques est empruntée à Régis Blachère (1966).

13. Darles et alii 2013, p. 9

majeur aux origines de l'histoire sudarabique, entre les VIII^e et VI^e siècles avant l'ère chrétienne. Ses souverains ont dominé la presque totalité du Yémen ; sa capitale, Maryab (appelée ensuite Marib, aujourd'hui Ma'rib), semble avoir été le berceau de la culture sudarabique ; sa langue et sa culture ont servi de modèle à ses voisins d'Arabie et d'Éthiopie. Par la suite, Saba' est resté un royaume important, mais déclinant. Au début du III^e siècle de l'ère chrétienne, une nouvelle capitale, Ṣan'ā', double Marib : c'est la traduction symbolique du fait que, depuis deux siècles, les communes (c'est-à-dire les tribus sédentaires de culture sudarabique) de la montagne se sont emparées du pouvoir au détriment des populations du piémont. Le royaume est finalement annexé par Ḥimyar dans les années 270. Il semblerait que, déjà vers cette date, la langue sabéenne ne soit plus guère parlée. Vers 300, de la puissante tribu de Saba', il ne subsiste qu'un modeste groupe, constitué par les habitants de la ville de Marib. Pour qu'il n'y ait pas de confusion avec la brillante Saba' du passé, les inscriptions appellent cette Saba' résiduelle « Saba' Kahlān »¹⁴.

De la fin du III^e siècle de l'ère chrétienne jusqu'à la veille de l'Islam, Ḥimyar domine l'ensemble de l'Arabie méridionale et une part variable de l'Arabie déserte. Le nom de Saba' n'apparaît plus guère, sinon dans des expressions figées (comme les titulatures royales) ou comme désignation de la population de Marib. Si l'on examine les grandes inscriptions royales ḥimyarites des V^e et VI^e siècles, les principales composantes du royaume sont Ḥimyar^{um}¹⁵, Ḥadramawt¹⁶, Raḥbatān (à savoir les Hautes-Terres autour de Ṣan'ā')¹⁷ et (après 500) les Abyssins (ou Aksūmites)¹⁸.

Les attestations de Saba', comme nom de la région et de la population de Marib, ne sont pas nombreuses. Elles sont au nombre de quatre, toutes dans la grande inscription d'Abraha (535-565 environ), le souverain ḥimyarite d'origine aksūmite. Abraha apprend que la Digue de Marib s'est rompue par un « appel à l'aide de Saba' »¹⁹. Pour gagner le Yémen oriental où Kinda

14. Voir par exemple Ja 653 / 1, 15-16 ; Ja 735 / 3, 8, 16 et 18.

15. Sadd Ma'rib 3 = *CIH* 540 / 65, 70 ; Sadd Ma'rib 5 = *CIH* 541 / 75 (« ses Ḥimyarites », *'hmr-hmw*).

16. Sadd Ma'rib 3 = *CIH* 540 / 65, 71.

17. Sadd Ma'rib 3 = *CIH* 540 / 68.

18. Sadd Ma'rib 5 = *CIH* 541 / 75 (« ses Abyssins », *'ḥbs²-hmw*). Dans les inscriptions sabéennes et ḥimyarites comme dans les sources arabes, le royaume d'Aksūm (dont le territoire englobait une grande partie de l'Érythrée et de l'Éthiopie contemporaines) est appelé d'ordinaire « Abyssinie » (*Ḥbs²t*, Ḥabasha). La dernière mention de « l'armée de Saba' », qui se trouve dans Ja 651 / 30, est antérieure à 300.

19. Sadd Ma'rib 5 = *CIH* 541 / 42, *s'rḥ^m bn S'b'*.

(saba'ique Kiddat, *Kdt*) vient de se révolter, il descend « les deux passes de Saba' » (*mqlly S'b*'), à savoir le naqīl Shujā' qui fait passer du wādī 'l-Sirr (banū Ḥushaysh) au wādī Ḥarīb al-Qarāmish, à 40 km à l'est-nord-est de Ṣan'ā' et à 80-90 km à l'ouest de Ma'rib²⁰. La révolte de Kinda reçoit le soutien des « princes de Saba', les Saḥarites Murrat,⁽¹⁵⁾ Thumāmat, Ḥanash^{um} et Marthad^{um}, et Ḥa⁽¹⁶⁾nīf^{um} dhu-Khalīl »²¹. Enfin, Abraha évoque une réfection de la Digue de Marib par le souverain ḥimyarite Shuriḥbi'tīl Ya'fur (450-468 environ) en citant « 'Awdān que Ya'fur avait entièrement reconstruit⁽⁹⁸⁾ avec Saba' et les princes »²².

Une autre raison de douter du caractère historique du texte coranique réside dans le fait que la population de Marib a rejeté le polythéisme, comme le reste du royaume de Ḥimyar, vers 380 de l'ère chrétienne. Le Grand Temple consacré au dieu Almaḡah cesse alors d'être fréquenté. Toutes les inscriptions postérieures montrent que les Ḥimyarites (ou pour le moins les élites) adhèrent à un monothéisme qui s'inspire du judaïsme, puis, après la crise des années 520, au christianisme²³. Les habitants de Marib ne sont donc pas des « Incrédules » (*kāfirūna*).

Si le Coran voit dans la ruine de la Digue de Marib une conséquence de l'incrédulité de Saba', c'est parce qu'il ne se réfère pas à un événement réel. Il part simplement du constat, évident pour tout visiteur, que la zone de Marib a été irriguée et cultivée dans le passé grâce à la Digue et que maintenant elle est en grande partie abandonnée aux plantes sauvages. Cette déchéance est interprétée comme une punition divine et un avertissement pour les Incrédules, tout comme la disparition de nombreux peuples du passé.

Le peuple qui est puni est logiquement Saba'. Le Coran en donne lui-même la raison. Une autre sourate, Q 27, rapporte que le peuple de la Reine de Saba' est idolâtre :

20. MS-Shujā' 1 / 4 (Al-Salami 2011, Karte 3, p. 179). Sur le naqīl Shujā', voir al-Maḡhafī 2002, p. 850 (« Shijā' »).

21. Sadd Ma'rib 5 = *CIH* 541 / 14-16 : 'qwl S'b' 's'hr^m Mrt w-⁽¹⁵⁾Tmmt w-Hns^{2m} w-Mrt^{dm} w-H⁽¹⁶⁾nīf^m d-Hll. Les lignages dhu-Saḥar et dhu-Khalīl sont effectivement de très anciennes familles aristocratiques de Maryab (Ma'rib). Mais c'est la première fois qu'elles sont mentionnées avec le titre de « prince » (*qayl*). C'est probablement le résultat d'une évolution vers la constitution d'une caste aristocratique unique, réunissant ces grandes familles du piémont avec la noblesse communale de la montagne.

22. Sadd Ma'rib 5 = *CIH* 541 / 98-99 : 'wdⁿ d-tqh Y'fr⁽⁹⁹⁾ b-S'b' w-'qwlⁿ. En fait, dans son inscription, Shuriḥbi'tīl Ya'fur dit qu'il a réparé la Digue avec des troupes venues de Ḥimyarum et du Ḥaḍramawt (Sadd Ma'rib 3 = *CIH* 540, III. 65 et 70-71).

23. Robin 2012 b.

« Je t'apporte, sur les Saba', une nouvelle sûre. (23) J'ai trouvé qu'une femme est leur reine, que de toute chose, elle a été comblée et qu'elle a un trône magnifique. (24) Je l'ai trouvée, elle et son peuple, se prosternant devant le soleil, à l'exclusion d'Allāh. »

(Sourate « Les Fourmis », *al-Naml*, 27 / 22-24).

On voit que, aux origines de l'Islam, les récits légendaires qui se sont développés autour de la Reine de Saba' prévalent déjà dans la mémoire historique sur la réminiscence des événements réels. On ajoutera qu'aucun traditionniste arabo-musulman ne connaît l'existence d'un royaume de Saba' antérieur à Ḥimyar et que les noms donnés aux monuments antiques ruinés de Ma'rib se rapportent avant tout à la Reine de Saba' (appelée Bilqīs par la Tradition arabo-musulmane), comme « le sanctuaire de Bilqīs » (*maḥram Bilqīs*), « le trône de Bilqīs » (*'arsh Bilqīs*) ou « la mosquée de Salomon fils de David » (*masjid Sulaymān b. Dāwūd*). Cette identification des habitants de Marib avec les sujets de la Reine de Saba' était un moyen bien pratique de se rattacher à l'histoire prophétique. On peut supposer qu'on la doit aux juifs, à l'époque où Ḥimyar adhérait à un judéo-monothéisme.

Il reste une dernière interrogation : la fin de la Digue de Marib a-t-elle été soudaine et brutale ? Le Coran suggère que la Digue de Marib, après s'être remplie à la suite des pluies de mousson, s'est rompue, provoquant une vague énorme qui aurait ravagé les deux périmètres irrigués. En réalité, même si une rupture de la Digue avait provoqué un « tsunami », ce dernier n'aurait détruit que les aménagements proches de la Digue et non l'ensemble des zones irriguées. Si les « deux jardins » de Marib sont stériles à l'époque de Muḥammad, ce n'est pas à cause des destructions provoquées par une inondation, mais parce qu'ils ne sont plus irrigués.

Mais peut-on retenir au moins que la Digue s'est rompue soudainement ? Deux modèles de l'abandon de la Digue de Marib peuvent être proposés. Le premier est une rupture brutale comme celles évoquées par deux inscriptions²⁴. Le second est une lente dégradation du dispositif, parce qu'il devenait de plus en plus difficile de mobiliser les moyens nécessaires pour remettre en état ce qui avait été détruit lors de la dernière saison des pluies. Entre ces deux modèles, il est difficile de trancher, même si deux observations sont plutôt en faveur du second. La première est que le niveau des alluvions en amont de la Digue correspond au sommet du mur de retenue : on peut en déduire que la Digue s'est rompue après avoir été progressivement comblée. La seconde observation est que la poésie préislamique ne

24. Ja 671 + 788 et Sadd Ma'rib 3 = *CIH* 540.

fait aucune mention de la Digue, ce qu'elle aurait peut-être fait si la Digue s'était rompue brutalement, donnant à cet événement un plus grand relief²⁵.

Une dernière remarque peut être ajoutée : les légendes sur la dispersion des tribus d'Arabie du Sud après la ruine de la Digue, qui présentent les mêmes traits que le texte coranique, sont manifestement une simple amplification du ce dernier. Quoi qu'il en soit, il paraît assuré que le Coran ne peut pas être utilisé comme un texte documentant la dernière rupture de la Digue de Marib. Il nous apprend seulement que la zone de Marib n'était plus irriguée quand Muḥammad mentionna al-'Arim dans ses révélations. Ce constat, qui n'a rien de nouveau, rappelle que la finalité du texte coranique n'est pas de rapporter des faits historiques, mais d'édifier ses auditeurs.

« Les Compagnons de l'Éléphant » (*Aṣḥāb al-Fīl*)

Avec les « Compagnons de l'Éléphant », le Coran évoquerait un événement historique immédiatement antérieur à l'époque de Muḥammad, à savoir l'expédition d'Abraha, le roi aksūmite de Ḥimyar, contre Makka. Pendant une cinquantaine d'années, on a estimé que cette expédition était mentionnée dans une inscription. Il est assuré aujourd'hui que ce n'est pas le cas. Cependant, d'après les données de l'épigraphie arabe, une telle expédition est parfaitement plausible. Il est même possible de la dater après 560. Par ailleurs, des images d'éléphant, découvertes récemment dans la région de Najrān (sud-ouest de l'Arabie séoudite, sur la frontière avec le Yémen), s'accordent avec l'hypothèse que l'expédition d'Abraha contre Makka est historique.

Selon la sourate 105 (*al-Fīl*, « L'Éléphant ») qui est bien énigmatique, des individus appelés « les Compagnons de l'Éléphant (*Aṣḥāb al-Fīl*) » ont monté un stratagème qui échoue. Dieu les punit en envoyant contre eux des oiseaux qui les bombardent de pierres d'argile.

- « 1 N'as-tu pas vu comment ton Seigneur a traité les Hommes de l'Éléphant ?
- 2 N'a-t-Il point fait tourner leur stratagème en confusion ?
- 3 N'a-t-il point lancé contre eux des oiseaux par vols,
- 4 qui leur jetaient des pierres d'argile,
- 5 en sorte que ton Seigneur en fit comme feuillage dévoré ? »²⁶

25. Ghassan el Masri, « The Dam of Ma'rib in Pre-Islamic Arabic sources », dans Darles *et al.* 2013, p. 63-70.

26. *a-lam tara kayfa fa'ala rabbu-ka bi-Aṣḥābi 'l-Fīli* ⁽²⁾ *a-lam yaj'ala kayda-hum fī taḍlīlⁿ* ⁽³⁾ *wa-arsala 'alay-him ṭayr^{an} abābila* ⁽⁴⁾ *tarmī-him bi-ḥijāra^m sijjī^m* ⁽⁵⁾ *fa-ja'ala-hum*

Un problème supplémentaire réside dans le découpage du texte : il est possible que les sourates 105 (« L'Éléphant », *al-Fīl*) et 106 (« Quaraysh », dont on a trois versions) constituent une seule sourate, comme dans le *corpus* d'Ubayy, et non deux.

L'expression « les Compagnons de l'Éléphant (*Aṣḥāb al-Fīl*) » appartient à la longue liste des locutions coraniques composées de *aṣḥāb* (pluriel de *ṣāhib*), suivi par un complément du nom²⁷. Le terme *ṣāhib* signifie « compagnon, ami » ; mais il est également employé fréquemment pour « Qui se trouve dans tel ou tel lieu, ou avec telle ou telle chose, et en est, *pour ainsi dire*, le compagnon. On peut le traduire par *homme de, gens de...* ; qui appartient à telle ou telle chose » (Kazimirski 1860, *sub verbo*).

Selon les exégètes et les traditionnistes arabo-musulmans unanimes, cette sourate serait une allusion à l'expédition du roi Abraha contre la Ka'ba et au châtement subi par ce dernier. Ce roi Abraha est le personnage central de nombreuses anecdotes²⁸. Lors de la conquête de Ḥimyar par les Abyssins (ou Aksūmites), il commande une partie des troupes qui débarquent en Arabie. Peu après, il se révolte. La querelle est réglée par un combat singulier avec le chef de l'armée abyssine. Abraha l'emporte grâce à un stratagème et s'empare du pouvoir en Arabie, mais dans le combat il a perdu son nez, d'où le surnom d'*al-Ashram*, « au nez coupé ».

L'image d'Abraha que transmet la Tradition est assez contrastée. Elle présente plusieurs traits négatifs. Le roi dirige une expédition sacrilège contre Makka, celle qui serait évoquée dans Q 105 ; on mentionne encore qu'il s'est emparé de la femme d'un prince yéménite et s'est octroyé un droit de première nuit avec les jeunes mariées. Mais les traits positifs abondent également. C'est un grand roi dont l'autorité s'étend sur toute l'Arabie, puisqu'il intervient dans les affaires intérieures de nombreuses tribus, jusqu'au voisinage du 'Irāq. Il exerce le pouvoir avec modération. Il est apprécié par ses sujets puisqu'on donne son nom, bien que typiquement abyssin, à de nombreux enfants du Yémen. Une grande famille aristocratique du Yémen médiéval le mentionne même parmi ses ancêtres²⁹.

Sur le plan religieux, la Tradition sait qu'Abraha est chrétien et que ses partisans – y compris dans l'Arabie déserte – le sont aussi³⁰. Cette foi chré-

ka- 'aṣf^m ma 'kūl.

27. Voir cette liste dans le paragraphe consacré aux *Aṣḥāb al-Ukhdūd*, ci-dessous, p. 55.

28. Daghfous 1995, I, p. 114-130 ; Rubin 2009.

29. Robin 2012 b, p. 292.

30. La Tradition mentionne le nom de deux chefs arabes qui auraient été investis par Abraha : Muḥammad b. Khuza'ī al-Sulamī à la tête de Muḍar (la confédération des tribus de

tienne n'est pas une simple option personnelle. Sous Abraha, le christianisme est la religion officielle de Ḥimyar. Cela se traduit notamment par l'édification d'une superbe église dans la capitale, Ṣan'ā', avec l'aide d'artisans byzantins pour le travail du marbre et des mosaïques. Abraha veut faire de cette église un centre de pèlerinage majeur en Arabie, afin de supplanter la Ka'ba³¹.

Pour partir en campagne contre la Ka'ba de Makka, Abraha prend prétexte d'une provocation, dont on a deux versions divergentes. Certaines traditions relatent que des Arabes du Ḥijāz, originaires d'une tribu alliée de Makka, auraient profané l'église de Ṣan'ā' en la souillant d'excréments. Selon d'autres, des Mecquois auraient attaqué et dépouillé à Najrān un petit-fils d'Abraha, revenant du pèlerinage de Makka³² ; ils y auraient également pillé une église³³.

Rendu furieux par cette provocation, Abraha décide de se venger des Mecquois et de détruire la Ka'ba. Il rassemble donc une armée, composée d'Abyssins, de Ḥimyarites et d'Arabes, à l'avant-garde de laquelle il place un éléphant³⁴. Parvenu aux abords de la ville d'al-Ṭā'if, dont la tribu se soumet, il se dirige vers Makka.

Un notable mecquois, 'Abd al-Muṭallib, le grand-père de Muḥammad, tente de négocier avec Abraha, apparemment pour son propre compte, mais les discussions n'aboutissent pas. Les Mecquois quittent leur ville pour se réfugier dans les montagnes. C'est alors que se produit le miracle : l'élé-

l'Arabie du nord-ouest) et Zuhayr b. Janāb, le chef (*sayyid*) de Kalb, à la tête de deux tribus de l'Arabie du nord-est, Bakr et Taghlib (Lecker 1989, p. 108 et suiv. ; Kister 1986, p. 45-46, p. 50 ; Lecker 2005-XI, p. 31 ; de Prémare 2000, p. 302-310). Elle indique explicitement que Muḥammad b. Khuza'ī était chrétien. Il en était probablement de même pour Zuhayr b. Janāb, un chef de Kalb, une tribu de la mouvance de Byzance (Lecker 2005) ; on attribue à Zuhayr b. Janāb, par exemple, la destruction du sanctuaire de Buss consacré à la déesse al-'Uzzā peu après sa construction (Robin 2012 c, p. 28).

31. Robin 2010 a.

32. Selon la Tradition, divers personnages probablement chrétiens participent à des rites polythéistes (pèlerinages, offrandes d'objets précieux) ; elle rapporte également que la Ka'ba était décorée d'images d'inspiration biblique ou chrétienne. À Muḥassar, une vallée proche de Muzdalifa et Minā, les chrétiens avaient leur propre lieu de rassemblement (*mawqif*). Même s'il n'est pas sûr que ces anecdotes soient authentiques, il est vraisemblable que les temples préislamiques accueilleraient volontiers les adeptes de toutes les religions. On peut aisément imaginer que les membres d'une même tribu ou d'un même lignage pratiquaient collectivement certains rites, mêmes si certains s'étaient convertis au judaïsme ou au christianisme.

33. Kister 1965, p. 431.

34. Il y en aurait eu plusieurs selon certaines traditions.

phant placé à la tête de l'armée refuse d'avancer. L'armée d'Abraha est alors massacrée par des oiseaux qui la bombardent de pierres³⁵.

Quelques savants rapportent d'autres traditions, incontestablement plus réalistes : une maladie inconnue fait des ravages dans l'armée³⁶. De fait, c'est l'époque de la fameuse peste de Justinien : depuis 541 (date de son apparition en Égypte), elle a frappé successivement les divers pays de la Méditerranée orientale ; au Yémen, entre octobre 547 et janvier 548, elle avait déjà obligé Abraha à suspendre les travaux engagés sur la Digue de Marib³⁷.

Ce qui a tout particulièrement frappé les contemporains, c'est que l'armée était précédée par un éléphant qui se serait appelé Maḥmūd. Si l'éléphant est commun sur la rive africaine de la mer Rouge, domestiqué ou à l'état sauvage – un ambassadeur byzantin envoyé à Aksūm vers 530 croise ainsi un troupeau de 5000 têtes³⁸ –, il est totalement inconnu en Arabie. Un éléphant était donc susceptible de semer l'effroi par sa taille et sa morphologie, mais aussi de susciter l'admiration du fait de l'énorme dispositif qu'il fallait mettre en œuvre pour l'abreuver et le nourrir dans le désert.

Dans les annales de Makka, l'éléphant Maḥmūd est naturellement devenu une référence. Non seulement l'année de l'expédition ḥimyarite a été nommée « l'année de l'Éléphant » (*'ām al-Fīl*), mais encore elle est devenue le point de départ d'un comput mecquois en usage pendant quelques dizaines d'années.

On pourrait penser qu'il est facile de dater précisément l'« année de l'Éléphant ». Ce n'est pas le cas parce que, comme le savant israélien Uri Rubin l'a démontré, la chronologie de Makka a été reconstruite en se référant à des événements marquants de la vie de Muḥammad dont la date, oubliée, a été reconstituée en utilisant des intervalles de durée symbolique³⁹.

Les événements retenus sont la naissance de Muḥammad, le début de sa mission prophétique, l'hégire (l'installation à al-Madīna⁴⁰ en 622) et sa mort (632). La chronologie de la vie de Muḥammad va être organisée en se fondant sur plusieurs bases numériques.

35. Prémare 2000, p. 316-322.

36. Daghfous 1995, I, p. 128-129.

37. Robin 2012 d, p. 138.

38. Photios, *Bibliothèque*, I, 3, p. 6 (dans la relation de l'ambassade de Nonnosos).

39. Rubin 1995, p. 189-214. L'histoire des règnes de David et de Salomon a été reconstruite par les auteurs bibliques de la même manière.

40. En 622, Muḥammad quitte Makka pour prendre la direction d'une petite principauté, à la demande de quelques tribus de l'oasis de Yathrib, renommée alors Madīnat al-Nabī ou al-Madīna (en français Médine). Le mot « hégire » (*hijra*) signifie « émigration » ; la traduction par « fuite » est apologetique : en suggérant que Muḥammad arrive à al-Madīna comme un proscrit, elle donne plus de relief à sa réussite.

Une première base est le nombre 40, emprunté à la biographie de Moïse qui commence sa mission à 80 ans (Exode 7 / 7) et meurt à 120 (Deutéronome 31 / 2)⁴¹. Mais, pour Muḥammad, cette base est divisée par deux et ramenée à 20 années. En effet, Muḥammad aurait expliqué à sa fille : « chaque prophète atteint la moitié de l'âge auquel son prédécesseur est parvenu ; Jésus fils de Marie a été envoyé pour agir comme prophète pendant 40 ans, et moi, j'ai été envoyé pour être un prophète pour 20 ans »⁴². En application de ces principes, Muḥammad commence son activité prophétique à 40 ans et meurt à 60.

Une deuxième base utilisée dans la construction de la chronologie de la vie de Muḥammad est le nombre 10. Elle sert à déterminer la durée de l'activité prophétique de Muḥammad à Makka (10 ans) et à al-Madīna (également 10 ans).

Il reste maintenant à rattacher la chronologie mecquoise à cette chronologie prophétique. Pour ce faire, certains ont utilisé un dernier nombre symbolique, celui de 70 années, et ont cherché à identifier l'épisode marquant de la vie de Muḥammad qui se serait produit 70 ans après l'« année de l'Éléphant ». On a naturellement proposé soit le début de la mission prophétique soit l'hégire. Il en résulte deux datations pour l'« année de l'Éléphant », 552 ou 542, puisque l'hégire est datée avec certitude de 622.

Mais un autre système chronologique a finalement prévalu. Comme l'« année de l'Éléphant » a marqué le début de la *success-story* qui va faire des Mecquois, en trois générations, les maîtres d'un empire s'étendant des rives de l'Atlantique à l'Asie centrale, elle doit coïncider avec un événement majeur, signalant le début d'un cycle nouveau de l'histoire du monde. Un tel événement ne peut être que la naissance de Muḥammad. Si la première révélation se situe 40 ans après l'« année de l'Éléphant » et l'hégire 10 ans plus tard, on obtient la chronologie généralement acceptée :

- 572 : « année de l'Éléphant » et naissance de Muḥammad ;
- 612 : début de la mission prophétique de Muḥammad ;
- 622 : hégire ;
- 632 : mort de Muḥammad.

On peut se demander dans quelle mesure ces systèmes chronologiques, qui se fondent sur la conviction que l'histoire répond à un plan divin, peuvent être utilisés par les historiens. Les avis divergent. Pour certains, il vaut mieux les rejeter en bloc, puisque leurs fondements sont irrationnels.

41. On peut ajouter que, dans les sources arabes, le nombre 40 est fréquemment utilisé pour signifier un grand nombre (Conrad 1987, p. 230 suiv.).

42. Rubin 1995, p. 196.

Pour d'autres, ces systèmes chronologiques, qui utilisent des matériaux historiques, ne remodèlent que les éléments nécessaires à leur démonstration : on peut donc supposer qu'ils conservent des données originales, notamment l'ordre de succession des événements et, dans une certaine mesure, les intervalles qui les séparent.

Toujours pour dater « l'année de l'Éléphant », nous disposons d'un second faisceau d'indices, toujours transmis par la Tradition arabo-musulmane. Diverses sources présentent la mort d'Abraha comme un châtement divin, qui suivrait immédiatement l'expédition contre Makka. Ibn Ishāq rapporte qu'Abraha, sur le chemin du retour, perd ses doigts l'un après l'autre ; quand il arrive à Ṣan'ā', son cœur éclate et il meurt⁴³. Pour al-Bakrī, il n'atteint pas le Yémen, mais meurt sur le chemin du retour, non loin de Makka, en un lieu appelé dhāt 'Ushsh⁴⁴.

Le motif du châtement divin pourrait inciter à rejeter ces traditions comme apologétiques. Il comporte cependant une donnée chronologique plausible : la mort d'Abraha interviendrait très peu de temps après l'expédition. L'échec devant Makka se situerait donc vers la fin du règne.

Les sources externes, exceptionnellement riches et précises, complètent le portrait du roi Abraha. Nous devons à l'historien byzantin Procope, très proche du pouvoir byzantin et d'ordinaire bien informé, quelques détails sur sa biographie⁴⁵. Abraha est un chrétien de naissance servile, originaire du port aksūmite d'Adoulis. Alors qu'il commande l'armée aksūmite qui occupe le Yémen, il renverse le roi que le négus a placé sur le trône. La réaction ne tarde pas : deux expéditions punitives sont envoyées pour le déloger, mais elles échouent lamentablement. C'est seulement après la mort du négus que le différend est réglé, avec son successeur, et que le pouvoir d'Abraha est définitivement consolidé. Tous ces événements se placent entre 531 et le début des années 550 (date de la publication des *Guerres* de Procope).

Toujours selon Procope, Abraha n'est pas un allié très fiable. Alors que Justinien, empereur de 527 à 565, compte sur lui pour attaquer la Perse par le sud et soulager les troupes byzantines de Syrie, il promet beaucoup, mais ne tient guère : il ne part en campagne qu'une seule fois pour faire demi-tour aussitôt.

43. Ibn Hishām, *Sīra*, texte, p. 54 ; traduction Guillaume, p. 27.

44. Bakrī, *Mu'jam*, texte p. 944, entrée « dhū 'l-'Ushsh ». al-Hamdānī, *Ṣifa*, p. 115 / 23, situe dhāt 'Ushsh nettement plus au sud, dans le pays de Janb, dans le 'Asīr actuel ; il y signale des tombes de date inconnue (*Ṣifa* 115 / 23-24 ; 253 / 22).

45. Procope, *Guerres*, I.20.

Le même Abraha est également connu grâce à sept inscriptions dont les dates s'échelonnent entre 548 et 560⁴⁶. La plus remarquable (Sadd Ma'rib 5 = *CIH* 541) célèbre la consolidation du pouvoir d'Abraha. Datée de mars 548, elle rapporte la réduction d'une révolte au Ḥaḍramawt ; elle commémore également une importante réfection de la Digue de Marib ; elle mentionne incidemment la consécration d'une église à Marib et la tenue d'une conférence diplomatique dans cette même ville, à l'automne 547, avec les représentants de Rome, d'Aksūm, de la Perse et de trois princes arabes.

Un autre document fort important (Murayghān 1 = Ry 506) commémore une « quatrième » expédition d'Abraha dans l'Arabie déserte. Le roi l'a fait graver en septembre 552 aux puits de Murayghān, à 230 km au nord de Najrān, pour célébrer une première victoire en Arabie centrale.

On s'est naturellement demandé si la campagne mentionnée dans ce texte pouvait être identifiée avec celle qui aurait échoué devant Makka. Pendant un temps, la réponse a été positive. L'argument considéré comme décisif a été proposé en 1965 par le savant israélien M. J. Kister⁴⁷. L'inscription Murayghān 1 = Ry 506 est datée de 552 de l'ère chrétienne. Or, c'est l'une des dates que la Tradition arabo-musulmane attribue à « l'année de l'Éléphant ». Selon le fameux traditionniste Hishām ibn al-Kalbī (mort en 204 h / 819 ou en 206 h / 821) :

« Quraysh comptait, avant la chronologie du Prophète, à partir de l'époque de l'Éléphant. Entre l'Éléphant et (la bataille de) Fijār, ils comptaient quarante ans. Entre Fijār et la mort de Hishām b. al-Mughīra, ils comptaient six ans. Entre la mort de Hishām et la construction de la Ka'ba, ils comptaient neuf ans. Entre la construction de la Ka'ba et le départ du prophète pour al-Madīna, ils comptaient quinze ans »

(Zubayr b. Bakkār, *Jamhara*, p. 668)⁴⁸.

Entre l'Éléphant et l'hégire, il s'écoulerait donc $40 + 6 + 9 + 15 = 70$ ans. Comme l'hégire est en 622, l'Éléphant daterait de 552.

Un argument subsidiaire, avancé par Jacques Ryckmans⁴⁹, semblait s'accorder avec l'identification de la campagne de 552 avec l'expédition de l'Éléphant : les banū 'mr' contre lesquels Abraha faisait campagne

46. Ce sont tout d'abord quatre inscriptions d'Abraha : Sadd Ma'rib 4 = DAI GDN 2002/20 ; Sadd Ma'rib 5 = *CIH* 541 ; Murayghān 1 = Ry 506 et Murayghān 3. Il s'agit ensuite de deux inscriptions dans lesquelles le roi est mentionné : Sadd Ma'rib 6 = Ja 547 + 546 + 544 + 545 ; Murayghān 2. On peut leur ajouter enfin *CIH* 325, daté de 559-560, où le nom du roi n'apparaît pas.

47. Kister 1965.

48. Kister 1965, p. 427.

49. Ryckmans 1953, p. 341.

seraient une grande formation tribale d'Arabie occidentale, les banū 'Āmir b. Ṣa'ṣa'a.

Aujourd'hui, la pertinence de ces deux arguments paraît douteuse. Comme je l'ai déjà indiqué, la date de l'Éléphant tirée d'Ibn al-Kalbī n'a aucune valeur historique : c'est une reconstruction fondée sur des événements et des durées symboliques. On peut ajouter que jamais une inscription, qui est un instrument de propagande, ne commémore un échec. Pour ces deux raisons, il est fort peu plausible que l'inscription Ry 506 = Murayghān 1 commémore l'expédition de l'Éléphant.

Quant à l'identification des banū *'mr^m* avec les banū 'Āmir b. Ṣa'ṣa'a, elle ne s'accorde pas avec le récit des opérations militaires qui indique clairement que les banū *'mr^m* (vocaliser 'Amr^{um}) sont les chefs de Ma'add^{um} en Arabie centrale, ou, si l'on préfère, la « dynastie kindite » des traditionalistes arabes, dont les rois sont successivement Ḥujr Ākil al-Murār b. 'Amr, 'Amr al-Maqṣūr b. Ḥujr et al-Hārith le Roi b. 'Amr. Contrairement à l'opinion de Jacques Ryckmans, l'inscription Ry 506 = Murayghān 1 ne mentionne pas d'opérations militaires ḥimyarites contre une tribu de l'Arabie occidentale⁵⁰, mais seulement une expédition en Arabie centrale.

La réinterprétation de Murayghān 1 = Ry 506 ne se fonde pas uniquement sur ces arguments : elle est confirmée par une inscription découverte en avril 2009, Murayghān 3, toujours à proximité des mêmes puits⁵¹. Gravée par le roi, elle célèbre le rétablissement de l'autorité ḥimyarite en Arabie centrale, rapporte l'expulsion du prince 'Amr^{um}⁵² qui la gouvernait et énumère six régions et tribus qui font leur soumission. Ces dernières se trouvent en Arabie centrale et au-delà, formant un arc entre le golfe Arabo-persique et la mer Rouge.

Dans cette liste, le nom le plus significatif est celui de Yathrib (aujourd'hui al-Madīna), où Muḥammad crée 70 ans plus tard sa principauté théocratique⁵³. L'inscription n'est pas datée, mais il n'est guère douteux qu'elle complète la précédente ; il est assuré par ailleurs qu'elle est antérieure à l'été 554, date à laquelle le prince 'Amr succède à son père sur le trône d'al-Ḥīra.

50. Robin 2012 a.

51. Robin & Ṭayrān 2012.

52. *'mr^m bn Mḏrⁿ*, en arabe 'Amr b. al-Mundhir, appelé aussi 'Amr b. Hind d'après sa mère. Il est roi d'al-Ḥīra de l'été 554 à 569.

53. Outre Yathrib, les régions et tribus qui font leur soumission sont Hagar^{um} et Khaṭṭ (*[H]gr^m w-Hf*, arabe Hajar et al-Khaṭṭ) dans la région du golfe Arabo-persique, Ṭayy^{um} (*Ṭy^m*, arabe Ṭayyī') en Arabie centrale et Guzām (*Gzm*, probablement arabe Judhām) en Arabie du nord-ouest.

Le dernier repère chronologique du règne d'Abraha est le fragment d'une superbe inscription en trois registres, qui commémore la construction d'un édifice avec des matériaux coûteux (qui proviennent apparemment du nord-ouest du Yémen, à moins que le texte ne fasse allusion à l'origine de la main d'œuvre)⁵⁴. Cette inscription mentionne incidemment la date 559-560. L'auteur de ce texte – dont le nom est perdu – est probablement le roi Abraha lui-même : la qualité du texte et la nature des travaux le suggèrent ; par ailleurs, à cette époque, presque toutes les inscriptions sont royales. L'édifice dont la construction est commémorée pourrait être la fameuse église d'Abraha à Ṣan'ā'. Appelée al-Qalīs par la Tradition arabo-musulmane (nom dérivé du grec *ἐκκλῆσία*), sa splendeur est célébrée par al-Azraqī⁵⁵ qui détaille notamment la richesse des matériaux utilisés. Mais on ne saurait exclure que le texte commémore une reconstruction du palais royal de Ghumdān.

Les sources apportent la preuve incontestable qu'Abraha est un personnage historique. Parmi elles, les inscriptions Murayghān 1 (= Ry 506) et 3 indiquent que, à partir de 552, Abraha contrôle la totalité de la péninsule Arabique. Ce contexte politique rend parfaitement plausible une expédition d'Abraha en Arabie occidentale contre Makka. Le fait que seule la Tradition arabo-musulmane en ait conservé le souvenir ne fait pas difficulté : seuls les succès sont enregistrés dans les inscriptions ; quant aux *Guerres* de Procope, qui s'arrêtent aux premières des années 550, elles ne traitent pas de la fin du règne d'Abraha.

Il reste à examiner si la sourate 105 fait bien allusion à une expédition d'Abraha contre Makka. D'autres interprétations ont été tentées. Comme les savants modernes l'ont remarqué de longue date, le texte coranique, qui ne cite ni Abraha ni la Ka'ba de Makka, ne comporte aucune indication de lieu ou de date. Il évoque seulement une intervention divine miraculeuse pour punir les « Compagnons de l'Éléphant », avec « Compagnons »⁵⁶ au pluriel, ce qui vise un grand nombre de personnes et non le seul Abraha.

Alfred-Louis de Prémare a d'abord supposé que les « Compagnons de l'Éléphant » pouvaient faire référence aux combattants d'al-Qādisiyya⁵⁷. Puis, peu après, il a suggéré que la sourate 105 s'inspirait plutôt du Troisième livre des Macchabées : il y est rapporté que le roi d'Égypte

54. *CIH* 325. L'interprétation de ce document, donnée ici, est nouvelle (comparer avec Müller 1991).

55. Al-Azraqī, *Akhbār Makka*, p. 146 suiv.

56. Arabe *aṣḥāb*, pluriel de *ṣāhib* : voir ci-dessus, p. 37, et ci-dessous, p. 55.

57. Prémare 1998. al-Qādisiyya, sur la rive droite de l'Euphrate à une cinquantaine de kilomètres au sud-sud-ouest d'al-Ḥīra, a donné son nom à la fameuse bataille qui a ouvert aux Arabes musulmans les portes de la Perse Sāsānide en 636.

Ptolémée IV avait condamné les juifs d'Alexandrie à être piétinés par ses éléphants dans l'hippodrome parce qu'ils avaient refusé de sacrifier aux idoles ; mais les juifs avaient été sauvés par les prières d'un saint homme tandis que les méchants périssaient, écrasés par les éléphants⁵⁸. Les « Compagnons de l'Éléphant » seraient donc Ptolémée IV et ses gens.

Il semble bien improbable que la sourate 105 fasse allusion à cette histoire. Le nombre d'éléphants (plusieurs dans III Macchabées, et un dans le Coran) et surtout le châtiment des méchants diffèrent. Par ailleurs, rien ne suggère que les récits légendaires de III Macchabées aient été familiers en Arabie, notamment pour les auditeurs de Muḥammad.

On peut ajouter que quelques détails montrent que l'Expédition d'Abraha telle que la Tradition la rapporte n'est pas une construction fabuleuse dérivée du seul texte coranique. Tout d'abord, l'expédition de l'Éléphant est mentionnée dans la poésie préislamique, avec des données non coraniques dont une est vérifiable.

Depuis les travaux de Theodor Nöldeke et de Gunnar Olinder, on s'accorde sur le constat que, pour reconstruire l'histoire à partir des données de la Tradition arabo-musulmane, la poésie préislamique offre les données les plus sûres. Le mètre et la rime, qui favorisent la mémorisation, sont un obstacle à la manipulation, même s'il est aisé de remplacer un nom propre par un autre de même structure.

Uri Rubin a précisément mis en évidence que l'expédition de l'Éléphant est mentionnée dans des poésies (*qaṣīda*) qui peuvent raisonnablement être considérées comme préislamiques. Une pièce composée par Abū Qays Ṣayfī b. al-Aslat al-Anṣarī al-Khaṭmī loue Dieu pour avoir accordé son aide « le jour de l'Éléphant des Abyssins »⁵⁹. Malgré le crochet, le fouet ou le couteau, l'éléphant refuse d'avancer et se tourne vers le chemin d'où il vient. C'est alors que Dieu envoie un vent provoquant une averse de pierres. Le roi est appelé Abū Yaksūm, « le père de Yaksūm ». Ce nom, qui n'est pas coranique, prouve que les traditionnistes disposaient de sources indépendantes : une inscription antique indique qu'Abraha avait un fils qui s'appelait effectivement Aksūm⁶⁰. Un autre poète, Ṭufayl al-Ghanawī⁶¹, évoque un lieu proche de Makka « où l'Éléphant a désobéi à ses maîtres ».

Uri Rubin observe que la langue de ces poètes se distingue de celle du Coran par le vocabulaire et le style. Il suppose qu'un mythe préislamique

58. Prémare 2000, p. 355-358.

59. *Yawm fīl 'l-Ḥubūsh*. La *qaṣīda* d'Abū Qays Ṣayfī b. al-Aslat est citée par Ibn Hishām, *Sira*, texte, p. 58-59 ; traduction Guillaume, p. 28-29.

60. Sadd Ma'rib 5 = CIH 541 / 82-83, « Aksūm dhu-Ma'āhi⁽⁸³⁾r, le fils du roi », *'ks'm d-M'h⁽⁸³⁾r bn mlk'*.

61. Ṭufayl al-Ghanawī, cité par al-Jāhiz.

racontait l'histoire d'un roi nommé Abū Yaksūm, qui avait voulu attaquer Makka avec un éléphant ; mais l'animal, parvenu près du but, avait refusé d'avancer et le roi avait été vaincu et repoussé grâce à un prodige. Le Coran, faisant allusion à ce mythe, l'aurait reformulé selon le schéma du « récit de châtements divins ». La sourate 105, malgré ses formulations énigmatiques, évoquerait bien une expédition d'Abraha contre la Ka'ba de Makka.

Parmi les détails significatifs, on peut retenir également l'attitude ambiguë de 'Abd al-Muṭallib. Si la Tradition arabo-musulmane avait inventé de toutes pièces l'expédition d'Abraha contre Makka, que ce soit pour éclairer un passage obscur du Coran ou pour prouver le rayonnement du temple mecquois, elle aurait certainement magnifié le rôle de 'Abd al-Muṭallib, le grand-père de Muḥammad. Un ascendant de Muḥammad ne pouvait être qu'irréprochable dans sa volonté de défendre le temple. Or, ce n'est pas le cas. 'Abd al-Muṭallib se soucie avant tout de ses intérêts. À nouveau, on peut déceler dans ce détail une source indépendante du Coran.

En conclusion, l'expédition de l'Éléphant est probablement un événement historique, dont la Tradition arabo-musulmane – avec ses remaniements, ses manipulations, ses partis pris et ses contradictions – semble avoir conservé un souvenir assez précis. Si divers épisodes de cette expédition sont de simples amplifications du texte coranique, plusieurs détails viennent certainement d'autres sources. On peut ajouter que l'échec de l'expédition de l'Éléphant offre une explication plausible à la suprématie mecquoise de la fin du VI^e siècle de l'ère chrétienne.

Ce n'est pas tout. En novembre 2014, la Mission archéologique franco-soudienne de Najrān a découvert trois gravures rupestres représentant un éléphant avec son cornac à une dizaine de kilomètres des puits de Ḥimā (eux-mêmes à 90 km au nord-nord-est de Najrān) (fig. 2-4). Dans ce pays désertique, l'éléphant a disparu depuis très longtemps. Il n'est guère douteux que les gravures représentent un éléphant qui est passé dans la région et a suscité une intense curiosité⁶². Sans qu'il soit absolument sûr qu'il s'agisse de l'éléphant d'Abraha⁶³, une telle hypothèse apparaît très vraisemblable. Les seules armées susceptibles de parader avec un éléphant dans la région

62. La même explication vaut sans doute pour la gravure d'éléphant relevée à al-'Ulā (en Arabie du nord-ouest) (Dayton 1968). Dans ce cas, on peut supposer que l'éléphant accompagnait une armée venue de l'Égypte ptolémaïque, même si aucune source ne rapporte explicitement une telle expédition.

63. Ni la patine ni les textes et gravures voisins ne permettent de proposer une datation précise. Il n'est pas davantage possible d'établir un lien assuré entre les éléphants et les gravures voisines.



FIG. 2 – Gravures rupestres de la région de Najrān (Arabie séoudite méridionale).

Deux d'entre elles représentent un éléphant avec son cornac. La patine, qui assure qu'elles sont anciennes, ne permet pas de les dater précisément.

© Mission archéologique franco-séoudienne de Najrān.

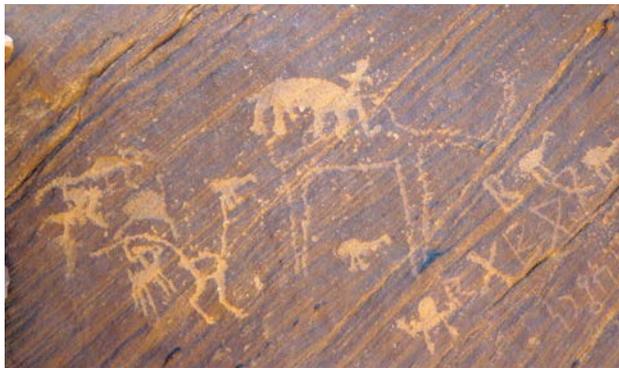


FIG. 3 – Troisième gravure rupestre de la région de Najrān représentant un éléphant avec son cornac. © Mission archéologique franco-séoudienne de Najrān.



FIG. 4 – Les deux rochers aux éléphants. © Mission archéologique franco-séoudienne de Najrān.

de Najrān ont été celles des Perses sāsānides⁶⁴ et des Aksūmites⁶⁵, à la fin du VI^e siècle de l'ère chrétienne pour les premiers et au III^e et VI^e siècles de l'ère chrétienne pour les seconds. On peut certainement exclure les Sāsānides parce que la Tradition, relativement bien informée pour l'Antiquité tardive, n'a pas retenu qu'ils aient utilisé l'éléphant en Arabie. L'éléphant rupestre de Najrān est donc aksūmite. Sans doute peut-il dater de l'occupation de Najrān par les Aksūmites au III^e siècle⁶⁶, mais le règne d'Abraha au VI^e paraît préférable puisque la Tradition a conservé le souvenir du passage d'un éléphant à Najrān à cette époque.

Au final, bien que le texte coranique ne comporte aucune donnée factuelle précise, la vraisemblance est grande que la sourate 105 se réfère à l'expédition d'Abraha, restée mémorable grâce à son éléphant : les « Compagnons de l'Éléphant » seraient donc bien Abraha et son armée.

Tubba ⁶⁷

Parmi les impies qui refusent la Résurrection, le Coran mentionne deux fois le « peuple de Tubba' ». Selon la Tradition arabo-musulmane, à nouveau unanime, le terme *Tubba'* serait l'appellation générique des rois de Ḥimyar, comme on dit « César » pour les empereurs romains (en arabe *Qaysar*, pluriel *qayāshira*) ou « Pharaon » (*Fir'awn*, pl. *farā'ina*) pour les souverains d'Égypte. Sur le même modèle, les sources arabes utilisent les appellations *Kisrā* (Chosroès) pour les souverains sāsānides et *Najāshī* (négus) pour ceux d'Abyssinie. Dans deux cas, *Qaysar* et *Kisrā*, ces appellations viennent du nom porté par un souverain emblématique ; dans les deux autres, elles dérivent d'un titre⁶⁸. L'épigraphie préislamique ne comporte aucun indice permettant de supposer que, dans le royaume de Ḥimyar, les souverains aient

64. Prémare 2000, p. 353.

65. En dehors de l'expédition d'Abraha, aucune source ne mentionne l'utilisation d'éléphants de guerre par les Aksūmites. On sait, cependant, que le négus trônait sur des éléphants quand il reçut un ambassadeur de Justinien en 531 : « He stood on top of four elephants which had a yoke and four discs, and upon them something like a tall carriage covered with gold leaf, just as the chariots of the provincial governors are covered in silver » (Jean Malalas, *Chronique*, XVIII.56, traduction de Jeffreys *et al.* 1986, p. 268). L'éléphant était donc utilisé dans les réceptions officielles comme symbole de la majesté royale. Il est possible que l'éléphant d'Abraha ait eu la même fonction.

66. Robin 2010 b, p. 48.

67. Voir déjà Robin 2003, n. 167, p. 130-131.

68. Voir les entrées « *Qaysar* » (Rudi Paret et Irfān Shahīd), « *Kisrā* » (M. Morony) et « *al-Nadjāshī* » (E. Van Donzel), dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition.

été désignés par le titre ou le sobriquet de Tubba'. Ce terme, cependant, est antérieur à l'islam et au Coran puisqu'il se trouve dans certaines pièces poétiques très anciennes, mais son origine demeure obscure. Il pourrait dériver du nom d'un être mythique de l'Arabie déserte.

Le « peuple de Tubba' » (*qawm Tubba'*)⁶⁹ apparaît à deux reprises, dans deux sourates d'époque mecquoise qui traitent de la Résurrection. Dans la première (Q 44, *al-Dukhān*, « La Fumée », [36] 37), il est, avec Pharaon, l'archétype des impies qui ont refusé de croire en la Résurrection et que Dieu a fait périr. Dans la seconde (Q 50, *Qāf*, [13] 14), la liste des impies qui contestent la Résurrection s'allonge, avec, en plus de Pharaon et du peuple de Tubba', cinq noms supplémentaires : le peuple de Noé, les Gens du Puits, les Thamūd, les 'Ād, les contribuables de Loth et les Gens du Fourré.

Pour certains théologiens, si le « peuple de Tubba' » est un impie, cela n'implique pas nécessairement que Tubba' en soit un, lui aussi. Ils tendent même à donner à ce personnage un caractère positif. Cette orientation est manifestement à la source de la tradition qui prétend que Tubba', identifié avec le roi ḥimyarite Abū Karib As'ad le Parfait (*al-Kāmil*), l'introducteur du judaïsme au Yémen, a été assassiné par son peuple⁷⁰.

Les traditionnistes arabo-musulmans appellent Tubba', toujours sans article (pl. *tabābi'a* ou *tubba'ūn*⁷¹), les souverains tardifs de Ḥimyar⁷². Mais l'origine précise de cette appellation est manifestement oubliée, comme le montre la diversité des définitions :

– Le *tubba'* serait un souverain caractérisé par « le grand nombre de ceux qui le suivent » (*kathrat atbā'i-hi*), ou du fait que « l'un suit l'autre sur le trône » (*al-ākhir yatba'u 'l-awwal min-hum ft 'l-mulk*)⁷³.

– Pour Ibn Ḥabīb, *tubba'* équivaut à « roi des rois » (*malik al-amlāk*)⁷⁴.

– al-Mas'ūdī suppose que le titre de *tubba'* « appartenait seulement à ceux qui régnaient sur les populations d'al-Shiḥr et du Ḥaḍramawt »⁷⁵.

69. Sur les emplois de *qawm* dans le Coran, voir Kropp 2009, p. 240-241.

70. Voir 'Ubayd b. Sharya al-Jurhumī, *Akhbār 'Ubayd*, p. 493-494. Pour les savants yéménites al-Hamdānī et Nashwān, qui ont le souci de donner le maximum d'éclat aux grandes gloires du passé ḥimyarite, ce n'est pas Abū Karib qui a été assassiné, mais son petit-fils Tubba' le Jeune 'Amr b. Ḥassān b. As'ad (al-Hamdānī, *Iklīl* 8, texte, p. 72 et p. 220-221 ; traduction, p. 51-52 ; Nashwān, *Mulūk Ḥimyar*, p. 138). Voir déjà Robin 2003, p. 133-134.

71. Par exemple dans al-Hamdānī, *Iklīl* 10, p. 21-22, dans un vers du persan (*abnāwī*) Fayrūzī.

72. Beeston 2000.

73. Nashwān, *Shams al-'ulūm*, éd. Aḥmad, 1916, p. 12.

74. Ibn Ḥabīb, *Muḥabbar*, p. 364.

75. al-Mas'ūdī, *Murūj al-dhahab*, II, p. 112 ; *Les prairies d'or*, 1087, vol. II, p. 414.

Si divers souverains sont appelés *tubba'*, le Tubba' par excellence est incontestablement Tibān Abū Karib As'ad le Parfait, fils de Malkī Karib, qui introduisit le judaïsme au Yémen. C'est le roi que les inscriptions appellent Abīkarib As'ad fils de Malkīkarib (*'bkrb 's' d bn Mlkkrb*), qui régna sur Himyar de 377 environ aux années 440⁷⁶.

Jacques Ryckmans (1964 a, p.426) a proposé de comprendre *tubba'* comme « sectateur (du Dieu unique) », d'après l'un des sens du verbe *tabi'a* ; mais cette explication ne convient pas pour Shammar Yuhar'ish, qui était polythéiste. Plus récemment, Manfred Kropp (2009) a mené une enquête approfondie sur le sens de *tubba'* dans le Coran, supposant qu'il s'agissait en fait d'un nom commun signifiant « people of their kind, following them ». Cette dernière hypothèse, qui se fonde sur les significations de la racine TB', paraît peu convaincante puisque *tubba'* au singulier, qui ne reçoit jamais l'article, est manifestement un nom propre.

Les traditionnistes ne s'accordent ni sur la liste des *tubba'* ni sur les noms du premier et du dernier⁷⁷. Il est notable cependant qu'aucun ne donne le titre de *tubba'* au roi Yūsuf Zur'a dhū Nuwās, l'Homme d'al-Ukhdūd, sans doute parce que le personnage était controversé⁷⁸.

En arabe, il ne semble pas que *Tubba'* soit attesté comme anthroponyme. Mais, on trouve un nom de même graphie, *Tiba'* : voir, dans les généalogies d'Ibn al-Kalbī, *Tiba' b. Zayd b. Awsala*, oncle d'un autre *Awsala* qui est *Hamdān*⁷⁹. *Al-Ḥasan al-Hamdānī*, pour sa part, orthographe le nom de ce même personnage *Tibā'*⁸⁰ ; il mentionne également deux homonymes, *Tibā' b. Zayd b. 'Amr*⁸¹ et *Tibā'* (qui est *Tibā'a*) b.

76. Robin 2012 b, p. 265-268.

77. Wahb, *Tījān*, p. 232 suiv. ; Ibn Ḥabīb, *Muḥabbar*, p. 364-368 ; al-Hamdānī, *Iklīl* 2, p. 46 suiv. Pour Ibn Hishām, il n'y aurait eu que deux véritables *tubba'*, le premier *Zayd* et le dernier *Tibān As'ad Abū Karib* ; *Tibān As'ad Abū Karib* est le père de Ḥassān qui régna sur le Yémen après *Rabī'a b. Naṣr* (*Sīra*, traduction Guillaume, p. 6).

78. Une bonne illustration se trouve dans *Nashwān*, *Mulūk Ḥimyar*, qui traite successivement de « 'Amr Tubba' l'ultime (*al-akhīr*) b. Ḥassān b. As'ad Tubba', qui est le dernier (*ākhir*) des *tubba'* » (p. 145-146), puis de « dhū Nuwās le jeune dont le nom est *Zur'a b. 'Amr b. Zur'a* le moyen b. Ḥassān le jeune b. 'Amr b. *Zur'a* l'aîné b. 'Amr b. *Tubba'* le jeune b. Ḥassān b. As'ad *Tubba'*, qui est l'Homme d'al-Ukhdūd, appelé Yūsuf quand il est devenu juif (*tahawwada*) » (p. 147-148).

79. Caskel 1966, I, tableau 176.

80. *Iklīl* 10, p. 6 et p. 29. À la page 6, le nom est donné sans points.

81. *Iklīl* 10, p. 29 : *Tibā' b. Zayd b. 'Amr b. Yarīm b. Jusham b. Ḥāshid* qui serait identique à *Tibā' b. Zayd b. Awsala*. Les descendants de ce deuxième *Tibā'* sont les *Tibā' iyyūn* qui résident à 'Alqān et dans le wādī 'l-Nuhā (al-Saḥūl dans le pays d'al-Kalā', à une cinquantaine de kilomètres au sud-ouest de *Zafār*). Ils comptent parmi eux une famille dirigeante (*firqa mutara'isa*) de Ḥāshid al-Waḥsh et leurs chefs sont, au x^e siècle de l'ère

Dawmān b. Bakīl⁸².

L'appellation *Tubba* ' pour désigner les souverains tardifs de Ḥimyar est sans doute antérieure au Coran puisqu'on la relève chez quelques poètes préislamiques. Si cette appellation n'est pas très fréquente, comme l'observe justement Manfred Kropp⁸³, ce n'est guère significatif puisqu'on peut faire la même observation à propos de *Kisrā* (« Chosroès »), le sobriquet que les Arabes donnent au souverain sāsānide⁸⁴.

Le titre ou le sobriquet de *tubba* ' n'est attesté ni dans les inscriptions préislamiques ni dans les sources étrangères. Aucun des rois connus de Ḥimyar ne porte un nom formé avec le radical TB '.

Dans les langues sudarabiques, cependant, la racine TB ' est attestée dans quelques mots, notamment le substantif *tb* ' relevé dans un seul texte avec (apparemment) le sens de « descendance » :

« et parce que la Mère des dieux a accordé des enfants et une descendance (*tb* ') vivante et en bonne santé à son serviteur Yaz'an dans les palais des banū *Zrb*^m, *S'wr*^m et *Zwḥt*^m⁸⁵.

On connaît aussi une poignée d'anthroponymes formés sur cette racine : *Tb* ' , *Tb* ' ^m, *Tb* ' ⁿ, *Tb* ' ^t, *Tb* ' ^l et *Tb* ' *krb*⁸⁶, plus peut-être *lhtb* ' et *Tb* ' *lm*.

Au total, il paraît bien malaisé d'offrir une interprétation plausible de l'expression le « peuple de *Tubba* ' » dans le Coran. On peut penser à deux explications. Selon la première, *Tubba* ' serait un sobriquet antique que l'on donnait (ou que certains donnaient) aux rois de Ḥimyar ; ce sobriquet, toujours sans l'article quand il est au singulier, pourrait dériver d'un nom

chrétienne, les Āl al-Musaylī.

82. *Iklīl* 10, p. 120. Au x^e siècle de l'ère chrétienne, ces Tibā' iyyūn sont peu nombreux ; ce sont des nomades installés à al-Ṣayad (*ḥilāl li-l-Ṣayad*). De ce Tibā' b. Dawmān descend le roi, maître du palais Sinḥār à Ukāniṭ (aujourd'hui Kāniṭ, à une soixantaine de kilomètres au nord de Ṣan' ā').

83. Kropp 2009, p. 239, qui renvoie à Horowitz 1926, p. 102-103 (une dizaine de références en plus de celles des *Mufaḍḍaliyyāt* mentionnées ci-après).

84. Je me fonde sur un examen du principal recueil de poésies préislamiques, *Mufaḍḍaliyyāt*. Le vol. III fait cinq renvois à *Tubba* ' : 173 / 2 (al-Muzarrid, XVII, 38, *tubba* ' *iyya* [271]) ; 370 / 16 (al-Mukhabbal [259], dans le commentaire de Rabī' a b. Maqrūm, XXXVIII) ; 534 / 12 (Mutammim b. Nuwayra, LXVII, 19 [258-259]) ; 816 / 7 (Ishāq b. Ibrāhīm, dans le commentaire de 'Alqama b. 'Abada, CXX, 45) ; 881 / 9 (Abū Dhu' ayb, CXXVI, 9 [281-282]). Il en fait quatre à *Kisrā* : 209 / 14 ; 355 / 5 ; 534 / 12 ; 708 / 9 et 15 (et voir 731 / 16). Un inventaire plus large, avec un examen des textes, reste à entreprendre.

85. *w-b-dt ts'ymn* ' *m* ⁽¹⁰⁾ ' *lt*^m ' *wld*^m *w-tb* ' ^m / ⁽¹¹⁾ (*hy*)^w *w-hn* ' ^m *l-m* ' *db* - ⁽¹²⁾ *hw Yz* ' *n b* - ' *byt bny Z* ⁽¹³⁾ *rb*^m *w-S'wr*^m *w- Zwḥt*^m (Yule 2007, p. 90, fig. 58).

86. Dans cette série, *Tb* ' *krb* est de loin le plus fréquent. On le trouve même dans une inscription sabéenne d'Éthiopie : voir Nebes 2011 (*Tb* ' *krb d-Ys'rm*).

propre, comme *Qaysar* ou *Kisrā*. Le Coran aurait bien utilisé *Tubba'* pour évoquer le Yémen, faisant allusion à un événement tragique connu de tous, mais que nous ne savons pas identifier. L'absence d'attestation de *Tubba'* dans les inscriptions ḥimyarites n'est pas nécessairement une objection : on peut supposer, par exemple, que ce sobriquet était un usage populaire dans le royaume de Ḥimyar ou encore qu'il a été créé par les Arabes du désert. La difficulté réside plutôt dans le fait que, selon le texte coranique, « le peuple de *Tubba'* » a été annihilé à cause de son impiété, ce qui cadre mal avec Ḥimyar qui, à partir de 380, a été juive, puis chrétienne. Il ne semble pas que cette disparition du peuple de *Tubba'* puisse être une réminiscence de la destruction du judaïsme politique dans le royaume ḥimyarite lors de la conquête aksūmite des années 525-530 qui se signala par des massacres de grande ampleur : jamais les traditions relatives à cet événement ne font le rapprochement avec le « peuple de *Tubba'* ».

En faveur de l'hypothèse d'un sobriquet antique adopté par le Coran, on peut signaler que les traditionnistes mentionnent un autre sobriquet royal, inconnu aussi bien des inscriptions que du Coran, qui n'est donc pas nécessairement la source : le même Abū Karib As'ad est également surnommé *Tubān* ou *Tibān*⁸⁷. Ce sobriquet, dont la signification n'est pas connue, présente une autre singularité : les savants yéménites al-Ḥasan al-Hamdānī et Nashwān al-Ḥimyarī ne le mentionnent pas.

La seconde explication inverse le sens de l'emprunt entre le Coran et Ḥimyar. L'expression « le peuple de *Tubba'* » serait d'abord coranique, comme de nombreuses autres appellations énigmatiques, « les Gens du Fourré » ou « les Gens du Puits ». Les Yéménites se seraient emparés du terme *tubba'* après l'Islam et en auraient fait le titre de leurs anciens rois, afin de conférer à ces derniers le prestige d'une mention coranique (comme pour Pharaon). Ils ont procédé de même avec al-Ukhdūd, comme nous allons le voir. Un autre exemple est tout aussi parlant. Il s'agit de la sourate 22 (Le Pèlerinage, *al-Ḥajj*) / [44] 45 :

« Que de cités Nous avons fait périr parce qu'injustes, sont [aujourd'hui] désertes bien que debout (?) ! Que de puits maçonnés ; que de palais puissants [sont abandonnés] ! »⁸⁸.

87. Voir Wahb b. Munabbih, *Tijān*, p. 305 ; Ibn Hishām, *Sīra*, vol. I, p. 19 ; Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa-l-mulūk*, texte, I, p. 892 et p. 901 ; traduction, *History of al-Ṭabarī*, V, p. 146 et p. 164.

88. *fa-ka-ayyin min qaryatⁱⁿ ahlaknā-hā wa-hiya zālimatⁱⁿ fa-hiya ḥāwiyatun 'alā 'urūshi-hā wa-bi'rⁱⁿ mu'aṭṭalātⁱⁿ wa-qaṣrⁱⁿ mashīdⁱⁿ*.



FIG. 5 – Dalle préislamique représentant un personnage au système pileux envahissant, avec des mèches de cheveux formant deux cornes (hypothétiquement dhū 'l-Qarnayn, « L'Homme aux deux cornes »), apparue sur le marché des antiquités en 2014.

Pour les savants yéménites, on aurait là une allusion au bourg de Rayda, à une cinquantaine de kilomètres au nord de Ṣan'ā', alors que rien dans le texte coranique ne suggère particulièrement le Yémen⁸⁹.

Pour trancher entre les deux explications, on ne dispose guère que de la poésie préislamique qui donne assurément à *Tubba'* le sens de roi de Ḥimyar. Mais pourquoi un tel nom ? Et ce nom avait-il cette seule signification ? De manière très spéculative, je suggérerais que *Tubba'* devait désigner un héros mythique de l'Arabie déserte. Dans le Coran, l'expression « le peuple de *Tubba'* » renverrait à ce héros fameux plutôt qu'aux rois de Ḥimyar qui auraient été identifiés avec lui.

Cette hypothèse se fonde sur un possible parallèle offert par « l'Homme aux deux cornes », *dhū 'l-Qarnayn*, sobriquet appliqué à Alexandre. Une dalle préislamique représentant un personnage au système pileux envahissant, avec des mèches de cheveux formant deux cornes, est apparue en 2014 sur le marché des antiquités (fig. 5). Elle paraît être d'origine sudarabique ; quant à sa date, on ne peut se fonder que sur le style pour suggérer le iv^e siècle de l'ère chrétienne environ. Au premier coup d'œil, le personnage représenté fait penser à un être mythique, merveilleusement fort et puissant grâce à des cheveux et à une barbe jamais touchés par le rasoir. Si on voulait le nommer, on penserait immédiatement à « l'Homme aux

89. al-Hamdānī, *Iktīl* 8, texte, p. 96 ; trad., p. 61-62 ; *Ṣifa*, 66 / 3 et 200 / 25.

deux cornes ». C'est sans doute en référence à ce héros que le roi d'al-Ḥīra al-Mundhir III (mort en 554) et le macédonien Alexandre ont été l'un et l'autre surnommés *dhū 'l-Qarnayn*⁹⁰.

Les « Gens de la Fosse » (*Aṣḥāb al-Ukhdūd*)

L'interprétation de la sourate 85 repose avant tout sur celle du terme al-Ukhdūd, qui peut être aussi bien un nom propre qu'un nom commun. Aujourd'hui, al-Ukhdūd désigne un important site antique dans l'oasis de Najrān. L'archéologie permet désormais d'affirmer qu'al-Ukhdūd n'était pas le nom préislamique de la ville qui se trouvait là : il en résulte que ce nom a certainement été introduit dans la toponymie quand on a commencé à identifier les « Gens de la Fosse » (*Aṣḥāb al-Ukhdūd*) du Coran⁹¹ avec les chrétiens massacrés à Najrān par le roi Joseph en novembre 523.

La sourate 85 (*al-Burūj* « Les Constellations ») se compose de trois parties, que Régis Blachère considère comme des « textes anciens juxtaposés »⁹². Elle commence avec une série de serments, comme souvent dans les sourates les plus anciennes (versets 1-3). Elle évoque ensuite de manière elliptique la mort tragique des « Gens de la Fosse » (4-7), victimes de leur foi en Dieu (8-9) ; elle promet l'enfer aux bourreaux et le paradis aux victimes (10-11 ; Nöldeke et Blachère considèrent ces deux versets comme une interpolation, c'est-à-dire un ajout ultérieur⁹³) ; et elle rappelle que Dieu, certes redoutable, est le créateur et celui qui ressuscite (12-16). Elle demande enfin si l'histoire des négateurs (« les Armées, Pharaon et Thamūd ») est bien connue (17-22).

Selon Régis Blachère⁹⁴, qui distingue quatre périodes dans les révélations, cette sourate appartient à la plus ancienne, caractérisée par des versets courts et rimés, un style elliptique et des serments⁹⁵. Elle s'inscrit dans le thème omniprésent de la fin du monde et du Jugement dernier.

90. Sur dhū 'l-Qanayn dans les sources arabes, voir Horowitz 1926, p. 111-113.

91. La littérature consacrée à cette expression est immense. On trouvera les principaux titres dans Moberg 1924, p. xliii-xlvii ; Horowitz 1926, p. 92-93 ; Paret 1960 ; Philonenko 1967. La traduction de *Ukhdūd* par « Fosse » (ou par « Four » comme le fait Blachère 1966, p. 644) est une interprétation : le terme signifie « sillon », « trace d'un coup de fouet » (Blachère 1966, p. 644, n. 4).

92. Blachère 1966, p. 644.

93. Nöldeke 2013, p. 80 ; Blachère 1966, p. 645.

94. Blachère 1966, p. 11-13.

95. Theodor Nöldeke classe la sourate dans la première période mecquoise (2013, p. 80).

L'expression « Gens de la Fosse », *Aṣḥāb al-Ukhdūd*, appartient à la longue série des locutions introduites par *aṣḥāb* (singulier *ṣāḥib*) – voir déjà *Aṣḥāb al-Fīl* ci-dessus – qui désignent des groupes de personnes de toutes natures, caractérisés par un trait commun. On nomme ainsi les hôtes du Paradis (*aṣḥāb al-Janna*) ou de l'enfer (*aṣḥāb al-Nār*, *aṣḥāb al-Jahīm*, *aṣḥāb al-Sa'īr*)⁹⁶, les élus (*aṣḥāb al-yamīn*, *aṣḥāb al-maymana*) et les damnés (*aṣḥāb al-mash'ama*, *aṣḥāb al-shimāl*), les justes (*aṣḥāb al-Sirāt al-sawī*), les fameux dormants « Gens de la Grotte » (*aṣḥāb al-Kahf*), les morts dans les sépultures (*aṣḥāb al-qubūr*), les compagnons de Noë sur l'Arche (*aṣḥāb al-Safīna*), ceux de Moïse dans le désert, à savoir les Fils d'Israël (*aṣḥāb Mūsā*) ou encore les personnes qui observent le Sabbat (*aṣḥāb al-Sabt*).

L'expression désigne aussi certains de ceux qui ont rejeté les envoyés de Dieu dans le passé :

- les Gens d'al-Ḥijr (*Aṣḥāb al-Ḥijr*), Q 15 / 80 ;
- les Gens de Madyan (*Aṣḥāb Madyan*), Q 9 / [71] 70 ; Q 22 / [43] 44 ;
- les Gens du Fourré (*Aṣḥāb al-Ayka*), Q 15 / 78 ; 26 / 176 ; 38 / [12] 13 ; 50 / [13] ;
- les Gens du Puits (*Aṣḥāb al-Rass*), Q 25 / [40] 38 ; 50 / 12 ;
- les Gens de la ville (*Aṣḥāb al-qarya*), Q 36 / 13.

On peut leur ajouter les Compagnons de l'Éléphant » (*Aṣḥāb al-Fīl*), Q 105 / 1, déjà évoqués ci-dessus, qui voulaient profaner le sanctuaire mecquois.

Le terme *aṣḥāb* peut être défini par un nom de lieu, par un nom de personne, par une pratique, par une qualité, par un animal emblématique etc. Il ne peut donc guère aider à éclairer la signification du terme *al-ukhdūd*.

Pour cerner l'identité des « Gens de la Fosse », le Coran ne livre que de maigres indices :

- Les « Gens de la Fosse » ont été tués ;
- La cause de leur mort est apparemment le feu (*al-nār*), évoqué immédiatement après eux ; c'est la raison pour laquelle Blachère traduit *ukhdūd* par « four » et non par « fosse » ;
- Les « Gens de la Fosse » sont des croyants (v. 7), tués à cause de leur foi (v. 8) ;
- Des témoins anonymes assistent à la scène ;
- Rien ne précise l'identité des persécuteurs (v. 8).

96. Voir aussi les mystérieux *aṣḥāb al-A'rāf* (les Gens des *A'rāf*, zone intermédiaire entre Paradis et Enfer), Q 7 / [46] 48.

Pour la Tradition arabo-musulmane presque unanime, les « Gens de la Fosse » seraient à identifier avec les acteurs de la crise de Najrān, dans les années 522-523⁹⁷.

Selon la *Sīra* d'Ibn Hishām, le roi de Ḥimyar (qui s'appelle Yūsuf, Joseph, mais qu'on désigne d'ordinaire par son sobriquet, dhū Nuwās) se rend à Najrān avec son armée pour inviter les habitants – qui sont chrétiens – à se convertir au judaïsme, leur laissant le choix entre la conversion et la mort. Ils choisissent de mourir. Dhū Nuwās fait donc creuser une fosse, y fait périr un certain nombre d'entre eux par le feu et les autres par l'épée, jusqu'à atteindre le chiffre de 20 000 tués. Un homme de Saba' qui se nomme Daws dhū Thu'lubān (ou Tha'labān) parvient à s'échapper de Najrān. Pour obtenir du secours, il se rend auprès de l'empereur byzantin qui le renvoie au négus⁹⁸. Toujours selon Ibn Hishām, *ukhdūd*, qui est un nom commun dont le pluriel est *akhādīd*, signifierait « un trou allongé dans le sol, comme un fossé, une rigole ou quelque chose de semblable »⁹⁹. Ce n'est pas le nom de l'oasis de Najrān ou d'un lieu-dit de cette dernière.

On retrouve le même récit chez de nombreux auteurs, comme al-Ṭabarī¹⁰⁰ ou Nashwān al-Ḥimyarī¹⁰¹, qui ne divergent que sur les causes de la crise.

On peut noter d'emblée que la Tradition n'est pas une simple amplification du texte coranique. Elle comporte des données originales comme le nom juif du roi dhū Nuwās, Joseph, ou l'histoire de Daws dhū Thu'lubān.

Pour la plupart des savants et des théologiens arabo-musulmans, l'expression « Gens de la Fosse », *Aṣḥāb al-Ukhdūd*, désigne les victimes du massacre de Najrān. Quelques-uns, cependant, ont envisagé d'autres identifications, notamment Daniel et ses compagnons (Ṭabarī dans son commentaire du Coran¹⁰²).

Dans le Coran, l'expression « Gens de la Fosse » désigne bien les suppliciés et non les bourreaux, comme le souligne Régis Blachère¹⁰³. Mais, chez les traditionnistes arabo-musulmans, le singulier *ṣāhib al-Ukhdūd* est

97. Robin 2008 ; Beaucamp *et alii* 2010.

98. Ibn Hishām, *Sīra*, texte, p. 31 et 35-41 ; traduction Guillaume, p. 14 et p. 17-20.

99. Ibn Hishām, *Sīra*, texte, p. 36 : *al-ukhdūd* : *al-ḥafr al-mustaṭīl fī 'l-arḍ, ka-'l-khandaq wa-'l-jadwal wa-naḥwa-hu*. Pour les attestations dans les parlers yéménites, voir Serjeant 1959, qui retient le sens de « champ irrigué en creux, dont les bordures forment un talus » ; il suppose que « the Najrān martyrs were assembled in such a banked field with soldiers standing on the bank itself » (p. 573).

100. Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa-l-mulūk*, texte, I, p. 919 et 925 ; traduction, *History of al-Ṭabarī*, V, p. 191 et p. 202-203.

101. Nashwān, *Shams al-'ulūm*, sous la racine HDD.

102. Analysé dans Moberg 1924, p. xlvii.

103. Blachère 1966, p. 644-645, n. 4.

fréquemment appliqué à l'auteur des tourments infligés aux chrétiens de Najrān, à savoir le roi Joseph. On relève déjà cette appellation chez Wahb b. Munabbih (mort en 728 ou 732)¹⁰⁴, Ibn Ḥabīb (mort en 860)¹⁰⁵ ou Nashwān al-Ḥimyarī (mort vers 1178)¹⁰⁶.

Une autre amplification du texte coranique est l'usage d'*al-Ukhdūd* pour nommer le principal site antique de l'oasis de Najrān et même l'oasis tout entière. On la trouve déjà chez al-Ḥasan al-Hamdānī (mort après 970)¹⁰⁷ et al-Bakrī (mort en 1094)¹⁰⁸. Cette identification a eu des conséquences sur la toponymie locale : le principal site archéologique de l'oasis de Najrān est appelé aujourd'hui al-Ukhdūd.

Les sources externes permettent d'avoir une idée assez précise de la crise de Najrān grâce à un abondant dossier de sources de diverses natures : inscriptions sudarabiques et guèzes, chroniques byzantines, lettres en syriaque, textes hagiographiques célébrant les martyrs de Najrān en grec et en syriaque etc.¹⁰⁹

En combinant ces sources, on peut reconstruire la trame des événements de manière relativement assurée. Au début du VI^e siècle de l'ère chrétienne, le roi de Ḥimyar (au Yémen) est devenu tributaire du roi d'Aksūm (en Éthiopie). Vers l'automne 522, un roi de Ḥimyar qui vient tout juste d'être intronisé par les Aksūmites se révolte. Il reprend le contrôle de sa capitale en massacrant la garnison aksūmite, puis il se lance dans une campagne meurtrière contre les alliés d'Aksūm. Les habitants de Najrān, sollicités par ce roi de fournir des troupes, envoient un détachement, puis se ravisent quand ils apprennent ce qui vient de se passer. L'oasis entre alors en dissidence.

Le roi de Ḥimyar dépêche une armée pour reprendre le contrôle de Najrān. L'oasis résiste. Il faut que le roi vienne en personne et donne des garanties assurant la sécurité des révoltés pour que Najrān se rende. Mais le roi ne tient pas sa promesse. Il fait massacrer les révoltés (je reviendrai sur les modalités du massacre). Ce dénouement dramatique se produit en novembre 523.

104. Wahb, *Tijān*, p. 312.

105. Ibn Ḥabīb, *Muḥabbar*, p. 368.

106. Nashwān, *Mulūk Ḥimyar*, p. 148.

107. al-Hamdānī, *Ṣifa*, p. 169 / 11-12, qui précise que « al-Hajar qui est la ville nouvelle et al-Hajar la vieille qui est le site d'al-Ukhdūd » (*al-Hajar wa-hiya al-qarya al-ḥadītha wa-'l-Hajar al-qadīma mawḍi' al-Ukhdūd*).

108. al-Bakrī, *Mu'jam*, entrée « al-Ukhdūd ».

109. Robin 2008 ; Beaucamp *et al.* 2010.

Ce roi de Ḥimyar s'appelle Yūsuf (Joseph) As'ar Yath'ar¹¹⁰. C'est le Zur'a dhū Nuwās, appelé aussi Yūsuf, de la Tradition arabe. Il est à la tête du parti juif et juif lui-même. On peut supposer que ses adversaires sont liés à Aksūm ou à Byzance et majoritairement de sympathie chrétienne. À Najrān, cependant, il semblerait que les victimes de Joseph ne soient pas tous les chrétiens, mais seulement ceux de tendance anti-chalcédonienne, qui entretiennent des relations étroites avec le nord de la Syrie byzantine.

En résumé, un roi juif de Ḥimyar (en révolte contre les Aksūmites chrétiens qui l'ont placé sur le trône) reprend par la ruse le contrôle d'un territoire entré en dissidence et fait massacrer les responsables qui sont chrétiens.

On peut observer plusieurs recoupements intéressants entre la Tradition arabo-musulmane et les sources externes :

- Le nom du roi Yūsuf, qui convient bien pour un juif.
- Le nom de dhū Thu'lubān, qui est porté par l'homme qui s'enfuit de Najrān pour alerter l'empereur. Ce nom, dont les généalogistes arabo-musulmans ne savent rien¹¹¹, est effectivement celui de l'une des familles nobles de Najrān avant l'Islam¹¹².
- Le nom de Khiyār (autres lectures : Jabbār et Ḥayyān) b. Fayḍ qui, selon l'une des deux traditions rapportées par al-Ṭabarī, serait l'homme qui s'échappa de Najrān¹¹³. Or le nom de Khiyār b. Fayḍ se trouve dans une version arabe du Martyrion grec¹¹⁴. Plus remarquable encore, Ḥayyān (dont Khiyār, très proche graphiquement, peut dériver) est le personnage qui a introduit le christianisme à Najrān selon les sources de tradition syriaque¹¹⁵.
- Le nom du négus Kālēb qui devient, chez Nashwān al-Ḥimyarī, un général abyssin appelé Kālīb¹¹⁶.

110. Il porte le titre inhabituel de « roi de toutes les communes » (*Yws'f 's'r Yt'r mlk kl 's²'b'*) (Robin 2008, p. 11-13).

111. Ibn al-Kalbī (Caskel 1966, I, tableau 274), connaît ce nom qu'il range dans la descendance de Ḥimyar, mais il n'en sait rien puisqu'il ne lui donne aucun fils. Si al-Hamdānī lui en attribue bien quelques-uns, il n'a pu rassembler que des données passablement incohérentes (Robin 2013, p. 204).

112. Robin 2013, p. 203-204.

113. Ṭabarī, *Ta'riḫ al-rusul wa-l-mulūk*, texte, I, p. 925 ; traduction, *History of al-Ṭabarī*, V, p. 203.

114. Dans le *Martyrion* arabe, le roi Kālēb est alerté par deux hommes de Najrān, le fils d'al-Ḥārith et l'un de ses parents nommé Khiyār b. Fayḍ (Bausi & Gori 2006, p. 72 et p. 73 ; voir aussi Shahīd, *The Martyrs of Najrān*, p. 185 et n. 1). Dans le *Livre des Ḥimyarites* (p. 6a et civ), la persécution des chrétiens est dénoncée à l'évêque (d'Aksūm) et au négus par un Ḥimyarite nommé Umayya.

115. Robin 2010 b, p. 66-67. Ḥayyān / Ḥyōnā est également le nom d'un général de Kālēb faisant une expédition au Yémen avant le massacre de novembre 523 (*ibid.* p. 70-72).

116. Nashwān est le seul auteur arabo-musulman à donner ce nom (*Mulūk Ḥimyar*,

Il est manifeste que certains auteurs arabo-musulmans, désireux d'éclairer le texte coranique, ont confronté leurs connaissances avec celles de savants chrétiens. Quand Ibn Hishām indique que les habitants de Najrān sont chrétiens, alors que l'oasis compte des juifs et des païens, on peut également suspecter une source chrétienne.

Les sources épigraphiques permettent d'affirmer qu'aucun site antique de l'oasis de Najrān ne s'est appelé al-Ukhdūd. Avant l'Islam, le nom de la ville principale de l'oasis, relevé dans deux inscriptions trouvées en fouille sur le site d'al-Ukhdūd par l'équipe de 'Awād al-Zahrānī¹¹⁷ et dans deux textes sabéens du Yémen¹¹⁸, était Zīrbān, sauf à très haute époque, où c'était Ragmat^{um}, Rgmt^m.

La Tradition arabo-musulmane conserve le souvenir de cette Zīrbān de manière très indirecte, dans la généalogie de Hamdān. Selon al-Ḥasan al-Hamdānī, Zīrbān serait un fils d'Amīr (rameau de Bakīl qui est elle-même l'une des deux principales branches de Hamdān).

Or, Amīr est le nom de la tribu qui a dominé Najrān entre le III^e siècle avant l'ère chrétienne et le I^{er} après. La Tradition a donc conservé le souvenir que Amīr avait une certaine antériorité sur Zīrbān, et donc autorité sur l'entité que Zīrbān représente, tout en perdant le souvenir du lien avec Najrān¹¹⁹.

p. 148 : « le négus envoya avec dhū Thu'lubān un général appelé Kālib qui est dit Barbakī »).

117. Voir Sālim Ṭayrān dans *Atlat* 18, 2005, p. 28 (arabe) et pl. 1.9 C et 1.10, *S'Imⁿ (bn) [... ..]zhr^m d- 'hl mlkⁿ (2) s'l' [d-S'mwy 'dy] K'brⁿ b-hgr^m Z³rb[ⁿ ...* (d'après la graphie, II^e ou I^{er} siècle avant l'ère chrétienne) ; et l'inscription inédite invoquant « Hawtar 'athat Dharḥān fils de Ms'k^m roi d'Amīr^{am} » présentée par Sa'īd al-Sa'īd aux Rencontres sabéennes de Berlin en 2010, *ldy K'br⁽⁴⁾ⁿ b-Zrbⁿ* (d'après la graphie, II^e siècle avant l'ère chrétienne).

118. YM 28805 (d'après la graphie, II^e siècle de l'ère chrétienne) ; Ja 577 / 8 et 13 (3 fois) (années 230 ou 240 de l'ère chrétienne).

119. « Rabī'a fils de Mālik b. Mu'āwiya b. Ṣa'b b. Dawmān b. Bakīl engendra Shākīr (groupe tribal), Nihm (groupe tribal) et Shā'ir (groupe tribal).

Shākīr engendra Amīr fils de Shākīr, Duhma fils de Shākīr, Wā'ila fils de Sākīr, al-Ḥārīth fils de Shākīr et Yashkur (à ce qu'on dit).

Al-Ḥārīth engendra *Ṣarm [dont il est dit qu'il est] un fils de Shākīr et qu'il engendra Amīr et Duhma, comme le dit al-Ra'īs al-Kubārī [savant issu des Āl dhī Kubār, issu de Ḥāshid à Athāfīt, à une centaine de kilomètres au nord de Ṣan'ā' ; al-Hamdānī, *Iklīl* 10, p. 50-51]... Amīr b. Shākīr engendra Munabbih, al-Ḥārīth, Mālik, 'Abd Allāh, Naṣī, Qa'ṭ et Zīrbān (groupes tribaux)... Amīr, dont Shākīr s'est approprié aujourd'hui la meilleure part, a disparu ; l'ont supplanté Wā'ila et Duhma par le renom et le courage »,

Wa-awlada Rabī'a b. Mālik b. Mu'āwiya b. Ṣa'b b. Dawmān b. Bakīl Shākīr^{am}, baṭn, wa-Nihm^{am}, baṭn, wa-Shā'ir^{am}, baṭn.

Fa-awlada Shākīr Amīr^{am} b. Shākīr wa-Duhma b. Shākīr wa-Wā'ila b. Shākīr wa-l-Ḥārīth b. Shākīr wa-Yashkur fī-mā yuqālu.

Fa-awlada 'l-Ḥārīth Ṣarm^{am} qīla inna-hu 'bnu Shākīr wa-'inna-hu awlada Amīr^{am} wa-Duhma ka-dhā qāla 'l-Ra'īs al-Kubārī... Wa-awlada Amīr b. Shākīr Munabbih^{am} wa-l-Ḥārīth

À l'époque d'al-Hamdānī, le territoire d'Amīr se limitait à quelques vallées et montagnes arides entre Najrān et le Jawf¹²⁰.

Cette mention de Zīrbān est propre à al-Hamdānī ; elle ne se trouve pas dans la généalogie de Hamdān que donne Ibn al-Kalbī. C'est seulement pour l'ascendance d'Amīr, que les deux auteurs sont en accord¹²¹. Cette mention de Zīrbān confirme que les traditions collectées par al-Hamdānī auprès de nombreux savants de son époque retiennent parfois des données très anciennes, sans doute transmises par les traditions familiales.

Dans les sources arabo-musulmanes, comme nous l'avons vu, les ruines de Zīrbān sont appelées al-Ukhdūd depuis une date très haute, soit directement comme chez al-Bakrī ou al-Hamdānī, soit indirectement dans le surnom de *ṣāhib al-Ukhdūd* donné à dhū Nuwās, qu'on relève chez Wahb ou Ibn Ḥabīb. Il apparaît désormais assuré que cette appellation est postérieure à l'Islam : elle dérive très certainement de l'identification des « Gens de la Fosse » (*Aṣḥāb al-Ukhdūd*) mentionnés dans Q 85 avec les chrétiens de Najrān massacrés par dhū Nuwās. On peut supposer qu'une telle identification a été mise en avant par les chrétiens de l'oasis lors de leurs confrontations avec les autorités musulmanes, soit à Najrān même soit dans les villes de l'Empire vers lesquelles ils avaient été expulsés¹²².

On peut enfin s'interroger sur les procédés utilisés par le roi Yūsuf pour faire périr les chrétiens de Najrān. Les quatre récits que nous avons, en langues syriaque (*Lettre Guidi*, *Lettre Shahīd* et *Livre des Ḥimyarites*) et grecque (*Martyrion*) en donnent une image assez précise (Ryckmans 1987 et 1989).

La *Lettre Guidi* est sans doute le témoignage le moins remanié. Elle cite d'abord un document qui est présenté comme une lettre du roi persécuteur (non nommé) au roi naŕside al-Mundhir, qui distingue six épisodes :

1. Remise par les chrétiens de leur or et de leur argent.
2. Destruction par le feu des ossements de l'évêque Paul (II) et de l'église dans laquelle sont rassemblés les prêtres et religieux.

wa-Mālik wa- 'Abd Allāh wa-Naṣīy^{an} wa- Qa' ^{an} wa-Zīrbān (buṭūn). Fa-walada 'l-Hārith banī 'Abd fa-min banī 'Abd banū 'Uthmān wa-banū Sayf wa- banū Mālik wa-banū Namira wa-banū 'l-Dhawwāb. Wa-walada Munabbih b. Amīr 'Amīr^{an}, fa-walada 'Amir Akhnas wa-Naṣīr^{an} wa-Muḥammad^{an} wa-'Aliy^{an} banī 'Amir b. Munabbih. Inqāḍat Amīr, wa-hiya 'l-yawm uthrā Shākir wa-dhahabat 'alay-hā Wā'ila wa-Duhma bi-'l-ṣawt wa-'l-najda (Ikil 10, p. 237 et p. 242-243).

120. al-Hamdānī, *Ṣifa*, p. 83 / 11-13.

121. Caskel 1966, I, tableau 230 : Amīr b. *Shākir* b. Rabī'a b. Mālik b. Mu'āwiya b. Ṣa'b b. Dawmān b. *Bakīl*.

122. Lammens 1921, XXII ; Lecker 2010.

3. Demande adressée aux notables de « renier le Christ et la croix et de devenir juifs ». Refus et punition du chef (anonyme) ; mise à mort ou fuite des autres.

4. Même demande adressée aux femmes et aux moniales qui refusent et rivalisent pour être mises à mort en premier.

5. Nouvelle convocation d'une femme (non nommée), épouse d'un homme déjà exécuté, épargnée précédemment à cause de sa noblesse, de sa famille et de sa beauté. Elle vient avec ses filles. Du fait de son inflexibilité, le roi ordonne d'égorger les filles, d'obliger la mère à boire leur sang et de décapiter cette dernière.

6. Décision des grands-prêtres et du roi de répartir les fils et les filles des chrétiens entre les Grands.

De nouveaux détails sont rapportés par un homme de Hîrtâ qui avait été envoyé à Najrân pour se renseigner :

– Les notables, au nombre de 340, avaient pour chef Hārith (*H'ryt / Hrt*) fils de Ka'b (*K'b / K'br / Klb*) (compléments à l'épisode 2). L'envoyé fait un rapport détaillé de la comparution de Hārith devant le roi. Hārith et tous les notables sont décapités dans un torrent appelé « Wadyâ » (*Wdy'*), calque manifeste de l'arabe *wādī*.

– Un enfant de 3 ans veut accompagner sa mère dans la mort. Sa mère est décapitée et l'enfant est confié à l'un des Grands.

– La plus jeune des filles de la bienheureuse Dōmā (*Dwm' / Dwmy / Rwmny*) fille d'Azmenī (*'zmony / 'rmny*) (la femme de l'épisode 5, qui est désormais identifiée) crache à la figure du roi et le maudit, avant d'être égorgée.

Dès ce stade, la réélaboration des événements a commencé. Elle consiste à nommer les martyrs, à établir leur nombre, à décrire leur posture héroïque face au persécuteur, à détailler les tourments qu'ils endurent, etc. La plupart de ces ajouts suivent des modèles stéréotypés et n'apprennent rien de plus sur les événements.

La réélaboration se poursuit en milieu « monophysite » avec la *Lettre Shahîd* et le *Livre des Himyarites*, d'une part, en milieu pro-chalcédonien avec le *Martyrion* grec, d'autre part. Selon la *Lettre Shahîd*, ceux qui sont brûlés dans l'église (épisode 2) sont au nombre de 2000. Tous les martyrs qui font l'objet d'un récit circonstancié reçoivent un nom. Plusieurs scènes de torture sont décrites en détail. Le chef, « Hārit fils de Kanb »¹²³, n'est pas simplement décapité, mais subit des mesures vexatoires, comme d'être complètement dénudé ; on le présente comme un guerrier valeureux qui a

123. En syriaque, la lettre 'ayn (un segment incliné) peut facilement être confondue avec le nūn (un segment semblable, mais vertical).

tué « le frère de celui qui est assis à [l]a droite [de Joseph], qui est [s]on cousin »¹²⁴. Celle que la *Lettre* Guidi nommait Dōmā fille d'Azmenī s'appelle ici Rahōm fille d'Azma' (*Rhwm brt 'zm*)¹²⁵ ; elle est désormais « une parente de l'illustre Hārīt fils de Kanb »¹²⁶. Dans les recensions plus tardives des *Lettres*, elle est même présentée comme l'épouse de Hārith¹²⁷.

Le *Martyrion* grec, quant à lui, emprunte des voies parallèles. Ceux qui sont brûlés dans l'église sont au nombre de 427 [par. 6], auxquels s'ajoutent trois groupes de martyrs (4252 [par. 8], 227 [par. 9] et 340 [par. 15]). « Aréthas fils de Kaneph »¹²⁸ devient le personnage central du récit ; il est naturellement le « chef de toute la population, celle de la ville comme de tout le pays environnant » [par. 7, version courte].

Les sources chrétiennes donnent une image de la persécution qu'il est difficile de reconnaître dans la sourate 85. Le Coran évoque uniquement le feu, alors que les sources externes mentionnent surtout des martyrs égorgés ou décapités. Dès la *Sīra* d'Ibn Hishām, cette contradiction a été perçue : l'ouvrage souligne que certains périrent par le feu, mais que d'autres furent exécutés par l'épée. C'est à nouveau un détail suggérant que des sources chrétiennes ont été utilisées.

Une seconde différence est l'absence de fosse dans les sources externes. Si les prêtres et religieux périssent par le feu, c'est enfermés dans leur église.

La majorité des savants occidentaux (notamment Abraham Geiger, Joseph Horowitz, Axel Moberg, Hubert Grimme, Rudi Paret, Régis Blachère *et alii*) doutent de l'identification des *Aṣḥāb al-Ukhdūd* avec un événement du passé, que ce soit les victimes du massacre de Najrān ou Daniel et ses compagnons. Ils pensent qu'il faut rechercher une interprétation eschatologique : les *Aṣḥāb al-Ukhdūd* seraient les impies précipités en enfer au moment du Jugement dernier, à cause de leurs crimes contre les croyants. De fait, le texte coranique ne donne aucune indication chronologique ou spatiale ; il ne suggère pas même que les « croyants » sont des chrétiens.

En faveur de cette interprétation, on a remarqué depuis longtemps que le verset 5 du texte coranique, *al-nār dhāt al-waqūd*, décalque l'expression araméenne pour « fournaise ardente » qu'on trouve dans le *Livre de Daniel* (Dn III, 6, 11, 15, 17, 20, 21, 23 et 26, *attûn nûrâ' yâqidtâ'*).

124. *Lettre* Shahîd, p. IV B et 50.

125. *Lettre* Shahîd, p. VI A et 54.

126. Il en va de même dans le *Livre des Himyarites*, p. 36b et cxxvii.

127. *Chronique de Zuqnin*, éd. Witakowski, 1996, p. 58.

128. Dans Ka'b, le *ayn* et le *beth* du syriaque ont été lus erronément *nûn* et *pe*.

Depuis la découverte des textes de Qumrān, on peut ajouter un nouvel argument. À Qumrān, le Shéol est constamment désigné par l'hébreu *shaḥat*, « fosse ». Marc Philonenko, qui souligne ce point, relève également les expressions *bny h-šht*, « fils de la Fosse », et *'nšy h-šht*, « hommes de la Fosse » pour désigner les impies, les damnés ou, mieux encore, ceux sur qui s'exercent les châtiments au Jour du Jugement. L'expression coranique *Aṣḥāb al-Ukhdūd* pourrait être le décalque de ces expressions qumrāniennes.

L'interprétation eschatologique se heurte cependant à deux difficultés. La première est que le Coran, pourtant riche en termes désignant les Enfers, ne se réfère jamais à une fosse (si on exclut *Aṣḥāb al-Ukhdūd*). La seconde se trouve dans le verset 4 : « [Ils] ont été tués, les Gens de la Fosse ». Or l'emploi du verbe « tuer » ne fait pas sens pour des damnés.

En conclusion, l'embarras est grand. Nous avons deux interprétations contradictoires, mais aucune ne convient. La première suppose que les « Gens de la Fosse » sont les victimes chrétiennes du massacre de Najrān. Or ces chrétiens ne sont pas tués dans une fosse et ceux qui sont portés sur les autels (égorgés ou décapités) ne périssent pas par le feu. L'interprétation eschatologique fait également difficulté : les damnés sont châtiés, mais non « tués ». Quoi qu'il en soit, il est bien douteux qu'il y ait dans Q 85 une référence historique, comme le supposent les théologiens musulmans.

Sur un point, cependant, on dispose désormais d'une réponse assurée grâce à l'archéologie : *al-Ukhdūd* n'était pas le nom de la ville principale de l'oasis Najrān avant l'Islam, comme le suppose la Tradition arabo-musulmane. Cette ville s'appelait *Zīrbān*. L'appellation *al-Ukhdūd* dérive manifestement de l'identification (sans fondement) des « Gens de la Fosse » avec les chrétiens massacrés en novembre 523.

*

* *

D'autres « récits de châtiments divins » sont éclairés par l'épigraphie ou l'archéologie, mais de façon moins décisive. On peut mentionner notamment *al-Ḥijr*, 'Ād ou *al-Ayka*.

À *al-Ḥijr* (aujourd'hui *Madā'in Ṣāliḥ*), les fouilles françaises n'ont pas trouvé de traces d'occupation pour l'époque de Muḥammad b. 'Abd Allāh (fin VI^e et début VII^e siècle), ni dans la ville ni dans la nécropole voisine : le site était bien désert à l'aube de l'Islam. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait servi d'exemple pour illustrer la punition divine qui frappe les incrédules (Q 15). Concernant 'Ād, l'épigraphie du *wādī Ramm* dans le sud de la

Jordanie mentionne un groupe tribal dont le nom s'écrit 'd¹²⁹, ce qui peut se prononcer 'Ād, mais aussi 'Ōd ou même 'Ōda (= arabe classique 'Awdh et 'Awda¹³⁰). L'identification avec 'Ād, même si elle est tentante, paraît difficile : le groupe tribal de Jordanie semble de taille modeste ; par ailleurs, dans le Coran, le nom de 'Ād est associé avec le prophète Hūd¹³¹ et (pour autant qu'on puisse en juger) avec le sud de la péninsule¹³² et non avec le nord. Sur Ayka, terme pour lequel diverses identifications, toutes spéculatives, ont été proposées¹³³, on peut signaler qu'une inscription sabéenne du Yémen mentionne une région nommée 'yk^m dans le Jawf (RES 3945 / 15). Bien évidemment, il n'est pas question de suggérer une identification, mais seulement de signaler qu'il existe un toponyme apparemment formé sur la même racine.

Même en poussant plus loin les recherches, la conclusion qui se dégage ne risque guère de se modifier substantiellement. Le Coran se réfère incontestablement à des faits observables à son époque, comme les anciennes cités en ruines ou les installations hydrauliques abandonnées. Mais les populations qui sont associées à ces vestiges, victimes d'un châtement divin, sont tirées de la mémoire collective, sans grand souci des époques et des lieux.

Au total, sauf rares exceptions, comme la victoire des Romains, la ruine de la Digue de Marib et celle de la ville d'al-Ḥijr, ou encore l'expédition d'Abraha, l'histoire réelle est absente du Coran. Même quand un fait réel est à l'origine de l'évocation coranique, il est remodelé pour servir à l'édification des auditeurs de la Révélation et pour les mettre en garde contre la colère divine. Sans doute est-il toujours tentant pour les commentateurs de proposer une interprétation historique ou géographique aux nombreux termes ou expressions énigmatiques du Coran, mais cette quête paraît illusoire : le Coran puise avant tout sa matière dans un fonds religieux

129. Farès-Drappeau 1996. Le texte se lit *l-Ġt bn 'slh bn Tk⁽²⁾ m w-bny bt Lt⁽³⁾ d-'l 'd.*

130. Caskel 1966, II, p. 206.

131. Q 7 / [63] 65 ; 26 / [123] 124 ; 52 / 50 ; 63 / 10.

132. Les « toponymes » mentionnés en relation avec 'Ād sont al-Aḥqāf (Q 46 / 20-21) et Iram dhāt al-'Imād (Q 89 / [6-7] 5-6) (autre lecture : Aram). La localisation et la signification de ces deux toponymes (si ce sont des toponymes) est discutée ; la littérature est particulièrement abondante sur le second (voir en dernier lieu Neuenkirchen 2013). On notera la proximité phonétique entre Ramm (toponyme qui est écrit 'rm dans les inscriptions en nabatéen et en nabatéo-arabe) et Iram ; al-Ḥasan al-Hamdānī mentionne effectivement un « puits Iram » (*bi'r Iram*, *Ṣifa*, p. 129 / 20) dans la Ḥismā, c'est-à-dire dans le sud de la Jordanie, localisation qui autorise une identification avec Ramm. Al-Hamdānī situe cependant Iram dhāt al-'Imād au Yémen, à l'est de 'Adan, même si certains préfèrent Damas (*Ṣifa*, p. 3/13 et p. 80/5-6 ; ailleurs, p. 53/13, c'est un « désert d'Iram », *falāt Iram*, qu'il cite près de 'Adan). On peut ajouter que les Thamūd, que le Coran localise implicitement à al-Ḥijr dans le Ḥijāz, sont considérés comme les successeurs de 'Ād (Q 7 / [71-72] 73-74).

133. Voir récemment Puin 2005 et al-Anṣārī 2012.

et mythique auquel les inscriptions (des documents servant avant tout à la propagande de leurs auteurs) et les ouvrages savants ne s'intéressaient pas.

Christian Julien ROBIN

*
* * *

APPENDICE

Les manuscrits coraniques en écriture hijāzite de Ṣan‘ā’ : quelques datations

Cinq échantillons prélevés à Ṣan‘ā’ sur des feuillets coraniques (dans le cadre du projet ANR « De l'Antiquité tardive à l'Islam », DATI) ont fait l'objet d'une datation par l'analyse du radiocarbone 14 au Centre de Datation par le Radiocarbone de Lyon. La marge statistique indiquée est la déviation standard (1 sigma), c'est-à-dire qu'elle définit un intervalle dans lequel l'âge radiocarbone exact a deux chances sur trois de se trouver. Pour avoir une quasi-certitude (environ 95 %), il faut doubler cette marge statistique. Les résultats obtenus sont les suivants :

| <i>Feuille</i> | <i>Code laboratoire</i> | <i>Âge calibré</i> |
|------------------------------|-------------------------|---|
| 01-25-1 fol. 22 (S. 41 / 2) | Lyon-6044 (SacA 15618) | de 543 à 643 è. chr. |
| 01-27-1 fol. 2 (S. 6 / 159) | Lyon-6042 (SacA 15616) | de 543 à 643 è. chr. |
| 01-27-1 fol. 11 (S. 20 / 74) | Lyon-6043 (SacA 15617) | de 433 à 599 è. chr. |
| 01-27-1 fol. 13 (S. 21 / 72) | Lyon-6045 (SacA 15619) | de 388 à 535 è. chr. ¹³³ |
| 01-29-1 fol. 8 (S. 5 / 45) | Lyon-6041 (SacA 15615) | de 439 à 606 è. chr. (maximum de probabilité : de 530 à 605) |
| 01-29-1 fol. 13 (S. 14 / 24) | Lyon-6040 (SacA 15614) | de 603 à 662 è. chr. |

134. Cet échantillon a fait l'objet de trois analyses supplémentaires. Au Research Laboratory for Archaeology and the History of Art de l'Université d'Oxford (OxA-29409), la date obtenue est 1423 ± 23 BP. Au Swiss Federal Institute of Technology Zurich (ETH 52910), la date calibrée obtenue est 595-650 (avec 68,2 % de probabilité) ou 565-660 (avec 95,4 % de probabilité) (1437 ± 33 BP). Au Leibniz Labor für Altersbestimmung und Isotopenforschung Christian-Albrecht-Universität Kiel (KIA50087), la date calibrée obtenue est 430-495 (18,5 %) et 530-610 (76,9 %) (avec 95,4 % de probabilité) (1515 ± 25 BP). Les résultats de Kiel et de Zurich ont été obtenus au second essai, ce qui suggère une possible contamination de l'échantillon et expliquerait le résultat aberrant obtenu à Lyon.

BIBLIOGRAPHIE

- al-Anṣārī ('Abd al-Raḥmān al-Ṭayyib), 2012, « Aṣḥāb al-Ayka wa-tijārat al-baḥr al-Aḥmar », dans *Arabia, Greece and Byzantium. Cultural Contacts in Ancient and Medieval Times*, eds. by Abdulaziz Al-Helabi, Demetrios G. Letsios, Moshalleh Al-Moraekhi & Abdullah Al-Abduljabbar, Riyadh (King Saud University, Department of History), 2012 (1433 h.), p. 145-150.
- Mounir ARBACH et Rémy AUDOUIN, 2007, *Ṣan 'ā' National Museum. Collection of Epigraphic and Archaeological Artifacts from al-Jawf Sites*, Part II, Ṣan 'ā' (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization-Social Fund for Development, Republic of Yemen).
- al-Azraqī (Abū 'l-Walīd Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Aḥmad), *Akhbār Makka*, texte : *Akhbār Makka wa-mā jā'a fī-hā min al-āthār*, éd. Rushdī al-Ṣāliḥ Malḥas, vol. 1 (4^e impression), Makka al-Mukarrama (Dār al-Thaqāfa), 1983 (1403 h.).
- al-Bakrī (Abū 'Ubayd 'Abd Allāh b. 'Abd al-'Azīz... al-Andalusī), *Mu'jam*, texte : *Mu'jam mā 'sta'jam min asmā' al-bilād wa-'l-mawāḍi'* (al-Ma'had al-khalīfī li-l-abḥāth al-maghribiyya, Bayt al-Maghrib), 4 vol., éd. Muṣṭafā 'l-Saqqā, Le Caire (Maṭba'at Lajnat al-Ta'līf wa-'l-Tarjama wa-'l-Nashr), 1945 (1364 h.).
- Alessandro BAUSI & Alessandro GORI, 2006, *Tradizioni orientali del « Martirio di Areta »*. *La prima recensione araba e la versione etiopica, edizione critica e traduzione*, Presentazione di Paolo Marrassini, Firenze, Università di Firenze, Dipartimento di Linguistica (Quaderni di Semitistica, 27).
- Joëlle BEAUCAMP, Françoise BRIQUEL-CHATONNET & Christian ROBIN, 2010, *Juifs et chrétiens en Arabie aux v^e et vi^e siècles : regards croisés sur les sources* (Collège de France-CNRS, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 32), Paris, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance.
- A.F.L. BEESTON, 2000, « Tubba' », dans *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, X, p. 618.
- Régis BLACHÈRE, 1966, *Le Coran* (al-Qor'ān), traduit de l'arabe par Régis Blachère, Paris, Maisonneuve & Larose.
- Werner CASSEL, 1966, *Ġamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī*, 2 vol., Leiden, Brill.
- Chronique de Zuqṣin* : voir Witakowski 1996.
- Lawrence I. CONRAD, 1987, « Abraha and Muḥammad: some observations apropos of chronology and literary topoi in the early Arabic historical tradition », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 50 (1987), p. 225-240. Repris dans *The Life of Muḥammad*, edited by Uri Rubin

- (The Formation of the Classical Islamic World, 4), Aldershot (Ashgate, Variorum) 1998, p. 41-56.
- Radhi DAGHFOUS, 1995, *Le Yaman islāmique des origines jusqu'à l'avènement des dynasties autonomes (I^{er}- III^{ème} S./VII^{ème}-IX^{ème} S.)* (Publications de la Faculté des Sciences humaines et sociales), Série 4 : Histoire, vol. xxv), Tunis, 2 tomes.
- Christian DARLES, Christian Julien ROBIN & Jérémie SCHIETTECATTE, avec une contribution de Ghassan EL MASRI, 2014, « Contribution à une meilleure compréhension de l'histoire de la Digue de Ma'rib au Yémen », dans François Baratte, Christian Julien Robin et Elsa Rocca éd., *Regards croisés d'Orient et d'Occident. Les barrages dans l'Antiquité tardive*, Actes du colloque tenu à Paris, Fondation Simone et Cino del Duca, 7-8 janvier 2011, organisé dans le cadre du programme ANR EauMaghreb (Orient & Méditerranée 14), Paris, De Boccard, p. 9-70.
- John DAYTON, 1968, « The lost elephants of Arabia », *Antiquity* 42 (1968), p. 42-45.
- Marina DETORAKI & Joëlle BEAUCAMP, 2007, *Le martyr de Saint Aréthas et de ses compagnons (BHG 166)*, Marina Detoraki éd., trad. par Joëlle Beaucamp, Appendice sur les versions orientales par André Binggeli (Collège de France, Centre de Recherche d'histoire et civilisation de Byzance : Monographies 27 ; Le massacre de Najrān 1), Paris, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance.
- H. B. DEWING, Procopius, *History of the wars*, texte et traduction : Books I-II, with an english translation by H. B. D., Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1914 (dernière réimpression 2006).
- Saba FARÈS-DRAPPEAU, 1996, « Wādī Iram : un lieu de culte et de rassemblement des tribus arabes dans l'Antiquité. Les premiers résultats de la mission épigraphique 1997 », *Aram* 8, p. 269-283.
- Ignazio GUIDI, 1881, « La lettera di Simeone vescovo di Bêth-Arsām sopra i martiri omeriti », dans *Atti della Reale Accademia dei Lincei*, anno 278, 1880-1881, Serie III, *Memorie della Classe di Scienze morale, storiche e filologiche*, vol. 7, 1881, p. 471-515 (texte : 501-515) ; reproduit dans *Raccolta di scritti*, vol. I, *Oriente cristiano* (Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente). Roma, Istituto per l'Oriente, 1945, p. 1-60.
- Guillaume : voir Ibn Hishām, *Sīra*, traduction.
- al-Hamdānī (Abū Muḥammadal-Ḥasan b. Aḥmad b. Ya'qūb), *Iklīl* 2, texte : *Kitāb al-Iklīl*, al-juz' al-thānī, li-Lisān al-Yaman Abī Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad b. Ya'qūb al-Hamdānī, éd. Muḥammad b. 'Alī 'l-Akwa' al-Ḥiwālī (al-Maktaba al-yamaniyya, 3). al-Qāhira (al-Sunna al-muḥammadiyya), 1967 (1386 h.).

- , *Iklīl* 8, texte : *al-Iklīl (al-juz ' al-thāmin)*, by al-Ḥasan ibn Aḥmad al-Hamdānī, edited with linguistic, geographic and historic notes by Nabīh Amīn Fāris (Princeton Oriental Texts, vol. VII), Princeton, 1940.
- , *Iklīl* 8, trad. : *The Antiquities of South Arabia*, Being a Translation from the Arabic with linguistic, geographic and historical notes of the Eighth Book of al-Hamdānī's *al-Iklīl* by Nabih Amin Faris (Princeton Oriental Texts, III), Princeton, 1938.
- , *Iklīl* 10, texte : *al-Iklīl min akhbār al-Yaman wa-ansāb Ḥimyar*, taṣnīf Lisān al-Yaman Abī Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad al-Hamdānī, al-Kitāb al-'āshir, ḥaqqaha-hu wa-'allaqa ḥawāshī-hi... Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb, Le Caire (al-Salafiyya), 1368 h. (1948-1949 è. chr.).
- , *Ṣifa*, texte : David Heinrich Müller, *al-Hamdānī's Geographie der arabischen Halbinsel*, 2 vol., Leiden (Brill), 1884-1891 (reprise par le même éditeur, 1968).
- Josef HOROVITZ, 1925, *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*, Hildesheim, Georg Olms, 1964. Reproduction de l'édition de 1925 (Hebrew Union College Annual, 1925, vol. II, p. 145 et suivantes).
- , 1926, *Koranische Untersuchungen* (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Zwanglose Beihefte zu der Zeitschrift « Der Islam », Heft 4), Berlin & Leipzig, De Gryuter.
- Ibn Ḥabīb (Abū Ja'far Muḥammad), *Muḥabbar*, texte : *Kitāb al-Muḥabbar li-Abī Ja'far Muḥammad b. Ḥabīb b. Umayya b. 'Amr al-Hāshimī 'l-Baghdādī ...*, riwāyat Abī Sa'īd al-Ḥasan b. al-Ḥusayn al-Sukkarī. Ilse Lichtenstädter, éd. (Dhakhā'ir al-turāth al-'arabī). Bayrūt (Manshūrāt Dār al-ufuq al-jadīda), s.d.
- Ibn Hishām, *Sīra*, texte : *al-Sīra al-nabawiyya li-Ibn Hishām*, éd. Muṣṭafā 'l-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī, 'Abd al-Ḥāfiẓ Shalabī (Turāth al-Islām), 2 vol., Bayrūt (Dār al-Ma'rifa), s.d.
- Sīra*, traduction : *The Life of Muhammad*. A Translation of Ibn Ishāq's *Sīrat Rasūl Allāh*, with Introduction and Notes by A. Guillaume, Oxford University Press, 1955.
- Albert JAMME, 1962, *Sabaeen Inscriptions from Maḥram Bilqīs (Mārib)* (Publications of the American Foundation for the Study of Man, III), Baltimore, The Johns Hopkins Press.
- Jean MALALAS, *Chronique* : voir JEFFREYS *et alii* 1986.
- Elizabeth JEFFREYS, Michael JEFFREYS & Roger SCOTT, 1986, *The Chronicle of John Malalas. A Translation*, Melbourne (Australian Association for Byzantine Studies, Byzantina Australiensia, 4), 1986.

- A. DE BIBERSTEIN KAZIMIRSKI, 1860, *Dictionnaire arabe-français*, deux tomes, Paris, Maisonneuve.
- M. J. KISTER, 1965, « The Campaign of Ḥulubān. A New Light on the Expedition of Abraha », *Le Muséon* 78, p. 425-436.
- , 1986, « Mecca and the tribes of Arabia: some notes on their relations », in *Studies in Islamic History and Civilization in honour of David Ayalon*, M. Sharon éd., Jerusalem (Cana)-Leiden, Brill, 1986, p. 33-57 ; repris in *Society and Religion from Jāhiliyya to Islam*, Aldershot, Variorum, 1990, II.
- Manfred KROPP, 2009, « “People of powerful South Arabian kings” or just “people of their kind we annihilated before” ? Proper noun or common noun in Qur’ān 44:37 and 50:14 », dans *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 39, p. 237-244.
- Henri LAMMENS, 1921, *Le califat de Yazid I^{er}* (Extrait des *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*), Beyrouth (Syrie), Imprimerie catholique (XXII, Yazīd et les Nağrānites », p. 327-369 ou p. 646-688).
- Michael LECKER, 1989, *The banū Sulaym. A Contribution to the Study of Early Islam* (The Max Schloessinger Memorial Series, Monographs IV), Jérusalem (Institute of Asian and African Studies, The Hebrew University of Jerusalem).
- , 2005, « Zuhayr b. Djanāb », dans *Encyclopédie de l’Islam*, nouvelle édition, XI, p. 603.
- , 2005-XI « Tribes in Pre- and Early Islamic Arabia », dans Michael Lecker *People, Tribes and Society in Arabia Around the Time of Muḥammad*, Aldershot, Hampshire, Ashgate, Variorum, 2005, XI, p. 1-106.
- , 2010, « Najrān Inc. : the Najrānī exiles in Iraq, Syria and Baḥrayn from ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb to Hārūn al-Rashīd », dans Beaucamp *et alii* 2010, p. 293-302.
- Lettre Guidi* : voir Guidi 1881.
- Lettre Shahīd* : voir Shahīd 1971.
- Livre des Ḥimyarites* : voir Moberg 1924.
- Charles James LYALL, 1918, *The Mufaḍḍalīyāt*, an Anthology of Ancient Arabian Odes compiled by al- Mufaḍḍal son of Muḥammad according to the Recension and with the Commentary of Abū Muḥammad al-Qāsim ibn Muḥammad al-Anbārī, edited for the first time by Ch. J. L., Volume II, *Translation and Notes*, Oxford, Clarendon Press.
- , 1921, *The Mufaḍḍalīyāt*, an Anthology of Ancient Arabian Odes compiled by al- Mufaḍḍal son of Muḥammad according to the Recension and with the Commentary of Abū Muḥammad al-Qāsim ibn Muḥammad al-Anbārī, edited for the first time by Ch. J. L., Volume I, *Arabic Text*, Oxford, Clarendon Press.

—, 1924, *The Mufaḍḍaliyyāt*, compiled by al-Mufaḍḍal son of Muḥammad according to the Recension and with the Commentary of Abū Muḥammad al-Qāsim ibn Muḥammad al-Anbārī, edited for the first time by Ch. J. L., Vol. III, *Indexes to the Arabic Text*, compiled by A. A. Bevan (“E. J. W. Gibb Memorial” Series, New Series III), London (printed by E. J. Brill, Leiden, Holland, for the trustees of the « E. J. W. Gibb Memorial » and published by Messrs. Luzac and Co.).

Ibrāhīm Aḥmad al-MAQHAFI, *Mu‘jam al-buldān wa-‘l-qabā‘il al-yamaniyya*, Ṣaḥā‘ (Dār al-Kalima)-Bayrūt (al-Mu‘assasa al-jāmi‘iyya li-l-Dirāsāt), 2002 (1422 h.), 2 vol.

Martyrion arabe : voir Bausi & Gori 2006.

Martyrion grec : voir Detoraki & Beaucamp 2007.

al-Mas‘ūdī (Abū l-Ḥasan ‘Alī b. al-Ḥusayn), *Murūj al-dhahab*, texte : *Murūj al-dhahab wa-ma‘ādin al-jawhar*, Barbier de Meynard et Pavet de Courteille éd., éd. révisée par Charles Pellat (Manshūrāt al-Jāmi‘a al-lubnāniyya, Qism al-Dirāsāt al-ta‘rīkhiyya, 11), 7 vol. Bayrūt, 1965-1979.

—, *Murūj al-dhahab*, traduction : *Les prairies d’or*, traduction française de Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, revue et corrigée par Charles Pellat (Société asiatique, collection d’ouvrages orientaux), tomes I-IV, Paris, Geuthner, 1962, 1965, 1971 et 1989.

Axel MOBERG, 1924, *The Book of the Himyarites. Fragments of a hitherto unknown Syriac work*, edited, with introduction and translation, by A. M. (Acta Reg. Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis, VII), Lund (C.W.K. Gleerup).

Mufaḍḍaliyyāt : voir Lyall 1918-1924.

Walter W. MÜLLER, 1991 « CIH 325: die jüngste datierte sabäische Inschrift », dans *Études sud-arabes*. Recueil offert à Jacques Ryckmans (Publications de l’Institut orientaliste de Louvain, 39), Louvain-la-Neuve (Université catholique de Louvain, Institut orientaliste), p. 117-131.

—, 2010, *Sabäische Inschriften nach Ären datiert. Bibliographie, Texte und Glossar* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur–Mainz, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, 53), Wiesbaden (Harrassowitz).

Nashwān (Nashwān b. Sa‘īd al-Ḥimyarī), *Mulūk Ḥimyar*, texte : *Mulūk Ḥimyar wa-aqyāl al-Yaman*, qaṣīdat Nashwān b. Sa‘īd al-Ḥimyarī wa-sharḥu-hā l-musammā *Khulāṣat al-sīra al-jāmi‘a li-‘ajā‘ib akhbār al-mulūk al-tabābi‘a*, ḥaqqqaqa-hā wa-‘allaq ‘alay-hā ‘Alī b. Ismā‘īl al-Mu‘ayyad wa-Ismā‘īl b. Aḥmad al-Jirāfi, al-Qāhira (al-Maṭba‘a al-Salafiyya), 1378 h. (1958-1959 è. ch.).

- , *Shams al-'ulūm*, texte : *Shams al-'ulūm : Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwān's im Šams al-'ulūm*, gesammelt, alphabetisch geordnet und herausgegeben von 'Aẓīmuddīn Aḥmad ("E. J. W. Gibb Memorial" series, XXIV), Leyden (E.J. Brill)-London (Luzac), 1916.
- Norbert NEBES, 2011, « An Inscription in Ancient Sabaic on a Bronze Kettle from Fārās May, Tigray », dans *ITIOPIS*, 1, p. 159-166.
- Paul NEUKIRCHEN, 2013, « Biblical Elements in Koran 89, 6-8 and its Exegeses: a New Interpretation of "Iram of the pillars" », dans *Arabica* 60, p. 651-700.
- Theodor NÖLDEKE, Friedrich SCHWALLY, Gotthelf BERGSTRÄSSER & Otto PRETZL, 2013, *The History of the Qur'ān*, edited and translated by Wolfgang H. Behn (Texts and Studies on the Qur'ān, 8), Leiden-Boston, Brill, 2013 (traduction anglaise de la seconde édition de *Geschichte des Qorāns*, 1909).
- R. PARET, 1960, « Aṣḥāb al-Ukhdūd », dans *Encyclopédie de l'Islam, Nouvelle édition*, I, p. 713.
- Francis Edwards PETERS, 1991, « The Quest of the Historical Muḥammad », *International Journal of Middle East Studies* 23, p. 291-313.
- Marc PHILONENKO, 1967, « Une expression qoumrânienne dans le Coran », dans *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici* (Ravello, 1-6 settembre 1966), Napoli (Istituto Universitario Orientale), p. 553-556.
- Photios : René, Henry, Photius, Bibliothèque, Tome I (« codices » 1-84) (Collection byzantine), Paris, Les Belles Lettres, 1959.
- Alfred-Louis DE PRÉMARE, 1998, « Les éléphants de Qādisiyya », dans *Arabica* 45, p. 261-269.
- , 2000, « "Il voulut détruire le Temple". L'attaque de la Ka'ba par les rois yéménites avant l'Islam. *Aḥbār* et Histoire », dans *Journal asiatique* 288, p. 261-367.
- PROCOPE, *Guerres* : voir Dewing 1914.
- Gerd-R. PUIN, 2005, « Leuke Kome/ Layka, die Arser/ Aṣḥāb al-Rass und andere vorislamische Namen im Koran: Ein Weg aus dem "Dickicht"? », dans Karl-Heinz Ohlig u. Gerd-R. Puin (Hg.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, s. l., Verlag Hans Schiler, p. 317-340.
- Christian Julien ROBIN, 2003, « Le judaïsme de Ḥimyar », dans *Arabia* 1, p. 97-172.
- , 2008, « Joseph, dernier roi de Ḥimyar (de 522 à 525, ou une des années suivantes) », *Jerusalem Studies on Arabic and Islam* 34, p. 1-124.
- , 2010 a, « L'Arabie à la veille de l'Islam. La campagne d'Abraha contre La Mecque ou la guerre des pèlerinages », in Juliette de La Genière, André Vauchez et Jean Leclant éd., *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le*

- monde méditerranéen de l'Antiquité à l'époque moderne, Actes* (« Cahiers de la Villa Kérylos », n° 21), Beaulieu-sur-Mer (Alpes maritimes), Paris, De Boccard, p. 213-242.
- , 2010 b, « Nagrān vers l'époque du massacre : notes sur l'histoire politique, économique et institutionnelle et sur l'introduction du christianisme (avec un réexamen du *Martyre d'Azqīr*) », in *Beaucamp et alii* 2010, p. 39-106.
- , 2012 a, « Abraha et la reconquête de l'Arabie déserte : un réexamen de l'inscription Ryckmans 506 = Murayghān 1 », *Jerusalem Studies on Arabic and Islam* 39, p. 1-93.
- , 2012 b, « Arabia and Ethiopia », in Scott Fitzgerald Johnson éd., *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, p. 247-332.
- , 2012 c, « Matériaux pour une typologie des divinités arabiques et de leurs représentations », dans *Dieux et déesses d'Arabie, images et représentations*, Actes de la table ronde tenue au Collège de France (Paris) les 1^{er} et 2 octobre 2007, édités par Isabelle Sachet avec la collaboration de Christian Julien Robin (*Orient et Méditerranée*, n° 7), Paris, De Boccard, p. 7-118.
- , 2012 d, « Nouvelles observations sur le calendrier de Ḥimyar », in *Rassegna di Studi Etiopici*, IV (Nuova Serie), p. 119-151.
- , 2013, « Matériaux pour une prosopographie de l'Arabie antique : les noblesses sabéenne et ḥimyarite avant et après l'Islam », dans Christian Julien Robin et Jérémie Schiettecatte, *Les préludes de l'Islam. Ruptures et continuités dans les civilisations du Proche-Orient, de l'Afrique orientale, de l'Arabie et de l'Inde à la veille de l'Islam* (*Orient et Méditerranée*, 11), Paris, De Boccard, p. 127-270.
- Christian Julien ROBIN & Sālim ṬAYRĀN, 2012, « Soixante-dix ans avant l'Islam, l'Arabie toute entière dominée par un roi chrétien », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2012, Fascicule I, p. 525-553.
- Uri RUBIN, 1995, *The Eye of the Beholder. The Life of Muḥammad as Viewed by Early Muslims. A Textual Analysis*, Princeton (New Jersey), The Darwin Press (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 5).
- , 2003, « The life of Muḥammad and the Qur'ān: The case of Muḥammad hijra », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28, p. 40-64.
- , 2009, « Abraha », dans *Encyclopaedia of Islam*, Third Edition, Leiden, Brill, vol. 1, p. 27-32.

- Jacques RYCKMANS, 1953, « Inscriptions historiques sabéennes de l'Arabie centrale », *Le Muséon* 66, p. 319-342.
- , 1987, « Les rapports de dépendance entre les récits hagiographiques relatifs à la persécution des Himyarites », *Le Muséon* 100, p. 297-305.
- , 1989, « A Confrontation of the Main Hagiographic Accounts of the Najrān Persecution », in Moawiyah M. Ibrahim, *Arabian Studies in honour of Mahmoud Ghul*, Symposium at Yarmouk University, December 8-11 1984, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, p. 113-133.
- Mohammed Ali al-SALAMI, *Sabäische Inschriften aus dem Hawlān* (Jenaer Beiträge zum Vorderen Orient, 7), Wiesbaden, Harrassowitz, 2011.
- R. B. SERJEANT, 1959, « Ukhdūd », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XXII, p. 572-573.
- Irfan SHAHĪD, 1971, *The Martyrs of Najrān. New Documents* (Subsidia Hagiographica, n° 49), Bruxelles, Société des Bollandistes.
- Emmanuelle STEFANIDIS, 2008, « The Qur'an Made Linear: A Study of the *Geschichte des Qorāns'* Chronological Reordering », *Journal of Qur'anic Studies* 10/2, p. 1-22.
- Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr, *Ta'riḫ*, texte : *Ta'riḫ al-rusul wa-'l-mulūk*, I : *Annales quos scripsit Abu Dja'far Mohammed Ibn Djarir at-Tabari*, M. J. De Goeje éd., Prima series. Leiden, Brill, 1879-1981 (reproduction photomécanique, 1964).
- , *Ta'riḫ*, traduction : *The History of al-Ṭabarī*, vol. V, *The Sāsānids, the Byzantines, the Lak(h)mids, and Yemen*, translated by C. E. Bosworth (Bibliotheca Persica), State University of New York Press, 1999.
- ‘Ubayd b. Sharya al-Jurhumī : voir Wahb b. Munabbih, *Tījān*.
- Wahb b. Munabbih, *Tījān*, texte : *Kitāb al-tījān fī mulūk Ḥimyar*, 1^e éd. 1347 h., réédité par Markaz al-Dirāsāt wa-'l-Abḥāth al-yamaniyya, Ṣan‘ā’, s.d. ; *Akhbār ‘Ubayd*, p. 323-501.
- Witold WITAKOWSKI, 1996, *Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre, Chronicle (known also as the Chronicle of Zuqnin), Part III*, translated with notes and introduction by W. W. (Translated Texts for Historians, Volume 22), Liverpool University Press.
- Paul YULE, 2007, *Ḥimyar, Spätantike im Jemen – Late Antique Yemen*, Aichwald, Linden Soft Verlag.
- Zubayr b. Bakkār, *Jamhara*, texte : *Jamharat nasab Quraysh wa-akhbāri-hā*. Maḥmūd Muḥammad Shākir, éd. al-Riyāḍ (Dār al-Yamāma), 1999 (1419 h.) 2 volumes (2^e impression).

Sigles épigraphiques

CIH (*Corpus Inscriptionum Himyaritarum / Corpus Inscriptionum Semiticarum, Pars Quarta. Inscriptiones himyariticas et sabaeras continens*) 325 : Müller 1991 ; Müller 2010, p. 122-123.

Ja 577, 651, 653, 671 + 788, 735 : Jamme 1962.

MS-Shuja' 1 : al-Salami 2011.

Murayghān 1 = Ryckmans 506 : Müller 2010, p. 118-119 ; voir en dernier lieu Robin 2012 a.

Murayghān 2 : Müller 2010, p. 119.

Murayghān 3 : Robin & Ṭayrān 2012.

RES 3945: *Répertoire d'épigraphie sémitique*, publié par la Commission du *Corpus Inscriptionum Semiticarum* (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), Paris, Imprimerie nationale, tomes I-VIII, 1900-1967, tome VI, sous le numéro.

Sadd Ma'rib 3 = *CIH* 540 : Müller 2010, p. 68-73.

Sadd Ma'rib 4 = DAI GDN 2002/20 : Müller 2010, p. 107-109 ; Darles *et al.* 2013, notamment p. 16-17.

Sadd Ma'rib 5 = *CIH* 541 : Müller 2010, pp. 110-117 ; Darles *et al.* 2013, notamment p. 18-20.

Sadd Ma'rib 6 = Ja 547 + 546 + 544 + 545 : Müller 2010 ; voir en dernier lieu Darles *et al.* 2013, p. 30-39.

YM 28805 : Arbach & Audouin 2007, p. 36-37 (n° 19).

LISTE DES ATEURS

| | |
|------------------------|--|
| Mehdi AZAIEZ | Assistant Professor of Islamic Theology, Faculty of Theology and Religious Studies, KU Leuven |
| Éléonore CELLARD | Doctorante à l'INALCO/EPHE |
| Hassan CHAHDI | Doctorant EPHE CNRS ERC STG 263361 |
| Viviane COMERRO | Professeur des Universités à l'INALCO |
| François DÉROCHE | Membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Professeur au Collège de France |
| Alain GEORGE | Senior Lecturer in Islamic Art, University of Edinburgh |
| Claude GILLIOT | Professeur émérite à l'Université de Provence |
| Omar HAMDAN | Professeur de théologie islamique à l'Université de Tübingen |
| Gerald HAWTING | Professeur émérite à la School of Oriental and African Studies de Londres |
| Jean LECLANT | Secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres |
| Michael MARX | Directeur du groupe de recherche « Corpus Coranicum » à l'Académie des Sciences de Berlin-Brandebourg |
| Ghassan EL MASRI | Deutsche Forschungsgemeinschaft project Ruin to Resurrection at the Corpus Coranicum - Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften |
| Christian Julien ROBIN | Membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres |
| Keith E. SMALL | Associate research Fellow à la School of theology de Londres |

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|--------|
| Avant-propos, par MM. François DÉROCHE et Christian Julien ROBIN | p. I |
| Allocution d'accueil, par M. Jean LECLANT..... | p. III |
| François DÉROCHE, « La genèse de la <i>Geschichte des Qorâns</i> »..... | p. 1 |
| Christian Julien ROBIN, « L'Arabie dans le Coran. Réexamen de quelques termes à la lumière des inscriptions préislamiques » . | p. 27 |
| Gerald HAWTING, « Qur'ân and Sîra: the Relationship between <i>Sûrat al-Anfâl</i> and Muslim Traditional Accounts of the Battle of Badr » | p. 75 |
| Keith E. SMALL, « Textual Transmission and Textual Variants: A Survey of Textual Variants in Early Qur'âns »..... | p. 93 |
| Mehdi AZAIEZ, « Les contre-discours eschatologiques dans le Coran et le traité du Sanhédrin » | p. 111 |
| Ghassan EL MASRI, « <i>Min al-ba'ad ilâ al-âhira</i> : Poetic Time and Qur'anic Eschatology » | p. 129 |
| Éléonore CELLARD, « La vocalisation des manuscrits coraniques dans les premiers siècles de l'islam » | p. 151 |
| Hassan CHAHDI, « Entre <i>Qirâ'ât</i> et variantes du <i>Rasm</i> : l'exemple du fragment Marcel 18 »..... | p. 177 |
| Viviane COMERRO, « Pourquoi et comment le Coran a-t-il été mis par écrit ? » | p. 191 |
| Omar HAMDAN, « Zur Problematik der vermeintlich vom dritten Kalifen 'Uthmân b. 'Affân stammenden Aussage "Es befindet sich eine Art von <i>lahn</i> im <i>Muṣḥaf</i> ": Ein Beitrag zur frühen Orthographie des Korantextes »..... | p. 207 |

| | |
|---|--------|
| Alain GEORGE, « Le palimpseste Lewis-Mingana de Cambridge, témoin ancien de l'histoire du Coran »..... | p. 219 |
| Michael MARX, « Le Coran de 'Uthmān dans le traité de Versailles » | p. 271 |
| Claude GILLIOT, « Des indices d'un proto-lectionnaire dans le "lectionnaire arabe" dit Coran » | p. 297 |
| Liste des auteurs..... | p. 315 |