

La réaction idéologique almoravide et almohade à l'expansion occidentale dans la péninsule Ibérique (fin XIe-mi XIIIe siècles)

Monsieur Pascal Buresi

Citer ce document / Cite this document :

Buresi Pascal. La réaction idéologique almoravide et almohade à l'expansion occidentale dans la péninsule Ibérique (fin XIe-mi XIIIe siècles). In: Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 33^e congrès, Madrid, 2002. L'expansion occidentale (XIe - XVe siècles) Formes et conséquences XXXIIIe Congrès de la S.H.M.E.S. pp. 229-241;

doi : <https://doi.org/10.3406/shmes.2002.1839>

https://www.persee.fr/doc/shmes_1261-9078_2003_act_33_1_1839

Fichier pdf généré le 31/03/2018

La réaction idéologique almoravide et almohade à l'expansion occidentale dans la péninsule Ibérique (fin XI^e-mi XIII^e siècles)

Pascal Buresi

La conquête de Tolède par Alphonse VI de Castille-León en 1085 constitue une rupture politique fondamentale tant dans la politique des royaumes chrétiens de soumission financière des principautés andalusiennes par le biais des *parias* que dans les relations entre le Maghreb et al-Andalus. En effet, alors que les guerres entre *taifas* avaient dominé l'histoire du XI^e siècle, l'avancée territoriale castellano-léonaise provoque l'intervention des Almoravides dans la péninsule Ibérique et inaugure, pour al-Andalus, un siècle et demi de souveraineté politique maghrébine. L'alliance conjoncturelle de toutes les principautés d'al-Andalus sous l'égide du prince berbère Yūsuf b. Tašfīn au nom du *djihad* contre les chrétiens du Nord débouche, en 1086, sur la grande victoire de Zallâqa (Sagrajas en espagnol) dans la région de Badajoz et révèle les capacités fédératives du mouvement réformateur orthodoxe almoravide.

Les historiens actuels reconnaissent que la réaction idéologique du pouvoir musulman à l'expansion occidentale est très précoce en Occident et qu'elle peut se résumer par la prédication et le soutien du *djihad* militaire. En revanche, des interprétations divergentes conduisent à s'interroger, en particulier à la suite de Pierre Guichard, sur la diffusion dans la société d'un discours belliqueux à l'égard des puissances chrétiennes et sur la multiplication des engagements individuels dans l'entreprise de la « guerre légale ». La dimension eschatologique des textes, des productions artistiques et de l'effervescence religieuse de l'époque témoigne à sa manière de la crise profonde traversée par la société musulmane d'al-Andalus, malgré la

« non-émergence (apparente) d'une idéologie de "guerre sainte" » telle qu'on la voit se développer du côté chrétien occidental.

Le *djihad* militaire

Près d'un demi-siècle avant l'Orient, la péninsule Ibérique devient le théâtre d'un *djihad*, qu'on peut traduire, comme le suggère Françoise Micheau par « guerre légale » plutôt que par « guerre sainte », sous l'égide des souverains almoravides et de leurs gouverneurs provinciaux. Tout au long du XII^e siècle, et jusqu'au XIII^e, le *djihad* va être un mot d'ordre, un appel à la mobilisation des forces, un élément de propagande et de légitimation du pouvoir.

La concomitance entre le mouvement de réforme almoravide au Maghreb et le déclenchement de l'avancée chrétienne à la fin du XI^e siècle explique la rapidité de la réaction berbère. Yūsuf b. Tašfīn profite, dans sa dynamique d'expansion, des circonstances ibériques pour installer, dans la Péninsule, une tête de pont qui lui permet de déposer progressivement les princes de taifas et de s'imposer en Andalus avant d'affronter directement les chrétiens. La question de la non-réalisation, par les princes de taifas (*mulūk al-ṭawā'if*), du devoir de « guerre légale » contre les royaumes chrétiens est une des deux raisons, validées par les oulémas, de la réduction progressive des princes d'al-Andalus par le souverain berbère Yūsuf b. Tašfīn, l'autre raison invoquée étant le prélèvement d'impôts non coraniques pour payer aux chrétiens le tribut croissant des *parias*. Ces impôts pesaient lourdement sur la population andalousienne et ont contribué au discrédit des *mulūk al-ṭawā'if* et, au moins dans un premier temps, à la popularité des Almoravides.

L'idéologie de « guerre légale » sert ainsi d'abord à réunifier la communauté musulmane, l'*Umma*, déchirée par la *fitna*. Ensuite, la dynastie almoravide, à travers ses gouverneurs provinciaux, mène, tous les ans, des expéditions militaires contre les royaumes chrétiens du nord de la Péninsule. Ces gouverneurs provinciaux almoravides, des *nā'ib-s*, c'est-à-dire des substituts du Prince, prennent intégralement en charge la responsabilité de la « guerre légale », mais ils paient de leur destitution, en cas d'échec, leur grand pouvoir et leur large initiative. Au cours des années 1130, les gouvernorats de Cordoue, Grenade et Séville sont regroupés en une grande province, dirigée par Tašfīn b. 'Alī b. Yūsuf b. Tašfīn jusqu'à son accession au trône en 1143, après la mort de son père, 'Alī. À l'époque almoravide, une seule trêve est attestée dans les années 1120¹. Le *djihad* est à cette

1. Dans une consultation juridique prononcée par Ibn Rušd Al-Wanšarīsi, *Al-Mi'yār*, 13 vol., Rabat-Beyrouth, Ministère des *Waqf-s* et des affaires religieuses du royaume du Maroc, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1981, t. IX, p. 598, traduction dans Hady Roger IDRIS, « Les tributaires en Occident musulman médiéval d'après le *Mi'yār* d'al-Wanšarīsi », dans *Mélanges d'islamologie*, P. SALMON éd., Leyde, Brill, 1974, n° 65, p. 183 ; Vincent LAGARDÈRE,

époque un des axes principaux de l'argumentaire almoravide pour légitimer le pouvoir de la dynastie.

La lettre rédigée au nom de l'émir 'Alī b. Yūsuf depuis Grenade et adressée aux autres capitales de l'empire almoravide pour annoncer « une importante victoire (*al-faṭḥ al-wasīm*) obtenue grâce à Dieu contre les Infidèles Ses ennemis (*al-laḡī manaḥa-hu Allāh fī-l-kāfirīn a'dā'i-hi*) » révèle la mise en place, sous les Almoravides, d'un véritable « appareil de propagande » de l'État, comme l'appelle Emmanuel Sivan. La victoire devait en effet être annoncée dans la Grande mosquée (*a'lan bi-qirā'ti-hi fī l-masgid al-ḡāmi*)². Cette lecture publique des *kutub al-faṭḥ* (« lettres de victoire ») dans les Grandes mosquées semble avoir été pratique courante puisqu'on la retrouve à l'époque almohade³. La mosquée était ainsi le lieu privilégié de la diffusion des nouvelles annonçant les victoires et il semble évident que les dirigeants contrôlaient les sermons : ils avaient donc la possibilité, quand ils en avaient besoin, d'ordonner aux *imām*-s proches du pouvoir de lancer des appels à la « guerre légale ». Le champ de bataille était un autre lieu privilégié du déploiement de la propagande d'État. En effet, au cours de leur harangue des troupes avant le combat, les chefs de l'armée promettaient le paradis et les récompenses de Dieu pour ceux qui mourraient face aux chrétiens⁴.

En Andalus, à l'époque almohade (seconde moitié du XII^e siècle et début du XIII^e siècle), le *djihad* devient la chose du calife. Aux expéditions annuelles almoravides succèdent la constitution et le déplacement de grandes armées dirigées par le souverain en personne. Cette modification dans le mode de réalisation de la « guerre légale » s'accompagne aussi d'un nouveau type de relations avec les royaumes chrétiens : les trêves sont attestées, nombreuses et régulières. Avec la centralisation du pouvoir et l'importance croissante de la personne du calife dans le gouvernement des hommes, le *djihad* tend à s'identifier au souverain. Si le mérite des victoires retombait sur la *dawla* (dynastie, État, régime) almoravide au début du XII^e siècle, l'opprobre de la défaite n'affectait directement qu'un gouverneur

Histoire de l'Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi'yar d'al- Wanšarīsī, Madrid, Casa de Velázquez, 1995, p. 418, n° 196, p. 418-419.

2. Maḥmūd 'Alī Makkī, « Waṭā'iq tārīḥiyat ḡadīda 'an 'aṣr al-Murabiṭīn », *Revista del Instituto de Estudios Islámicos de Madrid*, 7-8 (1959-1960), p. 109-198, lettre n° 21, p. 190.

3. Par exemple, en 606/1210, les lettres annonçant la victoire des Almohades, conduits par Abū Ḥafṣ, contre Ibn Ganīya, en Ifrīqīya, furent lues dans la Grande mosquée de Marrakech : Ibn 'Idārī, *Al-Bayān al-Muḡrib* (partie almohade), A. HUICI MIRANDA, M. Ibn Tāwīt et M. Ibrāhīm al-Kittānī éd., Tétouan, 1963, p. 232 ; *Dār al-Ġarb al-Islāmī*, M. Ibn Tāwīt, M. Ibrāhīm al-Kittānī, M. Znaybar et A.-al-Q. Zamāma éd., Beyrouth, 1985, p. 255 ; *Al-Bayān al-Muḡrib*, « Los Almohades », A. HUICI MIRANDA trad., Tétouan, 1953 (Colección de crónicas árabes de la reconquista, t. II), p. 256-257.

4. C'est le cas en 1162 des exhortations du « *ṣayḥ* défunt Abū Ya'qūb » qui s'adressaient aux soldats valeureux de Masūfa et de Lamtūna et aux tribus arabes : Ibn Ṣāhib al Ṣalā, *Al-Mann bi-l-Imāma*, 'A. al-H. al-Tāzī éd., Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1987, p. 133, trad. esp. A. HUICI MIRANDA, Valence, 1969 (Textos Medievales, 24), p. 44.

provincial et n'atteignait qu'indirectement l'émir almoravide. À l'époque almohade, en revanche, c'est le calife qui assume seul la réalisation du *djihad*, à ses risques et périls, comme le prouve la mort de Yūsuf I^{er} en 1184, et le choc profond provoqué par la défaite de Las Navas de Tolosa (*al-'Iqāb* en arabe) en 1212. L'idéologie almohade investit l'espace de citations coraniques (surface des monnaies, décor des murs) et revendique le monopole de la violence, en particulier celle de la « guerre légale », au profit exclusif du souverain⁵. María Antonia Martínez Núñez estime que l'inclusion dans l'épigraphie officielle de textes coraniques traitant du *ḡihād fī sabīl Allāh* (« le *djihad* dans la voie de Dieu »), et la ritualisation du déplacement des armées califales manifestent la neutralisation de ce devoir individuel : les califes almohades affirment assumer seuls la réalisation du *djihad* militaire et le proclament sur tous les modes⁶.

Ainsi, le *djihad* est assumé par l'État tant sous les Almoravides que sous les Almohades, mais l'intégration du *djihad* dans l'« appareil de propagande de l'État » et l'organisation concrète de la « guerre légale » obéissent à des règles très différentes. Cette évolution n'est pas seulement à mettre au compte de la nature respective des deux régimes, elle est liée à l'antagonisme profond de ceux-ci et au long et dur combat des Almohades pour venir à bout des Almoravides. Ainsi, le fait que le *djihad* n'apparaisse pas systématiquement dans les sources almoravides est sans doute dû en partie à la destruction ou à la réécriture de ces textes dans le cadre de « la guerre psychologique » – pour reprendre l'expression de Nevill Barbour – menée par les Almohades contre leurs prédécesseurs⁷.

Ce n'est pas la seule explication. En effet, une plus grande latitude était laissée aux auteurs et secrétaires de chancellerie (*kuttāb*) almoravides par rapport à l'époque almohade où le contrôle sur les serviteurs de l'État était très fort. On peut citer comme exemple la lettre insultante d'Ibn Abī l-Ḥiṣāl à la suite de la défaite d'Alcalá⁸. C'est d'ailleurs dans

5. C'est également ainsi qu'il faut interpréter la lettre envoyée par le calife almohade aux gouverneurs provinciaux pour leur interdire d'exécuter les condamnés avant que le souverain se soit prononcé en personne, ce qui correspond, d'une certaine manière, à la « haute justice » de la société occidentale médiévale (Ibn al-Qaṭṭān, *Nazm al-Ġumān*, Maḥmūd 'Alī Makktī éd., Tétouan, 1964, p. 150-167 ; Aḥmad 'Azzaoui, *Rasā'il muwahhidīyya. Maḡmū'ma ḡadīda* [Nouvelles lettres almohades], éd. annotée et commentée de nouvelles lettres almohades, t. I, Université Ibn Tofayl, Kénitra, 1996, n° 6, p. 61-71).

6. M^a A. MARTÍNEZ NÚÑEZ, « Epigrafía y propaganda almohades », *Al-Qantara*, 18 (1997), p. 415-445, voir p. 442.

7. Nevill BARBOUR, « La guerra psicológica de los almohades contra los almorávides », *Boletín de la Asociación de los Orientalistas Españoles*, 2 (1966), p. 117-130.

8. Rappelons qu'en 1129 le *kātib* andalousien Abū Marwān b. Abī l-Ḥiṣāl fut chargé par le prince des musulmans, 'Alī b. Yūsuf, d'envoyer une lettre aux chefs militaires almoravides pour les réprimander à la suite de leur défaite à la bataille d'Alcalá (ou Cullera). Cette lettre, d'une grande violence à l'égard des Almoravides, entraîna la chute des deux frères Ibn Abī l-Ḥiṣāl : « Puissiez-vous, au lieu de seller des chevaux, posséder des brebis que l'on trait assis. L'heure est venue pour nous de vous châtier, à moins que vous ne vous couvriez le visage avec le voile, et que nous ne vous renvoyions à votre désert et ne nettoyions la

certaines lettres de chancellerie que l'absence du terme de *djihad* est le plus frappant. Il faut rattacher sans doute cela à l'origine et à la formation « littéraire » et non « juridico-religieuse » des *kuttāb* de l'époque almoravide⁹. La lettre d'Ibn Abī l-Ḥiṣāl est marquée en effet par la tradition littéraire et poétique orientale, omeyyade et « arabe », dans laquelle le poète doit vanter les mérites de sa tribu (*fahr*) et ridiculiser la tribu voisine. Cette lettre entre dans le cadre d'une tradition poétique remise à l'honneur par les auteurs d'al-Andalus au moins depuis le X^e siècle et témoigne ainsi moins d'une opposition entre « Andalous » et « Berbères » que de la prégnance du référent culturel et poétique arabe en Andalus au Moyen Âge.

La réaction de la société : le *djihad* spirituel

La société d'al-Andalus fut-elle sensible à l'idéologie diffusée par l'appareil de propagande de l'État ? Il s'agit de reprendre la question formulée par Pierre Guichard de l'émergence, ou non, d'une sensibilité au *djihad* dans la péninsule Ibérique. Se fondant sur l'exemple d'un poète de cour du début du XII^e siècle, Ibn Ḥafāḡa, étudié par Ḥamdān al-Ḥaḡḡāḡī¹⁰ et Henri Péres¹¹, ainsi que sur le petit nombre de savants mentionnés comme martyrs dans les dictionnaires biographiques et sur le fait que la tradition malékite n'aurait pas accordé une place prépondérante au *djihad* dans les obligations des musulmans puisque qu'elle ne faisait pas de ce devoir un *farḍ 'ayn* (obligation pesant sur l'individu), mais un simple *farḍ kifāya* (pesant sur la collectivité), Pierre Guichard conclut que, à la différence de l'Orient, l'idéologie du *djihad* ne se développe pas.

Examinons ces arguments. Ibn Ḥafāḡa était un poète « épicurien » originaire d'Alcira. Après avoir longtemps vécu à l'écart de la vie politique, il accéda dans les années 1110-1120 à des fonctions importantes, sans que l'on sache exactement lesquelles, auprès de plusieurs gouverneurs almoravides. Il fréquenta alors les milieux dirigeants et rédigea de nombreux panégyriques. Propriétaire de biens fonciers, Ibn Ḥafāḡa semble s'être essentiellement préoccupé de ses biens, de ses amis, des injustices commises par des fonctionnaires ou des gouverneurs qu'il ne nomme jamais. Alors qu'il semble avoir souffert de l'expansion militaire chrétienne à Valence entre 1086 et 1102 et qu'il a perdu un ami proche tué par les chrétiens de la

Péninsule de votre impureté ». On trouvera une analyse de cet épisode dans la thèse de Pierre GUICHARD d'où est extraite la citation : *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XI^e-XIII^e siècles)*, 2 vol., Damas, IFEAD, 1990-1991, t. I, p. 91-92.

9. H. AL-ALLAOUÏ et P. BURESI, « La chancellerie almohade », dans *Les Almohades. Actes du colloque de la Casa de Velázquez (juin 2001)*, Madrid, à paraître.

10. H. HADJADJI, *Vie et œuvre du poète andalou Ibn Khafadja*, Doctorat de l'Université de Paris, Alger, s.d.

11. H. PÈRES, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle : ses aspects généraux et sa valeur documentaire*, Paris, Maisonneuve, 1937 (2^e éd. rev. et corr. 1953).

garnison d'Aledo, on ne trouve dans son œuvre aucune référence au *djihad*, même dans les passages où il loue l'héroïsme des musulmans et leurs succès dans la défense des frontières¹².

Des travaux récents sur Ibn Ḥafāḡa, comme ceux de Salma Khadra Jayyusi¹³ et de Magda M. al-Nowaihi¹⁴, insistent, à propos de la poésie d'Ibn Ḥafāḡa, sur l'influence stylistique des poètes omeyyades comme Ru'ba al-'Aḡḡāḡ (mort en 708), ou littéraire des poètes abbassides comme Abū Tammām (804-856), Ibn al-Rūmī (837-899) et al-Mutanabbī (916-966), sur l'imaginaire bédouin (dont témoignent les *hiḡāziyāt*, ces poèmes évoquant la faune, la flore et de nombreux noms de lieux de la péninsule Arabique), sur l'expression d'une nostalgie très grande pour un mode de vie, une culture et un territoire lointain¹⁵ qu'Ibn Ḥafāḡa n'a jamais vus, mais qu'il connaissait assez, comme de nombreux autres arabes et musulmans, pour s'y identifier. La poésie d'Ibn Ḥafāḡa participe en fait du style « néo-classique », comme le caractérise Aḡmad Haykal, en vogue en Andalus au XII^e siècle¹⁶.

Cette référence à l'héritage arabe, oriental, omeyyade et abbasside, qui est à la fois mémoire et redécouverte, et cette nostalgie poétique et littéraire pour le cœur de l'islam, que l'on retrouve dans la poésie des grands soufis, sont plus significatives de la réaction de ce poète officiel par rapport aux troubles que traversent al-Andalus au début du XII^e siècle, que l'absence du terme de « *ḡihād* » dans sa poésie. En effet, à cette époque de prépondérance des juristes ('*ulamā*' et '*fuqahā*'), l'utilisation et, par voie de conséquence, la connotation du terme « *ḡihād* » sont essentiellement juridiques. Au moment où al-Andalus est menacé, ce que le poète invoque, c'est la culture traditionnelle arabe, non pas en opposition avec les dirigeants

12. Aux raisons avancées par Ḥamdān al-Ḥaḡḡāḡī pour expliquer l'apparente indifférence du poète à l'égard des événements politiques de son époque (répartition des rôles avec les poètes officiels comme Ibn Wahbūn, attachement à sa région et désintérêt pour le reste), Pierre Guichard ajoute celle qui se dégage des études traditionnelles sur l'histoire littéraire andalouse de l'époque : Ibn Ḥafāḡa serait un Andalou[sien] « par sa sensibilité poétique aussi bien que par sa psychologie, assez fermé aux préoccupations politico-religieuses des plus "africanisés" de ses compatriotes, comme les Banū Wāḡib de Valence du "parti almoravide", proche par son attitude et ses sentiments d'un "réaliste" comme le cadī Ibn Ḡaḡḡāf, et acceptant dans son for intérieur l'idée d'une cohabitation pacifique de tous les "hispaniques" sur le sol de la Péninsule, désespéré et silencieux devant des affrontements dans lesquels il se refusait viscéralement à entrer » (P. GUICHARD, *op. cit.*, t. I, p. 95).

13. S. K. JAYYUSI, « Nature Poetry in al-Andalus and the Rise of Ibn Khafāja », dans *The Legacy of Muslim Spain*, S. K. JAYYUSI éd., Leyde-Cologne-New York, Brill, 1992, p. 367-397.

14. M. M. AL-NOWAIHI, *The Poetry of Ibn Khafājah. A Literary Analysis*, Londres-New York- Cologne, Brill, 1993.

15. Le thème des *aḡlāl* (les vestiges du campement, thème de prédilection de la poésie antéislamique), de la *riḡla* (le voyage), et les élégies sur la perte de la jeunesse sont très développées en Andalus à cette époque, non seulement dans la poésie d'Ibn Ḥafāḡa, mais aussi dans celle de nombreux autres poètes.

16. A. HAYKAL, *Al-adab al-andalusī*, Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1970, p. 217-232.

berbères, mais en réaction à l'agression occidentale. Dans son domaine, la poésie, avec ses armes, les vers, Ibn Ḥafāḡa réagit à l'avancée des royaumes chrétiens en ancrant la culture andalousienne dans le terreau de la péninsule Arabique. À sa manière, il combat l'ennemi latin du nord.

Certes, Ibn Ḥafāḡa appartient à l'élite et aux cercles du pouvoir, mais il participe d'un courant poétique beaucoup plus large, celui des poètes de *nawriyyāt* (poèmes décrivant des fleurs), de *rawḡiyyāt* (décrivant des jardins et des paysages plaisants) et de *rabī'iyāt* (décrivant le printemps), courant traditionnellement évoqué comme représentatif de la nature « accueillante » d'al-Andalus, ce qui paraît un véritable paradoxe en cette époque de guerre perpétuelle. Plus largement, l'appartenance des *kuttāb* (secrétaires de chancellerie) au monde de l'*adab* (qu'on peut traduire par « Belles lettres ») est suffisante pour expliquer l'absence du terme de *djihad* dans les lettres et la poésie almoravides, et sa présence *a contrario* dans toutes les lettres almohades, à une date où les *kuttāb* avaient cessé d'appartenir au monde des *udabā'* (« lettrés ») pour entrer dans celui des '*ulamā'* et des *fuqahā'*, spécialistes des sciences juridico-religieuses.

Par ailleurs, l'existence d'une poésie qu'on a pu qualifier improprement de « pastorale » n'est pas exclusive du genre épique. Le poète Muḡammad Abū Bakr Ibn Sawwār al-Uṣbūnī n'est pas aussi connu qu'Ibn Ḥafāḡa et l'on ne possède pas de lui tout un *dīwān* pour juger de son œuvre comme de celle d'Ibn Ḥafāḡa. Pourtant on trouve dans les textes que nous avons de lui des références au *djihad* : en effet, Ibn Sawwār, poète originaire de Lisbonne si l'on en croit sa *nisba*, après avoir été capturé par les chrétiens à Coria, fut racheté par un membre d'une famille de notables de Salé, les Banū 'Aṣra. Il les remercia par de nombreux panégyriques¹⁷. Ibn 'Idārī affirme qu'il faisait partie du groupe de poètes officiels chargés de prononcer l'éloge funèbre de Yūsuf b. Taṣfīn et cite une quinzaine de ses vers composés pour l'occasion. Cette production élégiaque évoque ainsi dès 1106 le *djihad* et sa manifestation militaire, le *ḡazw*¹⁸ :

Chaque année une pieuse razzia | frappe un grand nombre de Rūm-s ou
les anéantit
Tu enchaînes ḡihād sur ḡihād réalisant | la parfaite sentence de tout ce
que tu décides

On pourrait accumuler les exemples de poètes qui se sont illustrés dans la « poésie guerrière » : Abū Ġa'far Aḡmad al-A'mā al-Tuṭṭī par exemple affirme dans son *dīwān* à propos des tentatives de Yūsuf b. Taṣfīn

17. Sur le *wazīr* Ibn Sawwār, voir Ibn Bassām al-Šantarīnī, *al-Daḡīra fī maḡāsin ahl al-Ġazīra*, 8 vol., I. 'Abbās éd., Beyrouth, Dār al-Ṭaqāfa, 1975-1979, t. IV, p. 811-833 et Ibn Sa'īd al-Maḡribī, *Al-Muḡrib fī hulā al-Maḡrib*, Š. Dayf éd., 2 vol., Le Caire, 1953, t. I, p. 411.

18. Ibn 'Idārī, *al-Bayān*, t. IV, I. 'Abbās éd., Beyrouth, 1967, 1983², p. 47.

Un autre argument présenté par Pierre Guichard pour appuyer son hypothèse de la non-émergence d'une sensibilité au *djihad* est la faible participation apparente des savants musulmans aux entreprises militaires²³. Cet argument se fonde sur une comparaison implicite avec l'Orient pour lequel on connaît un *Traité du djihad*, rédigé par al-Sulamī en 1105, qui refléterait l'opinion des milieux piétistes syriens au lendemain de l'intervention croisée en Orient²⁴. La réussite du *djihad* mené par les Zenghides, puis par les Ayyoubides, résulterait de la convergence des aspirations des milieux piétistes et des besoins de souverains en manque de légitimité. Or il semble en fait que le positionnement des savants musulmans par rapport au *djihad* dépende avant tout des relations que ceux-ci entretenaient avec le pouvoir.

En effet la méfiance extrême des hommes pieux à l'égard d'un pouvoir toujours entaché d'illégitimité est un topos, relevé par Jocelyne Dakhlija dans son *Divan des Rois* et souligné par tous les auteurs qui ont travaillé sur le mysticisme, le soufisme et de manière générale sur la sainteté²⁵. La fréquentation du prince menace l'intégrité du saint homme. Au Maghreb et en Andalus, pour les hommes de religion qui, au début du XII^e siècle, refusaient tout contact avec le pouvoir politique, l'engagement dans les troupes d'État aurait pu être assimilé à une compromission, en raison de l'identification du régime almoravide avec le *djihad* militaire, contre les princes des taifas d'abord, contre les royaumes chrétiens ensuite. L'ascétisme et le mysticisme apparaissent, pour ces hommes-là, comme une alternative, non exclusive, à l'engagement militaire. Si l'on reprend maintenant la comparaison avec l'Orient, le traité d'al-Sulamī de 1105, analysé par Emmanuel Sivan et souvent utilisé comme contre-exemple

23. La base de données constituée par Mustapha Benouis sur les savants d'époque almohade, à partir des dictionnaires bio-bibliographiques (*tabaqāt*), nous apprend que sur environ 3 000 savants recensés, 135 furent faits prisonniers par les chrétiens, s'exilèrent à la suite des conquêtes chrétiennes ou moururent « martyrs ».

24. Pour mener une comparaison approfondie sur la participation des savants à l'effort militaire, en Orient et en Occident, il conviendrait d'ailleurs de disposer de chiffres aussi précis que ceux obtenus grâce à l'enquête systématique menée par Mustapha Benouis sur les savants almohades. Ce n'est pas le cas et la faible proportion pour l'époque almohade (2,5%) n'est pas significative tant que l'on ne connaît pas celle des savants morts martyrs en Orient face aux croisés.

25. Voir par exemple l'excellent article de M. MARIN, « *Inqibād 'an al-sultān : 'ulamā' and political power in al-Andalus* », dans *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid, 1994, p. 127-139. Jocelyne Dakhlija rappelle, quoique ce soit pour remettre en cause ce constat, que « l'étude des hommes de Dieu (théologien, 'ālim, faqīh...) a montré l'importance du saint ou du lettré musulman comme figure par excellence de la contestation politique. Quand bien même ces recherches ont fait ressortir aussi des dynamiques plus complexes de ces mêmes milieux, dans leur rapport avec le pouvoir politique – l'alliance avec le prince ou le service du prince, le devoir de "conseil" –, le couple de "l'homme de Dieu" et du sultan a tendu à envahir toute représentation du débat politique de l'Islam » (J. DAKHLIJA, *Le Divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Paris, Aubier, 1998, p. 11).

oriental de la situation occidentale, est au moins autant une violente critique des souverains en place qu'un appel au combat contre les croisés. Or, en Andalus, cette critique ne peut être faite aux Almoravides.

Enfin, le développement des vocations d'ascètes et la multiplication des mouvements mystiques en Andalus me semblent pouvoir être interprétés comme le renouveau du *djihad* spirituel. L'essor du soufisme n'est pas propre à la péninsule Ibérique, mais il y témoigne d'une véritable effervescence religieuse, d'une volonté d'approfondissement du rapport à Dieu, dans un moment de crise. Les retraites ascétiques dans les *ribāf*-s et *zāwiya*-s littoraux expriment une volonté d'affirmation d'un islam purifié à l'endroit où celui-ci est le plus menacé. Cette pratique, qui n'est pas nécessairement militaire, participe incontestablement d'une réaction des milieux piétistes face à l'avancée occidentale. Elle est un autre indice de la crise spirituelle traversée par le Maghreb et al-Andalus aux XII^e et XIII^e siècles.

Le développement des thèmes eschatologiques

Par ailleurs, les textes de l'époque témoignent que leurs auteurs ont essayé de donner un sens religieux aux événements qui se produisaient dans la Péninsule et d'intégrer leur histoire dans un projet divin.

La dynastie almohade dont la légitimité était fondée sur la prédication du « Mahdī impeccable » (*ma'šūm*) prétend reproduire toute l'histoire de la conquête d'al-Andalus par les premiers musulmans. Les Mu'minides ont ainsi volontiers utilisé les références au modèle *muḥammadien*. En 555/1160, après la prise d'al-Mahdiya qui se trouvait alors aux mains des Normands, 'Abd al-Mu'min aurait proposé aux Arabes de combattre les chrétiens, maîtres d'une grande partie d'al-Andalus, qui était auparavant musulmane. Ibn al-Aṭṭir met dans la bouche du « Prince des Croyants » un discours qui en appelle à l'« arabité » des premiers conquérants d'al-Andalus et au modèle que ceux-ci représentaient pour exhorter les tribus arabes d'Ifrīqya à se montrer dignes de leurs ancêtres :

Les chrétiens ont occupé une grande partie du pays qui était aux mains des musulmans, et personne ne se bat contre eux comme vous. C'est vous qui avez conquis le pays aux premiers temps de l'islam, et c'est par vous que l'ennemi en sera chassé aujourd'hui. Aussi voulons-nous de vous 10 000 cavaliers valeureux et courageux qui mènent le *ḡihād* dans le chemin de Dieu. Ils écoutèrent et obéirent²⁶.

26. Ibn al-Aṭṭir, *Al-Kāmil fī al-tārīḥ*, C. J. TORNBERG éd., Beyrouth, Dār Sādir, 1979, t. IX, p. 245-246 ; *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, É. FAGNAN trad., Alger, Typographie Adolphe Jourdan, 1898, p. 590.

Ce passage d'Ibn al-Aṭīr reprend en fait une lettre officielle almohade de šawāl 576/mars 1181 adressée par Abū l-Faḍl b. Ṭāhir b. Maḥšara aux *ṭalaba*, aux Almohades et aux *šayḥ-s* de Cordoue pour leur annoncer le déplacement des Arabes d'Ifrīqya pour le *djihād* en Andalus et le *gāzwa* (« expédition militaire ») contre les *Rūm-s*. Le souverain almohade y est présenté comme celui qui rappelle au peuple arabe son histoire et qui le remet dans le droit chemin. La lettre affirme même que

Dieu avait promis à ce parti victorieux (*qad wa'ada haḍi-hi l-tā'ifa al-manšūra*) qu'il règnerait sur les Arabes de même que l'Élu [Muḥammad] avait répandu la Parole par eux²⁷.

Il convient de rappeler que l'histoire est évidemment reconstruite : en effet on sait par d'autres sources, y compris chrétiennes, que les tribus arabes en question combattaient en fait les Normands au nom du *djihād* ; mais elles le faisaient indépendamment du calife almohade. La prédication du *ḡihād* s'inscrivait ainsi dans le cadre d'une propagande visant à légitimer le pouvoir de la dynastie almohade, y compris sur des tribus arabes qui auraient pu revendiquer leur noble origine et l'antériorité de leur foi pour s'opposer aux Almohades. 'Abd al-Mu'min, en déplaçant les tribus arabes en Andalus, « renoue » avec les premiers temps de l'islam et avec la conquête de la Péninsule ; il rend aux Arabes le rôle qui fut le leur dans la Révélation *muḥammadienne* ; il donne un sens historique à l'intervention de la dynastie almohade au Maghreb. Il attribue par ailleurs une mission divine, presque prophétique, aux Almohades et il confirme sa position de chef incontesté. Cette référence à la Révélation n'est pas étonnante et la présence du Coran de 'Uṭmān devant les armées almohades s'inscrit dans la même veine de propagande²⁸.

Le temps des origines de l'islam fut un référent permanent de l'idéologie almohade : comme Muḥammad, le Maḥdī Ibn Tūmārt n'a pas d'héritier ; comme les quatre premiers califes de l'islam – Abū Bakr (632-634), 'Umar (634-644), 'Uṭmān (644-656), 'Alī (656-660) – les successeurs du Maḥdī sont appelés *rašīdūn* (« bien guidés ») par les chroniques du XIII^e siècle. Dans la même ligne, Ibn Šāḥib al-Šalā établit, pour l'année 1168, un parallèle entre les conquêtes almohades en Andalus et les conquêtes d'Abū Bakr en Syrie : le calife almohade envoya cette année-là le *sayyid* illustre Abū Ishāq Ibrāhīm, fils du calife 'Abd al-Mu'min, à Cordoue comme gouverneur avec une forte armée pour la défendre contre les agresseurs (il s'agit des troupes d'Ibn Mardanīš) ; le calife aurait imité en

27. *Maḡmū' rasā'il muwaḥḥidiyya min inšā' kuttāb al-dawla al-mu'miniyya*, É. LÉVI-PROVENÇAL éd., Rabat, 1941, lettre n° 26, p. 152. Très bonne analyse du texte par A. Tawfiq al-Ṭībī, « Banū Hilāl wa dawru-hum fī-l-ḡihād fī Ifrīqyā wa-l-Andalus ilā nihāya(t) al-qarn al-sādis/al-tānī 'ašar al-milādī », dans *Dirāsāt wa buḥūt fī tāriḥ al-Maḡrib wa l-Andalus*, t. II, Tunis, Dār al-'Arabiyya li-l-Kitāba, 1997, p. 73-86, notamment p. 82.

28. Ibn Šāḥib al-Šalā, *Al-Mann...*, *op. cit.*, p. 179-180, trad. p. 178.

cela « Abū Bakr al-Ṣadīq, calife du Prophète de Dieu, quand il avait envoyé Yazīd b. Abī Sufyān en Syrie pour attaquer les chrétiens, dans sa première mission, victorieuse, de *djihad* pour les musulmans²⁹ ».

Les origines de l'islam constituent dans l'Occident musulman un référent du point de vue chronologique, mais aussi géographique en raison de la situation périphérique d'al-Andalus par rapport à la péninsule Arabique et aux centres orientaux du pouvoir : Damas, puis Bagdad et Le Caire. En 587/1189, Šams al-Dīn Ibn Munqid̄, l'ambassadeur du *sulṭān* Saladin (*Ṣalāh al-Dīn al-Ayyūbī*), arriva à Séville pour demander l'aide de la flotte almohade contre les Francs qui ravageaient les côtes de la Terre sainte³⁰. L'Almohade renvoya Ibn Munqid̄ après l'avoir comblé de bienfaits pour les éloges que celui-ci lui avait faits, mais il refusa d'envoyer une aide à Saladin sous prétexte que l'Ayyoubide ne lui avait donné dans sa lettre que le titre de « prince des musulmans » et non celui de « prince des croyants »³¹. Par un renversement fortement symbolique pour le pouvoir almohade du Maghreb et d'al-Andalus, le centre historique de l'Empire musulman, le *bilād al-Šām*, réclamait l'aide de la périphérie occidentale du *dār al-islām*.

Ces derniers exemples révèlent un aspect eschatologique de la prédication du *djihad* qui devait rencontrer un certain écho dans la société. L'évocation des premiers califes, des Sufyānides, de la mission prophétique de Muḥammad par un pouvoir fondé par un Mahdī n'est pas gratuite. Elle répond à une attente que traduit l'essor du soufisme à l'époque almoravide. Le messianisme de l'époque et la diffusion de l'eschatologie dans la péninsule Ibérique ne se limitaient pas aux musulmans comme en témoigne l'étude récente menée par Mercedes García-Arenal³². Tout le faste et toutes

29. *Ibid.*, p. 272, trad. p. 128.

30. Ibn Ḥaldūn, *Muqqadimat*, D. al-Ġuwaydī éd., Beyrouth, al-Maktaba al-‘Aṣriyya, 1996, p. 235 et aussi Ibn Ḥaldūn, *Kitāb al-‘Ibar*, Ḥ. Šihāda et S. Zakkār eds., 8 vol., Beyrouth, 1988, t. VI, p.546. Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ḥib min ḡuṣn al-Andalus*, M. Qāsim Ṭawīl et Y. ‘A. Ṭawīl éd., 10 vol., Beyrouth, Dār al-Kutub, 1995, t. I, p. 424. Sur cette ambassade, voir M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, « Une lettre de Saladin au calife almohade », dans *Mélanges René Basset*, t. II, Paris, 1925, p. 279-304.

31. En fait, le calife almohade menait lui-même à cette époque contre le roi portugais et ses alliés une importante guerre terrestre et maritime et ne pouvait dégarnir ses forces. Sur cet épisode et les questions de légitimité, voir l'article d'Amīn Tawfiq al-Ṭībī sur la bataille d'Alarcos dans *Dirāsāt wa buḥūṭ fī tāriḥ al-Maḡrib wa l-Andalus*, t. II, Tunis, Dār al-‘Arabiyya li-l-Kitāba, 1997, p. 197-208, plus particulièrement p. 201.

32. M. GARCÍA-ARENAL, « Messianisme juif aux temps du Mahdī », dans *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*, Maribel FIERRO éd., Madrid, CSIC, 2002 ; voir aussi V. W. MADELUNG, « The Sufyānī between tradition and history », *Studia Islamica*, 63 (1986), p. 5-48 ; H. FERHAT et H. TRIKI, « Faux prophètes et mahdis dans le Maroc médiéval », *Hespéris-Tamuda*, 16-17 (1988-1989), p. 5-23 ; D. COOK, « Muslim Apocalyptic and Jihād », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 20 (1996), p. 66-104.

les cérémonies qui accompagnaient le déplacement du souverain et de son armée renforçaient la crainte et l'attente du jugement dernier que les violences chrétiennes annonçaient pour bientôt.

Le XII^e siècle se caractérise ainsi à la fois par une véritable effervescence religieuse et par un repliement de l'islam sur lui-même. Quant au *djihad*, il semble répondre à une logique interne de la société et du pouvoir, en terres d'islam, au moins autant qu'à une réelle nécessité morale et religieuse. L'utilisation de mercenaires chrétiens et des bons services des seigneurs de Castro, l'alliance avec le roi de León, la multiplication des trêves et la crainte des représailles chrétiennes au XIII^e siècle révèlent assez que l'idéologie du *djihad* est avant tout un instrument au service du pouvoir. Il faut ainsi rechercher les causes de l'échec latin en Orient et de son succès en Occident dans la militarisation de la société chrétienne, dans les modalités de l'occupation territoriale et dans les déséquilibres démographiques inverses plutôt que dans l'émergence ou la non-émergence d'une sensibilité au *djihad* au sein de la société musulmane d'al-Andalus au XII^e siècle.