

**D'UNE PÉNINSULE À L'AUTRE : CORDOUE,
'UṬMĀN (644-656) ET LES ARABES À L'ÉPOQUE
ALMOHADE (XII^E-XIII^E SIÈCLE)¹**

**FROM ONE PENINSULA TO THE OTHER : CORDOVA,
'UTHMĀN (644-656) AND THE ARABS DURING THE
ALMOHAD PERIOD (12TH-13TH CENTURIES)**

PASCAL BURESI
CNRS-Paris²

En Islam, la grande majorité des mouvements de réforme politique et religieuse invoquent un retour à la Tradition censément mise en place par Muḥammad au VII^e siècle. Les Almohades ne dérogent pas, mais ils vont plus loin. Avec eux, l'Occident musulman s'émancipe du modèle oriental de l'islam. Pour légitimer l'exercice d'un pouvoir souverain autoréférentiel, 'Abd al-Mu'min, le premier calife de la dynastie berbère almohade, utilise toutes les ressources, matérielles, idéologiques ou symboliques, parfois contradictoires entre elles, dont il dispose. Il récupère l'héritage du califat omeyyade, en transférant la capitale administrative d'al-Andalus de Séville à Cordoue, il rend aux tribus arabes « perturbatrices de l'ordre » le rôle originel de diffusion de l'islam et sur-

In Islam, most political and religious reform movements invoke a return to the Tradition supposedly initiated by Muḥammad in the seventh century. The Almohads were no exception to this rule, but they went even further: under them, the Muslim West actually freed itself from the Eastern model of Islam. In order to legitimise his self-referential sovereign power, 'Abd al-Mu'min, the first Caliph of the Almohad Berber dynasty, deployed all the material, ideological and symbolic resources at his disposal, regardless of mutual contradictions. He recovered the tradition of the Umayyad Caliphate by transferring the administrative capital of al-Andalus from Seville to Cordova; he ascribed to the "unruly" Arab tribes their original mission of propagating Islam; and, most importantly of all, he

¹ Cet article était déjà rédigé en grande partie avant la publication de celui de Bennison, A.K., "The Almohads and the Qur'an of 'Uthmān: The Legacy of the Umayyads of Cordoba in the Twelfth Century Maghrib", *Al-Masāq*, 19, 2 (2007), 131-154. La perspective de Bennison est un peu différente de celle que je propose et, malgré quelques désaccords sur lesquels je reviendrai, la convergence des approches et des centres d'intérêt dans ces deux articles, alors même que les sources utilisées sont éditées, traduites et connues depuis longtemps, est assez remarquable et témoigne de l'intérêt que les Empires berbères ont recommencé à susciter ces dernières années. Je remercie M. Fierro pour sa relecture, ses commentaires et les références qu'elle a eu la gentillesse de me fournir, en particulier celle de l'article de Bennison.

² UMR 8167 « Orient et Méditerranée ».

tout il invente une relique à laquelle il fait célébrer un véritable culte, central dans l'idéologie du pouvoir qu'il met en place : un exemplaire du Coran attribué à 'Uṭmān b. 'Affān, le troisième calife « bien guidé » de l'islam. Dorénavant, dans un contexte eschatologique, c'est l'Occident musulman tout entier, autour de la dynastie almohade, qui devient le nouveau berceau du Verbe divin.

Mots clés : Almohades ; Coran de 'Uṭmān ; Omeyyades de Cordoue ; tribus arabes ; mahdisme ; prophétie ; Maghreb.

invented a religious relic, a copy of the Qur'ān attributed to 'Uṭmān b. 'Affān, the third "well guided" Caliph of Islam and "writer" of the definitive Revelation text, and ordered a true cult to be rendered to it that was crucial to the ideology of power that he had instigated. Henceforth, in an eschatological context, the entire Muslim West, centered on the Almohad dynasty, was to become the new cradle of the Divine Word.

Key words: Almohads; Qur'ān of 'Uṭmān; Umayyads of Cordova; Arab tribes; Mahdism; Prophecy; Maghreb.

Le choix d'une capitale, pour Ibn Ḥaldūn, est un moment important dans l'évolution de l'État : c'est le moment où la tribu animée par sa *'aṣabīya* se sédentarise et devient justement un État monarchique. Cette étape caractérise la deuxième génération, la perte des vertus bédouines, de l'égalitarisme propre à la tribu berbère, la mise en place d'un pouvoir héréditaire et la sédentarisation du pouvoir. Or il est un épisode dont les historiens minorent l'importance en le reléguant au statut d'anecdote, à propos des Almohades, c'est, en 1161, une quinzaine d'années après la conquête de Marrakech et l'installation du pouvoir califal dans l'ancienne capitale almoravide, la décision de 'Abd al-Mu'min (r. 1130-1163) de transférer la capitale almohade d'al-Andalus de Séville à Cordoue. Cet épisode nous est relaté en détail par Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, un fonctionnaire du *maḥzan* almohade, l'administration fiscale de l'empire, qui en fut témoin³. La décision de transférer la capitale andalouse de la nouvelle dynastie reflète bien les préoccupations d'un pouvoir tourné vers sa propre légitimation par la récupération de l'héritage califal omeyyade plutôt que vers l'expansion aux dépens des royaumes chrétiens.

Le choix de Cordoue n'est d'ailleurs pas anodin : c'est la nouvelle Damas des califes omeyyades chassés d'Orient, au milieu du VIII^e siècle⁴. Or trois années auparavant a eu lieu un autre événe-

³ Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā est un lettré de Beja (Portugal actuel), auteur d'une chronique intitulée "Le don de l'imāmat", dans Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, *al-Mann bi-l-imāma*, 'A. al-H. al-Tāzī (éd.), Beyrouth, 1987, *ibidem*, A. Huici Miranda (trad. esp.), 1969, ed. 48, trad. 138.

⁴ Martinez-Gros, G., *L'idéologie omeyyade, la construction de la légitimité du Califat de Cordoue (X^e-XI^e siècles)*, Madrid, 1992.

ment significatif : l'acheminement à Marrakech, cette fois depuis Cordoue, d'un coran⁵ précieux conservé, depuis plusieurs siècles, semble-t-il, dans la Grande mosquée de l'ancienne capitale du califat omeyyade ibérique. Par cette translation, c'est la dignité même de capitale de Cordoue qui passe symboliquement à Marrakech, d'al-Andalus au Maghreb. C'est aussi finalement tout l'héritage omeyyade que le Maghreb récupérerait après en avoir été privé de longs siècles, depuis la traversée de la Méditerranée par 'Abd al-Rahmān al-Dāhīl au milieu du VIII^e siècle.

En effet cet exemplaire du Coran se rattacherait à 'Uṭmān b. 'Affān (644-656) — le troisième des quatre premiers califes de l'islam, les « bien guidés » (*rašīdūn*) de l'islam sunnite —, par des liens dont la nature varie en fonction des sources : pour certaines, il s'agirait d'un codex (*muṣḥaf*) que 'Uṭmān aurait rédigé de sa propre main, pour d'autres, ses pages porteraient encore des traces de sang du célèbre calife, assassiné à coups de sabre dans sa maison de Médine, pour les dernières, il s'agirait de l'un des quatre (ou six ?) corans dont la rédaction aurait été ordonnée par 'Uṭmān lorsque celui-ci décida la mise par écrit de la Révélation. Outre que l'authenticité de la tradition, aujourd'hui unanimement acceptée par les théologiens musulmans, de la mise par écrit du texte définitif de la Révélation *muḥammadienne* par 'Uṭmān est largement remise en question par les résultats récents de la recherche historique⁶, on peut être surpris par le fait qu'un consensus particulier se soit établi pour accepter l'idée qu'il y avait bien, au Moyen Âge, à Cordoue, et plus largement dans le *Ġarb* du *Dār al-Islām*, un *muṣḥaf* attribué au célèbre calife⁷.

Si, de nos jours, cette attribution paraît à beaucoup incontestable et indiscutable, comme si elle relevait de l'évidence, l'historien ne peut s'en contenter. Il doit chercher des preuves, surtout s'il dispose

⁵ Nous mettons une capitale à Coran pour désigner le texte de la Révélation muḥammadienne, tel qu'il a été fixé progressivement, et une minuscule pour désigner un codex coranique, l'objet « livre » contenant ce texte.

⁶ Prémare, A.-L. de, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, 2002 ; *idem*, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, 2004 ; Déroche, F., *Le livre manuscrit arabe. Préludes à une histoire*, Paris, 2004 ; *idem*, *Le coran*, Paris, 2005 ; Arkoun, M., *Essais sur la pensée islamique*, Paris, 1973 et 1984 ; *idem*, *L'islam. Approche critique*, Paris, 1992 et 1998.

⁷ 'Abd al-'Azīz Sālim, *Aḍwā' 'alā muṣḥaf 'Uṭmān b. 'Affān wa-riḥlati-hi šarqān wa-ġarbān*, Alexandrie, 1981.

de nombreux indices et parfois même de sources textuelles explicites, indiquant qu'il s'agit là d'une manipulation. Cet article montrera donc tout d'abord que nous ne disposons d'aucune source antérieure au XI^e siècle évoquant un quelconque *muṣḥaf* de 'Uṭmān dans l'Occident musulman, ensuite que ce sont les Almohades qui, si ce ne sont les premiers, du moins ceux qui le plus fermement, ont attribué à 'Uṭmān un exemplaire précieux du Coran, conservé depuis une date imprécise, probablement le X^e siècle, dans la Grande mosquée de Cordoue. Enfin que cette « invention » almohade d'une relique *'uṭmānienne* — au sens où les chrétiens, à la même époque, dans l'Empire byzantin comme dans l'Occident latin, « inventaient » des reliques de saints ou de la Croix —, s'intégrait parfaitement dans le vaste programme idéologique, auquel le transfert de la capitale de Séville à Cordoue et l'utilisation des tribus arabes du Maghreb contribuaient à leur manière. Grâce à l'ensemble des moyens matériels, idéologiques et culturels dont ils disposaient, les Almohades ont affirmé avec force qu'ils étaient dorénavant les seuls dépositaires légitimes, orthodoxes, de la Prophétie *muḥammadienne* dont leur histoire était la répétition « à l'identique »⁸.

Le caractère tardif des textes attribuant à 'Uṭmān l'exemplaire précieux du Coran de Cordoue

La référence la plus ancienne et la plus fréquente à l'appui de l'attribution *'uṭmānienne* du Coran de Cordoue est celle d'al-Rāzī. Or il convient de noter que ni la reconstitution arabe par É. Lévi-Provençal des *Aḥbār mulūk al-Andalus* d'al-Rāzī⁹, ni la version castillan-portugaise de cette chronique, la *Crónica del moro Rasis*, datant de 1300 environ, ne mentionnent de coran attribué à 'Uṭmān¹⁰.

⁸ Pour une reconstitution des traditions de ce codex *'uṭmānien* et pour la description des rites qui l'entourent à l'époque almohade, voir Buresi, P., " Une relique almohade : l'utilisation du coran (attribué à 'Uṭmān b. 'Affān [644-656]) de la Grande mosquée de Cordoue ", dans *Lieux de cultes : Aires votives, temples, églises, mosquées*, Paris, 2008, 273-280.

⁹ Lévi-Provençal, E., " La 'description de l'Espagne' d'Aḥmad al-Rāzī. Essai de reconstitution de l'original arabe et traduction française ", *Al-Andalus*, 18 (1953), 51-108.

¹⁰ Catalán, D. et Andrés, M^a S. de (éds.), *Crónica del Moro Rasis*, Madrid, 1975. La version castillane évoque la Table de Salomon, fils du roi David (p. 355), trouvée par les musulmans à leur entrée dans la péninsule Ibérique, mais ne dit rien sur le « coran

En outre le géographe al-'Uḍrī (1003-1085) qui s'inspire pourtant d'al-Rāzī, qu'il résume par ailleurs assez fidèlement, est silencieux sur la question¹¹. Par ailleurs il est étrange que la notice que Ibn al-Faraḍī, un auteur du X^e siècle, consacre dans son dictionnaire biobibliographique à Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yaḥyā b. 'Abd al-'Azīz al-Ḥarrāz (m. 979), le directeur de la prière (*ṣāhib al-ṣalā*) de la Grande mosquée de Cordoue, dans la maison duquel, selon al-Rāzī cité par Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṣī¹², la précieuse relique *'uṭmānienne* aurait été abritée, durant le règne d'al-Ḥakam II (961-976) et les travaux d'agrandissement de la mosquée que celui-ci y avait ordonnés, ne mentionne rien de cet épisode, que l'auteur n'aurait pu ignorer s'il avait eu lieu¹³.

La seule mention antérieure à l'époque almohade de l'attribution à 'Uṭmān d'un coran de Cordoue remonte à Ibn Ḥayyān¹⁴. Dans un

de 'Uṭmān ». Nous ne pouvons que nous démarquer de l'affirmation, nuancée à la page suivante, d'A.K. Bennison qui reprend à son compte — en mettant sur le même plan des sources conservées, attestées, et des sources hypothétiques — les « citations » d'al-Rāzī que proposent les sources musulmanes pourtant postérieures de plusieurs siècles : « This Qur'ān's used in the great mosque of Cordoba is mentioned by 'Isā b. Aḥmad al-Rāzī (d. 378/989) and the geographer al-Idrīsī (d. 560/1165), while its use by the Almohads is described by Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt... », Bennison, “ The Almohads and the Qur'ān ”, 134.

¹¹ Al-'Uḍrī, *Fragmentos geográfico-históricos de al-Masālik ilā ḡamī' al-mamālik*, 'A. al-'A. al-Ahwani (éd.), Madrid, 1965.

¹² Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Dayl wa-l-takmila li-kitābay al-Mawṣūl wa-l-Ṣila*, M. b. Ṣarīfah (éd.), Beyrouth, Dār al-Ṭaqāfa (*al-maktaba al-andalusīyya*), s.d., I, 1, n.° 231, 150-180, 158. À propos de cet épisode, A.K. Bennison ne fait qu'une citation tronquée du *Musnad* d'Ibn Marzūq qui ne correspond pas du tout au texte d'Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṣī qu'elle évoque pourtant sans l'avoir consulté apparemment (Bennison, “ The Almohads and the Qur'ān ”, 139). En effet cet auteur ne dit pas que le coran « was placed in the great mosque of Cordoba and arranged so that the *imām* could read from it after the morning prayer each day, following the example of the Commander of the Faithful, 'Uṭmān b. 'Affān, who had written it with his own hand », mais qu'il a été emporté de la Grande mosquée à la maison du « directeur de la prière » Muḥammad b. Yaḥyā b. al-Ḥarrāz : *uḥtumila l-muṣḥaf al-murattab fī ḡamī' Qurṭuba li-qirā'at al-imām fī-hi ṣabīḥat kull yawm ba'd ṣalāt al-ṣubḥ — wa-huwa muṣḥaf amīr al-mu'minīn 'Uṭmān b. 'Affān raḍīya Allāh 'an-hu wa-mimmā ḥaṭṭa-hu bi-yamīni-hi — ilā dār ṣāhib al-ṣalāt Muḥammad...* En soi, cela ne fait pas disparaître la mention du troisième calife de l'islam, mais cela remet profondément en question, comme je vais le développer plus bas, non seulement notre manière de citer les sources, mais aussi la foi que nous pouvons accorder à celles-ci quand elles affirment elles-mêmes citer des auteurs antérieurs.

¹³ Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīḥ 'ulamā' al-Andalus*, Le Caire, 1966, II, 79 ; *ibidem*, Madrid, 1890, n.° 1232, 374.

¹⁴ Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis*, M. 'A. Makkī (éd.), Beyrouth, 1973, II, 113. Je remercie chaleureusement B. Soravia qui m'a donné la référence précise de cette mention : *Wada'ā bi-muṣḥaf al-mansūb ilā 'Uṭmān b. 'Affān raḍīya Allāh 'an-hu*.

autre passage, cet auteur évoque un coran précieux mais ne précise pas qu'il s'agit de celui attribué à 'Uṭmān : en 939, lors de la défaite de Simancas-Alhandega de 'Abd al-Raḥmān III face au roi de León, le gouverneur de Saragosse, Muḥammad b. Hāšim, qui y participait, est fait prisonnier. Le calife finit par obtenir sa libération deux ans plus tard. Or celle-ci s'accompagne de la restitution par le roi chrétien du précieux coran que 'Abd al-Raḥmān III avait perdu dans la débandade à laquelle la défaite avait donné lieu¹⁵. Le fait qu'Ibn Ḥayyān évoque ce coran précieux sans rappeler la personne célèbre à laquelle il se rattache d'une manière ou d'une autre révèle la fragilité de cette attribution à l'époque califale omeyyade.

En outre il s'agit d'un hapax et il faut attendre le troisième quart du XII^e siècle pour que les autorités politiques (et à leur suite, les auteurs de l'époque) prêtent attention à cet objet précieux dont le rattachement à 'Uṭmān ne paraît pas encore relever de l'évidence. Hormis Ibn Ḥayyān, aucun autre auteur n'évoque l'origine prestigieuse du coran de Cordoue. Il faut attendre le géographe al-Idrīsī (m. 1166) pour qu'apparaisse à nouveau le lieu entre le codex de Cordoue et le troisième calife de l'Islam : dans la description que le géographe fait de la Grande mosquée de Cordoue, il mentionne les cérémonies d'ostension d'un exemplaire précieux du coran tous les vendredis, et il précise que celui-ci comporte quatre feuillets, écrits de la main de 'Uṭmān et tachés de son sang. Or c'est à peu près à l'époque où al-Idrīsī écrit sa *Description* que le « coran de 'Uṭmān » est censé avoir été transporté de Cordoue à Marrakech (vers 1157)¹⁶. On aurait là un des tout premiers témoignages du culte rendu par les Almohades à la relique *'uṭmānienne*, par la récupération de la tradition du coran luxueux conservé dans la Grande mosquée de Cordoue.

Ainsi, les sources, en particulier géographiques, antérieures au milieu du XII^e siècle sont étrangement silencieuses sur le sujet. On ne trouve rien dans Ibn Ḥurdāḏbah (X^e siècle)¹⁷, dans al-Bakrī (XI^e siècle)

¹⁵ Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabas V*, 319-321, cité par Guichard, P., "Les relations diplomatiques des Omeyyades de Cordoue", *Oriente Moderno*, 2 (2008), 229-247, numéro spécial dirigé par D. Aigle et P. Buresi sur *Les relations diplomatiques entre le monde musulman et l'Occident Latin (XI^e-XVII^e siècle)*.

¹⁶ Al-Idrīsī, *Géographie d'Édrisi*, A. Jaubert (trad.), Paris, 1840, II, 61.

¹⁷ Abū l-Qāsim 'Ubayd Allāh Ibn Ḥurdāḏbah, *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik*, M. J. de Goeje (éd.), Leyde-Rabat (Bibliotheca Geographorum arabicorum), s.l., s.d.

cle)¹⁸, dans le *Kitāb al-iqtibās al-anwār* d'al-Ruṣāṭī (m. 1147), dans l'*Iḥtiṣār ibq̄tibās al-anwār* d'Ibn al-Ḥarrāṭ al-Iṣbīlī (m. 1186), dans le *Ta'rīḥ al-Andalus* d'Ibn al-Kardabūs (fin XII^e-début XIII^e siècle)¹⁹ — il est vrai assez succinct, mais très fiable —, dans le *Wasf al-Andalus* du géographe Ibn al-Šabbāṭ (1221-1282)²⁰, ni même dans le *Kitāb farḥat al-anfus fī aḥbār al-Andalus* d'Ibn Ġālib (vivant à Grenade dans la seconde moitié du XII^e siècle) qui accorde pourtant une longue notice à la Grande mosquée de Cordoue : il en décrit le *minbar*, le *miḥrāb*, les dimensions en coudées, le nombre de portes, ce que les chrétiens ont volé lorsqu'ils se sont emparés temporairement de Cordoue en 540/1145. Cet auteur qui semble très bien informé n'évoque pas le moindre *muṣḥaf* ; or il serait très étonnant, si ce coran avait fait l'objet d'une attention particulière à cette époque et si l'attribution à 'Uṭmān était admise par tous, qu'il ait omis de parler de ce qui aurait alors été une précieuse « relique »²¹.

Incontestablement le *muṣḥaf* de 'Uṭmān a pris une importance très grande à l'époque almohade et la renommée de cette « relique » a duré sous les dynasties ḥafṣide de Tunis et surtout 'abdalwādide de Tlemcen et mérinide de Fès. Pourtant il semble clair que cet intérêt n'existait pas en Afrique du Nord à l'époque du Maḥdī Ibn Tūmart, mais qu'il s'est éveillé lors de la conquête d'al-Andalus par 'Abd al-Mu'min (1130-1162) au milieu du XII^e siècle.

¹⁸ Abū 'Ubayd al-Bakrī, *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik*, A. Van Leuwen et A. Ferré (éds.), Tunis, 1992 ; *idem*, *Geografía de España (Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik)*, E. Vidal Beltrán (éd.), Saragosse, 1982.

¹⁹ Ibn al-Kardabūs, "Ta'rīḥ al-Andalus li-Ibn al-Kardabūs wa-waṣfu-hu li-Ibn al-Šabbāṭ. Naṣṣān ḡadīdān", A.M. al-'Abbādī (éd.), *RIEIM*, 13 (1965-1966), 7-126 ; *idem*, *Historia de al-Andalus. (Kitāb al-Iktifā')*, F. Maíllo Salgado (trad.), Madrid, 1986.

²⁰ La notice de cet auteur sur Cordoue est développée : Aḥmad Muḥtār al-'Abbādī, "Waṣf al-Andalus li-Muḥammad b. 'Alī Ibn al-Šabbāṭ al-Miṣrī al-Tūzirī", *RIEIM*, 14 (1967-1968), 99-123, et Santiago Simón, E. de (éd.), "Un fragmento de la obra de Ibn al-Šabbāṭ (s. XIII) sobre al-Andalus", Madrid, 1978, 7-91.

²¹ Ibn Ġālib, "Naṣṣ andalusī ḡadīd. Qiṭ'a min kitāb furḥat al-anfus li Ibn Ġālib 'an kuwar al-Andalus wa-muduni-hā ba'd 400 H.", L. 'Abd al-Badī (éd.), *Maḡallat ma'had al-maḥṭūṭāt al-'arabīya*, 1, 2 (1955), 272-310 ; Vallvé Bermejo, J., "Una descripción de España de Ibn Ġālib", *Anuario de Filología*, 1 (1975), 369-384 ; *idem* (trad.), "La descripción de Córdoba de Ibn Ġālib", en *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, Madrid, 1986, III, 669-679. Je n'ai pas eu le temps de voir ce qu'il en était dans l'œuvre du géographe Abū l-Qāsim Ibn Ḥawqal al-Naṣībī, *Opus geographicum*, J.H. Kramers (éd.), Leyde, 1939, même s'il est vraisemblable qu'aucune mention n'y apparaisse du Coran de 'Uṭmān, étant donné que cette source n'est citée dans aucun des textes, anciens ou récents, qui traitent cette question.

En effet la grande source almohade pour le règne d'Ibn Tūmart, al-Baydaq (XII^e siècle)²², permet d'apprécier, par son silence, l'indifférence pour cet exemplaire sacré du Coran, ce qui contraste avec l'engouement postérieur de la dynastie. On a là l'indice que, s'il existe une tradition attribuant à 'Uṭmān un exemplaire du coran présent à Cordoue à cette époque ancienne, il s'agit d'une tradition locale, sans grande influence.

Enfin une dernière mention, peut-être la plus décisive, qu'on peut invoquer à l'appui de l'« invention » almohade du coran de 'Uṭmān — c'est-à-dire en fait l'attribution au célèbre calife 'Uṭmān b. 'Affān (644-656) d'un exemplaire précieux du coran conservé, depuis une date imprécise, dans la Grande mosquée de Cordoue —, se trouve dans le premier vers d'un poème rapporté par Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṣī, et reproduit partiellement dans le *Musnad* d'Ibn Marzūq :

À ce propos, l'excellent poète Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ḥasan b. Ḥabūs al-Fāsī dit dans une *qasīda* de louange à Abū Muḥammad 'Abd al-Mu'min (*sarī'*) :

<i>Ce livre accueillera vos soins</i>	<i>Puisque, perdu, il a été retrouvé</i> ²³ .
<i>Vous vous rappellerez ce que le temps a effacé</i>	<i>Avec son secret, parce que c'est une époque lointaine</i>
<i>Ah ! Coran de 'Uṭmān, dū l-Nūrayn</i>	<i>Sur lui vous aviez le devoir de veiller</i>
<i>(« celui aux deux lumières »)</i>	
<i>Cette compagnie seule, ['Uṭmān] choisit</i>	<i>Lorsqu'approcha et qu'arriva l'heure [de sa mort]</i>
<i>Indifférents vous avez obtenu le monde</i>	<i>Mais par lui [le coran] vous avez la passion</i>
<i>Votre amour pour lui est proclamé</i>	<i>Et ne lui manquent ni votre amour ni vos soins</i>
<i>Vous avez démontré en lui une attention</i>	<i>Qu'aucune autre chose, peu ou prou, n'a suscitée</i>
<i>Vous avez aimé Dieu et vous avez été aimés</i>	<i>Ce que Son esclave inspiré écrivit</i>
<i>Vous l'avez recouvert d'ornements</i>	<i>Comme jamais un bras n'en permit à une main</i> ²⁴ .

²² Al-Baydaq, *Kitāb aḥbār al-Mahdī Ibn Tūmart wa-bidāyat dawlat al-muwahḥidīn, Documents inédits d'histoire almohade. Fragments manuscrits du legajo 1919 du fonds arabe de l'Escurial*, É. Lévi-Provençal (publ., trad. et introd.), Paris, 1928.

²³ C'est nous qui soulignons.

²⁴ Transcription phonétique du premier vers du poème : *Sa-yaškuru al-muḥḥafu akbāba-kum / 'alay-hi iḍ awḡada-hu al-faḡdu*. La traduction et l'interprétation de ce vers d'Ibn Ḥabūs al-Fāsī sont confirmées par les vers d'Abū Ga'far b. 'Abd al-Raḥmān al-Waqqāṣī dont le poème, récité devant Abū Ya'qūb Yūsuf b. 'Abd al-Mu'min pour la fête de rupture du jeûne (*'ayd al-ḥīṭr*), est rapporté par les mêmes auteurs : « *Avec le coran de 'Uṭmān, à leur droit, / Les rois de la terre ont manqué / Je pleure l'ignorance de tous / Je l'embrasse, gardant la dévotion du sage* », Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṣī, *al-Ḍayl wa-l-takmila*, 160, repris par Ibn Marzūq, *El-Musnad : hechos memorables de Abū l-Ḥasan sultán de los benimerines*, M.J. Viguera Molins (trad.), Madrid, 1977, fol. 113v, trad. 377.

Il est d'autres raisons non plus internes, mais externes qui permettent de faire une critique des sources. La première d'entre elles concerne le mode de fonctionnement de la compilation et de la citation dans les textes médiévaux musulmans (mais pas seulement). Comme le rappelle E. Landau-Tasseront dans son étude sur "la reconstruction des sources perdues", la fausse attribution à une autorité antérieure est pratique courante, y compris dans la transmission du *ḥadīth*, mais pas seulement : « Même un manuscrit qui porte le nom d'un auteur ne garantit pas que tout le matériel contenu est dû à cet auteur [...] Il semble que jusqu'au III^e siècle [IX^e siècle], et peut-être même après, il ait été autorisé aux transmetteurs et aux éditeurs d'omettre, d'ajouter et d'insérer leurs propres opinions et connaissances dans les textes qu'ils transmettaient, sans donner d'indications précises sur ce qu'ils faisaient »²⁵. Dans les textes arabes anciens, les citations ne sont marquées par aucun signe (parenthèses, guillemets...), la notion d'auteur est floue et les chroniqueurs, géographes, compilateurs... n'hésitent pas à modifier un texte de référence. Ainsi la formule, citée plus haut²⁶, *wa huwa muṣḥaf amīr al-mu'minīn 'Uṭmān b. 'Affān radiya Allāh 'an-hu*, qui suit la citation d'un passage attribué à al-Rāzī ou à Ibn Baṣkuwāl²⁷, par exemple dans le *Dayl wa-l-takmila* d'al-Marrākuṣī (m. 1303), est peut être présente dans le texte original, mais elle peut tout aussi bien avoir été rajoutée par al-Marrākuṣī lui-même. On peut alors traduire cette expression de la manière suivante : « ...et, d'ailleurs, ce *muṣḥaf* [dont parle Untel] est celui du prince des croyants 'Uṭmān b. 'Affān, que Dieu l'agrée ». De manière plus générale, il convient d'être très prudent dans l'utilisation des sources. En effet les textes des auteurs musulmans ont souvent tendance à présenter une réalité intemporelle et, à un certain nombre d'exceptions près, à condenser le déroulement des faits en une atemporalité qui serait celle de la Révélation *muḥammadienne*²⁸.

²⁵ Landau-Tasseront, E., "On the Reconstruction of Lost Sources", *Al-Qanṭara*, 25, 1 (2004), 45-92, 48, 49.

²⁶ Voir ci-dessus note n.° 11, 4.

²⁷ Je n'ai pas trouvé, dans le *Kitāb al-Ṣila* d'Ibn Baṣkuwāl, qui est cité tant par Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṣī en 1302, que par Ibn Marzūq et al-Maqqarī, de références au *muṣḥaf* de 'Uṭmān, mais à la vérité, il faudrait faire une lecture systématique de ce texte que je n'ai fait que survoler parce qu'il ne comporte pas d'index, ni de table des matières qui permette de trouver aisément le passage concerné. En tout état de cause, ce texte est assez tardif (seconde moitié du XII^e siècle).

²⁸ Ainsi lorsque qu'Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī (m. 1326) décrit Cordoue dans

Le dernier argument en faveur d'un intérêt tardif pour le *muṣḥaf* occidental de 'Uṭmān est contextuel. Il réside dans la quasi simultanéité du phénomène en Orient, comme le révèle l'article de J.-M. Mouton sur les "reliques conservées à Damas" à l'époque bouride. C'est en effet en 1099, au moment où la principauté de Damas est dirigée par les princes de la dynastie bouride, qu'un coran attribué à 'Uṭmān est transporté dans la mosquée des Omeyyades de Damas, depuis Tibériade²⁹ ou Ma'arrat al-Nu'mān³⁰. En Occident, comme en Orient à Damas d'après J.-M. Mouton, le contexte géopolitique, qui explique au moins en partie la concentration et le culte naissant des reliques, est évoqué par les sources pour justifier la décision de 'Abd al-Mu'min d'acheminer, en 1157-1158, le précieux codex coranique de Cordoue vers la capitale maghrébine de la nouvelle dynastie : Marrakech. En al-Andalus, ce ne sont pas les croisades, mais l'expansion des royaumes chrétiens du nord de la Péninsule qui menace les « sanctuaires » musulmans et qui suscite le mouvement de sauvegarde des objets sacrés. Aussi, de même qu'après la prise de Jérusalem par les Croisés, la place de Tibériade se trouvant en première ligne, on éprouva le besoin de mettre en lieu sûr la relique la plus précieuse de la ville, de même les Almohades justifiaient l'ap-

son dictionnaire géographique, il s'inspire presque littéralement d'al-Idrīsī, alors que la réalité à laquelle il renvoie a considérablement évolué puisque Cordoue a été conquise depuis près d'un siècle par les Castillans (al-Ḥimyarī, *La péninsule ibérique au Moyen Âge d'après le Kitāb al-Rawḍ al-Mi'tār fī aḥbār al-Aqtār d'Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī*, Lévi-Provençal, E. (éd., trad. et glossaire), Leyde, 1938, notice n.° 140, ar. 155, trad. 186. Ce texte, qui n'apporte pas grand chose par rapport à celui d'al-Idrīsī, est cependant utilisé par l'historien égyptien contemporain Muḥammad 'Abdallāh 'Inān, *'Aṣr al-murābiṭīn wa-l-muwaḥḥidīn*, Le Caire, 1964, I, 343, pour la description de Cordoue au XII^e siècle en lieu et place de l'original d'al-Idrīsī. De même, A.K. Bennison utilise indifféremment, pour soutenir ses hypothèses, des textes d'Ibn Ḥaldūn, d'Ibn Abī Zar' ou d'Ibn Marzūq, pourtant tous postérieurs d'un ou plusieurs siècles aux événements qu'ils relatent, en les reconstruisant selon leur propos.

²⁹ Ibn al-Qalānisi, *Ta'rīḥ Dimāšq*, S. Zakkār (éd.), Damas, 1983, 298. Cette référence et les suivantes sont données par Mouton, J.-M., "De quelques reliques conservées à Damas au Moyen Âge. Stratégie politique et religiosité populaire sous les Bourides", *Annales Islamologiques*, 27 (1993), 245-254, 247.

³⁰ 'Imād al-Dīn al-Isfahānī, "al-Bustān al-ḡāmi' li-ḡāmi' tawārīḥ al-zamān", C. Cahen (éd.), *BEO*, 7-8 (1937-1938), 115, et Ibn al-Dawādārī, *Kanz al-durar wa-ḡāmī' al-ḡurar*, Munaḡḡid (éd.), Le Caire, 1961, VI, 452. Après avoir été vénéré pendant près de huit siècles à Damas, ce coran fut transporté à la fin du XIX^e siècle à Istanbul par les autorités ottomanes. Le *muṣḥaf*, conservé de nos jours au musée de Topkapi, dans la salle des reliques, serait ce même coran (cote H.S. 32) ; pour plus de détails, voir Mouton, "De quelques reliques".

propriation du codex de Cordoue par l'occupation temporaire, en 1145, de la ville par les troupes chrétiennes d'Alphonse VII de Castille-León. En Orient, selon Janine Sourdel-Thomine, c'est encore dans la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle qu'apparaît la tradition du coran autographe³¹.

L'Empire almohade et les tribus arabes

Apparemment cette question du Coran et du transfert de capitale n'a pas grand chose à voir avec les tribus. Pourtant, la distance n'est pas aussi grande qu'on peut le croire. En effet, à travers l'utilisation des tribus arabes par le pouvoir almohade, on retrouve les éléments majeurs qui caractérisent l'idéologie de la dynastie almohade, telle qu'elle se dégage de l'épisode des transferts du coran de 'Uṭmān, de Cordoue à Marrakech, et des services administratifs, de Séville à Cordoue. Les tribus arabes, dont la valeur militaire a été mise en relief non seulement par les sources de l'époque, mais aussi par les historiens contemporains, sont un élément fondamental de l'idéologie du pouvoir almohade. Le récit de la participation des tribus arabes hilālïennes (Riyāḥ, Zuġba, Banū Sulaym...) aux armées almohades et celui de la présence de ces tribus en al-Andalus sont emblématiques de la nécessité pour les Almohades d'inscrire leur dynastie dans un projet divin. Ainsi, aux deux déplacements précédemment décrits, il faut en ajouter un troisième, celui des tribus arabes, du Maghreb à al-Andalus : par un jeu de chaises « poétiques » plutôt que musicales³², les Arabes sont transférés, par les califes almohades, du Maghreb oriental à al-Andalus, la capitale andalouse de Séville à Cordoue et la Révélation, de Cordoue à la capitale maghrébine de l'Empire almohade, dans une dynamique qui place le calife almohade au centre de l'univers islamique. La Révélation retourne au centre, et à l'origine, d'un pouvoir prophétique qui réorganise l'espace et l'histoire autour de lui. Ce ne sont plus, comme au X^e siècle, les Omeyyades, ou la ville de Cordoue, qui sont le point de focalisation de la société, des armées, et de toute légiti-

³¹ Al-Harawī, *Kitāb al-iṭārāt ilā ma'rifat al-ziyārāt*, J. Sourdel-Thomine (éd.), Damas, 1953, 15, cité par Mouton, "De quelques reliques", 246.

³² Rappelons que chacun de ces épisodes est l'occasion de séances de récitation de poésies par les poètes de cour.

mité, dans l'Occident musulman, c'est dorénavant 'Abd al-Mu'min (1130-1163), premier successeur du nouveau Muḥammad b. 'Abd Allāh, Maḥdī « impeccable » de l'Islam.

En effet, sous le long règne du fondateur de la dynastie mu'minide, l'empire almohade atteint son extension maximale au Maghreb et en Ifrīqiya. Très tôt, dès cette époque, il se heurte aux tribus arabes, qui étaient présentes à l'est de l'Empire depuis le milieu du XI^e siècle et avaient été renouvelées par des apports successifs. À partir de 548/1153, les Arabes commencent à être incorporés dans les rangs almohades et leur proportion augmente progressivement. Dans la campagne de Faḥṣ al-Ġallāb contre Ibn Mardanīš en 560/1165, on trouve un groupe de 4000 cavaliers arabes sous le commandement de 'Alī b. Muḥriz b. Ziyād, au sein d'une armée composée de 20000 soldats³³. Quelques années plus tard, à la fin de la campagne d'Ifrīqiya, ils sont 10000 à côté de 10000 Almohades³⁴. Quand, en 566/1171, Yūsuf Abū Ya'qūb (calife de 1163 à 1184) fit appel aux cavaliers arabes, il en vint 4000 d'Ifrīqiya et un millier environ de Tlemcen. En 621/1224, le *Mu'ğib* affirme qu'il y avait 5000 cavaliers Zuġba, Riyāḥ, Ḥuṣam b. Bakr dans la région de Cordoue.

Pour obtenir le service militaire de ces tribus arabes, le calife almohade 'Abd al-Mu'min dut les vaincre deux fois en Ifrīqiya. Dès lors, ces tribus gonflèrent les rangs de la puissante armée almohade. Le souverain almohade faisait d'une pierre deux coups : d'une part, il supprimait une cause de souci sur une frontière, d'autre part il canalisait l'ardeur guerrière des fauteurs de troubles qu'il transformait en « esprit de *ġihād* », simplement en les déplaçant d'un territoire à un autre, du Maghreb à al-Andalus. Le calife faisait cesser la *fitna* et relançait le *ġihād*, ces deux termes constituant deux pôles opposés de la valeur militaire et guerrière des tribus, valeur qui pouvait être, selon les circonstances, la source de tous les maux de l'Islam ou au contraire, l'instrument de sa gloire. Tourné contre le calife, le caractère belliqueux des Arabes divisait l'unité de l'Islam ; déplacé contre la chrétienté, il renforçait cette unité, le souverain étant l'artisan de

³³ Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, *al-Mann bi-l-imāma*, éd., 251, trad., 70 ; Aguilar Sebastián, V., "Aportación de los árabes nómadas a la organización militar del ejército almohade", *Al-Qanṭara*, 14 (1993), 393-415.

³⁴ Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, *al-Mann bi-l-imāma*, éd., 441-442, trad., 183.

cette transformation, qui tenait véritablement du miracle. Le seul à pouvoir opérer cette transmutation du pire des maux en un bien extrême ne pouvait qu'être inspiré par Dieu³⁵.

Le déplacement des tribus arabes, confirmé par les lettres de chancellerie et par les chroniques, prend une valeur différente selon qu'on suit le point de vue des chroniques almohades ou celui des historiens récents. A.T. al-Ṭayyibī montre parfaitement, dans son article sur les "Banū Hilāl et leur rôle dans le *ḡihād* en Ifrīqiya et en al-Andalus jusqu'à la fin du VI^e/XII^e siècle", qu'avant l'intervention almohade, les tribus arabes menaient déjà le *ḡihād* contre Pise et Gênes. Elles défendirent, par exemple, Mahdīya lors de l'attaque conjuguée des flottes de Pise et de Gênes en 480/1087, elles jouèrent un rôle important dans la défaite des Normands au *hiṣn* al-Dīmās (près de Mahdīya)³⁶ en 517/1122, ainsi qu'en 538/1142³⁷ lors du siège de Tripoli par les Normands qui auraient probablement occupé la ville si les Arabes hilāliens n'étaient pas intervenus³⁸.

En 548/1153, lorsque les Normands occupèrent Mahdīya et la plupart des villes de la côte d'Ifrīqiya, parmi lesquelles, Tunis et une ou deux autres villes, le seigneur (*ṣāhib*) de Sicile, c'est-à-dire Roger II, rencontra les Arabes qui refusèrent de s'allier à lui contre les Almohades³⁹. Les Riyāḥ n'étaient pas ces pillards perturbateurs de l'ordre public et diviseurs de l'*umma* que se plaisent à décrire les sources almohades. En effet on sait par d'autres sources, y compris chrétiennes, que les tribus arabes en question combattaient en fait

³⁵ C'est ce que rappelle d'ailleurs Ibn Ḥaldūn à propos du Prophète Muḥammad : « Puis apparut le sceau des prophètes, Muhammad — sur lui la prière de Dieu. Il réussit à unir les Arabes dans l'islam. « Au prix de tous les trésors de la terre, tu ne pourrais lier ainsi leurs cœurs. Mais c'est Dieu qui les a liés » (Coran, ix, 63). Dieu le reprit auprès de lui, après qu'il eut ordonné le *ḡihād* et promis, au nom de Dieu, que la terre irait à sa communauté », Ibn Ḥaldūn, *Le voyage d'Occident et d'Orient*, Paris, 1980, 220.

³⁶ Cowdrey, H.E.J., "The Mahdia Campaign of 1087", *English Historical Review*, 362, 3 (1977), 1-29, 21 ; Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muḥammad al-Tiḡānī, *Riḥla*, H. 'Abd al-Wahhāb (éd.), Tunis, 1958, 331, 332, 336, et Ibn al-Aṭīr, VIII, 312.

³⁷ Tawfīq al-Ṭayyibī, "Banū Hilāl wa-dawru-hum fī-l-ḡihād fī Ifrīqiyā wa-l-Andalus ilā nihāyat al-qarn al-sādis/al-tānī 'aṣar al-milādī", dans *Dirāsāt wa-buḥūṭ fī ta'rīḥ al-Maḡrib wa-l-Andalus*, Tunis, 1997, II, 73-86.

³⁸ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī l-ta'rīḥ*, Tornberg (éd.), Beyrouth, sd., IX, 6.

³⁹ Selon Ibn al-Aṭīr, les Siciliens auraient proposé 5000 cavaliers aux Arabes en 548/1153 pour les aider à lutter contre les Almohades de 'Abd al-Mu'min, mais les Arabes lui auraient répondu qu'il n'avaient besoin de rien d'autre que de l'aide des musulmans (Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, IX, 41).

les Normands et légitimaient leur intervention et leurs actions guerrières en invoquant elles aussi des raisons religieuses, en particulier le *ḡihād* ; mais elles le faisaient indépendamment du calife almohade. On comprend ainsi qu'il y a un véritable travail de réécriture de l'histoire de la part des auteurs almohades qui occultent le caractère musulman et les prétentions religieuses des Arabes pour mieux mettre en valeur le rôle du calife, qui, d'une même action, aurait, d'un côté, pacifié l'Empire et ramené à résipiscence des musulmans égarés, de l'autre, mené la vie dure aux chrétiens⁴⁰.

En fait les tribus arabes et leur utilisation par le souverain almohade donnent un sens à l'histoire de la dynastie mu'minide. En effet les Almohades, dont la légitimité était fondée sur la prédication du « Mahdī impeccable » (*ma'sūm*), prétendent 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 de Mahdīya 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-Aḫḫār 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'Ifrīqiya 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 obéirent⁴¹.

⁴⁰ Voir la *qaṣīda* rédigée par un auteur appelé Abū l-Ḥasan b. Muḥammad al-Ḥaddād qui semble avoir été témoin des événements de Mahdīya. Seul les premiers vers du poème nous sont conservés à travers l'œuvre d'Abū l-Ṣalt Umayya, un Andalusī qui vint à Mahdīya en 505/1111-1112 en exil d'Alexandrie. Il devient le panégyriste des trois premiers souverains de Mahdīya, pour l'un desquels, al-Ḥasan (515/1121-563/1167), il composa un travail historique perdu. Voir aussi la citation de ce poème par al-Tiḡānī, *Rihla*, trad. fr., " Voyage du Scheikh et-Tidjani dans la régence de Tunis ", *Journal Asiatique*, 5, 1 (1853), 374-375, et Ibn al-Aḫḫār, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, E. Fagnan (trad.), Alger, 1898, 487-488, ainsi que Ibn Ḥaldūn, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, Baron de Slane (trad.), nouvelle édition par P. Casanova, Paris, 1927, II, 24.

⁴¹ Ibn al-Aḫḫār, *al-Kāmil*, IX, 245-246 ; *idem*, *Annales*, 590.

Ce passage d'Ibn al-Aṭīr reprend en fait une lettre officielle almohade de *šawwāl* 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'Ifrīqiya pour le *ḡihād* en al-Andalus et le *ḡazw* (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 [les Almohades] (*qad wa'ada haḍihi l-tā'ifa al-manšūra*) qu'il règnerait sur les Arabes de même que l'Élu [Muḥammad] avait répandu la Parole par eux »⁴².

L'appel le plus remarquable est celui que le calife Abū Ya'qūb adresse en 566/1170 aux Arabes, appel dans lequel il use de quelques poèmes pour les inciter à participer aux armées almohades. L'invitation au *ḡihād* en vers aurait eu tant de succès qu'à partir de ce moment, les convocations réalisées suivirent toutes le même ton et tant al-Manšūr, dans la campagne de 586/1190, qu'al-Nāṣir en 607/1211 dans celle de Las Navas, eurent recours à cette forme, non exempte de la rhétorique des compositions arabes⁴³. Le recrutement de ces troupes se fait par l'utilisation de la poésie et des vers. La levée de troupes pour une expédition dans la péninsule Ibérique s'affiche comme une invitation au *ḡihād* plus que comme une obligation imposée par le pouvoir central. L'usage de la poésie arabe est fondamental dans le processus d'identification avec la période des débuts de l'Islam. Ce n'est pas un détail insignifiant pour un mouvement dont les fondateurs, le Mahdī Ibn Tūmart et le premier calife 'Abd al-Mu'min (1130-1162), se sont créé une ascendance arabe⁴⁴ et ont mené un dur combat contre des tribus arabes qui,

⁴² *Maḡmū' rasā'il muwahḥidiyya min inšā' kuttāb al-dawla al-mu'miniyya*, É. Lévi-Provençal (éd.), Rabat, 1941, lettre n.° 26, 152. Très bonne analyse du texte par Tawfīq al-Ṭayyibī, "Banū Hilāl", 82.

⁴³ Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, *al-Mann bi-l-imāma*, éd., 413-417 ; al-Marrākuṣī, *Mu'ḡib*, R. Dozy (éd.), Leyde, 1881, rééd. Amsterdam, 1968, 159-160, 178 ; Ibn Ḥaldūn, *Ibar*, Ḥ. Šiliāda et S. Zakkār, Beyrouth, 1959-1998, VI, 320 ; *idem*, *Histoire des Berbères*, II, 198 ; Aguilar Sebastián, "Aportación de los árabes nómadas", 393-415.

⁴⁴ Maribel Fierro décrit parfaitement les ressorts idéologiques de la généalogie « qura-yšite » de 'Abd al-Mu'min dans la perspective d'une légitimation politique et religieuse du califat almohade, au sein du contexte ethnique et social complexe où il se développa. M. Fierro rappelle que cette généalogie, qui rattache cognatiquement 'Abd al-Mu'min au prophète de l'islam, ainsi d'ailleurs qu'au Mahdī Ibn Tūmart, pouvait apporter prestige

comme le montre l'article d'A.T. al-Ṭayyibī, étaient fortement préoccupées par l'idée de *ḡihād*.

On peut rappeler d'ailleurs que la poésie en Andalus au XII^e siècle est marquée d'abord par l'influence stylistique des poètes omeyyades comme Ru'ba al-'Aḡḡāḡ (mort en 708), ou littéraires des poètes abbassides comme Abū Tammām (804-856), Ibn al-Rūmī (837-899) et al-Mutanabbī (916-966) ; ensuite par l'imaginaire bédouin, dont témoignent les *hiḡāziyāt*, ces poèmes évoquant la faune, la flore et de nombreux noms de lieux de la péninsule Arabique, avec des *nawriyyāt* (poèmes décrivant des fleurs), des *rawḍiyyāt* (décrivant des jardins et des paysages plaisants) et des *rabī'iyāt* (décrivant le printemps), ensuite par l'expression d'une nostalgie très grande pour un mode de vie, une culture et un territoire lointain que les poètes et écrivains n'avaient jamais vus, mais qu'ils connaissaient assez, comme de nombreux autres arabes et musulmans, pour s'y identifier. En outre le thème des *aṭlāl* (les vestiges du campement, thème de prédilection de la poésie antéislamique), de la *riḥla* (le voyage), et les élégies sur la perte de la jeunesse sont très répandus en al-Andalus à cette époque⁴⁵. La tradition littéraire et poétique orientale, omeyyade et « arabe » est manifeste dans la littérature des *mafāḥir al-'Arab* et des *mafāḥir al-Barbar* très appréciée à l'époque almohade. C'est un rappel de la tradition poétique préislamique dans laquelle le poète doit vanter les mérites de sa tribu (*fahr*) et ridiculiser la tribu voisine. Ainsi cette tradition poétique remise à l'honneur par les auteurs de l'Occident musulman au moins depuis le X^e siècle ne témoigne pas tant d'une opposition entre « Andalous » et « Berbères » ou entre Arabes et Berbères

et noblesse au premier calife almohade, mais en aucun cas, n'en faisait un « parent » au sens strict ni de l'un, ni de l'autre, dans le système étroitement patrilinéaire des Arabes. Si cette généalogie ne suffisait pas à légitimer l'exercice d'un pouvoir califal selon les normes formalisées par Ibn Ḥazm, elle offrait quelque avantage en rattachant les souverains almohades aux grandes tribus arabes qaysites, de grande influence en Afrique du Nord, et en particulier aux Banū Sulaym et aux Banū Hilāl, qui constituaient comme nous venons de le rappeler une des assises militaires du régime. Fierro, M., "Las genealogías de 'Abd al-Mu'min, primer califa almohade", *Al-Qanṭara*, 24, 1 (2003), 77-107.

⁴⁵ Haykal, A., *al-Adab al-andalusī*, Le Caire, 1970, 217-232 ; Jayyusi, S.K., "Nature Poetry in al-Andalus and the Rise of Ibn Khafāja", dans *idem* (éd.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leyde-Cologne-New York, 1992, 367-397 ; al-Nowaihi, M.M., *The Poetry of Ibn Khafājah. A Literary Analysis*, Londres-New York-Cologne, 1993.

que de la prégnance du référent culturel et poétique de la péninsule Arabique au Moyen Âge⁴⁶.

L'élimination des frères d'Ibn Tūmart est un autre épisode intéressant. Dans l'optique ḥaldūnienne, lorsque le frère s'impose au détriment du fils, on est dans le cadre typique d'un pouvoir tribal. À l'inverse, l'éviction et l'exécution des frères d'Ibn Tūmart par 'Abd al-Mu'min en 1153, sont la preuve que l'égalitarisme des tribus bédouines a fait place à la hiérarchie monarchique, après l'installation dans la nouvelle capitale (Marrakech) et juste avant le déménagement de la capitale andalouse, de Séville à Cordoue. Cet épisode de l'élimination des frères du Mahdī est étroitement lié aux combats contre les Arabes : en effet c'est à l'issue de la campagne de Sétif contre les Arabes qu'est déjoué un complot, fomenté par deux frères ou, à tout le moins, par deux neveux d'Ibn Tūmart, contre le calife 'Abd al-Mu'min⁴⁷. L'établissement de la monarchie civilise, « débédouinise », démilitarise le cœur du domaine en expulsant les fauteurs de troubles vers les périphéries de l'Empire en al-Andalus ou en Ifrīqiya. Les forces bédouines de la dynastie sont ainsi éloignées du cœur du pouvoir.

Cette coïncidence, avec bien d'autres indices, comme la décision de déménager la capitale andalouse ou comme l'attribution à 'Uṭmān du coran précieux conservé dans la Grande mosquée de Cordoue, nous invite à considérer l'utilisation des tribus arabes par le pouvoir almohade autrement que comme un simple opportunisme. Il s'agit en fait d'une véritable stratégie politique et idéologique s'insérant dans le cadre du mimétisme à l'égard de la période prophétique muḥammadienne.

⁴⁶ Sur l'idéologie almoravide et almohade de lutte contre les chrétiens de la péninsule Ibérique, voir Buresi, P., "La réaction idéologique dans la péninsule Ibérique face à l'expansion occidentale aux époques almoravide et almohade (XI^e-XIII^e siècles)", dans *L'expansion occidentale (XI^e-XIV^e siècles). Formes et conséquences, Congrès de la société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (Madrid, 23-25 mai 2002)*, Paris, 2003, 229-241.

⁴⁷ Lévi-Provençal, É., "Un recueil de lettres officielles almohades. Étude diplomatique et historique", *Hespéris*, 28 (1941), 1-80, n.° 11, 42 ; *idem*, *Maḡmū' rasā'il* ; Le Tourneau, R., "Du mouvement almohade à la dynastie mu'minide : la révolte des frères d'Ibn Tūmart de 1153 à 1156", *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman*, 2 (1957), 111-116 ; Ibn Abī Zar', *al-Anīs al-Mutrib bi-Rawḍ al-Qirtās fī aḥbār mulūk al-Maḡrib wa-ta'rīḥ madīnat Fās*, Rabat, 1972, 126, et *ibidem*, A. Huici Miranda (trad.), 1964, 170.

L'Empire almohade et le berceau de l'Islam : la prophétie (muḥammadienne)

Tous ces éléments témoignent que la tribu, à l'époque almohade, est un instrument du pouvoir dynastique, tant d'un point de vue militaire que d'un point de vue idéologique. La tribu, en tant que référent permanent du discours, trouve un écho dans l'organisation du territoire : aux tribus arabes du « centre » revient la conquête de la « périphérie » andalouse, l'empire almohade devenant le nouveau centre de la Révélation. Cette situation, dorénavant centrale, du Maghreb dans l'histoire de la Parole divine est très explicitement exprimée dans l'épisode relaté par al-Bayḍāq de la rencontre entre le prédicateur et réformateur Ibn Tūmart et son futur successeur, 'Abd al-Mu'min. Dans le dialogue reconstitué entre les deux hommes, lorsqu'à la question du premier le second répond qu'il va en Orient dans la caravane de son oncle, al-Bayḍāq place dans la bouche d'Ibn Tūmart la proclamation suivante : « Cette science que tu veux acquérir en Orient, tu viens de la trouver en Occident ! »⁴⁸. C'est affirmer là, sans ambages, non seulement la supériorité de l'Occident sur l'Orient, mais aussi la centralité du Maghreb et surtout la fin de la primauté chronologique et symbolique de la péninsule Arabique dans l'histoire de la Révélation.

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 à elle. 'Abd al-Mu'min en déplaçant les tribus arabes en al-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.

La comparaison avec la Syrie, tant du point de vue géographique que politique, avec le règne des émirs, puis des califes omeyyades, fait d'al-Andalus un paradis, une terre qui possède toutes les qualités dispersées dans les différentes régions du *Dār al-Islām*.

⁴⁸ Al-Bayḍāq, *Kitāb aḥbār al-Mahdī Ibn Tūmart*.

Al-Andalus réunit les mérites de la Syrie pour l'excellence de sa terre et de son climat, du Yémen, pour ses proportions et sa régularité, de l'Inde pour son parfum et son sol, de l'Aḥwāz (ville du Ḥuzistān) pour les revenus de ses impôts, de la Chine pour les pierres précieuses de ses mines, d'Aden pour l'utilisation de ses rivages⁴⁹.

Il s'agit d'un *topos* de la littérature géographique. Ce faisant, al-Andalus, condensé des vertus du *Dār al-Islām*, devient paradis de l'Islam et point central de référence de toutes les autres régions, en dépit, ou en raison, de la phase de recul territorial que cette frontière traversait. Terre des premières expansions musulmanes — les auteurs prennent toujours la peine de citer tous les noms des *tābi 'ūn* qui participèrent à la conquête de la Péninsule —, al-Andalus devient terre de refuge pour les Omeyyades de Damas, terre de califat, rivale de l'Égypte fatimide et de l'Iraq abbasside, à partir de 'Abd al-Raḥmān III, terre de *ḡihād* sous al-Manṣūr al-'Āmirī et sous les Almoravides, et aussi terre de la reconquête arabe sous les Almohades⁵⁰.

La structure tribale arabe préislamique, sur laquelle insiste l'idéologie almohade est transcendée par l'islam et par la nouvelle prédication du Maḥdī Ibn Tūmart. Selon Ibn Ḥaldūn, la mort d'Ibn Tūmart serait restée cachée secrète pendant trois ans, pour permettre

⁴⁹ Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, II, 894, trad. 20.

⁵⁰ 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 Munqid, l'ambassadeur du *sultān* Saladin (*Šalāḥ 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 Sainte, Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, D. al-Guwaydī (éd.), Beyrouth, 1996, 235, et aussi *idem*, 'Ibar, VI, 546 ; al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭib min ḡuṣn al-Andalus*, M. Qāsim Ṭawīl et Y. 'A. Ṭawīl (éds.), Beyrouth, 1995, I, 424. Sur cette ambassade, voir Gaudefroy-Demombynes, M., "Une lettre de Saladin au calife almohade", *Mélanges René Basset*, 2 (1925), 279-304. L'Almohade renvoya Ibn Munqid 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 » (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, sur la bataille d'Alarcos voir Tawfiq al-Ṭayyibī, "Banū Hilāl", 197-208, plus particulièrement 201). 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*.

de régler le problème de la succession. Or ce détail reproduit l'épisode de la mort du Prophète. Est-ce réelle historiographie des faits ou conformité à un modèle, à la fois religieux et littéraire ? De même, Abū Ḥaḥṣ al-Hintātī, un des Compagnons d'Ibn Tūmart, fut surnommé Abū Ḥaḥṣ 'Umar en souvenir du deuxième calife de l'islam, dans le cadre de la copie mahdiste des débuts de la religion. En ce sens, il est difficile d'accepter certaines des hypothèses d'A. K. Bennison. Celle-ci rattache d'une part la dissimulation de la mort d'Ibn Tūmart à des logiques tribales qui rendraient difficile l'acceptation de 'Abd al-Mu'min, d'origine *zanāta*, comme successeur du Mahdī, dans un mouvement fondés sur les tribus Maṣmūda, et d'autre part la volonté de récupérer l'héritage omeyyade justement aux liens privilégiés entretenus par la dynastie califale omeyyade de Cordoue avec les Zanāta. À propos de tout autre chose, j'ai déjà montré le caractère tardif des reconstructions « ethniques » ou « tribales » de certains événements de l'époque almohade⁵¹ ; or ces reconstructions sont dues, en particulier, à Ibn Abī Zar', sur lequel s'appuie principalement A.K. Bennison, qui reconnaît pourtant le caractère peu fiable de cet auteur⁵², et qui, en outre, sans citer une seule source d'époque almohade, s'appuie sur Ibn Ḥaldūn, dont les analyses sont clairement démonstratives de l'origine bédouine des États médiévaux. En effet l'auteur maghrébin du XIV^e siècle infléchit fréquemment la réalité historique et les dates, pour servir sa théorie et sa description de la roue des dynasties et du dynamisme des tribus qui leur donnent naissance⁵³.

En revanche, il est indubitable qu'on assiste à la reproduction des conditions de l'essor de l'islam. Cette fois l'identité est poussée à son terme : le Maghreb est le lieu du renouvellement de la Révélation. Comme pour de nombreuses autres dynasties locales, le

⁵¹ Plus précisément à propos des causes de la défaite almohade d'al-'Uqāb (Las Navas de Tolosa), en 1212 : Buresi, P., " L'apogée almohade : la bataille d'Alarcos et son contexte historique ", dans A. Bazzana, N. Bériou et P. Guichard (éds.), *Averroès et l'averroïsme. Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, Lyon, 2005, 99-114.

⁵² « Although the historicity of these accounts is obviously debatable, they do indicate that within the Maghribi Berber milieu, the figure of 'Uthmān was employed to explain Zanāta affiliation with the Umayyads of Cordoba... », Bennison, " The Almohads and the Qur'ān ", 136.

⁵³ Martinez-Gros, G., *Ibn Khaldūn et les sept vies de l'Islam*, Paris, 2006, et Cheddadi, A., *Ibn Khaldūn. L'homme et le théoricien de la civilisation*, Paris, 2006.

temps des origines de l'islam fut un référent permanent de l'idéologie, de l'histoire et de l'Empire almohades, mais il semble bien que ce retour référentiel aux origines ait été poussé beaucoup plus loin sous la dynastie mu'minide : comme Muḥammad, le Maḥdī Ibn Tūmart 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 *raṣīdūn* (« bien guidés ») par certaines sources du XIII^e siècle⁵⁴.

Dans la même veine, Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā établit, pour l'année 1168, un parallèle entre les conquêtes almohades en al-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 Mardaniš) ; le calife aurait imité en cela « Abū Bakr al-Ṣiddīq, 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 *ḡihād* pour les musulmans »⁵⁵.

La mention de Yazīd b. Abī Sufyān n'est pas innocente. Elle renvoie à un certain nombre de traditions qui donne un rôle important à jouer au Sufyānide à la fin des temps⁵⁶. La figure du Sufyānide était

⁵⁴ Il semble par ailleurs que le respect, par Ibn Ḥaldūn, des origines arabes imaginaires des fondateurs des dynasties almohade (Ibn Tūmart) et ḥafṣide (Abū Ḥafṣ Faska) corresponde à l'attitude générale de la cour ḥafṣide : « Le “ décrochage ” du fait généalogique par rapport à son environnement social d'origine va de pair avec sa consécration comme critère principal, sinon unique, de légitimation du pouvoir », caractéristique de la troisième génération d'une dynastie d'après Ibn Ḥaldūn.

⁵⁵ Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, *al-Mann bi-l-imāma*, éd., 272, trad., 128. On pourrait citer aussi l'adoption de la couleur blanche. Ce changement de couleur fait écho non seulement à l'adoption de la couleur noire par les Abbassides, contre le blanc des Omeyyades, mais aussi à l'acte par lequel al-Ma'mūn remplace, entre 817 et 824, le drapeau noir des Abbassides par le drapeau vert des Alides. Abel, A., « Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman », *Studia Islamica*, 2 (1954), 23-43, 29.

⁵⁶ L'évocation des premiers califes, du Sufyānide, de la mission prophétique de Muḥammad par un pouvoir fondé par un Maḥdī n'est pas gratuite. 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 García-Arenal, M., « Messianisme juif aux temps du Maḥdī », dans M. Fierro (éd.), *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb, Contactos intelectuales*, Madrid, 2002. Tout le faste et toutes 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. Pour une synthèse sur le mahdisme, le messianisme et la dimension eschatologique du pouvoir almohade, voir l'excellente synthèse de García-Arenal, M.,

en effet connue en Syrie avant la fin de l'époque omeyyade. D'anti-marwānide, elle devint progressivement une figure messianique anti-abbasside. Puis elle fut récupérée par les chiïtes. Le Sufyānide est une figure apocalyptique, précurseur de l'Antéchrist dans l'eschatologie musulmane⁵⁷. Certains *ḥadīth*-s évoquant le Maghreb ne pouvaient pas ne pas être connus dans l'Occident musulman :

Vous ne verrez pas de Sufyānide avant que le peuple du Maghreb vienne à vous. Et si vous le voyez arriver même sur Damas, ce ne sera rien avant que vous voyiez le peuple de Maghreb (Abū Sabhān)⁵⁸.

Ainsi évoquer un sufyānide, c'est non seulement rappeler que les Berbères avançaient vers l'Orient, mais c'est aussi donner un sens messianique au pouvoir des Berbères. Cette tradition d'Arṭāt fait du Sufyānide l'Antéchrist (le *dağğāl*), ni clairement chiïte, ni pro-abbasside⁵⁹. Dans la période post-omeyyade, le Sufyānide apparaît comme le conquérant et le destructeur de Kūfa, à laquelle Bagdad est ensuite ajoutée. Alors que les premières traditions pré-abbassides du Mahdī étaient originaires de Kūfa ou de Baṣra, les prophéties sufyānides suivantes proviennent de Syrie (et spécialement de Ḥoms) et d'Égypte. Elles étaient utilisées sélectivement pour insister sur les actions merveilleuses ou sur les conquêtes du Sufyānide. Après tous ses triomphes, celui-ci était censé rendre le califat au Mahdī, comme les prédictions les plus favorables le disaient.

Tous ces éléments donnent un relief particulier au déménagement de la capitale andalouse de Séville à Cordoue, à l'utilisation des tribus arabes dans la lutte contre les chrétiens du nord de la péninsule Ibérique, ainsi qu'au culte rendu par les Almohades au « coran de 'Uṭmān ». En moins de trois décennies, les principaux piliers

Messianism and Puritanical Reform. Mahdīs of the Muslim West, M. Beagles (trad.), Leiden-Boston, 2006, et mon compte rendu de l'ouvrage dans *Arabica*, 2008.

⁵⁷ Lammens se demande d'ailleurs si Ḥālid b. Yazīd, révolté contre l'usurpation marwānide du califat, n'est pas le personnage à l'origine de la légende sufyānide ; Madelung, V.W., "The Sufyānī between tradition and history", *Hesperis-Tamuda*, 26-27 (1988-1989), 5-23.

⁵⁸ Parallèlement a lieu la grande révolte berbère. Deux armées syriennes furent détruites et Kairouan fut prise par les rebelles. C'est un écho à ces événements qui éveillèrent des craintes évidentes en Syrie et en Égypte.

⁵⁹ Tradition d'Arṭāt b. al-Mundhir (m. 162/779) considéré comme fiable par Ibn Ḥanbal « les Berbères viendront dans le vaisseau de Šām, ce sera le signe de l'émergence du Mahdī ». L'arrivée des Berbères est ainsi une tradition omeyyade.

de l'idéologie almohade ont été mis en place en un système très cohérent. La rapidité de cette élaboration confirme que l'époque almohade, plus qu'une rupture par rapport à l'époque almoravide antérieure, est l'aboutissement d'un long processus d'autonomisation et d'émancipation intellectuelle, religieuse et politique de l'Occident musulman par rapport au berceau oriental arabe de l'Islam. L'idéologie et l'Empire almohades constituent une étape supplémentaire dans l'islamisation et dans l'arabisation du Maghreb, dans un contexte eschatologique où l'ordre des choses et l'orthodoxie sont enfin rétablis, où tous les écheveaux sont dénoués, et où l'histoire de l'islam dans son ensemble, avec ses contradictions et ses multiples développements, prend tout son sens et voit enfin la réalisation de l'*amr Allāh*, le « Dessein de Dieu »⁶⁰.

Recibido: 30/01/2008

Aceptado: 05/06/2008

⁶⁰ Pour la signification de la notion d'*amr* à l'époque almohade, voir Vega Martín, M., Peña Martín, S. et Feria García, M.C., *El mensaje de las monedas almohades. Numismática, traducción y pensamiento islámico*, Cuenca, 2002, 349 et mon compte rendu de l'ouvrage dans *Arabica*, LIV,1 (2006), 138-141.