

Amira K. BENNISON,
The Almoravid and Almohad Empires

Edinburgh, Edinburgh University Press
 (The Edinburgh history of the Islamic
 empires), 2016, 382 p., ISBN : 9780748646814

Mots-clés : almoravide, almohade, société, économie, histoire, religion, histoire politique

Keywords : almoravid, almohad, society, economy, history, religion, political history

Dans cet ouvrage, Amira K. Bennison se propose d'étudier l'histoire, entre la fin du XI^e et celle du XIII^e siècle, des deux plus importantes dynasties berbères de l'Occident musulman médiéval, les Almoravides et les Almohades, qu'elle cherche à réhabiliter. Il faut lui savoir gré d'avoir choisi d'étudier ces périodes cruciales de l'histoire de l'Islam en Occident musulman et d'éclairer les deux dynasties simultanément, une initiative souvent délaissée car difficile. Elle a, pour cela, su croiser plusieurs approches, historique, sociologique, anthropologique et archéologique. L'ouvrage a été conçu à partir du dépouillement de sources très diverses : chroniques, anthologies littéraires, dictionnaires biographiques, sources géographiques (dont le genre des *riḥla*-s), miroirs de princes, manuels juridiques et enfin corpus de lettres. Ce corpus atteste de l'exhaustivité des lectures faites en vue de mener à bien cette recherche, même si, sur plusieurs points, certaines sources auraient pu être davantage mobilisées, notamment les lettres de secrétaires qu'elles soient officielles (*sulṭāniyāt*) ou confraternelles (*ikhwāniyāt*).

Dans l'introduction (chapitre 1) l'auteure dresse un bilan historiographique des études précédentes consacrées à ces deux empires, qu'elle qualifie de « standard histories », comme celles de Jacinto Bosch Vilá (*Los Almoravides*, 1956), d'Ambrosio Huici Miranda (*Historia política del imperio almohade*, 1956-7) ou celles, plus récentes, de María Jesús Viguera Molíns (*El retroceso territorial de Al-Andalus : Almorávides y Almohades, siglos XI al XIII*, 1997), de Maribel Fierro (*The Almohad Revolution: Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth–Thirteenth Centuries*, 2012) ou de Vincent Lagardère (*Les Almoravides. Le djihad Andalou [1106-1143]*, 1998). On peut regretter cependant l'absence de certains travaux, en particulier en langue arabe, qui se sont beaucoup intéressés à ces deux dynasties, même si c'était, parfois, dans une perspective nationaliste ou religieuse. Les trois volumes de 'Abd Allāh 'Inān, 'Aṣr al-murābiṭīn wa-l-muwaḥḥidīn fī l-maghrib wa l-andalus, édités au Caire en 1965, auraient pu, ainsi, être

utilement pris en considération. Amira K. Bennison replace les Almoravides et les Almohades dans la pensée khladūnienne dans laquelle elle a puisé une part de sa réflexion sur la constitution et l'effondrement des dynasties, sur le rôle de la tribu, de la solidarité lignagère, sur la distinction entre *badw* et *ḥaḍar*, ou encore sur la place de la *da'wa* dans la construction des empires. L'insistance de l'auteure sur cette théorie est justifiée par sa propre conviction qu'elle reste « un outil puissant et provocateur dans l'analyse », mobilisé par les historiens coloniaux comme par les anthropologues ou les historiens modernes pour comprendre les sociétés humaines.

Le deuxième chapitre retrace les étapes de l'histoire almoravide, présentant leur origine tribale et le rôle des fondateurs de la *da'wa* ; il souligne le rôle, dans la réussite du mouvement, du commerce transsaharien et de la capacité des Almoravides à intégrer les régions périphériques, notamment al-Andalus. On peut regretter cependant l'usage exclusif de chroniques tardives comme le *Bayān*, d'Ibn 'Idhārī. Le *Traité de la bonne conduite princière* (*Al-ishāra ilā adab al-imāra*) du Kairouanais Abū Bakr Muḥammad al-Murādī al-Ḥaḍramī al-Qayrawānī, qui relève de la littérature de miroir des princes, aurait, ainsi, pu être utilement mobilisé. L'œuvre de ce juriste, lié à l'émir Abū Bakr qu'il accompagna lors de son retour définitif au Sahara, en 463/1070-71, avait pour but de donner aux chefs *lamtuniens* les éléments nécessaires pour gérer les contrées relevant dorénavant de leur pouvoir ; il insiste sur la justice (*'adl*) et le « juste milieu » comme idéal de gouvernement, comme le fit, à la même époque, al-Ghazālī pour les Seljoukides. De même, les correspondances échangées avec le calife abbasside auraient permis de mieux comprendre l'usage du titre *amīr al-muslimīn* et la nature des relations entre les deux pouvoirs, notamment autour du principe de la *niyāba*. Le caractère arabophone de la chancellerie, souligné par l'auteure, doit en outre être nuancé car la langue berbère était également utilisée, notamment pour les échanges avec Yūsuf b. Tāshfin, ainsi que les langues romanes, maîtrisées par certains *kātib*-s, comme le montrent les négociations entre le prince de Séville et Alphonse VI, avant même le débarquement des Almoravides⁽¹⁾. L'interprétation des causes de l'échec militaire des Almoravides en al-Andalus sous les règnes de 'Alī (1106-43) et de Tāshfin (1143-5) est très intéressante et ouvre la voie à de nouvelles pistes de recherches : alors que l'on pensait la révolte

(1) El Aallaoui Hicham, « Les échanges diplomatiques entre Islam et monde latin, milieu XI^e-milieu XII^e siècle : la transition entre l'époque des taïfas et la dynastie almoravide », *Oriente Moderno*, 88-2, 2008, p. 249270.

marocaine anti-almoravide menée par Ibn Tumart décisive, obligeant les Almoravides à construire des forteresses à travers le Haut-Atlas, d'autres facteurs ont contribué à la chute du régime : le remplacement des chameaux par les chevaux, la difficulté de maintenir les villes et les forteresses andalouses sous la domination almoravide faute de main d'œuvre et de problèmes techniques ou encore la difficulté de compenser la perte d'une grande partie de l'armée. Le chapitre se termine par une analyse du récit de la fin tragique de Tāshfin, qui montre comment l'histoire et le mythe se confondent : « selon certaines sources, le corps de Tāshfin n'a jamais été retrouvé, laissant son destin ouvert au mythe populaire le transformant en un héros qui s'embarqua en mer pour revenir un jour tout comme le roi Arthur » (p. 60).

Le troisième chapitre, consacré à l'histoire des Almohades, tout en partant de l'analyse d'Ibn Khaldoun, s'appuie sur des sources almohades comme le *Kitāb akhbār al-Mahdī* d'al-Baydaq ou le *Mann*, d'Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt. L'auteure revient sur la doctrine almohade, analysant les critiques d'Ibn Tūmart contre le luxe vestimentaire de 'Alī ou la notion d'*al-ṭahāra wa-l-najāsa* qui renvoie au chafī'isme dont l'imam impeccable semble s'être imprégné, ou encore certains épisodes de la vie de 'Abd al-Mu'min comme sa disparition provisoire puis réapparition, dans lesquelles l'auteure a relevé une probable influence chiite. Là encore les lettres almohades conservées dans le *a'azzu mā yuṭlab* auraient permis de préciser le dogme à travers les réponses du Mahdi aux critiques des autorités religieuses almoravides, qui suggèrent qu'il était probablement un enseignant au service des Almoravides, donnée occultée dans les sources almohades dont le but est de prouver l'infailibilité de l'imam. L'étude de l'expansion almohade au Maghreb et en al-Andalus explique bien, à partir des chroniques, comment elle profite de l'affaiblissement almoravide et de la menace chrétienne. Les justifications idéologiques de cette expansion, placée sous le signe du *jihād* (en *al-Andalus* et contre les Normands en *Ifriqiya*) mais aussi de la restauration de l'islam sous la conduite des Berbères, sont bien montrées – là encore cependant, les écrits de chancellerie auraient pu être mobilisés, comme la lettre de victoire rédigée par le secrétaire Ibn 'Aṭīyya, ou celle envoyée par 'Abd al-Mu'min à son fils relatant ses succès en *Ifriqiya*. La dimension religieuse des relations avec les chrétiens est cependant analysée avec nuance, notamment à travers le cas des mercenaires, présents dans les deux camps, qui montrent à quel point des frontières entre les confessions étaient poreuses.

L'auteure reprend la distinction faite par al-Murrākushī entre les *ṭalaba* du *ḥaḍar* et ceux

al-muwahhidīn, mais l'affirmation que les *ḥuffāz* (idéologues du régime) sont exclusivement des berbères Masmuda doit être nuancée. Cela est vrai au début du mouvement, mais plus par la suite qui voit un élargissement de ces deux corps représentant et maintenant la structure idéologique almohade : l'Andalou Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt entre ainsi dans le corps des *ḥuffāz* et rapporte que les *ṭalaba* de Cordoue sont inscrits dans les registres militaires pour qu'ils reçoivent des rentes. Les Arabes (*Banū Hilāl* et *Sulaym*), bien qu'exclus de ces deux groupes, occupent cependant une place importante dans le dispositif militaire et politique almohade après leur défaite face à 'Abd al-Mu'min. Une fois déplacés au Maroc, ils gardent une grande autonomie et aucun *shaykh* non arabe peut leur être imposé. Comme le montrent les *taqadīm-s* (diplômes d'investiture), quand un *shaykh* arabe est décédé, il est aussitôt remplacé par un fils. Et quand le fils est destitué, quelle qu'en soit la raison, il est remplacé par un oncle paternel⁽²⁾. Ce rôle des Arabes aurait pu être étudié aussi pour la période almoravide : les Andalous avaient songé à faire appel à eux après la prise de Tolède par les Castillans⁽³⁾, avant de leur préférer les Almoravides qui avaient la faveur des *fuqahā'*. Mais on les trouve tout de même dans les troupes almoravides comme, par exemple, lors de la bataille d'Uclés⁽⁴⁾ ; ils constituaient souvent un groupe homogène à l'avant-garde de l'armée⁽⁵⁾, et jouaient dès lors un rôle déterminant dans les victoires militaires – mais aussi, parfois, dans les défaites. C'est cependant surtout la désorganisation politico-administrative, marquée par des ordres contradictoires, qui affaiblit l'armée almoravide à la fin de la période⁽⁶⁾. Les lettres almoravides montrent

(2) Buresi Pascal et El Aallaoui Hicham, *Gouverner l'Empire : la nomination des fonctionnaires provinciaux dans l'empire Almohade, Maghreb, 1224-1269*, Madrid, Casa de Velázquez, 2013, p. 362.

(3) Ibn al-Athīr al-Jazarī, *Kitāb al-Kāmil fī al-tārīkh, Dār al-ṭibā'a wa-al-nashr*, t 8, 1982.

(4) Husayn Mu'nīs, « Al-ṭaghr al-a'lā al-andalusī fī 'aṣr al-murābiṭīn wa ṣuqūt saraqusta fī yadī al-naṣārā (512/1118) ma'a arba'at waṭā'iq jadida », *Majallat kulliyat al-ādāb fī al-qāhira*, 9/2, 1949, p. 91-145.

(5) Viguera Molins M. J. (dir), *El retroceso de al-Andalus. Almoravides y Almohades. Siglos XI al XIII*, « Instituciones militares : el ejército », par Victoria Aguilar, 1997, Tome 8/2 de l'*Historia de Espana*, Menéndez Pidal, Madrid, Espasa Calpe. p. 187-208, p. 199.

(6) (Wa l-fasād al-akbar 'alā l-murābiṭīn, nashu al-amr bi-amrin ghayri-hi fakānū yaktubūna shay'an wa ghadan yansaḥūna-hu bi-ghayri-hi, fayṣḥaru min-hum junūda-hum wa ra'āyā-hum) (« le grand désastre des Almoravides fut l'annulation des ordres, ils envoyaient un jour des ordres qu'ils annulaient le lendemain. L'armée et les sujets se moquaient ainsi d'eux »). Ibn Simāk (attribué), *Al-Ḥulal al-mawshiya fī dhikri al-akhbār al-murrākushiya*. S. Zakkar et 'A. Zemāma (éds), Casablanca, *Dār al-Rashid al-ḥadītha*. 1979. p. 132.

aussi le relâchement des soldats qui s'adonnent aux plaisirs de l'alcool et des femmes et délaissent leurs devoirs militaires. Ces problèmes de discipline perdurent, du reste, à l'époque almohade, notamment pour les tribus arabes incontrôlables que 'Abd al-Mu'min qualifiait « d'épine », comme le montrent les lettres de plaintes envoyées par les Andalous au calife al-Nāṣir après la défaite de Las Navas de Tolosa : cinq d'entre elles, conservées dans le *'Aṭā' al-Jazil* d'al-Balawī, montrent des Arabes ingérables, ne supportant pas d'être installés de manière définitive dans une région et provoquant de nombreux désordres. Certaines lettres de réprimandes, adressées par les califes almohades aux troupes à la suite de défaites, dénoncent la permanence, chez les Hilaliens, de pratiques réprouvées par la Loi qui pourraient expliquer l'absence de ces derniers dans la catégorie des *ḥuffāz*, idéologues du régime, même si les Almohades ne pouvaient se passer de leur soutien.

Le quatrième chapitre est consacré à la société et examine la façon dont les deux régimes ont ordonné, avec le soutien de leurs élites, la société rurale et urbaine, en explorant les composantes de celle-ci pour ensuite examiner le statut social des femmes et, enfin, celui des minorités chrétiennes ou juives, soulignant la nécessité de ne pas projeter sur cette période des réalités de l'époque moderne, voire des concepts actuels comme la tolérance. Dans la division de la société entre la *khāṣṣa* et la *'āmma*, la première n'inclut pas uniquement les membres de la famille du souverain, mais aussi les secrétaires, militaires, notables urbains et chefs tribaux, hommes de plume et d'épée entretenus par les capacités productives des citadins et surtout de la paysannerie. La *'āmma* est plus mal connue, souvent stigmatisée dans les textes par des termes péjoratifs comme *canaille* (*awbāsh*) qui ne permettent pas d'en comprendre la structuration.

Avant de parler de l'élite dirigeante des Almoravides, l'auteure situe le groupe *ṣanhājā*, caractérisé au sein des Berbères par le port du voile, dont elle rapporte les explications proposées par les chroniqueurs. L'étude de la complexité des liens sociaux et des conflits au sein des tribus *ṣanhājā* lui donne l'occasion de vérifier les limites de la théorie de la *'aṣabiyya* d'Ibn Khaldūn, rejoignant Ronald Messier qui considère que c'est plutôt l'excès de la *'aṣabiyya* qui a abouti à l'effondrement de l'empire almoravide. En débarquant en al-Andalus, d'autres perspectives se sont présentées aux Almoravides pour consolider leur pouvoir au-delà du soutien de la tribu. Des liens d'alliance par mariage ont ainsi existé entre Andalous et émirs, comme avec la famille des Banū 'Aṭiyya. Par ailleurs, les recrues de l'arméenne étaient pas, pour la plupart, des Almoravides, et les juristes malikites

andalous tels que le grand père d'Averroès ou encore Abū Bakr Ibn al-'Arabī avaient rejoint l'élite dirigeante almoravide, comme les nombreux scribes qui faisaient partie de l'administration judiciaire et gouvernementale. Une comparaison intéressante entre les Almoravides *ṣanhājā* et leurs contemporains Seldjoudes de Bagdad clôt cette partie.

Pour l'auteure la classe dirigeante almohade est beaucoup plus diversifiée que celle des Almoravides, comme le montre le *Naẓm al-jumān* d'Ibn al-Qaṭṭan. Les *ashyākh* ont dominé la société, tout au long de la période, même si la tribu des Maṣmūḍa du Haut Atlas et du Sūs avait pris en charge le mouvement à ses débuts. L'auteure considère l'introduction du *lisān Gharbī* (le berbère) dans l'enseignement du dogme comme une spécificité des Almohades. Elle mobilise une source du xiv^e siècle, rarement exploitée par les chercheurs, le *Zahr al-ās* d'al-Jaznā'ī, qui évoque la formation linguistique des imams almohades censés enseigner la doctrine en berbère, ce qui constituait « une expérience révolutionnaire qui a inséré le berbère dans la vie religieuse urbaine comme jamais auparavant » (p. 131). Les élites urbaines comportaient cependant de nombreux arabophones qui ont trouvé place dans le nouvel ordre almohade. L'auteur donne l'exemple d'Ibn 'Aṭiyya et de ses successeurs comme le secrétaire Ibn Maḥshara (et non Ibn Maḥshuwwa). L'élite judiciaire se composait, elle aussi, de juges arabes et berbères. Les origines diverses et multiples des membres de la classe dirigeante almohade ont amené l'auteure à discuter, à juste titre, la question de l'almohadisme vrai ou supposé de ces élites d'un point de vue idéologique mais aussi ethno-linguistique, question rarement évoquée par les chercheurs. Elle conclut que le terme almohade « avait tendance à être un identifiant d'élite qui distingue la lignée dirigeante et ses partisans militaires berbères et ses auxiliaires dans les tribus arabes », alors que la population tenue à l'écart du Mahdisme almohade continua à souscrire au malikisme. L'auteure montre comment l'élite almohade s'est élargie au cours des conquêtes. Les Mouminides continuaient à tisser des liens avec d'autres groupes et à élargir leur base sociale par la guerre, la négociation, le recrutement de services ou le mariage – à ce titre, la soumission des Banū Mardānīsh fournit un bel exemple. La lumière est mise dans cette partie sur un élément de la classe dirigeante almohade, le groupe des *Ghuz* qui a trouvé une place dans l'armée almohade. L'auteure donne l'origine historique de cet élément, décrit comme « exotique ». De même évoque-t-elle brièvement les chrétiens mercenaires, qui faisaient déjà partie de l'armée almoravide. Ces chrétiens, qui étaient souvent des esclaves, n'avaient pas de liens familiaux, ce qui

les rendaient plus fidèles à leurs maîtres. Plus largement, Amira K. Bennison s'intéresse à la question des esclaves et de leur emploi dans des fonctions civiles (chambellan) ou militaires, à la fois pour inscrire les califes dans l'héritage impérial de leurs prédécesseurs, notamment omeyyades, mais aussi pour des raisons pratiques, suivant l'interprétation khaldouienne, afin de remplacer les membres de la tribu lorsque la *ʿaṣabiyya* vient à s'affaiblir.

L'étude des populations rurales est plus difficile à mener. Si la référence reste toujours Ibn Khaldoun, l'auteure remet en cause la distinction opérée par celui-ci entre sédentaires (*ḥaḍar*) et membre de la tribu (*badw*, *qabā'il*), montrant les gradations qui existent entre les deux. L'auteure révisé également la conception de Robert Montagne du milieu rural, soulignant que la particularité de l'Occident musulman est justement une diversité de situations, « la différence entre un grand village et une petite ville éta[n]t rarement claire ». Pour al-Andalus les *repartimientos*, ces enregistrements réalisés par les conquérants chrétiens qui cherchaient à établir des relations seigneuriales et fiscales avec leurs nouveaux sujets musulmans, ont fourni pour l'auteure des informations supplémentaires sur le paysage rural au milieu du XIII^e siècle.

Après avoir défini la tribu, l'auteure relève la force militaire des Berbères et des Arabes, contrairement aux Andalous qui n'étaient pas un « peuple guerrier », d'après le témoignage du prince ziride de la taifa de Grenade dans ses mémoires. Pour expliquer cela, elle décrit la société tribale andalouse, en se référant à des concepts d'anthropologues, comme « démocratique » ou « oligarchique », dans laquelle la figure du *Shaykh* et du *mizwār* est prédominante comme arbitre des conflits. L'étude de la société urbaine est facilitée par des sources plus nombreuses, qui montrent notamment le rôle des notables (*a'yān*), comme les juges, secrétaires ou *fūqahā'*, dans la gestion de la ville et comme représentants des communautés urbaines. Elle ne néglige pas cependant d'autres catégories moins présentes dans l'historiographie, comme les délinquants, les mendiants ou les prostituées. Une attention particulière est portée aux femmes, à leur statut et à leur place dans la société, et les développements consacrés au mariage, au divorce, aux concubines des souverains sont intéressants et nuancés, montrant notamment la présence de femmes influentes sous les Almoravides, liées à leur statut chez les *Ṣanhāja*, que l'auteure compare à celui de la femme orientale. Elle souligne cependant, à travers l'analyse originale d'un conte d'amour courtois, *Ḥadīth Bayāḍ wa-Riyāḍ*, des formes de socialisation séparées entre les hommes et les femmes. L'homosexualité est brièvement évoquée,

montrant des degrés variés de tolérance. L'auteur considère que l'homosexualité féminine, bien que moins documentée, a sans doute existé dans les milieux aisés. On pourrait ajouter que l'explorateur et diplomate marocain du XV^e et XVI^e siècles, Al-Ḥasan b. Muḥammad al-Wazzān al-Zayyātī, alias Jean-Léon l'Africain, a évoqué l'homosexualité présumée des femmes notables à Fès. Cependant, qu'elles soient issues d'un milieu riche ou ordinaire, les femmes voyaient, pour la plupart, leur situation sociale « dans le cadre de l'ordre normal des choses tel qu'il est défini par la famille, la coutume et la loi de Dieu » (p. 164).

Le cinquième chapitre sur l'économie commence par une réflexion sur la division, datant de l'époque coloniale, entre Maroc utile et Maroc inutile, et entre *Bilād al-makhzan* et *Bilād al-siba*, même si l'auteure reconnaît que ces expressions ne sont pas couramment utilisées pour cette époque. Les sources sont, classiquement, les géographes, les *riḥlas*, les lettres de la Geniza, les sources juridiques (*ḥisba*, *fatwas*), les chroniques et la monnaie. Une réflexion intéressante est menée sur l'impact du contrôle des terres agricoles dans les conflits politiques, par exemple entre le royaume du Portugal et les Almohades mais aussi entre les tribus autour des terres à blé de la vallée du Ziz. La longue liste des productions agricoles omet de parler de la vigne et de la production de vin, dont la consommation fait certes débat parmi les juristes mais est bien attestée dans les milieux de cour et de lettrés – et une des portes de Marrakech, *bāb al-rubb* renvoie à la production de vin cuit. Les techniques hydrauliques sont évoquées, avec les conflits liés à la gestion de l'eau que le droit malikite, favorisé par les Almoravides, cherche à réguler.

Le sixième chapitre (malikisme, mahdisme et mysticisme, religion et enseignement) aborde les questions religieuses relatives notamment au dogme, qui auraient gagné à être traitées plus tôt tant elles sont fondamentales pour comprendre les différences entre les Almoravides et les Almohades. L'auteure montre un mouvement ancien, mais incomplet, d'arabisation et d'islamisation, qui passe, en ville, par l'enseignement dans les mosquées puis, avec les Almohades, dans les madrasas qui apparaissent au XIII^e siècle, soulignant le rôle des élites savantes mais aussi des mouvements soufis, très présents à Marrakech ou encore, dans les zones rurales, des *ribāt-s*. Le paysage religieux à la veille de l'arrivée des Almoravides est cependant très diversifié, le kharidjisme et le chiisme ismaélien étant bien ancrés dans les tribus berbères, alors que le malikisme gagne du terrain, comme le soufisme, et que le mahdisme imprègne une partie de la population. Dans ce contexte, la réforme almoravide, parfois considérée

comme un mouvement fanatique, entend remettre les musulmans sur le chemin de la foi à travers la doctrine malikite et surtout le *jihād*, pensés comme la voie d'une réislamisation des tribus et du rétablissement de la justice, notamment par l'abolition des impôts illégaux. Comme dans le reste de l'ouvrage, des comparaisons éclairantes sont faites avec les dynasties orientales contemporaines ou antérieures, même si on aurait aimé une réflexion plus poussée sur le sens à donner, dans le contexte almoravide, à des termes comme *jihād* ou *ribāṭ*. Le développement sur la place de la pensée d'al-Ghazālī est également très intéressant : arrivée en al-Andalus, elle est condamnée en 1109 lorsque son livre *Ihyā' 'ulūm al-dīn* est brûlé par le souverain 'Alī à l'instigation des juges malikites, dont Ibn Ḥamdīn. Mais l'auteure montre que cet autodafé « n'a pas été un cas simple d'étroitesse d'esprit almoravide mais [...] fait partie d'une lutte plus large entre différentes factions juridiques », les Banū Rushd d'une part et les Banū Ḥamdīn d'une autre. La présentation synthétique des mouvements soufis andalous, à travers quelques personnages clés comme Ibn Qasī de l'Algarve, Ibn Barrajān ou encore Ibn al-'Arīf n'apporte rien de neuf mais permet d'introduire et de mieux comprendre l'émergence du mouvement almohade.

La *da'wa* almohade présente une nouvelle phase d'islamisation du Maghreb occidental, en ce sens qu'elle s'appuie sur la notion ancienne et réactivée de *ḥisba* et se fonde sur un double crédo, « l'un sous une forme coranique traditionnelle pour les masses et l'autre sous forme philosophique et rationnelle pour l'élite intellectuelle », qui permet une diffusion large ; l'auteure suit en cela les analyses de Cornell sur la compréhension du mouvement almohade par les disciples. La pensée du Mahdi est analysée à travers, notamment, les travaux de Maribel Fierro et Dominique Urvoy qui montrent les influences chiïtes sur le dogme de l'imam impeccable, mais aussi celle du soufisme. On peut regretter, là encore, l'absence de prise en compte des lettres adressées par le Mahdi aux Almoravides, qui figurent dans les *Akhbār al-mahdī* d'al-Baydaq et dans l'édition des *Nouvelles lettres almohades* par 'Azzaoui, et qui permettent de mieux saisir la méthode didactique d'enseignement de l'imam impeccable. L'auteure conclut sur l'impact, finalement minime, de l'almohadisme sur un islam occidental très marqué par le malikisme, notamment dans les milieux juridico-religieux, établissant une comparaison avec l'échec des Fatimides à imposer le chiïsme à leurs sujets ifrīqiens. Pour elle l'almohadisme « n'a pas transformé la vie des musulmans ordinaires, mais contribué plutôt à une floraison spectaculaire de la philosophie, à la fois musulmane et juive, et à la stimulation des aspects

plus intellectuels du soufisme » (p. 258). Il convient cependant de nuancer son idée selon laquelle la philosophie a été peu développée par leurs prédécesseurs almoravides, souvent considérés comme « ignorant and fanatical Berbers rulers » (elle parle alors de « l'énigme de la philosophie »), car au-delà du cas cité d'Ibn Bāja, l'émir 'Alī comptait, d'après le *Mu'jib* d'al-Murrākushī, parmi les savants et les mystiques.

L'étude de la vie culturelle et intellectuelle est d'ailleurs dans l'ensemble assez rapide, principalement axée autour de la présentation des principaux chroniqueurs, et elle aurait mérité de plus amples développements, notamment autour du milieu des poètes, des secrétaires ou des juges. Pour l'époque almoravide l'auteure ignore les noms de grands lettrés andalous célèbres jusqu'en Orient, comme le secrétaire et vizir Ibn Abī al-Khiṣāl, et pour la période almohade elle ne cite que le secrétaire Ibn 'Aṭīyya, alors que d'autres figures littéraires emblématiques de la période sont absentes comme le grand *kātib* et commensal des califes Ibn 'Amīra, « l'excellent d'al-Andalus quant à l'art de la rédaction et aux autres arts du savoir », selon Ibn Sa'īd. De même, l'importance des livres et des bibliothèques, pensés comme des manifestations de la grandeur du pouvoir, auraient pu être mieux mise en valeur. Quand les Almoravides entrent dans Cordoue en 1091 ils rassemblent les manuscrits pour constituer leurs propres bibliothèques à Marrakech. Ibn Khaldoun rapporte ainsi que Yūsuf b. Tāshfin s'est procuré le *muṣḥaf* de 'Uthmān qu'il l'a emporté au Maroc avec d'autres manuscrits d'écriture andalouse et orientale provenant des bibliothèques des rois des taifas. À l'époque almohade Cordoue reste un important marché du livre, comme en témoigne Averroès qui, dans sa célèbre dispute avec Avenzoar, affirme que lorsqu'un sage meurt à Séville et qu'on veut vendre ses livres, il faut les porter à Cordoue.

Le soufisme almohade est également présenté à travers quelques figures célèbres et parfois controversées, comme Abū Madyan, Ibn Mashīṣ ou Abū Bakr Ibn 'Arabī, qui permettent de montrer l'essor de la place des mystiques à cette époque, et la figure d'Abū al-'Abbās al-Sabtī aurait pu être ici développée. Contemporain d'Averroès qui voit en lui un être affecté par la générosité, ce soufi, originaire de Ceuta et enterré à Marrakech, était connu pour la particularité de son dogme et surtout son souci des plus faibles, notamment les veuves et des nécessiteux ; sa devise restée célèbre étant « *al-jūd yanbathiqu 'ani al-wujūd* » (« la charité est l'essence même de la création »)

Le dernier chapitre est consacré à l'art et l'architecture des empires berbères, et montre la double

influence de l'Ifrîqiya et de Cordoue. Alors que les *ribât-s* de la première ont fourni « une inspiration idéologique » pour ceux du Maghreb occidental, la grande mosquée de la seconde, construite par 'Abd al-Raḥmān en 784, a beaucoup influencé le goût et l'architecture des mosquées almoravides et almohades. De même, *Madīnat al-Zahrā* a été une source d'inspiration pour les souverains berbères dans la construction de leurs palais, emblèmes de pouvoir, et l'auteure insiste sur ce modèle à travers la description d'Ibn Hayyān, reprise par al-Maqqarī, qui montre « la combinaison royale des matériaux riches et des dispositifs ingénieux, une caractéristique des cours islamiques de l'aire abbasside » (p. 285). Elle décrit ensuite quelques exemples de monuments, notamment à Marrakech, montrant que « la décoration almoravide n'était pas simplement une copie de ce qui a été fait dans l'Andalus mais elle a été aussi un engagement créatif et sélectif ». L'influence omeyyade se voit cependant à travers la décoration des mosquées ou le choix du minbar mobile, celle des Abbassides dans les *muqarnaṣ* de la coupole de la *qubbat al-barudiyyīn* (et non *al-ba'diyyīn*) proche de la mosquée de l'émir 'Alī b. Yūsuf, également connue sous le nom de la fontaine *al-saqqāya*. En dehors de l'architecture religieuse, si les *khuṭṭārāt* (et non *Gattaras*), un système de canaux souterrains destinés à l'irrigation de la ville sont mentionnés, rien n'est dit des murailles de Marrakech, pourtant l'œuvre monumentale almoravide par excellence. Ordonnée par l'émir 'Alī pour répondre aux menaces croissantes des Almohades et sur les conseils du grand cadī de Cordoue Ibn Rushd al-Jadd, leur construction commencée en 1126, dura huit mois et coûta 70 000 dinars. L'auteure montre l'influence de l'art et de l'architecture almohade sur les dynasties suivantes, ce qui aurait pu être souligné également à partir de l'exemple de la *'alāma*, le signe de validation des califes qui prenait place, dans les actes de chancellerie, juste après la *basma* et la *ṭaṣliya*, et avec laquelle les souverains signaient leurs actes de chancellerie. Cette formule emblématique des Almohades et de leur idéologie, *al-ḥamdu lillāh waḥda* (louange à Dieu seul), avait une grande importance dont témoigne le choix de celui qui était chargé de l'inscrire sur les actes de chancellerie. Elle a été reprise par les dynasties suivantes comme les Nasrides, les Mérinides ou les Hafsides, et jusqu'aux Saadiens, qui l'utilisaient pour la chancellerie mais aussi pour le *ṭirāz*, les inscriptions monumentales

ou les monnaies⁽⁷⁾, voire dans certains documents officiels de l'époque coloniale⁽⁸⁾.

La conclusion de l'ouvrage dresse un bilan politique, économique, artistique et culturel des deux régimes, et de leur héritage, sous-évaluant parfois celui-ci, comme lorsque l'auteure affirme que l'apport almohade à « la littérature arabe et la poésie en particulier, fut peut-être de pure forme et orienté excessivement vers le contenu panégyrique plutôt que le talent littéraire ». Les sources orientales comme le *Ṣubḥ al-a'shā fī ṣinā'at al-inshā* d'al-Qalqashandī, qui reprend plusieurs lettres écrites notamment par Ibn 'Aṭīyya ou Ibn 'Amīra, montrent ainsi que le talent littéraire almohade est devenu une référence que tout futur secrétaire de chancellerie devait avoir.

L'étude d'Amira Bennison a su réhabiliter les deux empires almoravide et almohade, grâce à une analyse solide et bien documentée, proposant un tableau d'ensemble synthétique mais aussi des interprétations et des perspectives de recherche nouvelles souvent négligées par les chercheurs. Elle permet de mieux comprendre ce qui les distingue, mais aussi les formes de continuité entre les deux dynasties. À ce titre, elle constitue une référence qui mérite sa place aux côtés des « standard histories » des Almoravides et des Almohades.

Hicham El Aallaoui
CNRS-UMR 8167 Orient & Méditerranée

(7) Castries Henri (de), « Les signes de validation des chérifs saadiens », *Hesperis*, 1921, t. 1, p. 246.

(8) Une lettre, adressée en 1953 au président de la République française par le nouveau sultan Ibn 'Arafa, contient la formule almohade *al-ḥamdu lillāh waḥda* comme *'alāma*.