

L'organisation du pouvoir politique almohade. The Organization of the Almohad Political Power

Pascal Buresi

► **To cite this version:**

Pascal Buresi. L'organisation du pouvoir politique almohade. The Organization of the Almohad Political Power. Vicente Salvatierra Cuenca; Patrice Cressier. Las Navas de Tolosa. 1212-2012, miradas cruzadas, Miradas cruzadas, 2014, 978-84-8439-830-1. halshs-01444144

HAL Id: halshs-01444144

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01444144>

Submitted on 23 Jan 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



L'organisation du pouvoir politique almohade *

The Organization of the Almohad Political Power

Pascal Buresi **

Résumé

Les actes de la pratique, pour peu qu'on les interroge adéquatement, fournissent des informations complémentaires, quoique parfois divergentes, de celles que présentent les chroniques. Jusqu'à présent les historiens se sont intéressés surtout à celles-ci et surtout aux premières décennies de l'Empire almohade, phase de constitution et d'essor. Le manuscrit 4752 de la Bibliothèque *ḥasaniyya* de Rabat contient 77 actes de nomination de gouverneurs, amiraux, percepteurs et juges. Il nous plonge au centre des pratiques administratives de la chancellerie almohade. Aussi ces « *taqdim-s* » contiennent-ils des informations précieuses sur les modalités des nominations, sur les conseils et les consignes donnés aux fonctionnaires d'État.

Pourtant, l'intérêt qu'ils présentent débord largement l'aspect informatif à propos de l'administration impériale. En effet leur rédaction, dans une langue de chancellerie très largement codifiée, est au cœur du processus de genèse lexicale et sémantique qui détermine grandement l'élaboration de la pensée politique et religieuse du monde arabe et musulman. Dans le cadre du *sağ'* de chancellerie (prose rimée), les néologismes, les revitalisations sémantiques, les associations systématiques de termes, permettent aux secrétaires de chancellerie de participer activement à la mise au point des outils linguistiques qui vont servir aux auteurs et savants postérieurs à penser le pouvoir et l'autorité.

Ainsi, paradoxalement, alors qu'ils sont en théorie au service d'une autorité supérieure, celle du calife, qu'ils servent fidèlement, les *kuttāb* sont aussi les maîtres de l'ordre, au sens propre, ils ordonnent la parole souveraine, ils sont autorité. C'est d'autant plus remarquable à l'époque almohade, que la chancellerie y est investie par les juristes et les docteurs de la Loi que le dogme almohade a privés de toute fonction jurisprudentielle par la mise à l'écart du malékisme et par l'élaboration d'un dogme qui réserve au calife seul l'interprétation de la Loi divine.

Mots-clés: Histoire médiévale du Maghreb, Berbères, Empire almohade, Histoire politique et administrative

Resumen

A través del análisis adecuado de los documentos de la práctica administrativa, se puede acceder a ciertas referencias que complementan los relatos de las crónicas, aunque a veces aporten datos discordantes con las mismas. El manuscrito 4752 de la biblioteca *ḥasaniyya* de Rabat contiene 77 actas de nombramiento de gobernadores, almirantes, recaudadores y jueces. Nos permite una inmersión en las prácticas administrativas de la cancillería almohade. Además, este formulario contienen datos fundamentales para conocer los mecanismos de dichos nombramientos (*taqdim-s*), así como ciertos consejos y consignas asignados a los funcionarios del Estado.

Sin embargo, el interés que representan para nosotros sobrepasa en gran medida su carácter meramente informativo sobre la administración imperial. En efecto, su redacción, realizada en un lenguaje cancelleresco ampliamente codificado, constituye el eje de un proceso de génesis léxica y semántica que condicionará la elaboración del pensamiento político y religioso del mundo árabe y musulmán. Esto supone que el *say'* de cancillería (prosa rimada), los neologismos, las renovaciones semánticas y las asociaciones sistemáticas de ciertos términos permiten a los secretarios de la cancillería participar activamente en la activación de las herramientas lingüísticas que los autores y sabios que les sucederán utilizarán para pensar el poder y la autoridad.

De este modo, los *kuttāb*, a pesar de encontrarse al servicio de una autoridad superior, la del califa, a la que sirven fielmente, son también paradójicamente los artífices del orden, en un sentido literal, puesto que son los encargados de ordenar la palabra soberana y por tanto se vuelven autoridad. Esto se hace patente sobre todo durante la época almohade, ya que la cancillería se encontraba copada por los juristas y doctores de la Ley a los que la doctrina almohade había privado de cualquier función de jurisprudencia, al haber arrinconado el malikismo y haber elaborado un dogma que establecía el monopolio de la interpretación de la Ley divina por parte del califa.

Palabras claves: Historia medieval del Magreb, Bereberes, Imperio almohade, Historia política y administrativa

* Cette étude s'insère dans le cadre du projet intitulé IGAMWI (*Imperial government and authority in medieval Western Islam*) et financé par le 7^e PCRD de l'European Research Council : FP7-ERC-StG-2010-263361. Participant à ce projet que je dirige Hicham El Aallaoui (CNRS-UMR 8167), Hassan Chahdi (CNRS-UMR 8167), Travis Bruce (State University of Wichita, Kansas) et Mehdi Ghouirgate (CNRS-UMR 8167). Elle est plus particulièrement extraite de l'ouvrage dont la publication en français est prévue au début 2013 : Pascal Buresi et Hicham El Aallaoui, *Gouverner l'Empire. La nomination des fonctionnaires provinciaux dans l'Empire almohade (1147-1269). Édition, traduction et présentation de 77 taqdim-s (« nominations »)*, Madrid, Casa de Velázquez (BCV), 2013. Voir Pascal Buresi et Hicham El Aallaoui, *Governing the Empire. Appointing provincial officials in the Almohad Caliphate*, traduction anglaise par Travis Bruce, Leyde, Brill, 2012.

** Directeur de recherche CNRS-CIHAM-UMR 5648 / ERC StG 263361.

Cette communication va présenter les principaux apports que les documents de chancellerie fournissent sur l'organisation du pouvoir politique almohade. Elle est le fruit d'un travail réalisé depuis quelques années principalement avec Hicham El Aallaoui, mais aussi avec Mehdi Ghouirgate, Hassan Chahdi et Travis Bruce. Je m'appuierai plus particulièrement sur le manuscrit 4752 de la *ḥasaniyya* de Rabat, qui contient 77 *taqdim-s*, c'est-à-dire des actes de nomination, la plupart « neutralisés ». La notion de neutralisation renvoie à la pratique qui consiste à supprimer les noms de lieu, les noms de personne et les dates et à les remplacer par Fulān et ses dérivés (Abū Fulān, Fulān, pour les noms de personne, Fulāna, pour les noms de lieu), comme dans les sources juridiques.

Dans un premier temps, j'essaierai de décrire brièvement les grandes étapes de l'évolution de l'organisation politique de l'Empire almohade des origines à la disparition de la dynastie mu'minide. Ensuite je me pencherai sur les différents secteurs de l'administration de l'Empire durant la dernière période, concernée par le manuscrit et considérée comme une phase de déclin (1224-1269). Enfin j'essaierai de dégager les fondements idéologiques de l'autorité impériale tels qu'ils se dégagent des nominations du recueil. En fait il s'agira pour moi de voir la nature des relations entretenues entre le souverain, principe de l'autorité impériale, et la population de l'Empire.

POUR UNE CHRONOLOGIE DE L'ORGANISATION POLITIQUE DE L'EMPIRE

L'organisation partisane

Réfugié à Tinmāl avec ses fidèles à partir de 1124, Ibn Tūmart met en place les bases de son mouvement. Le pouvoir doctrinal du fondateur se mêle au pouvoir de nature politique que celui-ci exerce en prenant les rênes de la révolte contre les princes des villes et des plaines. Lentement, du parti des fidèles émerge une organisation destinée à

conduire l'État almohade. Des « gens d'épée » rejoignent les « gens du savoir », pour étendre et défendre le message que ceux-ci, chargés de guider et de diriger leur combat commun, élaborent.

Hormis quelques exceptions, parmi lesquelles 'Abd al-Mu'min et un des principaux lieutenants du Mahdī, le *ṣayḥ* Abū Ḥafṣ 'Umar Hintātī (ou Intī) de la tribu des Hintāta, les premiers soutiens d'Ibn Tūmart appartiennent à sa tribu d'origine, les Hargā, et de manière générale à l'ensemble tribal des Maṣmūda : Hargā, « gens de Tinmāl » (*ahl Tinmāl*), Hintāta, Ğadmīwa, Ğanfīsa, Qabā'il, Haskūra. Les historiens insistent en général sur la rigueur de la structure hiérarchisée mise en place par Ibn Tūmart et sur l'influence des structures tribales qu'elle reflète. En effet le Mahdī aurait pris la décision d'assurer, à côté de catégories proprement tribales, une certaine représentativité des différents groupes au sein des instances mises en place : Conseil des Dix ou *ahl al-ḡamā'a*, Conseil des Cinquante et/ou des Soixante-dix.

L'origine du système créé a été attribuée à une formalisation inspirée du modèle prophétique muḥammadien, avec une très forte composante hiérarchique. De nombreuses « catégories » furent créées pour encadrer l'ensemble de la population : au sommet se trouvait le Conseil des Dix (parmi lesquels 'Abd al-Mu'min et Abū Ḥafṣ 'Umar Intī), puis le Conseil des 50, comprenant les représentants des « tribus almohades » qui formaient le noyau originel du mouvement, considérées par ordre décroissant, Hargā, ahl Tinmāl, Hintāta, Ğadmīwa, Ğanfīsa, Qabā'il, Ṣanhāḡa, Haskūra etc., puis toute la population de ces tribus ; la 4e catégorie était constituée par les huit classes de « serviteurs » (*'abīd*) du Maḡzan. Les autres catégories incluaient les censeurs de mœurs, les fonctionnaires de la frappe (*sakkākūn*), les soldats de l'armée régulière (constituée au début par les habitants d'Āḡmāt), les muezzins et finalement les combattants pour la foi (*ḡuzāt*), convoqués au début parmi les neuf principales « tribus almohades » (VIGUERA, 1997: p.79). 'Izz al-Dīn Mūsā note que la composition des Conseils diffère en fonction des auteurs (MŪSĀ, 1970: pp.54-55), par exemple al-Yasa'1 cité par Ibn al-Qaṭṭān,

1 al-Yasa' : les Dix, les Cinquante, les Soixante-dix, les « Doctes » (*ṭalaba*), les « Gardiens » (*ḥuffāz*), les « gens de la maison » (*ahl al-dār*), les Hargā, les « Gens de Tinmāl » (*ahl Tinmāl*), les Ğadmīwa, les Ğanfīsa, les Hintāta, les « gens des tribus » ou « de Qabā'il » (*ahl al-qabā'il*) l'armée (*ḡund*) et les « combattants de la foi » (*ḡuzāt*).

al-Baydaq² ou Ibn Šāhib al-Šalā et ‘Abd al-Wāhid al-Marrākušī. Pour Mūsā, la non concordance des listes transmises par les sources est due à la confusion entre l'organisation partisane, les structures administratives et militaires et les fonctions religieuses. On peut aussi émettre l'hypothèse que ces divergences seraient le témoin des étapes successives de développement et d'élargissement de l'organisation partisane.

Les seules catégories qui relèveraient selon ‘Izz al-Dīn Mūsā de l'organisation partisane seraient : les Dix ou *ahl al-ġamā’a*, les Cinquante, les Soixante-dix et les Sept, les *ṭalaba*, les *ḥuffāz* et le reste de la population, la « totalité » (*al-kāffa*). Les récits concordent sur le fait que ces groupes furent créés après le serment (*bay’a*) prêté à Ibn Tūmart, au moment où il fut auto-proclamé et reconnu Mahdī³. Au sein du Conseil des Dix (*Ahl al-ġamā’a*), dont le nom ne renverrait pas au nombre exact de « membres » qui le composaient, mais constituerait une référence à la tradition des dix compagnons du Prophète auxquels le Paradis avait été promis, on assiste à une proto-spécialisation. Al-Bašīr dirigeait fréquemment les expéditions militaires contre les Almoravides, sans être le seul à l'avoir fait. Sulaymān Aḥadri⁴ était plus spécialement chargé de la *kitāba*, cependant qu’Ismā’il al-Ḥazrāġī exerçait la fonction de juge, Mūsā Ibn Tammār gérait les biens de la *ġamā’a*, Ayyūb al-Gadmiwī le partage des biens et des terres (*al-iqtā’a*) entre les Almohades.

À ce groupe informel de dirigeants, se joignent dans le conseil des Cinquante, une quarantaine de délégués des tribus. L'existence de deux conseils, « des 50 » et « des 70 », se rapporte soit à deux étapes successives de la même institution, en

fonction de l'évolution du nombre de ses membres, soit à la création d'un organisme théorique (les 70) désignant l'ensemble des conseils existants – *ahl al-ġamā’a*, *ahl ḥāmsīn* (« Conseil des 50 ») et *ahl al-dār* (« les gens de la maison ») –, sans existence formelle concrète. Ces groupes élargis ont une fonction de conseil plutôt qu'un rôle exécutif.

La catégorie et le terme de *ṭalaba* sont aussi une innovation almohade. Partant de la mention que, dès avant sa reconnaissance comme Mahdī, Ibn Tūmart aurait envoyé aux tribus des hommes de savoir pour les rallier à sa cause, ‘Izz al-Dīn Mūsā suggère que les *ṭalaba* seraient apparus avant le conseil des Cinquante. Ce groupe des *ṭalaba* ou *ṭulba* (*tolba* pour les historiens traditionnels) aurait été nombreux et aurait donc été constitué avant la *bay’a* de 1124, durant la première prédication d’Ibn Tūmart à Īġilīz-des-Harġa (1121-1124). Durant son séjour dans le berceau familial, le Mahdī aurait consacré l'essentiel de son temps à forger et enseigner sa doctrine. En retour, ses disciples auraient été chargés de propager son message, d'abord dans le Sūs en 516/1121, pour rallier les tribus voisines, et cette mission n'aurait jamais cessé au cours du temps. Outre la fonction de missionnaire, les *ṭalaba* semblent bien aussi avoir exercé des fonctions militaires, c'est en tout cas ce que laisse supposer leur participation fréquente aux grandes expéditions guerrières. Sous ‘Abd al-Mu’min, l'éducation de ces prédicateurs-missionnaires, chargés de défendre et d'incarner le dogme almohade partout dans l'Empire, aurait été formalisée et très strictement organisée à Marrakech ; elle aurait comporté une formation physique, politique, religieuse et militaire (FRI-CAUD, 1997 et 2006).

2 al-Baydaq : les *ahl al-dār*, les « Membres » (*ahl al-ġamā’a*), les Cinquante, les Harġa, les *ahl Tinmāl*, les Hintāta, les Ġadmiwa, les Ġanfisa, les Kūmya, les Qabā’il, les Haskūra, les Šanhāġa, les serviteurs (*‘abid*) du maḥzan, les *muḥtasib-s* (chargés de la police des marchés et de la réforme des mœurs), les *sakkākūn* (chargés de la frappe monétaire), les muezzins, les *ġuzāt* (« combattants de la foi »), les *ḥuffāz* et les *ahl al-ḥizb* (« gens du parti [du *tawḥīd*] »).

3 Al-Yasa’ renvoie cette création au moment même du serment (*bay’a*) : les dix premiers à le prêter constituèrent le premier groupe, les 50 suivants, le second, les 70 suivants, le troisième. Pourtant cette origine semble très contestable à ‘Izz al-Dīn Mūsā. Les Dix étaient tous des compagnons d’Ibn Tūmart avant la prestation de la *bay’a*, sauf Abū Ḥafṣ ‘Umar b. Yaḥyā al-Hintāti qui rejoignit le groupe après l'« almohadisation » de la tribu des Hintāta. ‘Izz al-Dīn Mūsā suggère que cette nomination fut une concession faite aux membres très nombreux de cette tribu ; en échange de leur ralliement qui affaiblissait considérablement les attaques almoravides, ils auraient obtenu la participation d'un de leurs chefs aux instances dirigeantes almohades. Pourtant, parmi celles-ci, ne figure aucun Harġa, tribu du Mahdī, première à se rallier à son message. Or il est vraisemblable qu'au moins un Harġa a fait partie des dix premières personnes à prêter serment à Ibn Tūmart au moment où il s'est proclamé Mahdī.

4 Maḥmūd ‘Alī Makki, dans son édition du *Naẓm al-ġumān*, a mal retranscrit ce nom (al-Ḥaḍramī). On retrouve la forme correcte chez al-Baydaq (Sulaymān Aḥadri). Ce nom provient de la berbérisation du terme arabe *ḥaḍra* ou *ḥādīra*, c'est-à-dire la grande ville, voire la capitale. Il faut comprendre par là, comme le précise al-Baydaq, que ce personnage était originaire d’Aġmāt Ūrika, longtemps connue comme Ḥādīrat al-Mašāmīda (Je remercie Mehdi Ghouirgate pour ces précisions d'onomastique berbère).

L'administration des armes

La mort du Mahdī aurait été gardée secrète pendant près de trois ans, de 1130 à 1132, peut-être comme le suggère 'Izz al-Dīn Mūsá entre la *bay'a ḥāṣṣa* (le serment de l'élite des Almohades) et la *bay'a 'amma* (la reconnaissance générale) (MŪSÁ, 1991, pp.115-117) qui eut lieu durant trois jours (rabī' I 562/février 1132) dans la mosquée de Tinmāl. María Jesús Viguera relève dans l'évolution des formes du cérémonial une mutation du système de commandement des hommes. On passe d'un système jouant sur l'austérité, l'ascétisme et la simplicité d'une cérémonie en pleine nature, sous un caroubier, pour la *bay'a* prêtée à l'*imām* Ibn Tūmart, en ramadān 515/nov.-déc. 1121, aux fastes des allégeances urbaines telles qu'elles avaient lieu dans les principautés du *dār al-islām* (VIGUERA MOLÍNS, 1997: p.81).

Dans un premier temps, qui fait la transition entre la structure prophétique de l'organisation politique du Mahdī Ibn Tūmart et l'administration de l'Empire qui allait voir le jour après la disparition des Almoravides, les Almohades entreprennent sous la direction de 'Abd al-Mu'min de sortir de l'Atlas et de conquérir les plaines et les cités almoravides, l'objectif ultime étant la capitale Marrakech. La base militaire de ces conquêtes est Tinmāl, nouvelle Médine avec ses *Anṣār* et ses *Muhāğirūn* (FROMHERZ, 2005; FILI et VAN STAEVEL, 2006).

Des « conseils » aux fonctions

La structure mahdienne des origines se relâcha progressivement au cours du temps, avec la disparition de la représentation tribale initiale et la création de l'Empire (VIGUERA MOLÍNS, 1997: p.81). Il semble bien que ce soit la reconstruction rétrospective de l'histoire des institutions qui soit à l'origine d'une perception qui tend à faire, une fois de plus, du moment initial un modèle, établi ex abrupto, d'organisation sociale, politique et religieuse, et progressivement trahi par les successeurs du fondateur. Non seulement l'apparition de l'organisation initiale fut progressive, mais aussi sa disparition. Ainsi ne semble-t-il pas y avoir eu de réelle rupture entre l'époque du Mahdī et celle de l'Empire, mais plutôt une adaptation empirique aux nouvelles conditions politiques de structures toujours plus ou moins informelles et mouvantes ; bien souvent, les chro-

niqueurs organisent par le texte des éléments disparates dont ils attribuent la formalisation aux origines, alors que celle-ci n'a jamais existé, ou seulement tardivement et incomplètement. De même que le Mahdī demandait leur avis aux membres du Conseil des Dix (*ahl al-ğamā'a*) et qu'il les chargeait chacun de tâches particulières, 'Abd al-Mu'min fit appel aux membres survivants de ce Conseil pour exercer les nouvelles fonctions qu'exigeait l'administration de l'Empire. Ainsi le *ṣayḥ* Abū Ḥafṣ 'Umar Intī fut-il nommé gouverneur de Cordoue par le souverain et quitta l'organisation partisane pour entrer dans l'administration impériale. Cette nomination, et les autres comparables, conduisirent au délitement des structures lentement mises en place dans les premiers lustres du mouvement.

Dans le cadre de leur révolution politique, religieuse et idéologique, les Almohades procèdent à un réinvestissement sémantique de nombreux termes arabes, tels ceux de *ṭalaba*, *ṣayḥ*, *ḥāfiẓ* ou *sayyid*. Le terme de *ṣayḥ* désigne ainsi traditionnellement un « ancien », personnage respecté de la tribu, mais il est porté spécifiquement, à l'époque almohade, comme un titre honorifique, par les membres du Conseil des Dix et des Cinquante, en vertu de leur appartenance passée au groupe dirigeant. Avec les *ṭalaba*, les *ṣayḥ*-s exercent les plus hautes charges de la gestion de l'Empire, en particulier les directions militaires, tels 'Umar al-Šanhāğī, Abū Ḥafṣ 'Umar al-Hintātī (Intī), Yūsuf b. Sulaymān, Ibn Zağğū, Ibn Yumūr Wayḥlaf, ou les gouvernorats dans les régions conquises : Sulaymān b. Wānūdīn, Yūsuf b. Maḥlūf et 'Abd al-Wāḥid al-Šarqī, ainsi que Mūsá b. Sulaymān nommé par 'Abd al-Mu'min sur Tinmāl (MŪSÁ, 1970: p.72). Puis, lorsque 'Abd al-Mu'min nomma ses fils comme gouverneurs des provinces, à partir de 551/1156, il envoya avec eux certains *ṣayḥ*-s comme conseillers. D'autres exercèrent de hautes fonctions exécutives, comme le vizirat (pour les fils de Abū Ḥafṣ 'Umar al-Hintātī ou d'Ibn Ğāmi').

La mise en place du système dynastique

On observe le même phénomène pour le terme *ḥāfiẓ*, qui apparaît lors de la mise en place dans les années 1150 d'un système dynastique et de la prise de contrôle du califat par les Mu'minides. 'Abd al-Mu'min aurait sélectionné dans les grandes villes de l'Empire, comme Séville, Cordoue, Fès ou Tlemcen, 3 000 jeunes gens (dont 50

de Séville) parmi les grandes familles pour les former au dogme almohade. Certains auteurs affirment qu'ils furent recrutés seulement dans les tribus almohades, d'autres seulement parmi les Mašmūda, et ils reçurent le nom de *ḥāfiẓ*. Ces garçons étaient choisis alors qu'ils avaient six ans environ pour pouvoir apprendre rapidement. Leurs maîtres étaient les meilleurs *kuttāb*, *fuqahā'* et poètes de tout le pays et 'Abd al-Mu'min lui-même s'occupait d'eux tous les vendredis (MŪSĀ, 1970: p. 78). Les *ḥuffāz* recevaient une formation théorique et pratique et étudiaient les productions du Mahdī sur le dogme du *tawḥīd* et le droit, sur le Coran et sur le *ṣaḥīḥ* de Muslim, ainsi que des ouvrages sur l'administration des gouvernorats. En outre ils apprenaient à monter à cheval, à tirer à l'arc, à nager dans un lac fabriqué par 'Abd al-Mu'min dans ses jardins et à maîtriser les règles de navigation. Les fils de 'Abd al-Mu'min se trouvaient parmi eux lorsqu'ils furent sélectionnés en rabī' I 551/1156 (LÉVI-PROVENÇAL, 1941: lettre n° 14, p. 66). Dans le cadre de l'innovation terminologique de la révolution almohade, ceux-ci reçoivent le titre de *sayyid*, qui désigne explicitement à l'époque almohade, un fils ou un descendant du premier calife almohade, et continue en même temps d'être utilisé dans l'expression « notre seigneur Muḥammad » (*sayyidu-nā Muḥammad*).

'Abd al-Mu'min cherchait ainsi à former une élite capable d'assumer toutes les fonctions d'administration, militaire et navale. Progressivement il écarta les *ṣayḥ*-s almohades des postes de gouverneurs, les conservant comme conseillers, et il nomma les « Gardiens » (*ḥuffāz*) à leur place. Les chroniques nous les montrent exerçant des fonctions dirigeantes dans les commandements militaires et dans la direction de provinces ou de districts. Le tournant décisif eut lieu en 549/1155, 'Abd al-Mu'min transforme alors les structures originales du pouvoir almohade, que certains historiens ont pu qualifier d'« oligarchie tribale théocratique » en une monarchie dynastique, autocratique et héréditaire au profit de sa propre lignée. 'Abd al-Mu'min prit prétexte de la corruption de certains éléments almohades pour s'attacher les autres en recrutant leurs fils comme *ḥuffāz*. On

a une preuve de cette corruption dans la lettre qu'il adresse aux *ṭalaba* d'al-Andalus. On ne sait si la formation des *ḥuffāz* se poursuivit après le règne de 'Abd al-Mu'min, ou bien si l'existence de *ḥuffāz* au XIII^e siècle est due à la transmission aux fils des fonctions de leur père.

La réforme de 1155, qui instaurait le système dynastique pour la fonction califale, s'est accompagnée d'une mesure non moins importante qui concentrait les fonctions gouvernementales aux mains de la vingtaine de fils de 'Abd al-Mu'min. Désormais l'Empire était géré de manière patrimoniale et les frères exclus de la succession recevaient les postes de responsabilité les plus importants dans les provinces. 'Abd al-Mu'min contrôlait ainsi non seulement la fonction califale monopolisée au profit de sa lignée, mais il assurait une autorité sans partage sur les différentes régions de l'Empire en renforçant sa légitimité politique par son autorité paternelle.

De la cour itinérante à la capitale assiégée

À l'Empire conquérant (1147-1214) succède le Maroc impérial. À partir du retour d'al-Nāṣir à Marrakech, au lendemain de la défaite de Las Navas de Tolosa, l'aire d'action des califes almohades se réduit progressivement en une quinzaine d'années au Maghreb occidental, le calife s'enfermant dans sa capitale de Marrakech. Le premier Empire était dépourvu de réelle capitale, même si Marrakech et Séville étaient les deux capitales officielles, Tinmāl la capitale symbolique et la cour califale le centre itinérant de l'autorité⁵. De 1214 à 1229, on assiste à une immobilisation croissante du calife et à une sédentarisation du souverain et des services centraux. À partir du moment où les Mérinides accroissent leur pression depuis le nord du Maroc, on peut parler d'un califat assiégé. Les voyages du calife se limitent peu à peu au trajet Tinmāl/Marrakech, et l'aire d'influence des souverains se rétrécit par étapes symboliquement au berceau du mouvement almohade. Les fonctionnaires provinciaux se déplacent dorénavant pour voir le calife dans la capitale, alors que, jusqu'au règne d'al-Nāṣir,

⁵ La tradition du pouvoir « itinérant » au Maghreb a été étudiée pour une période postérieure par Jocelyne Dakhlia dans un article déjà ancien (DAKHLIA, 1988). Cette tradition a été inaugurée par les Almohades : si dans un premier temps le nomadisme de la cour a répondu aux nécessités de la conquête, il est rapidement devenu « consubstantiel » à la fonction califale, comme l'a bien montré Manuela Marín (MARÍN, 2006: p.457).

le calife était partout chez lui, la cour était itinérante, si bien que les nominations et les destitutions de gouverneurs, de juges, de délégués se faisaient à l'occasion de la venue du souverain. Ainsi, pendant la période de démembrement, les califes perdent leur pouvoir sur la plupart des territoires de l'Empire. Les gouverneurs de nombreuses régions deviennent indépendants, comme Muḥammad b. Yūsuf b. Naṣr à Grenade, Yağmurāsān à Tlemcen, Ibn Ḥalās, puis al-'Azafī à Ceuta, 'Abd Allāh b. Zakariyā al-Hazraġī, Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān b. Zakariyā al-Ġadmīwī et Muḥammad al-Qiṭrānī à Siġilmāssa. En bien des cités, la population put se choisir ses propres dirigeants ; ainsi à Tunis, à Séville ou à Ceuta. À partir du règne d'al-Ma'mūn, seuls relèvent du pouvoir califal les governorats du Maghreb al-Aqṣā, où les califes devaient faire face à la révolte des tribus arabes et des Mérinides dans les campagnes. En dehors des grandes capitales de governorat, le pouvoir du calife ne s'exerçait plus guère que dans les villes principales : Tāzā, Azimmūr, Aġmāt, Dar'a et Meknès (MŪSĀ, 1991: p.178). C'est paradoxalement de cette époque de réduction du territoire impérial que datent les actes de nomination présents dans le manuscrit 4752 de la ḥasaniyya de Rabat.

LES DIFFÉRENTS SECTEURS DE L'ADMINISTRATION

Gouverneurs et chefs militaires

À la fin du XIII^e siècle, plusieurs termes sont utilisés pour désigner les fonctionnaires de l'administration impériale. Yaḥyá al-Ḥaḍūġ, l'auteur présumé de la collection de *taqdīm-s* reproduite dans le manuscrit 4752 de la ḥasaniyya de Rabat⁶, distingue d'un côté les gouverneurs (*wūlāt*) et les chefs militaires (*quwwād*), de l'autre les juges (*quḍāt*)⁷. Pourtant plusieurs autres termes apparaissent, en particulier dans les titres

des *taqdīm-s*, dont on ignore s'ils sont de Yaḥyá ou de la personne qui reprend son ouvrage : *qā'id 'alá l-uṣṭul*, soit « chef de la flotte » ou « amiral » (*taqdīm* 2) ; *wālī*, « gouverneur » (*taqdīm-s* 3, 4, 36 et 37) ; *qā'id 'askar*, « chef d'armée » (*taqdīm* 21) ; *'āmil*, « agent », en fait l'équivalent de « gouverneur » (*taqdīm-s* 7, 14, 16, 17, 18 et 43 [6, 15 et 19]) ; *nāzīr fī l-maġbā*, « responsable des impôts » (*taqdīm-s* 17 et 42) ; *'alá ašġāl al-maḥzan*, « responsable des affaires du Trésor » (*taqdīm* 46) ; *ṭalaba*, « Docte » (*taqdīm* 13) ; *šayḥ* (*taqdīm-s* 38 et 39 [n° 40]). On peut compléter cette classification par l'intitulé qui apparaît parfois dans le corps même du *taqdīm* : *wālī*, pl. *wūlāt* et *wilāya*, « gouverneur » (*taqdīm-s* 6, 10, 18, 20, 21, 22 et 36) ; *'āmil*, pl. *'ummāl*, « gouverneur, percepteur » (*taqdīm* 20) ; *muštaġil*, « employé » (*taqdīm-s* 19 et 20) ; *ḥāfiḥ*, « Gardien » (*taqdīm* 10) ; *šayḥ* (*taqdīm-s* 3, 4, 16, 17 et 43).

Plusieurs remarques s'imposent. D'abord les termes de *šayḥ*, de *ḥāfiḥ* (« Gardien ») et de *ṭalaba* (« Docte ») ne désignent pas une fonction, mais un titre, sauf peut-être en ce qui concerne les tribus arabes (*taqdīm-s* 38-41). Le titre du *taqdīm* indique alors le caractère spécifique de la personne nommée et non la charge dont elle a été investie. Ensuite, l'intitulé présent dans le corps des *taqdīm-s* ne correspond pas à celui de leur titre dans deux cas au moins. Le *taqdīm* 18 évoque un *wālī*, et le titre indique un *'āmil*, comme dans le 19, qui mentionne un *muštaġil*. Le titre des *taqdīm-s* 7 et 16 (« Nomination d'un autre *'āmil* », *taqdīm 'āmil āḥar*) nous indique que le précédent concerne aussi un *'āmil*, or dans les deux cas, le personnage était un *wālī*, dont l'un très important puisqu'il s'agit du gouverneur de Ceuta à l'époque d'al-'Azafī. Enfin, le *taqdīm* 21 porte le titre de *taqdīm qā'id 'askar* et de facto le corps de l'acte comporte la mention « nous l'avons choisi pour commander les armées » (*iḥtārānā-hu li-qawdi l-'asākīr*), pourtant la partie finale désigne ce fonctionnaire comme un *wālī* :

6 De son nom complet Abū Zakariyā' Yaḥyá b. Ibrāhīm al-Aṣḥabī al-Ḥakīm al-ma'rūf bi-l-Ḥaḍūġ, ce savant vivait à l'époque d'al-Ru'aynī (1196-1268) qui, dans la biographie qu'il lui a consacrée, la seule à notre connaissance, affirme l'avoir rencontré (AL-TUĠĪBĪ, 1981: n°86, p.164). Al-Ru'aynī attribue à Yaḥyá al-Ḥaḍūġ plusieurs abrégés (*muḥtaṣīrāt*), un livre intitulé *al-Ḥiyara min al-ḍāhira* (« La fleur du trésor »), un sermon, un gros ouvrage intitulé *al-aġānī al-andalusīyya* (« Les chansons d'al-Andalus ») et un traité sur les échecs connu sous le nom d'*al-Ṣaṭranġ al-muṣawwir li-l-ḥakīm al-muṣaġġir*. Al-Ru'aynī précise que Yaḥyá était auteur et compositeur de musique (*muṣaṭṭif wa ma'lūf*). La mention qui nous intéresse ici porte sur les « recueils de lettres auxquels il aurait donné pour titre son nom car il en était le collecteur » (*wa maġmu'āt tarsil yu'anwinu-hā bi-smi-hi wa anna-hu al-ġāmi' la-hā*). Que soit remerciée ici chaleureusement Hayāt Qāra qui m'a suggéré le rapprochement avec le Yaḥyá du manuscrit et m'a fourni une photocopie de la notice du *Barnāmaġ* consacrée à Yaḥyá al-Ḥaḍūġ.

7 f° 5r, p. 7, l. 3-9 du manuscrit.

« Aussi, lorsque vous recevrez notre lettre, soyez avec votre gouverneur vénéré, comme les doigts de la main, pour tous vos intérêts »⁸.

Pour déterminer si les termes de *'āmil*, de *wālī*, de *qā'id*, de *muštaḡil* et de *nāzir* désignent des charges spécifiques – administratives, civiles ou militaires, il convient d'examiner les tâches dont ces fonctionnaires étaient investis. Sur les cinq occurrences où l'on connaît le titre exact de la personne nommée, trois sont des *'ummāl*⁹ qui sont chargés de ces fonctions *maṣlaḥiyya* et *maḥzaniyya*, et deux sont des *wūlāt*¹⁰. Il ne semble pas qu'il y ait de différence majeure entre les deux titres, puisqu'ils ont les mêmes attributions.

Les chroniqueurs de l'époque utilisent parfois semble-t-il indifféremment les termes de *'āmil* de *mušrif*, de *ṣāhib al-madīna*, de *ḥāzin al-māl* et de *ḥāzin al-ṭā'am* (MŪSĀ, 1991: p.168). Il semble bien en fait que cela ne soit pas dû à une confusion liée à des auteurs postérieurs, mais au caractère générique du terme *'āmil* (« agent »), le *wālī*, quant à lui exerçant une fonction importante non spécialisée. Dans la partie du *taqdīm* contenant les consignes spécifiques adressées par l'autorité au fonctionnaire nommé, diverses tâches sont attribuées aux gouverneurs (*'ummāl* ou *wūlāt*)¹¹ : prélever intégralement les impôts, ne pas favoriser les riches aux dépens des pauvres, pacifier la région, assurer la sécurité, lutter contre le mal (*al-širr*), l'hypocrisie (*al-nifāq*), la corruption (*al-fasād wa l-muḥsidīn*), l'égarement (*al-ḡayy*), la violence (*al-'inād wa l-'ānidīn*), la rébellion (*al-baḡiy*), la malversation (*al-ḍirar*)... Les *taqdīm*-s 9 et 20 évoquent plus particulièrement des travaux de construction et de fortification (*ma'āqil*), la réparation d'une muraille pour protéger la ville. Il peut sembler étonnant de trouver aux côtés d'attributions strictement fiscales – la collecte ou le prélèvement intégral (*istifā'*, *iqtidā'*, *istiqdā'*, *istihraḡ*, *istī'āb*) des droits (*ḥaqq*,

pl. *ḥuqūq*) et des taxes (*maḡbā*, pl. *maḡābī*), le rassemblement et la conservation (*ḍamm*, *ḍabṭ*) des surplus (*murtafa'āt*) – des consignes qui n'ont pas trait à l'impôt.

Qu'on n'espère pas trouver dans les *taqdīm*-s une description détaillée des impôts prélevés à l'époque almohade sur la population. Le propos est général malgré la diversité des appellations. Les différentes taxes sont désignées par plusieurs termes qui donnent l'impression d'être interchangeables, à l'exception de *rusūm*. Les prélèvements sont désignés soit comme *ḥaqq* (pl. *ḥuqūq*), soit à partir de la racine ḠBY : *maḡbā* (pl. *maḡābī*) ou *ḡibāya*. Parfois combinés avec des compléments (*al-maḥzaniyya*, *li-l-maḥzan*, *al-maḥzan*, *al-muḥtaṣṣ*, *fī l-amwāl*), ces différents termes apparaissent plus d'une trentaine de fois dans les *taqdīm*-s de la première partie du recueil. L'occurrence du terme *rusūm* est très intéressante. Elle intervient dans le *taqdīm* 10 non pour décrire les impôts reconnus par le pouvoir comme légaux, mais les taxes illicites prélevées dans les marchés et aux portes de la ville. Le Gardien (*ḥāfiḡ*) reçoit entre autre l'ordre « d'éliminer les taxes non autorisées par la Loi (*al-šar'*) dans les marchés et aux portes [des villes] »¹². Cette mention confirme l'hypothèse de Pierre Guichard dans son ouvrage sur *Les musulmans de Valence* que durant toute la durée de l'Empire, les califes almohades se sont efforcés de ne prélever que les impôts coraniques, fidèles en cela à l'un de leurs principaux arguments contre les Almoravides qui avaient laissé se multiplier les prélèvements sur les populations¹³. Ainsi, lorsqu'ils étaient arrivés au pouvoir, les Almohades avaient supprimé les *mukūs*, les *maḡārim*, les *ḍarā'ib* et les *qabālāt*. Le fait que la critique des prélèvements almoravides ait fait partie du message d'Ibn Tūmart (IBN TŪMART, 1903: p.261) révèle assez la dimension religieuse de la fiscalité dans le monde musulman médiéval.

8 *Taqdīm* 21, f° 19v, p. 36, l. 20 : *fā-iḡā wāfā-kum kitābu-nā fa-kūnū ma'a wālī-kum al-mukarrami fī l-maṣāliḥi kullī-hā ka-l-yadi al-wāḥidati*.

9 *Taqdīm*-s 7, 16 et 43.

10 *Taqdīm*-s 10 et 37.

11 Celles-ci correspondent à la liste dressée par E. Molina López (MOLINA LÓPEZ, 1997).

12 *Taqdīm* 10, f° 12r, p. 21, l. 17-18 : *mim-mā amarnā bi-hi ḥāfiḡa-kum al-iḡtīhādu fī [...] maḡqi l-rusūmi al-lati lā yubihu-hā al-šar'u min al-aswāqi wa l-abwābi*.

13 'Abd al-Mu'min, dans une lettre-circulaire envoyée en 543/1148 à tous les gouverneurs de province, insiste sur la suppression des taxes illégales et révèle l'ambition de l'« appel » (*da'wa*) almohade de s'en tenir aux impôts canoniques.

En outre deux documents distinguent les impôts qui font partie du *muḥtaṣṣ*, le domaine privé relevant directement du calife. Les *mağābi al-maḥzan wa l-muḥtaṣṣ*¹⁴ ou *ašğāli-kum al-maṣlaḥiyya wa a'māl mağābi-kum al-muḥtaṣṣiyya*¹⁵ désignent vraisemblablement des impôts de nature différente, puisqu'ils sont distingués. Le *muḥtaṣṣ* fait ainsi l'objet de prélèvements différents de ceux qui pèsent sur le reste du territoire, sans qu'aucune précision soit apportée dans les *taqdīm*-s. Le souverain n'y prélève donc pas seulement les impôts « canoniques », mais il exploite, ou fait exploiter, ces territoires par des serviteurs de l'État en utilisant la production comme il l'entend. Ce domaine semble très étendu d'abord parce que l'acte de nomination de deux fonctionnaires chargés des impôts d'une région les mentionne, ensuite parce que les chiffres des revenus de ces régions tels que nous les fournissons les chroniques sont impressionnants. À la fin du XII^e siècle, la vente des olives produites dans la Buḥāyra de Marrakech aurait rapporté 30 000 dinars par an, celles du domaine de Meknès, 35 000 dinars/an, celles de Fès, 50 000 dinars/an (MŪSÁ, 1991: p.286). Or ces régions font toujours partie de l'aire de domination des califes almohades au XIII^e siècle. Ainsi les revenus califaux ne se limitent pas aux impôts légaux, ils sont complétés par d'autres revenus qui n'ont rien à voir avec la fiscalité traditionnellement reconnue comme légale pour le monde musulman. 'Izz al-Dīn Mūsá rappelle que la répression menée contre les personnes corrompues ou contre les rebelles débouche en cas de succès sur la confiscation de leurs biens et le paiement d'amendes importantes, le tout venant grossir le Domaine.

Les fonctions judiciaires

Le recueil de Yaḥyá al-Ḥaḍūğ est une pièce supplémentaire à joindre au dossier des fonctions administratives et à la question de la nature – religieuse, profane, militaire, civile – des pouvoirs dans le monde musulman médiéval¹⁶. Il donne 28 nomi-

nations à un poste de juge (*ḥuṭṭat al-qaḍā'*), mentionnant la fonction principale attachée à cette charge et les fonctions secondaires. On notera d'emblée que, moins nombreux, ces actes sont aussi moins divers que les 48 premiers, comme si les charges concernées étaient plus délimitées, plus précises, le cadre d'exercice plus strict, la spécialisation professionnelle plus affirmée. Cela étant, le manuscrit s'interrompt brutalement, on ne sait combien de *taqdīm*-s de juges le recueil incluait à l'origine. Le caractère informel des fonctions politiques, militaires, administratives et fiscales que reflète l'imprécision terminologique des titres de gouverneurs (*wūlāt, 'ummāl, nāzir, muštağil...*) contraste avec l'organisation hiérarchique qui apparaît clairement pour les nominations de juges : les *quḍāt* étaient chargés de nommer les *šuhūd* (« témoins instrumentaires ») et les *musaddidūn* (« juges délégués, secondaires ou adjoints »), le calife étant à la tête de la hiérarchie judiciaire¹⁷.

Quelles que soient les formules, toutes presque identiques, le juge est nommé pour régler les différends (*ḥiṣām, nawāzil, qaḍāya*) entre les sujets et rendre des arrêts (*aḥkām*). Aucune activité d'*iftā'* (« expertise ou conseil jurisprudentiel ») n'est évoquée et cela correspond à ce qu'on sait par ailleurs sur l'attitude des califes almohades par rapport aux recueils de fatwa-s dont la destruction fut ordonnée à plusieurs reprises. L'activité des *fuqahā'* et des '*ulamā'* recrutés pour exercer une activité « officielle » est donc réduite, au moins dans le cadre de cette activité, à son aspect « judiciaire » d'arbitrage des conflits pouvant surgir dans la population.

Ainsi l'activité des *quḍāt* nommés est-elle limitée en amont par l'autorité du calife, juge suprême de l'Empire, et en aval par l'impératif de prescription du bien et d'interdiction du mal qui pèse sur tous les sujets de l'Empire, surtout ceux qui exerçaient une fonction « publique »¹⁸. Les impératifs « moraux » encadrant traditionnellement

14 *Taqdīm* 42.

15 *Taqdīm* 46.

16 Pour une présentation synthétique de l'organisation judiciaire à l'époque almohade, voir RODRÍGUEZ MEDIANO, 1997.

17 Pour une présentation exhaustive du système judiciaire à l'époque almohade, on se référera à MŪSÁ, 1991: pp.191-210.

18 *Taqdīm* 56, f° 38v, p. 74, l. 19-20 : « Nous lui avons prescrit d'ordonner le bien et d'interdire le mal (litt. « son contraire ») ; qu'il établisse le droit de toutes ses forces et de tout son zèle » (*wa aw'aznā ilay-hi an ya'mira bi-l-ma'rūfi wa yunhiya 'an ḍiddi-hi wa an yuqīma bi-aqṣá wus'i-hi wa awfá ḡuhdi-hi*).

les activités judiciaires sont réitérés dans presque tous les actes : traiter également les justiciables sans acception de rang ni de richesse (*al-martaba wa l-aṭrā'* ou *al-manāṣib*), les puissants et les faibles (*al-qawiyy* et *al-ḍa'if*), les pauvres et les riches (*ḡaniyy* et *faqīr*)¹⁹, les personnes connues et les gens du peuple (*al-šarīf* et *al-mašrūf* ou *al-fāḍil* et *al-mafḍūl*). Parfois des mesures concrètes, manifestant l'égal respect apporté par le juge aux plaignants, sont évoquées et renvoient aux actes et aux gestes attendus dans les séances de justice. Ainsi par exemple, dans le *taqdīm* n° 69, le pouvoir insiste auprès du juge « pour qu'il traite également les deux parties quand il les convoque ou leur demande de s'asseoir »²⁰. Le fait d'être présent, debout ou assis, évoqué à plusieurs reprises dans les *taqdīm*-s de juge, avait ainsi une signification qui nous échappe en partie, et exprime des marques spécifiques de respect et des modalités de rapports sociaux dont on perçoit l'importance symbolique sans en connaître clairement les règles. En outre il est recommandé aux juges de ne pas craindre de prendre des mesures impopulaires entraînant les reproches ou les critiques (*lawmat lā'imīn*)²¹, de faire preuve de justice et de tempérance (*i'tidāl*), de douceur (*rifq*) ou de fermeté (*šidda*) quand cela s'impose. Occasionnellement, les juges nommés reçoivent des attributions qu'on peut considérer comme « notariales », comme le contrôle des contrats et des actes passés²².

Une autre attribution très importante est dévolue aux juges provinciaux : la nomination des témoins instrumentaires (*šuhūd* et plus rarement *šuhadā'*)²³, parfois celle des adjoints provinciaux ou juges secondaires (*musaddidūn*). Traditionnellement, en al-Andalus, c'est le *qāḍī l-ḡamā'a* de Cordoue, dont la fonction a été instaurée à l'époque omeyyade, qui se trouve au sommet de la pyramide judiciaire, mais sous les Almohades cette fonction fut déplacée à Séville, cependant que le Grand juge de Marrakech était parallèlement à la tête de l'appareil judiciaire maghrébin. Après la perte de contrôle de la péninsule Ibérique, de la fin des années 1220 à 1269, il n'y a plus qu'un seul *qāḍī l-ḡamā'a*, ou *qāḍī l-quḍāt*, et il est à Marrakech. Étant donné la réduction territoriale progressive de l'Empire, les *taqdīm*-s du recueil de Yahyá al-Ḥaḍūǧ concernent essentiellement le Maghreb al-Aqṣá et le Sūs dont les juges, désignés par le calife, nommaient en cascade des représentants (*musaddidūn*) dans les petites localités de leur ressort judiciaire.

Les délégués du juge les plus importants sont incontestablement les témoins instrumentaires ou *šuhūd*. Le juge est chargé de les sélectionner en personne et de vérifier avec soin leur moralité et leur comportement, de contrôler ce qu'ils font et ce qu'ils sont et de les démettre au moindre soupçon²⁴. En effet les actes ne cessent de répéter que ces témoins « sont la pierre angulaire sur laquelle il [le *qāḍī*] fonde et authentifie ses

19 En fait, le seul acte qui cite ces deux termes, à travers un verset coranique est le *taqdīm* 55 rédigé au nom d'Ibn Hūd al-Mutawakkil (Coran, iv, 135 : « Vous qui croyez, assumez l'équité, témoignez de Dieu, fût-ce à l'encontre de vous-mêmes, de vos père et mère, de vos proches, qu'il s'agisse d'un riche ou d'un indigent ; dans l'un comme dans l'autre cas, Dieu doit avoir la priorité. Ne suivez pas la passion plutôt que la justice. Si vous éludez ou vous dérobez, Dieu est Informé de vos agissements... »). Dans aucun acte almohade, il n'y a de référence directe à ce verset et les termes utilisés ne sont jamais ceux de *ḡaniyy* ni de *faqīr*.

20 *Taqdīm* 69, f° 44v, p. 86, l. 12 : *an yusawwiya bayna l-mutaḥāšimayn fī l-ḥuḍūri laday-hi wa l-qu'ūdi*.

21 Cette expression est coranique ; Coran, v, 54 : « ... s'efforçant sur le chemin de Dieu sans craindre le reproche de personne. – Telle est la grâce de Dieu ; Il en gratifie qui Il veut. Dieu est Immense, Connaisseur ».

22 *Taqdīm* 61, f° 41r, p. 79, l. 3-4 : « et de juger selon le droit incontestable dont il suivra le chemin et poursuivra les traces. Nous lui avons ordonné de contrôler [la valeur] des contrats et des témoins instrumentaires » (*wa l-ḥukmi bi-l-ḥaqqi al-wāḍiḥi yasluku sunana-hu wa yaqfū aṭara-hu wa amarnā-hu bi-tafaqqudi l-'uquḍi wa l-šuhūdi*).

23 *Taqdīm*-s 49, f° 32r, p. 61, l. 19 ; 60, f° 40, p. 78, l. 12 ; 71, f° 45v, p. 88, l. 11.

24 Sur l'importance des témoins instrumentaires dans la procédure judiciaire almohade, on se reportera à BRUNSCHVIG, 1955 : p. 146. L'islamologue montre comment la question de l'« honorabilité » du témoin a un rôle important pour « rendre probable » la véracité de son témoignage, condition nécessaire du *ḥukm* (« décision judiciaire »). Sur la capacité du témoignage à procurer une conviction, par des procédés rhétoriques jouant sur la persuasion et laissant place au doute et à la possibilité du contraire, ou une certitude, par l'information (*ḥabar*), voir AOUAD, 2005. Les prises de position originales d'Averroès qui rattache finalement la Tradition prophétique au *zann* (« opinion »), plutôt qu'à un *'ilm yaqīn* (« connaissance certaine ») comme le font les théologiens, sont rapprochées par P. Guichard, dans la courte annexe de cet article (p. 143-144), d'une part de la disparition des recueils jurisprudentiels à l'époque almohade, d'autre part de la démarche mu'tazilite, qui « lorsqu'elle est récupérée par le califat (dans une idée de refondation de l'État ?) [manifeste] un souci au moins virtuel de libérer le politique des normes trop contraignantes du droit ».

jugements »²⁵, que le témoignage (*al-šahāda*) « est le pilier et le soutien du juge [...] la source de ce qu'il lie ou délie dans ses jugements »²⁶. Il convient donc « qu'il n'accepte que ceux dont le sens de la justice est évident et dont le comportement (*ḥālatu-hu*), religieux ou profane, est sans défaut »²⁷, c'est-à-dire

« des hommes qui ont fait preuve d'intelligence, de vertu et de sincérité, car des témoins dépendent ses jugements. C'est sur eux qu'il s'appuie pour confirmer ou casser [une sentence]; ce sont les meilleurs arbitres pour déterminer les arrêts interdits ou autorisés ; ils ramènent par la bride quiconque va à droite ou à gauche, selon la justice ou contre elle »²⁸.

Sur 28 actes de nominations de juge, 24 précisent les fondements du droit sur lesquels celui-ci devra appuyer ses jugements. La plupart d'entre eux indique, à côté du Coran et de la Tradition, le consensus de la Communauté (*iğmā' al-umma*), voire, en deux occasions l'« effort d'interprétation personnel » (*iğtihād*)²⁹, ce qui ne correspond guère à la doctrine almohade qui n'acceptait en théorie que les deux premiers. La rupture d'al-Ma'mūn avec le dogme almohade peut expliquer les différences entre les actes, mais ce qui est surprenant c'est que même après le règne d'al-Rašīd, qui rétablit officiellement le dogme almohade, le « consensus de la communauté » (*iğmā' al-umma*) continue d'être mentionné dans les actes postérieurs à son règne. Si la *'iṣma* du Mahdī est à nouveau évoquée dans les sermons du vendredi et sur les monnaies, ainsi que dans les préambules des documents de chancellerie³⁰, il semblerait alors que les *'ulamā'* malékites soient parvenus à imposer leurs exigences et les normes malékites dans l'exercice du droit. Cette

concession du pouvoir califal est sans nul doute le signe de son affaiblissement et le témoin de la réduction de ses ambitions. D'ailleurs, il est frappant que les actes d'Ibn Hūd al-Mutawakkil utilisent aussi cette expression dont Maribel Fierro pensait qu'elle renvoyait aux tensions au sein du mouvement almohade, entre ceux qui admettent tant bien que mal l'expérience historique de la Communauté et ceux qui, fidèles en cela à la position plus « fondamentaliste » des fondateurs du mouvement et à la doctrine zāhirite, ne reconnaissent d'autre consensus (*iğmā'*) que celui des premières générations de musulmans. Ce serait ainsi une formulation volontairement ambiguë qui aurait permis une normalisation, à l'intérieur du sunnisme, du dogme almohade, en ménageant le rigorisme originel sans toutefois renvoyer explicitement au malékisme. Pourtant cette formule ne semble pas proprement almohade, et si les sources malékites ne l'utilisent apparemment pas, en revanche, Ibn Hūd al-Mutawakkil (1228-1238), quoique violemment almohade, le fait.

La chancellerie : le coeur du pouvoir impérial

En amont, les *kuttāb* élaborent le message, rédigent les actes de *bay'a*, les lettres d'information, les actes de nomination ou de destitution, les consignes et les décrets califaux. En aval, ces textes étaient lus du haut des *minbar-s* dans les Grandes mosquées des villes de l'Empire. La rédaction des textes revêt donc une importance fondamentale dans la relation entre le souverain et les sujets. Certes il n'est pas possible d'évaluer l'impact de ce qui s'apparente à un service de « propagande étatique institutionnelle », ni de mesurer l'adhésion des sujets vis-à-vis du message transmis, cependant l'attention que portent les califes à la mention de leur nom dans la *ḥuṭba*

25 Taqdīm 49, f° 32r, p. 61, l. 19-20 : *fa-hum 'umdatu ta'sisi-hi li-l-qaḍa'i wa ta'sili-hi*.

26 Taqdīm 52, f° 34r, p. 65, l. 23-f° 34v, p. 66, l. 1 : *fa-l-šahādātu mustanadu l-ḥakimi wa mu'tamadu-hu [...] wa hiya aṣlu mā yaḥullu-hu min qaḍāyā-hu wa ya'taqidu-hu*.

27 Taqdīm 53, f° 35r, p. 67, l. 7 : *fa-lā yaqbalu illā man tabayyanat 'adālatu-hu wa ḥasunāt dīnan wa dunyan ḥālatu-hu*.

28 Taqdīm 64, f° 41v, p. 80, l. 16-19 : *illā l-muṣahhidīn bi-l-ḍakā'i wa l-zakā'i wa l-ṣidqī fa-l-ṣuhūdu manāṭu aḥkāmī-hi wa mustanadu naqḍī-hi wa ibrāmi-hi wa l-farūqu l-aqwā bayna ḥalāli l-faṣli wa ḥarāmi-hi wa l-'ā'idūna ḥasba l-'adālati aw ḍiddi-hā ḍāt al-yamīn aw ḍāt al-šimāl bi-zimāmi-hi*.

29 Taqdīm 52, f° 34r, p. 65, l. 12-13 et taqdīm 58, f° 39v, p. 76, l. 16-17 : « et [enfin], dans les cas où il n'y pas de texte, de faire appel à ce qu'ont bâti les paroles des savants sur les deux bases que sont la réflexion (*naẓar*) et l'effort personnels (*iğtihād*) » (... *wa yastazhira fī mā 'adama l-naṣṣu fī-hi bi-mā nbanā min aqwāli l-'ulamā'i 'alā usayyi al-naẓari wa l-iğtihādi*).

30 Comme l'atteste la lettre tardive du calife al-Murtaḍā au Pape Innocent IV (TISSERAND; WIET, 1926; LUPPRIAN, 1981: pp.200-203 et 'Azzāwī, 1995-2001, t.1, n°126, pp.401-44).

(le sermon du vendredi) et sur les monnaies, et de manière générale aux « signes de reconnaissance »³¹, laisse supposer que ces manifestations d'obéissance et d'allégeance avaient une certaine efficacité sociale, au moins symbolique. Elles justifiaient et légitimaient l'impôt, le respect des normes sociales, politiques et religieuses, et elles donnaient un sens aux relations avec les puissances étrangères.

Ces textes sont une expression de l'autorité, ils sont le pouvoir en acte, comme l'attestent les nombreux performatifs – « nous ordonnons, nommons, conseillons, enjoignons... » – et la présence d'ordres, de menaces sous-jacentes et de prières. Le nom même de ces documents, *taqdīm*, est un performatif, le *maṣḍar* du verbe de IIe Forme : *qaddama*. Il est remarquable qu'il diffère des termes *taqlīd* – pourtant de même construction que *taqdīm*, à partir de la racine QLD –, *siġill* ou *'ahd*, habituellement utilisés par les autres pouvoirs territoriaux, fatimides, abbassides ou omeyyades. Ce choix révèle clairement de la part des Almohades une volonté de se démarquer en réactualisant sémantiquement des syntagmes existants, en rénovant la langue, tout en respectant les traditions. La preuve *a contrario* du caractère fondamentalement almohade du terme *taqdīm* se trouve dans les actes émanant d'Ibn Hūd al-Mutawakkil. Dans les quatre actes émanant de ce prince murcien (*taqdīm*-s 5, 30, 54 et 55), le terme n'apparaît qu'une fois (5), dans un contexte qui mérite commentaire, mais aucun des trois autres documents n'utilise la racine QDM, lui préférant celle de QLD (Ile et Ve formes)³².

Ce choix lexical n'est pas anodin car c'est l'acte-même du pouvoir souverain qui est en jeu,

l'essence de l'autorité de nomination et de destitution. L'adoption d'un terme nouveau révèle pleinement que les Almohades ambitionnaient d'exercer une autorité de nature différente de celle qu'avaient exercée les souverains antérieurs et que continuaient d'exercer leurs rivaux en légitimité, les Abbassides de Bagdad. La chancellerie est le vecteur de ces ambitions, le lieu d'expression d'une nouvelle manière d'exercer le pouvoir et le centre de conceptualisation de la réforme historique, politique et religieuse, que les Almohades ont mise en œuvre.

LES FONDEMENTS DE L'AUTORITÉ IMPÉRIALE

La « Présence » de l'autorité, siège de l'autorité

À l'époque almohade, le terme qui désigne le pouvoir califal n'est pas le mot *sulṭān* dont Pierre Guichard note la diffusion à partir du xie siècle (GUICHARD, 1991: t. 2, p.278). En effet les Almohades utilisent le terme *ḥaḍra*³³, que nous avons choisi de traduire par « la Présence » plutôt que par un des termes proposés dans le Kazimirski (« Majesté », « Excellence », « Altesse » ou « Honneur ») pour garder la connotation originelle de la racine et permettre le rapprochement avec l'autre signification fréquente du terme dans les documents de chancellerie, celui de « résidence-capitale [du pouvoir] » comme cela apparaît dans le *taqdīm* n° 5 : « Voilà ce que nous écrivons de la résidence [palatiale] (*ḥaḍra*) de Grenade »³⁴. Le terme qu'affectionnent ainsi les Almohades pour désigner le pouvoir est à la fois une désignation du corps du prince et une abstraction de l'autorité. Il est assez révélateur de l'exercice du

31 Cf. les titres de chapitres de la thèse de P. Guichard : « Le pouvoir sultanien et ses signes de "reconnaissance" dans les villes de l'Andalus oriental » (GUICHARD, 1991: t.2, p.275) et « Les "signes du pouvoir" dans les capitales de l'Espagne orientale » (GUICHARD, 1991: t.2, p.305).

32 *Taqdīm* n° 30, f° 24r, p. 45, l. 10-11 : « nous avons choisi pour gouverner vos intérêts et défendre vos [contrées], proches ou lointaines, quelqu'un que la sélection n'a pas écarté » (*taḥayyarnā li-wilāyati maṣālihi-kum wa ḥimāyati dāni-kum wa nāzihi-kum man lam ya'du-hu al-iḥtiyāru*) ; *Taqdīm* n° 54, f° 35v, p. 68, l. 13-14 : « Nous avons appelé, pour arbitrer les litiges parmi ses habitants, quelqu'un dont nous connaissons la bonne réputation, la pureté des intentions, l'équité et le mérite » (*wa nanḥadu li-taqalludi l-faṣli fi l-aḥkāmi bayna ahli-hi man 'arafnā-hu bi-l-nabāhati wa l-nazāhati wa l-'adālati wa l-faḍīlati*) ; *taqdīm* n° 55, f° 36v, p. 70, l. 17-18 : « En considération de quoi, nous choisissons avec le plus grand soin celui que nous emploierons chez vous et à qui nous ordonnerons de vous diriger. Nous le chargeons d'assurer un travail dans vos régions, et plus spécialement la fonction de juge » (*wa bi-hadā li-'tibāri nuḡiddu l-iḥtiyāra li-man nasta'milu-hu fi-kum wa nastanhiḍu-hu li-tawalli-kum wa nuqallidu-hu ṣaġlan min aṣġāli nawāhi-kum wa bi-ḥāṣṣatin ḥuṭṭāta l-qadā'i*).

33 *Taqdīm*-s n° 1 (f° 2v, p. 2, l. 8), n° 6 (f° 9v, p. 16, l. 9), n° 13 (f° 14v, p. 26, l. 20), n° 33 (f° 25r, p. 47, l. 22), n° 69 (f° 44r, p. 85, l. 22).

34 f° 6r, p. 9, l. 21. Certes il s'agit d'un acte émanant d'Ibn Hūd, donc d'un prince très opposé aux Almohades, mais le terme est fréquent aussi dans les autres documents de la chancellerie almohade.

pouvoir tel que nous l'avons décrit pour la première période, celle des quatre premiers califes, lorsque le calife et sa cour arpentaient les provinces de l'Empire et que le centre décisionnel, juridictionnel et administratif suivait l'itinérance du prince.

***al-naẓar al-ġamīl* ou la « bienveillance » du souverain**

Les fonctions principales de cette « Présence » califale sont de deux ordres : la protection et la direction. Cette fonction de protection est omniprésente dans les *taqdīm*-s et elle apparaît dans l'utilisation des termes *kanf* (« l'aile ») et *ẓill* (« ombre » au singulier) ou *zalāl* (au pluriel), ce dernier parfois redoublé par l'adjectif de même racine, *ẓalīl* (« obscur »)³⁵. L'ombre ou l'aile évoquée sont celles de l'*amān*, de l'*amāna* (« sécurité »)³⁶, de la '*āfiya* (« salut »)³⁷, de la *da'a* (« tranquillité »), de la *ri'āya* (« protection ») déjà évoquée, ou encore du '*adl* (« justice »), de l'*ihsān* (« bienfaisance », « bienfaire »)³⁸, etc. Cette conception de l'autorité du prince comme « l'ombre de Dieu sur terre » (*ẓillu Llāhi fī l-arḍi*) se rattache à un *ḥadīṭ* célèbre (LAMBTON, 1981: pp.126 et 140) et n'est pas une spécificité almohade. Mais les documents de la chancellerie jouent sur la confusion entre l'« ombre de Dieu » et celle du pouvoir. Ainsi la plupart des occurrences renvoient à l'ombre de Dieu – l'ombre de Sa miséricorde, de Ses faveurs, de Sa bonté... –, mais parfois aussi à celle du souverain comme dans le *taqdīm* n° 33 où est évoquée « l'ombre de l'autorité de la Présence » (*ẓill iyālati l-ḥaḍra*)³⁹.

Cette confusion des plans terrestres et divins de l'autorité se retrouve fréquemment dans les textes de la chancellerie almohade en général, dans les *taqdīm*-s en particulier.

Les différents termes évoqués, qui apparaissent dans tous les documents de la chancellerie almohade, sont étroitement associés à l'exercice du

pouvoir par les Mu'minides. Les *taqdīm*-s présentent une particularité : y apparaît systématiquement le terme de *naẓar*, dont la racine évoque le regard, la juridiction, l'autorité et la souveraineté. Il est souvent associé à l'adjectif *ġamīl* : *al-naẓar al-ġamīl* que nous avons traduit par « bienveillance », ou par « regard bienveillant » en fonction du contexte.

La *ra'iyya* (pl. *ra'āyā*)

Les différents groupes nommés dans les *taqdīm*-s – « population » (*ġumhūr*, '*amma*), élite (*ḥāṣṣa*), notables (*a'yān*), « Doctes » (*ṭalaba*), « Gardiens » (*ḥuffāz*), Arabes ('*arab*), étrangers ('*aġam*) – ne sont que les membres d'un ensemble plus vaste qui les englobe tous, la *ra'iyya*, le troupeau des sujets. Car il ressort très clairement du corpus étudié qu'en dépit de toutes les catégories et distinctions plus ou moins honorifiques, ainsi que des égards différents que celles-ci exigent, il n'est qu'une hiérarchie qui compte vraiment : celle qui existe entre le berger et le troupeau de ses sujets, entre la *ra'yī* et la *ra'iyya* (pl. *ra'āyā*).

Nous nous arrêterons plus particulièrement sur un dernier terme – *istar'a* – qui porte en lui toutes les autres occurrences et explicite la relation entre Dieu, le souverain et les sujets. Le calife est l'intermédiaire entre Dieu et les sujets, responsable et gardien de ceux-ci. Le terme apparaît proportionnellement plus souvent dans les nominations de gouverneur que dans celles des juges, ce qui semble indiquer que la teneur du pouvoir évoqué est civile et militaire plutôt que religieuse. L'autorité que suggère donc principalement la notion de *ri'āya* renvoie moins à un pouvoir de justice que de coercition. En même temps, ce pouvoir découle d'un ordre divin, il est donc un devoir pour le prince, chargé de protéger et de conduire le troupeau de ses sujets selon les règles de Dieu : « agissant en cela selon la loi que Dieu – Qu'il soit exalté et magnifié – a imposée aux bergers sur le troupeau dont ils ont reçu la garde » (*taqdīm* n° 6)⁴⁰.

35 *Taqdīm*-s n° 20 et 32.

36 *Taqdīm*-s n° 9, 10, 12, 14, 17, 28, 30 et 47.

37 *Taqdīm*-s n° 13, 22, 49 et 66.

38 *Taqdīm*-s n° 16 et 30.

39 *Taqdīm* n° 33.

40 '*Āmilan fī ḍalika bi-l-ḥaqqi l-laḍī li-Llāhi 'azza wa ḡalla 'alā al-ru'āti fī-man istar'ū-hu.*

L'exercice de l'autorité : *al-irād wa l-iṣḍār*

Il est une notion dont la traduction est difficile, parce que la définition qu'en donnent les dictionnaires ne correspond manifestement pas à la réalité évoquée : cette notion, double en fait, apparaît dans la grande majorité des *taqdīm*-s. Il s'agit du binôme *irād-iṣḍār* ou bien, plus rarement, *wird-ṣadr*⁴¹. Dans le Supplément aux dictionnaires arabe-français, R. Dozy affirme que ce couple désignait en Égypte, sous les Mamelouks, les « recettes et les dépenses ». Il est difficile d'accepter cette traduction dans le contexte almohade. D'abord parce que le terme apparaît dans les actes concernant tant les juges que les gouverneurs (*wulāt* ou *'ummāl*) et aussi bien les Almohades que les Arabes. Ensuite certaines formulations laissent à penser qu'il s'agit d'une qualité, d'une fonction ou d'une activité plus générale et abstraite, moins « budgétaire » aussi, que ce que représentent les recettes et les dépenses :

« Que, pour lui, le fort et le faible, le noble et [l'homme du peuple], soient égaux, quelle que soit la décision qu'il prend ou transmet (*mā yūridu-hu aw yuṣḍiru-hu min qaḍā'i-hi*) »⁴².

ou encore :

« Aussi, lorsqu'il arrivera auprès de vous, que votre soumission à son autorité [qu'il détient de nous] soit irréprochable (*li-iṣḍāri-hi wa irādi-hi*) »⁴³

En outre *irād* et *iṣḍār* ne concernent pas seulement les fonctionnaires nommés, mais aussi le calife :

« Que Dieu Très-Haut nous accorde la durée pour cela avec Son aide et Son soutien et que Son assistance nous accompagne dans l'exercice de notre autorité (litt. « dans l'*iṣḍār* et l'*irād* ») »⁴⁴.

Il convient de noter que, comme dans l'exemple précédent, tous les passages portant sur l'*irād* et l'*iṣḍār* du souverain sont des prières demandant à Dieu Son aide, Son soutien ou Sa direction dans ce domaine. En revanche, la mention de l'*irād* et de l'*iṣḍār* des fonctionnaires intervient dans les parties de l'acte où le calife énumère les ordres, conseils ou injonctions qu'il a donnés au gouverneur ou au juge désigné.

Les termes complémentaires d'*irād* et d'*iṣḍār* (*wird-ṣadr*) évoquent un double mouvement d'envoi ou de transmission et de réception. Ils peuvent donc concerner non seulement les revenus et les dépenses, mais aussi les ordres et les informations. Ils situent la personne qui exerce cet *irād* et cet *iṣḍār* au centre d'un double mouvement, centrifuge et centripète, dont l'essence paraît bien être un rapport à l'autorité : celle à laquelle il se soumet et celle qu'il exerce. Ces deux termes placent ainsi le fonctionnaire, le plus souvent, et le souverain, plus rarement, en position d'articulation dans la chaîne du pouvoir. La qualité de la personne concernée se mesurerait donc à l'obéissance qu'il manifesterait par rapport aux obligations supérieures de sa charge, pour le calife, aux ordres du souverain, pour les fonctionnaires provinciaux, en même temps qu'à la manière dont il constituerait un rouage bien huilé, extrêmement fiable, entre Dieu et les fidèles. À l'échelon supérieur la qualité du binôme *irād-iṣḍār*, qui articule le message de Dieu (Coran et Sunna) à la direction des fidèles, donne au calife sa légitimité et le confirme comme intermédiaire entre le monde terrestre et Dieu, interprète obligé de la parole divine ; à l'échelon inférieur, le décalque de ce même binôme reproduit la hiérarchie supérieure et place implicitement le fonctionnaire dans un rapport au calife presque identique à celui que le souverain entretient avec Dieu. Le calife exerce son *irād-iṣḍār* par la prière et avec l'aide de Dieu, le fonctionnaire le réalise en obéissant à l'autorité supérieure du souverain, d'un côté, en administrant les sujets le plus justement possible, de l'autre.

41 Dans les *taqdīm*-s n° 11, 53 et 54.

42 *Taqdīm* n° 73, f° 46v, p. 89, l. 16-17 : *wa an yakūna 'inda-hu l-qawīyyu wa l-qa'ifu wa l-mašrūfu wa l-šarīfu siwā'an mā yūridu-hu aw yuṣḍiru-hu min qaḍā'i-hi*.

43 *Taqdīm* n° 58, f° 40r, p. 77, l. 2 : *fā-idā wāfā-kum fa-l-yaḥsuna i'timāru-kum li-iṣḍāri-hi wa irādi-hi*.

44 *Taqdīm* n° 14, f° 15r, p. 27, l. 8-9 : *wa Llāhu ta'ālā yamuddu-nā fi ḍalikum bi-l-ta'yīdi wa l-inḡādi wa yaḡ'alu tawfiqa-hu la-nā rafīqan fi l-iṣḍāri wa l-irādi*. Autres exemples dans les *taqdīm*-s n° 6, 9, 25, 38, 62 et 77.

Cette conception de l'autorité, de Dieu à Son représentant sur terre, le calife almohade (*ḥalīfat Allāh*), de celui-ci aux fonctionnaires provinciaux, et à travers eux aux sujets de l'Empire, dans le cadre englobant de la « crainte de Dieu » (*taqwā Allāh*), s'appuie sur une vision organique et hiérarchisée de la Création, fort différente de celle, nettement plus fonctionnaliste, qui semble se dégager des *Aḥkām al-sulṭāniyya* d'al-Māwardī (m. 450/1058), des *Aḥkām al-kubrā* du juriste andalou Abū l-Aṣḥbağ 'Īsā b. Sahl (m. 486/1093) ou plus tard du *Kitāb al-wilāyāt* d'al-Wanṣarīsī.

BIBLIOGRAPHIE

- Al-Tuğībī al-Ru'aynī (1981): *Barnāmağ*. éd. 'Abd al-Ḥāfiğ Manşūr, Tunis.
- Aouad Maroun (2005): "La valeur épistémologique du témoignage selon Averroès", dans André Bazzana, Nicole Bériou et Pierre Guichard (éd.), *Averroès et l'averroïsme. Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*. Lyon, PUL (Collection d'histoire et d'archéologie médiévales, 16), pp.131-144.
- 'Azzāwī Aḥmad (1995-2001): *Rasā'il muwaḥḥidiyya. Mağmū'a ḡadīda (Nouvelles lettres almohades)*. éd. annotée et commentée de nouvelles lettres almohades, Université Ibn Tofayl, Kénitra, 2 vols.
- Brunschvig Robert (1955): "Sur la doctrine du Mahdī Ibn Tūmart", *Arabica*. 2. pp.137-149.
- Dakhli Jocelyne (1988): "Dans la mouvance du prince : la symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb", *Annales ESC*. 3. pp.735-760.
- Dozy Reinhart (19673): *Supplément aux dictionnaires arabes*. 2 vols, Leyde-Paris, E.-J. Brill-G.-P. Maisonneuve et Larose.
- Fili Abdallah; Van Staavel, Jean-Pierre (2006): "'Wa-waṣalnā 'alā barakat Allāh ilā l'ġilīz': à propos de la localisation d'Iğlīz-des-Harğa, le ḥiṣn du Mahdī Ibn Tūmart", *al-Qanṭara*. 27, 1. pp.153-194.
- Fricaud Émile (1997): "Les ṭalaba dans la société almohade (Le temps d'Averroès)", *al-Qanṭara*. 18. pp. 331-387.
- Fricaud Émile (2006): "La place des ṭalaba dans la société almohade mu'minide", dans Patrice Cressier, Maribel Fierro et Luis Molina (éd.), *Los Almohades: problemas y perspectivas*. Madrid, CSIC-Casa de Velázquez, (2 vol.), t. 2, pp.525-545.
- Fromherz Allen J. (2005): "The Almohad Mecca. Locating Iğli and the Cave of Ibn Tūmart", *al-Qanṭara*. 26, 1. pp.175-190.
- Ibn Tūmart (1903): *A'azz mā yuṭṭlab*. éd. Denis Luciani, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdī des Almohades*. Alger.
- Lambton Ann Katherine (1981): *State and government in Medieval Islam. An introduction to the study of Islamic political theory: the jurists*. Oxford, Oxford U.P. (London Oriental Series 36).
- Lévi-Provençal Évariste, éd. (1941): *Mağmū' rasā'il muwaḥḥidiyya min inṣā' kuttāb al-dawla al-mu'miniyya*. Rabat.
- Lupprian Karl-Ernst (1981): *Die Beziehungen der Päpste zu Islamischen und Mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels*. Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e testi, 291).
- Marín Manuela (2006): "El califa almohade, una presencia activa y benéfica", dans Patrice Cressier, Maribel Fierro et Luis Molina (éd.), *Los almohades: problemas y perspectivas*. Madrid, CSIC-Casa de Velázquez (2 vol.), t. 1, pp.451-476.
- Molina López Emilio (1997): "Economía, propiedad", dans María Jesús Viguera (dir.), *El retroceso territorial de al-Andalus. Almóravides y Almohades. Siglos XI al XIII*. tome 8/2 de l'*Historia de España 'Menéndez Pidal'*. Madrid, Espasa Calpe, pp.213-300.
- Mūsā 'Izz al-Dīn 'Umar (1970): "Al-tanzīmāt al-ḥizbiyya 'inda l-Muwaḥḥidīn fi l-Mağrib (510/1121-668/1269)", *al-abḥāt*. 23, 1-4.
- Mūsā 'Izz al-Dīn 'Umar (1991): *al-Muwaḥḥidūn fi l-Ġarb al-islāmī. Tanzīmātu-hum wa nazmu-hum*. Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī.
- Rodríguez Mediano Fernando (1997): "Instituciones judiciales: cadés y otras magistraturas", dans María Jesús Viguera (dir.), *El retroceso territorial de al-Andalus. Almóravides y Almohades. Siglos XI al XIII*. tome 8/2 de l'*Historia de España 'Menéndez Pidal'*. Madrid, Espasa Calpe, pp.171-186.
- Tisserant, Eugène; Wiet, Gaston (1926): "Une lettre de l'almohade Murṭadā au Pape Innocent IV", *Hespéris*. 6. pp.25-53.
- Viguera Molins María Jesús, coord. (1997): *El retroceso territorial de al-Andalus. Almóravides y Almohades. Siglos XI al XIII*. Tome 8/2 de l'*Historia de España 'Menéndez Pidal'*. Madrid, Espasa Calpe.