L'empire almohade. Le Maghreb et al-Andalus (1130-1269)

Pascal Buresi

▶ **To cite this version:**

Pascal Buresi. L'empire almohade. Le Maghreb et al-Andalus (1130-1269). Frédéric Hurlet. Les Empires. Antiquité et Moyen Âge. Analyse comparée, Presses universitaires de Rennes, pp.221 - 237, 2008. hal-01384547

HAL Id: hal-01384547
https://hal.science/hal-01384547

Submitted on 20 Oct 2016

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'empire almohade.
Le Maghreb et al-Andalus (1130-1269)

Pascal Buresi
CNRS-CIHAM-UMR5648
EHESS

Pascal Buresi, « L'Empire almohade. Le Maghreb et al-Andalus (1130-1269) », dans F. Hurlet (éd.), *Les Empires. Antiquité et Moyen Âge. Analyse comparée*, Rennes, PUR, 2008, p. 221-237

Au début du XII^e^ siècle, alors que les Almoravides, des Berbères d'origine saharienne, gouvernent, depuis Marrakech, un empire qui s'étend du nord du Ghana jusqu'aux abords méridionaux de la ville de Tolède, dans la péninsule Ibérique, et des rives de l'Atlantique jusqu'aux frontières de l'Ifrîqiya — la Tunisie actuelle —, un jeune Berbère, 'Abd al-Mu'min, part en Orient dans la caravane que dirige son oncle, en quête du savoir. En passant par Tlemcen, il décide de profiter de son séjour dans la ville pour rendre visite au « *faqîh* du Sûs », ce docteur de la Loi, qui, de retour justement d'Orient, a entrepris une réforme des mœurs en Occident et commence à être connu. Dès que 'Abd al-Mu'min est introduit devant Ibn Tûmart, celui-ci le reconnaît puisque, comme toute personne inspirée par Dieu, il sait le passé, le présent et le futur : il lui pose donc des questions, dont il pressent, ou connaît, les réponses pour que le jeune homme accouche lui-même de son avenir : qui es-tu ? d'où viens-tu ? où vas-tu ? À cette dernière question, 'Abd al-Mu'min répond qu'il part en quête du savoir que l'Orient recèle. La réponse d'Ibn Tûmart pourrait servir d'épigraphe à cette communication : « Ce savoir que tu veux acquérir en Orient, tu viens de le trouver en Occident ! »[1]. Pour estimer cette réponse à sa juste valeur, il faut se rappeler que le savoir suprême, c'est la connaissance de Dieu, et que celle-ci s'offre aux hommes par la médiation de la Révélation. Ibn Tûmart opère ainsi une véritable révolution en translatant celle-ci en Occident, autour de sa propre personne. Voilà la péninsule Arabique dépossédée du prestige que lui a conféré la prédication muhammadienne au profit du nouveau centre de l'Islam, Ibn Tûmart, sa doctrine, l'almohadisme — un islam renouvelé autour de l'idée de l'unicité divine, le *tawhîd*, qui donne son nom aux Almohades — et le Maghreb qui les a vus naître. Comment en est-on arrivé là ? Que révèle ce texte, rédigé par al-Baydhaq, un chroniqueur contemporain des débuts du mouvement almohade, proche compagnon du *mahdî* Ibn Tûmart ? Loin d'être une exception, ce témoignage d'une rencontre exemplaire entre le maître et son disciple n'est qu'un exemple, particulièrement explicite, de tout un appareil idéologique mis en place par les souverains de l'empire almohade pour renverser les souverains almoravides et pour assurer leur pouvoir sur un vaste territoire s'étendant sur tout le Maghreb, du Maroc à la Libye actuelle, et sur al-Andalus, couvrant alors la moitié de la péninsule Ibérique[2].

[1] É. Lévi-Provençal rappelle que cette réponse est rapportée dans les mêmes termes par l'auteur des *Hulâl al-mawshiyya*, ainsi que par Ibn Khallikân (*Wafayât al-a'yân*, éd. I. 'Abbâs, 8 vols., Beyrouth, Dâr Sâdir, 1971-1972, t. 2, p. 49-50).

[2] Al-Baydhaq, *Kitâb akhbâr al-Mahdî Ibn Tûmart wa-bidâyat dawlat al-muwahhidîn* (« L'histoire du Mahdî Ibn Tûmart et des débuts de l'État des Almohades »), édité et traduit par É. Lévi-Provençal, sous le titre *Documents inédits d'histoire almohade. Fragments manuscrits du legajo 1919 du fonds arabe de l'Escurial*, É. Lévi-Provençal (éd., trad. et introd.), Paris, Geuthner, 1928. On ne sait pas grand chose de l'auteur, à part ce qu'il nous dit dans son œuvre, où il s'exprime à la première personne. Al-Baydhaq est, avec Ibn al-Qattân (XIII^e^ siècle), une des sources d'al-Zarkashî (début XIV^e^ siècle), d'Ibn Marzûq (XIV^e^ siècle) et d'Ibn Khaldûn (1332-1406). Lévi-Provençal a retrouvé la chronique d'al-Baydhaq dans la bibliothèque de l'Escorial en 1927. Il s'agit d'une copie exécutée en 714/1314 et préservée dans le *Legajo* n° 1919 avec d'autres documents. Trois ensembles composent ce *legajo* : des lettres d'Ibn Tûmart (probablement reconstituées), une généalogie du Mahdî et des Almohades, résumé d'un autre ouvrage écrit par le même auteur, le *Kitâb al-ansâb fî ma'rifat al-ashâb* (« Livre des généalogies pour la connaissance des Compagnons »), dans la première moitié du XIII^e^ siècle. Le troisième fragment est la chronique d'al-Baydhaq (Abû Bakr b. 'Alî al-Sanhâjî). *Al-Baydhaq*, terme persan passé à l'arabe, est employé chez les Berbères du Sud pour désigner le « pion » du jeu d'échecs. L'auteur est un Berbère comme

Pour comprendre le processus qui a conduit à la mise en place d'un empire « prophétique » et le fonctionnement de celui-ci, il est nécessaire d'expliciter un certain nombre de notions qui sous-tendent la pensée politique en Islam au Moyen Âge. Pour commencer, il convient de s'arrêter sur la notion de *dâr al-islâm*, « domaine, maison, territoire de l'islam ». À l'époque almohade, le Maghreb se perçoit comme partie intégrante de cet ensemble, soumis à la Loi divine des frontières de la Chine à l'Atlantique, mais la période almohade est une étape fondamentale de la relation entre cette périphérie de l'islam qu'est l'Occident musulman et le berceau originel arabe de la Révélation. Pour répondre aux questions thématiques posées par Frédéric Hurlet, il nous reviendra de présenter d'une part l'idéologie impériale de l'aire de domination almohade, et ses conséquences politiques, administratives et culturelles, d'autre part le fonctionnement de cet espace, le mode d'administration de l'empire, les relations entre le centre du pouvoir et les périphéries dépendantes.

1. L'empire almohade à la périphérie du *dâr al-islâm* : la revendication de la centralité

Le *dâr al-islâm* est le cadre conceptuel qui sert à appréhender les territoires de l'islam du Moyen Âge à nos jours[3]. Il est la structure englobante, cadre légal, de l'exercice du pouvoir dans les territoires qui s'étendent de la péninsule Ibérique à la Chine et aux rivages de l'océan Indien du VIII^e^ au XIX^e^ siècle. Le *dâr al-islâm* serait l'équivalent de l'*imperium populi Romani* évoqué par Frédéric Hurlet dans son texte de présentation. Dans cet espace, ce n'est pas le peuple romain qui dirige, mais c'est là que s'applique la Loi divine, la *sharî'a*, qui s'impose à tous : fidèles musulmans, chrétiens, juifs, païens, rebelles[4], visiteurs (c'est-à-dire commerçants non-musulmans, pèlerins…) disposant de l'*amân*, un sauf-conduit temporaire. Sur ce territoire s'imposent une fiscalité et un droit musulmans (le *fiqh*), qui découlent de cette loi-cadre divine. Celle-ci s'incarne dans le Coran, la Sunna (la Tradition issue des dits du prophète Muhammad), le consensus des docteurs de la Loi (*ijmâ'*)…

La définition de ce cadre d'appréhension du territoire s'accompagne de la définition parallèle d'un autre territoire, le *dâr al-harb*, le « territoire de la guerre », où les prélèvements et le traitement des non-sujets se réduisent en grande partie à l'expression du degré zéro du pouvoir légal, c'est-à-dire la force : le prélèvement se fait par la razzia d'abord, par le tribut découlant d'un rapport de force favorable ensuite. En ce qui concerne le commerce, il convient de noter qu'entre le X^e^ et le XIII^e^ siècle ce sont le plus souvent les commerçants chrétiens qui viennent en terre d'islam plutôt que des commerçants musulmans en terre « infidèle ». Il y a à cette époque — peut-être aussi avant et après — une réticence des musulmans à quitter l'espace où s'applique la Loi de l'islam pour aller dans celui où elle est ignorée[5]. Tel est le cadre spirituel, ou religieux, de l'appréhension du territoire, cadre dans lequel s'intègre toute la pensée politique médiévale musulmane[6].

---

en témoigne l'emploi fréquent de mots berbères dans le texte.

3 On pourrait revenir à ce propos sur les analyses de Gilles Kepel à propos de la *fatwa* de l'*imâm* Khomeiny sur les *Versets sataniques* de Salman Rushdie (Kepel G., Jihad. *Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, Folio, 2001). Cette consultation juridique étend la zone d'application du droit musulman issu de la Loi divine, hors du cadre traditionnel du *dâr al-islâm* pour intégrer l'ensemble de la planète dans ce concept. Cela constitue une rupture juridique majeure. De circonscrite au *dâr al-islâm* (« territoire de l'islam »), la Loi devient ainsi applicable à l'ensemble des musulmans de la planète, y compris à ceux qui vivent sous un gouvernement non musulman. Cette déterritorialisation politico-religieuse de l'Islam, en même temps qu'elle va avoir des conséquences majeures durables, traduit l'éclatement du cadre traditionnel des théories politiques musulmanes depuis le Moyen Âge.

4 Des pans entiers de la littérature juridique, l'*adab al-bughât*, portent sur le droit à la rébellion. Sur ce thème, voir Abou El Fadl Kh., *Rebellion & Violence in Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

5 Voir Buresi P., « Les relations commerciales entre pays d'Islam et royaumes chrétiens dans la péninsule Ibérique (XI^e^ siècle-milieu du XIII^e^) », *Cahiers d'Histoire critique*, 78, 2000, p. 99-110.

6 Il convient de rappeler que la grande école de géographie, née au VIII^e^-IX^e^ siècle à Bagdad, autour du mouvement de traduction des œuvres de l'antiquité grecque et romaine, ne s'intéresse que très peu aux territoires ne relevant pas de l'Islam (cf. Miquel A., *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e^ siècle*, 4 t., Paris-La Haye, Mouton, 1967-1988). On pourrait étendre ces remarques au système onomastique : les

Du point de vue politique, économique, fiscal, culturel et cultuel, les conséquences de l'islamité d'un territoire sont importantes : l'unité « impériale » de l'Islam se manifeste au Moyen Âge par la présence d'un calife, unique successeur et héritier de la révélation muhammadienne et garant de l'unité de l'Islam, de même qu'il n'y a qu'un empereur à la tête de l'empire. Ce calife nomme des gouverneurs, des fonctionnaires à qui il délègue une part de ses pouvoirs : pouvoir de justice, pouvoir de coercition, pouvoir fiscal, et les provinces manifestent leur reconnaissance du pouvoir califal par plusieurs signes : le premier, et le plus important, est le serment d'allégeance au souverain (la *bay'a*), serment prêté par les fidèles au Prophète aux premiers temps de l'islam, puis, dans le monde sunnite, par les notables et les gouverneurs provinciaux au moment des successions califales. Cette allégeance est confirmée hebdomadairement par la mention du nom du souverain lors de la *khutba*, le sermon prononcé par le *khatîb*, le vendredi, lors de la prière du milieu de journée. Le second signe de reconnaissance de la souveraineté du calife est la *sikka*, la monnaie : les dinars (monnaie d'or) portent le nom du calife régnant, parfois aussi celui de l'héritier présomptif. Le reversement des impôts est une autre manifestation de reconnaissance de l'autorité centrale.

Voilà qui est relativement simple, en théorie. Bien évidemment la pratique ne se plie pas à ce moule et les forces d'éclatement n'ont eu d'égales que les capacités d'intégration de l'ensemble politique construit dans le prolongement, et au nom, de la Révélation muhammadienne. Ces forces d'éclatement se sont manifestées dès la mort du prophète Muhammad et n'ont pas cessé de se manifester au point que certains historiens en sont venus à douter de l'unité « politique » et religieuse de l'empire dirigé, depuis Damas, par la dynastie califale omeyyade de 660 à 750, et ensuite, depuis Bagdad, par la dynastie abbasside qui renverse la précédente, de 750 à 909. Pourtant c'est cette unité que décrit traditionnellement l'historiographie en s'attachant à l'institution califale, aux dépens des logiques provinciales.

Avant même le X^e^ siècle et l'éclatement du califat en deux, puis trois califats concurrents, des provinces entières échappent à l'autorité du souverain : la monnaie n'est plus frappée à son nom, d'ailleurs la monnaie d'or n'est plus frappée du tout (ce qui dénote un certain respect de l'autorité califale), le nom du calife n'est plus prononcé dans le sermon du vendredi, les couleurs du calife ne sont plus brandies et les revenus de l'impôt ne lui sont plus envoyés. Le Maghreb et la péninsule Ibérique font partie de ces régions qui se détachent précocement de la tutelle du pouvoir central oriental avec les principautés kharéjites berbères[7].

Pourtant c'est dans la péninsule Ibérique que cette autonomie provinciale se marque le plus avec le refus du coup d'État abbasside de 750 et la mise en place d'une principauté émirale omeyyade dès 756, principauté qui se proclame califale en 929, à la suite de l'apparition, en 910, d'un califat chiite fatimide à Kairouan, dans la Tunisie actuelle, la capitale de ce califat se déplaçant en 969 au Caire où la dynastie fatimide conserve le pouvoir jusqu'à son renversement par Saladin en 1171. Le califat de Cordoue dont dépendent directement les territoires ibériques d'al-Andalus et indirectement les régions africaines du nord-ouest disparaît en 1031, pour laisser place à une multitude de principautés, les *taifas*, qui vivent dans le souvenir et le regret de la grandeur califale passée de Cordoue.

---

composantes du nom, en particulier la *nisba* (ou « nom de relation »), ne prennent en compte que les villes et régions du *dâr al-islâm* (SUBLET J., *Le voile du nom*, Paris, PUF, 1991).

7 Les kharéjites représentent le troisième grand courant dogmatique de l'islam, à côté des chiites « les légitimistes de l'islam » (LAOUST H., *Comment définir le sunnisme et le chiisme*, Paris, Geuthner, 1985) pour qui la succession du prophète aurait dû revenir à ses descendants directs par Fâtima, sa fille, qui a épousé son cousin 'Alî, et à côté des sunnites dont l'idéologie et la théorie du pouvoir se constituent progressivement autour des dynasties omeyyade et abbasside face aux revendications de leurs opposants. Le kharéjisme estime que l'appartenance à la famille ou à la tribu du prophète, qui est une nécessité pour les deux autres courants, n'est pas nécessaire, et que le plus pieux des fidèles, « fût-il un esclave noir », peut et doit exercer la direction de la communauté. Dans un premier temps, à la fin du VII^e^ siècle, ce courant politico-religieux a reçu un accueil très favorable d'abord dans les cercles intellectualisants irakiens. Ces kharéjites irakiens ont été persécutés par les pouvoirs en place et le kharéjisme s'est réfugié en Occident dans les tribus berbères où des principautés kharéjites sont apparues dès la fin du VIII^e^ siècle, avec en particulier les Rustémides de Tâhert (Tiaret) dans l'Algérie actuelle.

Voilà la situation à la fin du XI^e^ siècle et c'est dans la continuité de cette période troublée de la grande *fitna*, le grand déchirement de la communauté musulmane ibérique au XI^e^ siècle, que vont se mettre en place la plupart des éléments, politiques, culturels et doctrinaux qui seuls permettent de comprendre l'apparition au milieu du XII^e^ siècle de l'empire almohade.

À la fin du XI^e^ siècle, une nouvelle structure impériale, dont les historiens ont souvent réduit l'importance politique, culturelle, artistique ou religieuse, apparaît avec l'unification, sous l'égide de Berbères nomades en provenance du Sahara, les Almoravides, du Maghreb oriental et d'al-Andalus, la partie de la péninsule Ibérique appartenant au *dâr al-islâm*. On a souvent minimisé la structure étatique impériale mise en place par les Almoravides, alors qu'à bien des égards, l'empire almohade, dont il va être question dans cet article, est l'héritier de ce premier empire transcontinental almoravide. Pour la première fois de l'histoire, un pouvoir maghrébin dirige les deux rives du Détroit de Gibraltar. Les Almohades s'engouffrent dans la voie, ouverte par les Almoravides, de l'unité politique du Maghreb et d'al-Andalus, le centre du pouvoir étant maghrébin. En effet durant les deux périodes, almoravide et almohade, la capitale de l'ensemble territorial est Marrakech, fondation almoravide, al-Andalus disposant d'une ou plusieurs capitales secondaires. Les deux dynasties sont issues de mouvements de réforme religieuse, et témoignent, chacune à leur manière, d'une islamisation croissante du Maghreb à laquelle elles contribuent. En outre, les deux empires sont dirigés par des souverains berbères dont le pouvoir s'appuie sur la force militaire de tribus berbères confédérées.

Cependant les Almoravides sont des nomades sahariens de la confédération Sanhâja, avec des structures anthropologiques spécifiques, puisque les tribus berbères dans lesquelles se recrutent les Almoravides sont matriarcales — ce qui est atypique dans le monde de l'islam —, les femmes n'étant pas voilées et ayant un pouvoir important dans la société, les hommes portant le voile de bouche (ou *lithâm*), ce qui explique le surnom de *mulaththamûn*, « voilés », donné aux Almoravides. De leur côté, les Almohades sont des sédentaires de l'Atlas, de la confédération Masmûda, où domine la patrilinéarité. Ces deux groupes sont berbérophones, et l'on a souvent opposé Almoravides et Almohades, dans la continuité de la guerre psychologique menée par les seconds contre les premiers[8], à qui tous les maux ont été imputés : ils auraient été analphabètes et, plus grave, dans le domaine juridique, pour dire le droit, ils auraient oublié la Loi en ne se référant plus directement au Coran et à la Tradition, mais en utilisant exclusivement les grandes compilations de consultations juridiques à la base du malékisme, l'école juridique sunnite dominant au Maghreb et en Andalus depuis le IX^e^ siècle. Or l'étude des chancelleries, almoravide et almohade, révèle, dans la continuité de la période des *taifas*, où les secrétaires de chancellerie, écrivains et poètes ont été définis comme *king-makers* par Bruna Soravia[9], d'une part la très forte influence de la littérature, l'*adab* — les « belles-lettres » au fondement de la culture de l'honnête homme musulman —, sur la chancellerie almoravide — ce qui contredit les accusations almohades d'illettrisme —, d'autre part l'influence très grande du berbère à l'époque almohade, comme en témoigne le fait que la profession de foi du fondateur du mouvement almohade, Ibn Tûmart, ait été rédigée en berbère et que celui-ci ait prêché d'abord en berbère, avant que son œuvre soit finalement traduite en arabe, probablement sous le règne du deuxième calife almohade, Yûsuf Abû Ya'qûb (1162-1184). C'est là un autre lien entre les deux empires : dans les deux cas, le référentiel est oriental.

Ces points communs et ces éléments de continuité entre les deux empires berbères n'empêchent pas des différences de taille. À la tête de l'empire almoravide se trouve un prince portant le titre d'*amîr al-muslimîn* (« Prince des musulmans »), forgé sur le modèle du titre d'*amîr al-mu'minîn* (« Prince des croyants »), adopté pour la première fois par le calife

8 Barbour N., « La guerra psicológica de los Almohades contra los Almorávides », *Boletín de la Asociación de los Orientalistas Españoles*, 2, 1966, p. 117-130.

9 Soravia Br., *Les fonctionnaires épistoliers (*kuttâb al-inshâ') *en Espagne musulmane à l'époque des roitelets (V^e^ s. H./XI^e^ s.)*, thèse de doctorat sous la direction d'Odette Petit, Université de Paris III, 1998, non publiée.

‘Umar (634-644), proche compagnon du Prophète de l’islam, et son deuxième successeur. Le refus de ce titre de rang califal révèle que le souverain almoravide ne prétendait pas à la direction de l’ensemble de la communauté des croyants et ne revendiquait qu’une autorité « dérivée » sur une portion du *dâr al-islâm*. Quant à l’empire almohade (1130-1269), il est dirigé par un calife, qui manifeste son ambition « universaliste » à diriger l’ensemble du *dâr al-islâm* et qui concurrence, dans la titulature, dans les prérogatives, dans la légitimité et, plus généralement, dans le domaine idéologique, les califes abbassides de Bagdad (750-1258) et fatimides du Caire (969-1171).

Si les deux pouvoirs dynastiques berbères qui se succèdent au Maghreb et en Andalus sont issus, tous deux, d’une réforme religieuse, la première s’intègre dans un légalisme extrême et se rattache par toute une série d’actes à l’autorité supérieure du calife abbasside de Bagdad, s’opposant ainsi particulièrement aux chiites et se situant dans la continuité du XI^e^ siècle[10]. La réforme religieuse almoravide, qui accorde un rôle essentiel aux juristes mâlikites dans la légitimation des décisions politiques prises par les souverains, place donc le Maghreb et al-Andalus dans le giron oriental ; elle fait des régions dirigées par l’émir almoravide une province de l’ensemble califal oriental de l’empire de l’Islam ; elle accepte donc une place subalterne pour les territoires que la dynastie réformiste dirige, et tire même un motif de gloire, une légitimité, de cette dépendance et du respect théorique qu’elle porte aux signes de reconnaissance du pouvoir central irakien. À l’inverse, la seconde réforme religieuse, celle des Almohades, trouve son origine dans une espèce de « révélation-bis » et de reproduction de la geste muhammadienne qui refonde en quelque sorte l’empire originel de l’islam dans la terre d’Occident. Cette réforme affirme donc la prééminence, au XII^e^ siècle, des territoires occidentaux de l’Islam sur toutes les autres parties du monde musulman, comme en témoigne le passage d’al-Baydhaq cité en introduction.

Dans une religion qui s’est présentée elle-même comme aboutissement, Muhammad étant le sceau des prophètes, dans une histoire où domine le poids de la tradition et où toute innovation est d’emblée perçue comme « blâmable », la seule réforme possible consiste à se rapprocher le plus possible de ce qui est reconstruit en permanence comme modèle référentiel, c’est-à-dire les premières décennies de la révélation muhammadienne et de la mise en place du califat (612-fin VII^e^ siècle). Poussée à l’extrême, cette tendance débouche, avec les Almohades, sur la répétition des origines, dans une perspective cyclique et eschatologique, le temps présent de l’histoire musulmane fusionnant avec les débuts de celle-ci. Les Almohades recommencent cette fin éternelle de la Prophétie.

La dimension messianique du pouvoir almohade est confirmée d’abord par le statut de *mahdî* attribué au fondateur du mouvement — ce terme, d’inspiration chiite, possédant une forte connotation eschatologique —, ensuite par les généalogies fictives faisant remonter — concession aux contraintes du temps qui accordaient de l’importance à la noblesse de l’ascendance — non seulement Ibn Tûmart (m. 1130), mais aussi le premier calife, ‘Abd al-Mu’min (r. 1130-1162), à ‘Alî, le gendre et cousin du prophète, enfin, de manière plus générale, par le placage presque systématique de la terminologie de l’islam originel sur l’histoire de l’Occident musulman almohade. Après le Mahdî (fin des temps) — Prophète (nouvelle origine), recommence l’ère du califat[11].

Ainsi les quatre premiers califes almohades reçoivent-ils, au début du XIII^e^ siècle, le qualificatif de *râshidûn* (« bien guidés »), sur les monnaies et dans les sources textuelles, comme les quatre premiers califes de l’islam — Abû Bakr (632-634), ‘Umar (634-644), ‘Uthmân (644-656) et ‘Alî (656-661) —, leurs entreprises militaires sont décrites comme identiques aux *futûhât*, les « conquêtes » des premiers califes, sanctifiées par la Tradition[12].

10 Voir Clément Fr., *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taifas*, Paris, L’Harmattan, 1997.

11 Pour une présentation brillante et complète du messianisme et du mahdisme au Maghreb au Moyen Âge, voir le récent ouvrage de García Arenal M., *Messianism and Puritanical Reform. Mahdîs of the Muslim West*, trad. de l’espagnol par Martin Beagles, Leiden-Boston, Brill (The Medieval and Early Modern Iberian World, 29), 2006.

12 Pour les références précises au texte des chroniques, voir Buresi P., « La réaction idéologique dans la

En outre, dans ce contexte messianique, les Almohades réinventent une relique : un exemplaire du Coran (*mushaf*) attribué à ‘Uthmân[13] est mentionné de manière systématique dans les sources textuelles et reçoit un culte de la part de la dynastie, aux côtés du livre écrit par le *Mahdî* Ibn Tûmart[14]. Lors des cortèges militaires, ces deux exemplaires précieux sont exhibés sur une chamelle blanche et sur une mule. Ils sont conservés tous deux dans la mosquée sanctuaire de Tinmâl où est enterré Ibn Tûmart. À ce titre, et à bien d’autres, le califat almohade est totalement orthodoxe, il brandit son absolue orthodoxie en se référant au Coran et à la Sunna : il ne peut d’ailleurs y en avoir d’autres, puisque le mouvement almohade est (l’identique de) la prophétie muhammadienne. Face aux risques de l’assimilation avec le mahdisme chiite, les Almohades valorisent la figure tutélaire de ‘Uthmân et des Omeyyades, les ennemis irréductibles et la bête noire de tous les Alides et de tous les chiismes des VII^e^-XII^e^ siècles[15]. Ils reprennent ainsi, pour leurs étendards, la couleur blanche emblématique de la dynastie omeyyade de Damas, puis de Cordoue, face à la couleur noire des Abbassides. Dans ce contexte idéologique bien particulier, l’administration de l’empire adopte des modalités originales.

2. Pouvoir central et administration provinciale dans l’empire almohade : nouveau cœur de l’Islam

Pour connaître le fonctionnement de l’empire, les historiens ont longtemps été tributaires d’un nombre réduit de sources, essentiellement des chroniques, éditées et peu à peu traduites au XIX^e^ siècle. La découverte d’autres textes, le développement de nouvelles méthodes, l’utilisation de nouveaux outils et les apports des autres sciences humaines ont permis un renouvellement historiographique et épistémologique, en particulier par l’utilisation de textes jusque-là négligés : commencent ainsi à être exploités, par exemple, les dictionnaires bio-bibliographiques qui recensent les savants d’une ville, d’une école juridique ou d’une région, et donnent leurs dates de naissance et de mort, leurs fonctions officielles, leurs productions livresques, leur place dans la chaîne des maîtres et des disciples et dans les réseaux intellectuels de leur époque. Or sous les Almohades en particulier, les savants, et surtout les juristes, jouent un rôle fondamental dans l’appareil d’État, comme en témoigne la lignée des Banû Rushd : le grand-père (m. 1126), auteur d’une monumentale compilation de consultations juridiques, fut grand cadi de Cordoue sous les Almoravides, comme son fils et son petit-fils ; celui-ci, homonyme du grand-père, connu en Occident sous le nom d’Averroès (m. 1198), fut en même temps, médecin, conseiller et vizir des califes almohades.

En outre, disposant d’une véritable cour princière, le califat almohade est à l’origine

péninsule Ibérique face à l’expansion occidentale aux époques almoravide et almohade (XI^e^-XIII^e^ siècles) », *L’expansion occidentale (XI^e^-XV^e^ siècles). Formes et conséquences*, Congrès de la société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public (Madrid, 23-25 mai 2002), Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, p. 229-241.

13 Selon la Tradition musulmane, ‘Uthmân est le *harrâq al-kutub* (le « brûleur de livres »), censé avoir fait disparaître toutes les versions divergentes existantes de la parole de Dieu, en particulier celle des partisans de ‘Alî, gendre et cousin du Prophète, et, dans le même temps, avoir réuni la première version complète et définitive du corpus coranique. Les historiens récents se démarquent de cette tradition et retardent la mise au point définitive de ce corpus fondateur (Coran et *hadîth*) pour la placer au début du X^e^ siècle. Sur cette question, voir Arkoun M., *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose, (1973) 1984[2], et plus récemment de Prémare A.-L., *Les fondations de l’islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Seuil (L’Univers historique), 2002 et *Aux origines du Coran. Questions d’hier, approches d’aujourd’hui*, Paris, Téraèdre, 2004 et Déroche Fr., *Le coran*, Paris, Puf, Que sais-je ?, 2005.

14 Cf. Buresi P., « L’attribution tardive (XII^e^ siècle) d’un codex coranique andalou à ‘Uthmân b. ‘Affân (r. 644-656) ou l’invention almohade d’une relique », Actes du colloque organisé par la SEMPAM à Tripoli-Libye (3-8 mars 2005) sur le thème *Aires votives, lieux de culte au Maghreb aux époques antique et médiévale*, 2007.

15 Rappelons que ‘Uthmân, un des premiers convertis à l’islam, appartenait, à La Mecque, au clan des Banû Omayya, rival de celui du Prophète Muhammad. Il fut le troisième des califes *râshidûn*, régnant de 644 à 656. Accusé, par les partisans de ‘Alî (gendre et cousin de Muhammad), de favoriser son clan aux dépens des membres de la famille de Muhammad, il fut assassiné, les Alides admettant mal que leur champion ait été écarté jusque-là du califat et que les Banû Omayya, tardivement convertis à la nouvelle religion qu’ils avaient combattue de 622 à 631, reçoivent des postes de responsabilité dans l’Empire naissant.

d'une littérature officielle, chroniques et recueils de poésie, où l'on trouve aussi des éléments épars sur l'administration de l'empire. Cependant ce sont surtout les lettres de chancellerie qui constituent l'apport principal pour la connaissance du fonctionnement du pouvoir. Ces lettres ne sont pas réellement des actes de la pratique, parce qu'on ne conserve pas les originaux, mais seulement des reproductions, parfois différentes, dans les chroniques, les anthologies ou les manuels de chancellerie[16].

Si l'archéologie extensive, en particulier les travaux d'André Bazzana, de Patrice Cressier et de Pierre Guichard, a permis dans les deux dernières décennies d'avoir une idée de l'organisation des pouvoirs à l'échelle locale et des liens entre les communautés rurales et le pouvoir central, nous ne les mentionnerons pas parce que ce sont surtout les échelons supérieurs de l'administration territoriale, c'est-à-dire le niveau gouvernoral, qui retiendront notre attention. En revanche nous nous intéresserons à la frappe monétaire qui fournit des renseignements très intéressants pour notre problématique.

Toutes ces sources, à l'exclusion des sources étudiées par l'archéologie extensive, sont liées au pouvoir, elles émanent de lui et offrent ainsi un regard biaisé sur l'exercice du pouvoir et sur les liens entretenus entre la capitale, le Maghreb et les provinces andalouses. L'administration provinciale à l'époque almohade se différencie nettement de la pratique almoravide antérieure. À l'époque almoravide, domine le concept de *niyâba* (« délégation »). Le *nâ'ib* est exactement le substitut du prince, dont il a les prérogatives. Une lettre de 1143 décrit précisément la conception almoravide des capacités des gouverneurs provinciaux : « Par la bouche du gouverneur, dit le texte, c'est le prince qui parle, par ses yeux, c'est le prince qui voit ». Les gouverneurs almoravides se caractérisent donc, de fait et de droit, par une grande indépendance, qui ne manifeste pas du tout la faiblesse du pouvoir central comme a pu le penser Vincent Lagardère [17]. En fait le contrôle des gouverneurs par l'émir almoravide est très fort : celui-ci procède aux nominations et aux destitutions[18] ; l'indépendance des gouverneurs n'a d'égale que leur responsabilité. Tout échec de la politique, militaire ou fiscale, dans les provinces est imputé au gouverneur provincial. C'est lui qui organise chaque année les expéditions militaires de guerre légale (*jihâd*) contre les chrétiens, c'est lui qui contrôle la frappe de la monnaie. Contrairement à ce que les numismates soutiennent souvent à l'aune de ce qui se passe pendant le processus de féodalisation qui affecte les sociétés occidentales chrétiennes, la multitude des ateliers de frappe monétaire n'implique pas la faiblesse du pouvoir central. En effet, on remarque que les modifications dans les monnaies (mention du prince héritier, changement du nom de l'héritier désigné…) sont répercutées en moins d'un an dans tous les ateliers de frappe de l'empire. Et s'il y a de nombreux modèles monétaires almoravides, cela est moins lié à des indépendances régionales, qu'au nombre des modifications décidées par le prince. La multitude des ateliers de frappe — tous les sièges de gouvernorat en possèdent un — ne révèle pas la faiblesse du pouvoir central, mais manifeste plutôt un mode décentralisé de gestion territoriale.

En revanche, à l'époque almohade, on assiste à une dé-responsabilisation des gouverneurs régionaux, alors même que ceux-ci ne sont plus recrutés dans la tribu du souverain comme à l'époque almoravide, mais exclusivement dans la descendance du calife

16 Citons par exemple le *'Atâ' al-jazîl* d'al-Balawî, un secrétaire de la chancellerie almohade, en exercice au début du XIII[e] siècle, dont le manuscrit se trouve à la Bibliothèque Générale de Rabat, au Maroc. Un travail sur les processus de transmission et de réécriture a été lancé dans le cadre d'un projet de l'ANR, ayant débuté en 2007, avec la collaboration d'un post-doctorant, Hicham Elaallaoui, qui, sous la direction de Pierre Guichard, a soutenu sa thèse à l'Université Lumière Lyon 2 sur les chancelleries almoravide et almohade, le 28 juin 2007. Une traduction de l'ensemble des documents conservés de la chancellerie almohade (environ 200) est prévue dans le cadre de ce projet, auquel participent outre le post-doctorant mentionné, Abdelhamid Fenina de l'Université de Tunis, Abdallah Fili de l'Université d'al-Jadida, Élise Voguet de l'Université de Toulouse le Mirail et moi-même.

17 LAGARDÈRE V., *Les Almoravides. Le Djihâd andalou (1106-1143)*, Paris, L'Harmattan, 1998.

18 La durée moyenne d'un mandat de gouverneur est de deux ans et demi, ce qui révèle le parfait contrôle des carrières gouvernorales par le souverain.

almohade régnant, parmi les *sayyid*[19]. Ainsi le resserrement du bassin de recrutement au sein de la famille régnante, et plus précisément parmi la descendance de ‘Abd al-Mu’min, le premier calife almohade, n’a pas eu pour conséquence une autonomie supérieure des régions, de 1147 à 1228, mais au contraire une soumission croissante au calife, comme si, à l’autorité politique du souverain sur ses administrateurs provinciaux, s’était ajoutée l’autorité « naturelle » du père sur le fils. Parallèlement, on assiste à une personnalisation très nette du régime, personnalisation liée d’une part au statut de calife du prince, d’autre part à la conformité nécessaire du pouvoir almohade au modèle muhammadien, enfermant chaque acteur dans une histoire déjà écrite, les marges de manœuvre étant réduites au maximum pour plier les décisions politiques individuelles à un cadre choisi et accepté parce que considéré comme idéal.

Le processus de décision est concentré dans les mains du calife qui dirige en personne les expéditions de guerre légale, les gouverneurs provinciaux voyant leur rôle réduit à la préparation des cérémonies d’accueil du calife et de l’approvisionnement des armées. Cette concentration se traduit par la multiplication des trêves avec les royaumes chrétiens : le pouvoir — l’*amr* des textes arabes, ce terme polysémique désignant aussi, significativement, le « Projet/Dessein [de Dieu] » — émanant exclusivement de la personne du calife (unique successeur du prophète et seul souverain légitime de l’Islam), et celui-ci n’ayant pas le don d’ubiquïté que la *niyâba* almoravide réalisait *de facto* grâce à l’autorité complémentaire et non concurrentielle des gouverneurs provinciaux, le calife n’avait d’autres choix, avant d’attaquer un royaume, que de s’assurer que les autres fronts seraient calmes[20]. À titre de comparaison, il convient de rappeler que durant l’époque almoravide, on n’assiste qu’à une seule trêve, attestée dans les sources, en 1120. Du point de vue monétaire, la personnalisation et l’abstraction du régime se traduisent d’une part par la diminution du nombre des ateliers de frappe, d’autre part par la disparition de la mention de l’atelier sur les monnaies.

La centralisation almohade se manifeste de bien d’autres manières. En raison de l’idéologie almohade, qui se traduit par un retour aux sources et par la valorisation du Coran et du verbe divin, on assiste à une formalisation juridique des relations entre le pouvoir central et les provinces. Le calife est le juge suprême au nom de la Loi de Dieu. Il retient pour lui ce qu’on a coutume d’appeler la « haute justice » dans l’Occident médiéval et les condamnations à mort ne peuvent être exécutées sans son accord. Cette évolution se traduit dans le recrutement des fonctionnaires de la chancellerie. Alors qu’à l’époque almoravide (fin XI^e^-milieu XII^e^ siècle), dans la continuité de l’époque des *taifas* (XI^e^ siècle), les secrétaires de chancellerie étaient recrutés pour leur connaissance de la littérature et de la poésie, à l’époque almohade, ce sont des personnes qui se caractérisent par leurs connaissances dans les matières juridiques : les *kuttâb* (secrétaires, scribes) exercent d’ailleurs souvent les fonctions de *qâdî*, de juge, ou de *mufti*, de conseiller juridique ou de responsable du tribunal des plaintes[21].

En outre, cette centralisation se traduit, d’un point de vue quantitatif, par l’explosion du nombre de lettres d’informations émises par les chancelleries provinciales en direction du prince. On dispose ainsi, pour les premières décennies du XIII^e^ siècle, de plusieurs dizaines de lettres informant le souverain du temps qu’il fait, de la pluie, de la grêle, de la qualité et de la quantité des récoltes, des mariages princiers dans les royaumes chrétiens et des alliances entre ceux-ci. Ces lettres confirment l’organisation des réseaux d’information à l’échelle de l’empire : les gouverneurs provinciaux faisaient remonter l’intégralité de l’information au calife, qui donnait les ordres en retour et prenait la décision d’intervenir personnellement ou pas.

Cette centralisation se traduit aussi par le déplacement de populations : les dirigeants

19 Ce terme désigne, à l’époque almohade, les fils du premier calife almohade, ‘Abd al-Mu’min (r. 1130-1162).

20 À l’unité de l’Empire almohade répond l’éclatement de la péninsule Ibérique chrétienne en cinq royaumes : Portugal, Castille, León, Aragon et Navarre, ce dernier royaume sans frontière commune avec al-Andalus.

21 Elaallaoui H. et Buresi P., « La chancellerie almohade », *Los Almohades : problemas y perspectivas*, Cressier P., Fierro M. et Molina L. (dir.), t. 2, Madrid, CSIC (Collection Estudios árabes e islámicos, Monografías), 2006, p. 477-503.

almohades se heurtaient violemment aux populations nomades arabes qui, depuis leur arrivée au milieu du XI^e^ siècle, perturbaient la périphérie orientale de l'empire (Libye et Tunisie actuelles)[22]. À partir des années 1160, ces tribus sont défaites militairement et sont contraintes de s'implanter en Andalus pour lutter contre les chrétiens. Ce déplacement des tribus arabes du Maghreb en Andalus s'intègre dans le programme idéologique des Almohades : on dispose d'une lettre rédigée au nom du calife, reproduite avec quelques variantes par un chroniqueur oriental (Ibn al-Athîr), lettre dans laquelle le souverain almohade explique que les Arabes du XII^e^ siècle doivent renouer avec la mission divine qui leur a été attribuée par Dieu depuis le VII^e^ siècle. C'est le souverain almohade qui est chargé d'indiquer le droit chemin et de rappeler cette mission divine aux Arabes égarés au Maghreb.

Enfin, cette centralisation almohade va de pair avec la bureaucratisation et entraîne une grande lourdeur de la gestion impériale. Les gouverneurs provinciaux, qui sont recrutés depuis 1153, parmi les fils du calife (les *sayyid*-s), sont accompagnés dans leur gouvernorat par de nombreuses personnes chargées de les contrôler : pour que les membres éminents des tribus fondatrices du mouvement almohade ne se sentent pas exclus, leurs fils, portant le titre de *hâfizh*, accompagnaient dans leur poste les *sayyid*-s, aux côtés desquels ils avaient suivi une formation dans une sorte d'École impériale d'administration. En outre un corps d'« idéologues » — pour reprendre l'expression d'Émile Fricaud —, les *talaba*, chargés de contrôler la rectitude idéologique des décisions prises, participaient aussi, dans les provinces, au travail des gouverneurs[23]. De la centralisation extrême du pouvoir califal et de la multiplication des responsables provinciaux découlent l'inertie et la fréquente paralysie du système décisionnel provincial.

Pour conclure cette présentation nécessairement schématique, il est nécessaire de revenir sur la question, abordée au début de ce texte, de l'intégration de cet empire almohade dans le *dâr al-islâm*. Les Orientalistes admettent traditionnellement que l'organisation politique, les structures administratives et, de manière générale, la culture de la périphérie occidentale du monde musulman constituent une forme dérivée, pour ne pas dire dégradée, de ce que le Proche-Orient constituerait comme étalon de l'arabité et de l'islamité. Ainsi, par exemple, lorsqu'on travaille sur les lettres de chancellerie de l'empire almohade, on n'échappe pas à des questions sur la comparaison avec al-Qalqashandî, grand épistolographe égyptien et auteur au XIV^e^ siècle d'un monumental manuel de chancellerie en plusieurs volumes. L'antériorité almohade ne semble pas déranger les intervenants. Al-Qalqashandî serait la norme a-temporelle de la culture arabe médiévale et les auteurs occidentaux seraient réduits au statut de compilateurs-plagieurs de textes, de règles et d'un savoir oriental, alors même qu'ils ont contribué à la mise en place de ce savoir.

Cet anachronisme est difficilement imaginable dans le milieu des médiévistes de l'Occident chrétien et se rattache à l'an-historicité, depuis le XIX^e^ siècle, d'un grand nombre d'études sur le monde musulman : l'Islam, dans sa diversité, serait un, et son histoire serait linéaire. Après la fondation, vient l'adaptation régionale, le cœur proche-oriental demeurant le moteur des évolutions postérieures. Or, justement une des grandes caractéristiques de l'Islam médiéval est la mise en place d'une *koiné*, où les idées, les textes, les personnes circulent, du centre vers la périphérie et inversement, certes, mais aussi des périphéries vers les périphéries. Les études récentes contribuent à ré-historiciser le processus de naissance de l'islam : en ce qui concerne les différentes écoles juridiques, par exemple, celles-ci ne sont plus perçues comme se répartissant inégalement dans l'ensemble du territoire de l'islam, après avoir été constituées de manière définitive dans la péninsule Arabique, en fonction de leur adéquation plus ou moins grande aux formes locales des sociétés musulmanes ; dorénavant la participation des périphéries à l'élaboration d'un droit musulman qui a mis plusieurs siècles à se configurer est prise en compte[24]. En outre ces études tendent à réévaluer la contribution des

22 Il s'agit du prolongement des célèbres « invasions hilâliennes ».

23 FRICAUD É., « Les *talaba* dans la société almohade (Le temps d'Averroès) », *Al-Qantara*, 18, 1997, p. 331-387.

24 Voir, par exemple, ce que dit Abdallah Laroui dans *Islam et histoire. Essai d'épistémologie* (Paris, Champs Flammarion, 1999, p. 37-38), à propos de l'évolution du droit en islam : « Ce qui nous paraît, sur le plan du

périphéries non arabes à la culture arabe dominante.

À bien des égards, al-Andalus et le Maghreb ont contribué à réécrire l'histoire de l'Orient, paradoxalement érigé en modèle. D'un point de vue linguistique, poétique et littéraire, les savants musulmans occidentaux, plus que tous autres, ont valorisé les auteurs anciens du califat omeyyade de Damas (661-750) et des débuts du califat abbasside de Bagdad (VIII^e^-IX^e^ siècle). Ce faisant ils ont produit une littérature et une pensée politique dont la qualité et l'originalité n'ont cessé d'être célébrées dans l'ensemble du monde musulman jusqu'à nos jours. Ainsi, non seulement l'Occident musulman a été un conservatoire de la culture et du savoir produits au Proche-Orient, mais il a constitué un laboratoire innovant qui a déterminé en retour les œuvres orientales. Cet effet en retour est lié à plusieurs facteurs, internes d'abord — l'avancée chrétienne dans la péninsule Ibérique et la dégradation des conditions de vie ont conduit de nombreux savants à s'installer dans les grandes villes du Proche-Orient, d'autant plus facilement que le voyage vers l'Orient faisait partie des traditions (pour le pèlerinage et pour la quête des livres et du savoir) —, externes ensuite, l'intervention des Turcs, la revivification du sunnisme que ceux-ci ont présidée et l'explosion corollaire du nombre des madrasas ayant produit un appel d'air pour les savants sunnites réputés d'Occident.

Le pouvoir almohade s'est construit, officiellement et aussi, dans une certaine mesure, dans la pratique, en opposition au modèle incarné par les Almoravides. Pourtant, à qui s'attache aux détails, aux indices, les éléments de continuité paraissent souvent sous-estimés. D'une certaine manière, l'empire almohade n'est pas une rupture, avec l'apparition d'un califat qu'on a pu qualifier d'« hétérodoxe », c'est plutôt l'aboutissement d'un mouvement entamé dès 756 avec l'autonomie des émirs omeyyades et la synthèse des apports chiites ifrîqiyens, kharéjites rustémides, califaux omeyyades de Cordoue, dans un cadre territorial étendu avec l'ouverture d'un horizon impérial à cheval sur l'Afrique et l'Europe, de part et d'autre du Détroit de Gibraltar, grâce à l'unification depuis Marrakech des territoires occidentaux du *dâr al-islâm* par les Berbères almoravides.

C'est aussi l'aboutissement du processus d'arabisation et d'islamisation des populations du Maghreb. Le rôle des Almoravides dans l'islamisation des tribus berbères est rarement évoqué, parce que cette question n'apparaît pas dans les sources. Si une étape décisive est franchie dans l'islamisation du Maghreb à l'époque almoravide par la prise de contrôle de l'appareil d'État par des Berbères, non seulement dans le domaine militaire, mais aussi dans les secteurs administratif et judiciaire, l'époque almohade prolonge le mouvement en favorisant l'arabisation de cette région et la diffusion de la culture politique, poétique, religieuse arabe et musulmane dans la société locale. On cite souvent une lettre du calife ʻAbd al-Mu'min qui affirme que la doctrine almohade doit être connue jusque « dans les maisons, par tout le monde, qu'on soit libre ou esclave, homme ou femme », d'où le qualificatif de « totalitaire » qui a pu être appliqué à ce régime. Alors qu'en Orient, l'influence turque s'est fait sentir très nettement, du point de vue lexicologique, linguistique, culturel et religieux[25], en Occident les Berbères se sont moulés dans l'« arabisme » des savants, au point de s'identifier au moment prophétique.

Annexe

Liste des émirs almoravides :

résultat, comme une évolution est en réalité une involution qui a touché tous les domaines et, par conséquent, l'écriture historique également. On n'est pas passé de l'application stricte de la Loi à une interprétation laxiste — ce qui eût exigé une revivification (*ihyâ'*) selon l'expression de Ghazâlî ; on a suivi exactement le chemin inverse, et ce n'est certes pas à l'historien de nier ou de cacher ce fait s'il est convaincu que c'est bien ce qui s'est passé. Confondre involution réelle et évolution reconstruite — ce qu'on a toujours tendance à faire lorsqu'il s'agit de l'Islam, au nom d'une spécificité supposée —, c'est renforcer le préjugé traditionniste ».

[25] Si l'on regarde par exemple les termes désignant la hiérarchie militaire, on est frappé de voir comment le turc s'est imposé en Orient à partir du XI^e^ siècle, alors qu'au même moment en Occident, alors que les Berbères occupent toutes les fonctions supérieures de l'armée, les sources continuent d'utiliser les termes arabes des titres et des fonctions.

- Abû Bakr ibn ʻUmar al-Lamtûnî (1056-1071)
- Yûsuf b. Tashfîn (1071-1106)
- ʻAlî b. Yûsuf b. Tashfîn (1106-1143)
- Tashfîn b. ʻAlî b. Yûsuf b. Tashfîn (1143-1145)
- Ibrâhîm b. Tashfîn (1145-1146)
- Ishâq (1146-1147)

Liste des califes almohades :
- ʻAbd al-Muʼmin (1130 au Maghreb, 1145 en al-Andalus, m. 1163)
- Abû Yaʼqûb Yûsuf I (1163-1184)
- Abû Yûsuf Yaʻqûb al-Mansûr (1184-1199)
- Abû ʻAbd Allâh al-Nâsir (1199-1214)
- Abû Yaʼqûb Yûsuf II al-Mustansir (1214-1224)
- Abû Muhammad al-Makhlûʻ (1224)
- Abû Muhammad al-ʻÂdil (1224-1227)
- Abû Zakariyyâʼ al-Muʻtasim (1227-1229)
- Abû l-ʻAlâʼ al-Maʼmûn (1229-1232)
- Abû Muhammad al-Rashîd (1232-1242)
- Abû l-Hasan al-Saʻîd al-Muʻtadid (1242-1248)
- Abû Hafs al-Murtadâ (1248-1266)
- Abû l-ʻUlâ al-Wâthiq (1266-1269)

à partir de 1227 : les califes almohades ne règnent plus sur la péninsule Ibérique