



HAL
open science

“ Le ġihād à l’époque nasride selon la Tuḥfat al-anfus d’Ibn Hudayl (m. vers 812/1409) ”, in De la guerre à la paix en Méditerranée médiévale. Acteurs, propagande, défense et diplomatie, Aix-en-Provence, PUP, 2021, p. 33-59

Farid Bouchiba

► **To cite this version:**

Farid Bouchiba. “ Le ġihād à l’époque nasride selon la Tuḥfat al-anfus d’Ibn Hudayl (m. vers 812/1409) ”, in De la guerre à la paix en Méditerranée médiévale. Acteurs, propagande, défense et diplomatie, Aix-en-Provence, PUP, 2021, p. 33-59. Élisabeth Malamut; Mohamed Ouerfelli. De la guerre à la paix en Méditerranée médiévale. Acteurs, propagande, défense et diplomatie, Aix-Marseille Université Editions, pp.33-59, 2021, 9791032003121. halshs-03181882

HAL Id: halshs-03181882

<https://shs.hal.science/halshs-03181882v1>

Submitted on 26 Mar 2021

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.

Public Domain

Farid Bouchiba
Aix Marseille Univ, CNRS, IREMAM, Aix-en-Provence, France

« Le *ġihād* à l'époque nasride selon la *Tuḥfat al-anfus* d'Ibn Huḍayl (m. vers 812/1409) », in Malamut Élisabeth et Ouerfelli Mohamed (dir.), *De la guerre à la paix en Méditerranée médiévale. Acteurs, propagande, défense et diplomatie*, Aix-en-Provence, PUP, 2021, p. 33-59

(version HAL)

Le *ġihād* à l'époque nasride selon la *Tuḥfat al-anfus* d'Ibn Huḍayl (m. vers 812/1409)

Farid Bouchiba

Aix Marseille Univ, CNRS, IREMAM, Aix-en-Provence, France

« Décris-nous la guerre », dit un jour 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb à 'Amr b. Ma'd Yakrib¹ :

« La guerre, en son début, est une jeune fille qui court, offrant sa beauté à tous les inexperts,

jusqu'à ce qu'elle s'échauffe et que crépite son incendie, elle prend alors l'aspect d'une vieille sans époux,

grisonnante, le crâne chauve, décrépète, odieuse à flairer et à embrasser »

On a aussi dit :

« La guerre débute par des mots et se termine par des morts »

En terre d'Islam, une conception particulière de la guerre détermine la manière de définir et de comprendre la notion de *ġihād*. Dès l'origine, les savants musulmans ont rédigé des traités visant à édifier le devoir de *ġihād*. En effet, tout au long du Moyen Âge, les gouverneurs ont été amenés à conduire des guerres offensives ou défensives, selon les circonstances, afin d'élargir ou de défendre les frontières du *dār al-islām*.

Le présent article s'attache à analyser comment un auteur du XIII^e-XIV^e siècle, l'andalou Ibn Huḍayl, s'appliqua à inciter ses coreligionnaires à combattre l'ennemi. L'époque retenue est extrêmement intéressante dans la mesure où ce savant a rédigé son traité en pleine reconquête chrétienne, à un moment où le territoire musulman est réduit à sa plus petite expression en al-Andalus. Avant de procéder à l'analyse de son ouvrage *Tuḥfat al-anfus*, je présenterai dans un premier mouvement la bio-bibliographie de l'auteur afin de mieux le situer dans son époque. Mais avant de débiter, mentionnons en premier lieu les pionniers parmi les savants européens à s'être intéressés à Ibn Huḍayl.

L'auteur et son contexte

Ibn Huḍayl chez les auteurs européens

À notre connaissance Miguel Casiri (m. 1791) fut le premier auteur européen à citer Ibn Huḍayl². Bien qu'il le nomme Ben Hazil, aucun doute ne subsiste sur son identité, à cause

¹ On attribue aussi ce poème à Imru' al-Qays.

² Nous ne mentionnerons pas ici les travaux les plus modernes sur cet auteur. Ajoutons que l'édition arabe du texte de la *Tuḥfa* ne mérite pas de développements particuliers dans la mesure où elle n'apporte presque rien de neuf en comparaison à l'édition de Louis Mercier.

même du titre qu'il cite : *Tuḥfat al-anfus*, et de la brève et judicieuse analyse qu'il en offre³. Quelques décennies plus tard, c'est José Antonio Conde (m. 1820) qui, pour écrire sa volumineuse *Histoire de la domination des Arabes et des Maures en Espagne et en Portugal*, puisera dans :

l'excellent ouvrage d'Abdala Aly ben Abderahman de Grenade, sur la guerre sainte, c'est-à-dire les expéditions contre les chrétiens, sur l'art militaire, les ruses de guerre, les machines, etc. Cet auteur m'a fourni beaucoup de faits que l'on chercherait vainement chez d'autres historiens ; son livre contient aussi divers détails sur les usages et les coutumes des Arabes d'Espagne⁴.

Louis Mercier, enfin, sortira définitivement de l'ombre Ibn Huḍayl et sa *Tuḥfa*, ainsi que sa *Hilya*, en éditant et en traduisant ces deux ouvrages en langue française dans la première moitié du XX^e siècle⁵. Dans son introduction à la *Tuḥfa*, cet interprète entend « démontrer l'importance et restituer au *ḡihād*, aux yeux du monde européen, la place prépondérante qu'il occupe toujours dans l'esprit de la loi musulmane, dans les préoccupations même inavouées de tout musulman⁶ ». Pour ce traducteur, qui sonde tous les cœurs et pénètre toutes les pensées des esprits, les « musulmans », puisque c'est ainsi qu'il faut nommer les Algériens ou les Marocains, devraient imiter les Aḥmadiyya de l'Inde, qui « considèrent le *ḡihād* comme devant être purement défensif⁷ ». Rappelons au passage que les Aḥmadiyya collaborèrent allègrement avec les Anglais durant l'époque coloniale. Bien évidemment, toutes ces considérations ne seraient nullement offensantes si elles appartenaient uniquement à une époque révolue. Cependant, nous n'ignorons nullement comment ces réflexions continuent, en partie au moins, à produire leurs effets sur nos contemporains⁸. D'ailleurs, faut-il rappeler qu'à l'époque où Louis Mercier écrit – et depuis quelques siècles déjà sur fond d'expansion coloniale – ce sont les puissances européennes qui mènent des guerres offensives contre l'ennemi « musulman ». Il semble bien pour ce traducteur que le « musulman », même dans sa manière d'envisager sa défense, doive se plier aux injonctions normatives de l'envahisseur, lui seul ayant le monopole d'édicter ce qu'est une guerre juste et quand il convient de prendre les armes pour se défendre.

Ibn Huḍayl : éléments bio-bibliographiques

Abū l-Ḥasan 'Alī b. 'Abd al-Raḥmān b. Huḍayl b. Muḥammad Ibn Huḍayl al-Fazārī⁹ est né très probablement à Grenade avant 750/1349¹⁰ et meurt vers 812/1409. Malheureusement les

³ Michaelis Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis*, Madrid, Antonius Perez de Soto imprimebat, 1770, tome II, notice MDCXLVII (1647) p. 29-30.

⁴ Joseph Conde, *Histoire de la domination des Arabes et des Maures en Espagne et en Portugal*, Paris, Eymery, 1825, tome I, p. 22.

⁵ Voici les deux ouvrages édités par Louis Mercier : Ibn Huḍayl, *Tuḥfat al-anfus wa šī'ār sukkān al-Andalus*, Paris, Geuthner, 1936 ; ainsi que les traductions de ce même auteur : *L'Ornement des âmes et la devise des habitants d'el Andalus : traité de guerre sainte islamique*, Paris, Geuthner, 1939 ; *La parure des cavaliers et l'insigne des preux [par] 'Aly ben 'Abderrahman ben Hodeïl el Andalusy*. Traduction française précédée d'une étude sur les sources des hippiatres arabes et accompagnée d'appendices critiques sur l'histoire du pur-sang, de l'équitation et des sports hippiques arabes, en Maghreb et en Orient par Louis Mercier, Paris, Geuthner, 1924.

⁶ *Tuḥfa*, p. 19.

⁷ *Tuḥfa*, p. 91.

⁸ Il suffit pour s'en convaincre de consulter la vaste littérature sur ce sujet.

⁹ Voir El Bazi, Mohamed Aziz, « Ibn Huḍayl al-Fazārī, Abū l-Ḥasan », in Lirola Delgado, Jorge et Puerta Vílchez, José Miguel (eds.), *Biblioteca de al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Arabes, 2004, III, p. 476-480 ; François Viré, « Ibn Hudhayl », *EF²*, III, p. 827-828 ; Ortega, José and del Moral, Celia, *Diccionario de escritores granadinos (siglos VIII-XX)*, Grenade, Université de Grenade, 1991, p. 112-113 et

ouvrages prosopographiques ne lui consacrent pas de notice biographique. Nous savons toutefois à partir de ses œuvres, qui nous sont parvenues, que l'auteur de la *Tuhfa*, qui appartient à une grande famille de Grenade, fut un savant andalou versé dans les belles-lettres, le *fiqh*, mais aussi l'hippologie¹¹. Il aurait étudié sous la férule du qāḍī l-ġamā'a Abū l-Qāsim al-Ḥasanī al-Šarīf de Grenade (m. 760/1359, connu aussi sous le nom de al-Šarīf al-Ġarnāṭī), auprès du juriste et ministre Abū Ġa'far al-Ġayyānī qui lui enseigna l'arithmétique (*ilm al-'adad*), mais aussi aux côtés du grenadin 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Ġuzayy al-Kalbī¹² (m. après 810/1408).

Les ouvrages d'Ibn Huḍayl sont dédiés à quatre des sept souverains naṣrides qu'il connut durant son existence : Muḥammad V (règne de 750-760/1354-9 puis 763-793/1362-1391), Yūsuf II (793-4/1391-2), Muḥammad VII¹³ (794-810/1392-1408) et Yūsuf III (810-820/1408-1417). Fin lettré, il est très probable qu'Ibn Huḍayl ait servi dans le *diwān al-inšā'* (chancellerie) de l'Alhambra auprès de certains gouverneurs. Proche de ces derniers, il est par exemple invité à participer aux festivités organisées par Yūsuf III lors de la cérémonie de *'aqīqa* pour son fils héritier, Yūsuf IV, le 5 ṣafar 812/19 juin 1409. C'est d'ailleurs à cette occasion qu'il récita un long poème en l'honneur du souverain.

Malgré cette proximité avec les grands de ce monde, qui pourrait laisser croire à une vie menée dans l'opulence, on peut le voir dans certains passages de ses œuvres, et plus précisément à la fin de son existence, se plaindre des épreuves qu'il doit endurer, sollicitant au travers de sa poésie le soutien de Muḥammad V et Yūsuf III. D'autre part, parmi les fragments poétiques qui nous sont parvenus certains sont consacrés à ces deux émirs. En plus de ses poèmes, Ibn Huḍayl a composé neuf ouvrages dont six¹⁴ appartiennent au genre *adab* et les trois autres textes, plus techniques, s'intéressent à la guerre et aux chevaux.

Voici la liste des livres qu'Ibn Huḍayl a composés :

Pons Boigues, Francisco, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles*, Madrid, S.F. de Sales, 1898, p. 332-333 (n° 292) ; ou encore Kaḥḥāla, 'Umar Riḍā, *Mu'ġam al-mu'allifin*, Beyrouth, 1957, VII, p. 121 et Ziriklī, Ḥayr al-Dīn, *al-A'lām*, Beyrouth, 1984, IV, p. 299.

On ne confondra pas ce savant avec son homonyme Ibn Huḍayl al-Tuġībī de Grenade mort en 753/1352. Poète très renommé, mais aussi expert dans les sciences rationnelles (*al-'ulūm al-'aqliyya*). On compte parmi ses élèves le célèbre Ibn al-Ḥaṭīb.

¹⁰ Louis Mercier suggère la date de 728/1329, cf. *L'ornement des âmes* p. 11.

¹¹ Cette famille descendrait de 'Adnān. Un grand nombre de tribus parmi les Banū Huḍayl se seraient installées en al-Andalus selon les ouvrages de généalogies (*ansāb*). Rappelons aussi que cette tribu d'Arabie du Nord se situait initialement dans le voisinage de la Mekke et d'al-Ṭā'if. Les Huḍaylites sont renommés parmi les tribus arabes pour les nombreuses guerres qu'ils menèrent contre leurs voisins, mais aussi pour leur féconde poésie. Au XIX^e siècle, Burckhardt note à propos des Huḍayl : « They are a famous tribe, eminent for their bravery. », cf. John Lewis Burchardt, *Notes on the Bedouins and Wahabis*, Londres, Henry Colburn and Richard Bentley, 1930, p. 242.

¹² Ce savant est l'auteur d'un ouvrage sur les chevaux qui a très certainement inspiré son élève Ibn Huḍayl lors de la rédaction de la *Hilya*, cf. Ibn Ġuzayy, *Kitāb al-ḥayl. Maṭla' al-yumn wa l-iqbāl fī intiqā' kitāb al-iḥṭifāl*, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1986 et Sobredo Galanes, Teresa Isabel, *Traducción y estudio del Maṭla' de Ibn Ŷuzayy. Sobre rasgos y características del caballo*, thèse de doctorat soutenue à l'Université Complutense de Madrid en 2015. Son père, Abū l-Qāsim Muḥammad Ibn Ġuzayy (m. 741/1340) était un exégète et juriconsulte qui composa plusieurs ouvrages célèbres parmi lesquels nous pouvons citer : *al-Qawānīn al-fiqhiyya* (droit mālikite), *Taqrīb al-wuṣūl (uṣūl al-fiqh)*, *al-Tashīl fī 'ulūm al-tanzīl* (commentaire du Coran), *Uṣūl al-qurrā' al-sitta* (lectures coraniques), etc.

¹³ Il lui dédicacera le résumé de la *Tuhfa* intitulé *Hilyat al-fursān wa šī'ār al-ṣuġ'ān*. Louis Mercier, éditeur et traducteur de ce texte, situe sa composition en 1392.

¹⁴ C'est dans l'une des ses dernières œuvres *'Ayn al-adab wa l-siyāsa*, qui est un ouvrage de moral et de sagesse, rédigé pour l'éducation de son fils, que l'on trouve des fragments de ses œuvres précédentes : *Maqālāt al-udabā'*, *Taqdirat man ittaqā*, *Kamāl al-buġya wa l-nayl*, mais aussi deux autres fragments à caractère religieux. Il a aussi rédigé des livres dans le but de divertir ses lecteurs, sur le mode de la récréation intellectuelle, comme par exemple *Šifāt al-ḥusn* dédié à Muḥammad VII et *Fukāhāt al-asmār* à Yūsuf II.

1. *'Ayn al-adab wa l-siyāsa wa zayn al-ḥasab wa l-riyāsa*¹⁵ : ouvrage de belles lettres et de science politique rédigé en l'honneur de son frère.
2. *al-Fawā'id al-muṣaṭṭara fī 'ilm al-bayṭara* : traité sur la médecine équestre et les maladies, rédigé en complément de la *Tuḥfa* et en l'honneur du sultan naṣride Muḥammad V.
3. *Fukāhāt al-asmār wa muḍahhabāt al-aḥbār wa l-aš'ār*¹⁶ : anthologie poétique entrecoupée d'anecdotes, de notes spirituelles et de devinettes attribuée à Ibn Huḍayl – cette attribution reste à confirmer – dont l'objectif est celui de la récréation intellectuelle et du divertissement culturel.
4. *Ḥilyat al-fursān wa šī'ār al-šug'ān*¹⁷ : cette œuvre dédiée à Muḥammad VII¹⁸ est consacrée aux chevaux et aux armes ; elle représente le second volume de la *Tuḥfa*.
5. *Kamāl al-buġya wa l-nayl* : le titre de ce livre est mentionné à deux reprises dans un autre ouvrage du même auteur, *'Ayn al-adab*. Il semblerait que le sujet de cette œuvre soit l'éthique et la religion.
6. *Maqālāt al-udabā' wa munāzarāt al-nuġabā'*¹⁹ : ouvrage au contenu varié – poésies, récits, blagues, dictons – de nature moralisante et exemplaire, dédié à Muḥammad V.
7. *Šifāt al-ḥusn wa l-ġamāl wa simāt al-malāḥa wa l-kamāl*²⁰ : cette œuvre dédiée à Muḥammad VII rassemble des fragments sur la beauté physique, particulièrement féminine.
8. *Taḍkira man ittaqā* : le titre de ce livre est mentionné à deux reprises dans un autre ouvrage du même auteur, *'Ayn al-adab*. Comme le *Kamāl al-buġya* il semblerait bien que le sujet de cette œuvre soit l'éthique et la religion.
9. *Tuḥfat al-anfus wa šī'ār sukkān al-andalus*²¹ : la *Tuḥfa* est son œuvre la plus importante et la plus influente. Composée en l'honneur de Muḥammad V, elle traite des aspects théoriques et pratiques de la guerre (*ġihād, ribāṭ, etc.*).

¹⁵ Ibn Huḍayl, *'Ayn al-adab wa l-siyāsa wa zayn al-ḥasab wa l-riyāsa*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1981. On compulsera avec intérêt l'étude suivante consacrée à ce livre : Francisco Ruiz Girela, *Un humanista de la Granada nazari. 'Alī b. Hudayl (con estudio especial de su obra 'Ayn al-adab wa-l-siyāsa)*, thèse de doctorat soutenue à l'Université Complutense de Madrid en 1991.

¹⁶ Ibn Huḍayl, *Fukāhāt al-asmār wa muḍahhabāt al-aḥbār wa l-aš'ār*, Koweït, Mu'assasāt Ġā'izat 'Abd al-'Azīz Sa'ūd, 2004.

¹⁷ Ibn Huḍayl, *Ḥilyat al-fursān wa šī'ār al-šug'ān*, Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1951, trad. fr. Mercier, Louis, *La parure des cavaliers et l'insigne des preux*, Paris, Geuthner, 1924, trad. esp. Viguera Molins, María Jesús, *Gala de caballeros, blasón de paladines*, Madrid, Editora Nacional, 1977. Cf. aussi l'édition plus ancienne de ce texte : *La parure des cavaliers et l'insigne des preux (Ḥilyat al-fursān wa šī'ār al-šug'ān)* : texte arabe, édité d'après le manuscrit de M. Nehlil, revu et corrigé sur l'exemplaire de la bibliothèque de l'Escorial, facs. éd. Louis Mercier, Paris, Geuthner, 1922. Voir aussi Álvarez de Morales, Camilo, « Un tratado granadino de hipiatría », in *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, Grenade, Universidad de Granada, II p. 305-312 ; Colin, Georges Séraphin, « Un nouveau traité grenadin d'hippologie », *Islamica* 6 (1934), p. 332-337 ; Ritter, Hellmut, « La Parure des cavaliers und die Literatur über die ritterlichen Künste », *Der Islam*, 18 (1929), p. 116-154 et 'Inād, Wiġdān Farīq, « Mawārid al-riwāya fī kitāb *Hilyat al-fursān wa-šī'ār al-šug'ān* li-bn Abī Hudhayl », *Maġallat al-Turāt* 16, 2014, p. 123-139. Pour plus d'informations sur les cavaliers en al-Andalus on se reportera à l'étude suivante : Viguera Molins, María Jesús, « El caballo a través de la literatura andalusí », in Torre, P. de la (éd.), *Al-Andalus y el caballo*, Barcelone, Lunwerg, 1995, p. 99-112.

¹⁸ Ḥasan, Muḥammad 'Abd al-Ġanī, « Al-malik al-andalusī al-lāqī rufī'a ilay-hi kitāb *Ḥilyat al-fursān* », *Maġallat Maġma' al-Luġa al-'Arabiyya bi-Dimašq* 42/4, 1967, p. 627-633.

¹⁹ Ibn Huḍayl, *Maqālāt al-udabā' wa munāzarāt al-nuġabā'*, Damas, Dār al-Bašā'ir, 2002.

²⁰ Ibn Huḍayl, *Šifāt al-ḥusn wa-l-ġamāl wa simāt al-malāḥa wa l-kamāl*, éd. Mohamed Aziz El-Bazi, *De estética medieval. El Kitāb Šifāt al-ḥusn de Ibn Hudayl. Estudio y edición crítica*, thèse de doctorat soutenue à l'Université Complutense de Madrid en 1998, éd. Aḥmad Būghallā, Rabat, Dār Abī Raqrāq, 2013.

²¹ Cf. Abū Raḥma, Ḥalīl, « 'Alī b. Hudhayl al-Andalusī wa-kitābu-hu *Tuḥfat al-anfus wa-šī'ār sukkān al-Andalus* », *Maġallat Maġma' al-Luġa l-'Arabiyya* 17-8, 1982, p. 103-140 et Arcas Campoy, María, « La descripción del Paraíso en dos tratados de *yihād. Qidwat al-gāzī y Tuḥfat al-andus wa-šī'ār sukkān al-Andalus* », in Khoury, Raif Georges, Monferrer-Sala, Juan Pedro et Viguera Molins, María Jesús (éds.), *Legendaria medievalia. En honor de Concepción Castillo Castillo*, Cordoue, El Almandro, 2011, p. 389-400.

Ajoutons qu'Ibn Huḍayl composa aussi un certain nombre de poèmes dont seulement quelques pièces nous sont parvenues²².

Même si nous ne savons que peu de choses sur Ibn Huḍayl, toujours est-il que nous pouvons nous le représenter, d'après le contenu de ses livres, comme l'honnête homme andalou de la seconde moitié du XIV^e siècle, appartenant à une grande famille, « figure de gentilhomme qui ne différait de son voisin chrétien que par la confession²³ ». Avant de présenter les chapitres de la *Tuḥfa* tels qu'ils sont abordés dans cet ouvrage, il importe d'examiner au préalable le contexte politique dans lequel vécut ce savant, et qui, disons-le d'emblée, fut singulièrement mouvementé.

Un contexte politique instable

Dès les débuts de son règne, Yūsuf I^{er} – père de Muḥammad V (dédicataire de la *Tuḥfa*) – signa des trêves avec la Castille qui le conduisirent à un traité de paix tripartite entre la Castille, Grenade et Fès (1334). En 1336, Pierre IV d'Aragon accepta de prolonger la durée de la paix d'Alphonse IV avec Grenade. Le 30 octobre 1340, la bataille de Tarifa ou bataille du Rio Salado, entre la coalition musulmane mérino-naṣride et la coalition chrétienne castillano-portugaise, avec l'aide d'un contingent portugais, fut un désastre pour les musulmans. Puis débuta, en août 1342, le siège d'Algéciras²⁴ qui était le principal objectif d'Alphonse XI. Les troupes de la Couronne de Castille furent rejointes par les flottes de la Couronne d'Aragon et de la république de Gênes. Le 12 dū l-qa'da 744 / 27 mars 1344, le siège prit fin lorsque Yūsuf échangea Algéciras contre une trêve de dix ans. Décrit parfois comme un fragile souverain tel que peuvent le faire croire ses échecs, en réalité Yūsuf réalisa beaucoup de choses durant son règne. En refusant d'exposer son royaume aux dangers qui le guettaient, il put conserver ses territoires intacts. Par ailleurs, Grenade ne manqua pas durant cette période de resplendir dans les domaines littéraires et architecturaux.

Muḥammad V, fils aîné du septième souverain naṣride Yūsuf I^{er} (m. 755/1354), qui est le dédicataire de la *Tuḥfa*, régna dès l'âge de seize ans sous la tutelle d'un *ḥāḡib* (chambellan), pour qui travaillait le célèbre Ibn al-Ḥāṭib²⁵. Il appert que le principal objectif de Muḥammad V était la paix générale avec ses voisins chrétiens (Castille et Aragon) et musulmans (Mérinides). Sur fond d'intrigue politico-familiale, une révolution de palais fut fomentée en 760/1359 par son demi-frère Ismā'il II, qui n'était autre que le fils de la veuve de son père Yūsuf I^{er}, Maryam. Soutenue par son gendre Muḥammad VI, Maryam réussit à prendre d'assaut le palais. Et c'est durant cet épisode que Riḍwān trouva la mort. En revanche, Muḥammad V, qui n'était pas dans le palais de l'Alhambra à ce moment-là, réussit à prendre la fuite vers Guadix et, de là, vers Fès où il trouva refuge à la cour du mérinide Abū Sālim.

²² Voir par exemple Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min ḡuṣn al-Andalus*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1968, IV, p. 19 et Ibn Furkūn, *Mazhar al-nūr*, Casablanca, Maṭba'at al-Naḡāḥ al-Ġadīda, 1991, p. 9-10, 42-43 et 88-89.

²³ François Viré, « Ibn Hudhayl », *Encyclopédie de l'Islam*³ (en ligne).

²⁴ Il semblerait que durant ce siège le canon fut utilisé par les musulmans, et non point par les Castillans, comme on le croit souvent.

²⁵ Alors qu'il était premier ministre de Muḥammad V, ce savant joua un rôle de premier plan dans la politique naṣrido-marīnide. Pro-marīnide, il dut s'enfuir en 773/1371-2 à Fès afin d'y trouver refuge. Les intrigues d'Ibn Zamrak, son successeur et ancien protégé, l'amenèrent à être jugé pour hérésie par un tribunal de Grenade, puis à être assassiné dans sa geôle en 776/1375. Voir Jacinto Bosch Vilá, « Ibn al-Khaṭīb », *E.I.*², III, p. 859-860.

Son long règne qui se prolongea durant trente cinq ans, fut interrompu par Ismā‘īl II (m. 761/1360), puis par Muḥammad VI (m. 763/1362). Le premier ne régna que quelques mois avant d’être assassiné par son successeur Muḥammad VI. Ce dernier, surnommé el Bermejo, s’allia à l’Aragon et s’affranchit du tribut versé à la Castille, de telle façon que Pierre I^{er} apporta son soutien à Muḥammad V. À la suite de la perte de la plupart de ses forteresses, Muḥammad VI se résigna à aller à la rencontre de Pierre I^{er} de Castille qui n’hésita pas à le mettre à mort.

C’est donc sur fond d’intrigues, de luttes d’intérêt et de positionnements politiques, que débute le second règne de Muḥammad V le 20 ḡumādā II 763 / 16 mars 1362, qui durera à peu près trente ans. Durant cette période, il s’ingénia à éviter la guerre, offrant ainsi à Grenade la plus longue période de paix de son histoire. On peut de suite souligner que quand bien même l’intention première d’Ibn Huḍayl fut de donner une impulsion nouvelle au *ḡihād* en dédicaçant sa *Tuḥfa* à Muḥammad V, ce dernier opta le plus souvent pour la paix et la sécurité aux dépens de la guerre contre « l’ennemi » chrétien. Longtemps loyal à l’endroit de la Castille, il fit passer son allégeance de Pierre I^{er} à Henri II, allant jusqu’à conclure un traité de paix avec l’Aragon au mois de raḡab 768 / mars 1367. Néanmoins, la même année, au gré de ses intérêts, Muḥammad renversa son allégeance et associa ses troupes à celles de Castille.

À compter de 1370, Muḥammad, qui était un subtil diplomate, négocia des accords et des traités qui assurèrent au sultanat de Grenade une longue période de paix avec ses voisins chrétiens. Ce n’est qu’à la mort d’Henri II en 1379 que cette entente fut profondément menacée, quand les conflits se manifestèrent entre Grenade et la Castille. Toutefois, cet état de guerre ne dura pas longtemps. Le fils et successeur d’Henri, Jean I^{er} de Castille, qui luttait contre le Portugal et l’Angleterre, inclina pour la paix et signa une trêve qu’il renouvela en 1380.

À la mort de Muḥammad V, le 10 ṣafar 793 / 16 janvier 1391, le sultanat de Grenade était prospère et relativement stable. Il faut ajouter que sous son règne, la littérature et les arts furent florissants. C’est d’ailleurs en partie à lui que l’on doit ce que l’on admire encore aujourd’hui à l’Alhambra.

La Tuḥfat al-Anfus, œuvre de combat à l’époque naṣride

Le dédicataire de l’œuvre

En préambule, l’auteur débute par la *basmala* suivie de la *taṣliyya*, auxquelles succèdent de nouvelles prières sur le Prophète, qualifié de *nabī al-malāḥim* « Prophète des combats acharnés²⁶ ». Si Ibn Huḍayl ne le mentionne pas explicitement, cette appellation renvoie en réalité à une tradition très répandue rapportée par Abū Mūsā al-Aṣ‘arī : « Le Prophète nous a énuméré certains de ses noms propres. Il a dit : ‘Je suis Muḥammad, Aḥmad, al-Muqaffī, al-Ḥāṣir, nabī al-raḥma et nabī al-malḥama²⁷ ». Le Prophète Muḥammad étant un modèle à suivre pour l’ensemble des musulmans, Ibn Huḍayl n’hésite pas à promouvoir sa dimension guerrière.

²⁶ *Tuḥfa*, p. 39.

²⁷ Voir par exemple Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq*, Beyrouth, Dār al-fikr, 1994, III, p. 27. Une variante très proche de cette tradition se trouve dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim, n° 2355.

Ce préambule achevé, l’auteur indique le nom du dédicataire, qui n’est autre que le huitième souverain naşride, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad V, qui régna de 755/1354 à 760/1359, puis de 763/1362 à 793/1391. Il n’oublie d’ailleurs pas de rappeler que al-Ġānī bi-Llāh est un héritier des Anşār²⁸ « qui ont tenu fermement aux côtés du Messager de Dieu, lors de la fuite²⁹ ». Ne reculant pas devant les formules ni devant aucun luxe d’arrangements grandiloquents, Ibn Huḍayl décrit son souverain comme celui qui a brisé la puissance de ses ennemis, foulé aux pieds les Rūm et tué leurs défenseurs et leurs héros³⁰. Il emprunte d’ailleurs à Abū Nuwās le vers suivant, tiré d’un poème que ce dernier avait composé pour chanter les louanges du gouverneur d’Égypte, al-Ḥaṣīb :

Aucune gloire ne l’a surpassé, et il n’est jamais resté en deçà.

Mais c’est plutôt la gloire qui va là où il va³¹.

Si, bien évidemment, il n’est pas possible ici de s’étendre sur la tradition de la dédicace dans les ouvrages de langue arabe au Moyen Âge, on peut néanmoins lui reconnaître plusieurs fonctions. Il y a en premier lieu le rôle proprement dédicatoire, c’est-à-dire l’établissement du lien entre le dédicataire et l’auteur, ainsi qu’entre le dédicataire et le sujet de l’ouvrage. La relation au dédicataire comporte ainsi une double dimension. Il y a d’une part la recherche d’une tutelle et d’autre part celle d’un soutien pour aider à la diffusion de l’œuvre.

Sources

L’introduction de la *Tuḥfa* révèle les desseins de l’auteur : revivifier l’esprit du *ġihād* en al-Andalus. Dans son prologue, Ibn Huḍayl présente les sources auxquelles il a emprunté pour composer son ouvrage. Voici les titres tels qu’ils sont présentés dans ce livre :

1. *Kitāb fī fiqh al-ġihād*³² d’Ibn Yūnus³³
2. *K. fī l-ribāt wa faḍli-hi*³⁴ d’Ibn al-Munḍir (m. 318/930-1)
3. *Sīrat aġwād al-anġād fī marātib al-ġihād*³⁵
4. *Yaqaẓatu l-nā’is li-tadrīb al-muġāhid al-fāris* (auteur inconnu)
5. *Tahḍīb al-im‘ān fī l-ṣaġā’a wa l-ṣuġ‘ān* (auteur inconnu)
6. *Rāḥatu l-qulūb wa l-arwāḥ fī l-ḥayl wa l-silāḥ* (auteur inconnu)
7. *al-Siyāsa*³⁶ d’Ibn Ḥazm (m. 456/1054)

²⁸ Anşār («les auxiliaires»), désignation usuelle de ceux des habitants de Médine qui soutinrent le Prophète Muḥammad, ainsi distingués des Muhāġirūn («émigrants»), c’est-à-dire des partisans mekkois.

²⁹ *Tuḥfa* p. 40.

³⁰ *Tuḥfa* p. 41.

³¹ Abū Nuwās, *Diwān Abī Nuwās*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘arabī, s.d., p. 480-481.

³² Le manuscrit de l’Escorial fournit la variante suivante dans le titre : « fī faḍl al-ġihād », cf. Ibn Hoḍeīl, *L’ornement des âmes et la devise des habitants d’al-Andalus*, trad. française par Louis Mercier, Paris, Geuthner, 1939, p. 102.

³³ Selon le manuscrit de l’Escorial il porte le *nasab* de l’auteur al-qurtubī. Il se peut néanmoins que cet auteur soit le célèbre auteur mālikite d’*al-Ġāmi‘ li-masā’il al-Mudawwana* (m. 451/1059).

³⁴ L’ouvrage d’Ibn al-Munḍir porte sur la garde des places frontières et plus précisément ce qui concerne al-Andalus.

³⁵ Il semblerait que l’auteur de ce livre soit Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Abī ‘Uṭmān Sa‘īd al-Marrākuṣī qui vécut au neuvième siècle de l’hégire, voir *Maġalla ma’had al-maḥṭuṭāt al-‘arabiyya*, 56, 2, 2012, Le Caire, p. 211.

³⁶ Louis Mercier considère que rien ne permet d’attribuer cet ouvrage à Ibn Ḥazm. Or, le livre est cité par ce dernier dans son *Taqrīb*, Beyrouth, Maktabat al-ḥayat, 1959, p. 181, cf. *Rasā’il Ibn Ḥazm al-Andalusī*, Beyrouth, al-Mu’assasa l-‘arabiyya lil-dirāsāt wa l-naşr, 1983 IV p. 319. Sur ce livre perdu d’Ibn Ḥazm on se reportera à l’étude de Muḥammad Ibrāhīm al-Kattānī, « Ṣaḍarāt min kitāb al-Siyāsa li-bn Ḥazm », *Maġallat Ṭiṭwān* 5, 1960, p. 94-107.

8. *Sirāğ al-mulūk* d'al-Ṭurṭūšī (m. 520/1126)
9. *al-'Iqd al-farīd* d'Ibn 'Abd Rabbih (m. 451/1059)
- 10. *Murūğ al-ḡahab* d'al-Mas'ūdī³⁷ (m. 346/956)**
11. *K. Ibn Abī Ḥizām*³⁸
12. *K. Faḍl al-ḥayl* d'al-Dimyāṭī (m. 705/1305-6)
- 13. *K. al-Ḥumaydī*³⁹ (m. 488/1095)**
14. *K. Risālat al-faras* (auteur inconnu)
15. *K. al-Ḥamāsa* d'Abū Tammām (m. 231/845).

Il faut préciser que le dixième et le treizième titres ne sont pas mentionnés dans le texte arabe établi par Mercier, ni dans sa traduction⁴⁰. Par ailleurs, à ces titres qu'Ibn Huḍayl cite explicitement, il faut ajouter d'autres compositions dans lesquelles il a glané des informations : *Kitāb Ibn Ḥabīb* (*Tuḥfa* p. 222), *K. Ibn al-Mawwāz* (p. 131), *K. Ibn Saḥnūn* (p. 224), *K. Ḥayāt al-qulūb* (p. 227), etc. Nous pouvons d'emblée remarquer qu'une large partie des livres cités par l'auteur ont été compilés par des Andalous, ce qui confère à cet écrit un caractère régional.

L'ouvrage ayant des visées exhortatives, Ibn Huḍayl cite abondamment les **dates** célèbres de l'Islam : yawm Aḡnādayn (*Tuḥfa* p. 249), yawm Uḥud (p. 98, 212, 225, 230, etc.), yawm Badr (p. 187, 197, etc.), yawm al-Ġamal (p. 289, etc.), yawm ḥarb al-Fiġār (p. 258), yawm fath Makka (la conquête de la Mecque, p. 200), etc. De la même manière, il se réfère à force versets coraniques et traditions prophétiques.

Le discours liminaire de la *Tuḥfa* se referme sur la présentation des titres des chapitres qui forment la matière de ce livre. En effet, la *Tuḥfa* est divisée en deux parties qui embrassent quarante chapitres. La première partie, traitant du *ġihād* et de tout ce qui s'y rapporte, comprend vingt chapitres. La seconde, qui s'occupe des chevaux, des armes et de ce qui s'y rapporte – que nous ne présenterons pas dans notre article –, se compose elle aussi de vingt chapitres.

La matière de cet ouvrage

Les vingt chapitres de la *Tuḥfa* qui forment un tout harmonieux et coordonné peuvent être distribués en cinq ensembles⁴¹ : chapitre 1 à 3 (mérites et obligation du *ġihād*), ch. 4 et 5 (*ġāzī*), ch. 6 à 10, 12 et 14 (émir), ch. 11 et 13 (règles juridiques), ch. 15 à 20 (principes militaires).

Mérites et obligation du ġihād

Le premier chapitre⁴² s'ouvre sur une série de versets coraniques – treize exactement – qui encouragent les fidèles à prendre part au *ġihād*, qui est un commerce lucratif pour le croyant.

³⁷ Ce titre qui n'apparaît pas dans l'édition de Mercier est cité dans l'édition moderne de la *Tuḥfa* (2011) p. 42.

³⁸ Sur cet auteur voir l'hypothèse émise par L. Mercier dans *La parure des cavaliers et l'insigne des preux*, Paris, Geuthner, 1924, p. XI, 19°.

³⁹ Voir *Tuḥfa* p. 43.

⁴⁰ Comparer *L'ornement des âmes* p. 102-104 et *Tuḥfa* p. 42-43.

⁴¹ Si bien évidemment d'autres divisions peuvent être proposées, celle que nous offrons présente l'avantage de préserver dans leur succession les chapitres de la *Tuḥfa*.

⁴² « Mérite du *ġihād* et ce que Dieu réserve au combattant (*muġāhid*) et au martyr (*šahīd*) ».

Excepté le verset 69 de la sourate al-‘Ankabūt, tous les autres appartiennent à des sourates médinoises. Signalons au passage que le Coran comprend une quarantaine de versets où apparaît le mot *ġihād*. Les deux tiers s’appliquent à un effort d’ordre général, une dizaine à la guerre et quelques-uns ont une portée spirituelle. Après avoir mentionné en premier lieu les versets 10-13 de la sourate al-Şaff, Ibn Huḍayl rappelle l’étymologie du terme *ġihād* qui est tiré du mot « ġahd » qui signifie « zèle » ou « effort », d’où les expressions « il a déployé tous ses efforts », « il a fait tout son possible », etc.⁴³. En toute logique, l’auteur de la *Tuḥfa* poursuit son exhortation au combat à grand renfort de citations tirées des recueils de *ḥadīṭ*, vingt-cinq précisément, sans toutefois mentionner les sources auxquelles ont été empruntées ces traditions. Rappelons que les traditions prophétiques représentent la deuxième source de la religion musulmane après le Coran.

Le *ribāṭ* est l’objet du deuxième chapitre. Celui-ci est bien moins prolixe en citations coraniques puisque l’on en compte une seule (sourate III, verset 200), alors que l’on dénombre pas moins de quinze *ḥadīṭ*. Il faut ici préciser que la racine « r^a.b^a.ṭ^a. » apparaît seulement à cinq reprises dans le Coran (III, 200 ; VIII, 11 et 60 ; XVIII, 14 ; XXVIII, 10) et les interprétations de ces versets sont loin d’être univoques. Au-delà de son acception la plus répandue, c’est-à-dire la défense du *dār al-islām* à partir de ses postes frontières, une autre interprétation apprécie le *ribāṭ* dans un sens plus spirituel⁴⁴. D’autre part, selon Ibn Huḍayl, le *ribāṭ* comporte quatre obligations : l’intention (*niyya*), l’approvisionnement d’une source licite (*al-zād al-ḥalāl*), la possession d’armes (*al-‘udda*) et un lieu fortifié (*ma‘qil*). Là encore notre auteur n’omet pas de rappeler que l’étymologie du mot *ribāṭ* s’applique à la fixité et la persistance⁴⁵. Il ajoute qu’ :

au regard de la loi religieuse, ce mot évoque la recommandation d’occuper les places fortes et d’y tenir fermement... Le *ribāṭ* de l’homme désigne le fait de quitter sa patrie et de se fixer dans un *ṭagr* (poste frontière) redoutable afin de le protéger. Quant à celui qui réside dans un *ṭagr*, son séjour en ce lieu ne peut être assimilé à du *ribāṭ*⁴⁶.

Le juriste andalou Ibn Ḥabīb rappelle de son côté que le *ribāṭ* est l’une des branches du *ġihād* ; plus le danger y est grand, plus abondante sera la récompense du *murābiṭ*⁴⁷. Indiquons que si les différents chapitres ont une portée très générale, le plus souvent le titre de celui-ci mentionne explicitement la patrie de l’auteur, al-Andalus : « fī l-ribāṭ wa faḍli-hi wa mā ḥuṣṣat bi-hi min ḍalika ġazīrat al-Andalus⁴⁸ ». Il fait d’ailleurs de cette terre, « la plus pure », un lieu habité à son époque par les musulmans, vivants ou morts, par le mérite des martyrs⁴⁹. Ajoutant toutefois qu’ils sont entourés par les Rūm fort nombreux avec qui ils sont régulièrement en guerre. Afin d’encourager ses coreligionnaires au *ġihād* contre cet ennemi, qui a reconquis depuis bientôt près de trois siècles une grande partie de la péninsule Ibérique, il n’hésite pas à rapporter quatre traditions concernant al-Andalus⁵⁰ : deux sont rapportées par

⁴³ *Tuḥfa* p. 51.

⁴⁴ Pour plus de détails sur ces diverses exégèses on se reportera aux grandes compilations herméneutiques (Ṭabarī, Ibn Kaṭīr, al-Nasafī, Ibn Ġuzayy, etc.).

⁴⁵ *Tuḥfa*, p. 63.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 63-4.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 69.

⁵⁰ Sur l’exploitation de la sacralité du territoire par les auteurs musulmans à l’époque médiévale, voir par exemple : Garnier, Sébastien, « La sacralisation du littoral ifrīqiyen à l’époque hafside », *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, 130, 2012, p. 103-130.

‘Ā’iṣa, une par Ibn ‘Abbās, et une autre par le *tābi* ‘ī⁵¹ Šahr b. Ḥawšab⁵² de Damas. Dans le chapitre qui précède nous avons présenté les sources de l’auteur de la *Tuhfa* – au nombre de quinze – telles qu’il les cite dans son introduction. Cette liste étant loin d’être exhaustive comme nous le mentionnions plus haut, il semble bien qu’Ibn Huḍayl ait emprunté les quatre traditions relatives aux mérites du *ribāṭ* et du *ġihād* tout particulièrement en al-Andalus à l’un de ses contemporains Abū l-Baqā’ al-Balawī de Cantoria⁵³ (né vers 713 et mort avant 780). C’est à la fin de sa relation de voyage⁵⁴, intitulée *Tāġ al-mafraq fī taḥliyyat ‘ulamā’ al-mašriq* et exécutée dans les années 736/1335 et suivantes, à travers l’Afrique, depuis al-Andalus jusqu’aux lieux saints, et de Médine vers la péninsule Ibérique, que l’on retrouve six traditions⁵⁵ sur ce même sujet. Al-Balawī précise dans son ouvrage qu’il rapporte ces *ḥadiṭ* du traditionniste et juriste mālīkite ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb. Voici le premier texte de la *Tuhfa* suivi de sa version dans le *Tāġ* : « On rapporte que ‘Ā’iṣa – que Dieu l’agrée – a dit : le Messenger de Dieu a dit ‘le *ġihād* et le *ribāṭ* prendront fin excepté sur une île (*ġazīra*) qu’on appelle al-Andalus dans l’extrême occident. Le *murābiṭ* qui s’y trouve est supérieur au martyr qui se débat dans son sang⁵⁶ » ; et selon une autre version : « On rapporte que ‘Ā’iṣa – que Dieu l’agrée – a dit : le Messenger de Dieu a dit ‘le *ġihād* et le *ribāṭ* prendront fin en orient et en occident excepté sur une île en occident qu’on appelle al-Andalus. Celui qui y pratique le *ribāṭ* sur sa côte maritime par delà les points faibles des musulmans est supérieur au martyr qui se débat dans son sang⁵⁷ ». La deuxième tradition est elle aussi attribuée par Ibn Huḍayl à ‘Ā’iṣa : « On rapporte aussi qu’elle a dit : le Messenger de Dieu a dit ‘le meilleur *ribāṭ* sur la surface de la terre est celui pratiqué dans l’île d’al-Andalus. À l’orient, à l’occident, au sud et au nord de celle-ci se trouvent des ennemis⁵⁷ ». Dans le *Tāġ* cette même tradition qu’al-Balawī attribue à Ibn ‘Abbās – et non pas ‘Ā’iṣa – est rapportée en des termes presque identiques. Le rapporteur du troisième texte de la *Tuhfa*, qui se trouve aussi dans le *Tāġ*, est encore une fois Ibn ‘Abbās. Soulignons que la tradition produite par al-Balawī est deux fois plus longue. Enfin, la dernière tradition de la *Tuhfa* attribuée à Šahr b. Ḥawšab est similaire à celle du *Tāġ*. Ajoutons que dans ce dernier livre deux autres traditions sont rapportées, l’une attribuée à Ka’b al-Aḥbar et l’autre à Wahb b. Munabbih. Al-Balawī précise que ces deux traditions sont citées d’après Abū Ġa’far al-Ṭabarī⁵⁸.

Dans le troisième chapitre, Ibn Huḍayl rappelle à grand renfort de citations que le *ġihād* n’est pas seulement méritoire, mais il est avant tout obligatoire (*fard*). Il mentionne tout d’abord qu’il n’y a aucune divergence sur l’obligation du *ġihād* et sur le fait que c’est un devoir

⁵¹ Habituellement traduit par Successeur, signifiant les Successeurs des Compagnons du Prophète. Les *tābi’ūn* sont les membres de la génération de musulmans qui suivirent celle des Compagnons, ou les musulmans qui connurent un ou plusieurs des Compagnons mais pas le Prophète lui-même. Ils jouèrent un rôle considérable aux premiers stades du commentaire du Coran, *ḥadiṭ*, etc.

⁵² Il aurait étudié le Coran auprès de ‘Abd Allāh b. ‘Abbās. Ce fut aussi un grand traditionniste qui rapporta de nombreuses traditions des Compagnons du Prophète. Voir al-Ḍahabī, *Siyar a’lām al-nubalā’*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2007, IV, p. 528-531 (n° 654) et al-Mizzī, *Tahḏīb al-kamāl*, Beyrouth, Mu’assasa l-risāla, 1980, XII p. 579 et 585. Les avis des savants du *ġarḥ* et du *ta’dīl* sont partagés au sujet de Šahr b. Ḥawšab, cf. Sāmī al-Ḥayyāt, *al-Tābi’ī l-ġalīl Šahr b. Ḥawšab wa marwiyyātu-hu fī mizān al-naqd ‘arḍan wa dirasatan*, Damas, Dār al-nawādir, 2012 (5 vol.).

⁵³ Il naquit dans cette ville de la province d’Almeria où il exerça la fonction de *qāḍī*. Ibn al-Ḥaṭīb le cite dans son *Iḥāṭa*.

⁵⁴ Lors de son retour en al-Andalus.

⁵⁵ Abū l-Baqā’ al-Balawī, *Tāġ al-mafraq fī taḥliyyat ‘ulamā’ al-mašriq*, Rabat, Ṣundūq ihyā’ l-turāṭ al-islāmī, 1970, II, p. 152-153.

⁵⁶ *Tuhfa*, p. 69.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Abū l-Baqā’ al-Balawī, *Tāġ al-mafraq*, op. cit., p. 153.

collectif⁵⁹ (*farḍ kifāya*), en s'appuyant sur un grand nombre de versets – en particulier le verset 123 de la sourate IX – et de traditions. Au nombre des devoirs figurent : l'intention (*al-niyya*), les moyens matériels (*al-'udda*) et la fermeté (*al-tabāt*). Il est encore dans les règles du *ḡihād* d'exhorter les hommes à la lutte et de combattre les infidèles, sauf s'ils acceptent d'embrasser l'islam ou de payer la *ḡizya*, s'ils résident dans le *dār al-islām*. Il s'appuie sur l'Andalou Ibn 'Abd al-Barr pour rappeler qu'il incombe à l'imām d'envoyer des musulmans contre l'ennemi une fois par an⁶⁰. Par ailleurs, la trêve doit être conclue avec l'ennemi uniquement en cas de nécessité. Deux raisons peuvent rendre le *ḡihād* obligatoire individuellement (*farḍ 'ayn*) : l'ordre de participer au combat donné par l'imām à ceux qu'il désigne et la seconde dans le cas d'une attaque brusque de l'ennemi si les musulmans sont en force suffisante pour les repousser. Toutefois, cet impératif ne s'impose pas aux catégories suivantes : l'enfant, l'aliéné, la femme, le malade, l'aveugle, ainsi que le boiteux qui est dans l'incapacité de combattre, de monter à cheval, etc. Il en va de même pour le nécessiteux, la personne qui ne peut réunir l'approvisionnement nécessaire à l'aller et au retour et l'esclave, sauf si son maître l'y autorise. Pour l'enfant, si ses parents sont infidèles, la règle s'applique à eux comme aux parents musulmans, hormis s'ils lui interdisent de participer au *ḡihād* pour affaiblir l'Islam, auquel cas l'enfant ne pourra être empêché, malgré l'opposition de ses parents. Par ailleurs, en cas d'attaque soudaine, la participation de l'enfant, de l'esclave et de la femme devient obligatoire s'ils peuvent apporter leur concours pour repousser l'ennemi.

Le ḡāzī

Le quatrième chapitre est consacré aux devoirs du *ḡāzī*. Avant d'aller au combat, il doit tout d'abord se dévouer à une intention pure afin que la Parole de Dieu triomphe. Cette intention doit être confirmée par le fait qu'il a purifié ses biens par le prélèvement de la *zakāt* et qu'ils ne sont grevés d'aucune dette envers un tiers. Ce qu'il mange ne doit pas provenir d'un vol, d'un pillage, ni de l'usure, ni de gains réalisés aux jeux de hasard, etc. Pareilles provenances entacheraient la pureté de l'intention qui doit être à la base de tous les actes du *ḡāzī*. Ce dernier doit aussi renouveler sa contrition (*tawba*) pour ses péchés passés et pour tous les devoirs envers Dieu qu'il a négligés. Ibn Huḍayl rappelle d'ailleurs à ce sujet le sermon de certains savants, stipulant que le *ḡihād* ne sert à rien sans l'effort personnel ; par conséquent, le fidèle doit placer la lutte des cœurs pour le bien avant celle des combats et la maîtrise de ses passions avant la lutte contre l'ennemi⁶¹. En d'autres termes, la lutte des corps doit être précédée par celle des cœurs. En second lieu, le *ḡāzī* doit ambitionner la situation la plus élevée, c'est-à-dire celle de martyr. D'ailleurs, on rapporte à ce sujet que le Prophète aurait dit : « Celui qui aspire sincèrement au martyr, Dieu le fait atteindre aux stations des martyres, même s'il meurt dans son lit⁶² ». Le fidèle ne doit pas combattre en recherchant à être loué ici-bas, à se faire qualifier de héros, c'est le plus pur dévouement qui doit inspirer ses œuvres : « Nous ne voulons de vous ni récompenses ni remerciements » (Coran 96, 9). Le *ḡāzī* qui part au combat doit se libérer de tout dépôt (*amāna*) qu'il détient, de toute dette (*dayn*) arrivée à échéance, qu'il ne s'en aille pas combattre sans la permission de son créancier qui peut empêcher son départ, à moins que la créance ne soit pas échue. Si l'échéance est supposée prendre fin durant son voyage, alors le créancier pourra donner mandat à un tiers afin de rembourser sa dette. Néanmoins, si le débiteur est dans la gêne (*mu'siran*) et qu'il ne peut s'acquitter, alors uniquement dans ce cas de figure il pourra partir

⁵⁹ La traduction de L. Mercier « devoir individuel » n'est pas conforme au texte arabe, cf. *L'ornement*, p. 122.

⁶⁰ *Tuhfa*, p. 77.

⁶¹ *Tuhfa*, p. 84.

⁶² *Ibidem*.

sans la permission du créancier (*rabb al-dayn*). Ibn Huḍayl insiste ici sur la question de la créance, car une tradition prophétique affirme que tout est pardonné au martyr excepté la dette impayée⁶³. Il est par ailleurs *sunna* que le *ḡāzī* rende visite à ses frères afin de les saluer et de leur demander d'invoquer Dieu pour lui⁶⁴. En plus de sa personne, le combattant doit sortir avec ses biens (*māl*), et c'est là la chose la plus méritoire⁶⁵. À l'imitation du Prophète, après avoir récité une prière de deux unités au moment du départ, le *ḡāzī* prononcera quelques invocations⁶⁶ afin que Dieu facilite son voyage. Selon la tradition, le jour le plus opportun pour le départ est le jeudi.

Le cinquième chapitre est quant à lui consacré à l'association des fidèles avec le *ḡāzī* afin de lui prêter assistance et de l'équiper. L'argumentation de ce chapitre emprunte principalement aux traditions prophétiques. Ibn Huḍayl ne cite pas moins de onze *ḥadīṭ*-s afin d'exhorter les musulmans de son époque à prendre part à la guerre en pourvoyant aux besoins des combattants. Il n'hésite pas à leur rappeler les récompenses qu'ils recevront dans l'au-delà. En effet, selon une tradition rapportée par le gendre du Prophète 'Alī, les huit portes du Paradis seront ouvertes à celui qui abreuve le cheval d'un combattant et il entrera par celle qui lui plaira⁶⁷. De même, ceux qui assistent ce dernier percevront les mêmes récompenses que lui. À une période où les Nasrides ont besoin plus que jamais de la participation financière des musulmans afin de combattre l'ennemi chrétien, notre auteur rappelle l'avis du juriste andalou Ibn Ḥabīb qui souligne que l'aumône faite par le guerrier est supérieure à tout autre don⁶⁸.

L'émir et l'imām

Parmi les devoirs qui incombent à l'émir lors du voyage (chapitre 6)⁶⁹, citons tout d'abord celui de régler la marche de sa troupe en se basant sur l'allure des plus faibles, en vertu d'une tradition prophétique rapportée par Ibn Huḍayl⁷⁰. L'émir doit inspecter les combattants ainsi que les montures sur lesquelles ils iront au combat. Il refusera les animaux incapables de marcher et veillera à ce que les bêtes ne soient pas trop lourdement chargées. Il choisira pour chaque classe de soldats un *'arīf* et un *naqīb*. Ce sont ces derniers qui feront parvenir à l'émir les *desiderata* de leurs troupes. L'émir donnera à chaque groupe une devise (*ṣī'ār*) qui servira au ralliement et à distinguer les unités lors du rassemblement⁷¹. Il vérifiera aussi l'état de sa troupe, en expulsant ceux qui sont susceptibles de désertir ou d'espionner pour le compte des ennemis, ou encore ceux qui sont liés à l'adversaire par un engagement. Il veillera par ailleurs à être un modèle pour ses troupes et à s'entourer des personnes douées de sagacité afin de recevoir leurs conseils. Il placera sur les frontières (*tuḡūr*) les hommes les plus expérimentés dans l'art de la guerre.

⁶³ *Tuhfa*, p. 87.

⁶⁴ Voir à ce sujet la tradition rapportée par Abū Hurayra, cf. al-Nawawī, *al-Adkār*, Beyrouth, Dār Ibn Ḥazm, 2004, n° 595, p. 489.

⁶⁵ Voir par exemple Coran 8, 72 et 9, 41.

⁶⁶ Rappelons que ces invocations ne sont pas employées uniquement avant d'aller au combat. Celles-ci sont le plus souvent récitées par les musulmans pour tous types de voyages (profanes ou religieux). D'ailleurs, les invocations rapportées par Ibn Huḍayl correspondent, à quelques variantes près, à la tradition transmise par 'Abd Allāh b. 'Umar dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim au chapitre sur le pèlerinage, voir *al-Adkār*, n° 604, p. 495.

⁶⁷ *Tuhfa*, p. 94.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 96.

⁶⁹ Une partie des textes de ce chapitre est empruntée à *al-Aḥkām al-sultāniyya* d'al-Māwardī, cf. *Tuhfa*, p. 102-104, 106-108 et 110-112.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 101.

⁷¹ *Ibid.*, p. 104.

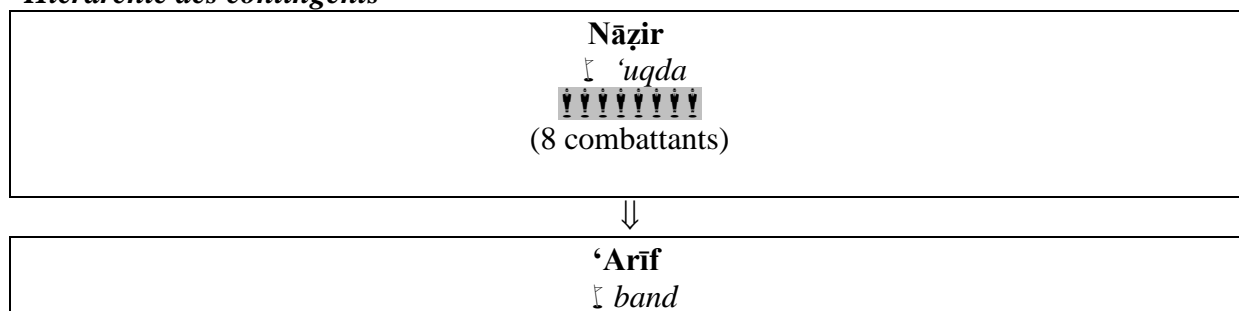
Le *ḡāzī* doit obéir aux ordres de ses supérieurs (ch. 7) et ne pas contrevenir à leurs injonctions tant que ces dernières s'accordent avec les traditions du Prophète. À grand renfort de citations extraites de la littérature des *ḥadīṭ*-s, Ibn Huḍayl n'a de cesse de rappeler que dans toutes les circonstances le musulman doit obéissance à ceux qui ont autorité sur lui. D'après une tradition, Abū Ḍarr a dit : « Le Prophète m'a recommandé trois choses dont l'une était que j'écoute et que j'obéisse, fût-ce à un esclave dont on aurait coupé les extrémités⁷² ». Toutefois, si l'émir donnait à ses soldats un ordre susceptible de les amener à leur perte, et s'ils considéraient que ce soit une faute, alors ils leur sera possible de discuter avec lui ce commandement.

Le statut des gouverneurs des frontières (*wullāt al-tuḡūr*) et les expéditions d'été (*ṣawā'if*) sont présentés au chapitre huit. L'imām doit choisir les meilleurs de ses hommes pour commander les places frontières, aptes à supporter les fatigues physiques et bien au fait des règles du *ḡihād*. Il doit assurer aux gouverneurs de quoi faire face à leurs dépenses. Ce dernier inspectera les fortifications et vérifiera la répartition des vivres. Il placera dans les *tuḡūr* le plus grand nombre possible de combattants qui en sont originaires, en leur apprenant à fabriquer des armes, à tirer à l'arc, monter à cheval, etc. L'émir de chaque place frontière doit renouveler tous les six mois la troupe en place. Il y aura pour celle-ci des bâtiments spécialement affectés afin qu'ils ne logent pas chez l'habitant. L'émir placera dans chaque place un grand nombre de guides de confiance qui doivent être musulmans. Il y multipliera les espions (*ḡawāsīs*) mécréants, si cela est possible, tels que les commerçants juifs et les voyageurs chrétiens⁷³. Toutes les semaines, le gouverneur de la place doit passer en revue sa garnison, ou au minimum deux fois par mois.

D'après Ibn Huḍayl, la hiérarchie des contingents musulmans est la suivante. À la tête de chaque groupe de huit soldats, on placera un *nāẓir* à qui on affectera une '*uqda* (guidon). Pour cinq groupe de *nāẓir*-s, on nommera un '*arīf* et on lui affectera un *band* (fanion). On placera un *naqīb* à la tête de cinq groupe de '*arīf*-s à qui on affectera un *liwā'* (étendard). Pour cinq groupe de *naqīb*-s, on nommera un *qā'id* à qui on affectera un '*alam* (enseigne). Pour cinq *qā'id*, on nommera un émir à qui on affectera une *rāya* (drapeau)⁷⁴. En résumé le *nāẓir* commande huit hommes, le '*arīf* quarante, la *naqīb* deux cents, le *qā'id* mille et l'émir cinq mille. On relèvera que dans ce système, chaque unité est cinq fois plus faible que le groupe immédiatement supérieur. Il existe cependant un *ḥadīṭ* selon lequel le Prophète aurait eu l'idée d'une autre organisation procédant par multiple de quatre et dix, non de cinq⁷⁵.

Enfin, précisons que ce chapitre est le seul avec le vingtième à n'emprunter à aucune source religieuse (Coran, *ḥadīṭ*, *fiqh*) et profane (poésie) dans ses développements.

Hiérarchie des contingents

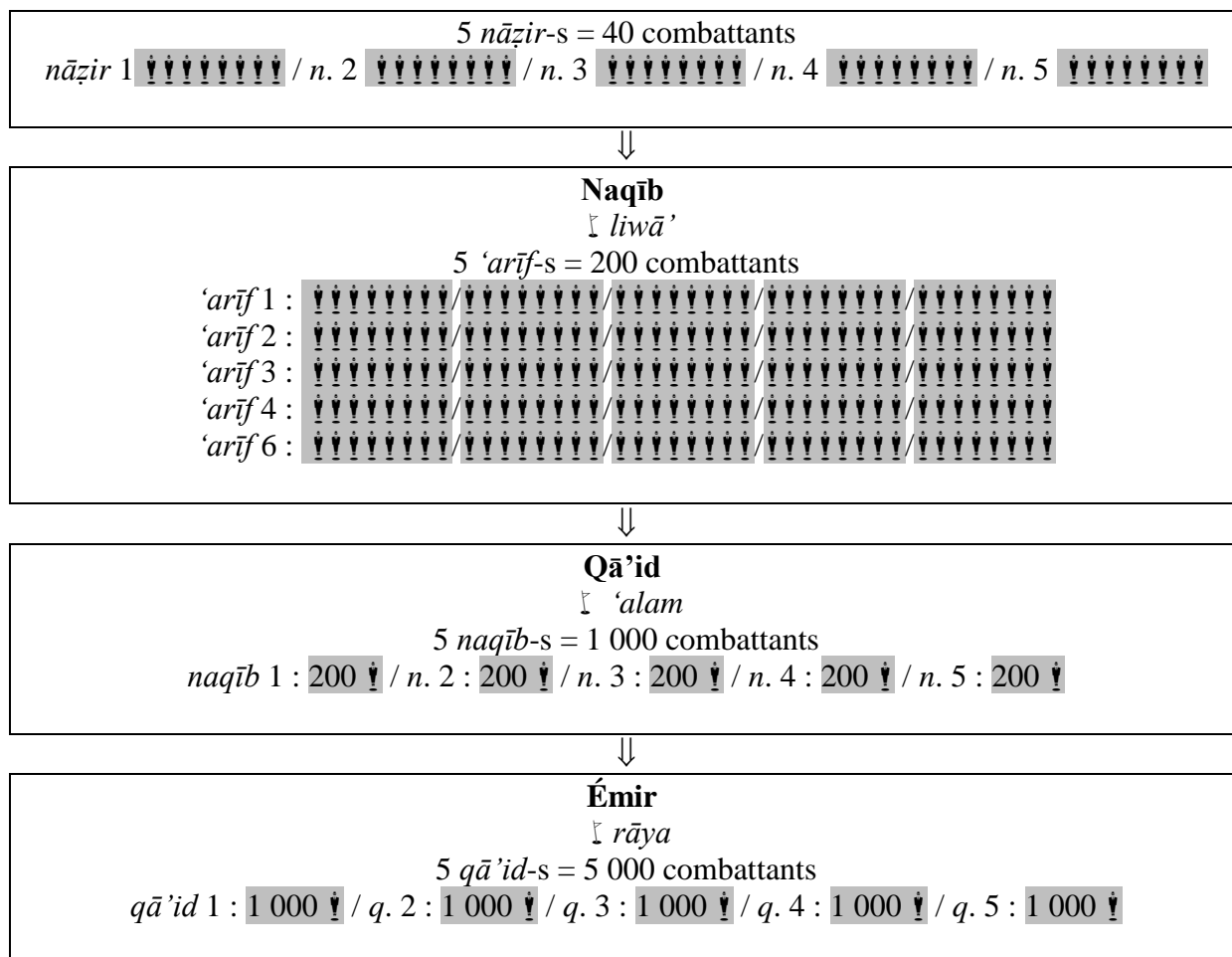


⁷² *Ibid.*, p. 119.

⁷³ Cela ne les exonérera pas de verser la *ḡizya*.

⁷⁴ Les équivalents français des termes arabes ne sont pas certains.

⁷⁵ *Tuhfa*, p. 291 (ch. 18).



Le chapitre neuf présente au lecteur les plus célèbres recommandations aux commandants des troupes. La plus notoire est très certainement celle que fit Abū Bakr al-Şiddīq à al-Yazīd fils d'Abū Sufyān lorsque celui-ci se dirigea vers la Syrie. Voici ce qu'il lui dit : « Je vous fais dix recommandations : ne tuez ni femme, ni vieillard, ni petit enfant. Ne coupez aucun arbre fruitier. Ne sacrifiez ni moutons ni chameaux, excepté ceux que vous mangerez. Ne brûlez point de palmiers, ne ruinez aucune construction, ne fraudez pas en partageant le butin, ne commettez aucune lâcheté⁷⁶ ».

Au dixième chapitre, Ibn Huḍayl rappelle comment il convient à l'imām d'inciter les personnes au *ġihād*, comme Dieu l'a prescrit à Son prophète (Coran 8, 66). Notre auteur rappelle que l'incitation (*tahrīd*) au *ġihād* est une bonne œuvre, un acte pieux ; elle est un moyen d'affermissement lors de la rencontre avec l'ennemi. Il a d'ailleurs été dit à ce sujet : « Un seul excitateur vaut mieux que cent combattants⁷⁷ ». On rapporte que le calife 'Umar offrit aux prédicateurs et aux poètes des présents et qu'il leur ordonna de rejoindre les armées musulmanes en Syrie, afin de les exciter au combat⁷⁸. Il convient à l'imām d'offrir l'occasion du martyr à ceux dont il sait que la mort au combat excitera les musulmans ou qui provoquera la défection chez les polythéistes (*muşrikīn*) par sa hardiesse déployée contre eux. Parmi les règles que l'excitateur (*muḥarriḍ*) devra suivre, Ibn Huḍayl cite les suivantes : employer des termes éloquents faciles à comprendre pour l'ensemble de ses contemporains et compatriotes, user d'expressions religieuses qui inspirent le désir de l'au-delà et le dédain de

⁷⁶ *Tuḥfa*, p. 134.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 150.

⁷⁸ *Ibidem*.

la vie ici-bas, etc.⁷⁹. L'excitateur demandera également l'assistance divine et il se montrera implacable avec les ennemis de Dieu.

Le douzième chapitre de la *Tuhfa* s'attache à présenter ce qu'il convient à l'émir de faire lorsqu'il recherche la rencontre avec l'ennemi. L'émir doit envoyer des éclaireurs chez l'adversaire afin de bien choisir ses positions avant l'attaque. Il incombe à l'émir de prendre les parties élevées et plates du terrain et d'éviter les emplacements accidentés et marécageux lorsqu'il est sur la défensive. Il importe que l'émir dispose en rangs ses troupes sur le front de bataille et vérifie qu'il ne s'y trouve pas de faille. Il renforcera le côté par lequel l'ennemi est attendu⁸⁰. L'émir remettra à chaque unité un drapeau (*rāya*) qui permettra de les reconnaître et pour lequel les soldats se battront. Il placera les hommes le plus dignes de confiance à la tête de l'avant-garde, de l'aile droite, de l'aile gauche, au centre et à l'arrière-garde. Il passera en revue les rangs et augmentera leur courage en leur annonçant la victoire. L'émir placera dans les troupes des hommes chargés de déprécier les capacités de l'ennemi, et qui leur rappelleront que l'armée adverse est composée de mortels semblables aux musulmans ; et que l'islam est la vraie religion.

Le dernier chapitre faisant mention des devoirs de l'émir – et de façon plus générale de ceux des combattants – se focalise sur la résistance à opposer à l'ennemi et la manière de lui tenir tête lors des combats (chap. 14). C'est l'un des droits de Dieu (*ḥuqūq allāh*) que l'émir et l'ensemble des soldats résistent fermement à l'ennemi (Coran 3, 200 et 8, 47), quand bien même la lutte se prolongerait indéfiniment. Après ces quelques conseils, Ibn Huḍayl mentionne les noms de certaines personnes qui se sont illustrées par leur ténacité et que les musulmans doivent prendre en exemple. Tous les noms cités appartiennent aux premières générations musulmanes : Ḥālīd b. al-Walīd, Qatāda b. al-Nu'mān, 'Ikrima, Abū Ṭalḥa al-Anṣārī, etc. On trouve à côté des noms précédents, ceux de deux femmes célèbres : Naṣība (Umm 'Ammār al-Anṣāriyya) qui participa avec sa famille à la bataille d'Uḥūd et à l'expédition d'al-Yamāma, et la poétesse al-Ḥansā'⁸¹ (« la camarade » ou « la gazelle ») qui prit part avec ses quatre fils à l'expédition d'al-Qādisiyya. En définitive, Ibn Huḍayl rappelle fermement que ce sont par les qualités de résistance que l'on mérite la qualification de *vir*.

Règles juridiques

Le chapitre onze se focalise sur ce qu'il est autorisé et ce qu'il est interdit de faire durant le *ḡazwu*. Ibn Huḍayl rapporte de Mālīk et de Saḥnūn qu'il est autorisé⁸² de combattre durant le mois de ramadān (Coran 2, 217). Lorsque l'armée musulmane arrive en terre ennemie, les infidèles doivent être classés en deux groupes : le premier comprend ceux à qui est parvenue l'invitation à écouter le message de l'islam (*da'wa*) et qui ont rejeté cet appel et ont combattu les musulmans. Il est autorisé de les combattre ; la seconde catégorie est constituée de ceux à qui cet appel n'est point parvenu. Il est interdit de les combattre tant que la *da'wa* ne leur est pas parvenue (Coran 16, 125). Si l'émir tue les infidèles avant cela, il est tenu à la *diyya*⁸³ (prix

⁷⁹ *Tuhfa*, p. 158.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 188.

⁸¹ La renommée d'al-Ḥansā' est due à son œuvre poétique, et particulièrement ses élégies (*marāṭī*) pour ses deux frères Mu'āwiya et Saḥr, tués l'un après l'autre dans les batailles des Sulaym contre les Murra et les Asad.

⁸² Le combat était interdit au début de l'Islam, jusqu'au jour où Ibn al-Ḥaḍramī fut tué.

⁸³ La *diyya* – par fois appelée *'aql* – correspond à la quantité déterminée de biens due pour cause d'homicide ou autres atteintes à l'intégrité physique, commis injustement sur la personne d'autrui. Selon l'avis autorisé des ṣāfi'ites cette *diyya* est semblable à celle des musulmans, mais une autre opinion veut qu'elle soit identique à celle des infidèles, du reste variable. Pour Abū Ḥanīfā, l'émir n'est tenu à aucune *diyya* pour la mise à mort d'infidèles.

du sang) pour chacun d'eux. Si l'ennemi prend des captifs musulmans comme boucliers, il ne sera possible de tirer sur le camp adverse que si l'on craint la défaite des musulmans. De la même façon, on évitera de tirer sur l'ennemi qui se cache derrière ses propres enfants et femmes, excepté si l'on a pas d'autre choix pour les atteindre. Par ailleurs, les musulmans ne doivent pas recourir à l'aide d'un infidèle en vertu de la parole du Prophète : « Nous ne recherchons pas l'aide d'un polythéiste (*innā lā nasta'īn bi-mušrik*)⁸⁴ ». Il semblerait néanmoins que cette règle ne soit valable que pour le front de bataille et autres cas similaires, dans lesquels il y a lieu de redouter la trahison et la ruse des infidèles. *A contrario*, ces derniers peuvent servir d'auxiliaires pour les démolitions, les tirs de mangonneaux, etc.⁸⁵. Conformément à une autre opinion, l'imam peut employer comme combattants des infidèles, parmi les *ḥarbī*-s, avec qui il est en paix (*bi-man sālama-hu*), contre ceux avec qui il est en guerre. Il est aussi licite d'employer à gages les *ḍimmī*-s, les musulmans qui sont demeurés dans leurs foyers (*al-qā'idīn*), les volontaires (*al-mutaṭawwi'īn*) et les esclaves avec la permission de leurs maîtres. Pour toutes ces catégories, l'imām les aidera en leur fournissant des armes. D'autre part, il est permis de brûler les terres de l'ennemi, ses grains, de tuer ses bêtes de somme, si les musulmans n'arrivent pas à se les approprier autrement. Il est aussi autorisé de couper ou de répandre les eaux de l'ennemi si cela est un moyen efficace de l'affaiblir. Bien évidemment, tout cela est en premier lieu répréhensible, excepté si les musulmans sont assurés que cela affaiblira à coup sûr l'ennemi. Il est formellement interdit de transporter les têtes des mécréants d'un lieu vers un autre, ni de les amener aux gouverneurs. Il est prohibé de tuer les femmes, les enfants, les esclaves, les vieillards décrépits, les moines, à moins qu'ils ne participent aux combats.

La majeure partie des règles légales relatives au combat se trouve au treizième chapitre. Celui-ci ne contient pas moins de vingt-sept prescriptions juridiques. Pour le mālikite Saḥnūn, il est répréhensible (*makrūh*) d'être « léger » (*ḥiffa*) lorsque le combat s'intensifie et d'élever la voix lors de la rencontre (*liqā'*). Néanmoins, si le fait de tonner peut exciter et raviver le cœur des musulmans, alors il n'y a pas de mal à le faire⁸⁶. Il est rapporté que Prophète avait pour habitude de combattre l'ennemi au début du jour et si cela n'était pas possible, il différerait cela après le déclin du soleil. Il est défendu d'abandonner son rang au combat, lorsque celui-ci cède. Et pour Mālik, il n'est pas possible de fuir devant moins du double⁸⁷ de l'effectif de l'armée musulmane⁸⁸. En outre, la fuite est considérée comme un grand péché (*kabā'ir*)⁸⁹. Quant au combattant qui chargerait tout seul contre une armée, cela est assimilé à un suicide pour Aṣḥab d'après Mālik. Pour Ibn Ḥabīb, cela est licite s'il fait cela pour Dieu et que c'est un homme courageux et puissant. Ibn al-Qāsim, qui partage ce dernier avis, ajoute qu'il est interdit aux combattants dont l'imām a pris la fuite devant l'ennemi de fuir aussi devant le double de leur effectif. Il ajoute que son témoignage (*ṣahāda*) n'est pas valable en justice, sauf s'il s'est repenti.

Principes militaires

La *Tuḥfa* s'achève sur six chapitres consacrés aux principes militaires. Le chapitre quinze sur le combat singulier (*al-mubārāza*) offre l'occasion à Ibn Huḍayl de rapporter quelques règles juridiques sur ce type de combat. Selon la doctrine mālikite, si l'intention pieuse est supposée,

⁸⁴ *Tuḥfa*, p. 172, tradition rapportée par Abū Dāwūd, *Sunan* n° 1558.

⁸⁵ *Tuḥfa*, p. 173.

⁸⁶ *Tuḥfa*, p. 200-201.

⁸⁷ Il y a divergence sur ce qu'il faut comprendre par double, cf. *Tuḥfa*, p. 207.

⁸⁸ Voir Coran 8, 66. Ce verset abroge d'ailleurs le précédent : 8, 65.

⁸⁹ Cf. *Tuḥfa*, p. 205 et Coran 8, 15-16.

il n'y a alors pas de mal à aller porter défi seul en sortant entre les deux fronts adverses⁹⁰. Toutefois, selon Ibn Ḥabīb, il n'est pas loisible de le faire de sa propre autorité, sinon dûment autorisé par l'imām et ce à deux conditions : être un homme énergique et ne pas être le chef de la troupe⁹¹. Dans le cas où un musulman mène un combat singulier avec un infidèle et qu'il vient à faiblir, doit-on lui porter secours ? Saḥnūn rapporte deux opinions : l'interdiction (suite à l'engagement de n'opposer qu'un seul combattant à l'adversaire) et l'autorisation (par analogie avec le prisonnier musulman qu'il faut absolument libérer).

La bravoure et l'audace, qui selon l'auteur sont des qualités naturelles qu'on ne peut acquérir par l'exercice, occupent le seizième chapitre. Cette bravoure ne doit néanmoins pas conduire l'homme à s'entêter dans l'absurde et être indifférent aux dangers qui le guettent ; de telles caractéristiques sont le propre des porcs et des ânes (*ḥadīhi ṣifat al-ḥanāzīr wa l-ḥamīr*) selon Ibn Huḍayl⁹².

Le dix-septième chapitre présente les différents stratagèmes à employer durant la guerre et la façon de la mener, de même qu'il aborde les points suivants : la lâcheté et l'endurance. Il invite aussi les combattants à ne pas déployer toutes leurs forces dès le début des combats et surtout à ne pas sous-estimer l'ennemi. Citant al-Ṭurṭūṣī, Ibn Huḍayl rappelle que la chose capitale de la guerre réside dans le choix des chefs. Et selon une sagesse non-arabe, « un lion conduisant mille renards vaud mieux qu'un renard conduisant mille lions »⁹³. Il insiste aussi sur la nécessité d'employer la ruse (*ḥīla*) pour qui veut obtenir le succès. Ainsi le premier devoir sera d'infiltrer ses espions parmi les troupes ennemies. Il est ensuite nécessaire d'entrer en relations secrètes avec leurs chefs, leurs officiers et les hommes réputés pour leur vaillance et de leur adresser toutes sorte de promesses en leur faisant espérer qu'ils obtiendront, en trahissant, des présents luxueux. Il ne faut pas hésiter à produire sous leur nom des lettres apocryphes que l'on répandra parmi les soldats. En un mot, tous les moyens pouvant nuire à l'adversaire devront être utilisés. D'un point de vue tactique, on placera les guerriers les plus courageux au centre, car pour peu que les deux ailes soient rompues, toute l'attention sera portée vers le centre. Il faut ajouter que l'une des ruses les plus remarquables consiste dans l'embuscade (*al-kamīn*). Le chef des troupes veillera à dissimuler son insigne distinctif afin qu'il ne soit pas reconnu. De même, il ne se tiendra pas continuellement dans sa tente afin que l'ennemi ne puisse l'y surprendre. Enfin, le meilleur dispositif de combat selon al-Ṭurṭūṣī est le suivant : les fantassins, le genou gauche enfoncé en terre, se muniront de grands boucliers, de longues lances et de javelots effilés et formeront selon cette disposition leurs rangs. Derrière eux se placeront les meilleurs archers suivis des cavaliers.

Le chapitre dix-huit, illustré essentiellement par des citations prophétiques (*ḥadīth*) et des vers⁹⁴, est consacré à la pratique équestre pour les soldats. Parmi les poètes mentionnés, citons

⁹⁰ Avis de Mālik rapporté par Aṣḥab. Selon Abū Ḥanīfa, il est interdit qu'un musulman prenne l'initiative du défi. À l'opposé Ṣāfi'ī autorise cet acte considérant que c'est un signe d'attachement à la religion ; cf. *Tuḥfa*, p. 235-236.

⁹¹ *Tuḥfa*, p. 232-233.

⁹² *Tuḥfa*, p. 263.

⁹³ *Ibid.*, p. 280.

⁹⁴ Parmi les poètes mentionnés dans le chapitre dix-huit citons entre autres al-Samaw'al, Qaṭarī b. Fuḡā'a et Abū Firās, connus tous trois pour exalter les valeurs de courage et de vaillance lors des combats. Dans ce même chapitre, Ibn Huḍayl rappelle qu'après avoir apporté tous ses soins à sa monture et à l'art de l'équitation le cavalier doit consacrer le reste de son temps à lire les ouvrages biographiques et les récits d'expéditions militaires dans le dessein d'avoir constamment présents à l'esprit les vers prononcés sur ces motifs. Ajoutons que ce conseil est le seul passage personnel (quelques lignes seulement) d'Ibn Huḍayl le restant du même chapitre n'étant que citations de textes religieux et littéraires.

entre autres al-Samaw'al, Qaṭarī b. al-Fuḡā'a et Abū Firās, connus tous trois pour exalter les valeurs de courage et de vaillance lors des combats. On prêtera attention à la longue citation juridique — la seule de ce chapitre — empruntée au zāhirite andalou Ibn Ḥazm (m. 456/1054), relative à l'entretien de la troupe régulière qui se tient autour du lieu de résidence de l'imām et dans les places frontières, là où les habitants ne peuvent faire face à l'ennemi⁹⁵. Dans ce même chapitre, Ibn Huḍayl rappelle qu'après avoir apporté tous ses soins à sa monture et à l'art de l'équitation, le cavalier doit consacrer le reste de son temps à lire les ouvrages biographiques et les récits d'expéditions militaires, dans le dessein d'avoir constamment présents à l'esprit les vers prononcés sur ces motifs. Ajoutons que ce conseil est le seul passage personnel (quelques lignes seulement) d'Ibn Huḍayl, le reste du chapitre n'étant composé que de citations religieuses et littéraires.

Les développements qui suivent sur les cavaliers illustres de la *ḡahiliyya* et de l'Islam (chapitre dix-neuf) n'apportent rien d'original. L'auteur ne propose au lecteur qu'une suite d'anecdotes littéraires.

Selon un adage oriental, « la vanité est des vices celui dont on se corrige le moins ». Pour cette raison, Ibn Huḍayl referme très prudemment son livre (chapitre vingt) sur une longue liste de conseils – sous forme d'aphorismes –, pour se garder de toute illusion lors du combat.

Afin de compléter cet inventaire, il convient de mentionner les chapitres relatifs aux armes et tout ce qui s'y rapporte dans la *Hilya* d'Ibn Huḍayl, qui est un traité complet d'hippologie. Voici les titres des principaux chapitres consacrés à ce thème : épées⁹⁶ (chapitre quinze), lances⁹⁷ (ch. seize), arcs et flèches⁹⁸ (ch. dix-sept), cuirasses⁹⁹ (ch. dix-huit), boucliers¹⁰⁰ (ch. dix-neuf), armes et munitions¹⁰¹ (ch. vingt).

Propos conclusifs

Les pages qui précèdent ont cherché à mettre en lumière la part théorique de l'ouvrage de cet auteur. Dans le cadre qui nous occupe, l'exhortation au *ḡihād* repose sur une base religieuse écrite : Coran, *hadīṭ*, *fiqh*, *sīra*, etc. C'est principalement du Coran et des traditions prophétiques qu'est parti l'auteur, pour tracer dans le détail toutes ces exhortations et finir par constituer un véritable traité. Bien entendu, l'argumentation scripturaire ne suffisait pas à étayer une oeuvre aussi large et il a fallu recourir tant aux exégètes du Coran des premiers siècles afin de tirer de chaque verset utile tout ce qu'il est censé contenir implicitement, qu'à de très nombreux poèmes. On notera par ailleurs qu'Ibn Huḍayl se réfère assez peu aux textes juridiques. Le premier et le quatrième chapitres, par exemple, ne contiennent aucune référence au *fiqh*¹⁰² et le deuxième chapitre renvoie une seule fois à un passage du jurisconsulte andalou Ibn Ḥabīb. En somme, il n'y a pas de focalisation sur la doctrine juridique¹⁰³.

⁹⁵ Cf. *Tuḥfa* p. 304-306.

⁹⁶ *Hilya* p. 185-200.

⁹⁷ *Ibid.* p. 201-208.

⁹⁸ *Ibid.* p. 209-224.

⁹⁹ *Ibid.* p. 225-231.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 231-234.

¹⁰¹ *Ibid.* p. 235-239.

¹⁰² De la même manière le huitième et le neuvième chapitres ne contiennent pas de renvois au *fiqh*. Quant au dixième chapitre, celui-ci contient une seule référence juridique (Ibn Nāfi').

¹⁰³ On soulignera néanmoins que si cet auteur andalou fait mention particulière de l'école mālikite (Mālik, Aṣḥab, Ibn al-Qāsim, Ibn Ḥabīb, Saḥnūn, Ibn Ṣa'bān, etc.) dans son ouvrage, c'est-à-dire là où cette école

Ce que révèle l'étude du rapport d'Ibn Huḍayl et de son œuvre à l'histoire, c'est donc, il nous semble, un modèle implicite où l'écriture et l'histoire restent dans une séparation essentielle, même quand se manifeste l'intention de penser leur relation. On ne sera certes pas étonné que dans son dispositif de présentation, son manuel retrouve ce qu'il présuppose, c'est-à-dire une représentation de l'écriture en rupture avec l'histoire. Car si c'est la rupture d'une écriture avec l'histoire qui est sacralisée à travers le portrait du *gāzī/muḡāhid* chez Ibn Huḍayl, c'est que cette figure incarne une histoire littéraire en rupture avec l'histoire des historiens et qui trouve justement dans la *Tuḥfa* une occasion non seulement de vérifier ses propres fondements, mais de les légitimer.

Ce traité visait à convaincre les musulmans de l'époque nasride de l'opportunité de prendre les armes et de monter une cavalerie semblable à celle des anciens conquérants. Or, il appert que cet essai de propagande provoqua très peu d'enthousiasme chez les Andalous qui inclinèrent plutôt pour des activités prosaïques (commerce, agriculture, etc.) aux dépens de la lutte armée.

Vivant à une époque où s'accroissait la décadence de la domination musulmane en al-Andalus, où des compromissions avec les souverains chrétiens s'imposaient de plus en plus, Ibn Huḍayl fait surtout figure de propagandiste ardent, de zélé de la foi, dans la *Tuḥfa*. Il a par conséquent traité son sujet moins en juriste pur qu'en prédicateur qui rappelle les fidèles à leur obligation militaire, imposée par la religion. C'est pourquoi, en dehors de son allure générale de sermonnaire, la *Tuḥfa* s'attache surtout à ce qui concerne l'art militaire, selon la conception arabo-musulmane. On n'y trouvera donc, du droit de la guerre, que ce qui intéresse la troupe même et ses chefs. Tout le statut des peuples conquis ou des terres de conquête est passé sous silence ou traité par de simples allusions incidentes, en quelques mots ou quelques lignes. À cet égard, d'autres traités, tels ceux de son contemporain Ḥalīl b. Ishāq¹⁰⁴ (m. 767/1366) – *al-Muḥtaṣar* et *al-Tawḍīḥ*¹⁰⁵ –, sont plus complets en leur exposé. En revanche, Ibn Huḍayl a donné une importance beaucoup plus grande que ses prédécesseurs aux développements littéraires, aux citations poétiques, aux anecdotes à tendance morale. Ses emprunts sont faits surtout à Ibn 'Abd al-Rabbih, mais il a puisé à de nombreuses autres sources : en dehors des quinze ouvrages qu'il mentionne dans son discours liminaire, un assez grand nombre de titres ou de noms d'auteurs sont cités au cours de ses développements¹⁰⁶. Il n'est donc pas exagéré de dire que la *Tuḥfa* est une anthologie de la guerre comme la *Ḥilyat al-fursān* est une anthologie de l'hippologie.

Au final, la *Tuḥfa* révèle une dimension théorique et normative bien éloignée des négociations menées par les souverains nasrides avec leurs voisins chrétiens¹⁰⁷. Or, si l'on observe la bibliographie relative au *ḡihād*, très dense, produite durant les dernières décennies, on constate sans peine que nombre des auteurs se sont appropriés ce sujet en construisant un discours éminemment positiviste. Les sources documentaires dont nous disposons ont été

juridique fut hégémonique, cela ne l'empêche pas pour illustrer son propos de citer les avis des jurisconsultes des autres écoles : al-Awzā'ī (ch. III), Abū Ḥanīfa et Šāfi'ī (ch. XI).

¹⁰⁴ Jurisconsulte mālikite d'Égypte mort au Caire le 13 rabī' I 776/ 22 août 1374 (mais d'autres dates, notamment 767 et 769, sont également indiquées), cf. Mohamed Ben Cheneb, « Khalīl b. Ishāq », *E.I.*² IV p. 996.

¹⁰⁵ Cet ouvrage est un commentaire du *Ġāmi' al-ummahāt d'Ibn al-Ḥāḡib* qui a été édité pour la première fois à Beyrouth en 2007 (Dār Ibn Ḥazm).

¹⁰⁶ Voir par exemple : *K. Ibn Ḥabīb*, p. 68 (*Tuḥfa*), 96 ; *K. Ibn Saḥnūn*, p. 95, 105 ; *K. Ibn al-Mawwāz*, p. 119, etc.

¹⁰⁷ Il faut aussi ajouter le cas des mercenaires chrétiens qui travaillèrent à la solde des souverains musulmans ou encore les musulmans qui choisirent de servir des souverains chrétiens. Sur ce sujet voir par exemple Fancy, Hussein, « Theologies of Violence: the Recruitment of Muslim Soldiers by the Crown of Aragon », *Past & Present*, n° 221, 2013, p. 39-73 et Brian Catlos, « Mahomet Abenadalill: A Muslim Mercenary in the Service of the Kings of Aragon (1290/1291) », in *Jews, Muslims and Christians In and Around the Crown of Aragon Essays in Honour of Professor Elena Lourie*, Brill, Leiden, 2003, p. 257-302.

constituées par des savants qui n'ont jamais eu la volonté d'explorer et de décrire le réel¹⁰⁸. D'ailleurs, si l'on examine le contexte qui a présidé à la rédaction de la *Tuhfa*, il n'échappera pas au lecteur qu'Ibn Huḍayl s'inscrit pleinement dans la littérature d'édification, qui fut un genre très répandu durant le Moyen Âge.

¹⁰⁸ Ou du moins très rarement.

Annexe

<i>Chapitres</i>	<i>Coran</i>	<i>ḥadīṭ/aḥādīṭ</i>	<i>fiqh</i>	<i>poème</i>	<i>sermon</i>
I. Mérite du <i>ḡihād</i> et récompense accordée au <i>muḡāhid/šahīd</i>	13	25	0	0	0
II. Ribāṭ	1	15	1	0	0
III. Obligation (<i>farḍ</i>) du <i>ḡihād</i>	11	6	4	0	0
IV. Ce que doit faire le <i>ḡāzī</i>	4	9	0	0	0
V. Sur le fait de s'associer au <i>ḡāzī</i>	0	12	2	0	0
VI. Devoir incombant à l'émir lors du voyage	5	16	3	0	0
VII. Subordination du <i>ḡāzī</i> à son supérieur	2	8	4	0	0
VIII. Statut des gouverneurs et mention des expéditions d'été	0	0	0	0	0
IX. Recommandations aux commandants des troupes	0	0	0	0	13
X. Incitation au <i>ḡihād</i>	6	4	0	5	9
XI. Du permis et de l'interdit au cours des expéditions	2	3	9	1	0
XII. Ce qu'il convient de faire lorsque l'on recherche la rencontre avec l'ennemi	0	5	0	1	0
XIII. Du combat, de la marche vers l'ennemi et des avis émis concernant le fait de s'écarter du combat et de rallier l'arrière garde	6	9	27	1	0
XIV. De la résistance à opposer à l'ennemi et de la façon de lui tenir tête lors de la rencontre	3	0	0	7	0
XV. Le combat singulier	1	0	8	5	0
XVI. Courage et audace	0	11	0	13	0
XVII. Description de la guerre, de son administration et des stratagèmes qui y sont employés	5	2	0	15	0
XVIII. <i>Furūsiyya</i> et entraînement du soldat	0	9	1	22	0
XIX. Célèbres chevaliers arabes aux temps de la <i>ḡāhiliyya</i> et de l'islam	0	3	0	5	0
XX. Comment se prémunir de toute illusion, qui peut conduire à la victoire, en guerre	0	0	0	0	0