
Javier ALBARRAN IRUELA, *El Sueño de al-Quds. Los musulmanes ante la conquista cruzada de Jerusalén (1099-1187)*

Marie-Anna Chevalier



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccm/5443>

DOI : 10.4000/ccm.5443

ISSN : 2119-1026

Éditeur

Centre d'études supérieures de civilisation médiévale

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2017

Pagination : 449-451

ISBN : 978-2-490783-02-1

ISSN : 0007-9731

Référence électronique

Marie-Anna Chevalier, « Javier ALBARRAN IRUELA, *El Sueño de al-Quds. Los musulmanes ante la conquista cruzada de Jerusalén (1099-1187)* », *Cahiers de civilisation médiévale* [En ligne], 240 bis | 2017, mis en ligne le 01 décembre 2019, consulté le 21 février 2021. URL : <http://journals.openedition.org/ccm/5443> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ccm.5443>



La revue *Cahiers de civilisation médiévale* est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

COMPTES RENDUS

Javier ALBARRAN IRUELA, *El Sueño de al-Quds. Los musulmanes ante la conquista cruzada de Jerusalén (1099-1187)*, Madrid, Ediciones de la Ergástula (Sine Qua Non, Monografías de Historia Medieval), 2017.

L'objectif de Javier Albarran Iruela est de retracer les réactions – littéraires, mais surtout militaires et idéologiques –, des élites politiques et religieuses du monde musulman face à la prise de Jérusalem par les chrétiens en 1099 puis à l'établissement d'États latins en Orient dans les années qui suivirent. Il estime que la bibliographie en castillan sur la croisade, considérée du point de vue musulman, est inexistante. Le plan de l'ouvrage s'articule autour des grands moments qui ont conduit à un renouveau de l'idéologie de guerre sainte dans le monde musulman.

Cet ouvrage comprend une chronologie et trois cartes, sur lesquelles figurent quelques erreurs. L'a. cite par ex. un «royaume de Cilicie» en 1144 et en 1189, alors que le royaume d'Arménie (et non de Cilicie) ne fut créé qu'en 1198.

Le prologue est l'occasion de rappeler, pour l'a., l'utilisation souvent abusive du terme de guerre sainte dans la politique, la littérature et les médias contemporains. L'introduction retrace la situation du Dār al-Islām au moment de l'arrivée de la première croisade, soulignant la scission du monde musulman en deux califats rivaux, celui, sunnite, de Bagdad, et celui, chiite, du Caire. Le *djihād* s'était en effet estompé depuis les grandes conquêtes des premiers siècles de l'islam, au profit de querelles de pouvoir et de territoires de plusieurs dynasties au Proche-Orient, telles que les Saldjūkides et les Fātimides. L'a. s'intéresse à l'origine de la sainteté de Jérusalem dans l'islam, à son lien avec le prophète Muhammad et avec la ville de La Mecque, ainsi qu'à la construction des mosquées du Dôme du Rocher et d'al-Aksā sous les Umayyades. Il souligne l'importance d'al-Kuds et de la région syro-paléstinienne dans l'imaginaire collectif musulman, et revient avec précision sur l'élaboration du concept

de *djihād*, la fréquence de l'utilisation de ce terme dans le Coran et sa mise en application.

La progression de l'ouvrage est chronologique. L'a. commence par montrer comment les prises d'Antioche et de Jérusalem saisissent de surprise les musulmans, qui peinent à réagir. Le pragmatisme des princes musulmans est d'abord l'attitude dominante, en témoigne l'abondance de traités conclus avec les Francs pendant la période. Les poètes, quant à eux, se lamentent et tentent d'interpeller le pouvoir califal. Al-Abiwardī et Ibn al-Jayyāt demandent aux autorités de déclarer le *djihād* contre les Francs. Un premier traité de guerre sainte consécutif à l'arrivée des Occidentaux au Proche-Orient est rédigé dès 1105 par al-Sulamī. Pour lui, les croisés ont livré un «*djihād*» contre les musulmans. À l'occasion de la défaite franque de l'Ager Sanguinis (juin 1119), l'historien Ibn al-Qalānīsī prête déjà au vainqueur, Il-Gāzī, une aide divine.

L'a. affirme que Zangi est le premier dirigeant musulman à utiliser une politique claire de «guerre sainte» pour affronter les croisés, au moins sur le plan idéologique. Il apparaît comme «une figure transitionnelle». Il ne parvient pas à rallier tous ses coreligionnaires car les princes musulmans qui se sentent menacés par ses visées expansionnistes choisissent plutôt de s'unir avec leurs voisins francs. C'est la victoire de Zangi à Édesse en 1144 qui lui permet d'être considéré comme le premier grand dirigeant musulman à mener une lutte contre les Francs selon un plan préétabli. On a prêté à Zangi toute une série de qualificatifs de défenseur de l'islam parmi lesquels celui de *rūkn al-islām* (pilier de l'islam). Il était cependant connu pour être cruel, ce qui altérait sa réputation. Après sa mort, son fils Nūr al-Dīn, que l'a. surnomme «lumière de la religion» – à l'instar de ses contemporains – prend sa succession. Le pape considère la chute d'Édesse comme un châtimeur pour les péchés commis par les chrétiens. Sur un plan idéologique, la deuxième Croisade, provoquée par cet événement, est envisagée, selon l'a., comme une «guerre absolue contre les ennemis du Christ»

– ce qu'elle ne sera pas en réalité. L'ampleur des préparatifs suscite la surprise de chroniqueurs musulmans. Ces auteurs développent une argumentation à propos de la piété des Damasquins qui leur aurait permis d'obtenir les faveurs divines les menant à la victoire. Cette propagande met en valeur le rôle de Nūr al-Dīn et de son armée qui entrent en héros à Damas, alors qu'il nous faut préciser que le Zangide était l'ennemi de la veille. L'a. cherche à montrer les différentes facettes de l'idéologie mise en place par Nūr al-Dīn. Il met en évidence son alliance avec les élites religieuses, auxquelles il avait offert son patronage. Il obtient un statut de champion du *djihād* en raison de l'implication des ulemas et autres religieux (juristes, mystiques, lecteurs du Coran, prédicateurs...) dans ses campagnes militaires. Parmi les religieux qui le soutiennent, Ibn 'Asākir rédige à sa demande une œuvre de compilation : *Quarante hadīths du djihād*. D'après l'a., cet ouvrage n'apporte, en soi, que peu de nouveautés. L'aspect inédit vient du fait que c'est Nūr al-Dīn qui l'a commandé afin de diffuser la propagande de la guerre sainte et d'impliquer la population grâce, en particulier, à des lectures publiques. Les inscriptions faisant référence à Nūr al-Dīn sont chargées de symbolisme. Trente-huit, parmi celles conservées, se réfèrent à lui comme *mudjāhid*. Il fait également construire un *minbar* pour la mosquée al-Aksā, témoignant ainsi de son intérêt pour Jérusalem. L'a. montre qu'à travers sa conduite du *djihād* mineur – la guerre sainte contre les infidèles – et la réalisation du *djihād* majeur – en commençant la rénovation sunnite et en défendant l'orthodoxie de Bagdad –, Nūr al-Dīn s'est forgé l'image « d'un dirigeant sunnite idéal qui se combinait à la perfection avec celle de *mudjāhid* ».

Dans la partie consacrée à Saladin, le souverain qui a le mieux incarné l'idéal du *djihād*, l'a. revient assez longuement sur un contexte politique et militaire déjà fort bien connu, mais qu'il doit lui être nécessaire d'évoquer pour ancrer l'idéologie du sultan dans la réalité historique. Il retrace ainsi son ascension continue depuis son séjour en Égypte où, arrivé en tant que lieutenant de Nūr al-Dīn, il finit par faire tomber la dynastie fātimide. Ses conquêtes aux dépens des héritiers du prince zanguide, ses premiers échecs contre les Francs (comme à Montgisard en 1177 face à Baudouin IV) jusqu'à son écrasante victoire à Hattīn et la conquête de Jérusalem le 2 octobre 1187 sont décrits. La prise d'al-Kuds est considérée comme le grand triomphe de Saladin, que les musulmans commencent alors à estimer comme un authentique champion du *djihād*. Il conquiert dans sa lancée plusieurs villes du littoral syro-palestinien.

Les nouvelles du désastre de Hattīn provoquent une grande émotion en Occident. Le pape Grégoire VIII promulgue la bulle *Audito tremendi* qui autorise une nouvelle expédition en Orient afin de secourir Jérusalem, dont on ne savait pas encore qu'elle était prise. L'a. évoque aussi les acteurs et le déroulement de la troisième Croisade, avant de mentionner les négociations parallèles de Saladin avec le basileus Isaac II Ange pour entraver l'avancée des croisés. Il rappelle assez longuement la bataille pour Acre et les conditions de l'accord conclu avec Richard Cœur de Lion.

Pour cerner la personnalité de Saladin dans ses différentes dimensions, l'a. utilise les sources contemporaines de ce souverain mais aussi l'ouvrage sur *Saladin* d'Anne-Marie Eddé (Paris, Flammarion, 2008) et l'article de J. Tolan, « Mirror of Chivalry: Saladin in the Medieval European Imagination » (*Images of the Other: Europe and Muslim World before 1700. Cairo Papers on Social Sciences*, 19-2, 1996 p. 7-38). Il indique que, dans l'imaginaire collectif, tant occidental que musulman, Saladin incarne la lutte contre les croisés.

Il bénéficie d'une grande réputation en Europe où il est cité dans les œuvres de Dante et de Boccace au XIV^e s. À partir des XIX^e-XX^e s., il incarne un idéal de libérateur alors que les croisades sont réinterprétées à travers un prisme anti-impérialiste.

Ibn Shaddād, au service de Saladin, le définit comme « l'unificateur de l'islam », « le défenseur de la justice » ou encore celui qui a « arraché Jérusalem aux polythéistes ». L'a. s'attache à montrer les étapes de la construction de son image et les instruments de la légitimation de son pouvoir. La relation de Saladin avec le calife abbasside est en cela essentielle puisqu'il recherche sa reconnaissance pour renforcer son autorité. Saladin s'érige en restaurateur du sunnisme, pour cela il fait valoir ses victoires contre le califat fātimide chiite en Égypte et contre les Ismaéliens au Yémen. Dans sa démarche de défense de l'orthodoxie sunnite, il sollicite l'appui des ulemas et des hommes de religion. Il leur octroie de nombreuses prébendes, surtout sous la forme de *awqāf*, des legs pieux. En échange, cette élite religieuse l'aide à consolider son autorité, légitimer sa politique et justifier ses actions. Saladin fait construire et transformer des espaces religieux, tels que les madrasas qui permettent de former des juristes sunnites, futur personnel de son administration. Ces fondations de madrasas combinent acte de piété et acte politique. Les panégyristes de Saladin construisent un discours sur un souverain idéal mais aussi sur un homme saint. Plusieurs récits biographiques du personnage sont teintés d'influences

hagiographiques. L'a. reprend la comparaison avec Joseph, déjà étudiée par A.-M. Eddé. Il est présenté comme « musulman parfait » et « dirigeant idéal », à travers son respect des prescriptions religieuses, ses pèlerinages à La Mecque, sa légendaire générosité ou encore les « nobles qualités de son caractère », telles que son souci de justice. La légitimité de Saladin semble par-dessus tout liée à son entreprise du *djihād* contre les chrétiens. Son image de *mudjāhid* évolue jusqu'à la prise de Jérusalem. Le *djihād* lui sert aussi à justifier la guerre contre d'autres musulmans, l'a. cite à ce propos une lettre qu'il avait envoyée à l'un de ses émirs au Yémen ou encore les accusations lancées contre les Zanguides de soutenir les infidèles et les hérétiques. Pour al-Sulamī, l'unité de l'islam est la condition indispensable pour que le *djihād* soit victorieux. Les religieux propagent l'idée que Dieu avait choisi Saladin pour mener à bien la conquête d'al-Kuds. Après la prise de Jérusalem, une monnaie commémorative évoque Saladin comme « sultan de l'islam et des musulmans ». Les lieux saints musulmans retrouvent alors leur fonction initiale et quelques églises sont transformées en écoles musulmanes. L'intégrité du Saint-Sépulcre est cependant préservée, non seulement pour des questions de respect ou de politique, mais aussi économiques, en raison de la source de revenus que représentent les pèlerins. Pour l'a., les successeurs de Saladin, ses fils, frères et neveux qui se partagent son territoire, n'ont pas hérité de cette priorité pour le *djihād*. Il donne pour exemple le célèbre accord conclu entre l'empereur germanique Frédéric II et le sultan al-Kāmil en 1129 qui prévoit la restitution de Jérusalem aux chrétiens, mais sans ses murailles et sans les lieux saints musulmans, provoquant une grande indignation dans le monde musulman. Pour l'a., cela démontre la fin de l'esprit, de l'idéal du *djihād*, malgré les justifications du sultan. Il est dommage que l'a. n'ait pas apporté plus de nuances à cette perception de l'évolution de la politique des héritiers de Saladin. En effet, même si les Ayyūbides traitaient régulièrement avec les chrétiens, il aurait fallu insister sur le fait que, dans certaines circonstances, comme lors de l'attaque lancée contre l'Égypte pendant la cinquième Croisade, les princes ayyūbides rivaux d'Égypte et de Syrie se sont unis pour repousser les Francs. Cet épisode n'est que très brièvement évoqué, et sans revenir sur l'esprit de *djihād* qui pouvait être à l'origine cette mobilisation commune.

En fin d'ouvrage, l'a. s'intéresse à « l'imaginaire comme réponse à la croisade : la création de "l'autre" ». Il tente de montrer comment les

musulmans se sont construit leur propre image en réaction à la croisade, considérant leur religion comme supérieure à celle des chrétiens, mais aussi comment certains auteurs musulmans ont essayé d'expliquer la religion chrétienne, sans toutefois véritablement comprendre la teneur du dogme. Il évoque certains termes utilisés pour désigner les chrétiens, tels que *kāfir* (infidèle), *musrik* (polythéiste), ou plus neutres, *firanj*, *franj* (Francs). Ces Francs étaient craints et, parmi eux, les templiers et les hospitaliers étaient les plus redoutés. L'a. conduit une analyse intéressante sur les tentatives de compréhension, du côté musulman, de l'importance du Saint-Sépulcre pour les chrétiens, et sur l'utilisation de la douleur que ces derniers pouvaient ressentir à l'idée de le perdre pour les mobiliser en faveur de la Ville sainte. De manière un peu décalée par rapport au reste de son propos, l'a. évoque les considérations dédaigneuses d'Usāma ibn Munkidh sur l'hygiène ou la médecine des croisés, déjà très connues par ailleurs. Il aurait été peut-être plus utile d'aborder, ne serait-ce que rapidement, en fin d'ouvrage ou dans la conclusion – puisqu'il s'agit d'événements un peu postérieurs –, le renouveau du *djihād* avec l'accession des Mamelouks au pouvoir en Égypte dès 1250, étant donné que ce sont eux qui fédérèrent à leur tour le monde musulman derrière cette idéologie et qu'ils parvinrent ainsi à mettre un terme à l'existence des États latins d'Orient dans le demi-siècle qui suivit.

Bien que la plupart des sujets abordés ici aient déjà fait l'objet de plusieurs études approfondies dans d'autres langues, cet ouvrage, offrant de pallier une lacune de la bibliographie en langue castillane, analyse souvent finement et avec profit le premier siècle de la confrontation entre musulmans et croisés – du point de vue des premiers –, à travers les étapes de la (re)construction d'une idéologie et l'évolution parallèle de l'élaboration d'un pouvoir musulman fort au Proche-Orient.

Marie-Anna CHEVALIER.