

**PENSER LE CHANGEMENT : IBN KHALDŪN
ET SES CONTEMPORAINS. ANALYSE HISTORIQUE
ET MENTALITÉS¹**

**THINKING ABOUT CHANGE: IBN KHALDŪN AND HIS
CONTEMPORARIES. HISTORICAL ANALYSIS
AND MENTALITIES**

GIOVANNA CALASSO

Université de Rome « La Sapienza »

A partir des idées sur les changements dans l'histoire exprimées par Ibn Khaldūn dans *Muqaddima* à propos de l'usage de l'analogie et la comparaison comme instruments pour les rendre reconnaissables et sur le caractère impératif de l'écriture historique face au grand phénomène du changement, l'article suivant propose une réflexion sur ce sujet du point de vue de l'histoire des mentalités. La pensée théorique d'Ibn Khaldūn, mais aussi ses différentes attitudes vis-à-vis des transformations en cours des sociétés qu'il connaissait, sont donc comparées aux attitudes mentales sur d'autres catégories d'érudits contemporains, avec une référence particulière à l'Égypte du siècle VIII/XIV. Par exemple, les auteurs de *Kutub al-bida'* et des guides de pèlerinage réagirent de manière différente à propos des changements qu'ils percevaient dans les habitudes aussi bien religieuses que non religieuses de la société musulmane de leur temps. La pensée d'Ibn Khaldūn est donc examinée dans le cadre des mentalités et des transformations qui ont marqué la période historique qu'il vécut.

Mots clés : Ibn Khaldūn ; Changement historique ; Analogie et comparaison ; Mentalités.

Starting from Ibn Khaldūn's thoughts as expressed in the *Muqaddima* on change in history, on the use of analogy and comparison as instruments to make it recognizable and on the imperativeness of historical writing in the face of the great phenomena of change, the article proposes a reflection on this theme in the light of the history of mentalities. Ibn Khaldūn's theoretical thinking, but also his different attitudes in the face of the on-going transformations in the societies with which he was familiar, are therefore compared with the mental attitudes of some other categories of his contemporary scholars, with particular reference to 8th/14th century Egypt. For example, the authors of *Kutub al-bida'* and pilgrimage guides reacted in different ways towards the changes they perceived in both the religious and non-religious customs of the Moslem society of their time. Ibn Khaldūn's thinking is thus examined in the framework of the mentalities and transformations which marked the historical period in which he lived.

Key words: Ibn Khaldūn; Historical change; Analogy and comparison; Mentalities.

¹ Cet article est la version révisée d'une communication présentée au Congrès International « Figures d'Ibn Khaldūn. Réception, appropriation, usages », Alger 17-19 juin 2006, dont les actes n'ont pas été publiées.

Après l'avoir longtemps isolé dans une grandeur sans égal parmi ses contemporains, l'avoir violemment arraché à son époque pour l'installer dans la modernité en tant que précurseur, les études khalduniennes à partir de la décennie de 1980 ont manifesté une tendance à replacer le grand historien à l'intérieur de son milieu culturel, à y rechercher les racines de sa pensée et à mettre en rapport son œuvre avec la production historiographique de son temps². Dans les pages qui suivent, je me bornerai à quelques considérations qui visent à situer le grand historien dans son temps sous l'éclairage plus large de l'histoire des mentalités, qui n'est pas nécessairement à rechercher dans les œuvres d'autres historiens, mais dans des écrits de différente nature, provenant d'autres milieux, savants et moins savants ; surtout dans certains genres de production que l'on peut voir comme plus strictement liés aux changements en cours dans les sociétés musulmanes du VIII^e siècle —notre XIV^e— tels les traités concernant les « innovations » (les *kutub al-bida'*) ou les guides de pèlerinage. Une idée qui m'a été suggérée par les mots d'Ibn Khaldūn lui-même, qui jugea les changements de son époque —résultat d'une grave dégénérescence des conditions du Maghreb, auxquelles s'est ajoutée la calamité naturelle de la peste— d'une telle portée qu'il se sentit autorisé à comparer leurs effets à une « nouvelle création » (*khalq jadīd*). C'est justement une telle mutation, nous dit-il, qui a rendu impératif son *tadwīn*, un enregistrement écrit de caractère général, un recensement global de l'état des choses³. Si le thème du changement se situe donc au centre de la conception de l'histoire d'Ibn Khaldūn, pouvant être considéré comme le mobile essentiel de son œuvre, et si l'historien conçoit l'écriture comme un instrument qui permet de maîtriser intellectuellement le changement en le fixant après l'avoir rendu reconnaissable, quel-

² Voir notamment Cheddadi, A., "Lectures d'Ibn Khaldūn", dans Ibn Khaldūn, *Le voyage d'Occident et d'Orient*, Paris, 1980, 11-26 ; Cheddadi, A., "Ibn Khaldūn, anthropologue ou historien?", dans Ibn Khaldūn, *Peuples et nations du monde, extraits des 'Ibar traduits de l'arabe et présentés par A. Cheddadi*, Paris, 1986, I, 15-56. Sur les rapports entre l'œuvre historique d'Ibn Khaldūn et le milieu des historiens mérinides du XIV^e siècle, voir Shatzmiller, M., *L'historiographie mérinide. Ibn Khaldūn et ses contemporains*, Leiden, 1982.

³ Ibn Khaldūn, *Le livre des exemples*, A. Cheddadi (trad., présentation et annotations), Paris, 2002, I, 46 : « Pareille époque requiert quelqu'un qui enregistre les conditions des hommes (*ya-ihtāha li-hādhihi l-'ahd man yudawwinu l-aḥwāl al-Khatiga*) et celles des différentes régions du monde et des nations qui les peuplent, qui décrive les usages et les croyances qui ont changé... ».

les modalités de le concevoir et d'y faire face ont été pratiquées par d'autres lettrés dans la société musulmane de son temps ? Les réflexions qui suivent, se déplaçant entre la pensée d'Ibn Khaldūn sur le changement dans l'histoire et les attitudes mentales face aux changements diffusées dans d'autres catégories de lettrés, ses contemporains, interrogent certains aspects de sa pensée dans le cadre des transformations qui ont marqué son époque.

Un problème est posé par Ibn Khaldūn au cours de ses réflexions introductives : les cheminements du changement dans l'histoire ne sont pas toujours manifestes, au contraire, on a souvent du mal à les percevoir⁴. Or, un des moyens qui peut les rendre reconnaissables à l'historien est la comparaison. Le discours khaldunien sur le changement se double donc souvent d'une réflexion qui porte sur la fonction de comparaison-analogie, un ensemble thématique susceptible de solliciter dans nos esprits d'autres parallélismes, ainsi que quelques considérations par rapport aux lectures et aux tendances interprétatives que l'œuvre du célèbre historien n'a pas cessé de susciter.

Je prendrai comme point de départ une petite anecdote concernant Ibn Baṭṭūṭa que l'on trouve dans la *Muqaddima*. C'est la ressemblance entre les destinées d'Ibn Khaldūn et Ibn Baṭṭūṭa, le grand historien et le grand voyageur – tous les deux maghrébins, tous les deux ayant vécu au XIV^e siècle, tous les deux ayant été « découverts » par l'Europe au XIX^e⁵ – qui a attiré initialement mon attention sur cette anecdote, la seule référence chez Ibn Khaldūn au célèbre voyageur, à propos duquel l'*Autobiographie* ne souffle mot. Né presque trente ans plus tard, on ne sait pas si Ibn Khaldūn a connu

⁴ Voir *infra*, pp. 115-116.

⁵ En comparant l'accueil de l'œuvre d'Ibn Baṭṭūṭa à l'intérieur de son monde d'origine avec l'accueil de Marco Polo en Europe, H. Touati a observé : « la 'curiosité', l' 'intérêt' ont porté l'Europe d'après le xiv^e siècle à s'intéresser à son prodigieux voyageur [...] Le monde de l'Islam, quant à lui, fatigué et replié sur lui-même, n'avait pas d'intérêt particulier à lire Ibn Battūta [...] Son récit a du attendre le milieu du xix^e siècle pour être découvert et faire l'objet d'une réception internationale » (Touati, H., *Islam et voyage au moyen âge*, Paris, Seuil, 2000, 308). De son côté, l'œuvre gigantesque d'Ibn Khaldūn, son regard qui se pose sur un monde « dont on connaît désormais la fin et qu'il faut récapituler pour les générations futures » (Cheddadi, "Ibn Khaldūn, anthropologue ou historien?", 46), n'a trouvé, comme chacun sait, qu'un modeste écho dans l'historiographie musulmane des siècles suivants (malgré les exceptions signalées par Abdesselem, A., *Ibn Khaldūn et ses lecteurs*, Paris, 1983, 9-37, et, dans le cadre de ce même Colloque "Figures d'Ibn Khaldūn", par H. Touati), avant d'être découvert par l'Europe.

personnellement Ibn Baṭṭūṭa, mais il en a sûrement beaucoup entendu parler. L'anecdote le concernant est présentée comme une histoire instructive à l'égard d'une réflexion ayant trait à l'évaluation que l'historien doit faire de ses sources à l'aide de la comparaison. « Sous le règne du sultan mérinide Abū 'Inān —écrit Ibn Khaldūn— un éminent savant de Tanger connu sous le nom d'Ibn Baṭṭūṭa revint après vingt ans au Maghreb... et se rendit auprès du sultan. Il fit le récit de son voyage et des merveilles qu'il avait vues dans les divers royaumes de la terre. Il parla surtout beaucoup du souverain de l'Inde (Muḥammad Shāh de Delhi), et rapporta à son sujet bien des choses qui étonnèrent les auditeurs ». Il décrit entre autres choses la stupéfiante générosité dont le souverain fit preuve envers ses sujets lorsqu'il les quitta pour partir en voyage aussi bien que lorsqu'il en fut de retour. Cette histoire, comme d'autres du même genre, ne furent pas crues par ses auditeurs. « J'eus un jour l'occasion à cette époque —continue Ibn Khaldūn— de rencontrer le vizir Fāris Ibn Wadrār, et je demandais son avis sur ce point, en lui laissant entendre que je ne croyais pas aux récits de cet homme, vue sa réputation de menteur ». Mais le vizir mit en garde Ibn Khaldūn contre cette attitude sceptique, en lui racontant à son tour une anecdote concernant un autre vizir, qui, emprisonné par son roi, avait dû élever son fils dans son lieu de détention. L'enfant, qui avait toujours vécu entre les murs de la prison et n'avait jamais vu d'autres animaux que les rats, ayant atteint l'âge de la raison croyait que tous les animaux étaient de la même espèce et n'était pas capable d'imaginer qu'il en existait d'autres, bien plus grands et tout à fait différents⁶.

« Les conditions du monde et de la civilisation ne sont pas toujours les mêmes », avait remarqué Ibn Khaldūn avant de raconter l'anecdote qui devait servir à illustrer ses propos :

on ne doit pas rejeter ce qui ne nous paraît pas familier, ni ce dont on ne voit pas d'exemple à l'époque où l'on vit [...] celui qui ne connaît qu'un niveau bas ou moyen de civilisation ne doit pas croire que celle-ci se limite à ces niveaux. En examinant les informations qui nous sont parvenues sur les Abbassides, les Omeyyades et les 'Ubaydites, et en comparant celles qui sont authentiques et non sujettes à doute avec ce que nous observons des états contemporains moins puissants, nous constatons des grandes différences (*wa-naḥnu idhā*

⁶ Ibn Khaldūn, *Le livre des exemples*, 457-58 (*Ta'rīkh al-'allāma Ibn Khaldūn*, Beirut, 1983, I, 322).

i'tabarnā mā yunqalu lanā 'an dawlat banī 'Abbās [...] wa-nāsabnā l-ṣaḥīḥ min dhālika [...] bi lladhī mushāhiduhu [...] min hādhihi l-duwal allatī hiya aqallu bi-l-nisba ilayhā wajadnā baynahā bawn). Cela tient aux disparités entre les forces originelles des états et entre leurs civilisations respectives⁷.

Les derniers mots de ce passage nous disent qu'ici le thème du changement n'est pas précisément au centre du discours d'Ibn Khaldūn, même s'il s'agit d'une comparaison entre les grands états du passé et les états beaucoup moins puissants du présent. Il faut également remarquer que les mots « comparer », « comparaison » —chargés pour nous de multiples résonances du riche débat qui s'est déroulé dans le cadre des sciences historiques et anthropologiques⁸— dissimulent en partie le procédé évoqué par les mots *idhā i'tabarnā [...] wa-nāsabnā* qui désignent proprement l'action d'examiner quelque chose avec attention pour en tirer un enseignement, un exemple, par rapport à une autre chose⁹. Conjugués avec l'anecdote concernant Ibn Baṭṭūṭa, les mots d'Ibn Khaldūn aboutissent en tout cas à cerner une double fonction de l'évaluation comparative, dans la diachronie ainsi que dans la synchronie : l'action de comparer permet de voir les différences « entre les forces originelles des états », ainsi que celles qui sont liées aux changements dans le temps des conditions du *'umrān*, mais —ce qui n'est pas moins important— elle nous met aussi en état d'élargir le domaine de ce que notre esprit peut concevoir et, donc, de penser la diversité.

Dans la première page de son « Introduction », consacrée à l'histoire et à ses méthodes, Ibn Khaldūn avait écrit : « Si les récits historiques sont jugés du seul point de vue de leur transmission sans être examinés à la lumière des modèles de l'expérience (*uṣūl al-'āda*), des règles de la politique, de la nature de la civilisation et des conditions de la vie en société, et sans que les faits passés soient évalués

⁷ Ibn Khaldūn, *Le livre des exemples*, 456.

⁸ Quelques observations à propos de l'usage de la comparaison dans le domaine de l'Islam, ainsi que les références bibliographiques pertinentes, dans Calasso, G., “La bacchetta del raddomante. Note sull'uso della comparazione nell'opera di Alessandro Bausani”, *Oriente Moderno*, 2004, 541-556.

⁹ D'un point de vue méthodologique, on pourrait évoquer à ce propos l'analyse que L. Canfora a consacré aux mots utilisés par Thucydide pour définir le processus de la « connaissance historique », notamment au verbe *heurein*, trouver, les faits historiques. Un procédé qui implique, dans la pensée de l'historien grec, le rapprochement de faits semblables, leur évaluation par analogie en termes de grandeur (Canfora, L., “Analogie et histoire”, *History and Theory*, XXII, 1 (1983), 22-42, notamment 22-27).

par analogie avec les faits présents et les faits présents avec les faits passés (*wa-lā qīsa l-ghayb minhā bi-l-shāhid wa-l-hādir bi-l-dhāhib*), on ne peut pas se prémunir contre les faux pas et éviter de dévier du chemin de la vérité [...] N'ayant recours ni à la comparaison et à l'analogie avec des cas semblables (*wa-lā qāsūhā bi-ashbāhihā*), ni à la nature des choses, ni à l'examen des récits à la lumière de la réflexion théorique et de l'intelligence, (bien souvent les historiens) se sont écartés du vrai, se sont perdus dans le désert de l'illusion et de l'erreur »¹⁰. Donc, si on relie entre elles les idées exprimées par Ibn Khaldūn dans ces différents passages, on y trouve une invitation au voyage entre passé et présent, entre présent et passé, mais aussi entre le familier et l'étrange, afin de ne pas rester bornés dans les limites étroites de notre expérience et de ne pas s'interdire la connaissance du possible¹¹. La comparaison et son point de départ, l'analogie, —ce succédané de l'observation empirique dont l'historien ne peut profiter si ce n'est pour l'histoire contemporaine¹²— apparaissent ainsi comme un pont entre passé et présent, mais aussi comme un pont entre formes différentes du présent.

Dans les premières pages de la *Muqaddima*, Ibn Khaldūn avait pourtant posé le problème des risques inhérents à l'usage de l'analogie:

Comme on le sait, l'analogie et l'imitation (*al-qiya's wa-l-muḥākāh*) sont des procédés dont l'homme se sert de manière naturelle. Mais ils n'empêchent pas de commettre des erreurs [...] Il arrive souvent que quelqu'un qui a entendu de nombreux récits du passé, sans prendre en compte les changements et les transformations des conditions (*taghayyur al-aḥwāl wa-inqilābihā*), dès le premier instant juge ces récits par analogie avec ce qu'il sait et à l'aune de ce qu'il a vu (*yaqīsuḥā bi-mā shahida*). Or, entre le passé et le présent l'écart peut être grand et on ne manque pas, dans ce cas, de commettre de graves erreurs¹³.

¹⁰ Ibn Khaldūn, *Le livre des exemples*, 11 (*Ta'rīkh*, 11-12).

¹¹ Ils'agit non pas de ce qui est rationnellement possible de façon absolue—Ibn Khaldūn nous l'expliquera plus tard –, ce qui représenterait une sphère illimitée, mais du possible « en considération de la matière propre à chaque chose » (Ibn Khaldūn, *Le livre des exemples*, 458).

¹² Calasso, G., "Universal History, local History, national History: recent theoretical and methodological contributions on Islamic Historiography", dans *The East and the Meaning of History*, International Conference, 23-27 November 1992, Roma, Bardi, 1994, 200.

¹³ Ibn Khaldūn, *Le livre des exemples*, 41 (*Ta'rīkh*, I, 48).

Ibn Khaldūn venait justement de signaler comme une des sources d'erreur pour les historiens

l'inattention au changement qui affecte les conditions des nations et des générations en rapport avec le changement des époques et l'écoulement des jours. C'est un mal (*dā'*) très répandu mais profondément latent qui ne se déclare qu'au bout de très longues périodes de temps et que seuls quelques rares individus de la race humaine sont capables de déceler¹⁴.

Un passage bien connu, dans lequel la similitude changement-maladie semblerait ramener pleinement Ibn Khaldūn à la mentalité de son milieu culturel, celui de l'Islam du Moyen Âge, qui a toujours regardé les changements et ce qui en est le produit, la nouveauté, comme foncièrement suspects¹⁵. Et pourtant, les mots du changement qui retentissent si souvent dans ces pages —*tabaddul*, *inqilāb*, *taghayyur*, *intiqāl*, *ḥiwal*— des mots qu'y rattachent respectivement l'idée de remplacement, renversement, altération, transfert, transformation — viennent heurter des conventions établies qui continueront à être observées par les historiens musulmans bien longtemps après lui. Comme s'il était l'objet d'un interdit linguistique, le changement n'est pas nommé dans les ouvrages médiévaux de *ta'rīkh* —même si, de par sa nature, une chronique ne peut qu'être tressée de faits ayant trait à des changements—; et pour ce qui est de l'époque moderne, un travail d'Ahmed Abdesselem a montré combien, par exemple, l'historiographie tunisienne de la période ottomane est restée liée aux représentations conventionnelles de l'histoire, surtout dans les introductions, ces lieux par excellence où les conventions sont confirmées¹⁶. C'est peut-être une des causes qui ont fait que la *Muqaddima* a toujours tellement parlé à ses interprètes occidentaux¹⁷.

¹⁴ Ibn Khaldūn, *Le livre des exemples*, 40 (*Ta'rīkh*, I, 46).

¹⁵ C'était l'avis que j'avais moi-même exprimé dans Calasso, "Universal History", 218. J. Berkey, ("Tradition, innovation and the social construction of knowledge in the medieval Islamic Near East", *Past & Present*, 146 (1995), 38-65) observait que "principled aversion to any innovation remained an important, if not universal, element in medieval Islamic discourse" et reliait à celle-ci une certaine veine pessimiste qui caractérise la conception musulmane du monde, "something which is, of course, common among the monotheistic religions, which possess a linear notion of time, which look for guidance to a particular moment or moments of divine intervention in human history" (p. 43).

¹⁶ Abdesselem, A., *Les historiens tunisiens des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, 1973, 455-466.

¹⁷ Cette « étonnante sensibilité au changement » a fait l'objet de quelques éclairantes observations comparatives par rapport aux historiens de la chrétienté latine de la part de Pomian, C., *Ibn Khaldūn au prisme de l'Occident*, Paris, 2006, 81 suiv.

Et pourtant Ibn Khaldūn a recours à la similitude changement-maladie : est-ce que nous devons lire le choix de cette similitude comme s'il n'était que la marque d'un regard négatif, du pessimisme que presque tous ses interprètes ont souligné — dans sa recherche constante de l' « étiologie des déclin », dans sa perception aiguë de la « fatalité » de l'évolution des sociétés¹⁸ — ou bien nous dit-elle qu'Ibn Khaldūn conçoit le changement comme une force dont on ne peut pas nier l'existence, une force agissant « naturellement » dans la société, mais pouvant agir même en restant longtemps invisible, ainsi que peut le faire une maladie latente ? Lorsque, en 1928, Marc Bloch nous explique dans son écrit « fondateur » sur l'histoire comparée, comment l'historien peut avoir du mal à déceler dans une société une grande transformation qui, par contre, apparaît manifeste dans une autre (en faisant allusion au mouvement des *enclosures* en Angleterre et au phénomène analogue qu'il est arrivé à découvrir en Provence), il choisit exactement la même similitude utilisée par Ibn Khaldūn : « comme ces obscures affections de l'organisme qui [...] mettent des années à se déceler, et lorsque leurs effets apparaissent enfin, demeurent presque impossibles à reconnaître »¹⁹. Ce parallélisme assez surprenant nous suggère que ce n'est pas forcément comme une preuve du pessimisme de la vision d'Ibn Khaldūn sur le changement qu'il faut comprendre ses mots ; on pourrait les lire plutôt comme étant le mélange d'une mentalité largement partagée qui considère le changement comme foncièrement négatif et d'un regard plus détaché et plus pénétrant, le regard d'un homme de science habitué à l'observation des phénomènes, que ce soit dans le domaine de la physiologie ou de l'histoire.

D'ailleurs, ce qui est le plus remarquable par rapport à son contexte culturel c'est le fait de reconnaître le changement comme un phénomène inhérent à la vie de toute société, non pas comme une chose déterminée de l'extérieur : une des constantes de l'histoire selon la pensée d'Ibn Khaldūn. Ce qui peut faire du recours à l'analogie, procédé que l'historien doit maîtriser quitte à n'être pas historien, la source de graves méprises. Ainsi, Ibn Khaldūn met en

¹⁸ Talbi, M., "Ibn Ḥaldūn et le sens de l'Histoire", *Studia Islamica*, XXVI (1967), 116 suiv.

¹⁹ Bloch, M., "Pour une histoire comparée des sociétés européennes", *Revue de Synthèse historique*, 1928, republié dans *Mélanges historiques*, Paris, 1963, I, 16-40, 20.

garde contre les fausses analogies, celles, par exemple, qui reposent sur la permanence de mots qui ont pourtant changé leur signification dans le temps, précisément parce qu'autour de ces mots la société a changé, : ce qui a déjà fait l'objet des observations de G. Martinez Gros²⁰. Aux exemples qu'il a considérés, je voudrais en ajouter un autre, qui me paraît particulièrement digne d'intérêt, celui de la *bay'a*, le serment d'allégeance :

Autrefois, quand les gens prêtaient serment d'allégeance à un prince [...] ils mettaient leurs mains dans la sienne, en signe de confirmation de l'engagement pris [...] La *bay'a* était donc un serrement de mains [...] Aujourd'hui la forme la plus courante de la *bay'a* consiste en une salutation selon l'ancienne coutume royale perse : on baise la terre devant le souverain, ou la main, ou le pied, le bas de la robe du monarque²¹.

Donc une forme de salutation qui exprime conventionnellement la soumission. Le mot *bay'a* est dans ce cas utilisé métaphoriquement (*majāzan*) : telle est la conclusion d'Ibn Khaldūn. Il s'agit en réalité d'un changement bien plus substantiel qui s'exprime dans cette évolution de la *bay'a* : il est question des profondes transformations qui ont affecté les formes du pouvoir dans l'Islam, notamment l'institution du califat. Pendant qu'il écrit la *Muqaddima* dans sa retraite de la Qal'a, ainsi que plus tard, lorsqu'il se rendra au Caire, un calife abbaside, réduit à une figure cérémonielle, continue d'exister sous la tutelle des sultans mamelouks : le cas du mot *bay'a* pourrait bien n'être qu'une métaphore pour illustrer les changements survenus dans le califat. Une conclusion qu'Ibn Khaldūn a préféré laisser inexprimée.

Le thème de la permanence de mots qui ont changé de signification peut évoquer encore une fois ce que dit Marc Bloch à propos de l'exercice de la comparaison : « Avant tout il faut déblayer le terrain des fausses similitudes, qui ne sont souvent que des homonymies » ; et encore, dans *Apologie pour l'histoire* : « C'est d'abord que les changements des choses sont loin d'entraîner toujours des changements parallèles dans leurs noms [...] C'est que les transfor-

²⁰ Martinez Gros, G., "Ibn Khaldūn et la rationalité de l'histoire", dans B. Halff, F. Sanagustin, M. Sironval et J. Sublet (éds.), *L'Orient au cœur en l'honneur d'André Miquel*, Paris, 2001, 263-272.

²¹ Ibn Khaldūn, *Le livre des exemples*, 499-500 (*Ta'rikh*, I, 371).

mations, en pareils cas, s'opèrent presque toujours trop lentement pour être perceptibles aux hommes mêmes qu'elles affectent »²². Or, je n'ai pas l'intention de faire d'Ibn Khaldūn un précurseur aussi de Marc Bloch ; au contraire, en suivant la mise en garde de l'historien maghrébin, je voudrais observer de plus près les différences qui caractérisent ces deux façons de penser si lointaines dans le temps, mais qui portent sur des sujets similaires ; je voudrais pourtant mettre aussi en évidence certaines similarités qui ont caractérisé les études dont les deux historiens ont été l'objet. Le procédé suivi d'habitude a été en effet d'analyser en premier lieu leurs écrits théoriques pour passer ensuite à l'examen de la conformité de leur pratique historiographique aux principes qu'ils ont eux-mêmes formulés²³. Et pourtant M. Bloch, comme on peut l'extraire de ses dossiers, a suivi le plus souvent le chemin inverse : de la recherche historique concrète à la réflexion sur les modalités et les instruments du travail réalisé, les deux aspects étant en tout cas toujours strictement liés, au point qu'on a pu se poser la question inverse :

Quels sont les principes de méthode que Marc Bloch a su tirer de son œuvre d'historien ? S'agit-il de la construction d'une théorie de la méthode comparative ou bien d'élargissements d'horizon réalisés toujours à partir du terrain de sa pratique historiographique ?²⁴

Pour ce qui est d'Ibn Khaldūn, depuis plus de vingt ans on a entamé une révision des idées reçues concernant la séparation, dans son œuvre, de la dimension théorique par rapport à la dimension plus proprement historiographique, qui serait bien loin d'égaliser l'originalité et l'ampleur de celle-là²⁵. Sans pourtant que les deux parties aient vraiment été l'objet d'analyses d'une même profondeur aussi profondes. Certes, nous ne disposons pas pour l'auteur de la *Muqaddima* de documents comparables aux « dossiers » que nous a laissés Marc Bloch ; et il n'existait pas du temps d'Ibn Khaldūn les comptes rendus, activité que Bloch a pratiqué de façon intensive et qui est ré-

²² Bloch, M., "Pour une histoire", 27 et Bloch, M., *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris 1949, 80, 81.

²³ Pour ce qui est de Marc Bloch, voir Romagnoli, D., "La comparazione nell'opera di Marc Bloch: pratica e teoria", dans P. Rossi (ed.), *La storia comparata*, Milano, 1990, 110-125.

²⁴ Romagnoli, "La comparazione", 111-112.

²⁵ Cheddadi, "Ibn Khaldūn, anthropologue ou historien?", 19.

vélatrice de sa « boulimie » pour une information tout azimut. Mais on pourrait reconnaître une pareille « boulimie » aussi dans l'œuvre d'Ibn Khaldūn, qui même dans la *Muqaddima* — que l'on a eu tendance à considérer presque exclusivement comme un traité de théorie sur l'histoire — a inséré plusieurs développements monographiques sur les thèmes les plus disparates, qui reposent sur l'observation des sociétés qu'il a connues directement²⁶, ou bien sur des informations tirées d'autres sources. Et l'ampleur de ces développements n'est pas moindre ni moins diversifiée. Une considération qui devrait s'ajouter aux réflexions qui découlent des études aujourd'hui encore peu nombreuses²⁷ sur la partie du *Kitāb al-'Ibar* qui suit la *Muqaddima*, mais qui sans doute en a été la base documentaire.

Mais revenant aux nombreuses références à l'usage de l'analogie que l'on trouve chez Ibn Khaldūn, il faut y distinguer des sens différents. Il y a tout d'abord le binôme *i'tibār-qiyās* (comparaison-analogie) qui est fonctionnel pour l'identification de la conformité (*muṭābaqa*) des informations transmises par les sources sur des événements du passé à des paramètres reconnus comme ayant une validité universelle, bref, aux lois qui selon Ibn Khaldūn régissent l'évolution des sociétés et des civilisations²⁸. Si la logique du *naql*, de la transmission, avec ses propres modalités de vérification, est jugée insuffisante par l'auteur de la *Muqaddima* pour évaluer le degré de crédibilité des sources historiques, et s'il est vrai que l'usage de l'analogie, conçue comme procédé nécessaire pour en vérifier la validité, relève d'un choix délibéré du rationnel au détriment du traditionnel²⁹, il s'agit, il faut le souligner, d'un recours à l'analogie chargé d'une connotation normative. Dans la formation de sa pensée d'historien — qui était aussi un maître en sciences juridiques et

²⁶ Voir *infra*, p. 126.

²⁷ Du genre de celui que Martinez Gros a consacré à la Sicile : Martinez Gros, G., "Ibn Khaldūn et la Sicile", dans G. Musca (ed.), *Il Mezzogiorno normanno-svevo visto dall'Europa e dal mondo mediterraneo*, Atti delle tredicesime giornate normanno-sveve, Bari 21-24 novembre 1997, Bari, 1999, 295-326.

²⁸ Talbi, "Ibn Ḥaldūn et le sens de l'Histoire", 80 et surtout al-Azmeh, A., *Ibn Khaldūn. An Essay in Reinterpretation*, London, 1982, notamment 121-135.

²⁹ Martinez Gros, "Ibn Khaldun", 266. Sur le rapport complexe entre le proprement « rationnel » (*aqlī*) et le scripturaire dans la théorie du raisonnement juridique par analogie selon un théologien comme al-Ghazālī, voir l'analyse de Brunschwig, R., "Valeur et fondement du raisonnement juridique par analogie d'après al-Ġazālī", *Studia Islamica*, 34 (1971), 57-88.

qui a plusieurs fois exercé la fonction de juge— la conception du *qiyās* en tant que modalité formelle de la pensée juridique de l’Islam a sûrement joué un rôle majeur. Et si dans la familiarité d’Ibn Khaldūn avec la méthodologie des *uṣūl al-fiqh* on peut trouver les racines de l’empreinte normative qu’il donne à l’usage de l’analogie appliqué à l’évaluation des sources historiques³⁰, on peut bien y voir aussi la distance qui sépare cette façon de concevoir la comparaison de celle d’un historien moderne tel que Marc Bloch. Il faut remarquer pourtant que dans les pages de l’historien maghrébin, le mot *qiyās* oscille entre différentes significations. Lorsqu’il dit que l’analogie est un procédé naturel de la pensée humaine mais qu’il n’est pas fiable, pouvant conduire à de graves méprises si on applique hâtivement au passé ce qu’on connaît du présent, il faut prêter attention au fait qu’il utilise ici l’expression *al-qiyās wa-l-muḥākāh*, « l’analogie et l’imitation » : c’est qu’il se réfère à ce penchant de la pensée humaine qui se retrouve dans la logique du *ḥadīth*, qui, comme le dit A. Laroui « pousse à l’imitation, à la comparaison directe, terme à terme, sans tenir compte des conditions extérieures toujours changeantes »³¹. Alors que —c’est le sens que nous pouvons tirer de l’ensemble du discours d’Ibn Khaldūn— en partant de l’observation d’analogies, mais en prenant garde à l’action du grand protagoniste de l’histoire, le changement, on arrive à une comparaison éclairant, de façon salutaire, les différences : et nous avons là une autre approche, celle qui rejoint de plus près une des finalités de l’exercice de la comparaison en histoire envisagées par Marc Bloch et bien d’autres historiens avec lui.

On revient donc au changement dont nous avons dit qu’il est conçu par Ibn Khaldūn comme une force inhérente à la vie de toute société. Ibn Khaldūn a travaillé à son *Histoire* pendant trente ans environ, à partir du moment où il s’est retiré à Qal‘at Ibn Salāma jusqu’aux derniers mois de sa vie. Sur ces trente années, il en a

³⁰ « The *archē* of history, *‘umrān*, constitutes the principles of history, its *aṣl*, in such a way that the science of civilization can be said to have been conceived as the analogue of *uṣūl al-fiqh* and as *uṣūl al-tarīkh*. It consists of that body of statements [...] which act as the normative gauge for other statements » (al-Azmeh, *Ibn Khaldūn*, 128). Ibn Khaldūn conçoit donc sa *Muqaddima* comme « the principle and custodian of historical truth, ever watchful in its analogical regard over narratives of the past » (al-Azmeh, *Ibn Khaldūn*, 135).

³¹ Laroui, A., *Islam et histoire*, Paris, 1999, 36.

passé vingt-quatre en Egypte, au Caire, où il est arrivé alors qu'al-Zāhir Barqūq, qui va devenir son protecteur, venait de monter au trône. C'est donc sur la situation égyptienne que je veux maintenant porter mon attention.

Il y a des moments dans l'histoire où les changements semblent se concentrer, ou bien où il arrive que des changements depuis longtemps survenus se manifestent pleinement. L'époque mamelouke, notamment le XIV^e siècle, est peut-être l'un de ces moments. La peste de 1349 la coupe en deux et fait fonction de catalyseur, ainsi qu'Ibn Khaldūn, dans son propre langage, l'a remarqué. Lorsqu'il arrive au Caire, plus d'un siècle s'est écoulé depuis la prise du pouvoir par les Mamelouks, et le système de recrutement d'esclaves destinés à l'emploi militaire adopté depuis longtemps dans l'Islam a trouvé sa forme institutionnelle définitive. Le processus de l'islamisation qui, pendant les premiers siècles après les conquêtes, a marché à un rythme relativement lent dans le cadre du contrôle politique exercé par les Arabes sur les populations soumises et sans que des contraintes directes aient été imposées, a trouvé dans l'esclavage militaire un instrument nouveau : l'importation dans les pays de l'Islam de ces jeunes hommes, achetés comme esclaves pour la plupart en milieu turc et destinés exclusivement à l'emploi militaire, a impliqué leur conversion à l'Islam – non pas une conversion proprement forcée, mais, comme l'a dit D. Little, « inévitablement inscrite dans le système »³². Cette conversion s'est réalisée dans un contexte tout à fait séparé de leur milieu d'origine, et tout à fait séparé aussi de la communauté musulmane du pays, à l'intérieur des casernes où ils ont reçu une instruction religieuse, ainsi qu'une formation militaire³³, qui ont fait de leur condition d'esclaves une grâce de Dieu pour eux — ayant été l'instrument de leur accès au pouvoir — et, comme nous le dit Ibn Khaldūn, « une grâce de Dieu » (*lutf Allāh*) pour l'Islam³⁴.

L'Islam auquel ces nouveaux musulmans ont adhéré avait inévitablement connu plusieurs transformations par rapport à ses origines

³² Little, D., "Religion under the Mamluks", *The Muslim World*, 1983, 168.

³³ Voir aussi Maqrīzī, *Khīṭaṭ*, II, 213.

³⁴ Ayalon, D., "Ibn Khaldūn's view of the Mamluk Phenomenon", in *Outsiders in the Lands of Islam*, London, 1988. Sur la diffusion du cliché des Turcs comme étant « une grâce de Dieu » pour l'Islam, voir Calasso, G., "Egypt under Maghrebi eyes: al-'Abdari's *Rihla* between Ibn Jubayr and Ibn Khaldūn", Actes du XXV^e Congrès de l'UEAI, Naples, 8-11 septembre 2010 (à paraître).

pendant les sept siècles de son existence, du point de vue politique ainsi que religieux et social ; mais eux, les Mamelouks, ne le savent évidemment pas, et en tout cas ce n'est pas à eux de se poser le problème ; la tâche qu'ils vont se donner une fois au pouvoir, sera la défense de l'islam – qui ne peut être nécessairement que *cet islam*³⁵.

Le problème des transformations survenues dans l'islam, surtout dans les façons de le pratiquer, touche par contre de près ceux qui sont investis du rôle de garants de l'islam « normatif », à savoir les *'ulamā'*, surtout les plus rigoristes : ce n'est pas un hasard si à cette époque se multiplie la production d'ouvrages du genre *kutub al-bida'*, les traités sur les « innovations »³⁶. Ces textes, tels le *Madkhal* d'Ibn al-Ḥājj (m.1336) —juriste malikite d'origine maghrébine, mais né et ayant vécu au Caire quelques décennies avant Ibn Khaldūn— ont pour objet les changements survenus dans la société musulmane de l'époque, dans le domaine du comportement quotidien ainsi que des modalités de pratiquer l'islam. Mais quelle est leur façon de penser le changement ? Non seulement ils ne le nomment pas, mais ils ne le voient certainement pas comme une force naturelle agissant dans la société avec l'écoulement du temps. Ils le

³⁵ J. Berkey a posé, peut-être le premier, le problème de l'identité de l'islam à l'époque où les Mamelouks sont entrés en contact avec lui : Berkey, J., "The Mamluks as muslims: the military elite and the construction of Islam in medieval Egypt", dans T. Philipp et U. Haarmann (eds.), *The Mamluks in Egyptian politics and society*, Cambridge, 1998, 163-173.

³⁶ Fierro, M., "The treatises against innovations (*kutub al-bida'*)", *Der Islam*, LXIX (1992), 204-246. Dans la liste dressée par l'auteur, trois de ces traités se situent entre la fin du XIII^{ème} et les premières décennies du VII^{ème}/XIV^{ème} siècle : ceux d'Ibn Taymiyya, Ibn al-Ḥājj et al-Turkumānī, dont les auteurs ont tous vécu en Egypte, tout en n'étant pas d'origine égyptienne. Ils traitent donc des *bida'* qu'ils ont observées dans la pratique de leurs contemporains en Egypte, ou en Egypte et en Syrie dans le cas d'Ibn Taymiyya, ou en Egypte et à la Mecque dans le cas d'al-Turkumānī. Pour ce qui est de la date de composition du *Kitāb al-luma'* d'Ibn Baidakīn al-Turkumānī, il y a, entre les différents auteurs, des contradictions curieuses : dans le travail qu'on vient de citer, M. Fierro le date entre le XIV^{ème} et le XV^{ème}, tandis que dans le compte rendu de l'édition du texte par S. Labib (*Die Welt des Islams*, XXX (1990), 247-48) elle situe l'auteur entre le VII^{ème}/XIII^{ème} et le VIII^{ème}/XIV^{ème}, ce qui correspond d'ailleurs à ce qu'écrit al-Turkumānī lui-même, qui déclare avoir composé le *Kitāb al-luma'* juste au début du VIII^{ème}/XIV^{ème} (*fī awā'il al-qarn al-thāmin*) (voir le compte rendu de U. Haarmann, *Der Islam*, 68 (1991), 381). Le texte était par contre daté de la fin du XIV^{ème} siècle (1397) par S. Labib ("The problem of the *bida'* in the light of an Arabic manuscript of the 14th century", *JESHO*, 7 (1964), 191) ; ce qui ne correspond pas à la datation qu'il en donnera dans l'introduction à son édition en 1986. On retrouve l'attribution du texte à la fin du XIV^{ème} siècle aussi dans l'article de J. Berkey ("Tradition", 45).

conçoivent foncièrement comme le produit d'une *fitna* provenant de l'extérieur, en d'autres mots, comme le résultat d'un contact — ou plutôt, à leurs yeux, d'une contamination — qui peut être représenté de façons différentes : entre les musulmans et les non-musulmans, entre la population locale et les étrangers, entre musulmans de naissance et nouveaux musulmans, indigènes ou venant du dehors³⁷. Un contact qui a produit un phénomène de multiplication des déviations par rapport à la norme islamique, des « innovations ». Or celles-ci peuvent être aussi, on le sait, des pratiques d'origine ancienne — paradoxalement des « survivances »³⁸ ; mais il y en a, Ibn al-Ḥājj tient à le préciser, qui sont par contre d'origine récente (*bid'a qarībatu l-'ahd*)³⁹, des « innovations » introduites ou du moins approuvées et soutenues par les membres de l'élite étrangère au pouvoir. Comme c'est le cas du *adhān bi l-alḥān*, une *bid'a mustahjana qarībatu l-'ahd* introduite par un des *umarā'* dans une *madrasa* qu'il avait fait bâtir, qui s'est ensuite répandue dans d'autres *madrāsas* et qui est devenue pratique courante en Syrie⁴⁰ ; ou le fait que le *mu'adhdhin* marche en tête du cortège funèbre « *bid'a qarībatu l-'ahd*, qui a été introduite tout récemment par un gouverneur (*wālin min al-wulāt qarību l-'ahd jiddan*) à l'occasion des funérailles de l'un des siens conjointes, pour être ensuite adoptée par des hauts fonctionnaires de l'État (*ba'du man lahu riyāsa fī l-dawla*), et qui s'est finalement répandue à tel point que les gens croient que si l'on n'observe pas cette coutume, on n'a pas fait ce qui est dû pour son mort »⁴¹.

³⁷ Si, comme l'a observé J. Berkey ("The Mamluks", 167) "the repeated waves of Turkish and Mongol invasion and settlement, culminating in the continual stream of immigration of Mamluks themselves [...] lay at the roots of the feeling of vulnerability and decay which fuelled the frustrations of man such as Ibn al-Ḥājj and Ibn Taymiyya", surtout parce que ces étrangers en se convertissant à l'Islam avaient l'opportunité d'influencer la société musulmane « de l'intérieur », une autre crainte récurrente des adversaires des innovations était celle de l'influence que les Coptes chrétiens, récemment convertis à l'Islam, pouvaient avoir sur les croyants (Berkey, "The Mamluks", 168).

³⁸ Calasso, G., "Sopravvivenze, integrazione o innovazioni? Influenze esterne e dinamiche interne nei processi di mutamento culturale nell'Islam", in B. Scarcia Amoretti et L. Rostagno (eds.), *Yād-nāma. In memoria di Alessandro Bausani*, Roma, 1991, I, 119-135.

³⁹ Berkey, "Tradition", 49-50 (voir par exemple Ibn al-Ḥājj, *Madkhal*, I, 159-160, II, 231, 234, 248, 249, 168).

⁴⁰ Ibn al-Ḥājj, *Madkhal*, II, 231.

⁴¹ Ibn al-Ḥājj, *Madkhal*, II, 248.

Ibn al-Ḥājj, qui, en tant que juriste, stigmatise ces innovations, ne manque pas de saisir, à contrecœur, l'élément dynamique du phénomène lorsqu'il dit : « En réalité chaque époque se caractérise par ses coutumes et ses usages » (*kullu zamān yakhtaṣṣu bi 'urfihī wa-'ādatihī*)⁴². En d'autres mots, il s'agit de changements qui, en agissant lentement, « comme une maladie latente en profondeur », ainsi que le dirait Ibn Khaldūn, vont produire sur la longue durée un passage de catégorie, de « coutume » (*bid'a*) à « tradition » (*sunna*), comme l'a remarqué J. Berkey dans le sillage de Hobsbawm⁴³. Lorsqu'Ibn Baṭṭūṭa, en décrivant les portes de la ville d'Alexandrie, remarque sans aucun commentaire que la Porte Verte « ne s'ouvre que le vendredi ; c'est par là que les habitants sortent pour aller visiter les tombeaux », il nous donne un précieux témoignage involontaire d'un phénomène de ce genre: une « innovation » qui est venue s'associer comme pratique acceptée à l'un des actes normatifs par excellence de l'Islam, la prière du vendredi⁴⁴.

Par contre, aux yeux d'Ibn Khaldūn, ces étrangers, ces esclaves turcs, qui de par leur courage de guerriers ont sauvé l'Islam des Mongols, sont venus comme une grâce de Dieu au secours d'un Islam agonisant ; ces Mamelouks « qui entrent dans l'Islam avec la détermination de la foi, tout en gardant intactes leurs vertus de nomades, leur vigueur n'étant pas affecté par les plaisirs, les coutumes de la civilisation et les excès du luxe ». Le passage est bien connu. C'est cette nouvelle *'aṣabiyya*, capable de soutenir le pouvoir de l'Islam et de lui apporter une nouvelle lympe vitale, qui fait l'objet de la réflexion ainsi que de l'appréciation d'Ibn Khaldūn. Pas un mot dans la *Muqaddima* —mais la partie du *Kitāb al-'Ibar* concernant le sultanat des Mamelouks devrait être explorée plus en profondeur de ce point de vue— sur les changements induits dans les

⁴² Ibn al-Ḥājj, *Madkhal*, II, 168.

⁴³ Berkey, "Tradition", 49. En rendant *bid'a* par « coutume », au lieu d'« innovation », j'ai suivi ici J. Berkey, qui de cette façon met en évidence l'opposition entre *bid'a* en tant que « pratique non autorisée », établie d'en bas, et *sunna*, « tradition » (« accepted practice »).

⁴⁴ *Voyages d'Ibn Batoutah*, texte arabe, accompagné d'une traduction par C. De-frémery et B.R. Sanguinetti, Paris, 1853, I, 28). Dans un autre passage, Ibn Baṭṭūṭa est encore plus explicite : « Cela se passait un vendredi. La population étant sortie, selon sa coutume, après la prière, afin de visiter les tombeaux... » (*wa-dhālika fī yawm jum'a wa-kharaja l-nās 'alā 'ādatihim ba'da l-ṣalāt li-ziyārat al-qubūr*) (*Voyages d'Ibn Batoutah*, 46).

coutumes de la société égyptienne par la gestion du pouvoir de la part de ces anciens esclaves. Ces nouveaux musulmans, dont la langue maternelle est le turc et dont l'altérité culturelle par rapport à leurs sujets ne peut pas être ignorée, lorsqu'Ibn Khaldūn est arrivé en Egypte, le gouvernaient depuis cent-trente ans. À cette époque, cela est vrai, les choses ne sont plus les mêmes qu'aux premières décennies du pouvoir mamelouk : les trente années du troisième sultanat de Muḥammad al-Nāṣir Ibn Qalāwūn, terminées en 1341, ont été le règne, non pas d'un ancien esclave converti à l'Islam, mais du fils d'un sultan, donc d'un musulman « de naissance »⁴⁵, n'ayant jamais expérimenté la condition d'esclave et qui parlait couramment l'arabe. La ville du Caire foisonne désormais pourvue de mosquées, de madrasas et de couvents soufis et le sultan ainsi que les émirs rivalisent entre eux pour les édifier, comme nous le dit Ibn Khaldūn lui-même dans son autobiographie. Mais des milliers d'esclaves — turcs, ainsi que mongols, circassiens et d'autres ethnies — continuent à affluer en Egypte. Et c'est justement sous le règne d'al-Nāṣir qu'il peut encore arriver que les gens murmurent d'un émir qu'il est « un adorateur du soleil », ainsi que le raconte Ibn Baṭṭūṭa —confirmé par d'autres sources— de l'émir Ṭughān, « homme orgueilleux, impitoyable et d'une piété suspecte (*muttāham fī dīnihi*) »⁴⁶. Ce qui peut évidemment n'être qu'un exemple des préjugés dont les Mamelouks étaient l'objet⁴⁷, mais qui est tout de même significatif du niveau d'altérité qui pouvait leur être attribué.

Il s'agit de changements qui ont travaillé depuis longtemps cette société musulmane, exposée à tant de menaces et de contacts, et qui ont acquis maintenant une pleine visibilité ; des changements qui sont sous les yeux d'Ibn Khaldūn, historien des sociétés ainsi que juriste, mais qui ne font pas l'objet de son attention⁴⁸. En revan-

⁴⁵ H. al-Harīthi a attiré l'attention sur cet aspect en étudiant le patronage architectural d'al-Nāṣir Muḥammad et le nombre sans précédents de mosquées *jāmi'* édifiées sous son règne (al-Harīthi, H., "The Patronage of al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn, 1310-1341", *Mamluk Studies Review*, IV (2000), 219-236).

⁴⁶ Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages*, t. I 45.

⁴⁷ Voir notamment Haarmann, U., "Arabic in Speech, Turkish in Lineage: Mamluks and their sons in the intellectual life of fourteenth-century Egypt and Syria", *Journal of Semitic Studies*, XXXIII, 1 (1988), 81-115 ; ainsi que Berkey, "The Mamluks".

⁴⁸ Un article de M. Kosei, rendu disponible en anglais ("What Ibn Khaldun Saw: The Judiciary of Mamluk Egypt", *Mamluk Studies Review*, VI (2002), 109-131), analyse en détail le témoignage d'Ibn Khaldūn sur le fonctionnement du système judiciaire en

che, la diffusion des croyances et des pratiques magiques dans la société maghrébine contemporaine n'a pas manqué d'attirer son intérêt. Dans le cadre du développement consacré dans la *Muqaddima* aux sciences magiques, le regard d'Ibn Khaldūn s'est posé sur la société maghrébine de son temps en faisant ressortir un monde dominé par une mentalité qui, dans les milieux urbains de la cour ainsi qu'à la campagne, apparaît envahie par toutes sortes de croyances concernant l'efficacité des amulettes, des charmes, des maléfices⁴⁹. Un cas exemplaire où l'on trouve réunis « la rigueur du savant » et « l'œil du reporter »⁵⁰. Tout apparaît ici sous le signe de la continuité, aussi bien dans la transmission de ces savoirs —du temps des Chaldéens à l'Égypte pharaonique, jusqu'aux grands maîtres des sciences ésotériques musulmanes, de Jābir à al-Majrīfī— que dans la pratique des gens, malgré les interdictions de la loi de l'Islam ; et pourtant l'attention qu'il consacre à cette présence macroscopique des pratiques magiques dans la société maghrébine de son temps —une réalité par laquelle Ibn Khaldūn se sent manifestement encadré— est en soi significative de sa perception aiguë des transformations qui ont investi cette société.

Pour ce qui est de l'Égypte, les changements survenus dans les pratiques sociales et dévotionnelles inquiètent manifestement les *'ulamā'*, ce qui fait qu'ils s'emploient à confirmer l'identité normative de l'Islam, ainsi qu'à réaffirmer leur contrôle sur celle-ci, avec les mots de J. Berkey "to give definitive form and shape to a religious tradition which was inherently vibrant and polymorphous"⁵¹. Des traités prescriptifs tels les *kutub al-bida'* en sont le résultat : presque contemporain du *Madkhal* du juriste malikite Ibn al-Ḥājj

Égypte, totalement entraîné dans un réseau de rapports de clientèle avec les émirs au pouvoir, ce qui ne pouvait que produire un système foncièrement en contradiction avec la loi de l'Islam et qui fait l'objet d'un jugement sévère de la part d'Ibn Khaldūn dans le *Ta'rif*. "By the end of the 14th century these habits had become so entrenched in Egyptian society that they seemed like traditions of long-standing, provoking not the slightest surprise. Into such a society came Ibn Khaldūn..." (Kosei, 131). Mais l'observation des effets de la corruption diffusée dans le système judiciaire de l'Égypte mamelouk sur les pratiques de la loi est évidemment autre chose que l'observation des changements induits par des dynamiques inhérentes aux transformations des sociétés dans le temps, ainsi que par les contacts avec d'autres cultures.

⁴⁹ Ibn Khaldūn, *Le livre des exemples*, 974-78.

⁵⁰ Pomian, *Ibn Khaldūn*, 214.

⁵¹ Berkey, "Tradition", 54.

que nous avons évoqué, c'est le *Kitāb iqtidā' al-ṣirāt al-mustaqīm* du grand savant hanbalite Ibn Taymiyya —écrit en Egypte entre 1321 et 1326— ainsi que le *Kitāb al-luma' fī l-ḥawādith wa-l-bida'* du hanafite Idrīs b. Baydakīn al-Turkumānī, composé au début du XIV^e siècle⁵², tandis que *al-I'tisām* d'Abū Ishāq al-Shāḥibī (m. 790/1388) se situe dans la deuxième moitié du siècle. Quelle valeur documentaire peut-on attribuer aux *kutub al-bida'* ? Il s'agit d'un de ces genres “which reproduced themselves periodically and almost automatically”⁵³ et parfois séparer clairement en eux ce qui est imaginé de ce qui est réel peut être une tâche difficile pour l'historien des sociétés musulmanes médiévales. Ainsi que 'Uthmān dan Fodio stigmatisera paradoxalement la célébration des fêtes chrétiennes par la population du Nigéria précolonial qui n'avait eu aucun contact avec des communautés chrétiennes⁵⁴, Ibn al-Ḥājj cite parfois mot à mot les arguments développés par Ṭurṭūshī (m. 1126) contre des *bida'* d'il y a deux siècles : ce sont pourtant indéniablement les coutumes de son temps —*waqtunā, zamānunā hādhā*— qui sont au centre de son intérêt.

Les guides de pèlerinage⁵⁵, un autre genre en expansion à cette époque en Egypte, effectuent à leur tour une sorte de recensement des pratiques dévotionnelles les plus largement partagées dans les sociétés musulmanes de l'époque. Ces guides nous transmettent des croyances et surtout des façons de penser qui se sont modelées à travers des siècles de transmission intergénérationnelle de savoirs et de pratiques qui n'ont pas été enregistrées par écrit⁵⁶. Leurs auteurs, presque des inconnus, appartenant aux milieux les plus marginaux du monde des '*ulamā'* et jouant le rôle de médiateurs en-

⁵² L'auteur de cet ouvrage, (“ein spannendes Lesebuch zur Sozialgeschichte Ägyptens in der frühen Mamlukenzeit” (Haarmann, “Arabic in Speech”, 382), appartenant sans doute à une famille mamelouke, stigmatise pourtant les « innovations » blâmables de ses contemporains Turcs, comme s'il voulait démontrer qu'il a coupé les ponts avec son milieu d'origine (Haarmann, “Arabic in Speech”, 380).

⁵³ Berkey, “Tradition”, 44.

⁵⁴ Voir Zappa, F., “Synchrétisme ou radicalisme ? Modèles d'islamisation en conflit au Nigéria septentrional précolonial”, dans A. Piga (dir.), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara*, Paris, 2003, 245-46.

⁵⁵ Pour ce qui est de l'analyse des guides de pèlerinage se référant à la ville du Caire, on ne peut que renvoyer à l'excellent ouvrage de Taylor, C.S., *In the Vicinity of the Righteous. Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in late medieval Egypt*, Leiden, Boston, Cologne, 1999.

⁵⁶ Taylor, *In the Vicinity of the Righteous*, 6.

tre l'élite de cette catégorie et les gens du commun, nous proposent une autre attitude face à ces changements survenus dans la société égyptienne dans la longue durée : en faisant l'inventaire de ces pratiques, en leur donnant une reconnaissance par l'écriture, en précisant les règles pour rendre ces pratiques plus homogènes et moins excentriques par rapport aux normes de l'Islam⁵⁷, au lieu de les stigmatiser ils les intègrent, les soustrayant au statut de *bida'*.

Modalités différentes de penser le changement et d'y faire face, de le voir ou de ne pas le voir, de le reconnaître dans certains phénomènes et de l'ignorer en d'autres, de le stigmatiser ou de lui donner reconnaissance, de l'évaluer comme une force endogène ou exogène, qui coexistent dans une même société et à une même époque et parfois dans l'esprit d'un même auteur.

L'écriture apparaît, en tout cas et à tous les niveaux, comme un instrument puissant pour maîtriser le changement : que ce soit de façon intellectuellement consciente, comme chez Ibn Khaldūn dans ses réflexions sur l'histoire et sur le métier d'historien, ou de façon implicite chez des lettrés qui luttent, par leurs traités, afin de l'éradiquer, ou encore chez de plus humbles représentants du monde des *'ulamā'* qui, de façon plus modeste, mais plus réaliste, essayent de le contenir.

Recibido: 18/08/2010

Aceptado: 19/11/2010

⁵⁷ Sur le caractère normatif des guides de pèlerinage, voir Taylor, *In the Vicinity of the Righteous*, 70 suiv.