



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 8 (1969), p. 71-97

Jacques Berque

Les capitales de l'islam méditerranéen vues par Ibn Khaldoun et les deux Maqqarī.

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724709926	<i>Ouadi el-Jarf I</i>	Pierre Tallet, Grégory Marouard, Damien Laisney
9782724710427	<i>Ermant III</i>	Christophe Thiers
9782724710144	<i>Documentary Papyri from the Fouad Collection at the Institut Français d'Archéologie Orientale (P.Fouad II 90-100)</i>	Mohamed Gaber Elmaghrabi
9782724710007	<i>Représentations et symbolique de la guerre et de la paix dans le monde arabe</i>	Sylvie Denoix (éd.), Salam Diab-Duranton (éd.)
9782724710038	<i>Les textes de la pyramide de la reine Ânkhessenpépy II</i>	Bernard Mathieu
9782724709889	<i>Proceedings of the 14th International Conference for Nubian Studies</i>	Marie Millet (éd.), Vincent Rondot (éd.), Frédéric Payraudeau (éd.), Pierre Tallet (éd.)
9782724710182	<i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne 32</i>	Sylvie Marchand (éd.)
9782724709919	<i>Les « Magasins nord » de Thoutmosis III</i>	Sébastien Biston-Moulin

LES CAPITALES DE L'ISLAM MÉDITERRANÉEN

VUES PAR

IBN KHALDOUN ET LES DEUX MAQQARÎ

PAR

JACQUES BERQUE

S'il est vrai qu'une culture, encore plus que dans ses achèvements, consiste dans ses potentiels, le paradoxe est que cela se vérifie même de ses œuvres les plus grandes. On ne peut les comprendre qu'en tant que rapports toujours ouverts entre le contexte qui fut le leur, le renouvellement qu'elles apportaient, et leur indéfinie capacité de suscitation.

Il y a plusieurs façons de lire une œuvre ancienne. Celle de l'érudit, qui la considère comme un objet suffisant en soi. Celle de l'esthète, qui lui demande de parler au goût de notre temps. Quant à celle de l'humaniste, à supposer qu'elle puisse se séparer entièrement des deux autres, elle prête à plusieurs variantes. Lorsque Renan, dans son *Averroès*, fait répondre un Andalou du ^{xii}^e siècle aux questions positivistes du ^{xix}^e, il commet un stimulant anachronisme. Car nous ne pouvons demander aux anciens une réponse à nos propres débats qu'à l'une ou l'autre des deux conditions que voici. Ou bien de ramener ces problèmes à des schémas permanents en les dépouillant de leur engagement temporel : c'est ce que trop souvent fait le philosophe. Ou bien au contraire de référer ces classiques aux interrogations propres de leur temps, pour tirer de leur réponse, c'est-à-dire des rapports entre leur pensée, une culture et une réalité historique, des projections valables pour d'autres temps et d'autres milieux. C'est d'ailleurs à cette seconde condition qu'il sera légitime de les soumettre à une problématique de notre temps.

Or nul problème ne nous paraît aujourd'hui plus vif que celui qui soumet tout sujet collectif — nation, communauté, culture — au contact des autres sujets, et du monde dans son ensemble. En d'autres termes, il s'agit de confronter des

continuités et des régulations avec le variable, le général et le différent. Comment une haute pensée musulmane de jadis, celle d'Ibn Khaldoun par exemple, a pu, comparativement à des pensées de moindre envergure, assurer ce genre de confrontation, c'est ce que nous allons tenter d'éclaircir. Et l'intérêt de l'enquête redoublera du fait qu'une telle culture, différenciée en phases successives et en foyers urbains solidaires, trouvait dans son contexte bédouin et dans le voisinage de cultures étrangères : africaine, turque, méditerranéenne, des termes de référence et de contraste propres à faire ressortir sa propre identité.

I. — TLEMCEN DANS LA SECONDE MOITIÉ DU XIV^e SIÈCLE.

Hunayn, port de Tlemcen, est l'une de ces «bouches» *tuġūr* par où l'Afrique s'ouvre à la Méditerranée, et respire l'échange vivifiant du Nord et du Sud. Tlemcen prospérait à la croisée de cet axe avec un axe Est-Ouest, plus proprement islamique. Elle s'efforçait de plus, sous ses émirs Abdelwadites, à une synthèse du bédouinisme avec la citadinité⁽¹⁾. Le Zénète Yağmorasan, qui s'était rendu indépendant des Almohades, avait inauguré non sans grandeur cette stratégie difficile, qui n'empêchera pas ses descendants de perdre un temps leur capitale (1337-1359)⁽²⁾. Entre-temps celle-ci avait bénéficié comme d'une seconde fondation. Le mystique andalou Abû Madyan (m. 1197)⁽³⁾ supplantant l'hagiologie antérieure, s'y était fixé, pôle d'exaltation spirituelle et d'urbanisme fastueux⁽⁴⁾.

Quand Ibn Khaldoun se réfugie à Tlemcen (776/1374), il y a déjà longtemps que les Almoravides y ont fondé la Grande Mosquée, dont bien entendu la construction et l'ornementation se sont poursuivies pendant deux ou trois siècles. Les délicats pouvaient déjà déceler, dans cet édifice de haute époque, un commencement de décadence, ou du moins ce qui, sous la virtuosité du style, trahissait un certain énervement des formes, une séparation menaçante entre la vie et l'art. Les dessins

⁽¹⁾ IBN KHALDOUN, «*Histoire des Berbères*», éd. Quatremère, t. III, p. 472.

⁽²⁾ G. MARÇAIS, *Les Arabes en Berbérie*, 1913, pp. 262 sq.

⁽³⁾ *Enc. de l'Islam*, sub voce, G. MARÇAIS, p. 141 (nouv. éd.).

⁽⁴⁾ Cf. surtout W. et G. MARÇAIS, *Les Monu-*

ments arabes de Tlemcen, 1903 ; G. MARÇAIS, «*Tlemcen, ville d'art et d'histoire*», *Actes du II^e Congrès des sociétés savantes de l'Afrique du Nord*, 1936 ; A. BEL, *Tlemcen et ses environs*, s.d. ; A. BERQUE, *L'Algérie, terre d'art et d'histoire*, 1937, pp. 163 sq.

se compliquent, les matériaux s'allègent. La stylistique florale qui, en Andalousie, s'inspirait encore de la nature, se schématise de plus en plus au Maghreb. L'artiste, au lieu de lester sa fantaisie de suggestions naturalistes, réduit le concret à son abstraction. C'est pourquoi, même s'il s'inspire d'un végétal, il insiste sur la tige plutôt que sur la feuille, car la tige est plus proche de l'idée. Son art pourtant reste global, ne fût-ce que par la convergence des genres : l'architecture, les surfaces ouvrées, les recherches de couleurs, le chatoiement bleu des céramiques s'unissent en ouvrages harmonieux que semble adopter ce vieux paysage méditerranéen.

Le mausolée du saint Abū Madyan s'est complété d'une mosquée (1339) et d'une *madrasa* (1347). Le tout donne un ensemble à la fois démuné et surchargé. On y pressent, protégé par son clair-obscur, le *tábūt* ou châsse, qui préserve le corps bénéfique. Du plafond pend l'ornementation habituelle : des cristalleries, des lustres, des œufs d'autruche. Sur les murs force miroirs, propices à l'indéfinie recherche de soi-même.

Et cependant, la nature règne tout autour. La vue qui se découvre d'al-'Ubbād est large. Sur la gauche, le plateau du Lalla Setti, auquel s'adosse Tlemcen vers le Sud. Derrière ce rebord des Hauts-Plateaux se devinent les immenses échappées du Sud-Oranais, évocatrices de la force guerrière des Bédouins. Au Nord, le pays dévale en moutonnements d'oliviers, précédant la mer. A quelque distance sur la droite, des cascades dans leurs escarpements calcaires. Le site évoque la vallée de Damas : supposons un Barada jaillissant du sol en flèches brisées vers le ciel. Ainsi les cascades de Lûrî (peut-être le diminutif de *l-warta*, « le gouffre »). Cette nature sauvage s'apprivoisait en parties de campagne et royales festivités. Le dynaste y donnait des réjouissances, où se coudoyaient bourgeois et bédouins ⁽¹⁾. On mangeait autour de tables « rayonnantes comme des halos » ⁽²⁾. On récitait des poèmes. On admirait des animaux étranges, comme cette girafe envoyée par le roi d'Abysinie, ou des curiosités mécaniques, comme une horloge à figurines automates, la *mangāna*. Tout cela témoignait d'une conjonction heureuse, mais qui fut brève, entre la joie du bien-vivre, la gloire dynastique, la solennité du cadre et des monuments.

⁽¹⁾ YAḤYÀ IBN KHALDŪN, trad. A. Bel, *Histoire des Beni 'Abd al-Wad*, t. II, p. 47.

⁽²⁾ MAQQARĪ, *Nafḥ al-ṭib*, éd. Muḥammad

'Abd al-Majīd, t. IX, p. 215. Sur la *mangāna*, *ibid.*, p. 206. Sur la girafe, t. X, p. 11.

Cette magnificence ne donne plus le change sur un désordre politique qui s'étend à tout le Maghreb. Du reste, les Abdelwadites ne sont pas seuls à subir des revers. L'expansion mérinide a dû refluer d'Ouest en Est, après un désastre subi à Kairouan de la main des Nomades (1348) ⁽¹⁾. De quoi naturellement les intellectuels ne sont pas les derniers à tirer la leçon.

Ils se posent les questions que devait se poser Ibn Khaldoun sur la légitimité de tout pouvoir temporel. « Un jour un faqir me demanda la raison du peu de chance des musulmans du fait de leurs rois, qui ne s'emploient pas à les bien administrer, à les diriger dans la bonne voie et à les porter à la pratique du bien, mais ne songent qu'à jouir des biens de ce monde, ce qui fait qu'ils ne veillent ni aux intérêts des fidèles, ni à ceux de leurs sujets tributaires, et qu'ils ne respectent ni leurs serments ni leur honneur » ⁽²⁾. Voilà ce que nous appellerions aujourd'hui une littérature oppositionnelle. Il suffit que l'un de ces spirituels s'arroge le droit, prévu par l'Islam, d'ordonner le bien et de pourchasser le mal, pour aussitôt fomenter la rébellion. C'est ainsi que plusieurs dynasties, à commencer par celle des Almohades, étaient nées. Les juristes devaient donc en l'espèce se montrer circonspects. La réponse de celui que cite Ibn Maryam avoue pourtant qu'« il n'y a plus de souverains en Islam depuis les califes de droiture, mais seulement des pouvoirs de fait, qui ne se basent ni sur une véritable royauté, comme en ont pu connaître les peuples antérieurs à l'Islam, ni sur une légitime succession, ni sur une élection sincère ».

Mais la critique des intellectuels ne s'arrête pas à celle des pouvoirs de fait. Elle s'attaque également aux hiérarchies dévotes. Un jour l'un de ces juristes, se trouvant au Palais mérinide, y voit entrer le syndic des chérifs. Tous se lèvent, sauf lui. D'où une altercation, qu'il clôt par cette réponse superbe : « Ma noblesse tient à la science, qui ne souffre aucun doute. Quant à la vôtre, elle est chanceuse. Qui peut en garantir l'authenticité après plus de sept cents ans ? » ⁽³⁾ On voit que malgré les développements brutaux, parfois même absurdes de l'histoire maghrébine, demeurait chez les hommes de science ce qu'il fallait de critique pour ne pas être dupe, ou pour n'être dupe que jusqu'au point où l'on voulait l'être, ce qui était d'ailleurs communément le cas.

⁽¹⁾ Désastre complété par un naufrage où de la Némésis.
périssent nombre de savants marocains,
cf. MAQQARĪ, *Nafh*, t. VIII, p. 320, qui attri-
bue ces malheurs au mauvais œil, autre nom

⁽²⁾ IBN MARYAM, *Bustān*, trad. Provenzali,
1910, p. 179.

⁽³⁾ Id., *ibid.*, p. 180.

II. — DU COMMERCE DE TRAITE AUX ORATOIRES CITADINS.

Léon l'Africain, parcourant le Maghreb au début du xvi^e siècle, admirait encore à Tlemcen des vestiges de prospérité. Il décrivait des commerçants « pécunieux, opulents en possessions, hommes justes, ayant en singulière recommandation la loyauté et l'honnêteté de leurs affaires, et prenant merveilleusement grand plaisir à tenir leur cité garnie » ⁽¹⁾. Nous savons par d'autres sources que Tlemcen restait un centre d'échanges actifs. Elle reliait les Îles Baléares et le commerce catalan à l'Afrique Noire ⁽²⁾. Un proverbe tlemcénien dit encore : « Le Soudan guérit de la pauvreté comme le goudron guérit de la gale ». L'homme de science qui avait osé faire une si orgueilleuse réponse au chérif appartenait lui-même à une lignée de négociants spécialisés dans le commerce au long cours. C'était le cadi al-Maqqarî, à peu près contemporain d'Ibn Khaldoun, et l'un de ses maîtres ⁽³⁾.

« Le pays du Sahara, avant que n'y pénétrassent les Egyptiens [allusion sans doute à l'instauration d'un circuit économique oriental par le Darfour] importait des marchandises de peu de valeur, que l'on échangeait contre des marchandises précieuses : déjà un commerce colonial. Et le père du cadi confessait : « N'était la malhonnêteté de la chose, je serais resté commerçant parmi ces commerçants du Sahara, qui s'en vont avec des marchandises viles, et reviennent avec des prix auxquels obéissent toutes les choses du monde ». Entre autres, de la poudre d'or. Ou encore : « Le commerçant y apporte des marchandises promptement fongibles [objets de consommation, pacotille, camelotes], des marchandises qui perturbent les coutumes et détériorent les simples » ⁽⁴⁾. La conjugaison du *fiqh* et du commerce saharien ne laisse donc aucune illusion à ce scrupuleux sur les effets humains de la traite.

Le cadi al-Maqqarî n'est pas le seul à illustrer par des souvenirs de famille ces rapports inégaux entre le Maghreb et l'Afrique. Il faut également citer d'autres de ses concitoyens. L'un d'eux porte même le nom de *jallâb*, qui est proprement celui du marchand d'esclaves. Un autre « se lève » au xv^e siècle, pour mettre en œuvre le

⁽¹⁾ LÉON L'AFRICAIN, *Description de l'Afrique*, trad. A. Epaulard, Paris, 1956, Maison-neuve.

⁽²⁾ C. E. DUFOURCO, *L'Espagne catalane et le Maghreb aux XIII^e et XIV^e siècles*, thèse, Paris,

1966, P. U. F., pp. 134 sq.

⁽³⁾ IBN KHALDOUN, *Rihla*, éd. Ibn Tâwīt al-Tanjî, pp. 60 sq.

⁽⁴⁾ MAQQARÎ, *Nafh*, t. VII, pp. 128 sq., et notamment p. 131.

principe de lutte contre le mal et commanderie du bien. Il le fait avec virulence. Il trouve dans les oasis du Touat, et particulièrement dans celle de Tamentit — qui signifie en berbère « saline », ce commerce du sel est un commerce très important du Sahara jusqu'à nos jours —, une vieille population israélite. Ces juifs, en tant que *dimmî*-s, avaient le droit de célébrer leur culte et d'administrer leur propre communauté. Or notre cadî croit devoir prêcher la destruction des synagogues. Il se heurte, ce faisant, à des juristes musulmans locaux, qui prennent la protection des minoritaires. De là une controverse à laquelle participent les penseurs de l'époque, et dont notre zélote, al-Mağîlî, ne sort pas tout à fait vainqueur. Il s'enfonce alors dans le Sahara, en direction de Tagda, vers le royaume de Kano. On le trouve ensuite au Takrou, c'est-à-dire dans le Bas-Sénégal, chez les Toucouleurs. Il meurt au début du xvi^e siècle ⁽¹⁾.

Dans le courant du même siècle, un autre scandale juridique devait surgir du fait des massacres de la conquête saadienne sur le Niger. De regrettables dévastations furent accomplies, et elles portaient souvent sur des gens convertis à l'Islam. Ce qui posait un problème pénible, et du reste âprement discuté par l'orthodoxie. Parmi les personnes ramenées du sac de Gao ou de Tombouctou, se trouvait un docteur noir, Aḥmad Bâbâ al-Timbûktî, qui justement deviendrait le biographe de tous ces lettrés ⁽²⁾.

Entre les cultures subsahariennes et celles du Maghreb se perçoivent donc des rapports séculaires où la conquête, le prosélytisme, un négoce aux amples circuits, jouent un rôle que les moralistes essaient de soumettre à leurs critères. Qu'un nom de premier rang, celui des Maqqarî, y soit associé, c'est un trait significatif, lequel se complète d'un autre trait, relatif celui-là aux rapports entre la culture citadine et la mystique.

Dans ses *Ḥaqā'iq wa Raqā'iq*, « Essences et finesses » ⁽³⁾, Maqqarî a rassemblé un certain nombre de sentences inspirées du soufisme, et de pointes psychologiques empreintes d'une alerte mondanité. « J'ai », dit-il, « mêlé le sens sublime au langage brillant ... Cette œuvre est un abrégé de connaissances et un choix de notations pratiques. Préserve ce qu'elle t'inspirera. Toute route doit viser Dieu ».

⁽¹⁾ IBN MARYAM, *Bustân*, trad. cit., pp. 285, 289, 290.

⁽²⁾ Cf. BABA IBRAHIMA KAKÉ, « Ahmed Baba, le Timbouctien », *Présence Africaine*, n° 60, 4^e tr. 1966, pp. 34-45. Il existe à la Bibliothèque Nationale un petit manuscrit arabe qui est une consultation donnée par

Aḥmad Bâbâ sur la qualification de divers peuples africains en Musulmans ou Infidèles.

⁽³⁾ Dont j'ai pu consulter deux manuscrits, à la Bibliothèque générale de Rabat (n° 341 et 2687 K). Je me référerai ci-dessous au premier de ces deux manuscrits.

Et l'on entre, après ce préambule, dans le jeu alterné de la sagesse mystique et de la sagesse profane : « *Ḥaḳīqa* : tels agissent selon les antécédences, d'autres selon les conséquences. Pour le mystique, il n'y a ni passé ni avenir. S'il se fait de verre *zujājī*, tant mieux. *Raḳīqa* : qui ne souffre pas de l'éloignement de l'objet aimé, ne trouve nul plaisir dans le rapprochement. Le plaisir n'est qu'affranchissement de la souffrance ».

Le manuscrit révèle par brèves allusions le milieu social dont procède une telle pensée. Les emplacements d'abord. Sur la colline d'al-'Ubbād, vous êtes sous la protection du saint Abū Madyan, escorté d'une compagnie d'autres saints, tel celui qui porte le nom singulier d'Abū Ishāq al-Ṭayyār, « celui qui s'envole », peut-être parce qu'il était gratifié de lévitation. D'autres lieux encore : la mosquée de Tlemcen, dont le minaret est « comme une couronne sur la tête de celui qui prie ». La Mosquée d'al-Qarawīn à Fès, celle de Tunis, celle de Jérusalem, qui vous emplit le cœur de beauté. « J'ai entendu un *ṣayḥ* de Jérusalem me dire : la mosquée d'al-Aḳṣā brille par la beauté. La mosquée du Ḥaram par la majesté. Et la mosquée du Prophète par la perfection ». Ces gens qui vivent dans les mosquées ne se détournent pas entièrement de la considération du siècle, ou du moins le siècle pénètre leur pensée par les failles de leur système. Parmi eux nous retrouvons 'Umar Ibn al-Fāriḍ, prince de l'amour mystique, de qui l'on peut encore visiter la sépulture sur le Muḳaṭṭam. Et bien d'autres savants ou spirituels dont les citations sont éparses dans le manuscrit.

Donc mélange d'un goût très spécial entre la sagesse ésotérique et l'intérêt porté à l'histoire. Mais le tout interprété en termes d'initiation. « Comprenne qui peut ! ». Il n'est pas certain, du reste, qu'un lecteur du xx^e siècle puisse saisir ce qui se cache d'intention derrière des associations singulières. Voici par exemple un passage où cet homme de piété se demande sérieusement pourquoi les amoureux échangent entre eux des pêches, et non des pommes. La réponse consiste en jeux de mots. Le grain qu'il y a dans la pomme, *ḥabba*, n'est que rappel de l'amour. Tandis que le noyau, *nawāt*, de la pêche évoque quelque chose de beaucoup plus profond et d'ailleurs consonne avec « passion », *al-hawā*. Voilà le style de l'époque.

D'autres sentences ne s'en tiennent pas à la préciosité. Par exemple : « Choisis tes aides. Epreuve les échelons. Que ton souci dans ton voyage hors de toi-même soit de connaître comment revenir. Il ne pénétrera aucun des modes de la divinité, celui qui n'aura pas qualifié la créature » ⁽¹⁾. Cet homme qui prêche le *tajarrud*, c'est-à-dire

⁽¹⁾ *Ibid.*, p. 38, l. 2 sq.

entend qu'on se détache de tout, prêche aussi l'approfondissement psychologique de l'homme, dont il fait presque la condition d'accès aux plus hautes démarches.

Et encore : « La danse mystique est *kindya*, désignation. L'honneur est sollicitude. L'opposition est crime » ⁽¹⁾ : initiatique concision. Et encore : « Fais attention. Si tu sais, suis. Si tu ignores, accepte ». On réhabilite ainsi des aspects irrationnels de la dévotion. La danse mystique, qui peut faire de vous une sorte de fou, vous désigne à Dieu, alors que l'honneur humain n'est que l'objet d'une sollicitude constante. En tout cas, c'est un crime que de s'opposer au saint, de le nier ⁽²⁾. La gnose doit conduire l'homme de dévotion à suivre son *ṣayḥ*. Et s'il s'agit de la foule des simples, tellement éloignée de la véritable connaissance, il y a place pour elle dans l'observance de bas degré, selon ces hiérarchies ésotériques qui, à l'époque, s'emparent de toute la pensée islamo-méditerranéenne. Maxime finale : « Tout ce que tu exhausses dans le siècle, tu le rabaisse dans la foi. Exhaussement du mur, rabaissement de la montagne » ⁽³⁾...

III. — D'UNE MÉDITATION SUR LA DÉCADENCE À L'ITINÉRAIRE ORIENTAL.

Ainsi le psychologue expert, le lettré subtil conclut-il au désaveu du monde. Une œuvre comme la sienne, ou comme celle d'Ibn Khaldoun, tranche sur les disgrâces du ^{xiv}^e siècle maghrébin. C'est le moment où l'emporte Ibn 'Arafa, où se répandent l'*Abrégé* de Ḥalīl ⁽⁴⁾ et la *Tuhfa* d'Ibn 'Āṣim. L'économie du verbe et de la pensée, la mnémotechnie utilitaire reflètent peut-être l'accès de campagnards à une culture de plus en plus scolastique et judiciaire. Elles n'en constituent pas moins de périlleuses réductions pour l'esprit. Telles elles ont été perçues et critiquées ⁽⁵⁾, avant

⁽¹⁾ *Ibid.*, p. 42, l. 2 sq.

⁽²⁾ Au ^{xv}^e siècle, le théologien al-Sanūsī, déplorant l'esprit de médisance des Maghrébins à l'égard de personnalités nées chez eux, explique pourquoi il faut s'intéresser à ces saints contemporains, provocateurs d'*ijtihād*. Cf. IBN MARYAM, *Bustān*, éd. Ben Cheneb, 1908, pp. 6 sq.

⁽³⁾ *Ḥaqā'iq*, p. 48, l. 7 sq.

⁽⁴⁾ Le *Muḥtaṣar* de Ḥalīl est déjà commenté en 1402 à Fès par Muḥammad b. 'Umar b. al-Futūḥ; et le grand savant tlemcénien Ibn Marzūq, m. 1439, en aurait laissé un commentaire en 4 tomes, inachevé. Cf. IBN MARYAM, *Bustān*, tr. Provenzali, pp. 236, 299.

⁽⁵⁾ Cf. J. BERQUE, *Aperçu sur l'histoire de l'Ecole de Fès*, 1949, pp. 78 sq.

même Ibn Khaldoun, par son professeur al-Âbîlî, maître en spéculation rationnelle ⁽¹⁾. Le pays certes ne sera pas tout bonnement déserté par les disciplines de la raison. Il produira même, au siècle suivant, un classique de la théologie musulmane, al-Sanûsî ⁽²⁾. Quelque chose cependant est senti, à ce tournant du xiv^e siècle, qui fait pressentir à de bons esprits maghrébins la décadence de leur civilisation.

Un bilan sans indulgence est dressé par le plus grand d'entre eux, Ibn Khaldoun. Ce déçu de tous les régimes se réfugie au château de Tawghzût, dans le Sud-Oranais. C'est là qu'il compose ses *Prologomènes*. L'« étrange direction », *naḥw ġarīb* où il s'engage et qui fit « déferler [sur lui] les averses *ša'dbîb* de la parole et du sens » ⁽³⁾, le mène fort loin de sa formation et de tous les genres reçus. Ainsi, dira-t-on plus tard, surgit une hypothèse. La sienne l'étonne lui-même, et il le dit dans un texte autobiographique qui prend parfois les allures d'un roman.

Que nous apprend en définitive l'histoire culturelle du Maghreb central, en cette fin du xiv^e siècle? Tout d'abord une correspondance entre les divers éléments d'une civilisation : le politique, le monumental, le spirituel. N'est-ce pas de la plus ou moins forte densité de traits ressortissant à l'une ou l'autre de ces catégories, et plus encore des passages de l'une à l'autre, que résultent la fécondité ou la stérilité d'une époque?

Si pour un homme du temps ce que nous appelons histoire consiste dans la montée et la chute des états, les Nomades combinent ce paradoxe d'être à la fois le recommencement et la destruction potentielle de l'histoire ⁽⁴⁾. Leur mobilité guerrière, leur sens de l'honneur et de la solidarité, nécessaires à toute entreprise politique, ne débouchent sur rien ⁽⁵⁾. De fait les remaniements qui s'opèrent dans ces xiv^e-xv^e siècles, où se fixe pour longtemps la figure du Maghreb, sont de signe religieux plutôt

⁽¹⁾ Sur al-Âbîlî, MAQQARÎ, *Nafh*, t. VII, pp. 167 sq.; NASSIF NASSAR, « Le maître d'Ibn Khaldûn : al-Âbîlî », *Studia Islamica*, XX, pp. 103-114.

⁽²⁾ A. BERQUE, *L'Algérie, terre d'art et d'histoire*, 1937, pp. 172 sq. Cf. trad. de ses *Prologomènes* par D. Luciani, Alger, 1908; exposés nombreux de ses thèses dans L. GARDET et M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948, Vrin.

⁽³⁾ *Rihla*, éd. Ibn Tâwîl, 1951, pp. 229, l. 4 et 5, et 230 sq.

⁽⁴⁾ J. BERQUE, « Problèmes de la connaissance au temps d'Ibn Khaldoun », *Contributions à la sociologie de la connaissance*, 1968, pp. 35 sq.

⁽⁵⁾ Du temps où Ibn Khaldoun séjourne en Egypte, le souvenir n'est certainement pas effacé des troubles qui dans le haut pays ont opposé les Beni Hilâl, soutenus par les Mamelouks, aux Juhayna. Al-Zâhir Barqûq lance contre ces Arabes bédouins les Huwwâra. Cf. YUSUF FADL HASAN, *The Arabs and the Sudan*, Edimbourg, 1967.

que tribal. Un commentateur d'Ibn Khaldoun, le cadî Ibn al-Azraq ⁽¹⁾, dans une œuvre où il est difficile de distinguer la part de la glose de celle de l'ajout, met en évidence l'« imprégnation religieuse » *ṣibḡa dīnīya*, seule susceptible de tirer de ces Arabes une entreprise cohérente. Or Ibn Khaldoun s'est montré fort discret sur ce phénomène, dont vont surgir, dans le Maghreb extrême, des dynasties durables. D'une façon générale, les sources sont pauvres sur le mouvement dit « maraboutique » pour le xiv^e siècle. Et c'est pourtant le moment où doivent jouer des mutations en profondeur. La fameuse *'aṣabiyya* ou « cohésion de groupe » qu'ont popularisée les *Prolégomènes* est capable de dissocier l'établissement des Sédentaires, de ruiner financièrement, de battre militairement le pouvoir central. Mais ce n'est pas elle qui réintègre ce qu'elle a dispersé. Au contraire, une sociabilité religieuse, qui combine son inspiration universaliste avec celle du terroir, se montre désormais capable de synthèse au triple échelon local, dynastique, et nord-africain. L'étonnant est qu'Ibn Khaldoun, si perspicace sur d'autres phénomènes, n'ait pas donné à celui-ci, pour une raison ou une autre, la place qu'il méritait, et qu'il avait peut-être décelée son observation ⁽²⁾.

Quoi qu'il en soit, l'argument mystique dont s'autorisait cette morphologie, de même que les Bédouins se réclamaient de l'honneur agnatique, donnait lieu à maints conflits avec les autres prestiges du temps : celui, par exemple, du *fiqh*. A l'époque où Ibn Khaldoun a pu rencontrer à Fès le cadî Maqqarî, un *ṣayḥ* donnait son enseignement adossé à un pilier de la grande mosquée d'al-Qarawîyn. Soudain entra dans la salle de la mosquée, avec bruit et scandale, un fou divin : un mystique qui chevauchait une branche d'arbre et tenait à la main une tige de roseau. Comme un des disciples voulait l'arrêter, il le frappa de cette lance dérisoire. Il aurait continué ses désordres si le maître ne lui avait dit : « O *ṣūfī*, tu es *ahl l-hâl wa nahnu ahl l-maqâl*, tu es un homme de transe et nous sommes des gens de verbe », ou de raison ⁽³⁾ : or le *maqâl* passe avant le *hâl*. La science rationnelle, d'ailleurs liée au commentaire du verbe, passe avant la transe du mystique. Le *ṣūfī* regarda le *ṣayḥ* fixement, et partit. La raison, au moins la raison d'école, l'avait emporté. Mais deux ou trois jours après, le disciple qui avait reçu le coup de roseau mourut. Issue équivoque. A qui devait rester le dernier mot ?

⁽¹⁾ *Badd'i' al-sulk fi tabd'i' al-mulk*, ms. son *Ṣifā' al-sd'il*, éd. Ibn Tâwīt, 1958.
610 du Caire, p. 67 a. ⁽³⁾ *Haqā'iq*, p. 40, l. 3 sq.

⁽²⁾ C'est ce qui frappe, négativement, dans

IV. — LE CAIRE À LA FIN DU XIV^e SIÈCLE.

Par une de ces coïncidences propres aux grands destins intellectuels, Ibn Khaldoun arrive en Egypte au moment d'un changement dynastique. Aux Mamelouks Bahrides succèdent, en 1382, les Mamelouks circassiens ⁽¹⁾. De la fin des Fatimides à l'avènement des Ottomans, une caste militaire aura régné près de deux siècles et demi. L'homme qui monte alors sur le trône, al-Zâhir Barqûq est un grand souverain. Ibn Khaldoun, formé aux âpres rébellions maghrébines, s'étonne des facilités qu'a le pouvoir dans ces pays de sédentaires : « Le sultan d'Egypte jouit d'une tranquillité parfaite, tant est rare dans cette contrée l'esprit de faction et de révolte » ⁽²⁾. La remarque intéresse : c'est à l'observation du différent que nous mesurons combien une pensée est historique. Cependant Barqûq, s'il n'a pas de difficultés avec le fellah, en connaît de dures avec ses lieutenants. Il y a des épisodes violents, dont l'un le force à descendre du trône pendant que les émirs Ilbuga et Mintaš s'affrontent : l'un retranché dans la Citadelle, et l'autre dans la mosquée du sultan Hasan ⁽³⁾. Revenu au pouvoir, d'autres dangers le menacent, et bien plus graves. On a commencé à entendre parler d'un « rebelle impie », Tîmûr Link, « prince de Transoxiane », qui ravage l'Asie.

En Egypte, pour l'instant, régnaient le calme et la prospérité, dans un cadre urbain fastueux. « Je vis la métropole du monde, verger de l'Univers, ruche des nations, métropole du monde » ... [n'y avait-il pas là un brin d'abjuration, en ce qui concerne les capitales maghrébines?] ... « fourmilière humaine, portique de l'Islam » ... [sans doute à cause d'al-Azhar], ... « trône de la royauté » ... [flatterie à l'égard du monarque] ... « éclatante de palais et de portiques au-dedans, brillante à l'horizon de couvents et d'écoles » ... [au XIV^e siècle se développe cette forme à la fois d'architecture et d'institution], ... « éclairée des lunes et des étoiles de ses docteurs » ... [délicate allusion à des collègues, qui n'ont pas toujours été généreux] ... « apparue » ... [après le *'umrân*, ou culture, voici dûment la nature] ... « sur la berge du Nil, fleuve du Paradis, courant des

⁽¹⁾ G. WIET, in *Histoire de la nation égyptienne*, t. IV, pp. 511 sq.

⁽²⁾ IBN KHALDOUN, trad. de Slane, I, 448.

⁽³⁾ *Encyclopédie de l'Islam*, art. Barqûk, par G. Wiet, nouv. éd., p. 1082.

eaux du ciel» . . . [on ne connaît pas sa source : il ne vient de nulle part], . . . «dont le flux étanche et comble leur soif, dont le torrent leur porte un tribut de fruits et de biens . . . »⁽¹⁾.

Depuis longtemps notre homme s'était documenté. Un savant pèlerin, revenant de la Mecque, lui avait décrit le Caire comme la gloire de l'Islam. Un docteur de Bougie faisait preuve d'une admiration plus ambiguë car il décrivait les Cairotes comme « affranchis de compte »⁽²⁾. Mot à double sens : ou bien ils débordent par l'effectif ou la richesse tous les computes, ou bien cet excès même les rend irresponsables. Or les astrologues ont déjà prévu le déclin. Ne craignons pas de le dire. L'admiration de tant de splendeurs se mêle, chez le savant maghrébin, d'un pathétique de fin du monde.

Le règne des derniers Bahrides et des premiers Circassiens a fixé l'assiette monumentale du Caire⁽³⁾. En effet, c'est tout au long du xiv^e siècle qu'ont commencé à proliférer, comme Ibn Khaldoun lui-même l'a observé, les écoles de science, les *madrasa* cruciformes, s'organisant autour d'une cour. Des quatre grands portiques, l'un s'amplifie en salle voûtée. C'est de là que la science se propage, autant que des mosquées. Plus même, car à l'époque, on construit beaucoup moins de mosquées. On construit en revanche des couvents où pullulent derviches et calenders. L'un des plus beaux de ces édifices date d'une génération à peine (1358) : la *madrasa* du sultan Hasan ménage par une enfilade de salles de savantes gradations de pénombre, à partir d'un porche monumental. C'est à l'époque que se répand, à la place d'une architecture de briques, la solennité de la pierre taillée. Ce développement fastueux paraît faire confluer toutes les cultures de l'Islam méditerranéen. Les réfugiés andalous importent certains traits maghrébins, qui se mêlent à des traits anatoliens, et plus encore à des traits syriens. Ce mélange de haut goût est cependant intégré. Il donne un style, dont l'essor pourrait justement être daté des années 1350 à 1375. Ibn Khaldoun arrive donc dans une ville qui vient de fixer sa physionomie par assimilation de l'hétérogène.

Cette floraison esthétique repose sur l'activité économique. Le xiv^e siècle a été un bon siècle pour la Méditerranée orientale⁽⁴⁾. Non seulement pour les musulmans,

⁽¹⁾ IBN KHALDOUN, *Rihla*, pp. 246, l. 7, 247, l. 2.

⁽²⁾ Id., *ibid.*, p. 247, l. 9.

⁽³⁾ Je me réfère surtout, dans le paragraphe suivant, à G. WIET et L. HAUTECŒUR, *Les*

Mosquées du Caire, 1932, t. I, pp. 259 sq. Cf. K.A.C. CRESWELL, *The muslim architecture of Egypt*, t. II, 1959.

⁽⁴⁾ Jacques HEERS, *L'Occident aux xiv^e et xv^e siècles*, pp. 147 sq.

mais aussi pour les marchands chrétiens, en particulier pour ceux de Gênes et de Venise, qui se partagent le transit des richesses de l'Asie. Les Gênois sont installés à la Tana, sur la Mer d'Azov. Par ce qu'on appelle la « route mongole », ils drainent les produits de la Chine jusqu'en Occident. Les Vénitiens s'intéressent plutôt à la Syrie et à l'Égypte. D'Alexandrie ils ont fait le grand marché du poivre et des épices. Les marchands musulmans opèrent un transit de longue portée entre ces échelles méditerranéennes d'une part, la Mer Rouge et l'Océan Indien d'autre part. Une association de négoce au long cours, les Karîmî-s, dont le siège est à Qous, en Haute-Égypte, se consacre à ces échanges, cependant qu'Assiout est le débouché d'une autre voie commerciale, celle qui par le Darfour et le Tchad draine l'or, l'ivoire et les esclaves ⁽¹⁾.

Il est vrai que juste au moment où Ibn Khaldoun arrive au Caire, certains horizons économiques se bouchent. Les conquêtes de Tîmûr ferment la route mongole. Il a donné assaut à des positions riveraines de la Mer d'Azov. La place gênoise en a souffert. Les Gênois se rabattent sur le commerce de la Mer Egée et de l'Anatolie. Les Catalans déplacent leurs ambitions vers l'Ouest. De Rhodes et de Chypre, ils reportent leur intérêt progressivement vers la Sicile et les Baléares. C'est là qu'un axe Est-Ouest se recroise avec l'axe Nord-Sud du commerce méditerranéen, que nous avons déjà reconnu passant par Tlemcen. Vers la fin du xiv^e siècle, et de plus en plus à mesure que l'on avance dans le xv^e siècle, l'intensité économique semble ainsi refluer vers l'Occident. Il suffit par exemple de voir comment l'industrie du sucre se transporte de la Syrie vers l'Italie du Sud, vers Grenade, pour ensuite bondir vers les îles atlantiques, et finir aux Antilles ou en Amérique. Bref Ibn Khaldoun peut assister au commencement d'un de ces transferts géographiques qui façonnent le destin des civilisations.

Tant s'en faut pourtant que cette occidentalisation du commerce méditerranéen soit exhaustive. L'Égypte, vers la fin du xiv^e siècle est encore puissante. Nul doute que l'intensité des transactions *mu'âmalât* ne retentisse sur le rôle des magistrats. Qu'Ibn Khaldoun éprouve des difficultés du fait des témoins instrumentaires ⁽²⁾, qu'une évolution générale à tout l'Islam est en train de se professionnaliser, c'est normal. De telles difficultés sont pour lui monnaie courante. Il ne nous cèle d'ailleurs

⁽¹⁾ C'est le fameux Darb al-Arba'in qui relie la vallée du Nil au Tchad, par le Darfour.

⁽²⁾ IBN KHALDOUN, *ibid.*, p. 255, l. 2 sq.

pas que ses supériorités ou vertus lui valent toutes ses mésaventures. Croyons-le sur parole, puisqu'entre son isolement parmi ses contemporains et les anticipations de sa pensée règne un rapport dont les aspects anecdotiques, personnels ou même moraux ne sont pas ce qui nous importe le plus, mais qui nous suffit comme indice sociologique.

Bref notre Tunisois se voit plusieurs fois nommé cadi, puis destitué, sans pour autant abandonner l'œuvre de science. Que restant sans emploi durant quatorze ans, il enseigne à la *madrasa* de Bayn al-Qaṣrayn, fondée par le Sultan, montre qu'on fait toujours cas de ses mérites. Au cours de cette longue période, il peut, de façon sans doute plus approfondie qu'au cours d'une jeunesse agitée, assimiler son legs culturel, tel du moins que l'Orient le met en honneur, c'est-à-dire d'une façon différente de celle du Maghreb. Les grands ulémas de cette fin du VII^e siècle de l'Hégire sont, pour le *fiqh* chaféite, al-Bulqīnī ; dans le *ḥadīth*, Zayn al-Dīn al-ʿIrāqī ; en philologie, Majd al-Dīn al-Širāzī. Notre homme éprouve sans doute quelque amertume à constater qu'en *fiqh* malékite, l'autorité revient à son rival Ibn ʿArafa⁽¹⁾. Que pense-t-il d'autres savants admirés pour un encyclopédisme qu'il sait pratiquer mieux qu'eux : un Šams al-Dīn al-Fanārī, par exemple, ou un Sirāj al-Dīn ibn al-Mulaqqīn ? Cela le renferme encore dans sa solitude. Inlassablement il complète son histoire, corrige ses manuscrits, compose une autobiographie.

L'observation de l'Égypte lui confirme la spécificité du Maghreb. D'autres milieux encore lui sont révélés, à l'occasion du pèlerinage. Au retour de la Mecque, il passe par Jérusalem. En scrupuleux malékite, il s'est abstenu de visiter le Saint-Sépulcre. Mais à Bethléem, la curiosité l'emporte. Il admire une galerie de portraits d'empereurs romains. Il y voit avec raison ce que nous appellerions une « source accessoire » de la documentation. Et de noter : « Voilà qui témoigne de la grandeur des Césars et de la magnificence de leurs règnes »⁽²⁾. Une telle admiration ne recouvre pas celle que les penseurs arabes vouent aux philosophes antiques : elle se situe sur le plan de l'histoire plutôt qu'au ciel intemporel des idées.

⁽¹⁾ MAQQARĪ, *Azhār al-riyād*, t. III, p. 46, citant Fayrūzabādī, sur les *ruʿasāʾ* du début du VIII^e siècle de l'Hégire.

⁽²⁾ IBN KHALDOUN, *Rihla*, p. 350, l. 8-9. Sur le séjour d'Ibn Khaldoun en Égypte,

W. J. FISCHER, « Ibn Khaldoun's activities in Mamluk Egypt (1382-1406) », *Semitic and Oriental Studies ...*, Berkeley-Los Angeles 1951, pp. 102-124.

V. — PRIÈRE POUR LE BON USAGE DE TAMERLAN.

De Delhi prise d'assaut (1399), Tîmûr Link ⁽¹⁾ gagne l'Anatolie, où les Turcs de Bayazid viennent de gagner la bataille de Nicopolis (1396). Après les avoir défaits, il fond sur la Syrie. Le sultan du Caire se porte à sa rencontre (1402). Mais entre le conquérant, stratège des grands espaces, dévot massacreur de musulmans, et le Mamelouk, bénéficiaire de la Vallée fertile et riche transitaire commercial, la vraie guerre n'aura pas lieu ⁽²⁾.

Après quelques succès, d'ailleurs médiocres, l'Égyptien se retire. Il a éventé un complot dans sa capitale. Il court au plus pressé, qui est de rentrer chez soi. Cependant, il laisse une garnison dans la Citadelle. Il ne s'inquiète pas de ramener les hommes de science qu'il avait amenés dans ses bagages. Ibn Khaldoun reste donc à Damas. Position délicate. Il est vrai qu'il jouit d'une très grande disponibilité de manœuvre, pouvant aller jusqu'à l'absolue trahison. Il trouvera toujours des arguments canoniques pour se tirer des traverses. Suivons, dans son texte plutôt que dans les versions postérieures et indirectes de Maqrîzî et d'Ibn 'Arabšah, le récit des événements.

Les docteurs de Damas sont venus le trouver, assure-t-il, sans réussir à l'entraîner à la réunion qu'ils tiennent à la *madrassa* al-'Adîlia. Leur démarche de reddition est bien accueillie par Tîmûr. Il s'est même enquis du Maghrébin absent. Un retard pourrait devenir dangereux. A Damas, cependant, subsiste un parti de la résistance. La nuit, une dispute éclate dans la Grande Mosquée. Ibn Khaldoun en a fait trop peu, ou trop, pour ne pas craindre quelque désagrément. Dès avant l'aube, il se trouve à la porte de la ville. Il se fait, non sans peine, descendre du rempart. Lui qui était resté jusque-là en retrait sur ses confrères, prend maintenant l'initiative. On l'emmène au camp ennemi. On le consigne dans une tente voisine de celle de Tîmûr. Le conquérant préside au repas de ses officiers. Les plats défilent. Appuyé sur son coude, il les goûte, puis les distribue à ses commensaux, qui attendent assis par petits cercles. Le rite est sauvage et puissant. Ibn Khaldoun se voit enfin appelé. L'Asiate désinvolte le reçoit accoudé sur ses coussins. « Je grimaçai l'allégeance. Alors seulement

⁽¹⁾ M. BRION, *Tamerlan*, 1963 ; et *Encyclopédie de l'Islam*, article *Tîmûr Lang*, par L. Bouvat, p. 818.

⁽²⁾ IBN KHALDOUN, *Rihla*, pp. 366 sq. ; et G. WIET, *Grandeur de l'Islam*, Paris, 1961, La Table Ronde, pp. 299-302.

il leva la tête et me tendit sa main, que je baisai. Il me fit signe de m'asseoir, et je m'exécutai à l'endroit où j'étais parvenu⁽¹⁾. La conversation s'engage par interprète. C'est plutôt un interrogatoire : « D'où es-tu? — Du Maghreb interne *jawwânî*. — Qu'entends-tu par là? — Le Maroc, bien sûr ». Mais au fait, pourquoi se réclame-t-il en ce moment des Mérinides? C'est qu'il prend le plus de distance possible, non seulement par rapport au sultan du Caire, mais aussi par rapport à Tunis. Il reçoit l'ordre de rédiger une notice de renseignements sur le Maghreb. Il n'a caché ni sa compétence de haut informateur, ni les déceptions éprouvées du fait des Mamelouks. Au vrai, il tremble de peur, et le confessa sans vaine honte. Mais son esprit inventif lui a permis de marquer un point. « Je contrefis en moi-même un discours pour l'en haranguer et lui complaire en exaltant sa constitution et sa royauté ». Astrologues et mystiques avaient, assure-t-il, prévu de longue date l'avènement de Tîmûr : en tant que *mujaddid*, « rénovateur » du VIII^e siècle de l'Hégire, ou qu'Antéchrist? Ces prédictions apocalyptiques sont assez ambiguës pour que l'orateur qui en fait état flatte et intrigue le héros fatal, et le menace vaguement, sans l'irriter. Bref, un dialogue se noue, où l'historien peut déployer son érudite astuce. Il impressionne le Barbare, dont la brutale franchise, la cruauté sardonique sont notées allusivement.

Entre-temps la porte de Damas s'est ouverte, les ulémas en ont pu sortir. Le conquérant boiteux se fait jucher sur son cheval. Il arrive face aux remparts, entouré de sa garde Tchagataï dans le fracas des musiques militaires. Ibn Khaldoun se présente à nouveau parmi les ulémas et les notables, qui sont incontinent confirmés dans leurs charges. On l'a distingué. On le retient seul. Il assiste, dit-il, à des conseils de guerre. Les jours suivants, pendant qu'il s'active à rédiger sa note sur le Maghreb, la Citadelle tombe et Damas est mise à sac. « Ce fut un comble de honte et d'horreur »⁽²⁾. Pas assez cependant pour décourager le zèle du savant transfuge auprès de l'homme du destin. Il s'est déjà documenté sur les mœurs des Mongols. Ils ont coutume de faire des cadeaux à leur roi. Il achète donc un exemplaire précieux du Coran, un tapis et des confiseries d'Égypte. Il les apporte, est convié à s'asseoir auprès de Tamerlan, qui prend le Coran, le pose sur son front, mange des confiseries après qu'Ibn Khaldoun y ait dûment goûté.

⁽¹⁾ Noter les nuances par lesquelles Ibn Khaldoun fait ressortir tout ensemble son savoir-faire et sa réserve, cf. *Rihla*, pp. 378

in fine et 369.

⁽²⁾ *Rihla*, p. 374, l. 14-18.

Lui fait-on des propositions plus précises? Il le laisse entendre. Sur quoi renchérisse Maqrîzî et Ibn 'Arabšah. Mais il laisse entendre surtout que le Barbare reste un Barbare, qu'on a le droit de circonvenir, et si possible de duper, car rien ne vous garantit de son humeur sauvage. D'où une scène finale, pleine d'un pittoresque à la Gobineau.

Ibn Khaldoun prend congé, avec toutes les circonlocutions qui s'imposent. « Que désires-tu? — Mon désir, c'est toi. Certes, je te suivrais si mes livres, ma bibliothèque étaient avec moi. Mais de toutes façons, tu viendras en Egypte. Je vais donc préparer les choses à te recevoir ». Beaucoup de sous-entendus dans toute cette péripétie. Ibn Khaldoun s'est toujours mû avec une noble aisance sur les franges de la trahison. Mais l'impulsivité du Conquérant trouble ses beaux calculs. « Tu as une mule? — Oui. — Elle est noble. Je te l'achète. — Sire, elle est à vous ». « Il se tut, je me tus. On lui amena la mule, alors que j'étais encore en séance avec lui. Et c'est la dernière fois que je la vis » ⁽¹⁾ !

Ibn Khaldoun s'en va donc, non sans être détrossé par des bandits, qui le laissent tout nu du côté de Şafad. Il reprend la mer, rentre en Egypte. Les Mamelouks ne semblent pas lui tenir rigueur. D'ailleurs ils composent avec Tîmûr, qui va maintenant se retourner contre le ture Bayazid. Un envoyé du Caire revient, et remet à Ibn Khaldoun une somme d'argent : le paiement de la mule. L'envoyé s'excuse de la modicité de la somme. Mesquinerie princière, ou infidélité de l'intermédiaire ... Ibn Khaldoun se garde d'approfondir.

Notre auteur se complaît à ces détails réalistes, qui ne lui laissent pas toujours le beau rôle. Pourquoi nous donne-t-il le texte du rapport qu'il envoie au roi de Fès? Cette version diffère également des autres. « Je me trouvai assiégé à Damas. Le conquérant entendit parler de moi. Je ne pus faire autrement que d'aller le voir. Parti vers lui, je me présentais à lui. Il me reçut avec honneur et j'obtins pour lui la paix, *amân*, pour les gens de Damas » ⁽²⁾ : c'est d'ailleurs là une contre-vérité flagrante. La ville de Damas a été livrée comme les autres au pillage et au massacre. Et l'anecdote de la mule revient encore. Il la conte dans tout son détail. Il a en somme, comme beaucoup de très forts esprits, été frappé par cette petite chose autant que par les grandes. Le pittoresque entre dans la leçon de l'*adab*, à laquelle concourt même l'exercice pédagogique du mensonge.

⁽¹⁾ *Ibid.*, p. 378. — ⁽²⁾ *Ibid.*, pp. 380, l. 22, 381, l. 2.

Au juste qu'a-t-il fait pendant ces trente-cinq jours qu'aurait duré sa fréquentation de Tîmûr? Il a rédigé une note de renseignements sur le Maghreb, et l'a laissée entre les mains du conquérant. Il a confondu les ambitions d'un candidat abbasside, lointain parent de celui que les Mamelouks entretiennent dans l'inaction au Caire, et qui proposait à Tîmûr le concours de sa légitimité. Il a fait octroyer l'*amân* non pas aux populations de Damas, mais au personnel des bureaux que le conquérant pourra employer. Si l'on peut interpréter les deux premiers actes comme des trahisons, d'ailleurs en sens contraire l'un de l'autre, le dernier est ambigu. Le tout témoigne d'une belle virtuosité, qui pourrait valoir à Ibn Khaldoun de nouveaux itinéraires vers la Haute-Asie. Seulement il est septuagénaire. L'aventure tourne court.

Le voyage néanmoins aura été fructueux, puisqu'il a doté de précieuses échappées ethnographiques la vision déjà si ample de l'historien. De quoi s'ajouter à l'expérience égyptienne pour enrichir encore le sens que le Maghrébin avait pu acquérir du différent et du variable dans les mœurs humaines. Sans doute tire-t-il de tout cela un bilan pessimiste. Il avait déjà constaté l'effondrement du Maghreb. L'Egypte, au moment où il y arrive, est déjà désertée par l'axe principal du négoce international. D'effroyables chocs de peuples ruinent la Syrie et l'Asie Mineure.

Or ce penseur du déclin est aussi celui des recommencements. Par le modernisme de son approche, certes, mais peut-être aussi par une attitude fondamentale, qui lui fait percevoir ce qui naît par et malgré la mort. Il a été sans doute jusqu'à cet extrémisme de la sagesse, aux yeux duquel la destruction peut être aussi création. Dès lors les vicissitudes les plus graves doivent laisser le penseur impavide. Payant d'exemple auprès de Tîmûr, il ajoute à cette vue traditionnelle de la pensée cyclique une intuition bouleversante des renouveaux possibles.

VI. — LE CAIRE, DEUX SIÈCLES APRÈS IBN KHALDOUN.

Ces anticipations sur la décadence se sont-elles par la suite confirmées? Au début du xvii^e siècle, le monde islamo-méditerranéen reste offensif. Militairement redoutable sur terre et sur mer, il importe déjà beaucoup de produits manufacturés. Non sans doute que dans tel ou tel secteur ne survivent de brillantes capacités économiques. Sa « décadence », si du moins l'on se résigne à ce vocable vague et souvent injuste, consiste moins dans une faiblesse globale, que dans des décalages internes,

et plus encore peut-être, comme dirait aujourd'hui l'économiste, dans un défaut croissant de communications intersectorielles. La fixation des genres, l'appauvrissement de leur gamme, l'excès formaliste, traduisent le même phénomène sur le plan de la production intellectuelle ou artistique.

A ce xvi^e siècle notre introducteur va être un autre membre de la famille tlemcénienne des Maqqarî, qui prolonge ainsi, à l'échelle des longues durées et des grands espaces, le message d'une culture citadine.

Le Caire que décrivait Maqrîzî, au xv^e siècle, n'était déjà plus celui qu'avait admiré Ibn Khaldoun. Le Maghrébin avait d'ailleurs prédit pour 832 Hég./1429 la ruine de la ville ⁽¹⁾. Calcul astrologique ou prescience d'historien? Effectivement le règne de Barsbay marque incontestablement une régression. Cette société, encore fastueuse, souffre de l'étrécissement de son champ d'action commercial. Le doublement du Cap de Bonne Espérance et l'investissement des Indes orientales par les marines européennes précipiteront le recul. Qu'en sera-t-il au xvi^e siècle, quand arrivera au Caire un nouveau bel esprit maghrébin, messenger lui-même d'une société décadente?

Nous connaissons un peu le Caire du xvi^e siècle, grâce aux nombreux voyageurs qui en ont laissé des descriptions ⁽²⁾. L'Égypte, depuis le début du xvi^e siècle, a été occupée par les Ottomans qui la tiennent de leur main nonchalante et brutale. Ils ne sont guère intéressés que par ce qu'on appelle, en langage du temps, le « revenu » du pays, c'est-à-dire ce que ses maîtres peuvent en extraire. Une fois acquitté le tribut annuel à la Porte, acheminé le vêtement de la Ka'ba, arrivée à bon port la caravane de Damas à la Mecque, et quelques pillards du Hedjaz massacrés pour l'exemple, la grande tâche du pacha d'Égypte est de se rembourser sur l'habitant, c'est-à-dire de proche en proche sur les misérables. Il le fait sans vain scrupule. Seulement il risque alors de grossir immodérément aux yeux du grand seigneur, qui lui fera rendre gorge. Tous les deux ou trois ans, un personnage terrifique, qu'on a surnommé Abû Tabaq (parce qu'il porte un chapeau à très larges bords) pénètre à la Citadelle et, dans une forme quasi rituelle, annonce au despote qu'il est *mansûl*, littéralement « mué ». Heureux s'il s'en tire vivant ! Il a si souvent eu maille à partir avec son dangereux entourage : le *kâchef*, commandant de l'armée, les beys qui gouvernent les provinces, les milices des janissaires et leur *kahya*, la milice des *a'zâb*,

⁽¹⁾ MAQRÎZÎ, trad. Casanova, *Mémoire de l'Ins-titut d'Égypte*, 1920, 1^{re} partie, pp. 59 sq.

⁽²⁾ Cf. J. M. CARRÉ, *Voyageurs et écrivains français en Égypte*, t. I, 1956, pp. 13 sq.

bref quatre ou cinq troupes qui vivent sur le pays et exercent chacune à leur façon un pouvoir de type féodal ⁽¹⁾ !

De 1517, date de l'occupation ottomane, jusqu'à 1798, date de l'invasion française, on ne compte pas moins de cent dix pachas. Soit une durée moyenne de deux ans et demi pour chacun. Au moment où ce Maqqarî arrive au Caire, le rythme s'est encore précipité. De 1600 à 1631, on n'a pas subi moins de 24 gouverneurs. Une moyenne d'un an et demi d'exercice ! Un pouvoir aussi discontinu laisse beaucoup à désirer sur le plan de l'administration. C'est ce qui semble lasser les historiens. Trop souvent, dans les histoires générales de l'Égypte, un chapitre est consacré à cette période de quatre siècles. On a renoncé à y marquer des évolutions chronologiques. Il y a naturellement des années où le prix de l'*ardeb* s'effondre, tellement la récolte est bonne : cela dépend du Nil ; des années au contraire où l'on souffre de famine ; d'autres où les brigands du Hedjaz dévalisent la caravane ; d'autres au contraire où le gouvernement se montre assez fort pour faire régner la sécurité. Il y a de bons, de mauvais pachas. Par exemple, à l'époque qui nous occupe, le vizir Muḥammad, sous le règne d'Amurat IV, gouverne l'Égypte avec sagesse. Au contraire, on s'en douterait, son successeur va être inique et cupide. Bref, apparemment, un gouffre de trois siècles, où il faudra faire beaucoup de recherches pour dégager ce qu'il peut contenir d'histoire réelle, c'est-à-dire d'histoire diversifiée.

De Maillet, consul de la nation française, a laissé en deux gros volumes un tableau fouillé de la vie du Caire vers la fin du ^{xvii}^e siècle ⁽²⁾. A vrai dire, ce témoignage, plus complet que celui de ses prédécesseurs, nous déporte un bon demi-siècle après Maqqarî. Mais il ne semble pas qu'il y ait de très grands changements entre son époque ⁽³⁾ et celle que décrit le témoin. Bien entendu, le consul s'intéresse d'assez près au gouvernement du pacha, entouré de ses sbires, de ses spahis, de ses janissaires. Les commerçants, les fellahs sont tous mis à contribution par les Turcs qui, par poignées de vingt à trente, dominent les cantons, habiles à faire régner entre les clans de la population des ligues qui les opposent l'une à

⁽¹⁾ Et. LACOMBE, *Précis d'histoire de l'Égypte*, t. III, L'Égypte ottomane, 1933 ; cf. DE VAUJANY, *Histoire d'Égypte*, 1885 ; H. DEHÉRAIN, *L'Égypte turque*, dans *Histoire de la nation égyptienne*, t. V, 1934.

⁽²⁾ *Description d'Égypte*, éditée par Le

Mascrier, 1735.

⁽³⁾ Nous possédons une relation succincte, et assez péjorative, du voyage de Stochove, Fermanel, Fauvel et de Launay (1630). Elle m'a été aimablement communiquée par S. Sauneron.

l'autre ⁽¹⁾. « Si ce jeu de ligues s'adoucisait, les Turcs seraient perdus ». Mais ils pratiquent, avec une perfection rarement égalée dans l'économie des moyens, le meurtre opportun et la division salutaire : autant de moyens politiques qui ne sont guère constructifs, mais vous font durer.

Beaucoup plus intéressants pour notre propos sont les détails donnés sur la vie économique du pays. Certes l'Égypte, depuis la fin du xv^e siècle, et surtout dans le courant du xvi^e, a encore vu s'étrécir son espace. Les découvertes des Portugais et le développement de la marine portugaise dans l'Océan Indien et jusque dans la Mer Rouge ont dépouillé le pays d'une grande part de ses débouchés. Et pourtant, si la principale voie des Indes a été coupée, il en survit une secondaire. L'Égypte reste toujours un pays transitaire, beaucoup moins que du temps des Mamelouks, mais tout de même profitablement. On y trouve toujours de l'or soudanais, qu'y apportent, paraît-il, des commerçants maghrébins. Des vaisseaux turcs font la liaison entre les ports de Moqha et de Surate. Chaque année la caravane du 'Asr fait affluer au Caire le « baume blanc » d'Arabie. D'autres commerçants y apportent ce savon de Naplouse, encore à l'heure actuelle utilisé dans les *ḥammām*-s. Tout cela passe par le petit port de Damiette, alors très actif, tandis que le port de Rosette exporte du riz ⁽²⁾.

Le Caire ne paraît pas indigne à de Maillet d'un inventaire technologique soigneux, analogue à celui que Chardin a consacré à Ispahan. Sans doute l'impression générale est-elle péjorative, mais non sans valables exceptions : la construction des voûtes et des escaliers intrigue l'observateur occidental. La manufacture de toile lui paraît considérable, encore que déjà décadente. L'arquebuserie, fort active, utilise un outil spécial. Plus encore que la fabrication, le commerce prospère. Conjugué aux ressources tirées de l'agriculture, il alimente d'énormes fortunes, communément investies en palais. Certaines bâtisses familiales abritent jusqu'à deux ou trois cents personnes. Cependant, c'est déjà un luxe de emploi. Quand on découvre de vieilles colonnes provenues des temples anciens, on les découpe en « rouelles » pour en faire des meules de moulin. Déjà une dilapidation qui ne sent plus sa grande époque. Et pourtant tout est soutenu, tout est submergé, dirais-je, par cette richesse du Nil qui n'a pas cessé depuis la plus haute antiquité d'émerveiller tous les visiteurs. Le consul qualifie le limon du Nil de « germe universel » ⁽³⁾.

⁽¹⁾ Est déjà notée l'opposition des ligues Sa'd et Ḥarām, que retrouvera la *Description de l'Égypte*.

⁽²⁾ *Id.*, *ibid.*, t. II, pp. 194 sq.

⁽³⁾ *Id.*, *ibid.*, t. I, p. 50.

La ville est traversée par ce canal dérivé, le Khalîg, qui n'a été asséché qu'il y a une cinquantaine d'années. L'une des charges du gouvernement est, chaque année, au début d'août, de le mettre en eau. Cette rue liquide, qui donne sa figure à la ville ancienne, est entourée d'ouvrages et de palais, sillonnée par des embarcations de plaisance. Les riches passent la nuit sur leurs bateaux : ces *'awwâma*-s que nous connaissons encore aujourd'hui. Presque tous les soirs, il y a fête sur le lac. Quand ce bassin est inondé, écrit de Maillet, « il se couvre d'un nombre prodigieux de brigantins et de barques dorées, sur lesquels des personnes de considération se promènent à l'entrée de la nuit avec leurs femmes... Il n'est pas rare le soir qu'on y tire des feux d'artifice. Tout ce qui règne autour est rempli d'une infinité de dames, qu'on ne laisse pas d'entrevoir à la faveur des illuminations »⁽¹⁾.

Voilà donc la ville telle qu'a pu l'admirer notre Maqqarî, et telle cependant qu'il l'a délaissée pour Damas. Sur le plan qui était le sien, celui de l'étude et des lettres, comment se présentaient les choses? Une polarité traditionnelle entre le pouvoir temporel et le pouvoir doctrinal régnait toujours en Egypte. D'un côté, à la Citadelle, le pacha entouré de sa garde. De l'autre, les sciences religieuses, concentrées à la mosquée d'al-Azhar. La grande mosquée est seule à opérer une synthèse entre les différents ordres de la société civile. Les marchands se retrouvent le soir aux cours libres de *tatawwû'*, les artisans affluent à la prière du vendredi. Les fils de fellahs peuvent accéder par l'étude au plus haut magistère. Rappelons enfin qu'al-Azhar ne cultive pas seulement la haute science. Il y coule aussi un fleuve de poésie populaire. Même l'étranger perçoit l'importance de ce signe urbain total. « Il n'y a point de lieu du monde », dit-il, « où l'arabe soit si pur, et où l'on s'attache davantage à la juste valeur des mots et à en pénétrer toutes les forces »⁽²⁾. Mais cette civilisation du verbe souffre d'une dissociation grandissante entre les mots et les choses.

VII. — SCOLASTIQUE ET PRÉCIOSITÉ.

Maqqarî le jeune⁽³⁾, « l'érudit du Maghreb, un véritable Jâhîz de l'élocution, éminent dans les lettres, excellant à l'impromptu *muḥâḍara* », s'était formé auprès d'un oncle demeuré soixante ans *muftî* de Tlemcen. Puis, comme son ancêtre le cadî, il gagna la cour marocaine, bien déchue depuis les Mérinides. Les Saadiens se sont

⁽¹⁾ Id., *ibid.*, t. I, p. 209.

⁽²⁾ Id., *ibid.*, t. I, p. 199.

⁽³⁾ AL-MUḤIMMÎ, *Hulâṣat al-âṭâr*, t. I, pp. 302 sq. *Nafḥ al-ṭîb*, t. I, Introduction.

repliés sur Marrakech au début du xvii^e siècle. Ils s'y trouvent en butte aux entreprises des Arabes bédouins. La tribu des Chebânât finit par exercer sur la dynastie une tutelle paralysante. Notre lettré se sent mal dans le pays. Peut-être subit-il la disgrâce. On ne sait pas trop pourquoi il va quitter le Maghreb, sinon par dégoût intellectuel. Mais il y a peut-être d'autres raisons. Comme à l'époque tout se termine en versifications, le congé qu'il prend du monarque donne lieu à un échange de distiques. « Le Maghreb, mon amour exigerait que j'y demeurasse. Ma situation exige que je m'en aille ». Doléance allusive ? Les lettrés de l'époque parlent volontiers par sous-entendus. « Il y a contradiction entre mon amour et ma situation. Que faire ? Seule votre auguste opinion va les pouvoir départager ». Et le Saadien lui répond sur le même mode : mais c'est un congé poli. « Le Maghreb ne se consolera pas de vous ! ⁽¹⁾ ».

Il souffre, ce Maghreb, de bien des maux. Quel pays pourtant ! « Ses perfections iraient à l'ultime, si des courtiers de querelles ne faisaient descendre si bas l'enchère de sa paix, et qu'une mer de terreurs ne le couvrît de son sédiment » ⁽²⁾. D'autres constats encore, pareillement figurés mais tout aussi péremptoires : « Cette terre s'agite dans le trouble, elle écume comme l'agonisant » ⁽³⁾. Cela pour l'état politique. Quant à la situation intellectuelle, Maqqarî déplore, à son départ de Fès (1618), la disparition des disciplines rationnelles. « Les ulémas du Maghreb ne s'occupent plus de rien, hors trois matières : la grammaire, la jurisprudence et le Coran » ⁽⁴⁾. Telles resteront en effet les spécialités de l'Université Qarawîyîn pour deux ou trois siècles. Tout le savoir s'est desséché en formulaires, lesquels appellent par compensation la glose surabondante. De même le soufisme de basse époque dégénère en rites surrogatoires. Il en sera ainsi jusqu'aux premiers messages du modernisme.

Maqqarî, quand il quitte son pays, est jeune encore. Il part faire carrière en Orient, non toutefois sans préférences pour telle ville plutôt que pour telle autre. Il ne semble pas avoir beaucoup aimé l'Égypte, où il s'acclimate difficilement. « J'ai abandonné les titres de ma gloire dans mon pays. Je suis devenu en Égypte oublié quant aux titres. Mon esprit, je lui commande de supporter son amertume, son humilité, et je lui dis de très haut : tiens bon, ou du moins observe le jeûne, abstiens-toi. Car j'ai une volonté aussi tranchante que le glaive. Mais les nuits sont mes ennemies. Quand ma volonté se détend, et que je me livre moi-même, le chagrin me ressaisit » ⁽⁵⁾. Cet

⁽¹⁾ *Nafh*, t. I, p. 8.

t. I, p. 15.

⁽²⁾ MAQQARÎ, *Nafh*, t. I, pp. 28 sq.

⁽⁴⁾ МУНББИ, *Ufulâsat*, t. IV, p. 126, l. 16 sq.

⁽³⁾ MAQQARÎ, *Azhâr al-riyâd*, éd. 1939,

⁽⁵⁾ *Nafh*, t. I, pp. 20 sq.

érudit torrentiel est également un sensible. Mais aussi, quelles satisfactions attendre ? Le métier de lettré, qui ne pousse plus les grands talents comme autrefois Ibn al-Ḥaṭīb l'Andalou, ou Ibn Khaldoun lui-même, jusqu'aux premières places dans l'entourage du monarque, les confine dans un milieu sophistiqué où l'on reste entre soi.

Ce n'est pas que fassent défaut les plaisirs de la vie. L'exilé appréciera particulièrement ceux de Damas. Arrivée galante s'il en fut. Il est d'abord modestement descendu dans quelque oratoire, et de là fait porter une supplique en vers au plus grand lettré de la ville. On lui répond de même. On l'invite. On lui confie un enseignement. Autour de lui se pressent les disciples. N'y-a-t-il pas là de quoi s'éprendre d'une ville ? « Les beautés de Damas ne souffrent la comparaison avec rien d'autre. Si la loi me l'interdisait, et que je ne m'arrêtasse à une limite, je dirais *ka-annah mu'jiza magrāna bi-tahaddīn* qu'elle est comme un miracle couplé avec un défi » ⁽¹⁾. On imagine des soirées sous les kiosques des bords du Barada. Ces lettrés, favorisés par leurs mécènes bourgeois, savourent des mets délicats, rivalisent d'érudition et d'esprit, cependant que le café bu à petites gorgées fait, pour parler comme le voyageur Thévenot, « assez plaisante musique de humerie ». Un jour, par exemple, notre homme est invité chez un de ses confrères. Il porte la main à un sorbet. « On dirait *almās*, du diamant ! » Et l'autre de lui répondre : « Ce qui est diamant, c'est votre *iltimās*, votre toucher ! » ⁽²⁾ Gentilleses de rhétoriciens, certes, et d'assez basse époque. Mais elles s'accompagnent de beaucoup de charme dans les façons, et d'un torrent de connaissances.

Nous disposons sur ces lettrés du ^{xvii}^e siècle du *Hulāṣat al-Atār* d'al-Muḥibbī, surtout consacré aux Syriens et aux Egyptiens, en nombre impressionnant. Pour décadente que soit la période, les valeurs du classicisme et du verbe y sont toujours considérables.

Voici quelques-uns de ces personnages. Celui-ci, 'Abd al-Qādir b. 'Umar, né à Bagdad, a fait carrière au Caire. Il y est tenu pour le meilleur des « épigones » *muta'ah-hirīn* dans tout ce qui touche au langage. Il est vrai, cette société se considère comme déchue par rapport aux grands ancêtres. Ce sentiment de déperdition explique l'attachement compensatoire que l'on voue aux modèles. Quand, en plein ^{xvii}^e siècle, Maqqarī déverse des flots d'érudition sur les œuvres et les faits et gestes d'un ministre grenadin du ^{xiv}^e siècle, Lisān al-Dīn ibn al-Ḥaṭīb, sa tentative illustre les valorisations rétrospectives auxquelles sont conduites de telles sociétés. Aussi 'Abd

⁽¹⁾ *Hulāṣat*, t. I, p. 306. — ⁽²⁾ *Ibid.*, I, p. 307.

al-Qâdir al-Baġdâdi, malgré la notoriété que lui valent son immense bibliothèque et trois érudits commentaires, ne se considérait-il lui-même que comme «une goutte d'eau dans le fleuve de son maître Šihâb al-Hafâjî» ⁽¹⁾.

Entre tous ces savants, en voici deux autres, fort opposés par le type. L'un est un homme de *ma'qûl*, de «science rationnelle»; l'autre un esthète un peu fol ⁽²⁾. L'un est de Damas, l'autre du Caire. Peu importe à quelle ville ils se rattachent respectivement, car l'on voit bouger de telles silhouettes un peu partout dans les capitales de l'Orient. Le *šayh* Aḥmad al-Ġunaymî ⁽³⁾ ne se rappelle pas la date de sa naissance. Simplement, il se souvient qu'il était à l'école quand le pacha fut tué. Son oncle vint le chercher, et le porta dans ses bras jusqu'à sa maison. Couleur du temps! Il voyage. Beaucoup de ces lettrés font itinéraire. Les Maghrébins aboutissent en Egypte, eux cherchent fortune chez les Turcs. Lui parcourt l'Anatolie, s'attache à un haut personnage ottoman. De chaféite, il se fait hanéfite. Il revient chargé d'honneurs, et titulaire de nominations attachées au rite officiel. Mais sa fortune disparaît dans un naufrage. Il s'en tire, mais ayant tout perdu, sauf un livre qu'il tient dans sa main; encore ce livre lui est-il volé. Mais comme il arrive aussi dans ces carrières de Gil Blas intellectuel, il refait fortune — j'entends fortune universitaire. Il édifie force contemporains. De là cette biographie sur le ton de l'homélie où l'on vante sa science et ses œuvres. Quelles œuvres? Ne nous attendons à rien de séduisant pour le cœur ou pour l'esprit. Une glose de 90 fascicules sur la *Muqaddima* du théologien Sanûsî, intitulée *Umm al-Barâhîn*. Un commentaire sur la *Muqaddima* du mystique 'Abd al-Wahhâb al-Cha'rânî. Un petit traité consacré à la question de savoir si al-Ḥidr est saint ou *nabî*. Un certain nombre d'épîtres, dont l'une lui a été demandée pour commenter une strophe de vers sur l'Unité, que personne n'arrivait à comprendre. Car tout le monde s'affaire en énigmes et logogripes. Heureux si les sens ainsi embusqués sont orthodoxes, et ne recouvrent rien d'illicite.

Car voici un bien autre type d'individu ⁽⁴⁾! Encore que doué pour la plus haute science, il a déjà déserté le magistère pour se faire boutiquier. Il vend des épices

⁽¹⁾ *Ibid.*, t. II, p. 451. A noter que ce savant, doué d'une formidable faculté d'*istiḥ-ḍâr*, «puissance de mémoire instantanée», sait le turc et le persan.

⁽²⁾ Typologie contrastée, qui ne manque pas de logique.

⁽³⁾ *Ibid.*, t. I, p. 312.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, t. I, p. 99. Il s'agit d'Abû Bakr al-'Umarî, m. 1047/1648, et enterré sur le mont Qâsyûn. Sa notice contient une intéressante dissertation sur les différentes sortes de *muwašṣah*.

dans un coin de la ville. Poète, certes, mais en langue vulgaire. Voici comment le définit l'un de ses critiques, lequel bien sûr le qualifie avec une bienveillance toute confraternelle : « bègue, de qui la parole tire d'autrui ses beautés ». Sa langue écorche l'arabe lorsqu'il lit ce qu'il a écrit (imputation de plagiat). Et pourtant il en tire *mâ yudâri'u al-rawḍ al-munamnam*, une phrase poétique « à la ressemblance d'un verger strié par le vent ». Bref ce lettré inégal, qui est aussi un débauché, arrache l'admiration par son talent. « Il est animé d'une telle force lorsqu'il écrit, ou qu'il dit, que ses *ḥamriyât*, ses poèmes bachiques transformeraient l'homme de dévotion en homme de rébellion ». Je passe d'autres détails sur les effets attribués à ses vers. Il use fort mal de ses pouvoirs. Il tombe amoureux d'un « imberbe », qu'il vante « marchant semblable au paon », alors que cette démarche rappellerait plutôt celle de la huppe. Un jour, dénoncé au pacha, il est surpris dans une telle situation qu'on le condamne à parcourir les rues portant l'ami sur son dos. Notre poète ne se décontenance pas, paraît-il, et profite de cette situation scabreuse pour couvrir de baisers les jambes de son complice ⁽¹⁾...

*
* *
*

Ne nous attardons pas sur cet irrégulier, qui n'est pas seul de son espèce. Il faudrait aussi, en regard de certains dérèglements des mœurs, mettre en relief cette autre espèce d'irrégularité — mais celle-ci tendue vers l'Au-delà — qu'autorise le mysticisme ⁽²⁾. Si l'on ne craignait de conjoindre irrespectueusement des conduites aussi diverses sur le plan éthique, on dirait que le conformisme trouve ainsi des échappatoires. Ainsi la cité traditionnelle se protège, par l'effraction même, de la transformation.

Cette culture aux puissantes réserves opposera de grandes forces à l'agression externe. Il est vrai que ces forces, elle les dilapide, et que de longues évolutions seront nécessaires pour que s'enchaînent des processus de renaissance et d'émancipation. Beaucoup d'objets et de conduites directement ou indirectement inspirées de l'étranger auront alors pénétré le vieil organisme. Mais le renouvellement lui serait impossible s'il n'avait gardé, tout au long d'époques réputées décadentes, son système et sa vitalité.

⁽¹⁾ *Ibid.*, t. I, p. 104.

ne s'irrite jamais, comprend le langage des animaux, cf. *Ibid.*, t. IV, p. 153.

⁽²⁾ Ainsi le *ṣayḥ* Muḥammad al-Ḥalwâtî, m. 1007/1626, vit du travail de ses mains,

Voilà ce que, de Fès à Tlemcen, au Caire et à Damas, et du xiv^e au xvii^e siècle suggère la lecture d'Ibn Khaldoun et des deux Maqqarî. Était-il légitime de la faire déboucher sur ces problèmes de contacts de cultures, que nous ressentons si vivement aujourd'hui? Réciproquement, pouvions-nous reporter sur des documents réservés, pourrait-on croire, à l'érudition désengagée du présent, une problématique contemporaine?