

SAMIA MIOSSEC-KCHIR, JEAN-MARIE MIOSSEC

## Ibn Ḥaldūn: une vision dynamique de l'espace et de la société

### Abstract

#### Ibn Ḥaldūn: a Dynamic Vision of Space and Society

The *Muqaddima* of Ibn Ḥaldūn is a long introduction to his collected works. The new science addressing civilisation and society deals with human geography, sociology, history, geopolitics and politics. It is a dynamic vision of space, power, societies and their structures. *The Muqaddima* is based on three basic principles by which humanity lives and works. (1) Space organisation is controlled by relationships between the centre and periphery and power relationships are bound by this rule, with nuances in decision-making. The Ḥaldūnian vision is therefore that of a society and power intrinsically bound to the space. (2) Based on the concept of *'umrān* (civilisation, population) and *'aṣabiyya* (community spirit, solidarity, group feeling), civilisations are distinguished by dualism between nomadic and sedentary populations (and not those of the town and rural areas). Within this context, places have a hierarchical order and are structured by an areal and territorial notion of the space, that of the steppe, desert, mountain, space controlled by a dynasty, and an interwoven perception of a vision of society as a network of allegiance. (3) Change is the essence of history. The dynamics of territory and power is at the root of his work which strives to create a science addressing founding principles and fundamentals. Civilisations, or at least dynasties, are mortal as they move them from one territory to the next by replacing each other in the space. Civilisation endures. Ibn Ḥaldūn's coherence enables him to pinpoint the State's birth and self-empowerment, a State freed from the shackles of *'aṣabiyya* with no need for religious inspiration to make its mark.

**Keywords:** Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, civilization, *'aṣabiyya* (group feeling), power, territorial dynamics, center peripheral spatial organization, network, nomadic and sedentary populations

*Al-Muqaddima*, le discours sur l'histoire universelle, du Tunisois 'Abd ar-Rahmān Ibn Ḥaldūn al-Ḥaḍramī, rédigée à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne (1377–1382), est un chef d'œuvre de l'Humanité. Pour Toynbee, "Ibn Ḥaldūn a conçu et formulé une philosophie de l'Histoire qui est sans doute le plus grand travail qui ait jamais été créé par aucun esprit dans aucun temps et dans aucun pays". C'est un chef d'œuvre reconnu par ceux qui l'ont lue, mais un chef d'œuvre méconnu par le plus grand nombre.

Malgré de curieux parallélismes dans l'œuvre de Niccolò Machiavel, qui publie, un siècle et demi plus tard (1513–1531), *Le Prince*, et dans celle de Giambattista Vico, qui produit, trois siècles après Ibn Ḥaldūn, les *Principes d'une science nouvelle concernant la nature des nations* (1725) – „c'est, en quelque sorte, une science nouvelle, entièrement originale que je présente"<sup>1</sup>, la *Muqaddima* d'Ibn Ḥaldūn ne fut tardivement découverte, principalement en Europe, que par les extraits traduits par Silvestre de Sacy à partir de 1810, puis par la publication du texte arabe par Qatremère (1858). Mais ce n'est qu'avec la traduction française de William Mac-Guckin baron de Slane, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle (1862–1868) que l'œuvre a effectivement été redécouverte par un public plus large. La *Muqaddima* connut alors un regain d'intérêt dans le monde arabo-islamique<sup>2</sup>. Elle a bénéficié récemment de nouvelles traductions, en anglais par Franz Rosenthal, en 1958, et en français par Vincent Monteil, en 1967, et Abdesselam Cheddadi (2002), ainsi que de nombreuses études critiques, parmi lesquelles nous retiendrons celle de Mohammed Talbi, *Ibn Haldūn et l'histoire* (1973), mais dont la diffusion est restée limitée. En 2006, lors du sixième centenaire de l'anniversaire de sa mort, Ibn Ḥaldūn a été honoré par la Tunisie avec la publication d'une belle étude, *Sur les pas d'Ibn Khaldūn*, due aux plumes d'un sociologue et d'une historienne, Abdelwahab Bouhdiba et Mounira Chapoutot-Remadi, et par la tenue d'un colloque sur *Ibn Khaldūn, aux sources de la modernité* publié en 2008.

La réception de l'ouvrage d'Ibn Ḥaldūn demeure cependant médiocre. Méconnu des universitaires et chercheurs en sciences de l'homme et de la société, son œuvre a peu d'écho. Inconnu des étudiants, il ne fait pas partie du corpus des fondateurs des sciences sociales<sup>3</sup>, alors qu'il en est le pionnier, et par une œuvre d'une étonnante modernité et d'une grande qualité de construction.

<sup>1</sup> Abderrahmane Ibn Khaldūn, *Discours sur l'Histoire universelle*, Sindbad, Amman 1978, (traduction et notes de Vincent Monteil). Réédition, 1997, p. 76. Sauf précision, toutes les références renvoient à la traduction de Vincent Monteil, issues de la seconde édition (1997), traduction revue par Samia Miossec-Kchir à partir du texte arabe.

<sup>2</sup> Ibn Ḥaldūn a eu une postérité arabe, dès ce que les historiens occidentaux appellent le Moyen Age (Abdeselem, 1983), avec en particulier, au XV<sup>e</sup> siècle, les *Badā'i' as-silk fī ṭabā'i' al-mulk* de l'Andalou Ibn al-Azraq al-Aṣbuḥī, qui s'inspire d'Ibn Ḥaldūn. L'œuvre d'Ibn Ḥaldūn va rencontrer un grand écho en Turquie, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. L'étude d'Abdeselem est, par ailleurs, essentielle pour la connaissance précise de la réception de l'œuvre du savant tunisois.

<sup>3</sup> Il est généralement absent des ouvrages sur l'histoire des disciplines (histoire, géographie, sociologie, économie, sciences politiques, etc.) ou très sommairement évoqué. Ibn Ḥaldūn ne fait même pas l'objet d'une notice spécifique dans le *Dictionnaire des œuvres politiques* dirigé par Chatelet, Duhamel et Pisier (PUF, Paris 1995): il y est associé à Ibn Taymiyya – dont la pensée est aux antipodes de celle d'Ibn Ḥaldūn – dans une très brève et confuse présentation dotée d'une bibliographie plus que sommaire.

Notre propos n'est pas, ici, d'analyser cette lacune, voire cette réticence à faire référence à ce grand penseur. Notre projet n'est pas, non plus, d'aborder les visées politiques réelles et supposées de l'auteur<sup>4</sup>, ni les diverses interprétations et récupérations qui en ont été faites.

La *Muqaddima* est une introduction à l'œuvre d'Ibn Ḥaldūn. Le terme *Muqaddima* vient du verbe *qaddama*, précéder, préfacer. La *Muqaddima* est donc la préface, le prélude, les préliminaires, les "prolégomènes" (c'est le choix de traduction de de Slane) de l'œuvre d'Ibn Ḥaldūn, une "ample préface contenant les notions préliminaires nécessaires à l'intelligence d'un livre"<sup>5</sup>.

Ibn Ḥaldūn propose<sup>6</sup> d'établir une "science indépendante dont l'objet spécifique est la civilisation humaine et la société humaine (...). C'est, en quelque sorte, une science nouvelle, entièrement originale". Originale, elle l'est par les éléments forts qui la constituent. Science nouvelle de la civilisation humaine et de la société humaine, la *Muqaddima* est à la croisée de la géographie humaine, de la sociologie, de l'histoire, de la géopolitique et de la politologie. C'est une vision dynamique de l'espace, du pouvoir et des sociétés et de leurs articulations. Dans cette acception, Ibn Ḥaldūn mérite d'occuper une place éminente parmi les auteurs qui constituent le corpus de la pensée géographique et, plus largement, ceux de la pensée en science de l'homme et de la société.

La *Muqaddima* est l'exposé introductif de la science du monde plein civilisé, du *ilm al-'umrān*. Toute l'originalité et la nouveauté du propos d'Ibn Ḥaldūn tient dans ce concept polysémique de *'umrān* qu'il forge, celui de ciment, de sociabilité qui permet l'épanouissement du *'umrān baṣarī*, de la civilisation humaine.

Trois principes fondamentaux constituent l'armature de la *Muqaddima*, principes par lesquels opère le fonctionnement de l'humanité:

- l'organisation de l'espace est régie par des relations entre centre et périphérie
- les civilisations sont caractérisées par un dualisme et les lieux sont hiérarchisés
- cette structuration est loin d'être figée, elle est séquencée.

C'est cette totalité, cette synthèse qui parcourt de bout en bout une œuvre unitaire, qui constitue l'apport essentiel de ce précurseur.

---

<sup>4</sup> Sur ce thème on se référera à M. Talbi, *Ibn Khaldūn et l'histoire*, Maison Tunisienne de l'Édition, Tunis 1973; O. Carré, *Note critique à propos de la sociologie politique d'Ibn Khaldoun*, "Revue française de sociologie" 1973, 14, 1; A. Abdesselem, *Ibn Khaldun et ses lecteurs*, PUF, Paris 1983; M. Seurat, [1983] 1989, *L'Etat de barbarie. Syrie, 1979-1982*, in: M. Seurat, *L'Etat de barbarie*, Seuil, Paris 1989; M. Seurat, *Le quartier de Bâb Tebbânê à Tripoli (Liban). Etude d'une 'asabiyya urbaine*, in: *Mouvements communautaires et Espaces urbains au Machreq*, CERMOC, Beyrouth 1985; M. Lacheraf et A. Djeghloul, *Histoire, culture et société*, Publication du centre culturel algérien à Paris 1986; N. Hopkins, *Engels and Ibn Khaldun*, "Alif" 1990, 10.

<sup>5</sup> Le Robert. *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris 1992, article "prolégomènes".

<sup>6</sup> Sur les aspects de l'innovation et de la créativité, cf. M.B.H. Dhaouadi, *An Investigation into the Determinants of Ibn Khaldun's Umrān Mind*, "Annals of the Arts and Social Science", Monograph 208, vol. 24, Kuwait University, Kuwait 2003.

## I. Une conception centre-périphérie

Suivant assez fidèlement la géographie du *Livre de Roger*, établie par Al-Idrīsī, Ibn Ḥaldūn présente une géographie d'un monde zoné et compartimenté.

Sept zones latitudinales, dotées chacune de dix sections méridiennes, constituent, alors, le pavage du globe connu. Même si cette conception et sa présentation demeurent confuses, incomplètes (compte tenu de l'époque), et n'entraînent pas totalement l'adhésion, ce qui compte c'est la présentation d'une vision du monde faite d'une juxtaposition de foyers de civilisations séparés les uns des autres. Compte tenu de l'aire géographique et culturelle qui lui est la plus familière, Ibn Ḥaldūn met l'accent sur les déserts qui séparent chacun des foyers sédentaires de civilisations, comme l'Inde occidentale et l'Inde orientale et les 7èmes et 8èmes sections de la seconde partie du monde (p. 99). Mais l'obstacle désertique peut être franchi, "certaines parties désertiques sont traversées par les marchands", c'est le cas entre le Maghreb (entendez le Maroc) et le Soudan (entendez le Mali actuel) (p. 97). Ailleurs c'est la topographie qui fait obstacle, comme la haute muraille de l'Hindou-Kouch et les tourments géologiques des Pamirs: un affluent de l'Amu-Daryâ voit „sa route barrée par une grande montagne qui s'étend du milieu de cette section, au Sud, vers le Nord-Est (...). A l'Est, où commence une grande chaîne de montagnes: le Tibet est derrière et le Wakhsh-Âb coule à ses pieds. Les deux systèmes montagneux forment un défilé, où coule l'Oxus (Amu-Daryâ) (...). Il n'y a qu'une voie de passage vers l'Est, au milieu de cette section" (pp. 105–106). Et il poursuit, avec plus de précisions que pour d'autres portions du globe, la présentation de la succession des peuples et régions de cette grande zone frontière entre le monde arabo-islamique et la civilisation chinoise: "à l'Est de l'Oxus, c'est la Sogdiane et l'Urûshana, qui sont aux Turcs. A l'Est, c'est le Ferghâna, qui va jusqu'à l'extrémité orientale de la section (...). Le Tibet est dans l'Ouest de la IX<sup>e</sup> section, jusqu'au milieu de celle-ci. L'Inde est au Sud et, à l'Est, la Chine. A l'extrême Nord de cette section, au Nord du Tibet, c'est le pays des Turcs Kharlukh [à l'époque des Romains, c'était la Sérinde, il y a peu le Turkestan oriental, aujourd'hui la région des Ouïgours, le Xinjiang chinois] [pays] qui touche, à l'Ouest, le Ferghanâ et à l'Est, le pays des Turcs Bagharghar jusqu'à la limite Nord-Est de cette section. La partie Sud de la X<sup>e</sup> section est recouverte par le reste du Nord de la Chine. Au Nord il y a le reste des Bagharghar. A l'Est celui des Turcs Kirghiz (...) et borné au Nord par celui des Turcs Kimâk (...). Au delà (...) s'étendent des déserts où nomadisent d'innombrables tribus turques" (p. 106).

Mais ce qui prime, dans son approche, c'est le report de son propos sur les zones à climat modéré, à forte densité de population, seules à même, à ses yeux, de permettre l'éclosion et la diffusion de la civilisation: "en conséquence il y a peu de régions civilisées dans les deux premières Parties du Monde. A ce point de vue, les IIIème, IVème et Vème Parties sont intermédiaires, parce qu'elle sont tempérées par la décroissance de la lumière. Les plus civilisées sont, pour cette raison, la VIème et la VIIème Parties du Monde. Le froid ne nuit pas, tout d'abord, autant que la chaleur, à la génération: seul l'excès le rend desséchant. Ce qui est le cas au delà de la VIIème Partie du Monde. Telle est

l'explication de la concentration de la vie civilisée dans le quart septentrional du globe. Mais Dieu seul le sait!" (p. 82). Les latitudes extrêmes<sup>7</sup> "ont moins de population que les autres. Et leurs régions cultivées sont séparées par des solitudes et des déserts (...). Leurs nations, leurs peuples et leurs villes ne sont pas extrêmement nombreux. C'est le contraire pour les autres parties du monde. Peu ou point de déserts. Les nations et les peuples y sont innombrables, ainsi que les villes et les centres. La civilisation a son siège entre la IIIème et la VIème partie du monde. Le sud est vide" (p. 79). Mais son analyse est nuancée, zone par zone: "il n'y a pas abondance de nourriture dans toute la zone tempérée, dont tous les habitants n'ont pas la vie facile. Parfois, il y a abondance de céréales, de condiments, de blé et de fruits, là où la terre est tempérée et fertile, là où s'épanouit la civilisation. Ailleurs, le sol est rocheux et aride [...]" (p. 135). C'est donc en s'appuyant sur cette aire "centrale", où les possibilités sont plus amples, qu'Ibn Ḥaldūn va tester son *'ilm al-'umrān*, sa science de la civilisation, là où les genres de vie les plus sophistiqués s'épanouissent et où les pouvoirs tissent des dynasties plus ou moins durables.

Dans sa brève description des sections du monde, Ibn Ḥaldūn ne s'attache pas seulement à fixer les limites, les frontières, il qualifie les peuples de ces régions et cite nombre de villes. Car ce qui permet de constituer ces cellules socio-spatiales, ce qui en assure la nouaison, pour reprendre une expression de Jacques Berque, c'est l'esprit de corps, la *'aṣabiyya*. Son ouvrage a pour objet, entre autres, "les particularismes dus à l'esprit de clan (*al-'aṣabiyya*) et les modalités par lesquelles un groupe humain en domine un autre" (préface, p. 55). C'est cette solidarité, cet esprit de clan, qui galvanise et soude les partisans. Cet esprit de corps entretient la cohésion et constitue une forme de gouvernance acceptée par le groupe. Bien sûr, ce ciment qui vient de la cohésion du lignage, donc des liens du sang, d'un clan à ascendance commune, noyau autour duquel s'agrège la clientèle et l'alliance, peut déboucher sur le tribalisme, le régionalisme, le chauvinisme, ce terme en étant l'acception populaire actuelle. Il peut donc forcer le trait d'une conception ethnotypique des rapports sociétaux. Mais, dans l'esprit du temps, dans la lutte continuelle de l'homme face à l'adversité, le salut ne peut venir que de la solidarité du groupe et de la protection qu'il garantit. Ibn Ḥaldūn insiste bien sur l'aspect essentiel de ce ressort: "nul ne peut se battre sans l'esprit de clan. C'est là le fil conducteur de notre exposé" (p. 199).

La constitution des royaumes, empires et dynasties s'effectue à partir de la conquête ou de la fondation d'une ville-capitale et du contrôle du plat pays. Afin de "se procurer les perfectionnements de la civilisation qui faisaient défaut aux Bédouins" (p. 545), et afin de défendre le royaume, la monarchie doit s'emparer des villes car "la possession d'une cité par des adversaires d'une dynastie tient (...) en échec l'élan d'une nation. Une monarchie tiendra donc à s'assurer des villes situées sur son territoire. S'il n'y en a pas,

<sup>7</sup> Aux limites de l'œkoumène, Ibn Ḥaldūn note que "le Pôle Nord monte graduellement sur l'horizon de la surface habitée jusqu'au 64<sup>ème</sup> degré: là s'arrête la civilisation [...]. Toute culture est interdite entre le 64<sup>ème</sup> et le 90<sup>ème</sup> degrés, parce que le chaud et le froid ne s'y rencontrent jamais à des époques assez rapprochées pour pouvoir se combiner et permettre une génération quelconque" (p. 80).

elle devra en construire une, d'abord pour assurer la prospérité du royaume (...) ensuite pour s'en servir comme de menace contre ses propres tribus qui pourraient souhaiter l'évincer et lui résister" (p. 545).

L'extension d'une nation et les conquêtes modifient le réseau urbain par déplacement de la capitale qui doit être centrale: "chaque nation doit avoir sa patrie d'origine, qui est le lieu de naissance du royaume. Quand elle s'empare d'autres pays, celui-ci vient après le premier, et ses villes, à la suite des cités premières. L'empire s'étend, et il est inévitable que le siège du gouvernement soit choisi au milieu de ses provinces, en position centrale. Cela l'éloigne alors de l'ancienne capitale..." (pp. 593-594).

La géographie est donc au cœur du projet *haldūnien*, une géographie totale et non simplement descriptive, une géographie proche des conceptions modernes de l'organisation de l'espace et de sa gestion par les sociétés. C'est certainement par erreur qu'Abdesselam Cheddadi affirme que "la géographie joue ici un rôle auxiliaire: elle a uniquement pour fonction de planter le décor pour l'exposé, qui doit venir par la suite, sur la science de la civilisation"<sup>8</sup>. Bien au contraire, Ibn Haldūn, rompant avec le classicisme de l'histoire et de la géographie, telles qu'issues de l'héritage et de la tradition gréco-arabe, expose une remise en perspective de ces disciplines qui s'insère totalement dans la construction de cette science nouvelle, à l'articulation du territoire et du pouvoir. Pour Mounira Chapoutot-Remadi, "The khaldunian vision of the peoples of the earth is narrowly linked with their territories. Chapters on tribes also include the geographic location and the territory in which the people live; *majāl* and the men are narrowly linked like a couple that influence each other"<sup>9</sup>.

Cette vision centre-périphérie parcourt toute la *Muqaddima*, ouvrage de géopolitique, de géographie du pouvoir, et, de façon plus générale, les *Ibar* dont elle est le chapitre introductif. Ainsi "toute dynastie est plus forte à son centre qu'à ses frontières. Quand elle est à bout d'extension territoriale, elle devient trop faible et ne peut aller plus loin. C'est comme les rayons de lumière qui se diffusent de centres, ou comme les cercles qui s'étalent à la surface de l'eau" (p. 248). Dès l'origine, quand une dynastie se fonde, "elle doit forcément répartir entre ses provinces et ses frontières le groupe ethnique auquel elle appartient et les gens qui la soutiennent et l'installent" (p. 248). Mais cette structuration aréolaire porte en germe ses faiblesses en raison des disparités territoriales inéluctables, accentuées par la politique de l'Etat: la grande ville, ou les grandes villes, proches du pouvoir, s'enrichissent par un processus de redistribution et de prélèvements qu'il détaille alors que "les villes de province, même raffinées et peuplées, sont restées bédouines et loin de la culture sédentaire, contrairement à leurs rivales du centre et du siège de la dynastie (...) Le pouvoir est plus proche de celles-ci, et il les "arrose" d'argent comme une rivière rend ses bords verdoyants et fertiles en contraste avec la sécheresse de ses lointains" (p. 584). Lorsque le pouvoir fléchit, il commence à s'effondrer à ses extrémités et, plus ou moins rapidement, aboutira à la destruction du centre. Par contre, "si

<sup>8</sup> A. Cheddadi, *Ibn Khaldūn. L'homme et le théoricien de la civilisation*, Gallimard, Paris 2006.

<sup>9</sup> M. Chapoutot-Remadi, *The Khaldunian Vision of the World*, "Mediterranean World" 2010, XX.

quelque dynastie est minée en son centre, il est inutile que ses ailes soient intactes. Elle se dissoudra aussitôt. En effet, le centre est comme un cœur d'où rayonne l'esprit vital. Si le cœur est vaincu et pris, les membres seront mis en déroute". Comment ne pas penser à l'implosion et à la dislocation de l'URSS, où tout se joua non à la périphérie de l'empire mais à Moscou. Comment ne pas penser à l'effondrement de l'Empire byzantin, égratigné sur ses périphéries à l'époque à laquelle Ibn Ḥaldūn, écrit, mais alors toujours solide en son centre, empire qui se disloquera avec la prise de Constantinople en 1453. Etonnant visionnaire que cet Ibn Ḥaldūn, qui écrit en 1377<sup>10</sup>, "le centre de l'Empire byzantin en Syrie était Constantinople. Quand les Musulmans prirent la Syrie aux Byzantins, ceux-ci se replièrent sur leur capitale. La perte de la Syrie ne les réduisit pas. Ils continuèrent à régner sur Constantinople jusqu'à ce que Dieu fit tomber la ville" (en 1453) (p. 249). Peut-être Ibn Ḥaldūn s'appuyait-t-il sur le *ḥadīṭ* qui prédisait la chute de la ville, *ḥadīṭ* rapporté par l'imam Muslim au IX<sup>e</sup> siècle?

Dans la science sociale d'Ibn Ḥaldūn, l'articulation pouvoir-territoire occupe le premier rôle. L'organisation repose sur l'autorité et sa gouvernance sur les populations et les territoires: "On a déjà vu plusieurs fois la nécessité absolue d'une organisation sociale entre les hommes. La civilisation ne signifie pas autre chose. Toute société doit avoir un modérateur qui la gouverne et qui constitue son recours" (p. 469). Ce *wāzi'* (modérateur, frein) a une fonction de contrôle: "Il faut associer la '*aḥabīyya* au *mulk*, pouvoir politique (et non: monarchie) qui est exercé par une transitoire autorité dynastique, *dawla* (mot qui signifie aujourd'hui l'Etat). Le pouvoir est la forme (*ḥura: eidos* aristotélicien) de la société humaine, dont le regroupement solidaire, '*aḥabīyya*, est la matière (*mādda*), et que le pouvoir (*mulk*) a pour fonction essentielle de contrôler et de réprimer (*wāzi'*)"<sup>11</sup>. Cette souveraineté s'impose parfois "sur une aire immense, très loin [des] bases de départ [des dynasties]" (p. 225). Son maintien dépend des liens du sang, de l'intensité de l'esprit de clan et de sa vigueur démographique. Mais avec l'extension du territoire conquis et la complexité qu'elle implique dans les relations, la "fonction publique", *al-marātib al-sulṭāniyya*, s'étoffe. Ibn Ḥaldūn consacre la copieuse troisième partie (pp 237–541) au gouvernement, et aux ministères et à la gouvernance des territoires. Ceux-ci sont confiés, dans un premier temps, à des parents, puis à des clients, le passage du clan au client étant symptomatique de la maturité d'une dynastie. Ibn Ḥaldūn détaille les fonctions de relais et de contrôle nécessaires pour le bon fonctionnement de l'entité considérée: *mufṭī* (jurisconsulte), *qādī* (juge), chef de la police, *muḥtasib* (contrôleur des marchés), frappe et émission de monnaie, direction des postes, ministre (*wazīr*) et secrétaire (*kātib*) chargés de la défense (il peut être un vice-roi (*nā'ib*) selon la terminologie adoptée par les Mamelouks), de la levée et de la perception de l'impôt, et, pour le ministre de la "plume" (*al-qalam*), une fonction à la fois de garde des sceaux et de chargé des relations

<sup>10</sup> Même si l'ouvrage a fait l'objet, de la part de l'auteur, de quelques additions tardives, la plus récente que mentionne la *Muqaddima* se réfère à l'année 1400 (cf. traduction de V. Monteil, note 1, page 540), et l'auteur meurt, rappelons-le, en 1406.

<sup>11</sup> O. Carré, *A propos de vues néo-khaldouniennes sur quelques systèmes politiques arabes actuels*, "Arabica" 1988, 34. A rapprocher du texte d'Ibn Ḥaldūn, page 587, repris ici en conclusion du §2.

extérieures, assurant “La correspondance avec ceux que l’espace et le temps tiennent éloignés du prince, et l’exécution des ordres concernant les personnes sans contact direct avec celui-ci” (p. 368). L’extension des empires et des charges amena également à la création d’un poste de chambellan (*ḥāḡib*), “fonctionnaire chargé d’empêcher l’accès du public auprès du souverain ou, en tout cas, d’en régler les modalités et l’horaire” (p. 374) et la grande chancellerie (*dīwān al-ḥātam*); Ibn Ḥaldūn consacre également plusieurs pages à l’évolution de la fonction de commandant de la flotte, mais en se limitant aux flottes et navigations en Méditerranée alors que les affaires maritimes du Golfe et de l’Océan Indien étaient, alors, bien plus importantes.

Ainsi, il ne peut pas y avoir de civilisation sans politique, sans un contrôle territorial et sociétal: dès que le prince n’exerce plus correctement sa souveraineté, “Des gouverneurs de provinces éloignées réussissent à y supplanter l’autorité déclinante de la dynastie régnante. Chacun d’eux fonde alors une nouvelle dynastie pour son peuple et pour sa famille, un royaume héréditaire: ses enfants ou ses clients en héritent après lui. Progressivement des principautés florissantes se créent, dont les chefs se disputent ardemment le pouvoir absolu. Le plus fort l’emporte sur ses rivaux et les dépouille” (p. 462). C’est donc avec une profusion de détails qu’Ibn Ḥaldūn expose le fonctionnement de l’Humanité, en insistant sur cette prise de contrôle, centrée, sur des étendues. La nature du pouvoir a pu être perçue comme une “sociologie de l’ordre”<sup>12</sup>, préfigurant la violence légitime de l’Etat wébérien. Face au refoulement arabe, en Espagne comme au Levant, il rêve d’une reconstitution d’un empire triomphant et surtout d’un régime assurant l’ordre “Seul capable, contre la rapine bédouine et l’effervescence et la corruption citadines, de maintenir l’essor de la civilisation”<sup>13</sup>. Mais cette vision panoramique se complète d’une dualité sociétale et d’une structure pyramidale.

## 2. Le dualisme civilisationnel et la hiérarchie des lieux

### a. Le concept de ‘*umrān*: le monde plein

Ibn Ḥaldūn vit à une époque où le monde change, et il perçoit ce changement. Sans doute le ressent-il particulièrement à partir de sa position et de son vécu, dans le cadre de l’ankylose et du déclin du monde arabo-islamique. Dans les “Synchronismes” qui ouvrent *La Berbérie musulmane et l’Orient au Moyen Age*, Georges Marçais montrait, en Orient, la poussée des Turcs, en Occident l’effondrement du califat Omayyade d’Espagne et l’émergence des Almoravides, et, au centre, la rupture de la Berbérie orientale avec les califes fātimides du Caire. Le reflux arabe est sensible, même si “sur les trois points de contact, en Terre sainte, en Sicile, en Andalousie, la transmission des emprunts semble

<sup>12</sup> J.-P. Charnay, *Ibn Khaldun*, in: “Les Africains” 1977, II, 16.

<sup>13</sup> Ibid.

se faire dans des conditions historiques du même genre”<sup>14</sup>. En à peine plus d’une page (fin de la page 238 et page 239) Ibn Ḥaldūn associe en parallèle “ce qui est arrivé aux ‘Abbâsides [...]. La même aventure arriva aux Sinhâja du Maghreb [...]. Ce fut encore le cas pour la dynastie omayyade d’Espagne...”. Sur l’environnement européen du monde arabo-islamique, là encore Ibn Ḥaldūn est pionnier, car le processus de changement, de pré-Renaissance européenne durant le XIV<sup>ème</sup> siècle, est lent, étroitement cantonné à quelques régions de la Chrétienté latine occidentale. Cette modernité – démographique, économique, culturelle –, progresse par “plaques”<sup>15</sup>, et la perception du tournant est incontestablement prémonitoire. Pierre Chaunu, sensible aux faits de structure, définissait un “tournant de l’histoire”<sup>16</sup> quand “sur de vastes espaces tout un ensemble de secteurs bougent simultanément”<sup>17</sup>; et il ajoutait: “ce qui implique presque nécessairement un minimum assez rapide de prise de conscience”<sup>18</sup>. Ibn Ḥaldūn disposait de cette acuité, lui qui intitulait un paragraphe “le déplacement de la civilisation d’une partie du monde à l’autre” en enchaînant, “à notre époque, nous constatons une sorte de déplacement de la civilisation du Sud vers le Nord”. Alors que, précédemment, le Sud était florissant, “aujourd’hui la situation s’est inversée. Prenez Bagdad, capitale de l’islam et du califat en Iraq: elle est en ruine, alors qu’autrefois elle était formée de près de cinquante villes qui se touchaient au point de ne former qu’une seule masse d’édifices. (...) Toute la civilisation du Sud, au Yémen, au Hijâz, en Egypte, au Maghreb et dans l’Irak s’est écroulée et est tombée en ruine. (...) Pour ce qui est des pays du Nord, nous avons appris que leur civilisation est florissante et leurs Etats puissants, comme c’est le cas de certaines nations franques et turques. *La culture est peut-être en train de se déplacer du Sud vers le Nord*. Le vide créé dans le Sud de ces régions est quelque chose qui ne restera pas sans suite” (souligné par nous)<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> G. Marçais *La Berbérie musulmane et l’Orient au Moyen Age*, Aubier, Paris 1946.

<sup>15</sup> P. Chaunu, *Histoire, Science sociale. La durée, l’espace et l’homme à l’époque moderne*, SEDES, Paris 1974.

<sup>16</sup> L’ouvrage précité de G. Marçais s’inscrivait dans la collection *Les Grandes Crises de l’Histoire*, dirigée par J. Calmette. Le début de l’introduction de *La Berbérie musulmane et l’Orient au Moyen Age* est significatif: “S’il est, comme on dit, des “tournants de l’histoire”, des époques où, par suite de l’entrée en scène de nouveaux protagonistes, l’entrée en jeu de nouveaux facteurs, les conditions de vie des Etats et des peuples semblent profondément modifiées, le XI<sup>e</sup> siècle fut un de ces tournants pour le monde de l’Islam. Les événements dont il fut témoin affectèrent l’Orient comme l’Occident, de la Perse à l’Espagne; et le monde chrétien [...] devait, avec quelque retard, s’en ressentir à son tour” (G. Marçais, op.cit.).

<sup>17</sup> P. Chaunu, *Le tournant des années 1630–1650*, “Cahiers d’histoire” 1967, 2, p. 255.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ces extraits sont ceux du texte du septième préambule du chapitre premier, *La civilisation humaine*. Mais ce texte n’apparaît dans aucune des traductions françaises de la *Muqaddima*, lesquelles ne se réfèrent pas aux manuscrits du British Museum et de Leyde, manuscrits primitifs, mais au manuscrit d’Istanbul, souvent repris pour les éditions postérieures de l’ouvrage en langue arabe, dont l’édition de Beyrouth à laquelle nous nous référons. On doit à Abdesselam Cheddadi d’avoir publié la traduction de ce septième préambule en appendice de sa traduction de la *Muqaddima*. Ce VII<sup>e</sup> préambule, qui disparaît des manuscrits ultérieurs, était donc au début de l’ouvrage et renvoie à toutes les autres références relatives à la décadence du monde arabo-islamique et au “déplacement de la civilisation” qui glisse de haut en bas, du Sud vers le Nord, le Sud étant en haut des cartes de géographie de l’époque. Son positionnement en première partie de “l’introduction” atteste de la conscience qu’avait l’auteur

Ce basculement, c'est celui de l'établissement d'un monde plein, l'inverse du vide signalé par Ibn Ḥaldūn: "au point de départ, il y a le phénomène du monde plein. Sur un peu plus d'un million de kilomètres carrés, (...), à la fin du XIIIe siècle pour la première fois dans l'histoire, sur une échelle aussi importante, une densité de peuplement agricole continu de plus de 40 habitants par kilomètre carré, (...) 40–45 millions d'habitants sur un million de kilomètres carrés en peuplement continu, jamais de telles conditions n'avaient été réunies. Sans doute un seuil a été crevé"<sup>20</sup>. Cette civilisation qui va s'épanouir<sup>21</sup>, ancrée sur des bases démographiques nouvelles, ce monde plein, c'est justement ce que Ibn Ḥaldūn dénomme le *'umrān*. Ibn Ḥaldūn est très sensible<sup>22</sup>, tout au long de la *Muqaddima*, aux faits démographiques. Pour lui, "la civilisation n'est rien d'autre que le produit de la concentration démographique" (*al-ḥaḍāra innamā hiya tawaffur al-'umrān*). Cette corrélation entre démographie et civilisation est portée par l'étymologie même du terme *'umrān*. La racine trilitaire *'mr* porte initialement le concept de "vie". Les verbes *'amara* et *'ammara* signifient peupler, habiter, littéralement remplir de vie un lieu<sup>23</sup>. Trois masdar (noms verbaux) dérivent du verbe *'amara*:

*'umūr*, c'est la partie de la vie déjà remplie, déjà écoulée et aussi la vie, de la naissance à la mort. C'est aussi, par extension, fréquenter, habiter un lieu, cultiver une terre, peupler une contrée et en dérivent *mu'ammir* et *musta'mir*, colon, colonialiste, ainsi que *ma'mūra*, notre planète, notre terre; c'est aussi, au Maroc, le nom d'une grande forêt, une contrée pleine d'arbres,

*'imāra* qui signifie immeuble, bâtiment habité, occupé<sup>24</sup>,

*'umrān* correspond d'abord à la terre habitée, à l'œkoumène cher à Max Sorre, à des notions de densité démographique, de peuplement. Les liens entre ce terme et des faits de démographie sont très fréquents dans la *Muqaddima*, comme dans toute l'œuvre d'Ibn Ḥaldūn<sup>25</sup>. Le premier sens rejoint bien celui de "l'explosion joyeuse de la vie"<sup>26</sup>,

---

de ces changements en cours. Diverses hypothèses peuvent être avancées pour sa suppression par Ibn Khaldoun dans les manuscrits successifs, mais comme le dit Vincent Mansour Monteil, "Par rapport aux autres manuscrits connus, il y a [dans le manuscrit d'Istanbul] quelques suppressions, mais, après tout, l'auteur devait savoir ce qu'il faisait en les opérant, quatre ans seulement avant sa mort".

<sup>20</sup> P. Chaunu, op. cit.

<sup>21</sup> "Entre le VIIIème et le XIIème siècle de notre ère, ce sont les savants de culture arabe qui sont les héritiers de la Grèce et les promoteurs de la connaissance. Ce sont eux dont les œuvres, une fois traduites en latin, vont déclencher en Occident le grand mouvement de pensée qui aboutit au brillant essor du XIIIème siècle. Dès lors, ce sont les philosophes et les chercheurs des pays de chrétienté qui prennent l'initiative" (L. Massignon et R. Arnaldez, *La Science arabe*, in: *Histoire générale des sciences*, PUF, Paris 1957, p. 443).

<sup>22</sup> A l'âge de seize ans, en 1348 [749 H], son père, sa famille, ses maîtres sont emportés par la *Grande Peste*: "la peste dévastatrice. On eût dit un tapis qu'on avait roulé avec tout ce qui se trouvait dessus" (*Autobiographie*).

<sup>23</sup> *'Ammara* a aussi, dans le langage courant le sens de mentir, dire beaucoup de mots pour rien.

<sup>24</sup> *'Imārat yacoubian*, l'immeuble Yacoubian de l'Égyptien 'Alā' al-Aswānī est l'un des romans contemporains les plus célèbres et les plus diffusés ainsi que le film au même titre.

<sup>25</sup> "Sache que Dieu – qu'Il soit Loué et Exalté! – a peuplé l'Univers de ses créatures; aux fils d'Adam il a accordé l'honneur de le représenter sur Terre, et il a semencé tous les coins afin que pleinement se réalise la Sagesse de sa Providence", *Ibar*, II, 3.

<sup>26</sup> P. Chaunu, op. cit.

prélude au “môle du monde plein”<sup>27</sup>: “un pouvoir bienveillant encourage ses sujets et leur insuffle un grand désir d’activité. La population augmente et la démographie est en pleine expansion. (...) A cette époque, la civilisation est arrivée au comble de l’abondance et de la prospérité” (p. 467). Mais, rassemblés, les hommes s’organisent en société: “en effet, un seul individu est incapable de subvenir à tous ses besoins. Il doit s’unir à ses semblables et, de leur solidarité, naît la civilisation” (p. 571) et cette civilisation s’épanouit en même temps que la population s’accroît et qu’elle s’enrichit par la mise en valeur des terres et la diversification des activités urbaines: “l’argent s’en va en impôts et contribution foncière, mais il revient sous forme de dons. La richesse des sujets est donc proportionnelle aux finances du pouvoir qui, à leur tour, dépendent des biens et du nombre des sujets. Or tout cela est une question de démographie et de civilisation” (p. 587). Dans son étude sur *Ibn Khaldūn et l’histoire*, Mohamed Talbi précise que “c’est par ce mécanisme, c’est-à-dire grâce à la productivité liée au nombre, que le ‘*umrān*, de simple rassemblement démographique, se transforme en civilisation”<sup>28</sup>. Cette seconde acception de ‘*umrān*, civilisation, concept abstrait alterne donc avec le sens concret. Mais c’est cette vision civilisationnelle, et – mieux – cette visée civilisationnelle qui est au centre des préoccupations de l’auteur. Forte de son soubassement démographique et des ressources, une société, inscrite dans un territoire, coordonnée par un pouvoir peut générer une civilisation, et c’est ce processus dynamique, à partir des déterminants géographiques, culturels et politiques qu’Ibn Ḥaldūn identifie et analyse, montrant l’émergence, la maturité et le déclin des dynasties et des civilisations, mais la pérennité, grâce à ces fondements éternellement recomposés, de l’Etat et de la Civilisation.

### b. Dualisme mais emprunts

Ibn Ḥaldūn distingue deux types de civilisations. La civilisation bédouine et la civilisation sédentaire. La première fait l’objet du second chapitre de son ouvrage, “la civilisation bédouine. Nations sauvages et tribus” (pp. 187–236), la seconde correspond au chapitre quatre (pp. 543–601, “la civilisation sédentaire, villes et cités”); s’intercale entre les deux, le long développement sur “dynasties, monarchie, califat et fonction publique” (pp. 237–541).

C’est d’une opposition bédouins/sédentaires qu’il s’agit. Ibn Ḥaldūn oppose *al-‘umrān al-badawī* à *al-‘umrān al-ḥaḍarī*, non pas la campagne à la ville, mais le genre de vie nomade (bédouin) au genre de vie des sédentaires, citadins et agriculteurs sédentaires. C’est bien de genre de vie qu’il s’agit “les différences entre les peuples dépendent de leur genre de vie” (p. 187).

Le chapitre sur la civilisation bédouine est ambivalent. Il magnifie les valeurs bédouines (courage, liens du sang, esprit de clan...) mais stigmatise leur incapacité à maintenir l’esprit tribal et aboutit donc à cette affirmation finale (§ 28, p. 235): “les

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> M. Talbi, op. cit.

sédentaires dominent les Bédouins”. Le chapitre sur la civilisation sédentaire est plus centré sur l’organisation urbaine et l’économie urbaine et marchande, mais tout autant ambigu, balançant entre la valorisation de l’urbanisation, “la construction et la planification urbaine sont des traits de culture sédentaire apportés par le luxe et le bien être” (p. 544), la valorisation de l’enrichissement et de la croissance démographique, et les signes de déclin, l’excès de luxe et de raffinement, la déliquescence des mœurs, l’absence de courage et la corruption: “le but de la civilisation, c’est la culture et le luxe. Une fois ce but atteint, la civilisation se gâte et décline” (p. 592). Et la conséquence de ce basculement est d’intérêt général car “la culture sédentaire est une phase qui marque un point d’arrêt dans l’existence terrestre d’une civilisation ou d’une dynastie” (p. 592). C’est donc à la fois un but et un butoir, une visée et une limite.

Ibn Ḥaldūn articule fort justement une perception aréolaire et zonale de l’espace, celui de la steppe, du désert, des montagnes, du territoire contrôlé par une dynastie, et une perception réticulaire dans une vision sociétale, celle d’un réseau d’allégeance. Il perçoit avec précision la hiérarchie des lieux et maints paragraphes sont consacrés à la richesse ou à la pauvreté des villes et des territoires. Il est important de noter la référence fréquente aux faits démographiques et leur mise en relation avec le développement des villes et l’enrichissement des nations: “la prospérité est due à la démographie” (p. 571). Il ajoute, plus loin, “plus une population augmente, plus il y a du travail (...) toute cité plus peuplée qu’une autre la surpasse aussi en profit, en prospérité et en luxe. Plus elle a d’habitants et plus elle est prospère” (p. 572), ou encore “là où la population est nombreuse et civilisée, les gens se trouvent dans une situation favorable” (p. 579). Bon analyste d’une dynamique urbaine qui lui était contemporaine, il pointe avec justesse la mobilité des populations, ce que l’on appellerait aujourd’hui l’exode rural et la ruralisation des villes: “si l’on enquête sur l’origine des habitants d’une ville donnée, on a la preuve que les Bédouins ont précédé les sédentaires. En effet la plupart des citadins sont d’anciens Bédouins des campagnes et des villages voisins, qui se sont enrichis, se sont sédentarisés, et ont adopté le genre de vie confortable des sédentaires” (p. 190). Par contre, il est lucide sur le mirage urbain des pays supposés riches et sur leur attrait migratoire: “aujourd’hui, on entend les récits les plus extraordinaires sur le luxe et les richesses des gens du Caire en Egypte. C’est d’ailleurs pour cela que beaucoup de pauvres gens du Maghreb voudraient aller en Egypte, où on leur dit que la prospérité est sans égale. Le peuple est persuadé que, là bas, on est beaucoup plus riche, qu’ils ont tous de l’argent chez eux et qu’ils sont beaucoup plus généreux et charitables. Bien entendu ce n’est pas vrai. C’est seulement que le Caire est une beaucoup plus grande ville, plus peuplée qu’aucune autre, ce qui fait que ses habitants sont plus fortunés” (p. 574).

Homme de cour et de culture, attentif au rôle marchand des villes, Ibn Ḥaldūn développe une vision aigüe de la hiérarchie urbaine.

Au sommet, la grande ville. Pour une grande dynastie, pour un grand roi, une grande ville s’impose: “à grand roi, grande ville” (p. 546), dont la construction s’échelonne sur plusieurs périodes successives et qui nécessite nombre d’ouvriers et d’entreprises spécialisées de bâtiment et de travaux publics: “pour construire une grande

ville, il faut l'union, le nombre et la coopération. Un régime aux assises territoriales étendues rassemblera des ouvriers de toutes ses provinces et les fera travailler en commun" (p. 546).

Ville de pouvoir, ville de culture, la très grande ville-capitale est aussi un grand marché: "la dynastie et le gouvernement sont comme les grand marchés du monde. Or on trouve de tout sur un marché, tandis que loin de lui, tout disparaît. Tant qu'une dynastie donnée continue son règne et que ses souverains se succèdent dans une capitale, la culture sédentaire se renforce et s'y enracine de plus en plus" (p. 584).

Ville d'art et de science, la grande ville est attractive "les arts ne sont nombreux que dans les villes (...). Là où les produits du travail dépassent les besoins, l'excédent disponible est employé à des activités autres que celle de simple subsistance. Ces activités (...) concernent les sciences et les arts. Les gens nés dans des villages ou des petites villes, qui voudraient s'instruire, ne peuvent le faire sur place (...) Ils doivent donc voyager et aller étudier dans les grandes villes civilisées et riches en techniques. C'est ce que nous avons montré à propos de Bagdad, de Cordoue, de Kairouan, de Basra, de Koufa. Au début de l'islâm, c'étaient des villes très peuplées et policées. Les sciences y étaient à l'honneur (...) Ils étaient en avance sur les anciens, comme sur les modernes. Mais quand vinrent la décadence et la dispersion, ce fut aussi la fin de la science et de l'enseignement, dont la tradition fut transportée ailleurs" (pp. 693-694). Grandes villes-capitales, grandes villes de savoir, capitales de province, villes moyennes et petites constituent le pavage urbain dont Ibn Ḥaldūn use tout au long de la *Muqaddima*, comme référence et trame spatiale.

Le gradient de richesse, de prospérité est constamment évoqué: "comparez, écrit-il, par exemple, au Maroc, la situation de Fès avec celle d'autres villes maghrébines comme Bougie, Tlemcen ou Ceuta. Quelle différence, dans l'ensemble comme dans le détail! Un cadî de Fès est bien au dessus d'un cadî de Tlemcen, et il en est de même pour chaque corporation. C'est la même chose entre Tlemcen, d'une part, et Oran ou Alger, de l'autre, et entre Oran ou Alger et de plus petites villes, jusqu'aux simples hameaux dont les habitants ont à peine de quoi vivre" (p. 573); ces petites bourgades n'ont guère que leur travail pour vivre, "on ne peut pas dire que ce sont des villes". S'ensuit la splendide évocation de la condition différenciée des mendiants et de l'attraction migratoire: "un mendiant de Fès vaut mieux qu'un mendiant de Tlemcen ou d'Oran. J'ai vu des mendiants de Fès demander, pour la fête des Sacrifices, de quoi immoler leur victime rituelle. Je les ai vus mendier des denrées de luxe, de la viande, du beurre, des plats cuisinés, des habits, des tamis ou des vases. A Tlemcen ou à Oran, celui qui s'y risquerait serait remis à sa place, on le secouerait vertement et on le ferait déguerpir. Aujourd'hui, on entend les récits les plus extraordinaires sur le luxe et les richesses des gens du Caire, en Egypte. C'est d'ailleurs pour cela que beaucoup de pauvres gens du Maghreb voudraient aller en Egypte, où on leur dit que la prospérité est sans égale. Le peuple est persuadé que, là bas, on est beaucoup plus riche, qu'ils ont tous de l'argent chez eux et qu'ils sont beaucoup plus généreux et charitables. Bien entendu ce n'est pas vrai. C'est seulement que le Caire est une beaucoup plus grande

ville, plus peuplée qu'aucune autre, ce qui fait que ses habitants sont plus fortunés" (pp. 573–574).

Au delà de ces réflexions déjà suffisamment profondes pour être signalées et mises en exergue, Ibn Ḥaldūn dont la qualité principale tient dans son esprit de synthèse et sa hauteur de vues, brosse, en quelques lignes, une analyse percutante sur ce qui explique ces différenciations: "voilà donc le secret de ces différences de niveau de culture et c'est un secret peu connu. Il y a un certain nombre de choses qui se tiennent: la force ou la faiblesse d'une dynastie, l'importance numérique d'une nation ou d'une race, les dimensions d'une ville ou d'une cité, et la prospérité ou la richesse. C'est parce que la dynastie et le pouvoir royal constituent la "forme" de la création et de la civilisation, lesquelles, à leur tout, avec les sujets et les villes, leur servent de "matière". L'argent des impôts revient au peuple. Celui-ci s'enrichit par les affaires et le commerce. Quand le Prince déverse ses largesses et son or sur ses sujets, tout cela circule et lui fait retour pour, de nouveau, être distribué au peuple. L'argent s'en va en impôts et en contribution foncière, mais il revient sous forme de dons. La richesse des sujets est donc proportionnelle aux finances du pouvoir qui, à leur tout, dépendent des biens et du nombre des sujets. Or tout cela est une question de démographie et de civilisation" (p. 587). Trois remarques: l'insistance sur le mouvement cyclique d'enrichissement /redistribution, l'équation et l'articulation entre pouvoir et territoire, pouvoir plus ou moins fort, territoire plus ou moins peuplé et étendu, et, avant tout, cette prise de conscience que tout se tient: *wa-i'lam annahā umūr mutanāsiba* que Monteil traduit par "Il y a un certain nombre de choses qui se tiennent" et Cheddadi par "Plusieurs choses sont en relation". C'est une vision d'un système qui a sa logique et qui, par un jeu d'interactions et de *feed back*, par dialectique, s'auto-entretient jusqu'à ce qu'un des éléments fléchisse et que la machine s'enraye.

### 3. Dynamique et sequences

Car, en effet, la grande nouveauté, c'est l'omniprésence d'une vision dynamique. Ibn Ḥaldūn est obnubilé par la naissance, l'ascension, l'apogée, le déclin et la chute des civilisations. Il vit dans une période de déclin. Sa vision est lucide, pragmatique. Elle n'est pas optimiste, ni pessimiste, mais détachée. Elle n'est pas celle d'un déclinologue. Tout au long de la *Muqaddima*, déjà fortement charpentée par les deux concepts précédemment analysés – l' *'umrān* et la *'aṣabiyya* -, le fil conducteur de l'évolution des civilisations donne un souffle à l'oeuvre et témoigne de la modernité et de la pérennité de la réflexion. Pour lui, comme l'a souligné Ahmed Abdesselem, le changement (*tabaddul al-aḥwāl*) est l'essence de l'Histoire.

Les civilisations sont en effet mortelles, ou du moins, les dynasties, qui, en se relayant dans l'espace, les déplacent, de territoires en territoires. Les civilisations passent, la Civilisation demeure.

Le savant tunisois, qui allait, vers la fin de sa vie, rencontrer Tamerlan (Timour Lenk), alors que celui-ci s'avavançait en Syrie<sup>29</sup>, était conscient du déclin arabe au Machreq – face aux poussées mongoles –, comme au Maghreb dont il avait vécu les vicissitudes. Il percevait aussi, à l'inverse, le haut niveau de développement de l'Extrême-Orient, mais aussi d'une Europe pré-renaissante, après le "bon" XIII<sup>e</sup> siècle: "voyez les marchands des nations chrétiennes d'Europe qui, de nos jours, viennent chez les musulmans du Maghreb. Leur prospérité et leur richesse sont indescriptibles. Il en est de même des négociants orientaux et surtout de ceux de l'Extrême-Orient, c'est-à-dire de l'Iraq persan, de l'Inde et de la Chine, dont les récits des voyageurs vantent la richesse et l'opulence" (p. 579). L'écho des relations de Marco Polo, Guillaume de Rubrouck et Ibn Baṭṭūta, son contemporain qu'il cite, était encore tout frais. Il découvrait les premiers souffles annonciateurs de la Renaissance culturelle en Europe: "je viens d'apprendre que les sciences philosophiques sont en grande faveur au pays de Rome et sur la rive nord voisine du pays des Francs. On m'assure qu'on les étudie de nouveau et qu'on les enseigne dans de nombreux cours. Il y aurait de très nombreux traités de ces sciences, beaucoup de gens pour les connaître et d'étudiants pour les apprendre" (p. 806). Son œuvre est donc pétrie par ce contexte d'évolution et d'involution, par une expérience personnelle faite de hauts et de bas, et par son analyse critique de l'histoire et des dynasties qui se succédèrent.

L'habileté d'Ibn Ḥaldūn aura été de lier dans un schéma explicatif d'ensemble, *'asabiyya*, séquences de l'histoire et des civilisations et contrôle territorial. Dans une splendide vision spatio-temporelle et géo-sociétale, l'auteur montre comment la montée en puissance – une montée en puissance lente, cf. p. 463 "persévérance vaut mieux que précipitation" –, d'un groupe humain dont le ciment se renforce, crée une dynastie, un pouvoir, une culture, un territoire, et comment il s'érode au fil du temps, tandis que l'ombre qu'il porte sur les provinces périphériques s'estompe peu à peu et s'en retire, pour laisser place à l'émergence, en décalé, d'une autre tension créatrice, d'un autre élan. Cette vision cyclique, explicite et affirmée, est riche d'enseignements et de philosophie. Plutôt que de paraphraser l'auteur, laissons lui la place pour son analyse de l'évolution dans un paragraphe, parmi d'autres, particulièrement suggestif et synthétique: "Ceux qui sont promus à la direction des affaires de l'Etat se livrent à une vie de délices, se noient dans un océan de luxe et de richesse. Ils asservissent leurs frères de la même génération et les utilisent pour divers besoins des entreprises de l'Etat. Ceux qui sont loin du pouvoir et écartés de ses allées restent sous la protection de la dynastie, dont ils partagent le lignage; mais ils échappent aux effets du dépérissement, parce qu'ils vivent loin du luxe et de tout ce qui l'engendre. Les premiers sont usés par le temps qui passe. Ils s'amollissent. Avec le temps, l'opulence et le luxe viennent à bout de leur énergie et de leur vigueur, et ils arrivent à la limite de la civilisation urbaine et de la domination politique.

<sup>29</sup> Sur cette rencontre, on se référera à l'*Autobiographie* d'Ibn Ḥaldūn, traduite par A. Cheddadi, *Le voyage d'Occident et d'Orient. Autobiographie*, Sindbad, Amman 1980, cf. pp. 216–247, repris dans *Le Livre des Exemples I. Autobiographie, Muqaddima*, La Pléiade, Gallimard, Paris 2002, pp. 223–247.

Comme le ver file sa soie et meurt  
Par un juste retour, au milieu de sa toile

Les seconds, pendant ce temps, gardent intact leur esprit de corps. Leur force de domination est préservée de toute atteinte et leur capacité à vaincre reconnue. Ils peuvent alors espérer arriver au pouvoir dont ils ont été jusque là écartés par une autre force de leur clan, supérieure à la leur. Leur suprématie n'est plus contestée. Ils s'emparent du pouvoir et deviennent les nouveaux maîtres. Puis ils refont la même expérience avec les autres clans de leur peuple, demeurés éloignés du pouvoir. Ainsi le pouvoir se maintient dans la même nation, tant que son esprit de corps n'a pas été brisé, ou que tous ses clans n'ont pas cessé d'exister" (pp. 225–226, traduction revue).

Vidal de la Blache, dans l'élaboration de sa géographie humaine et pointant le rôle des genres de vie, notait que les migrations, de l'Afrique du Nord à l'Asie, au seuil de la zone des déserts et des steppes, là où "le contact a été le plus souvent hostile par l'opposition des genres de vie (...), ont été un hiatus dans le développement normal des sociétés; elles ont amené une déviation, d'incessantes nécessités de recommencement"<sup>30</sup>.

Cette conception n'est pas bâtie à partir d'un schéma théorique ou métaphysique mais de façon pragmatique, en fonction des cas concrets que l'auteur a lui-même expérimentés et d'une analyse précise du temps des dynasties dont "la grandeur, l'étendue et la durée dépendent de la force de leurs partisans" (p. 250). C'est cette pesée globale qui fait la force de l'analyse d'Ibn Ḥaldūn dans ses *Ibar*: "La pensée khaldūnienne prend donc en considération ce que la réalité comporte d'oppositions et de dichotomies pour les dépasser vers une vue globale. Ainsi le rationnel et l'irrationnel, l'événementiel et l'institutionnel, le sacré et le profane coexistent au niveau de la méthode, et se résorbent au niveau de la synthèse finale"<sup>31</sup>. Auteur réaliste, Ibn Ḥaldūn construit un système cohérent en associant les dimensions politiques, géographiques, sociétales et temporelles. En ce sens, il est une figure de proue des sciences de l'homme et de la société.

Et son modèle est opératoire. On ne prendra comme exemple que l'œuvre d'un grand historien français, René Grousset, spécialiste de l'Asie dans ses plus grandes dimensions<sup>32</sup>. Grousset, ḥaldūnien indéniable, résume en une formule lapidaire et claire sa conception de l'histoire. Ce modèle, historique, repose sur la géographie: dans *L'Empire des steppes* Grousset montre que la migration, répétée, des hordes issues de la steppe, "est devenue une des lois géographiques de l'histoire, mais il est une autre loi – opposée –, celle qui fait entièrement absorber les envahisseurs nomades, par les vieux pays civilisés"<sup>33</sup>. Et il énonce ailleurs, en prélude à son *Bilan de l'Histoire*, dès le paragraphe *Orient* une autre loi: "après une courte période triomphale où la civilisation conquiert de nouveaux

<sup>30</sup> P. Vidal de la Blache, *Principes de géographie humaine*, Armand Colin, Paris 1921, souligné par nous.

<sup>31</sup> M.-A. Lahbabi, *Ibn Khaldūn, notre contemporain*, Okad-L'Harmattan, Paris 1987.

<sup>32</sup> J.-M. Miossec, *Grousset géographe?* in: G. Dedeyan (ed.) *Grousset, historien français de l'Asie*, Geuthner, Paris 2015.

<sup>33</sup> R. Grousset, *L'empire des steppes: Attila. Gengis-Khan. Tamerlan*, Payot, Paris 1989.

domaines, après une longue période étale où elle se contente d'exploiter ces conquêtes, vient une période d'appauvrissement qui, parfois, commence assez tôt<sup>34</sup>.

En affichant que "l'histoire de la Haute Asie [est] considérée, au point de vue de la géographie humaine, comme terre d'anticyclones, lieu de départ des invasions"<sup>35</sup>, Grousset avive les différences de pressions. D'un côté, la steppe, "les conditions géographiques ne permettant à la vie agricole de se développer qu'en quelques îlots de culture condamnaient les populations à poursuivre indéfiniment la vie pastorale, la vie nomade telle que l'avait connue, des millénaires plus tôt, à la fin du néolithique, le reste de l'humanité. Pis encore. Une partie de ces tribus, celles de la zone forestière, en restaient au stade culturel des chasseurs magdaléniens"<sup>36</sup>. En face, l'Asie, de Damas à Pékin, présente un stade particulièrement avancé tant sur le plan agricole que citadin et culturel, et non seulement sur le plan régional, continental, asiatique, mais à l'échelon mondial, universel. On peut convenir aisément que "les pauvres pâtres turco-mongols qui, les années de sécheresse, sur l'herbe rare de la steppe s'aventurent de point d'eau tari en point d'eau tari jusqu'à l'orée des cultures, aux portes du Petchili ou de la Transoxiane, y contemplant, stupéfaits, le miracle de la civilisation sédentaire, les récoltes plantureuses, les villages regorgeant de grains, le luxe des villes"<sup>37</sup>. Sur une stèle taoïste gravée en 1219, Gengis khan s'exprimait ainsi: „Le ciel s'est lassé des sentiments d'arrogance et de luxe poussés à l'extrême par la Chine. Moi (Gengis), je demeure dans la région sauvage du nord où l'homme a ses dispositions qui empêchent les convoitises et les désirs de prendre naissance; je reviens à la simplicité et je retourne à la pureté; je bannis la prodigalité et je me conforme à la modération [...]. En l'espace de sept années, j'ai réalisé une grande œuvre et dans les six directions de l'espace tout est soumis à une seule règle"<sup>38</sup>.

À l'apogée de l'Empire mongol, Khoubilai, l'un des petits-fils de Gengis Khan, est à la fois grand-khan et Fils du Ciel. Pour la première fois, la Chine toute entière, Sud inclus, était aux mains d'un conquérant mongol. Délaissant Qaraqorum, déplaçant sa capitale de Chang-tou à Dadu (Beijing), il commandait à la Chine et aux khanats gengiskhanides. Outre celui de la nouvelle dynastie des Yuan, instaurée par Khoubilai, et couvrant tout l'Extrême-Orient depuis le lac Balkach, trois autres Ulus (nations) composent l'empire à son extension maximale: le Djaghataï, en Asie centrale, Sodgiane et Sérinde, le Kiptchak ou Horde d'Or en Sibérie occidentale, Ukraine et Russie, et l'Ilkhânat de Perse et les Ilkâns, de l'Indus à l'Amou Daria, à l'Euphrate et à la Géorgie. S'ajoutent à cette immense extension, les territoires vassaux des principautés russes, du sultanat seldjoukide d'Asie mineure, de Birmanie, Siam et Indochine. Pour maintenir quelque cohésion sur cet espace immense, Khoubilai eut à lutter constamment contre les dissidences issues du Djaghataï. C'est pendant cette période de contrôle mongol du plus vaste empire que le monde ait jamais connu, et de paix mongole, que la circulation entre les deux principaux versants

<sup>34</sup> R. Grousset, *Bilan de l'Histoire*, Plon, Paris 1946.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Cité par Ch. Lemerrier-Quellejey, *La Paix mongole*, Flammarion, Paris.

de la civilisation, l'Extrême Orient et l'Asie antérieure, s'affirma: des ambassadeurs, des missionnaires, des marchands, dont les célèbres Marco Polo et Ibn Baṭṭūṭa favorisent un brassage d'hommes et d'idées. Dans un esprit de tolérance, attesté par des centaines d'édits, le judaïsme, le christianisme, l'islam, le bouddhisme avaient droit de cité: tout en respectant la loi mongole, chacun était libre de choisir sa confession, de la pratiquer, de la diffuser. Rubrouck rapporte les propos de Mongka<sup>39</sup>: „comme Dieu a donné à la main plusieurs doigts, Il donne aux hommes plusieurs chemins”.

Mais, conformément aux cycles des pouvoirs et des civilisations, ce contrôle ne peut perdurer, il s'affadit de l'intérieur, en son sein, et s'érode à ses périphéries, de là où il est issu originellement. Après Gengis khan, après son fils Ogödèi, après ses petits-fils Guyuk et Mongka – en particulier ce dernier qui, à la fois, n'abdique rien des caractères mongols et des prescriptions de son aïeul tout en faisant de l'empire une véritable structure étatique unitaire –, Khoubilaï se sinise excessivement et sera désavoué par sa parentèle mongole. Dans *Figures de proue*, encore plus que dans d'autres de ses ouvrages, la description de l'évolution – dérive des genres de vie, glissement vers un genre de vie sédentaire, citadin, raffiné – montre que 'l'option chinoise' de Khoubilaï a accéléré la rupture<sup>40</sup>. Véritable loup de steppe, son frère cadet, Ariq-bögë, qui „représentait ce que nous appellerions le parti vieux-mongol”, se lève contre lui, en le reniant, puis son cousin Qaidou du Djaghataï, rejoint par ceux de la Horde d'Or. Dès son vivant, la contestation des Mongols restés fidèles à leurs traditions va se manifester contre Khoubilaï et moins d'un siècle après sa mort (1294), le dernier empereur mongol est mis en fuite par la dynastie chinoise des Ming qui prend Pékin en 1368.

Excellent compromis entre la steppe et la Chine, Khoubilaï ne put pérenniser, au travers de ses descendants l'extrême exigence du contrôle d'une mixité. Au contraire, si l'esprit de corps se brise, l'empire se disloque. C'est le cas à la fin de l'empire de Khoulibaï. Tant qu'il était en vie, son frère Hulègu, khan de Perse, lui resta fidèle, tandis que lui même guerroyait contre les dissidences du Djaghataï et que le khanat de Russie demeurait dans sa mouvance, tout en s'autonomisant fortement. Mais l'option chinoise, à double titre, ne permet pas de garder le contrôle de l'ensemble du dispositif. D'abord géographiquement: „on pouvait, de Karakorum, contrôler la Volga et l'Euphrate. On ne le peut de Pékin”<sup>41</sup>. La Chine est un Empire du Milieu, mais seulement pour son environnement immédiat, extrême-oriental. Et Grousset de rappeler, après les épopées chinoises et des steppes russes, l'évolution „en terre d'Islam, où le processus d'islamisation et d'iranisation est chez les conquérants turcs d'Iran et d'Anatolie la réplique exacte de la

<sup>39</sup> Mongka, l'*Eternel* en mongol, régna brièvement de 1251 à 1259 mais assura avec fermeté et justice le maintien de l'unité de l'empire dont il renforça les institutions. Fils et époux d'une nestorienne, il favorisa cette religion mais également le taoïsme et surtout le bouddhisme. Grousset rapporte qu' „aux bouddhistes il disait que le bouddhisme est la paume de la main dont toutes les autres religions sont les doigts” (R. Grousset, *L'empire*, op. cit.). Le franciscain Guillaume de Rubrouck fut envoyé en mission chez les Mongols par Saint Louis (cf. *ibid.*) et Rubrouck, *Voyage dans l'empire mongol, 1253–1255*, Imprimerie nationale, Paris 2007.

<sup>40</sup> R. Grousset, *Figures de proue, d'Alexandre le Grand au Grand Mogol*, Balland, Paris 1992.

<sup>41</sup> *Ibid.*

sinisation signalée chez les conquérants turcs, mongols ou tOUNGOU du Céleste Empire. Le khan devient ici un sultan ou un padichah, comme il était devenu là-bas un fils du Ciel. Et, comme là-bas, il doit bientôt céder ici le pas à d'autres khan plus frustes, sortis de la steppe. Nous voyons ainsi s'entre détruire et se succéder en Iran Turcs Ghaznévides, Turcs Seldjouqides, Turcs Khwarezmiens, Mongols Gengiskhanides, Turcs Timourides, Mongols Cheïbanides, sans parler des Turcs Ottomans qui, filant en flèche à l'extrême avant-garde des terres musulmanes, vont relayer en Asie Mineure les Seldjouqides expirants et, de là, s'élancer, fortune inouïe, à la conquête de Byzance"<sup>42</sup>.

Le schéma architectural et évolutif est clair. Les invasions, soutenues par un esprit de corps sans faille, aboutissent au contrôle de vastes territoires. L'unité s'impose, „du centre, du fond des steppes, par cette Eurasie qui va de l'Amour aux Carpathes". Et puis, peu à peu, les grandes civilisations sédentaires absorbent et naturalisent leurs maîtres, et, d'un schéma unitaire et centre-périphérie, l'on revient à un fractionnement.

Comment ne pas penser aussi à l'impérialisme européen et à son reflux, à l'effacement des empires ottomans et austro-hongrois, au relais de l'empire russe par l'empire soviétique puis à son écroulement par implosion et non éclatement, à l'apogée actuel de l'hégémonie des USA qui comme "tout empire, périra" pour reprendre le titre d'un ouvrage de Jean-Baptiste Duroselle.

## Conclusion

Ibn Ḥaldūn attire l'attention sur des aspects cruciaux des rapports entre le pouvoir, les territoires et les sociétés en les mettant dans une perspective dynamique. Ces considérations sont toujours d'actualité. Elles le sont de façon peut être un peu plus vives qu'hier car le monde semble basculer depuis quelques décennies vers d'autres horizons.

La lucidité d'Ibn Ḥaldūn lui permet de pointer l'émergence de l'Etat, d'un Etat qui s'affranchit des racines de la *'asabiyya*. Si la dynastie a émergé grâce à l'esprit de corps des liens du sang, ceux-ci s'estompent progressivement par la méfiance du prince qui se sépare de ses premiers partisans au profit d'un groupe d'intimes et de clients qui bénéficient de ses faveurs: "Le Prince en tire un nouvel esprit de corps" (p. 458) qui se propage jusque dans les lointaines provinces avec le renforcement du rôle des gouverneurs.

Ibn Ḥaldūn comme Machiavel un siècle après lui, jette les bases d'une science politique et d'une géopolitique qui affirme le rôle de l'Etat et une certaine autonomisation de celui-ci. Le pouvoir, par sa légitimité et ses fonctions n'a nul besoin d'une inspiration religieuse pour s'affirmer. Dans sa recherche de l'élaboration d'une science des „fondements" (*uṣūl*), Ibn Ḥaldūn replace le pouvoir qu'il étudie dans son contexte de l'époque et „Il s'acharnait à réduire sa „nature", sans justification éthique ou religieuse, un pouvoir nu pourrait-on dire"<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> R. Grousset, *L'empire*, op. cit.

<sup>43</sup> A. Abdesselem, op. cit.

Par ailleurs, le développement des empires favorise l'essor des villes qui, elles même, étayent leur prospérité. Certes, dans les villes, l'esprit de corps est moins fort que celui des tribus bédouines de même lignage. Mais "dans les villes, le mariage rapproche les habitants. Ces alliances les rassemblent et finissent par donner lieu à des liens de parenté. Ils ont les mêmes sentiments d'amitié et d'inimitié que ceux qui existent en tribus et dans les familles et se divisent aussi en groupes et partis." (p. 597). Et ces partis, alliés du pouvoir contribuent à l'extension de la dynastie, à son rayonnement. Ceci, jusqu'à ce que les solidarités professionnelles et tribales urbaines agonisent au profit de solidarités rurales, en son temps, péri-urbaines et néocitadines de nos jours.

Ibn Ḥaldūn nous décrit, en quelque sorte, une gouvernance certes plus *top down* que *bottom up* mais qui ne peut soustraire le pouvoir central de l'appui de ses relais périphériques hiérarchiquement inférieurs. Il préfigure ce que Machiavel développera dans *Le Prince* et dans *L'Art de la guerre*, dans un contexte non plus de chrétienté médiévale mais d'une forme moderne de l'Etat, dans une Europe constituée de monarchies tempérées ou de républiques, dont la tension interne, sous la pression des différents partis, entretient la *virtù* militaire et civile et, par conséquent, l'élan créateur du peuple. Le ressort de cette *'asabiyya* faite d'exigence interne et de relais, avec les corps intermédiaires chers à Tocqueville, fera défaut à l'empire ottoman ankylosé.

Par sa profondeur de vue et son actualité, Ibn Ḥaldūn est digne d'être consacré comme maillon important parmi les penseurs en sciences de l'homme et de la société, en particulier, pour son message synthétique qui associe pouvoir, territoire et société dans la durée.