

Reconnaisances d'Ibn Khaldûn

Entretien avec Abdesselam Cheddadi

Né à Tunis en 1332, le géographe et penseur du politique Ibn Khaldûn est décédé au Caire en 1406. Si l'influence de sa pensée sur le monde arabo-musulman est sujet à débat, la place qu'il occupe comme penseur majeur de l'humanité est largement reconnue. Le dialogue entre Olivier Mongin, directeur de la revue *Esprit*, et Abdesselam Cheddadi permet de se familiariser avec la pensée et les principaux concepts d'Ibn Khaldûn ; c'est aussi l'occasion d'une réflexion sur les ambiguïtés de l'acte de traduire. « Lire Ibn Khaldûn aujourd'hui, c'est prendre la mesure d'une pensée non européenne majeure et inviter à des approches comparatives afin de contrer l'idée d'un fossé entre les cultures et les pensées qui les portent » précise la revue *Esprit* dans sa présentation.

La Revue des revues

Esprit – *Qu'en est-il aujourd'hui de la reconnaissance de l'œuvre de 'Abd al-Rahmân Ibn Khaldûn dans le monde arabo-musulman, mais aussi dans le monde américain, européen et plus spécifiquement dans l'espace francophone ? Cette œuvre est-elle ressentie comme spécifique, propre à une aire géoculturelle donnée ou bien a-t-elle donné lieu à des approches universalistes et non pas culturalistes dans les milieux historiens tant dans le monde arabo-musulman qu'europpéen ? Par ailleurs, la reconnaissance de l'œuvre d'Ibn Khaldûn est-elle liée à la science historique ? Qu'en est-il de la reconnaissance d'Ibn Khaldûn comme inventeur de l'historiographie ?*

Abdesselam Cheddadi – Cela dépend de ce qu'on entend par reconnaissance. Ibn Khaldûn est célèbre, et la publication récente du *Livre des Exemples*, son œuvre maîtresse, par les éditions Gallimard, dans la prestigieuse collection « Bibliothèque de la Pléiade », consacre cette célébrité en Europe et en France, où il fut redécouvert au début du xix^e siècle. C'est un premier degré de reconnaissance, important, mais qui reste très superficiel car, dans le grand public, quand on sait quelque chose d'Ibn Khaldûn, cela va rarement au-delà d'un nom. C'est le cas dans le monde arabo-musulman en général, comme je l'ai vérifié personnellement à maintes reprises, et c'est peut-être aussi le cas en Europe et en Amérique, mais chez un public beaucoup plus réduit. Le degré le plus élevé de reconnaissance de l'œuvre d'Ibn Khaldûn est, comme il est naturel, parmi les spécialistes du monde arabo-musulman, historiens, sociologues et anthropologues. Paradoxalement, c'est en Occident en général – mais aussi au Japon, où la *Muqaddima* a connu trois traductions au xx^e siècle – que l'on trouve à la fois les études les plus nombreuses et les plus sérieuses sur Ibn Khaldûn, et non dans le monde musulman, cela étant à relier à l'état très peu avancé des sciences sociales dans cette région. Mais lorsqu'on regarde du côté des spécialistes des sciences sociales en général, on constate une ignorance quasi totale de l'œuvre d'Ibn Khaldûn, visible dans le fait que ni ses théories sociales et politiques ni ses théories historiques ne sont discutées.

De ce qui vient d'être dit, on peut valablement conclure que l'approche qu'on a d'Ibn Khaldûn n'est pas réellement universaliste, même s'il est vrai que parmi les anthropologues, tant

arabo-musulmans qu'occidentaux, des sociétés musulmanes, les théories anthropologiques et politiques d'Ibn Khaldûn sont débattues sur le même plan que celles des anthropologues, sociologues ou politologues modernes. Je pense qu'il y a deux raisons à cela : d'une part, l'étude épistémologique de l'œuvre d'Ibn Khaldûn n'est pas suffisamment avancée, et tous les rapprochements qu'on a faits entre ses conceptions et celles de penseurs antiques ou modernes restent peu approfondis ; d'autre part, ce que l'on connaît déjà de sa pensée n'est pas intégré ou très peu dans les ouvrages généraux d'histoire des idées ou d'histoire des sciences sociales. Je dois toutefois signaler que j'ai pu consulter personnellement au moins deux ouvrages américains d'histoire des idées anthropologiques, où l'on réserve une petite place à Ibn Khaldûn. Ajoutons qu'Ibn Khaldûn est connu surtout comme l'auteur de la *Muqaddima*, introduction à son œuvre historique où il traite de la science de la société et de la civilisation comme préalable à l'étude de l'histoire.

Bien que la partie historique de son œuvre, notamment celle qui traite du Maghreb, ait été intensément exploitée par tous les historiens de cette région, la théorie historique d'Ibn Khaldûn reste assez peu connue et généralement mal comprise. On n'en retient que ce que dit l'auteur dans la *Muqaddima* et, en outre, on pense généralement que la méthode qui a été exposée dans cette œuvre n'a pas été appliquée par Ibn Khaldûn lui-même dans la partie historique de son œuvre. Cela relève d'une véritable méconnaissance. Ibn Khaldûn est l'auteur d'une théorie de l'histoire originale, qui se distingue de l'historiographie arabe traditionnelle tout en la prolongeant d'une certaine manière, et qui, par-delà celle-ci, retrouve et développe l'esprit de l'historiographie grecque tel qu'il apparaît chez un Thucydide ou un Polybe. La théorie de la société et la théorie de l'histoire se complètent chez Ibn Khaldûn, car la compréhension de l'une passe par la compréhension de l'autre.

Comment vous êtes-vous intéressé à l'œuvre d'Ibn Khaldûn ? Comment l'avez-vous abordée, interprétée et comment en êtes-vous arrivé à envisager de le traduire ? Plus concrètement, est-ce un auteur présent dans les études secondaires au Maroc et au Maghreb ou un auteur marginalisé ?

Quand j'ai fait ma classe de philosophie, en 1962, on n'étudiait pas Ibn Khaldûn, ni d'ailleurs aucun philosophe arabe ou musulman. En dehors des études au lycée, je m'étais intéressé à Hegel, à Marx, à Freud, à Bergson, à Sartre, mais j'ignorais tout d'Ibn Khaldûn. À cette époque, son renom n'avait pas encore atteint les élèves des lycées, et aucune partie de son œuvre n'était enseignée. Ce ne fut qu'une dizaine d'années plus tard, après avoir terminé mes études de philosophie en France que, à l'occasion d'un travail de recherche sur l'éducation dans le monde musulman que je venais de commencer, je fis connaissance pour la première fois avec l'œuvre d'Ibn Khaldûn. Je lus, dans la *Muqaddima*, les divers chapitres qui traitent des sciences et de l'enseignement dans les sociétés islamiques médiévales, et je fus fasciné par l'ampleur et la pertinence de l'information, la qualité de l'analyse et de la réflexion.

Quelque temps plus tard, mon ami Abdelwahab Meddeb, alors collaborateur de feu Pierre Bernard, directeur des éditions Sindbad, me proposa de traduire l'*Autobiographie* en français. Puis, de fil en aiguille, je me suis trouvé plongé dans l'étude de l'œuvre, à laquelle j'ai consacré mon travail de thèse de doctorat de 3^e cycle. Quelques années après ma traduction de l'*Autobiographie* et d'un ensemble d'extraits du *Livre des Exemples*, j'ai eu la chance de me voir proposer par Gallimard, après une rencontre avec cet éditeur qui put avoir lieu grâce au professeur Jamal-Eddine Bencheikh, l'édition et la traduction du *Livre des Exemples* en deux volumes de « la Pléiade ». Mon parcours avec Ibn Khaldûn est donc à la fois le fruit d'un intérêt personnel profond et d'heureux hasards. Mais ce n'est là que l'aspect anecdotique.

Qu'en est-il alors des traductions en langue française ? Comment les évaluer ? Et qu'en est-il de l'usage de l'œuvre d'Ibn Khaldûn dans l'historiographie coloniale ?

Sur le plan académique, au fur et à mesure que j'avancais dans l'étude de l'œuvre d'Ibn Khaldûn, je me suis heurté à deux ordres de difficulté : les unes en rapport avec l'établissement du texte arabe ; les autres avec la traduction. L'œuvre d'Ibn Khaldûn a connu plusieurs péripéties. Dans l'ensemble, elle fut bien appréciée et diffusée de son temps, en tout cas en Orient, bien qu'elle fût assez peu comprise, en particulier pour ce qui est de la *Muqaddima*, sa partie théorique. Elle connut une vogue certaine dans l'empire ottoman depuis la fin du xvi^e jusqu'au xviii^e siècle, alors qu'elle fut relativement peu lue dans le Maghreb. Puis, elle fut découverte au début du xix^e siècle en France et en Europe, sans doute à travers une influence turque. Au bout de cinquante ans, l'intérêt qu'elle suscita dans la communauté scientifique fut tel qu'après la parution de nombreux extraits l'on édita et traduisit la *Muqaddima* dans son intégralité, ainsi que la partie de l'histoire qui traite du Maghreb. À peu près à la même époque, l'œuvre complète fut éditée en Égypte.

Tout ce travail d'édition et de traduction était remarquable, mais pas assez précis ni scientifiquement rigoureux. La traduction de la *Muqaddima* par Slane au milieu du xix^e siècle fut un grand événement scientifique en son temps mais elle a vieilli depuis. D'une part, on a découvert de nouveaux manuscrits qui permettent d'obtenir un texte plus complet, d'autre part, la langue française elle-même a évolué, et l'on dispose de nos jours de meilleurs instruments de travail et d'une meilleure connaissance du contexte culturel et historique dans lequel se situe cette œuvre. La tentative de Vincent Monteil de donner une traduction moderne, pour sa part, n'a pas pleinement réalisé son objectif. En revanche, la traduction anglaise de Franz Rosenthal, antérieure à celle de Monteil, parce que procurant un texte plus complet, parce qu'elle est rigoureuse quoique parfois un peu rigide et, surtout, parce qu'elle est très érudite, a constitué un grand pas en avant.

Ma nouvelle traduction profite, bien entendu, de tout le travail accompli depuis deux siècles, tout en tentant d'aller un peu plus loin, notamment en procurant un texte qui tient compte de tous les manuscrits aujourd'hui disponibles, dans une langue qui voudrait concilier la rigueur et la précision conceptuelles et l'exigence d'une écriture pas trop rébarbative. Elle se place par ailleurs dans une perspective plus ample : celle de la présentation des deux côtés, théorique et historique, de l'œuvre. J'espère ainsi contribuer à remettre en question l'idée bien ancrée depuis Gaston Bouthoul d'un fossé qui séparerait les deux, et ouvrir de nouvelles pistes de recherche sur la démarche globale d'Ibn Khaldûn qui, se fondant sur une nouvelle approche de l'histoire et sur une connaissance approfondie de celle-ci, propose une très riche théorie de la société et de la civilisation humaine.

Une œuvre originale

Venons-en maintenant aux contenus, et donc aux concepts moteurs, de cette œuvre. Tout d'abord, la langue arabe valorise-t-elle, au sens de lui donner toute la signification requise, la politique et le vocabulaire du pouvoir ? Ibn Khaldûn est-il un imaginaire langagier, un inventeur de concepts ? Mais aussi, n'y a-t-il pas un obstacle de la langue en tant que telle pour le traducteur ?

Comme dans toute aire culturelle où il a existé un pouvoir politique centralisé et une bureaucratie d'une certaine ampleur, il s'est créé dans l'empire arabe de l'époque classique (entre le viii^e-ix^e et le xi^e-xii^e siècles) un vocabulaire technique du pouvoir et de

l'administration étatique. Ce vocabulaire est consigné dans la littérature politique et historique, ainsi que dans la sphère du droit qui correspond à ce que nous appelons aujourd'hui le droit public. Ibn Khaldûn se sert évidemment de cet héritage lorsqu'il expose sa théorie politique et sociale, mais plus particulièrement lorsqu'il traite des institutions. Toutefois, ce vocabulaire est insuffisant lorsqu'on passe à un niveau strictement sociologique.

Pour exprimer ses propres conceptions, Ibn Khaldûn a recours à un procédé familier aux théoriciens depuis les philosophes de l'Antiquité, consistant à déplacer un vocable de son usage courant pour lui donner un sens technique plus circonscrit et, plus rarement, à l'invention de nouveaux vocables. Il en est ainsi des concepts d'*ijtimâ' insânî* (société humaine), *mulk* (pouvoir), *'umrân* (civilisation), *tawahhûsh* (vie à l'écart, loin des agglomérations urbaines), *ta'annus* (vie dans ou à proximité des centres urbains), *'asabiyya* (solidarité, esprit de corps, force sociale), *wâzi'* (autorité contraignante), *badâwa* (ruralité, mode de vie rural, civilisation rurale), *hadâra* (mode de vie urbain, civilisation urbaine), *ma'âsh* (moyen de subsistance), *a'mâl* (travail), *malaka* (habitus, aptitude acquise à la suite d'un apprentissage), etc. Cette armature conceptuelle est très importante, et à défaut d'en saisir rigoureusement la signification exacte, on risque de commettre de véritables contresens sur l'ensemble de la théorie politique et sociale d'Ibn Khaldûn.

Est-il possible de s'arrêter sur quelques concepts fondamentaux mal traduits ? À commencer par le concept de mulk. Si Ibn Khaldûn considère cette notion à plusieurs niveaux, en quoi y a-t-il une universalité de ce concept et de son champ de compréhension ? Quel est le lien entre le concept de pouvoir (mulk) et l'approche en termes de civilisation. Le pouvoir ne comporte-t-il pas deux aspects ambivalents : recherche de l'intérêt général et satisfaction des égoïsmes personnels ? Quel est le rapport de ce concept avec celui de royauté ? Quelle en est la dimension théologico-politique ?

Oui, arrêtons-nous un instant sur ces différents concepts. *Tawahhûsh* est généralement traduit par « sauvagerie », « vie sauvage », par opposition à *ta'annus*, traduit par « vie sociale », « sociabilité ». Or, la notion de sauvagerie, qu'on oppose automatiquement à celle de civilisation, est quelque chose de spécifique à l'Occident moderne à partir du xvi^e siècle, et est totalement étrangère à la pensée d'Ibn Khaldûn et, plus largement, à la pensée sur l'homme dans la culture islamique. Dans la *Muqaddima*, le mot *tawahhush* signifie la vie isolée, à l'écart des agglomérations urbaines, et *ta'annus* signifie exactement l'inverse. Les populations ou les tribus qu'Ibn Khaldûn qualifie de *mutawahhisha* ne sont pas des populations ni des tribus « sauvages ». Le *tawahhûsh* a plutôt une connotation positive, dans la mesure où il permet la préservation des qualités sociales et politiques, comme la solidarité et le courage.

De leur côté, les termes *'umrân badâwî* ou *badâwa* et *'umrân hadârî* ou *hadâra* ont été traduits respectivement par « vie au désert » ou « vie nomade » et « vie sédentaire ». C'est un contresens flagrant, car on trouve, dans la *Muqaddima*, un passage où Ibn Khaldûn donne une définition explicite et sans ambiguïté de ces deux termes. On y voit que *hadâra* et *badâwa* se réfèrent respectivement à la vie urbaine et à la vie rurale, non aux modes de vie nomade et sédentaire. La nuance est importante, car lorsqu'on passe au niveau de la conception globale d'Ibn Khaldûn, le problème historique qu'il pose n'est pas celui des rapports des nomades et des sédentaires, mais celui plus vaste et historiquement plus significatif, des rapports entre civilisation agropastorale et civilisation urbaine.

Quant au terme *mulk*, il est le plus souvent rendu tant par les traducteurs français que par les traducteurs anglais par « monarchie », « royauté », « pouvoir royal ». S'il est vrai qu'Ibn Khaldûn l'emploie parfois avec ce sens, la signification fondamentale qu'il a chez lui est celle de pouvoir en général. Dans ce contexte, le concept de *mulk* est lié à sa théorie politique selon

laquelle il ne peut y avoir d'ordre social sans un pouvoir fondé sur la contrainte et la domination (*qahr* et *ghalaba*). Par ailleurs, Ibn Khaldûn insiste effectivement sur le caractère ambivalent du pouvoir, qui répond à une nécessité sociale vitale – la formation d'un ordre politique qui seul permet à la société humaine de survivre – et, dans le même temps, est recherché par les hommes pour la satisfaction d'égoïsmes personnels. Cette ambivalence du pouvoir est une des clés pour la compréhension du processus de développement et de déclin du *mulk*.

Le fait de traduire quasi systématiquement *mulk* par « autorité royale » ou « monarchie » comme le fait Vincent Monteil, dans sa traduction de la *Muqaddima*, introduit d'importantes confusions dans la compréhension de la théorie politique et sociale d'Ibn Khaldûn. En effet, le concept de *mulk* est au centre de cette théorie, et est étroitement lié à celui de *'umrân*. Pour Ibn Khaldûn, il ne peut y avoir de civilisation (*'umrân*) sans pouvoir et sans ordre politique, et il n'existe pas d'ordre politique et de pouvoir au sens propre du terme sans civilisation. Pour utiliser une métaphore de Marx, pour Ibn Khaldûn, le *mulk* est le moteur de l'histoire. La cyclicité de la civilisation et de l'histoire ne fait que refléter le caractère cyclique du pouvoir lui-même, qui naît, se développe et meurt, puis de nouveau, recommence un nouveau cycle.

On voit bien, par là, que le concept de *mulk* ne peut se réduire à celui de royauté ou de monarchie, lesquelles désignent une forme particulière de pouvoir, un régime politique particulier. Mais, évidemment, le *mulk*, dans des circonstances politiques et religieuses déterminées, peut prendre la forme d'une monarchie, d'une royauté, d'une tyrannie, mais aussi celle du califat. C'est un concept strictement politique, qui ne comporte pas, en tant que tel, de dimension théologique. Cela est extrêmement important car, par ce moyen, Ibn Khaldûn parvient à penser le politique indépendamment du religieux. La conception religieuse du pouvoir, le califat par exemple, apparaît, dans ce contexte, comme une forme parmi d'autres du pouvoir. Après Ibn Khaldûn, on a continué d'une certaine façon à penser le pouvoir en dehors du religieux, mais seulement dans la sphère restreinte de ce qu'on appelle la littérature des miroirs des princes, où le pouvoir n'est envisagé que sur un plan strictement pratique. La philosophie politique qu'Ibn Khaldûn a ébauchée dans la *Muqaddima* n'a pas d'équivalent dans la culture islamique, ni avant lui ni après lui.

Un autre concept à l'origine de beaucoup de malentendus est celui de « 'asabiyya ». Que désigne-t-il ? Une forme de solidarité mais aussi un type de pouvoir ? Quelle est sa signification contemporaine alors même que la redécouverte d'Ibn Khaldûn est passée chez certains par le recours à ce concept (Ernest Gellner et Michel Seurat par exemple) ?

Les malentendus qui se sont formés à propos du concept de *'asabiyya* ont pour origine le fait qu'on l'isole des autres concepts fondamentaux comme ceux de *mulk*, de *'umrân* et, surtout, des rapports entre *'umrân hadarî* (civilisation urbaine) et *'umrân badawî* (civilisation rurale). Traduit le plus souvent par « esprit de clan », comme chez Vincent Monteil, avec l'idée qu'il concerne essentiellement les sociétés « bédouines » ou « nomades », il a fini par cristalliser un certain nombre de connotations négatives. En fait, le concept de *'asabiyya* est comme le pendant de celui de *mulk* et, à ce titre, il doit être compris d'abord à un niveau général. Face au *mulk*, qui comme on vient de le voir, signifie dans toute sa généralité, la contrainte par la force et la domination afin de réaliser un ordre politique, le concept de *'asabiyya* désigne la force sociale sans laquelle le *mulk* ne peut voir le jour. En d'autres termes, la *'asabiyya*, pour Ibn Khaldûn, est la condition *sine qua non* de l'existence du *mulk*. Ainsi compris, il peut être traduit de deux façons : soit par « solidarité », « esprit de corps » et, pourquoi pas dans certaines situations précises, « esprit de clan ». C'est en quelque sorte la manifestation extérieure, subjective de la *'asabiyya*. Soit par « force sociale » en général, ou dans certaines situations particulières « force clanique », « force tribale », « force communautaire ou religieuse », etc. C'est l'aspect objectif

de la *'asabiyya*, qui est un facteur déterminant dans la formation de tout pouvoir de quelque nature qu'il soit.

Maintenant, pour donner une vue plus complète sur la façon dont Ibn Khaldûn conçoit la *'asabiyya*, il faut revenir aux analyses de sa genèse dans la « civilisation rurale », de son développement dans le processus de conquête du pouvoir, et de sa dissolution dans le cadre de la civilisation urbaine, c'est-à-dire suivre pas à pas l'ensemble du déploiement théorique de la *Muqaddima*. C'est dire toute la complexité d'un concept dont on n'a souvent retenu que des aspects partiels. C'est le cas notamment d'Ernest Gellner, qui n'a conservé de la *'asabiyya* que ce qui va dans le sens de la théorie segmentaire.

L'anthropologie khaldunienne

Comment qualifier la nature du projet d'Ibn Khaldûn ? Doit-on parler d'une philosophie de l'histoire ? et en quoi se rapproche-t-elle de celles d'un Hegel ou d'un Marx ? Ou bien faut-il évoquer un projet anthropologique au risque de mettre l'accent sur l'aspect culturel et peut-être relativiste ?

Ibn Khaldûn formule lui-même son projet comme une tentative de fondation d'une « science de la société et de la civilisation ». De ce point de vue, il rejoint des préoccupations qui ont été exprimées par Saint-Simon dans les mêmes termes pour la première fois en Europe au milieu du XIX^e siècle. D'autre part, « la science de la société » d'Ibn Khaldûn présente à la fois des convergences et des différences importantes avec l'anthropologie occidentale moderne, dont nous aurons l'occasion de parler. Cela dit, la *Muqaddima* recèle par ailleurs à la fois une philosophie de l'histoire et l'esquisse d'une philosophie politique qui ne sont pas expressément formulées comme telles par Ibn Khaldûn. La philosophie de l'histoire d'Ibn Khaldûn tient la comparaison avec celles de Hegel ou de Marx. Appuyée sur une connaissance historique solide, elle propose un schéma d'évolution de l'histoire humaine moins sophistiqué que ceux de ces deux penseurs européens, mais moins idéologique et plus proche du cours réel de l'histoire tel que nous pouvons l'appréhender aujourd'hui.

Très brièvement présenté, ce schéma est centré autour de l'idée que les grands processus historiques sont tout à la fois sociaux et politiques, et qu'ils se structurent autour d'un mouvement cyclique portant les sociétés d'un ordre rural (*badâwa*) fondé sur l'agriculture et l'élevage, et se caractérisant par sa simplicité technologique et politique, vers un ordre urbain (*hadâra*), fondé sur l'artisanat et le commerce, et où la technologie et l'organisation politique atteignent un très haut degré de complexité. C'est le caractère à la fois opposé et complémentaire des deux pôles, rural et urbain, de la civilisation qui en explique le mouvement cyclique. Si ce schéma n'a pas une validité universelle, contrairement à ce que croyait Ibn Khaldûn, les études historiques et anthropologiques les plus récentes en confirment la pertinence pour la plus grande partie des sociétés islamiques médiévales et un grand nombre d'autres sociétés prémodernes.

Quoi qu'il en soit, l'anthropologie a une dimension universelle, tout comme la philosophie de l'histoire. En quoi la philosophie d'Ibn Khaldûn a-t-elle une dimension universelle ?

L'approche d'Ibn Khaldûn, parce qu'elle consiste à prendre la société humaine dans toute son extension spatiale et sa profondeur temporelle, présente un caractère universel. Cette approche a une valeur en soi, quelle que soit par ailleurs la qualité des résultats qu'elle a atteints, dans la mesure où elle constitue le premier exemple d'une étude systématique et complète de la société humaine comme telle. Mais il y a plus que cela. Si l'hypothèse générale d'Ibn Khaldûn sur

l'évolution de la civilisation et de l'histoire est discutable, elle constitue néanmoins une des premières tentatives d'explication rationnelle de l'histoire humaine dans sa globalité. À un niveau moins général, la science de la société d'Ibn Khaldûn apporte des modèles d'explication des mécanismes de fonctionnement de la société et du pouvoir qui restent encore aujourd'hui pertinents. Enfin, elle a forgé des concepts comme ceux de société (*ijtimâ'*), de civilisation (*'umrân*), de *'asabiyya* (esprit de corps ou de clan, solidarité, force sociale), de pouvoir et de souveraineté (*mulk*), qui ont leur place dans l'histoire de l'anthropologie et dans l'épistémologie des sciences sociales.

L'islam et le rôle politique de la religion

Cette philosophie met en avant le rôle décisif de l'islam. Pourquoi ? N'est-ce pas en lien avec le concept de pouvoir qui est ambivalent (j'anticipe ici votre réponse : le pouvoir renvoie d'un côté à la possibilité de rationaliser l'action et de l'autre aux intérêts les plus étroits) ? La religion n'a-t-elle pas pour tâche de concilier ces deux tendances ? Comment le comprendre, et en quoi l'islam est-il spécifique ? Qu'apporte cette religion en tant que telle ? Demande-t-on à la religion d'apaiser le politique ou à la religion de le faire craindre (la peur de Dieu) par le peuple de manière à ce que le pouvoir soit moins tyrannique (Napoléon et Portalis) ? L'idéal est-il une unification du spirituel et du mondain ?

Dans la théorie sociale et politique d'Ibn Khaldûn, la religion joue effectivement un rôle important à divers niveaux, mais elle n'apparaît qu'à un certain stade de l'analyse, et quand Ibn Khaldûn la fait intervenir, il se réfère à la religion en général et non à l'islam comme tel. Considérant la religion dans sa fonctionnalité politique, il pense, contrairement aux philosophes musulmans, que la religion n'est pas nécessaire. Il en donne pour preuve le fait qu'historiquement on trouve des sociétés qui fonctionnent parfaitement sans religion. Dans le processus de fondation du pouvoir et des États, Ibn Khaldûn reconnaît à la religion un rôle, mais seulement en tant qu'adjuvant aux forces sociales, dans la mesure où, en tant que ferment idéologique de l'unité des hommes autour d'un idéal élevé, elle peut additionner sa force propre à celles-ci. D'autre part, après avoir examiné dans sa pureté le jeu naturel des forces sociales et politiques dans la formation et le fonctionnement des États, il montre que ce jeu s'inscrit historiquement dans un cadre institutionnel déterminé. Ce cadre, qui définit les règles du gouvernement, est, dit-il, soit fondé sur une base purement humaine et rationnelle, soit sur une base religieuse et divine.

C'est là où intervient l'islam. La préférence d'Ibn Khaldûn va à un cadre institutionnel d'origine religieuse. Il ne s'en explique pas de façon explicite, et ne s'attarde pas sur ce qu'il appelle « la politique rationnelle » si ce n'est en évoquant l'exemple de la monarchie perse, mais on peut penser que son choix est motivé par le fait que la religion apporte la force et l'autorité de la transcendance qu'aucune instance humaine ne peut égaler. La loi divine se place d'emblée au-dessus des intérêts particuliers et des égoïsmes individuels, et elle fournit des valeurs sûres qui transcendent les divisions humaines. En ce sens, la religion fournit au politique des solutions justes et pérennes, et peut contribuer par son idéal moral à détourner les hommes du penchant à l'oppression et à la tyrannie. Cet idéal de l'unification du religieux et du politique est considéré par Ibn Khaldûn comme une belle utopie qui n'a connu dans l'histoire de l'islam qu'un très court moment (trente ans, dit la tradition) où elle fut pleinement réalisée, au temps des « califes bien guidés ». Il montre les raisons objectives, inscrites à la fois dans la nature de l'homme et dans celle du pouvoir, qui empêchèrent cet idéal de continuer à fonctionner. Ibn Khaldûn montre qu'au cours de l'histoire de l'islam, les régimes royaux qui ont existé dans la plupart des

sociétés islamiques ont opéré une sorte de compromis entre l'application de la loi religieuse et les exigences naturelles de la société et du pouvoir.

Toujours en vue de comprendre le processus décrit par Ibn Khaldûn, peut-on préciser le rôle de l'islam en comparaison avec celui des autres monothéismes ? Pourquoi les rapports du spirituel et du temporel ne sont-ils pas vécus de manière proche ? Si la religion musulmane est la meilleure chose pour organiser le politique, pourquoi le christianisme évolue-t-il vers un régime de séparation ? Et s'il y a universalité de la pensée d'Ibn Khaldûn, comment penser le statut du politique dans des sociétés non musulmanes ? Enfin, une société sans religion est-elle possible ?

Ibn Khaldûn traite des institutions juives, chrétiennes et musulmanes par référence à un cadre commun, ce qu'il appelle « le vicariat prophétique » (*khilâfat al-nubuwwa*). La notion de vicariat était connue des chrétiens (le pape est nommé « vicaire de Pierre » dès Léon le Grand, 440-461, et par là même « vicaire du Christ » dès 495), mais rien ne permet d'affirmer qu'elle leur fut empruntée par les musulmans. Ibn Khaldûn pense que ce qui a caractérisé l'islam, c'est d'avoir uni les deux aspects religieux et mondain, alors que les religions juive et chrétienne les auraient séparés. C'est là une erreur historique de sa part. Le contraste qu'il établit entre l'islam et les deux autres religions est très approximatif et, à un certain niveau, faux : d'un côté la mission universelle de l'islam, c'est-à-dire qu'il s'adresse fondamentalement à tous les hommes, qui ont obligation de le suivre, entraîne, d'après lui, l'institution de « la guerre sainte » comme obligation religieuse, ce qui a pour conséquence l'unification du religieux et du politique, du califat et du pouvoir temporel (*mulk*) ; de l'autre, l'absence d'une mission universelle chez les juifs et les chrétiens et le fait que « la guerre sainte » n'est pas tenue, chez eux, pour un devoir religieux conduisent à une séparation entre le religieux et le politique.

Les explications d'Ibn Khaldûn sur la mission universaliste de l'islam, par contraste avec les deux autres religions monothéistes, sont peu développées dans le passage concerné de la *Muqaddima*, et il n'y revient nulle part dans son œuvre. Quoi qu'il en soit, s'il est vrai que, dans le judaïsme, l'universalisme, vécu dès le départ dans une forte tension avec le point de vue particulariste, a cédé la place à ce dernier dans les communautés juives du Moyen Âge, dans le christianisme, une forte tendance universaliste est très tôt apparue, et les Croisades montrent que l'universalisme chrétien, autant que le musulman, pouvait, à l'occasion, avoir recours aux armes.

Les rapports, chez les juifs, entre la prêtrise et le pouvoir politique sont historiquement complexes. On sait, par exemple, qu'à l'époque des Asmonéens, le grand prêtre ne fut plus seulement un dirigeant religieux, un guide spirituel, mais qu'il devint aussi un roi ; mais on sait, par ailleurs, que l'accession d'Hérode à la monarchie marqua véritablement la séparation entre autorité politique et prêtrise. Pour ce qui est des institutions chrétiennes, s'il est établi qu'il a existé originairement une séparation du spirituel et du temporel, l'histoire chrétienne bourdonne des luttes pour la domination politique entre la papauté et l'Empire et autres royaumes et principautés, et l'on assiste, à partir du ^{viii}e siècle, à une tendance de la papauté à former un État temporel et à se constituer en « monarchie » (surtout après 1050), se proclamant à la fin du ^{xii}e siècle la « tête de toute la chrétienté en matières spirituelles et temporelles ». Par ailleurs, on connaît ce que l'on a appelé le « césaropapisme », tendance inverse, surtout manifeste à Byzance à partir de Léon III l'Isaurien (717-740), qui tient les souverains pour prêtres et empereurs à la fois.

Pour ce qui est de la guerre sainte, il faut souligner le fait que, contrairement à ce qu'affirme Ibn Khaldûn, elle n'était absente ni chez les juifs ni chez les chrétiens, et que, à certaines époques et dans certaines circonstances, elle fut considérée tant chez les uns que chez les autres

comme une obligation religieuse.

À ce stade comment penser le modèle d'Ibn Khaldûn et la tradition du désenchantement du monde propre aux sociétés occidentales ? En quoi le statut et la représentation du politique sont-ils différents ?

En réalité, il a existé assez tôt, en Islam, et à partir de la fin du Moyen Âge, dans l'Europe chrétienne, une tendance historique commune à l'autonomisation du politique par rapport au religieux, qu'Ibn Khaldûn a parfaitement identifiée et décrite pour le cas de l'Islam. La séparation est un phénomène tardif, qui se produit en Europe et pas en Islam pour un ensemble de raisons qui dépassent largement le cadre religieux à proprement parler, et qui sont à mettre en rapport avec le processus révolutionnaire global de la société, de l'économie, de la science et des technologies qui a débuté en Europe dès la Renaissance et s'est prolongé jusqu'au xviii^e siècle dans sa première grande séquence.

La tradition européenne de désenchantement du monde suit à la fois les révolutions sociale et politique et les révolutions industrielle et scientifique modernes à partir du xvi^e siècle avec leurs prolongements, au xx^e siècle, par les bouleversements apportés par le développement fulgurant des moyens de communication, de l'informatique et des sciences biologiques. Le religieux a changé de nature. S'il peut encore être récupéré sur d'autres plans, il ne constitue plus, sur le plan conceptuel, dans son rapport au politique, ni un horizon nécessaire ni même un horizon possible pour penser le monde. Le modèle d'Ibn Khaldûn est, évidemment, très loin de cette problématique. S'il a pensé la possibilité d'un système politique non régi par la religion (en affirmant que religion = monothéisme), c'est en sous-entendant que les nations qui concevaient ainsi leur système politique ignoraient « la religion vraie ». Si, par ailleurs, il y avait dans les sociétés musulmanes une tendance à une certaine autonomie du religieux par rapport au politique, Ibn Khaldûn pensait que c'était à cause de la faiblesse de l'homme et de son incapacité à infléchir les lois naturelles du politique. Ibn Khaldûn vivait dans un monde où la croyance à la Création était intangible. Les musulmans d'aujourd'hui, n'ayant pas vécu de l'intérieur les diverses révolutions qu'a connues l'Europe, demeurent encore très largement dans le même monde que celui d'Ibn Khaldûn et ne sont pas près de l'abandonner, à moins d'une profonde révolution culturelle.

Conquête du pouvoir et théorie des cycles

Quelle est l'importance de la théorie des cycles chez Ibn Khaldûn ? Ne porte-t-elle que sur la ville ?

La théorie de l'évolution cyclique des sociétés et de la civilisation est fondamentale chez Ibn Khaldûn. Elle doit être reliée à deux aspects de sa pensée : la conception des modèles sociaux (l'organisation en familles, tribus et nations), de la technologie, des sciences et des religions comme essentiellement stables, ayant atteint leurs formes achevées et ne présentant que des possibilités de changement minime et superficiel ; la conception de la civilisation comme un phénomène bipolaire, comportant un pôle rural (*badâwa*) et un pôle urbain (*hadâra*) à la fois opposés et complémentaires. Le caractère cyclique concerne donc le système de la civilisation dans son ensemble, autant la ville que le milieu rural, agricole ou pastoral, mais les transformations cycliques ne touchent ni les soubassements de l'ordre humain en tant que tel, ni les modèles sociaux et culturels.

Peut-on présenter la théorie du cycle urbaine chez Ibn Khaldûn ? Quel est son lien avec le monde rural, en quoi est-elle toujours d'actualité (voir Michel Seurat) ? Peut-on risquer une comparaison avec la ville européenne qui est à l'origine des traditions communalistes mais qui exige que le citoyen soit aussi un homme armé, susceptible d'assurer la défense (pas besoin de recourir comme chez Ibn Khaldûn à des groupes extérieurs) ?

Comme on vient de le voir, la théorie cyclique concerne le système de civilisation dans son ensemble. La ville n'est pas indépendante du monde rural : elle lui doit, en particulier, la force militaire et le pouvoir lui-même, c'est-à-dire les moyens qui lui permettent d'établir et de maintenir l'ordre intérieur et de se protéger contre les agressions et toutes les espèces de dangers qui proviennent de l'extérieur, d'assurer la sécurité des routes, et d'organiser des réseaux commerciaux à grande échelle. Le pouvoir naît dans le monde rural, ensuite il se développe, s'épanouit, puis décline et meurt dans le monde urbain.

Les villes musulmanes, qui jouaient un rôle central dans la vie économique des empires et des royaumes qui s'étaient formés dans l'aire de civilisation musulmane à cause de la vocation commerciale et d'intermédiation de celle-ci entre les trois mondes asiatique, africain et européen, devenaient rapidement des agglomérations énormes et composites, difficiles à gérer et à gouverner. Leur composition sociale, qu'Ibn Khaldûn a décrite d'une façon très pertinente, ne leur permettait pas d'engendrer leurs propres forces militaires et leur propre organisation politique, sauf exception. Cela, joint à leur précarité structurelle et une accumulation capitaliste relativement faible sur le long terme, fait toute la différence avec les villes européennes qui s'étaient développées à la fin du Moyen Âge et qui, elles, avaient pu se doter d'un système politique autonome, d'une milice, et, assez tardivement, il est vrai, et dans certains cas seulement, d'une armée composée de citoyens.

Une réception incomplète

Revenons maintenant à Ibn Khaldûn en tant qu'historien. Comment son œuvre proprement historique a-t-elle été reçue en Europe, et de quelle façon a-t-elle été utilisée ?

L'œuvre historique d'Ibn Khaldûn a été aussi intensément utilisée que son œuvre théorique. Comme je l'ai déjà dit, ce fut elle qui fut découverte la première, et l'édition et la traduction de la partie du *Livre des Exemples* relative à l'histoire du Maghreb furent menées par Slane au milieu du XIX^e siècle sur ordre du ministre français de la Guerre. Mais, jusqu'à ce jour, l'apport d'Ibn Khaldûn en tant que théoricien de l'histoire n'a pas été apprécié à sa juste valeur dans la mesure où, reconnaissant l'originalité et la puissance de la méthode historique exposée dans la *Muqaddima*, on a presque unanimement affirmé qu'elle n'est pas rigoureusement appliquée dans la partie historique. Il y a là une méconnaissance véritable et une injustice à l'égard d'Ibn Khaldûn.

Mais arrêtons-nous d'abord sur l'exploitation qui a été faite de la partie historique, que ce soit l'histoire qui se rapporte au Maghreb ou celle qui concerne l'Égypte mamelouk ou l'Espagne et la Sicile. On peut affirmer sans exagération qu'Ibn Khaldûn a été à la fois la meilleure source d'information des historiens européens modernes qui ont travaillé sur l'Afrique du Nord et leur guide théorique. Son découpage de l'histoire, les principaux problèmes dont il traite, la signification globale qu'il permet de dégager ont eu sur eux une influence décisive. D'une manière plus large, s'il est vrai que l'on n'a pas su tirer profit de ses synthèses relatives à l'histoire des Arabes en général, on a exploité au maximum ses exposés sur les institutions politiques et religieuses, sur les emblèmes du pouvoir, sur l'histoire des sciences et de

l'éducation que l'on trouve dans la *Muqaddima*. On peut donc dire, pour être bref, que l'histoire moderne de l'islam doit énormément à Ibn Khaldûn.

Pour ce qui est de la méthode suivie par Ibn Khaldûn dans son écriture de l'histoire des Arabes en général et des Arabes et des Berbères du Maghreb en particulier, il faut une certaine dose de cécité, que j'avoue ne pas comprendre, pour ne pas voir qu'elle se conforme point par point à celle qu'il a exposée dans la *Muqaddima*. Il y a tout d'abord le simple fait que, contrairement aux historiens arabes traditionnels, Ibn Khaldûn fait une histoire des « nations » (*umam*), et non une histoire des dynasties (*duwal*). Définissant la nation comme une entité qui se caractérise par son origine et sa généalogie, ses territoires, ses mœurs et coutumes, et surtout, la part du pouvoir qu'elle a exercée dans l'histoire, il procède à une véritable construction des nations dont il a fait son objet, un peu au sens où nous parlons aujourd'hui de la construction d'un objet historique. On peut dire, en ce sens, qu'il a inventé les Arabes et les Berbères comme objet d'histoire, et qu'il a tenté d'appliquer la même méthode aux Turcs, aux Francs, aux Noirs, mais aussi à des « nations » anciennes comme les coptes, les juifs, les Perses, les Rum (grecs, romains, byzantins). On doit rappeler ensuite, que, conformément à son modèle théorique, il présente l'histoire du monde connu à son époque comme une histoire de circulation du pouvoir parmi les nations : partant d'un état de marginalité où elles vivent dans les conditions frustes de la civilisation rurale (*badâwa*), les grandes nations du monde ont tour à tour fait la conquête du pouvoir et, du même coup, se sont transformées en adoptant et en développant à leur profit la civilisation urbaine. Cette vision matérialiste et naturaliste de l'histoire, qui fait du pouvoir politique le moteur de l'histoire, contraste aussi bien avec la vision de l'historiographie traditionnelle musulmane qui observe une attitude de neutralité et s'abstient de donner un sens à l'histoire – en tout cas, celle qui suit l'avènement de l'islam –, qu'avec la vision de l'historiographie chrétienne, centrée autour de l'idée du salut et du plan divin pour l'homme.

À l'heure de l'islam déterritorialisé

La « science de la civilisation » d'Ibn Khaldûn peut-elle aider en quoi que ce soit à comprendre l'islam d'aujourd'hui, en particulier, dans son rapport au phénomène de la globalisation ?

La théorie explicative que fournit Ibn Khaldûn du système social et politique des sociétés musulmanes du Moyen Âge est jusqu'à présent la plus complète et la plus pertinente que nous ayons. Les historiens modernes l'ont reprise, affinée parfois, enrichie par des faits inconnus à Ibn Khaldûn, mais, pour l'essentiel, ils ne sont guère allés plus loin dans l'approfondissement de notre compréhension de ces sociétés. Or si, évidemment, les sociétés musulmanes d'aujourd'hui ont, comme toutes les autres sociétés du monde, connu des transformations profondes de leurs structures sociales, de leurs institutions politiques, de leur économie, de leur culture, elles n'ont pas véritablement coupé leur cordon ombilical avec le passé, ne fût-ce que subjectivement et culturellement. Les sociétés musulmanes sont peut-être, de nos jours, les sociétés les plus *nostalgiques* de leur passé. Cela ne veut pas dire qu'elles sont plus attachées au passé que les autres ; cela veut surtout dire qu'elles ont à la fois une mauvaise compréhension de leur passé et de leur présent, qu'elles n'ont réglé leurs problèmes ni avec l'un ni avec l'autre. Dans ce contexte, Ibn Khaldûn peut être pour elles d'une immense utilité. Mais on peut constater qu'en dehors du fait qu'il constitue pour elles un sujet de fierté, elles l'étudient peu et mal, beaucoup moins bien, par exemple, que ne le font l'Europe, les États-Unis et le Japon, et qu'elles n'ont pas réussi à en faire une nouvelle lecture, à discerner l'usage qu'elles peuvent en faire pour tenter de comprendre la racine de leurs difficultés actuelles.

Un des plus grands obstacles à l'évolution des sociétés musulmanes d'aujourd'hui a partie liée avec l'assimilation de notions politiques comme celles d'État, de citoyen, de liberté, nées dans un système social et politique différent du leur. Pour vaincre cet obstacle, la première démarche est de comprendre en quoi consiste la différence entre le système social et politique musulman et le système européen moderne. Une lecture intelligente et approfondie d'Ibn Khaldûn pourra les y aider. Elles pourront y trouver également non pas des réponses toutes faites au problème de la globalisation que nous vivons aujourd'hui, mais une autre manière de penser le global et l'universel dans le contexte musulman médiéval, ce qui leur permettra de relativiser la globalisation d'aujourd'hui, mais aussi de cesser de se voir comme une exception.

Propos recueillis à Rabat par Olivier Mongin

Abdesslam Cheddadi est le traducteur et l'éditeur du *Livre des Exemples* d'Ibn Khaldûn, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2002.

Revue des revues de l'adpf, sélection de mars 2006

- Abdesselam CHEDDADI: «Reconnaissance d'Ibn Khaldün»
article publié initialement dans la revue *Esprit*, n°11, novembre 2005.

Traducteurs:

Anglais: David Macey

Arabe: Béchir Sébaï

Chinois: Yan Suwei

Espagnol: Mónica Mansour, avec le concours de Fernando Cisneros

Russe: Kiril Tchékalov

Droits:

© Abdesselam Cheddadi/*Esprit* pour la version française

©David Macey/Institut Français du Royaume Uni pour la version anglaise

©Béchir Sébaï/Centre Français de Culture et de Coopération du Caire – Département de Traduction et d'Interprétation pour la version arabe

©Yan Suwei/Centre Culturel et de Coopération Linguistique de Pékin pour la version chinoise

©Mónica Mansour/Centre Culturel et de Coopération de Mexico – Institut Français d'Amérique Latine pour la version espagnole

©Kiril Tchékalov/Centre Culturel Français de Moscou pour la version russe