

Georges LABICA. — Politique et religion chez IBN KHALDOUN.

Thèse 3 cycle Alger ronéotypée.

Il n'est pas dans nos intentions de soulever ici les discussions que suscite l'intéressant ouvrage de M. G. LABICA. Nous vous proposons seulement d'en donner un rapide compte-rendu, tout en souhaitant que les originales thèses qu'il renferme ne manqueront pas de provoquer réflexions ou critiques, qui contribueront à enrichir nos connaissances sur la pensée Khaldounienne.

Dans son introduction l'auteur précise l'objet de sa thèse : examiner l'attitude du rationalisme khaldounien au niveau de l'observation des phénomènes religieux « comment ce Maghrébin imprégné de culture islamique au sens le plus classique du terme allait-il concilier orthodoxie et souci scientifique, transcendance et historicité ».

Ce problème, qui n'a pas reçu l'attention qu'il mérite de la part des auteurs modernes est d'une importance indéniable. Il s'agit de savoir si cet historien dont la modernisation de pensée a été maintes fois soulignée, considère la révélation muhammadienne comme une exception dans l'entreprise historique ou comme un phénomène qui s'y intègre. Ce qui amène l'auteur à examiner, à travers les idées khaldouniennes le rôle de la religion dans la cité islamique. Quelque chose de cette cité persiste encore dans les sociétés musulmanes contemporaines qui ne parviennent pas encore à dépouiller le politique du religieux. L'analyse débouche ainsi sur le tiers-monde contemporain et ses contradictions. L'auteur remarque en passant qu'Ibn Khaldoun a sous ce rapport, préparé la voie à une science des idéologies.

A la fin de l'introduction il annonce les grandes lignes de son étude à savoir :

1°) — Instauration par Ibn Khaldoun d'une science nouvelle qui a pour objet la civilisation (*'umrane*) prise dans sa totalité.

2°) — Problématique de la religion, sa place parmi les concepts fondamentaux du *'umrane*.

3°) — « l'action muhammadienne » c'est à dire le processus de la fondation des états islamiques qui, à l'instar de celui que créa Muhammad à Médine, reposent sur une idéologie religieuse.

Le premier chapitre s'attache à définir la nouvelle science qui a pour objet l'étude de la civilisation. « En traitant de la civilisation, écrit Ibn Khaldoun, j'ai montré au lecteur le pourquoi et le comment des choses ». Cette science appartient aux disciplines fondées sur la

raison et n'a pas de fin utilitaire. L'auteur rappelle, en en approfondissant l'analyse, toute l'originalité de la pensée khaldounienne dans ce domaine.

Le *'umrane*, objet de cette nouvelle science, se manifeste sous deux formes : la bedouinité et la citadinité, fondées sur deux concepts économique-sociaux. « Mais ce bicéphalisme n'est pas statique, le premier état n'étant qu'un moindre degré de *'umrane* et la bedouinité... Le processus dynamique qui va rendre compte de ce développement est exprimé par le concept de *'açabyya*, authentique force motrice de l'histoire ».

M. LABICA estime que cette nouvelle science, fondée par Ibn Khaldoun, exprime par sa nature, son essence et son objet, l'intention d'un rationalisme laïc, rare dans le monde musulman.

Au deuxième chapitre on aborde la vif du sujet, c'est à dire les rapports de la religion et de la politique.

Il est de l'essence de l'homme, dit Ibn Khaldoun, de ne pouvoir exister que grâce à l'organisation sociale. De la sociabilité naturelle de l'homme découle le besoin d'une autorité politique (*mulk*) qui freine les instincts d'agression mutuelle. « Le *mulk* est le produit de l'intelligence non de l'instinct... décision humaine, non marque divine : c'est un concept anthropologique rigoureusement laïc ».

Le *'umrane* admet des degrés qui sont fonction du milieu géographique, et la religion, qui n'en est qu'un aspect, n'échappe pas à ce déterminisme géophysologique.

La religiosité dans les contrées de l'abondance n'est-elle pas différente de celle des civilisations de la rareté ? Et il semble bien que « le lait fait l'ascète comme la viande fait le libertin ».

La religion apparaît comme un facteur inessentiel de civilisation. Elle vient après la politique, au sens de sociabilité, et de l'économique, qui désigne les variétés des modes d'existence déterminés par le milieu naturel.

D'autre part, les religions révélées n'établissent aucun clivage entre barbarie et civilisation, car Grecs et Perses, bien que païens, ont connu de très brillantes civilisations.

L'auteur ne manque cependant pas de relever la contradiction qu'il estime seulement apparente, entre les textes où Ibn Khaldoun manifeste, dans ce domaine, un rationalisme matérialiste, et les longs développements qu'il consacre au prophétisme, aux révélations et au monde invisible. Il pense que ces phénomènes surnaturels et irrationnels peuvent parfaitement s'insérer dans le cadre d'une anthropologie culturelle. « Ainsi le surnaturel lui même participe du naturel, et la révélation coranique, qui a réalisé l'unité de la communauté arabe, ne fait pas exception ; elle se présente comme la seule réponse possible à la situation géographique et sociale des arabes et exprime à sa manière l'accomplissement de l'essence de l'humain qui est collectivité ».

Par ailleurs, à l'opposé de l'atomisme ankylosant des Ash'arites qui nient toutes causes secondaires et en appellent sans cesse à Dieu, auteur unique, Ibn Khaldoun, une fois le moteur premier implicitement admis, met en œuvre le principe de l'explication causale, même lorsqu'il s'agit du phénomène religieux en tant qu'aspect du *'umrane*. Il parvient ainsi à concilier les exigences du rationalisme avec l'orthodoxie.

Pour expliquer le rôle politique de la religion dans la sociologie khaldounienne M. LABICA rappelle (chapitre III) la dynamique de la *'açabiyya*, c'est à dire la force de cohésion et d'engagement sociaux qui permet aux groupements humains de passer du stade de la « rareté » économique et de l'inorganisation politique (*Badya* = bédouinité) à celui de l'abondance et de la cité. Il précise, au passage, le contenu purement sociologique du concept « *'arab* », analyse cette *'açabiyya* « nerf de la causalité historique » et en décrit l'évolution de la simple protection du contributeur dans sa lutte pour la subsistance jusqu'à l'instauration du pouvoir politique.

Dans ce processus de formation d'un état politique à partir de groupements tribaux anarchiques, la religion peut parfois intervenir comme ce fut le cas dans l'entreprise de Muhammad à Médine.

Mais cette intervention n'est qu'accessoire. Privée de *'açabiyya* elle est inopérante. La protection de son groupe agnatique, Qoraïch, lui ayant fait défaut à la Mecque, Muhammad a dû accepter celle des Médiinois ; et c'est alors seulement que la création de la première cité islamique devint possible. Cette constatation est confirmée par le hadith suivant : « Dieu n'envoie aucun prophète qui ne soit protégé par son peuple ». Il serait cependant erroné de sous-estimer le rôle de la religion dans l'instauration du pouvoir politique. Elle renforce parfois considérablement l'efficacité de la *'açabiyya*. Elle réalise l'union des cœurs, contribue à la maîtrise des appétits individuels, augmentant ainsi la cohésion du groupe et en élevant le niveau moral. Elle lui apporte une idéologie. Il semble même que dans le cas des arabes, « peuple le plus bédouin parmi les bédouins », l'importance du facteur religieux (*da'wa*) dans la fondation du pouvoir politique, est déterminante. Le rôle du prophète, du Saint ou du réformateur musulmans y est grand.

L'Islam constitue-t-il pour autant une exception, par rapport aux autres religions dans cette relation sociologique *'açabiyya-da'wa* ? Une fois le pouvoir politique (*mulk*) instauré, peut-il en garantir la stabilité et la permanence. ? Cette exception irrationnelle que constituerait l'entreprise de Muhammad lui aura en tout cas à peine survécu. Le pouvoir politico-religieux qu'il fonda se transforma, quelques décennies à peine après sa mort, en royauté d'essence profane, basées, non plus sur la primauté de l'idéologie, mais sur la puissance de la *'açabiyya* « La cité des croyants redevient celle des hommes ». L'extension des conquêtes provoquant une modification des conditions de vie des musulmans, les institutions politiques islamiques se sont laïcisées sous une apparence religieuse.

Cette *'açabiyya* qui reprend tous ses droits dans le devenir politique n'est pourtant pas identique à celle des consanguinités anté-islamiques. Elle est devenue une valeur politico-sociale, une *'açabiyya* de classes et non plus simplement d'agnats. Le retour à celle-ci serait en effet regression, retour à la bédouinité.

Cependant l'appartenance à la prestigieuse tribu de Qoraïch fut considérée comme condition d'accession à la dignité califale, ce qui montre bien qu'une *'açabiyya* pas tout à fait différente de l'ancienne continue à jouer un rôle au détriment de l'idéologie religieuse. N'est-ce pas elle qui a amené les musulmans à admettre comme calife le débauché et incapable Yazid fils de Mu'awyya ?

Ainsi l'idéal religieux de l'époque proto-islamique a cédé rapidement le pas à l'opportunisme politique : on est allé d'Allah à Chosroës et le prophète n'a pas fait école ».

La situation de dépendance où se trouve la religion par rapport au *'umrane* trouve sa conformation même dans la répartition géographico-sociale des écoles islamiques. Exemple : la ruralité fait le malékite et l'urbanité le hanéfite.

Ce rôle joué par la *da'wa* dans l'instauration du pouvoir politique, en relation avec la *'açabiyya*, ne se limite pas dans le temps à la naissance et au déclin de la cité islamique originelle. L'irruption de l'Islam dans la vie politique fit naître, tout au long de l'histoire du monde musulman des « *fitna-s* » des schismes politico-religieux, qui, jouant le rôle de nouvelles *da'was*, vinrent renforcer des *'açabiyyas* dans leurs entreprises de conquête du pouvoir politique : chi'ismes théoriques, kharijismes démocratiques, mouvements orthodoxes s'acomodant plus ou moins d'un despotisme oriental (chapitre IV). A travers cette instable succession d'états se dégage toujours la même loi : la solidarité organique (*'açabiyya*) doit être renforcée par une action d'idéologie politico-religieuse (*da'wa*) pour que puisse être fondée une puissance politique (*mulk*).

Cette loi trouve plus particulièrement son application au Maghreb, terre doublement bédouine, par ses autochtones et ses envahisseurs. En outre, tout comme les bédouins d'Arabie contemporains de Muhammad, les berbères sont prompts à s'enthousiasmer à une idéologie religieuse. Ils savent préserver leur originalité et leur indépendance en recouvrant à des modes de croyance adaptés : puritanismes, réformismes voir schismes.

Aussi la trilogie *'açabiyya-da'wa-mulk* joua au Maghreb un rôle important dans le passage de l'anarchie bédouine à la citoyenneté politique. Au Maghreb comme en Arabie, « pour se nier elle-même la bédouinité requiert un prophète ; l'action muhamadienne est à recommencer ».

L'auteur analyse alors les différentes entreprises politiques, fondées sur cette trilogie, et qui se sont succédées au Maghreb de la conquête arabe au 8ème siècle jusqu'au 13ème siècle, et explique les rapports existant entre elles d'un côté, et les conditions socio-politiques, de

l'autre. Il distingue deux types de mouvements : 1° — Les mouvements inspirés par des *da'wa* schismatiques (kharijismes, chi'ismes, révolte de l'homme à l'âne...) ceux-ci présentent un caractère de réaction régionale contre le centralisme et l'absolutisme califiens et tendent à réaliser l'indépendance politique du Maghreb (8° au 11° siècle). 2° — Les mouvements caractérisés par un simple recours à un réformisme de l'intérieur de l'orthodoxie sunnite ; ils se sont manifestés dans un Maghreb désormais maître de son destin (11° au 13° siècle) et ont une vocation impériale voire califale « Avec les Almoravides, et, mieux encore, avec les Almohades le schéma muhammadien trouve sa répétition peut être la plus pure : l'alliance de l'idéologique et du militaire, si complètement accomplie entre Ibn Toumert et 'Abd El Moumin, appuyée sur la cohésion tribale qu'elle sublime en la dépassant, est principe de politique et instauratrice d'Etat ».

Dans la trilogie *'açabiyya-da'wa-mulk*, le deuxième élément semble, malgré son importance historique, la plus faible. Yaghmorassen, fondateur de la dynastie 'Abdelwadide, fut, dans son entreprise politique, étranger à toute préoccupation doctrinale. Des souverains musulmans eurent parfois recours à des alliances avec les chrétiens contre leurs voisins musulmans pour des raisons politiques. Ainsi, si l'accession à la souveraineté politique peut parfois se passer de *da'wa*, la sauvegarde de celle-là prend toujours le pas sur les considérations ou les prescriptions religieuses aussi impératives soient-elles.

Poursuivant son analyse, l'auteur estime (chapitre VI), que ce processus de devenir politico-social, nommé action muhammadienne, et caractérisé par l'intervention de l'Islam comme référentiel idéologique, est propre aux sociétés dans lesquelles prédomine la « *badya* ». Ce concept recouvre non seulement les déserts, arabiques et maghrébins, mais aussi les montagnes de Berbérie où les rigueurs du climat, la pauvreté de sols et l'isolement, imposent des mœurs identiques à celles des vrais bédouins. Leur dénominateur commun est la non-citadinéité : « La bédouinité de la sorte exprime le manque de la cité politique et ce manque est appel, besoin impérieux de promouvoir dans et par l'urbanité au sens éthique comme au sens architectural du terme l'humanité véritable qui demeure en sommeil chez l'homme archaïque de la *badya* trop proche toujours de l'animal. ».

Cette bédouinité ne se limite pas au sens géographique du terme. Elle présente aussi un aspect socio-économique. Elle désigne la rareté et englobe les couches sociales, opprimées et deshéritées, des cités et des campagnes du « *bled el Makhzen* ».

L'âme de la bédouinité c'est la *'açabiyya* et celle-ci va du simple esprit du clan, qui permet à l'individu de survivre dans et par le groupe, jusqu'aux formes les plus élaborées de la cohésion et de la revendication politico-sociales. La Cité n'exclut cependant pas toute *'açabiyya*. Celle-ci y est entretenue par la communauté d'intérêts matériels, d'idéologie religieuse et de buts politiques immédiats : la mise en place de nouvelles structures et de nouveaux rouages. L'auteur s'attache à démontrer qu'à chaque étage de la bédouinité (nomadisme proprement dit, sédentarité rurale, prolétariat urbain) correspond une forme de *da'wa*. L'efficacité de toutes ces *da'wa-s* tient à

des facteurs politico-sociaux plutôt que religieux. La théocratie islamique qui a inspiré ces mouvements semble être le mirage de la bédouinité assoiffée de justice sociale et de mieux être, l'authentique loi coranique garantissant, selon Ibn Khaldoun, mieux que toute autre, cette justice. « Loin d'opposer aux misères du monde le bonheur de l'au-delà, elle assume la fonction dévolue aux lois civiles dans un contexte historique où celles-ci se confondaient avec celle-là ».

De nos jours, la persistance de la bédouinité, champ de prédilection de l'action muhammadienne, fait renaître celle-ci sous nos yeux. Les deux états wahhabites du 18^e et du 20^e siècle en constituent l'illustration la plus éclatante. Le rôle politique qu'on s'obstine à faire à l'islam dans les pays musulmans contemporains serait un autre écho historique des observations d'Ibn Khaldoun. Chacun de ces pays, malgré leurs différences de régimes, s'efforce de trouver dans cette religion une caution idéologique à son orientation.

La théocratie islamique aussi bien que le socialisme islamique la prennent comme référentiel. Les mêmes textes du Coran ou des hadiths sont sollicités pour garantir ou pour condamner, la propriété privée des moyens de production.

L'auteur pense que « l'islam du point de vue politique ne serait que l'expression idéologique d'une structure économique-sociale en voie de dépassement... et qu'il risque actuellement d'oblitérer la révolution à accomplir ». De vigoureux passages sont consacrés à cet aspect actuel du problème. Ils susciteront sans doute l'approbation des uns et les critiques des autres. Qu'on nous permette d'en citer en conclusion quelques lignes : « Aucune théologie ne pouvant plus se substituer désormais, qu'on le déplore ou non, aux besoins purement politiques de la cité muhammadienne, l'idéal théocratique est à renvoyer au passé. La foi se perdra-t-elle une fois répudié l'usage temporel qui en était fait et dont on ne soutiendra guère qu'il servait à sa plus grande gloire ? L'épreuve est à tenter. Car, ou bien l'islam continuera à servir de principe de gouvernement et fera peut être courir aux pays qui s'en prévaudront le risque de ne sortir ni du moyen-âge ni de la colonisation, ou bien, laissant à son destin la cité des hommes, il s'emploiera à réaliser dans les cœurs celle de Dieu, faisant ainsi la preuve de sa vocation spirituelle. Le schéma *'aṣabiyya ḍa'wa mulk*, lui-même prendra alors un autre sens. En pays musulmans comme ailleurs, et les signes d'un tel changement sont déjà visibles, il répondra aux forces nouvelles de cette bédouinité prolétarienne dont l'Homme à l'âne mérite de demeurer la figure héroïque. Tant il est vrai qu'il y a toujours des bédouins et qu'à la civilisation de la rareté n'a pas encore succédé celle de l'abondance ».

Conscient d'avoir passé sous silence, pour la commodité du compte-rendu, plus d'une idée importante de la thèse de M. LABICA, d'avoir peut être déformé sa pensée, nous ne saurions trop recommander à tous ceux que le sujet intéresse, la lecture de ce remarquable ouvrage de la pensée d'Ibn Khaldoun, mais également de certains problèmes essentiels qui se sont posés et se posent encore à l'Orient et au Magreb Islamiques.

Omar THAMINY.