

IBN-KHALDOUN. — Père de la science politique (à propos d'un ouvrage de Muhammad Mahmoud RABI').

Le nombre des ouvrages consacrés à la pensée d'Ibn-Khaldoun ne cesse de s'accroître (1) renouvelant et enrichissant notre connaissance de la *muqaddima*, en ce qu'ils rompent avec certaines vues déjà stéréotypées et cernent des problématiques où divers spécialistes contemporains se réjouiront de découvrir comme le négatif de quelques-uns de leurs concepts familiers. On peut ranger sous deux rubriques ces contributions ; les unes retrouvent l'ambition de la synthèse qui cherche à dégager, avec l'esprit de l'œuvre, les domaines nombreux qu'elle a élus, les autres s'attachent à mettre en lumière tel ou tel aspect particulier. On relèvera que, dans les deux cas, attention est accordée d'abord à dégager les fondements de la méthode khaldounienne. A quoi s'emploie à son tour, et avec bonheur M. Muhammed Mahmoud RABI' enquêtant sur *la théorie politique d'Ibn-Khaldoun* (2).

Le livre se signale par une remarquable clarté dans l'exposition et une extrême sûreté dans l'information. Son intention avouée est d'établir Ibn Khaldoun comme *le père de la science politique* (p. 47) et de voir là la marque véritable de son « originalité ». Sans doute un tel dessein peut-il paraître suspect face à la légitime méfiance que nous avons coutume d'opposer aux entreprises de recherches de paternité qui nous vouent trop souvent à l'anachronisme quand elles ne manipulent pas les maîtres du passé comme *des morts à votre merci* (3). Mais M. RABI' a évité cet écueil. Il prétend moins en effet nous donner un nouveau visage d'Ibn-Khaldoun que montrer avec quelle rigueur la problématique du pouvoir politique forme une pièce maîtresse dans l'ordonnance de la *muqaddima*. Une idée est au centre de la démonstration de M. RABI' : qu'Ibn-Khaldoun, à travers les analyses qu'il consacre à l'histoire politique du monde musulman, et plus particulièrement au califat, a eu pour principal souci de conjurer l'anarchie qui, à toutes les étapes de son devenir, menace le corps social.

(1) Parmi les plus récents, celui de Nassif Nassar, *La pensée réaliste d'Ibn Khaldoun*, P.U.F., Paris, 1967 (cf. notre compte-rendu in *Revue d'histoire et de civilisation du Maghreb*, janv. 68, n° 4, Alger, pp. 88-91; et le dernier paru, en langue française, *Ibn Khaldoun*, de M. Lahbabi, chez Seghers, Paris.

(2) *The political theory of Ibn Khaldoun*, by Muhammad Mahmoud RABI' Leiden, E. J. Brill, 1967, 178 p.

(3) Selon la forte expression de J.T. Desanti, in *Introduction à l'histoire de la philosophie*, Les Essais de Nouvelle Critique, Paris 1956, p. 27.

On peut distinguer trois moments dans l'établissement de cette thèse. Le premier consiste à mettre en place les données de départ, autrement dit à définir la méthode. L'auteur s'y emploie de la manière la plus scrupuleuse. Ce qui nous vaut, d'une part, la meilleure recension critique des travaux sur cette question, depuis celle de W.J. FISCHER (5) et de A. BADAWI (5), d'autre part, un exposé exhaustif des différentes interprétations auxquelles la pensée d'Ibn-Khaldoun a donné lieu : idéalisme, matérialisme, scepticisme, pessimisme... On n'entend pas les renvoyer dos à dos, mais bien, à partir d'une lecture sans présupposés, se prononcer sur leur valeur. De la *muqaddima* appréhendée dans son projet explicite comme l'instauration d'une *science des phénomènes sociaux* (p. 27) et, dans son itinéraire, selon des formes d'approche allant du géographique à l'économique et au biologique en passant par le mécanique et le psychologique (p. 29, et suiv.), se dégagent les principes suivants qui décrivent l'espace où l'auteur entend situer sa réflexion (p. 33 et suiv.) :

— Le raisonnement d'Ibn-Khaldoun est essentiellement socio-économique. L'économique est premier, affirme RABI', qui met en avant, dès sa première citation, le texte célèbre déclarant : « *il faut savoir que les différences de conditions parmi les peuples sont le résultat des différentes manières dont ils assurent leur existence...* » (6). Le concept de division du travail occupera donc un rôle privilégié dans l'analyse (p. 36).

— La culture, généralement prise, est, chez Ibn-Khaldoun, l'objet d'une interprétation *matérialiste*, à laquelle la religion elle-même n'est pas soustraite (p. 37) ainsi que l'attestent nombre d'exemples empruntés à l'œuvre (pp. 38-40). La distinction fondamentale ici est celle de la *hādawa* et de la *hadara* qui s'opposent (et se complètent) comme mode de vie primitif et mode de vie civilisé. Elle permet aussi bien de rendre raison de la science en tant que facteur culturel, que de constituer la problématique sociologique de la religion (pp. 40-41) (7).

— Causes et effets, dans la *muqaddima*, se trouvent en constante inbrication. Il n'y a pas de région causale toujours et partout déterminante mais chocs en retour imposant des appréciations fines ainsi que

(4) *Selected bibliography*, in F. Rosenthal, *The Muqaddimah*, III, pp. 484-512.

(5) *L'œuvre d'Ibn Khaldoun* (en arabe), Dar al-Maarif, Le Caire, 1962.

(6) Cité p. 33 ; cf. dans mon propre choix de textes (Alger-Paris, 1965) le § 17, p. 51.

(7) A laquelle je me suis plus particulièrement attaché, cf. *Politique et Religion chez Ibn Khaldoun*, SNED, Alger, 1968. Les vues de M. RABI' sur ce point, sont très proches des miennes.

cela se voit dans le cas des formes religieuses qui, bien qu'elles soient dérivées par rapport aux phénomènes socio-économiques, peuvent, dans certaines circonstances, jouer le premier rôle (8).

— Enfin, s'il est vrai qu'il y a bien, chez Ibn-Khaldoun, deux sortes de raisonnement, le dogmatique-métaphysique et le rationnel-sociologique, et s'il est vrai aussi qu'ils sont parfois confondus dans son œuvre, il n'est pas moins exact de noter qu'une place privilégiée est attribuée au second. On fait de la sorte justice des interprétations par trop partisans sur la mystique ou le matérialisme (p. 46) ; et l'auteur peut conclure son exposé consacré à la méthode khaldounienne en relevant que sa situation entre l'ancien (médiéval) et le nouveau (positivité moderne) rend légitime le jugement de E. Rosenthal faisant d'Ibn Khaldoun *le père de la science politique* (p. 47).

Le deuxième moment de la démonstration de M. RABI' consiste à présenter le concept fondamental de la *muqaddima* : il s'agit, bien entendu, de la *asabiyya*. L'analyse s'efforce de ne rien laisser au hasard et ceci nous vaut, entre autres spécifications, de très bonnes mises au point : sur la double connotation du concept dans son usage pré-islamique et islamique et le fait que les exégètes ont souvent mal apprécié cette apparente contraction (p. 49) ; sur l'efficace différence de la *asabiyya* selon qu'on la considère dans la *hadara* ou dans la *badiya* ; sur le fait que le concept n'est porteur de nulle implication raciale (p. 59-61) ; sur son rôle (p. 61 sq) comme *force politique*, comme *force sociale* et sa valeur, antérieure et postérieure à l'Islam.

On regrettera cependant que l'auteur n'ait pas jugé bon de revenir davantage sur les idées les mieux acquises, en particulier, en montrant le caractère second de la *asabiyya* par rapport au *'umran* (9) dans la hiérarchie des concepts khaldouniens ; qu'il n'ait pas pris en considération le phénomène historique de l'existence des tribus maghrébines pour rendre compte de l'emploi qu'Ibn Khaldoun fait de la *asabiyya*, alors même qu'il ne remet pas en question sa condamnation par Muhammad ; que le passage de la *badawa* à la *hadara* n'ait pas été, en tant que tel, saisi dans sa dynamique.

L'entreprise, par contre, de discerner les voies et les fins de la théorie politique d'Ibn Khaldoun, fournit de riches leçons.

(8) Il s'agit là d'une problématique de première importance qui ne saurait être examinée ici ; on se bornera à renvoyer à la remarque de F. Engels dans son *Ludwig Feuerbah et la fin de la philosophie classique allemande* (apud *Etudes philosophiques*, Marx-Engels, Ed sociales, Paris, 1961, p. 57.) : « Le Moyen-Age avait annexé toutes les autres formes de l'idéologie : philosophie, politique, jurisprudence à la théologie et en avait fait des subdivisions de celle-ci. Il obligeait ainsi chaque mouvement social et politique à prendre une forme théologique... » (cf. G.L., op. cit p. 179).

(9) Défini par RABI' p. 44, comme « culture » (sens anglo-saxon, *Kultur*) ; sur la hiérarchie des concepts khaldouniens, cf. G.L., op. cit, tout le § 7, p. 33 s q.

Sous le titre significatif de *rationalisation des développements du Califat*, M. RABI' fait apparaître, face à l'explication classique des fondements politiques de l'Islam (jusqu'à p. 88), ce que l'interprétation khaldounienne apporte de nouveau : sa doctrine du Califat *théorisé*, comme on dirait aujourd'hui, les thèses antérieures, grâce à l'introduction de concepts nouveaux, tel celui de *asabiyya* qui en vient à exprimer le passage de la *shari'a* au pouvoir autocratique comme le phénomène de dégénérescence du pouvoir politique propre à l'Islam (10). C'est ainsi que, d'une manière générale, Ibn Khaldoun ramène l'histoire du pouvoir politique musulman à la transition *badawa-hadara* (p. 125) et qu'il rend compte de la fin de la domination de Quraysch en la référant à l'affaiblissement de la *asabiyya* de ce groupe social ; ce qui entraîne, on le sait, la contestation de la clause *d'être issu de Quraysch* pour accéder à la charge suprême. Par où l'histoire de l'Islam se trouve insérée dans une théorie des conditions objectives du pouvoir politique dans la succession de ses formes (p. 127 sq.).

La signification du *mulk*, concept politique par excellence, vient confirmer ces jugements. Les distinctions auxquelles Ibn Khaldoun est sensible et que rapporte M. RABI' (11) font la preuve du plus lucide réalisme : que le Califat fondé sur la *Sharia'a* soit la forme la meilleure du pouvoir politique n'autorise pas à verser dans la nostalgie de la Cité idéale, mais bien plutôt à comprendre pour quelles raisons le Califat a dû inévitablement se dégrader en monarchie (p. 142). Le *mulk*, qui est indifférent à la race comme à la religion (p. 144), peut être fondé sur des bases purement séculières, et Ibn Khaldoun, soucieux de préserver le corps social de l'anarchie, accordera, comme le vieil Aristote, que pourtant il n'aime guère, une attention particulière au pouvoir politique appuyé sur des lois ; soit, dans l'ordre chronologique aussi bien que dans l'ordre éthique : 1) *La Shari'a* ; 2) le mixte *Shari'a* royauté ; 3) les législations rationnelles (12). Nul pouvoir politique n'est de la sorte investi d'une fonction éternelle, le *mulk* se transforme au rythme du devenir historique que mesurent les développements du corps social et leur incessant mouvement de la bédouinité à la civilisation (pp. 150, 163, 167). Des Califes Bien Guidés de Dieu, la société islamique est passée sous l'autorité de la *asabiyya* des Umayyades selon un processus que l'historien doit expliciter. Le scrupule vaut pour les controverses politiques de l'Empire musulman (p. 163). Il permet à M. RABI' de justement établir l'originalité d'Ibn Khaldoun : celui-ci n'a nullement tenté, comme tant de ses prédécesseurs

(10) Même sorte d'analyse, *rationalisation*, en ce qui concerne la première *fitna* de l'Islam, cf. M. RABI' p. 105.

(11) Voici ces distinctions : *mulk haqiqi* (pouvoir suprême, du souverain), *mulk naqis* (pouvoir politique, du premier ministre) ; le *mulk haqiqi*, établi sur des bases séculières, prend la forme du *mulk siyasi*, quand il relève d'un code rationnel de lois (p. 144), ou celle du *mulk tab'i*, quand il est le fait du despote.

(12) Sur la classification khaldounienne des formes du politique, cf. G.L., op. cit. p. 73, note 5.

et successeurs, de justifier l'ordre établi ou de conférer une légalité a posteriori aux pratiques politiques de l'histoire de l'Islam, il est, au contraire, le premier, entré dans la voie de l'explication rationnelle.

Fera-t-on grief à M. RABI', au terme de ces notes, d'avoir négligé le concept de *da'wa*, cependant si précieux pour entendre les rapports réciproques du politique et du religieux chez Ibn Khaldoun ? Ou de n'avoir point assez considéré pour lui-même le contexte historique d'une œuvre qui lui doit tant ? Mais l'objet de *The political theory of Ibn Khaldun* était, sans doute, moins ambitieux et plus spécifique à la fois ; qu'il réussisse, ce que nous lui souhaitons, à imposer, à l'orée de la science politique, le parrainage d'Ibn Khaldoun et de son exigeante méthode, et M. RABI' se sera acquis un droit certain à notre reconnaissance.

Georges LABICA.

DECOLONISATION ET REGIMES POLITIQUES EN AFRIQUE NOIRE.

— Sous la direction de A. MABILEAU ET J. MEYRIAT, A. Collin, 1967, 276 p.

Dans la série des cahiers de la Fondation des Sciences Politiques, trois ouvrages ont déjà été consacrés aux problèmes politiques des jeunes Etats, notamment les Etats d'Afrique Noire (cf. *Les nouveaux Etats dans les relations internationales ; la communauté internationale face aux jeunes Etats ; Politiques nationales envers les jeunes Etats*). Ces ouvrages sont le résultat des colloques organisés en France et il faut saluer ces publications qui permettent de prendre connaissance des meilleures rapports présentés lors de ces colloques et qui, sans cela, resteraient inconnus. On peut même regretter que d'autres rapports n'y soient pas joints et demeurent impossibles à consulter pour celui qui n'a pas la chance de passer à Paris et d'accéder à la Bibliothèque de l'Institut d'Etudes Politiques où ils sont disponibles sous forme ronéotée. Le regret est encore plus intense lors qu'on voit à travers *Décolonisation et régimes politiques en Afrique Noire* l'intérêt des contributions apportées.

I. La première partie de cet ouvrage, réalisée par M. Mabileau porte sur les Etats d'Afrique Noire de succession française (pp. 11-91). A travers une étude assez fouillée, l'auteur essaie de dégager les lignes de force de l'évolution politique et les étapes fondamentales franchies par quatorze Etats (Madagascar étant exclu ici pour faire l'objet d'une étude distincte plus loin). Dans une première phase, allant de 1958 à 1960, les Etats connaissent « la Communauté et la francisation limitée du régime » ; dans une seconde phase, avec la dissolution partielle ou totale de la Communauté et l'indépendance, les Etats se heurtent à la problématique du « régime africain » et tentent, vaille que vaille,