

Les approches de la civilisation dans le monde arabe : les avatars d'un concept*

la notion de civilisation dans le monde arabe aux époques classique et médiévale

Sans que le concept ait toujours été explicité comme tel (il ne sera élaboré théoriquement qu'avec Ibn Khaldûn, au XIV^e siècle), la culture arabe postérieure à l'avènement de l'islam a développé, à l'époque classique (IX^e-XI^e siècles), au moins trois approches de ce que nous appelons aujourd'hui « civilisation » : religieuse, philosophique et géographique. Ces approches se sont combinées et harmonisées aux moments les plus prospères de l'histoire musulmane, à l'époque classique, à Bagdad, Cordoue, le Caire. Elles se sont progressivement ankylosées au cours de l'époque médiévale, même si elles ont conservé une certaine vitalité dans les trois grands empires ottoman, safavide et mogol, jusqu'à la veille de la modernité. De nos jours et depuis le XVIII^e siècle, diverses tentatives ont été menées pour les revivifier, les revitaliser, mais sans chercher à les dépasser. Devant l'appauvrissement puis l'effacement de l'approche philosophique et scientifique, qui n'a pas pu faire la soudure avec la philosophie et les sciences modernes, l'approche religieuse tend, de nos jours, à s'imposer ou, du moins, à occuper le devant de la scène.

L'approche religieuse de la civilisation

L'approche religieuse, héritière de la tradition judéo-chrétienne, est sans doute à la fois la plus prégnante et la plus durable. Développée dans le cadre des sciences religieuses musulmanes (Hadith, Kalâm (théologie), Fiqh (droit islamique), Soufisme), mais aussi dans des ouvrages de morale ou d'histoire, elle semble avoir exercé aux époques classique et médiévale et continué à exercer, jusqu'à aujourd'hui, une influence prépondérante sur les conceptions qu'ont les sociétés du monde arabe de la civilisation, du destin humain et des rapports entre les hommes. Fondée sur la séparation du monde humain d'avec le monde divin et sur la dépendance des hommes à l'égard d'une autorité transcendante et absolue, elle lie leur destin à la révélation divine et au degré d'obéissance qu'ils lui doivent. Trois concepts clés, en rapport

Abdesselam Cheddadi

Université
Mohammed V-Agdal,
Rabat
(tmcheddadi@hotmail.com)

* Les expressions : « civilisation arabe » ou « monde arabe » sont des formulations de réalités assez mal définies géographiquement, historiquement et intellectuellement. Les textes, les auteurs et les points de vue qui seront évoqués, et qui ne seront pas toujours arabes, auront nécessairement un caractère partiel. En outre, étant donné les contraintes de concision et de place, on se bornera à un nombre limité de considérations générales concernant les conceptions et les visions d'ensemble, sans entrer dans les détails.

avec la définition de soi et de l'autre, les relations avec le reste du monde et l'organisation de la communauté propre, permettent de cerner cette première approche au plus près. Ce sont les concepts d'islam et de milla, d'une part, et celui de *umma*, de l'autre.

Le terme islam, qui signifie la soumission à la volonté divine et la dépendance du monde d'ici-bas à celui de l'au-delà, sert dans le même temps à définir l'identité propre de la communauté musulmane, mais aussi à faire une sorte de projection de ce que devait être le monde dans le passé et de ce qu'il devra être dans l'avenir. L'islam est donc considéré comme la condition idéale de l'homme dans le cadre d'une vision globale de l'histoire humaine. Élaboré sur les trois plans théologique, juridique et politique, le système de l'islam – société et civilisation – constitué par ceux qui l'adoptent est qualifié de *dâr al-islâm* (la demeure de l'islam), par opposition au système de ceux qui le rejettent, qualifié de *dâr al-kufr* (la demeure de l'infidélité), et de ceux qui le combattent, désigné comme *dâr al-harb* (la demeure de la guerre).

Ce positionnement de l'islam ne se forma pas du premier coup, mais il fut l'aboutissement d'une assez lente évolution au cours de laquelle, après la conquête éclair par les armées arabes des deux empires perse et byzantin, le nouveau pouvoir arabe, qui a pu être considéré comme le premier empire véritablement universel(1), avait intégré les nombreux peuples du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord ainsi que d'autres peuples d'Afrique subsaharienne, d'Asie centrale, d'Inde et d'Extrême-Orient et acquis une position de domination mondiale durant plusieurs siècles. Il n'est pas sans rappeler, sur bien des plans, les positionnements de l'Empire du milieu, de Rome ou de l'Occident moderne. Conservé à l'époque médiévale malgré le démantèlement de l'empire abbasside, il n'a pas été, jusqu'à nos jours, pleinement et explicitement remis en cause dans le dogme religieux musulman et dans la pensée politique arabe moderne.

Le terme milla sert simplement à désigner l'islam en tant que religion ou communauté religieuse. Il est moins exclusif que le terme islam, bien que, pour évoquer leur religion, les musulmans se contentent de dire al-milla, la religion. Dès son émergence, l'islam eut à soutenir des controverses avec les autres religions, notamment le judaïsme, le christianisme et le manichéisme, mais aussi avec l'athéisme de certains philosophes. Des traités systématiques sur les autres religions (*kutub al-milal wa-l-nihal*) furent écrits à l'âge classique; et, jusqu'à la veille de l'époque moderne, des apologies de l'islam et des réfutations du christianisme et du judaïsme continuèrent à paraître régulièrement. Une œuvre singulière mérite, ici, d'être signalée: le traité systématique du mathématicien, astronome et philosophe, Abû al-Rayhân al-Bîrûnî (973-1048) sur la religion et les philosophies de l'Inde, qui est peut-être un des premiers ouvrages «scientifiques» jamais réalisés sur une religion étrangère(2).

Enfin, le terme *umma* (communauté), central dans la pensée théologique, juridique et politique musulmane, définit de façon plus précise la nature et

(1) Voir Garth Fowden, *Empire to Commonwealth*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 1993.

(2) Il s'agit de: *Tahqîq mâ li-l-Hind min maqûlâtin ma'qûla fî al-'aql aw mardhûla*, titre qu'on peut traduire approximativement comme ceci: Présentation exacte des doctrines de l'Inde, acceptées ou rejetées par la raison.

le fonctionnement de l'islam, en premier lieu en tant que communauté spirituelle et, secondairement, politique. Formée par l'ensemble des croyants, n'étant pas liée à un territoire bien délimité, la *umma* islamique transcende le temps et l'espace, puisqu'elle inclut tant les « musulmans » du passé que ceux des temps à venir et qu'elle doit s'établir potentiellement sur toute la terre. Elle se place également au-dessus des différences ethniques, linguistiques et sociales et, par sa prétention à jouir d'une relation privilégiée avec Dieu, elle se donne comme « la meilleure des nations », promise à durer jusqu'à la fin des temps.

Dans son rapport à soi, la *umma* admet l'existence en son sein de divisions et de divergences doctrinales et politiques comme pouvant être bénéfiques et, au pire, comme étant un mal nécessaire ; mais à partir d'un certain seuil, elle les rejette comme illégitimes ou impies et doit les combattre. Au début de l'islam, des dizaines de sectes religieuses et d'écoles doctrinales, théologiques, philosophiques ou juridiques ont pu voir le jour, mais elles ont été progressivement réduites à un petit nombre, seules admises comme orthodoxes. Et, durant toute l'histoire de l'islam, des mouvements réformistes innombrables se sont déclarés avec plus ou moins de succès et ont donné lieu à la formation de la plupart des grands États musulmans. À l'égard de l'extérieur, malgré sa prétention à détenir la vérité religieuse et à bénéficier de l'élection divine, la *umma* islamique cultiva un fort esprit de tolérance, notamment dans les milieux scientifiques, artistiques et mystiques.

Bien que son extension fût, durant toute son évolution, géographiquement limitée, l'islam affirme ainsi, en termes religieux, un universalisme absolu qui ne le cède en rien à celui du système de civilisation occidentale moderne, exprimé en termes laïques. On retrouve en effet, dans les deux cas, le même idéal d'extension à l'échelle du monde, la même prétention de lecture rétrospective de l'Histoire, le même souci de dépasser les langues et les ethnies, la même tolérance relative à l'égard des autres et, surtout, une pareille propension à se proclamer le meilleur système humain possible. La différence se situe au niveau de la prépondérance donnée, d'un côté, aux dimensions religieuse et spirituelle de l'homme et, de l'autre, à ses dimensions rationnelle et matérielle.

Fonctionnant avant tout comme communauté spirituelle formée d'individus – les musulmans croyants – la *umma* comme telle peut s'exprimer dans deux types de circonstance : a) pour l'élaboration de la loi religieuse (*kalâm*, *fiqh*) et pour la prescription en cas de nécessité de nouvelles dispositions de celle-ci à partir des deux sources canoniques, le Coran et la Sunna, par la voie de l'*ijmâ'* (consensus) des savants de la communauté ; b) pour l'investiture du calife, chef suprême de la communauté, par la voie des *ahl al-hall wa-l-'aqd*, c'est-à-dire les groupes ou personnes jouissant d'une position religieuse, sociale ou militaire éminente. Dans les deux cas, bien que reconnaissant un principe égalitaire sur le plan religieux, elle opère au travers d'une élite intellectuelle ou sociale, instaurant ainsi en son sein un clivage

entre la *khâssa* et la *‘amma*, l'élite et la masse, sans pouvoir intervenir d'une façon décisive sur la nature, la formation et l'évolution de ce clivage qui plonge ses racines dans les sociétés traditionnelles (tribales ou urbaines) dans lesquelles l'islam s'est historiquement inscrit.

On voit ainsi que le rôle politique de la *umma* est relativement important : veiller sous la direction de son chef suprême à l'application de la loi révélée et à son adaptation aux nouvelles circonstances ; gérer les conflits et les divergences internes de la communauté et y maintenir la prospérité, la paix, la sécurité et l'unité ; régir les rapports sur le plan interne avec les communautés religieuses non musulmanes (les *ahl al-dhimma*, littéralement : « les protégés ») et sur le plan externe avec les puissances étrangères, notamment, pour ce qui est des puissances ennemies, par le moyen du djihâd, obligation religieuse de combat pour la foi mise en œuvre en vue soit de l'islamisation de nouveaux territoires soit de la défense des territoires déjà islamisés.

Mais aucun mécanisme interne régulier ne constitue la *umma* comme communauté politique. Formée de croyants, c'est-à-dire d'individus comme tels, elle n'a pas d'enracinement social et n'est pas non plus le résultat d'un pacte entre ses éléments constitutifs. Ce qui en fait une communauté est plutôt d'ordre spirituel : le rapport direct de chaque individu avec Dieu et la soumission commune à la loi divine. Même si le facteur social (avec tous les éléments culturels traditionnels à l'arrière-plan) joue un rôle fondamental et produit des effets inévitables et décisifs, il intervient d'une manière adventice, qui n'est pas prise en compte par la loi religieuse. L'unité du religieux et du politique, qu'on attribue généralement à l'islam, n'est en fait qu'une vue de l'esprit, tout au plus une utopie. Ce fait est reconnu par un hadith attribué à Muhammad repris et réélaboré théoriquement par Ibn Khaldûn (3), selon lequel le régime du califat (*al-khilâfa*) où coïncident le religieux, le juridique et le politique, ne durerait après le Prophète que trente ans. L'histoire politique des sociétés arabes et musulmanes est ainsi celle de la recherche d'un compromis entre les doubles exigences de deux plans de réalité différents : celui d'un ordre idéal régi par la loi divine et celui des situations sociales et politiques concrètes, telles qu'elles se présentaient historiquement dans les diverses régions du monde musulman.

Ce double caractère du système de l'islam comme communauté spirituelle idéalement unifiée, d'une part, et sociétés multiples et concrètes, de l'autre, recelant ainsi une contradiction insoluble, s'est prolongé sous des formes atténuées ou transfigurées jusqu'à nos jours, malgré les bouleversements dus aux affrontements directs depuis le XIX^e siècle avec les puissances occidentales. Assez bien perçu par les auteurs de la littérature politique des miroirs des princes (*nasâ'ih al-mulûk et al-âdab al-sultâniyya*) qui ont tenté de lui trouver des solutions pragmatiques, il a été amplement analysé par Ibn Khaldûn dans le cadre de sa théorie de la société et du pouvoir, sans qu'il ait pu avancer aucune solution pour son dépassement, comme nous allons le voir dans l'approche philosophique.

(3) Voir Abdesselam Cheddadi, *Ibn Khaldûn L'homme et le théoricien de la civilisation*, éditions Gallimard, Paris, 2006, p. 349 et suiv.

L'approche philosophique

C'est dans l'approche philosophique que la culture arabe des époques classique et médiévale emploie explicitement des termes qui évoquent celui de « civilisation » : *tamaddun*, *madîna*, *umrân*.

Un peu plus d'un siècle après l'avènement de l'islam, la philosophie s'implante dans le nouvel empire arabe dans le cadre d'un vaste mouvement d'appropriation des sciences et des technologies des pays conquis et des puissances contemporaines comme l'Inde et la Chine. Les principales disciplines scientifiques cultivées dans l'Antiquité sont traduites et développées, notamment la médecine, la logique, les mathématiques, l'astronomie, l'agronomie et la géographie. La philosophie arabe, d'Al-Kindî à Ibn Rushd (Averroès), érige un idéal de pensée rationnelle qui englobe tous les aspects de la vie intellectuelle et sociale, et elle tente de repenser rationnellement la religion et sa place dans la cité. Une véritable culture scientifique se répand largement, contribuant au développement de nouvelles technologies, à l'amélioration de la santé publique, à l'organisation rationnelle de la production agricole et de certaines industries, ainsi qu'au perfectionnement des méthodes d'administration et de gestion publiques. Elle influence en profondeur de vastes pans de la culture arabe, allant du *kalâm* (théologie), à l'adab (corps de textes littéraires, religieux et scientifiques et d'art de vivre formant la culture de l'élite), à la grammaire et au soufisme. Les principaux foyers scientifiques sont répartis à travers tout le territoire du monde musulman, dans de grandes cités comme Bagdad, Boukhara, Ghazna, le Caire, Cordoue, Kairouan, Fès, et, plus tardivement, Tombouctou. Dès le XI^e siècle, rayonnant vers l'Europe, les sciences cultivées dans le monde musulman jouissent d'une expansion jamais égalée auparavant, confirmant ainsi leur universalité.

Les philosophes arabes, dans le sillage de la tradition grecque classique et hellénistique, développent deux points de vue sur l'homme : un idéal éthique, visant le perfectionnement de l'âme sur le plan individuel, et une sorte d'utopie politique, proposant un modèle de cité « vertueuse » ou « parfaite » (*al-madîna al-fâdila*), dirigée par un sage (*hakîm*) et visant la réalisation du bonheur (*al-sa'âda*) de ses membres. Considérant les divers types de groupement humain, de l'humanité prise dans son ensemble à la nation (*ethnos*), aux grandes agglomérations urbaines avec leurs multiples quartiers et à la famille, al-Fârâbî aboutit à la conclusion que le type de groupement humain le plus parfait est celui de la « cité », à laquelle il consacre plusieurs traités. D'autre part, par opposition à la « cité vertueuse », plusieurs philosophes tentent de déterminer les différentes sortes de cités « corrompues », en partant cette fois de l'analyse de cas concrets observés dans les sociétés musulmanes. Un philosophe comme Ibn Bâjja (Avempace), médecin, mathématicien et commentateur d'Aristote, renverse la perspective

et, partant de l'individu solitaire, tente de décrire et d'analyser les degrés d'élévation de l'homme vers Dieu.

L'œuvre d'Ibn Khaldûn, au XIV^e siècle, révèle encore une certaine vigueur de la philosophie, ou plus précisément des « sciences philosophiques », malgré un net recul de celles-ci au cours des deux siècles précédents et une hostilité de plus en plus manifeste à leur égard de la part des théologiens et des juristes. Du point de vue qui nous concerne ici, cette œuvre, plus particulièrement la *Muqaddima* qui en est l'introduction théorique, est la plus significative de toute la culture arabe et musulmane, tant comme réflexion théorique sur « la civilisation », en général, que comme témoignage sur la civilisation arabe, en particulier.

Adoptant une méthodologie à la fois philosophique et historique, Ibn Khaldûn se propose d'étudier « la société humaine » (*al-ijtimâ' al-insânî*) ou « la civilisation » (*al-'umrân al-basharî*) en son essence et d'en examiner, à travers ses « accidents » (*'awârid*), les manifestations concrètes au cours de l'histoire. Par cette approche éclectique inhabituelle, il produit la première tentative, jamais faite avant lui, de théorisation systématique de la civilisation humaine à travers l'histoire et d'étude de la société dans ses divers aspects sociaux, politiques, économiques et culturels.

Il n'est guère possible ici d'exposer cette théorie, même dans ses grandes lignes (4). Il suffit pour notre propos d'en souligner les points les plus saillants. Tout d'abord, son approche générale et ses méthodes : se fondant à la fois sur l'observation, l'induction et la déduction, recourant à la construction de séries et de modèles explicatifs, sa « science de la société et de la civilisation » présente des ressemblances frappantes avec « les sciences de l'homme » telles qu'elles se sont formées en Europe du XVI^e au XIX^e siècles. Ensuite, son caractère globalisant : faisant fond sur les sociétés nord-africaines, berbères et arabes et connaissant assez peu les sociétés situées en dehors du territoire musulman, notamment l'Inde, la Chine et l'Europe, Ibn Khaldûn s'efforce toutefois de mobiliser toutes les sources documentaires disponibles à son époque pour dresser un tableau anthropologique et historique de l'humanité. On peut affirmer, aujourd'hui, que le modèle de fonctionnement politique et social qu'il élabore, discutable sur certains points, reste encore pertinent pour les sociétés agropastorales du Bassin méditerranéen, du Moyen-Orient et de l'Asie centrale et continue à inspirer les historiens, les anthropologues et les sociologues modernes de ces régions du monde. Avec certains aménagements, il peut constituer une base féconde pour comprendre le fonctionnement et l'évolution de l'ensemble des sociétés humaines (5).

Ensuite, Ibn Khaldûn évite l'écueil de l'essentialisation des sociétés, comme l'ont fait à l'époque moderne des auteurs comme Oswald Spengler ou Arnold Toynbee. Appréhendant l'humanité comme un tout depuis ses premiers développements jusqu'à son époque, il considère la civilisation comme un système unique qui va de son expression la plus simple et la moins développée à sa forme la plus complexe et la plus riche. Selon lui,

(4) Pour un exposé complet de la théorie de la civilisation d'Ibn Khaldûn, voir Abdesselam Cheddadi, *Ibn Khaldûn L'homme et la théorie de la civilisation*,

(5) Voir sur ce point Abdesselam Cheddadi, « Le monde post khaldûnien », conférence inaugurale prononcée au colloque « Pour une relecture de la mondialisation », tenu à la Fondation du roi Abdul Aziz à Casablanca, les 17 et 18 décembre 2009.

la civilisation n'est pas liée à des sociétés ou à des aires géographiques déterminées, elle est plutôt formée par un ensemble de traits ou d'ingrédients cohérents et solidaires qui peuvent connaître des degrés divers d'élaboration et de sophistication, principalement en relation avec le développement du pouvoir et de l'État, et qui peuvent passer d'une société à l'autre, d'une région du monde à l'autre.

Ibn Khaldûn met en évidence deux rythmes de la civilisation : l'un, lent et quasi immobile, se compte en siècles, voire en millénaires. Dans certaines conditions favorables comme la douceur du climat, une abondante population et l'existence d'un État puissant, l'homme y développe progressivement ses potentialités créatives dans les domaines de la production matérielle, des arts et des lettres, des sciences et des religions, passant du stade simple de la satisfaction des besoins du nécessaire à celui, de plus en plus complexe, où le souci du luxe et du superflu l'emporte. Cette évolution positive ne dépend, selon lui, ni de l'origine ethnique ni de la localisation géographique ni des types de croyance. Le second rythme, plus rapide et cyclique, est lié au pouvoir politique, à la formation et à la chute des États et des empires dans un monde déjà globalisé, dont les diverses parties « civilisées » forment une sorte de réseau et laissent en dehors d'elles les zones où les conditions climatiques ou environnementales ne permettent pas l'éclosion de la créativité humaine. Ibn Khaldûn décrit, à travers l'histoire, une sorte de rotation des empires pour l'accaparement des richesses et des divers ingrédients de la civilisation. La rotation s'explique par l'usure du pouvoir et aussi par le caractère corruptible et réversible des composantes de la civilisation.

La synthèse que propose Ibn Khaldûn de la civilisation musulmane à travers l'histoire est également significative. Il met en relief son émergence comme le résultat de la conjonction de l'esprit de corps arabe (*ʿasabiyya*) et de l'avènement de la religion islamique et souligne la place qu'y occupe la civilisation urbaine (*al-ʿumrân al-hadarî*) héritée des peuples conquis et les apports respectifs de ces derniers sur les plans militaire, politique, économique et culturel. Il décrit le fonctionnement social et politique des diverses sociétés qui composent la *umma*, notamment les rapports entre leurs deux pôles rural et urbain et le cycle de formation, de développement et de chute des États, ainsi que l'élaboration et l'évolution de leurs principales institutions politiques, militaires, religieuses, juridiques, et éducatives. Enfin, il dresse un tableau général des conditions géographiques et écologiques des pays musulmans, décrit les activités économiques qui y sont pratiquées (production, échange, distribution) et leurs principales réalisations scientifiques, littéraires et artistiques.

La théorie d'Ibn Khaldûn ne peut s'expliquer sans l'arrière-plan intellectuel et culturel de son temps, philosophique, scientifique, religieux, littéraire et historique. Mais sur le plan pratique, comme il en était conscient lui-même, elle ne présentait pas un intérêt majeur pour ses contemporains.

Aussi sans être rejetée ne fut-elle que faiblement intégrée dans le savoir de son époque et des siècles qui suivirent sa mort, jusqu'à l'époque moderne. Si elle fascina un certain nombre d'historiens turcs dès le XVI^e siècle et beaucoup de penseurs arabes à partir de la fin du XIX^e siècle, elle est loin d'être encore aujourd'hui pleinement comprise et exploitée dans le Monde arabe.

L'approche géographique

La géographie arabe, héritière des traditions indienne, iranienne et hellénistique, joua un rôle de premier plan dans l'organisation et l'administration de l'empire arabe et, surtout, dans la formation de la conscience de soi des musulmans et la vision concrète du monde et de la place qu'ils y tenaient. Indicative des progrès scientifiques atteints par la culture arabe dans l'étude de la terre des points de vue géodésique, physique et cartographique, elle nous intéressera ici surtout dans son aspect idéologique, en rapport avec la conception de la civilisation. Bien que l'approche géographique doive normalement être intégrée à l'approche philosophique, vu que la géographie faisait partie des « sciences philosophiques », il nous a semblé plus approprié de la présenter indépendamment à cause de son importance particulière dans la définition de l'identité de la civilisation arabe à l'époque classique.

Les géographes musulmans divisaient le monde selon deux conceptions : en bandes longitudinales ou climats, ou en étoile. Dans le premier cas, ils situaient l'islam dans la zone médiane ou tempérée, la plus propre à l'épanouissement de la vie spirituelle et de la civilisation ; dans le second, ils le présentaient comme le noyau ou le nombril du monde. Une division généalogique de l'humanité confirmait la place prééminente des musulmans en faisant des Arabes (et parfois aussi des Iraniens) les descendants de Sem qui, selon la tradition biblique, avait donné toute la lignée des prophètes après le Déluge.

Selon une conception plus proprement politique, le monde était divisé en *mamâlik*, royaumes ou empires. L'empire de l'islam était généralement défini par opposition à ceux de l'Inde, de la Chine et de Byzance. Chez certains auteurs, il était désigné simplement comme *al-Mamlaka*, l'Empire tout court. Celui-ci était divisé en provinces (*aqâlim*), entités territoriales qui étaient facilement identifiables par leurs limites naturelles, leurs configurations physiques, leurs traditions, et décrites systématiquement à travers trois séries de notations : sur les conditions physiques et les ressources naturelles ; sur les activités et les mœurs des habitants ; sur l'organisation politique et les réalisations d'ordre économique et culturel. Deux visions se côtoyaient pour la présentation du monde non musulman : l'une, utile sur le plan diplomatique ou commercial, restait près des faits ; l'autre, qui avait plus un caractère de divertissement ou d'édification morale, glissait allègrement vers la légende. Dans l'ensemble, cette littérature géographique

relevait soigneusement les traits de civilisation partout où ils apparaissaient : l'écriture, les arts, les sciences et les techniques ; les produits de l'artisanat et de l'agriculture ; le pouvoir, son organisation, son appareil, son sens de la justice ; les villes et le degré d'urbanisation ; les diverses formes de raffinement de l'art de vivre. Sans opposer un « état civilisé » à « un état sauvage », elle soulignait la gradation entre la norme et l'aberration, le banal et l'étrange ou le merveilleux. D'autre part, la « civilisation », par essence plurielle, était toujours considérée comme relative, dans un contexte général marqué nécessairement par la diversité et où aucun pays, aucune nation ne pouvaient en réunir tous les aspects à la fois. S'il fallait souligner un trait de la supériorité musulmane, il était d'ordre religieux : le monde ne prenait sens qu'en référence à la foi véritable de l'islam.

La notion de civilisation dans le monde arabe à l'époque moderne

Il se dégage ainsi de la pensée arabe et musulmane de l'époque classique une vision totale de la civilisation, riche et quelque peu contrastée, tout en présentant une grande cohérence. Les deux piliers sur lesquels elle repose, religieux d'un côté, philosophique et scientifique de l'autre, se sont d'abord fécondés mutuellement et interpénétrés au grand profit de la formation d'un empire universel prospère économiquement et culturellement. Au cours de la période médiévale, l'exaspération des oppositions entre philosophes, théologiens et juristes, les contradictions irrésolues entre l'organisation sociale profonde et le système politique, les divisions internes et les attaques extérieures (croisades chrétiennes, invasions mongoles), sans modifier fondamentalement les trois approches que nous venons de décrire, les ont altérées ou oblitérées dans certains de leurs aspects et leur ont donné des formes plus dogmatiques. C'est donc sous des configurations appauvries et rigidifiées qu'elles vont être reprises à l'époque moderne.

Mais on ne comprendra rien aux nouvelles élaborations de la notion de civilisation dans le Monde arabe si l'on ne tient pas suffisamment compte de ses relations avec l'Europe. Marquées d'abord par la domination musulmane jusqu'au XV^e siècle et par les nouveaux équilibres mondiaux qui se dessinent depuis lors, celles-ci subissent l'impact de plus en plus grand, depuis le XVIII^e siècle, des idées et conceptions venues d'Europe, et de la domination économique, politique et militaire européenne.

Toutefois, l'Europe ne développera que progressivement en système(s) cohérent(s) ses visions du monde et ses conceptions de la civilisation. Les Arabes et les musulmans en général n'en perçoivent d'abord que des aspects partiels et disparates, le plus souvent liés à la supériorité militaire et navale, à l'offensive commerciale et à l'efficacité technologique de cette puissance nouvelle. Pourvus eux-mêmes, malgré leurs difficultés, de conceptions traditionnelles plus englobantes et plus cohérentes de la civilisation, leur

paraissant donc plus justes, ils résistent avec d'autant plus de force à celles que leur opposent leurs adversaires, tout en essayant d'en intégrer ce qui leur semble acceptable et profitable.

La puissance de plus en plus écrasante des nations européennes révèle aux penseurs arabes les faiblesses inhérentes à leur culture présente. Les nouvelles élaborations de la notion de civilisation à travers lesquelles ils tentent de se ressaisir sont et restent encore jusqu'à aujourd'hui essentiellement réactives. Elles répondent moins à la dynamique d'une évolution interne qu'elles ne cherchent à colmater les brèches de leur ancien système dont ils craignent l'écroulement imminent et à répondre à des défis extérieurs de plus en plus pressants. D'autre part, situées dans le contexte de la colonisation européenne puis dans celui des régimes autoritaires arabes qui ont durablement remplacé cette dernière, elles ont souffert de conditions intellectuelles et matérielles particulièrement difficiles et précaires.

L'approche philosophique et scientifique à l'époque moderne

La géographie classique arabe, restée vivante jusqu'au XIV^e siècle, ne put se renouveler d'une façon significative aux siècles suivants, sauf peut-être, dans l'empire ottoman, où elle connut un certain développement mais sans transformation véritable de ses méthodes. Elle n'eut plus rien à offrir pour la connaissance de la terre et des hommes, en particulier de l'Europe et du Nouveau monde, qui lui restèrent étrangers, et ne fit aucun effort conséquent pour intégrer les nouvelles connaissances géographiques et anthropologiques accumulées par l'Europe depuis le XVI^e siècle. Ses anciens schémas, devenus caduques, furent purement et simplement abandonnés, laissant le monde arabe et musulman sans boussole intellectuelle pour faire face à l'expansion européenne ou se positionner dans le monde.

Quant à la philosophie⁽⁶⁾, après les persécutions contre Averroès et ses disciples, elle fut réduite à une existence clandestine, dans l'Occident musulman, d'où elle disparut complètement vers la fin du XV^e siècle, après la mort d'Ibn Khaldûn; et elle fit long feu en Orient, même en Perse, où elle avait conservé une certaine vitalité avec des penseurs comme al-Suhrawardî et al-Shirâzî, qui firent une tentative finale de conciliation de la philosophie et de la théologie. Plus grave, les sciences et les techniques, traditionnellement rattachées à la philosophie, périclitèrent du XV^e au XVIII^e siècles et ne purent rivaliser avec une science européenne qui, elle, avançait à grands pas. Les nouvelles sciences de l'homme surtout – géographie, histoire, anthropologie, sociologie, sciences politiques, économie et psychologie – capitales pour l'organisation de la société moderne et pour la construction de perspectives nouvelles sur l'histoire et la civilisation humaines, sans être rejetées, ne furent introduites dans la culture arabe qu'à une dose infinitésimale et continuent à rencontrer une forte résistance jusqu'à aujourd'hui, dans l'oubli quasi total des apports pionniers d'Ibn Khaldûn dans ce domaine.

(6) Pour l'histoire de la philosophie islamique moderne, voir Majid Fakhry, *Histoire de la philosophie islamique*, trad. de l'anglais par Marwan Nasr, éd. du Cerf, Paris, 1989.

Le mouvement de la Nahda, entre 1850 et 1914, refléta la prise de conscience par les Arabes du fossé qui séparait leur culture sclérosée de celle de l'Occident moderne en plein développement. Jamâl al-Dîn al-Afghânî (1839-1897), premier philosophe musulman véritablement moderniste et l'un des représentants les plus distingués de ce mouvement avec son disciple Muhammad Abduh, eut une influence immense aussi bien en Turquie qu'en Égypte et dans d'autres pays arabes. Réformiste radical, il nous paraît aujourd'hui, malgré son rationalisme, plus près de l'approche religieuse que de l'approche philosophique de la civilisation. Il défendit l'islam comme une religion dont les dogmes fondamentaux peuvent être compris rationnellement et sont exempts de tout élément de mystère, et la nouvelle interprétation de l'histoire des nations qu'il proposa reste marquée par une vision qui fait de la religion le catalyseur des progrès du genre humain (7).

Son disciple Muhammad 'Abduh (1849-1905), ayant d'abord reçu une formation traditionnelle, poussa très loin, sous son influence, la rationalisation de la religion, proposa une interprétation rationnelle du Coran et fustigea la disjonction entre religion et science. Sa critique du rationalisme des philosophes arabes montre, cependant, que son objectif premier, comme celui de son maître al-Afghânî, resta la défense d'un islam renouvelé, adapté aux conditions de l'âge moderne, mais fidèle aux doctrines véritables des pieux ancêtres (*al-salaf al-sâlih*) (8). On le voit, en particulier, dans sa confrontation avec G. Hannotaux, ministre français des affaires étrangères de cette époque, qui souleva le problème de la capacité de l'Islam à faire face aux contraintes et aux tensions de la civilisation moderne (9). Cette tendance «fondamentaliste» fut encore plus accusée chez un Rashîd Ridâ (m. 1935) qui, dans son périodique *al-Manâr*, successeur d'*al-Urwa al-wuthqâ* où s'étaient illustrés al-Afghânî et 'Abduh, se voua à la cause de l'union panislamique et à la création d'un empire panislamique avec le sultan ottoman à sa tête.

Durant le XX^e siècle, la réflexion sur la question de la civilisation dans le Monde arabe resta encore fondamentalement liée aux changements à apporter au système islamique pour son adaptation au monde moderne et à la défense de la personnalité islamique vis-à-vis de ses détracteurs. Se sentant encore dominé politiquement et économiquement, se débattant avec les difficultés de la construction d'États et d'économies modernes, le Monde arabe demeura nécessairement sur la défensive et ne put prétendre produire ni pour lui-même ni pour le monde de nouvelles conceptions de la civilisation.

Un certain nombre d'auteurs, comme Sayyid Qutb ou Muhammad Bâhî (10), radicalisèrent les positions de leurs prédécesseurs du XIX^e siècle en nourrissant un vaste courant de polémique anti-occidentale visant aussi bien l'Occident comme tel que des penseurs arabes accusés d'avoir été des disciples serviles de l'Occident, comme Muhammad Iqbal ou Taha Husayn, ou d'être des partisans du laïcisme, comme 'Ali 'Abd al-Râziq ou Khâlid

(7) Voir Jamâl al-Dîne al-Afghânî, *al-Radd 'alâ al-dahriyyîn* (rad. en arabe), le Caire, 1963, et *al-Amâl al-kâmila*, le Caire, s.d.

(8) Voir ses deux principaux ouvrages : *al-Islâm dîn al-'ilm wa-l-madaniyya*, le Caire, 1964 ; et *Risâlat al-tawhîd*, le Caire, 1963.

(9) Voir Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, Londres, 1933.

(10) Voir Sayyid Qutb, *al-islâm wa mushkilât al-hadâra* (L'Islam et les problèmes de la civilisation), publié en 1963, et Muhammad Bâhî, *al-Fikr al-islâmî wa 'alâqatuhu ma'a al-imbiryâliyya al-gharbiyya* (La pensée islamique et sa relation avec l'impérialisme occidental), publié en 1957.

(11) Voir notamment 'Abbâs Mahmûd al-Aqqâd', *Haqâ'iq al-islâm wa abâtîl khusûmih* (Les vérités de l'Islam et les faussetés de ses adversaires), le Caire, 1962.

(12) Voir notamment, Zakî Nagîb Mahmûd, *Nahwa falsafa 'ilmiyya* (Vers une philosophie scientifique), le Caire, 1958, et *Tajdid al-fikr al-'arabi* (Le renouvellement de la pensée arabe), Beyrouth, 1971.

M. Khâlid. Plus modéré, 'Abbâs Mahmûd al-Aqqâd'(11) s'employa plus particulièrement à défendre la foi religieuse d'une manière générale contre les agnostiques qui considéraient la religion comme superflue ou illusoire et à montrer la supériorité de l'islam qui a l'avantage sur des religions comme le christianisme ou le paganisme de concevoir la vie comme un tout indivisible, au lieu d'introduire un clivage entre le corporel et le spirituel, le céleste et le terrestre.

Avec 'Abderrahmân Badawî en Égypte (*Dirâsa fi-l-falsafa al-wujûdiyya*, 1961) et René Habachi au Liban (*Falsafa li zamâninâ al-hâdir*, 1964), nous avons deux auteurs parmi les plus distingués qui reflétèrent des tendances philosophiques courantes en Occident. En adoptant les thèses principales de l'existentialisme qu'ils tentèrent d'adapter au contexte culturel des sociétés arabes, ils proposèrent en termes modernes une pensée de l'homme et du destin humain indépendante des données islamiques traditionnelles. Par ailleurs, le positivisme trouva un ardent défenseur en Shiblî Shumayyil, auteur libano-égyptien dont les idées eurent une influence considérable pendant la première moitié du XX^e siècle dans les cercles d'intellectuels et d'écrivains arabes comme Qâsim Amîn, Farah Antûn, Ya'qûb Sarrûf et Salâma Mûsâ, qui prenaient parti pour un laïcisme inspiré par le modèle européen. Le philosophe égyptien Zakî Nagîb Mahmûd(12), au cours des décennies suivantes, approfondit les positions du positivisme logique dans de nombreux ouvrages, affirmant notamment que notre siècle est un siècle scientifique dans lequel il n'est plus possible de rester dépendant de la spéculation abstraite et de l'inspiration divine et proposant une «thérapie» pour «le renouvellement de la pensée arabe», titre d'un de ses derniers ouvrages (1971). Le principe de tout progrès de la pensée arabe, avance-t-il, est de rompre avec l'autoritarisme, le traditionalisme et le verbalisme qui lui barrent l'accès au progrès et à l'innovation. Abandonner une conception surannée de la langue arabe qui en fait un objet de vénération au lieu d'y voir un outil de communication, d'expression scientifique ou de symbolisme artistique et se lancer résolument dans une politique de développement scientifique et technique lui apparaissent comme les conditions indispensables de tout progrès.

Les prises de position des intellectuels arabes vis-à-vis des idées de socialisme et de marxisme ont semblé un moment marquer un véritable tournant de la pensée arabe vers une approche universaliste de la civilisation, portant un regard critique envers leur propre civilisation et prenant appui sur les principes d'une vision matérialiste de l'histoire. Ce qui était recherché, c'était l'adoption de la stratégie la plus efficace pour l'émancipation et le progrès des nations arabes. Dans le débat sur le socialisme commencé dès la fin du XIX^e siècle et poursuivi jusqu'à la seconde moitié du XX^e, les attitudes oscillaient entre la condamnation totale et l'approbation. L'internationalisme avoué du marxisme gênait les défenseurs du panarabisme, tandis que son matérialisme et son anti-surnaturalisme heurtaient les partisans du

panislamisme et les traditionalistes religieux. Un des exposés les plus conséquents sur la doctrine marxiste a été réalisé par le philosophe syrien Sâdiq Jalâl al-'Azm dans son livre *la Critique* de la pensée religieuse (1969).

Des tentatives ont, par ailleurs, été menées pour réécrire l'histoire arabe et musulmane ainsi que celle de la pensée arabe à la lumière d'une conception matérialiste de l'histoire, notamment chez des auteurs comme le Syrien Tayyib Tîzîni (*Projet d'une nouvelle vision de la pensée arabe dans la période médiévale*, 1971), le Marocain Abdallah Laroui (*la Crise des intellectuels arabes*, 1974), ou le Libanais Husayn Muruwwa (*les Tendances matérialistes dans la philosophie arabo-islamique*, 1978 et 1979). Des positions assez proches, prônant une prise en compte plus complète et plus rigoureuse de la dimension historique, ont été défendues par de nombreux autres auteurs, notamment les Égyptiens Fu'âd Zakariyyâ' et Hassan Hanafi. Ce dernier oppose un occidentalisme arabe à l'orientalisme occidental, développe une conception du *tauhîd* (unicité divine) qui implique un principe d'unité et d'égalité valable pour tous les peuples, et, critiquant le conservatisme des fondamentalistes et des islamistes, défend l'idée d'une réinterprétation de la Révélation en termes modernes, répondant aux exigences du monde d'aujourd'hui.

Paradoxalement, des trois approches de la civilisation élaborées à l'époque classique, ce ne sont ni l'approche philosophique ni l'approche scientifique, notamment celle qui s'appuie sur les données de la géographie humaine ou de l'ethnographie, qui sont le plus intensément mobilisées pour repenser le concept de civilisation, mais, comme on l'a déjà remarqué, l'approche religieuse, que nous allons examiner plus en détail plus loin. Plus ouvertes à la rationalité, plus sensibles au contexte historique et aux aspects concrets et matériels de la vie des sociétés, et, d'une certaine façon, plus proches des nouvelles conceptions européennes (que l'on pense, en particulier, à la théorie de la civilisation d'Ibn Khaldûn!), les deux premières auraient pu aider les Arabes à se mettre au diapason des tendances modernes. Si des tentatives dans ce sens ont été faites, elles n'ont pas dépassé le niveau des études générales ou du débat idéologique et n'ont pas réussi à réaliser une véritable soudure de la tradition philosophique et scientifique arabe avec les sciences modernes. Celles-ci sont mal assimilées et encore trop peu développées, ce qui ne permet guère au Monde arabe d'entrer dans une compétition à armes égales avec les nations les plus avancées, ni de participer activement au processus mondial en cours de redéfinition du destin de l'homme et de la civilisation.

L'approche religieuse à l'époque moderne

Sans exclure une réflexion renouvelée sur la religion comme spiritualité atteignant parfois à une réelle profondeur de vue, il faut comprendre l'approche religieuse de la civilisation développée prioritairement dans le

(13) Sur l'idéologisation de l'Islam, voir notamment Nadine Picaudou, *l'Islam entre religion et idéologie Essai sur la modernité musulmane*, Gallimard, Paris, 2010; Jacques Waardenburg, *Islam, Social and Political Perspectives*, Waler de Gruyter, Berlin, New York, 2002; Aziz Al-Azmeh, *Islams and Modernities*, Verso, Londres, New York, 1993.

monde arabe depuis le XVIII^e siècle environ(13) comme le reflet avant tout d'une réaction défensive, insistons-y encore une fois, contre la montée en puissance de l'Europe et l'expansionnisme de cette dernière. De plus, facilement manipulable, la religion a été sciemment utilisée tant par les puissances occidentales que par les régimes autoritaires arabes et certains mouvements dits « islamistes » pour le renforcement ou le maintien de leur domination ou de leur pouvoir, ou pour la conquête de celui-ci. Un développement économique relativement lent et faible, une politique éducative, scientifique et culturelle peu efficace, ajoutés à une organisation politique théocratique ou autocratique, ont créé des conditions favorables pour le renforcement et l'expansion d'une conception dogmatique de la religion, dominante de nos jours.

Nous avons vu comment l'Islam de l'époque classique avait élaboré une vision totale et cohérente de la civilisation, prenant en compte les aspects identitaires, mais proposant également un modèle d'organisation sociale, politique, économique et culturelle, un art de vivre et des idéaux élevés sur les plans intellectuel et spirituel, ainsi qu'une vue universaliste sur la diversité humaine. Se découvrant avec amertume et étonnement en situation de faiblesse vis-à-vis des nouvelles puissances occidentales, le Monde arabe trouva la meilleure défense dans son *identification à l'Islam*, qui a constitué depuis l'émergence des Arabes sur la scène mondiale l'axe central de leur personnalité profonde et de leur rapport aux autres. L'idéologie construite autour de ce socle, qui a relativement peu changé durant des siècles, reposait sur des éléments équivalents à ceux sur lesquels allait s'édifier la domination occidentale: universalisme, prétention à détenir la vérité ultime de la civilisation, place éminente donnée à la rationalité, affirmation d'une position de supériorité par rapport aux autres tout en admettant un certain relativisme culturel, pluralisme et relative tolérance religieuse, défense de l'universalité de la science et des techniques, dépassement des clivages ethniques et linguistiques, et jusqu'à la prétention à incarner le meilleur système humain possible. Réactiver ce socle de l'identité arabe était donc tout naturel et de bonne guerre. Mais en s'y cramponnant, le Monde arabe s'empêcha de comprendre les différences entre les bases sur lesquelles était édifiée son ancienne domination et celles qui servirent à ériger celle de l'Occident moderne. Il se condamna à se laisser plus tirer vers le passé que vers l'avenir, croyant pouvoir s'épargner l'effort de se repenser sur de nouvelles bases pour affronter le monde nouveau, s'y intégrer et y occuper la place qui lui revient à côté des autres grandes nations historiques.

Le Monde arabe se laissa distancer au cours du processus de mise en place de la modernité sur deux plans: l'organisation matérielle et économique fondée sur les révolutions scientifiques et techniques qui se sont succédé en Europe à partir du XV^e siècle; et l'organisation sociale et politique, fondée sur les révolutions qui ont sorti l'Europe du féodalisme et lui ont permis de construire, à l'issue de plusieurs siècles d'évolution marqués par

de profondes crises religieuses, politiques et sociales et un état de guerre quasi permanent, un nouveau modèle de société : l'État-nation. Devant ces deux leviers de la puissance européenne, l'idéologie fondée sur l'Islam, quoique comparable à beaucoup d'égards à celle de l'Europe moderne, était inopérante. Tout au plus elle pouvait apporter aux Arabes un soutien moral et une raison d'espérer. Mais, au lieu de constituer une étape transitoire, elle perdura jusqu'au XX^e siècle. D'autre part, comme le montre l'exemple de l'Égypte sous Muhammad 'Ali ou Nasser, les puissances européennes qui dominaient le Monde arabe à partir de la fin du XVIII^e siècle laissèrent peu de latitude à celui-ci pour entreprendre en profondeur les réformes politiques, économiques et culturelles dont il avait besoin et pour être à même de renouveler sa conception de la civilisation.

Les idées nouvelles que le Monde arabe a implicitement ou explicitement élaborées autour de la notion de civilisation ont relevé plus de l'esprit de sauvegarde et de résistance que de celui de la projection dans l'avenir, de l'innovation et d'une ambition universaliste au sein d'un monde moderne voué depuis son émergence à un processus d'homogénéisation et de globalisation. Les divers courants de confrérisme réformé, de réformisme islamiste, libéral ou socialiste, de soufisme, de nationalisme arabe, de panislamisme, se sont majoritairement réclamés d'un référent religieux. Bien entendu, comme l'ont souligné de nombreux auteurs, l'Islam moderne n'est pas une simple reproduction d'un islam figé qui aurait, inchangé, traversé les siècles. L'intense mouvement d'aggiornamento opéré depuis le XVIII^e siècle dans le sens de la critique du savoir religieux institutionnalisé et d'une offensive contre le conservatisme doctrinal et la monopolisation de l'autorité religieuse, de la simplification des concepts et des catégories de la religion, de la socialisation de ses prescriptions, de la rationalisation de ses dogmes et concepts fondamentaux, ont donné à l'Islam des visages nouveaux, authentiquement modernes, incarnés dans les divers mouvements d'islâh (réforme), de *tajdid* (renouveau, modernisation), de nationalisme, de socialisme et bien d'autres. Cette « idéologisation » de l'Islam au travers de laquelle ses normes, ses règles, ses prescriptions et même son dogme ont été transformés en un système d'idées représentant des valeurs générales a conduit à une nouvelle articulation de l'humain et du divin au service d'une reconstruction sociale et morale du monde et, au passage, subreptice (non pensé explicitement), du sacré comme matrice au religieux comme objet d'histoire, de pensée et d'action, autrement dit, du religieux comme transcendance, au religieux comme immanence. Mais le religieux, devant désormais obéir d'abord aux impératifs de l'utilité sociale, a donné lieu à une manipulation politique intensive, et les États, s'arrogeant le droit exclusif de cette manipulation, ont tenté de définir de nouvelles formes d'orthodoxie. Résistant au vent des réformes politiques et sociales et laissant en friche tout le champ de la recherche et de la réflexion sur les changements sociaux et politiques que connaissent leurs sociétés, ils croient pouvoir, comme au temps

de Ghazâlî, continuer à appuyer leur autorité sur le concours des *fuqahâ'* (jurisconsultes) pour « administrer les hommes et les discipliner ».

Cependant, ce « retour au religieux » ne doit pas faire illusion. Simple adjuvant politique, il ne peut constituer une perspective viable et durable, ni pour la stabilité des États, ni pour le développement et la prospérité des sociétés arabes, ni encore moins pour leur contribution à la définition de nouveaux horizons pour le monde et l'homme en général. En menant sciemment une politique obscurantiste qui oblitère leur propre héritage scientifique et philosophique et se ferme à la philosophie et à la science modernes, les États arabes autoritaires condamnent leurs sociétés à la dépendance et à la stérilité, voire à la misère et à une entropie croissante.