

L'APPORT DE LA CIVILISATION ARABE A LA CULTURE UNIVERSELLE.

Roger GARAUDY

Dans une page du beau livre d'Anatole France «Sur la pierre blanche», un historien demande à Madame Nozière: «Quelle est la date la plus néfaste de l'histoire de la France ? » Madame Nozière ne le savait pas. «C'est, lui dit l'historien, l'année 732, celle de la bataille de Poitiers, car ce jour-là la civilisation arabe a reculé devant la barbarie franque».

Cette citation me rappelle un souvenir savoureux : j'avais évoqué cette boutade à Tunis, en 1945, au cours d'une conférence sur Ibn Khaldoun, et le général français qui était alors Résident Général en Tunisie a, à cause de cela, demandé mon expulsion pour propagande anti-française. L'incident était significatif : au point de vue du colonialisme, le simple fait de rappeler aux colonisés la grandeur de leur passé et de leur culture était une offense et un danger pour le colonisateur.

Lorsque j'ai voulu connaître, à Alger, les grandes traditions de la culture et de la civilisation arabes, j'ai été frappé par le véritable crime contre l'esprit humain commis par le colonialisme.

La conspiration du silence était bien organisée en ce qui concerne la culture musulmane.

Il m'a suffi de faire, en 1945, le tour des bibliothèques d'Alger pour m'en rendre compte : très peu de textes de la science et de la philosophie arabes y étaient traduits en français.

Par contre, dans un livre que j'ai retrouvé à plusieurs exemplaires dans toutes les bibliothèques d'Alger, le **Manuel de politique musulmane**, véritable catéchisme du colonialisme, l'on trouvait cette définition de la science arabe: Je cite «la science arabe, irrémédiablement morte et désuète, faite de compilations d'auteurs grecs. rédigées au Moyen Age par des Juifs».

A grand peine je pus alors, - avec l'aide de quelques amis algériens qui me traduisirent ou me résumèrent des textes essentiels - rassembler quelques éléments.

A cette époque, une conférence sur «La contribution historique de la civilisation arabe», avait surtout la signification d'une protestation contre la politique culturelle du colonialisme qui tendait à empêcher un peuple, que l'on prétendait maintenir sous le joug, d'être fier de son passé.

C'est pourquoi j'ai considéré comme un grand honneur, et la meilleure des récompenses, que ma conférence soit éditée en français à Alger, puis traduite alors en arabe au Caire, par les militants nationalistes qui y avaient trouvé une arme idéologique pour leur combat.

Aujourd'hui, le problème de l'apport de la culture musulmane à l'humanisme de notre temps peut se poser de manière plus large, non plus seulement sous la forme d'une révolte contre la négation d'un passé glorieux, mais sous la forme d'une recherche de l'apport propre de cette culture à l'humanisme de notre temps, c'est-à-dire à l'humanisme socialiste.

Je voudrais donc, après avoir sommairement évoqué la signification historique et le rôle progressif de l'expansion arabe, puis les richesses de la civilisation à laquelle elle donna naissance, insister demain sur le rôle de l'Islam et de la culture arabe dans la construction du socialisme à notre époque.

I. - L'expansion arabe, ses causes et ses conséquences.

Avant la floraison de sa culture propre, la conquête arabe a créé, du fait même de son ampleur, les conditions nécessaires à un renouveau de la civilisation, à l'épanouissement d'une nouvelle jeunesse du monde.

Elle en a créé les conditions économiques et sociales en balayant le chaos féodal et ses hiérarchies parasitaires.

Il est remarquable que cette conquête, extrêmement rapide, n'eut à aucun moment le caractère d'invasion massive et destructive comme celle des Huns ou des Mongols.

Des détachements peu nombreux pénétrèrent dans de vastes pays et y obtinrent, dans un grand nombre de cas, des ral-

Movements spontanés : en Espagne l'armée conquérante ne comptait pas 40.000 hommes.

Il faut donc rechercher à la vitesse et à l'ampleur de l'expansion arabe des causes autres que la seule force militaire.

Le facteur déterminant de la victoire c'est que le conquérant arabe apportait, dans un monde esclavagiste en pleine décomposition, ou un monde féodal déjà morcelé et figé, des formes supérieures d'organisation économique et sociale, qui recueillirent l'adhésion des larges masses de la population parce qu'elles correspondaient à leurs besoins.

C'est ainsi, par exemple, que le système des corporations de métier, que l'Europe connaîtra avec plusieurs siècles de retard, apparaît au IX^e siècle dans les compagnonnages des Carmathes.

Le régime des «communes», qui n'apparaît en Europe qu'après les Croisades et le contact avec l'Islam, existe depuis longtemps dans le monde arabe avec ses institutions caractéristiques : dans les cités commerçantes c'est le «Muhtasib», véritable prévôt des marchands, qui contrôle l'activité économique et garantit l'ordre moral.

C'est en Espagne, où l'influence des Arabes a été plus profonde, que se constitueront les modèles de la vie municipale avec des budgets autonomes et des magistratures électives ; en même temps se développent une agriculture scientifique, de puissantes industries de tissus, de métaux et de cuir, et la plus belle marine de l'Europe, celle qui découvrira l'Amérique.

En outre, en détruisant le cloisonnement féodal de l'économie, en créant une aire d'échanges de marchandises et d'idées plus vastes que l'ancien Empire romain, en constituant un empire unitaire centralisé, soumis à une loi écrite et à une administration judiciaire régulière, les conquérants arabes ont permis un brassage des choses, des hommes et des idées, indispensable aux grandes périodes créatrices de l'humanité.

La civilisation antique, sclérosée à Byzance, reprit avec eux son vol.

La conquête arabe, sous l'impulsion de la bourgeoisie marchande des villes, avait renversé les structures sociales fon-

dées sur l'esclavage, caduques et stérilisantes, imposées par les dominations romaine puis byzantine. Elle avait, dit J. Pirenne, «provoqué un véritable renouveau de l'économie universelle» malgré la domination des féodaux dans les premiers temps de la conquête. A la supériorité des rapports économiques et sociaux d'une civilisation marchande, en face de sociétés esclavagistes ou féodales, le conquérant arabe ajoutait la supériorité morale de la tolérance et la supériorité intellectuelle de l'esprit critique, opposées au fanatisme inquisiteur et dogmatique. Engels, le compagnon de Marx, voyait chez les penseurs arabes les lointains précurseurs des encyclopédistes français du XVIII^e siècle. Dans sa *Dialectique de la Nature* (p. 30), il écrit, à propos de la Renaissance : «chez les peuples romans, une allègre libre-pensée, reprise des arabes et nourrie de la philosophie grecque fraîchement découverte, s'enracinait de plus en plus et préparait le matérialisme du XVIII^e siècle».

La conquête arabe n'est donc pas une invasion. Elle n'est pas non plus une colonisation : elle est, en chaque pays, l'occasion de la création d'une civilisation qui est le produit de l'Islam et de la civilisation locale : ouzbègue, persane, syrienne, égyptienne, maghrébine, andalouse, etc. Malgré leur interpénétration et leur communauté, elles gardent une originalité propre qui constitue les bases des futures cultures nationales.

Le grand écrivain espagnol Blasco Ibanez, dans son livre *Dans l'Ombre de la Cathédrale*, (p.201-204), témoigne pour son pays. «En Espagne, écrit-il, la régénération n'est pas venue du Nord, avec les hordes barbares; elle est venue du midi, avec les arabes conquérants... C'était une expédition civilisatrice beaucoup plus qu'une conquête... Par là s'introduisait chez nous cette culture, jeune, robuste, alerte, aux progrès étonnamment rapides, qui, à peine née, triomphait; cette civilisation qui, créée par l'enthousiasme religieux du Prophète, s'était assimilée le meilleur du judaïsme et de la science byzantine et qui, au surplus, apportait avec elle la grande tradition hindoue, les reliques de la Perse et beaucoup de choses empruntées à la Chine mystérieuse. C'était l'Orient pénétrant en Europe, non, comme les Darius et les Xerxès, par la Grèce qui les repoussait afin de sauver sa liberté, mais par l'autre extrémité, par l'Espagne qui, esclave de rois théologiens et d'évêques belliqueux, recevait à bras ouverts ses envahisseurs.

En deux années, ceux-ci s'emparèrent de ce que l'on mit sept siècles à leur reprendre. Ce n'était pas une invasion qui s'imposait par les armes; c'était une société nouvelle qui poussait de tous côtés ses vigoureuses racines. Le principe de la liberté de conscience, pierre angulaire sur laquelle repose la vraie grandeur des nations, leur était cher. Dans les villes où ils étaient les maîtres, ils acceptaient l'église du chrétien et la synagogue du juif.

Du VIII^e au XV^e siècle se construira et se développera la plus belle et la plus opulente civilisation qu'il y ait eu en Europe durant le Moyen Age. Tandis que les peuples du Nord se décimaient par des guerres religieuses et se comportaient en tribus barbares, la population de l'Espagne s'élevait à plus de 30 millions d'habitants et dans cette multitude d'hommes, se confondaient et s'agitaient toutes les races et toutes les croyances, avec une variété infinie d'où résultaient les plus puissantes pulsations sociales... Dans ce fécond amalgame de peuples et de races coexistaient toutes les idées, toutes les coutumes, toutes les découvertes accomplies jusqu'alors sur la terre, tous les arts, toutes les sciences, toutes les industries, toutes les inventions, toutes les disciplines anciennes; et du choc de ces éléments divers jaillirent de nouvelles découvertes et de nouvelles énergies créatrices. La soie, le coton, le café, le citron, l'orange, la grenade arrivaient de l'Orient, avec ces étrangers, comme aussi les tapis, les tissus, les tulles, les métaux damasquinés et la poudre. Avec eux encore la numération décimale, l'algèbre, l'alchimie, la chimie, la médecine, la cosmologie et la poésie rimée. Les philosophes grecs, près de disparaître dans l'oubli, trouvaient leur salut en suivant l'arabe dans ses conquêtes : Aristote régnait à la fameuse Université de Cordoue...*

II. - La civilisation arabe.

La conquête arabe a en effet créé les conditions intellectuelles de la renaissance, d'abord en rendant possible la résurrection de la culture antique et surtout de l'hellénisme.

Le premier siècle de l'Islam, celui des Khalifes Oméiades de Damas, a été le siècle de la conquête.

La deuxième période, déjà impériale, celle des Khalifes.

Abbassides de Bagdad, commence (de 750 à 900 de l'ère chrétienne) par une phase d'assimilation. C'est l'âge des traductions.

1) La résurrection des grandes cultures du passé.

Avant la fin du IX^e siècle, Aristote. Galien, Platon. Ptolémée, Euclide et Archimède, étaient traduits en arabe, ainsi que la mécanique d'Héron et le traité des «coniques».

De 813 à 833, à une époque où l'Europe ne savait plus lire, le Khalife Al Mamoun fonde à Bagdad, avec des légions de traducteurs, une bibliothèque immense, la «Maison de la Sagesse», grâce à laquelle les découvertes de l'hellénisme deviennent accessibles à tous les lecteurs du Coran. Ibn Khaldoun y voit le point de départ de l'épanouissement de la culture arabe.

Le point culminant de cette période d'assimilation, c'est l'oeuvre d'Al Kindi (né vers 850), reprenant la vision du monde d'Aristote et constituant la plus grande «encyclopédie» que le monde ait connue avant la «Somme théologique» de St Thomas d'Aquin (écrite 3 siècles plus tard). L'oeuvre d'Ibn Kindi, traduite en latin par Gérard de Crémone, sera, pour plusieurs siècles, l'éducatrice de l'Occident.

La culture arabe annonce ainsi un aspect essentiel, l'aspect «humaniste» de la Renaissance : la résurrection du passé. L'unité arabe apparaît déjà comme un relai ou un lien entre la culture antique et la civilisation moderne.

Pendant un demi millénaire, de 700 à 1200, l'Islam domina par la puissance, le savoir et la primauté de sa civilisation.

A Marrakech, le calife En Naceur s'entretenait d'Aristote et de Platon avec Ibn Rochd en un temps où la noblesse d'Occident se vantait de ne pas savoir lire. C'était, en France, l'époque des «rois fainéants», alors qu'au Caire, à Kairouan, à Fez, les dynasties régnantes encourageaient les lettres, les sciences, les arts. Vers 980 Hugues Capet confie l'éducation de son fils au moine Gerbert qui a fait ses études de mathématiques à l'Université arabe de Cordoue.

A Cordoue, l'Omeyade érudit El Haakam disposait d'une bibliothèque de plus de 100.000 volumes, alors que quatre siècles

après lui le roi de France, Charles V, dit le Sage (c'est-à-dire le savant) ne pouvait en rassembler plus de 1.000.

La conquête arabe a régénéré l'Occident en lui restituant toute la science hellénique que l'Europe avait laissé perdre et était incapable de retrouver. Aux environs de l'an mille, l'Occident chrétien, terrorisé, attendait avec une angoisse mystique «la fin du monde». Au même moment, les peuples arabes ne se contentaient pas de réaliser la renaissance de la culture antique; ils apportaient une contribution créatrice considérable à la culture universelle. C'est cet apport créateur que je voudrais maintenant examiner.

2) L'apport aux sciences de la nature.

Les merveilleuses découvertes scientifiques et techniques de la période hellénistique au III^e et au II^e siècles avant notre ère, n'avaient pas réussi à transformer le monde, et cela pour des raisons économiques et sociales : l'extension de l'esclavage avait empêché la technique scientifique de bouleverser la vie économique (l'exploitation de troupeaux d'esclaves acquis à des prix dérisoires était plus avantageuse que ne l'eut été la mise en oeuvre de machines). La culture hellénistique avait ainsi avorté et n'avait pu donner naissance à une civilisation nouvelle.

Or, en balayant le régime féodal agraire, ce peuple voyageur et conquérant, fondateur d'un empire marchand, fait faire aux sciences un bond considérable en raison des buts pratiques, utilitaires, qu'ils lui assignent : les découvertes scientifiques et techniques de la période hellénistique trouvent dans cette nouvelle civilisation commerçante, les conditions de leur incarnation.

Pour ces hommes sillonnant les déserts et les mers, la géographie et surtout la géographie astronomique est une nécessité vitale. Les premiers observatoires du monde, ceux de Samarkand, de Bagdad, de Damas, du Caire et de Cordoue sont construits par eux.

L'astrolabe, inventée par Ptolémée, est reconstruite vers 770 par Al Fazari, et largement perfectionnée aux siècles suivants. Elle servira aux navigateurs jusqu'au XVIII^e siècle. El

Kwarizmi, en traduisant Ptolémée vers 834, construit une conception cohérente des latitudes et des longitudes.

Tout en établissant pratiquement les itinéraires pour l'administration de l'empire, géographes et astronomes arabes maintiennent vivante l'idée de la sphéricité de la terre que niaient les théologiens de la chrétienté.

Cela explique la grande influence des astronomes arabes sur notre Renaissance. Fargham (Alfarganus) écrit en 860 un traité d'astronomie qui fit autorité en Europe pendant 700 ans.

Le professeur de géographie de l'Europe fut Al Edrisi, né à Ceuta en 1100, formé à Cordoue, et qui vécut à la cour de Roger de Sicile au milieu du XII^e siècle.

Les cartes d'El Edrisi admettent la sphéricité de la terre. J'ai eu personnellement la joie de visiter à Samarkand l'observatoire du grand mathématicien et astronome Oulung Bek qui avait déterminé la durée de l'année solaire avec une erreur de 13 secondes, observatoire restauré aujourd'hui dans la République Soviétique d'Ouzbekistan comme un des témoignages les plus glorieux de cette grande civilisation.

Ces progrès théoriques (vraisemblablement liés à une supériorité technique dont ne parlent d'ailleurs ni Lefèvre du Noettes, ni La Roncière dans leurs histoires de la navigation) assura aux musulmans une hégémonie maritime absolue. «Les chrétiens, écrit Ibn Khaldoun, ne purent plus faire flotter une planche en Méditerranée.»

En 851 un auteur publie la relation d'un voyage en Chine; il a atteint les abords de Canton (peut-être la Corée et le Japon), 425 ans avant l'exploration de Marco Polo.

Un demi-millénaire plus tard, en 1498, quand Vasco de Gama atteindra Mélinde, sur la côte orientale de l'Afrique, c'est un pilote arabe qui lui enseignera la route de l'Inde.

C'est un pilote arabe musulman, Ahmed Ibn Mahgid, qui a écrit un traité sur la navigation dans l'Océan Indien, la Mer Rouge, le Golfe Persique et la Mer de Chine, dont les Portugais firent la base de leurs études nautiques sous Henri le Navigateur.

C'est un Khalife qui eut le premier l'idée du percement de l'isthme de Suez et qui n'y renonça que pour des raisons stratégiques.

La science astronomique des Arabes était si poussée que le moine Gerbert (qui fut Pape en 999 sous le nom de Silvestre II) passa pour avoir trafiqué avec le diable, lorsqu'il revint dans la chrétienté après un stage à l'université musulmane de Cordoue.

Les nécessités du négoce et de la comptabilité, amenèrent les Arabes, comme autrefois les Phéniciens, à bouleverser l'arithmétique; la découverte des chiffres arabes, et l'invention du zéro, sur lequel repose le système de la numération décimale, accomplit la 2ème révolution des mathématiques depuis les Phéniciens. L'Europe ne connut ces inventions que par les arabes, et 250 ans après eux, au XIIe siècle.

En algèbre, Al Khwarizmi retrouva, vers 835-844, la méthode de résolution des équations du 2ème degré, que connaissaient les grecs : Mohamed ben Mouza donnait déjà, au XIe siècle, des solutions géométriques et analytiques d'équations du second degré. Cet ouvrage traduit par Gérard de Crémone au XIIe siècle a été utilisé dans les universités européennes comme texte essentiel jusqu'au XVIe siècle.

Les premières tables de sinus, d'arcs sinus et d'arcs cotangents furent dressées dès 1229 par Hassan Al Marrakichi (de Marrakech).

Le mathématicien-poète Omar Khayyam (mort en 1123) réussit à résoudre les équations du 3e degré avec la méthode qu'emploiera Descartes cinq siècles après, posant ainsi les fondements de la géométrie analytique. Son grand traité d'algèbre a été traduit en France jusqu'en 1857.

En géométrie, Thabit ben Qurra dépasse les proportions d'Euclide, et en trigonométrie, c'est Abul Wafa, et non pas Copernic, qui découvre la sécante.

Al Farabi découvre les logarithmes en étudiant les intervalles musicaux, et Ibn Sina (Avicenne) étudie les quantités infinies.

En chimie, comme les noms le rappellent (alcali, alcool, alambic, elixir, etc.) les arabes apportent à l'Occident :

a) des méthodes : distillation, sublimation, cristallisation, coagulation, b) des produits nouveaux : potassium, ammoniac, acide nitrique, sublimé corrosif. Les alcalis sont distingués des acides, et la notion d'affinité chimique est découverte. Depuis Haroun Al Rachid (mort en 809) le papier est fabriqué par les Arabes avec du coton donnant ainsi au monde un moyen puissant de diffusion de la culture.

En médecine, pendant plus de 500 ans, en gros de 700 à 1200, les Arabes ont occupé, dans le monde, la première place.

L'Encyclopédie médicale écrite par Al Rhazin (Rhazès, qui vécut de 865 à 925) et qui fut traduite en latin par Farragut, sur l'ordre de Charles Ier d'Anjou, sera rééditée 40 fois en Angleterre de 1498 à 1866. En pleine Renaissance de l'Occident elle sera éditée à Vienne en 1520, à Francfort en 1588.

Parmi les grandes réalisations médicales dont l'Occident est aujourd'hui encore redevable à la médecine arabe, l'on peut citer la variolisation, pratiquée d'abord par les médecins indoriens et perfectionnée par les arabes qui, au lieu d'inciser les muqueuses, incisaient la peau et frottaient la plaie avec des pustules varioliques, ouvrant ainsi la voie aux vaccinations découvertes par Jenner en 1797.

En pharmacie, outre la connaissance de nombreuses plantes médicinales, il est remarquable que les Arabes employaient les moisissures de *Penicillium* et d'*Aspergillus* comme onguent pour le traitement des plaies infectées. Ils connaissaient donc empiriquement le pouvoir antibiotique des micro-organismes.

L'ophtalmologie est une création arabe. Les oculistes arabes ont été puissamment aidés par les connaissances étendues des physiciens en optique. Leurs techniques opératoires sont restées longtemps inégalées et le «Memorandum des oculistes» a été utilisé jusqu'au XIXe siècle. Dès 1256 Al Mahosin invente l'aiguille creuse et pratique le premier la succion de la cataracte.

En donnant à l'Europe des modèles de système d'éducation, les académies arabes avec leurs bibliothèques, leur 4 facultés,

leurs plans d'étude, leurs disciplines, leurs grades universitaires, leurs étudiants étrangers groupés en « nations », ont d'abord essaimé dans l'Europe musulmane : à Salerne en Sicile, à Cordoue en Espagne, puis dans l'Europe chrétienne qui a suivi et imité ces modèles, avec ses grandes universités de Bologne, de Paris, de Montpellier, d'Oxford.

3) L'apport artistique de la civilisation arabe.

Les arts connurent, à la grande époque de la civilisation arabe une floraison aussi riche que celle des sciences.

Une légende tenace prétend réduire l'art de l'Islam à une technique décorative qui le prédestinerait aux mineurs et à l'artisanat. Il est nécessaire de souligner au contraire très fortement, que cet art exprime une conception du monde et que cette conception du monde commande à la fois sa destination et ses thèmes, son vocabulaire plastique et ses techniques.

Quelle que soit la diversité de ses expressions suivant les pays où il s'épanouit, quelle que soit l'originalité propre de l'art de chaque pays musulman et les différences profondes par exemple entre l'art de l'Irak ou celui de Maghreb, ce qui est d'abord saisissant c'est l'unité profonde d'inspiration de cet art.

Il exprime la conception islamique du monde.

Non pas en ce sens simplement négatif où il interdirait la représentation de l'homme ou des animaux. Le Coran est à cet égard très discret. Ce qui est condamné ce n'est pas le fait de reproduire des images par la sculpture ou la peinture, mais d'en faire des idoles, d'identifier l'image avec un être réel et de prétendre ainsi rivaliser avec Dieu. C'est pourquoi, dans certains pays arabes, comme la Perse, s'est perpétuée une tradition d'art figuratif, et, sous les Califes Abbassides, ont été créées des œuvres représentant la figure humaine ou des animaux.

Ce qui demeure, néanmoins, c'est une défiance assez générale pour la figuration des êtres vivants. Un Hadith recommande de ne pas représenter le Dieu créateur ou la créature. Sinon, au jour du jugement, les créatures représentées pourront exiger qu'on leur donne une âme.

Mais ce n'est pas cette interdiction qui est caractéristique des arts de l'Islam.

Ce qui inspire ces arts c'est une conception du monde qui n'incite pas à la représentation réaliste des êtres et des choses. Même si des hommes ou des animaux sont représentés, l'artiste ne les traite pas pour eux-mêmes, dans leur individualité anecdotique, mais comme des formes stylisées. Ainsi deux traits fondamentaux me semblent caractériser l'art arabe : a) l'Islam n'interdit pas l'image mais l'idole. b) Il détermine beaucoup plus le style de l'art que le sujet.

Son monothéisme rigoureux excluant à la fois toute médiation entre l'homme et Dieu, et faisant du Prophète un être strictement humain apportant aux hommes des règles de conduite pour se préparer au jugement, n'a pas besoin d'une iconographie comparable à celle de la vie de Jésus ou de la vie des saints dans le monde chrétien.

Tout au contraire, des figurations terrestres ne pourraient que détourner le croyant de la prière pure, de la conscience de la rigoureuse unité de Dieu, et l'égarer en des séductions idolâtres.

Cette volonté de s'arracher aux apparences du monde et de ramener l'esprit à l'unité d'une seule pensée, exige que le regard même ne perçoive que des formes renvoyant à l'esprit : un ordre à la fois mathématique et rationnel, harmonieux et musical.

Une telle conception de la transcendance divine conduit donc à une « abstraction » caractéristique des arts de l'Islam.

La mosquée, cette prière de pierre, est le point de convergence de tous les arts de l'Islam : on a pu dire que tous les arts mènent à la mosquée et la mosquée à la prière.

Le premier caractère de cet art est donc ce qu'en langage moderne l'on pourrait appeler le « fonctionnalisme ».

La mosquée, par sa structure même, répond à sa fonction. Elle diffère de l'église chrétienne comme du temple grec car elle ne sert ni de chaise pour l'image d'un Dieu, ni de décor pour des cérémonies liturgiques, puisque l'Islam bannit les images et la liturgie. La mosquée est une salle de prière pour invoquer Dieu. Elle n'a donc pas la forme de « cella » du temple grec ou le plan longitudinal des églises chrétiennes : elle a tendance, en général, à se déployer en largeur pour laisser le plus de place

possible aux fidèles pour se ranger côte à côte sur le tapis de la prière. Elle comportera simplement un «mihrab» pour montrer la direction de la Mecque, et un minaret pour appeler à la prière.

Certes, la construction, à partir de ce schéma fonctionnel fondamental comportera des variantes locales : la mosquée iranienne sera couronnée de coupoles renflées et de riches décorations de céramiques, celle de Turquie adaptera l'architecture byzantine au culte islamique, celle de l'Égypte aura des dômes surhaussés, mais l'unité demeure et domine cette diversité : unité de la fonction religieuse et stricte subordination de la structure à cette fonction.

Le deuxième caractère de l'art islamique c'est à la fois son **abstraction** et sa musicalité. Il est commandé également par la **conception du monde**, de l'homme, et de Dieu, propre à la religion islamique. La tâche de l'art, selon l'Islam, est non pas de copier le visible mais de rendre visible l'invisible et l'indicible; l'ordre divin de l'univers et de la société, les lois rigoureuses qui le régissent et dont les expressions sensibles les plus proches sont les lois mathématiques de la géométrie et les lois musicales de l'harmonie et du rythme.

Le premier des arts, dans une telle perspective, c'est l'architecture, non pas seulement parce que, par sa destination, il est le plus proche de la prière, mais parce que, de par sa nature même, il n'est pas figuratif mais directement musical. Pendant toute la période ascendante de son histoire, depuis les Ommeyyades de Damas jusqu'à la domination ottomane, la gloire de Dieu est chantée dans le marbre, la brique ou le stuc, en utilisant des éléments fonctionnels à des fins ornementales. Le tracé des arcs devient de plus en plus complexe : de la mélodie simple des arcs de plein cintre l'on passe aux symphonies de plus en plus savantes, de l'arc outrepassé, brisé, lancéolé, polylobé, et à la composition d'arcs superposés, entrelacés, jusqu'aux prodigieux hymnes de pierre de la Souleimanié d'Istanbul, des mosquées de Tlemcen, de l'Alhambra de Grenade ou d'Ebn Touloun du Caire.

Il en est de même pour les autres éléments architecturaux : le mihrab, par exemple, cesse d'être une niche nue pour développer à la grande mosquée de Tlemcen, le thème hispano-

mauresque de la baie inscrite à l'intérieur d'un cadre à plusieurs bandeaux décoré d'une dentelle de pierre.

L'on pourrait faire la même démonstration pour la décoration des piedroits d'un portail de mosquée, pour les plafonds, pour les colonnes qui soutiennent les voûtes ou les coupoles, pour les écoinçons entre les voussures ou les stalactites.

La préoccupation constante demeure de souligner, d'exalter, par un ornement sculpté dans le matériau même, la valeur structurale de l'édifice.

Cette orientation vers la musique interne de l'architecture, vers cette musique cristallisée et figée dans la pierre, comme disait Hegel, n'exclut nullement, dans les arts de l'Islam, un délicat sentiment de la nature qui ne s'exprime pas, comme en Europe, par le paysage de chevalet, mais en architecture même, par l'art d'intégrer l'édifice dans un paysage : avec un sens aigu des grandes masses, les architectes de l'art hispano-mauresque en particulier ont su marier l'inflexion des collines avec les lignes d'un palais, introduire dans le « patio » les bassins ou les arcs qui font valoir deux fois l'élégance de leurs lignes, les jets d'eau dont la sveltesse répond au galbe des colonnes et à la grâce des arceaux.

Un architecte algérien d'aujourd'hui se plaisait à souligner la consonnance des courbes du palmier et des arcs de l'art hispano-mauresque. L'arceau d'une fenêtre rimant avec les palmes de l'arbre, il me disait : « L'arceau est à côté de sa mère ». Et il notait la parenté rythmique profonde entre la palmeraie, la colonnade hispano-mauresque et la mélodie andalouse. Dans l'art de l'Islam la vertu suprême des lignes de l'arceau comme des couleurs de la céramique, c'est de chanter.

Le troisième caractère de cet art c'est, comme la religion qui l'inspire, de ne pas séparer le profane et le sacré.

Les diverses formes du rapport avec le monde ont su trouver leur expression plastique dans la stricte observance de la loi islamique en matière artistique.

L'art des Omeyyades de Damas, comme en témoignent les somptueuses mosaïques du Dôme du Rocher, à Jerusalem, composées sous le Khalife Abd el Malik, en 691, développe le thème

du pouvoir universel de l'Empire arabe et de la vérité divine qu'il représente sur terre. A travers les représentations d'arbres, de fruits, de fleurs, d'oasis verdoyantes, où sont rassemblés les symboles employés en Iran et à Byzance, l'Omayyade vainqueur et successeur de ces deux empires, proclame que le monde entier est entré dans «la maison de l'Islam» dont il incarne l'ordre souverain.

Sous les Abbassides de Bagdad, ce sera moins le symbole que la stylisation qui évoquera, par delà l'écoulement anecdotique des choses, la loi du monde et son rythme. Même lorsqu'apparaissent des personnages dans la peinture, les plis d'un vêtement ou les mouvements d'une danse ne recherchent pas un rapport de ressemblance avec la chose ou l'évènement mais le déroulement d'un motif cadencé qui échappe au temps.

Plus tard encore, ce sera l'un des traits caractéristiques de la peinture arabe de se consacrer à l'illustration d'ouvrages scientifiques : la pharmacopée et la botanique du **Livre des antidotes en Irak**, en 1199, les dessins animaliers du **Livre de l'art vétérinaire** à Bagdad en 1210; le **Traité des étoiles fixes** d'As Soufi à Ceuta, en 1224, qui donne l'occasion de grouper les constellations dans l'esquisse de personnages, tout cela lie étroitement les préoccupations scientifiques et la découverte plastique de la vie quotidienne dont les scènes familières illustrent les livres de science. C'est l'art typique, au XII^e siècle, d'une société marchande, attachée au progrès des sciences qui conditionne l'expansion de son économie, et délibérément tournée vers la vie concrète.

Cet art, qui se développe dans toutes les dimensions de la vie, n'en demeure pas moins fidèle à son inspiration primitive et constante, qui se manifeste sous sa forme la plus pure dans les enluminures du Coran.

Cette unité d'inspiration s'exprime techniquement dans les constantes de l'art de l'Islam.

Si les influences de l'art byzantin et de l'art des Sassanides, ont marqué de leur empreinte les débuts de l'art musulman, cet art conquerra très vite son autonomie et une originalité durable.

Les traits principaux de cet art sont déterminés par la stricte subordination des éléments décoratifs aux exigences structurales de l'édifice qui commande la distribution du décor en bandeaux, en panneaux, en rosaces suivant les lignes de force de l'architecture.

La structure est soumise à la fonction et le décor à la structure.

De là découle la nécessité d'un décor continu afin que l'ornement épouse les lignes directrices de la construction et ne laisse aucun vide qui déséquilibrerait l'ensemble et romprait le rythme.

Une autre conséquence de cette conception c'est la prédominance de la géométrie pour maîtriser la luxuriance des formes, soit que cette géométrie demeure latente sous l'enroulement des tiges et des formes florales stylisées, pour en diriger l'ordonnance secrète, soit que le motif géométrique abstrait apparaisse comme tel et se noue au décor floral. Dans les plus belles réussites de cet art la puissance de la composition abstraite est devenue particulièrement sensible aux hommes de notre temps qui ont vécu les aventures de la peinture moderne.

La classification trop souvent purement technique des éléments du répertoire ornemental des arts de l'Islam ne doit pas nous faire perdre de vue sa signification profonde. Rien ne serait plus faux que de nous en tenir aux apparences ou aux formes commercialisées de cet art pour conclure qu'il s'agit d'un art uniquement décoratif.

La simple énumération des thèmes ornementaux les plus typiques nous rappelle qu'en eux s'exprime une conception du monde dont l'oubli rendrait inintelligible cette merveilleuse floraison.

Nous avons rappelé dès le départ que l'art de l'Islam n'avait pas pour mission de copier le monde des apparences mais d'évoquer les lois mathématiques et musicales qui le régissent.

De là découlent les thèmes majeurs de la décoration.

L'entrelac géométrique, fait d'un réseau de lignes droites, de cercles et de segments de cercles qui peuvent tantôt consti-

tuer à eux seuls l'élément décoratif, tantôt lui fournir seulement une charpente rationnelle, tantôt coexister avec lui et se combiner avec un décor floral.

Le décor floral, s'il reprend, en particulier aux premières étapes de l'art de l'Islam, le thème de l'acanthé hérité de l'art grec, puis celui de la feuille de vigne, de la grappe de raisin, de la grenade ou de la pomme de pin, ne s'en tient jamais à un réalisme copieur; cette flore est stylisée et ramenée aux formes héraldiques de la palmette asymétrique ou de la double palmette. Et surtout elle est soumise au rythme de l'ensemble, elle s'enroule et se déroule suivant les ondulations du rinceau qui relie le détail ornemental à la structure du tout et à la fonction génératrice du mouvement.

L'arabesque est l'expression la plus typique de cette conception décorative. E. Kuhnelt la définit ainsi : « forme particulière et exclusivement islamique de stylisation d'ornements végétaux consistant en pousses de feuilles bifurquées rattachées à des vrilles en mouvement rythmique. » Dans l'arabesque se résume, en une composition abstraite et rythmée, le sens musical de la nature et le sens rationnel de la géométrie qui sont les deux composantes essentielles de l'art islamique et de sa conception de l'ordre du monde.

Dans les réussites les plus hautes de cet art l'équilibre se réalise entre l'exubérance végétale de la décoration andalouse et l'ascétisme des grandes lignes pures de l'art almohade sous le règne d'Abd el Mômen au milieu du XII^e siècle. Ce sont alors les moments d'apogée de la beauté de l'art de l'Islam.

L'écriture arabe fournit une autre possibilité de synthèse entre les tendances diverses de la décoration. Les caractères coufiques, par la simplicité géométrique de leur dessin et l'horizontalité de leur ligne de base, se prêtent à de multiples combinaisons décoratives, et permettent d'intégrer à la fois les motifs géométriques et les motifs floraux soit en les entrelaçant avec les lettres, soit en les superposant à elles, soit en achevant la calligraphie par des appendices floraux. Ici c'est le message lui-même du prophète, sa parole écrite, qui devient directement ornement, nous rappelant une fois de plus combien il serait erroné de ne parler de cet art qu'en terme de décoration sans revenir constamment à ce qui en est l'âme et le sens.

Si l'on passe aux arts appliqués, à la décoration des meubles, des cuivres, des tissus, il convient de rattacher toujours, de proche en proche, cette décoration, même des objets les plus profanes, à la fin dernière de leur ornementation, qui est de les mettre en harmonie avec cette architecture. Dans le style décoratif des sculptures du fauteuil profane on trouve le reflet des décorations du «minbar» de la mosquée, comme sur les plats de cuivre ou les tissus l'on discerne les thèmes des enluminures du Coran ou ceux du «mihrab».

Tant il est vrai, comme nous l'avons dit au début, que dans cet art tout mène à la mosquée et la mosquée à la prière.

Il est remarquable d'ailleurs que l'apport de l'art de l'Islam aux arts de l'Europe ne s'est jamais limité à des influences formelles.

Pour nous en tenir à deux exemples, celui de l'apport des arts de l'Islam à l'art roman et de son influence sur la peinture contemporaine, l'on se tromperait si l'on se contentait d'énumérer les formules plastiques empruntées.

Que l'on retrouve l'arbre de vie sur les chapiteaux du cloître de Moissac, les feuilles en rinceau à Saint-Servin de Toulouse, que même une frise d'inscription coufique déformée coure sur l'encadrement des portes de Notre-Dame du Puy en Velay ou sur le rétable de Klosterneubourg en Autriche, que, d'une manière plus générale, le bestiaire des chapiteaux de nos églises romanes reproduise, en les interprétant, les figures des tissus orientaux, ce n'est encore que l'aspect extérieur des choses. Et ce qui est vrai des motifs décoratifs l'est aussi des partis architecturaux. Mais ce qui est plus profond, c'est que ces emprunts sont faits parce que certains aspects de la conception du monde qui les avaient suscité deviennent sensibles et accessibles à telle étape du développement d'une autre culture et d'une autre civilisation.

C'est ce qu'Emile Mâle a remarquablement dégagé pour l'époque romane : «Dans ce décor d'animaux et de monstres, si cher aux artistes du XIIe siècle, la part de l'antiquité classique se réduit à très peu de choses : l'Orient a presque tout donné... Ce qui marque la fin du monde antique, c'est le triomphe de

l'Orient. On vit ressusciter l'art décoratif de la Chaldée, de l'Assyrie, de la Phénicie, de la Perse... A l'art décoratif des Grecs où tout était lumière, ordre, beauté, succéda un art étrange où tout est rêve, demi-jour, mystère religieux; l'imagination y règne en maîtresse et refait le monde vivant à sa guise. **Cette création parallèle à la nature** ne manque pas de grandeur. Le monstre, où se combinent tous les éléments de l'animal, a été inventé par l'Orient. Les êtres réels eux-mêmes furent conçus par l'Orient comme de belles arabesques que l'on peut enrouler, dérouler à son gré... Cet art apparente nos chapiteaux du XII^e siècle au décor arabe. L'Orient a façonné nos décorateurs du XII^e siècle, leur a imposé des habitudes de l'esprit, les a pliés à la symétrie, a éveillé en eux le génie héraldique. L'art oriental était en parfaite harmonie avec ce premier Moyen Age, où le rêve était encore tout puissant, où l'homme n'avait pas encore repris contact avec la nature. Cet art, l'artiste roman n'eut pas de peine à le faire sien et à devenir créateur à son tour.»

Cette idée d'une «création parallèle à la nature», qui inspire tout l'art contemporain de l'Europe, explique l'attraction exercée de nos jours par les arts de l'Islam sur nos peintres. Un exemple saisissant nous en est donné par Matisse. Après ses voyages au Maroc et sa visite à l'exposition d'art musulman à Munich en 1911 et 1912, Matisse écrivait : «La révélation m'est toujours venue de l'Orient. A Munich j'ai trouvé une nouvelle confirmation de mes recherches. Les miniatures persanes, par exemple, me montraient la possibilité de mes sensations. Par ses accessoires cet art suggère un espace plus grand, un véritable espace plastique. Cela m'a aidé à sortir de la peinture d'intimité... On se livre d'autant mieux quand on voit ses efforts confirmés par une tradition... Elle vous aide à sauter le fossé.»

Or, ce que Matisse découvre dans les arts de l'Islam, ce ne sont pas seulement des recettes techniques : le moyen d'engendrer un espace sans renoncer aux surfaces planes, le principe du décor continu, la division en registres des éléments décoratifs, les combinaisons de lignes avec des semis de fleurs ou de rosaces, la tendance à la géométrisation des formes, les bordures d'entrelacs végétaux, etc ...

L'essentiel, c'est, pour reprendre l'expression d'Emile Mâle «cette création parallèle à la nature» qui exprime la nature pro-

fonde et la fonction de l'art au delà de l'imitation des apparences ou de l'anecdote édifiante.

Cette expérience a été poussée à son terme, depuis un demi-siècle, par la peinture abstraite, s'efforçant, comme le disait un autre peintre fortement influencé par l'art de l'Islam, Paul Klee, de «rendre visible l'invisible», et d'exprimer non les apparences du réel, mais ses rythmes fondamentaux et ses lois.

Nous venons de voir comment des artistes qui ne partageaient pas les croyances religieuses de l'Islam, comme les sculpteurs romans du XII^e siècle chrétien, ou même qui étaient indifférents à toute religion, ont pu découvrir, dans cet art de l'Islam, si profondément et intimement ordonné à la religion, non pas seulement des procédés formels, mais un «fonds humain» essentiel.

4) L'apport aux sciences humaines.

A l'apport de la civilisation arabe dans les sciences de la nature et dans les arts, il convient d'ajouter l'apport qui fut le sien aux sciences humaines.

Les pensées qui naquirent dans ces cités marchandes dépassèrent en effet le cadre médiéval : elles anticipent sur la Renaissance et sur le XVIII^e siècle français.

En ce qui concerne l'étude de la structure et du développement des sociétés, la figure la plus caractéristique et la plus progressive est celle d'Ibn Khaldoun, à la fois savant, artiste, homme de guerre, juriste, philosophe, qui, par l'universalité de son génie, est déjà, en plein XIV^e siècle (1332-1406), semblable aux géants de notre Renaissance.

Grand propriétaire terrien, diplomate, chef de guerre, Ibn Khaldoun a vécu comme témoin, et souvent comme homme d'action responsable, de grands événements politiques. Cette expérience apparaît dans son œuvre lorsqu'il analyse le mécanisme interne des sociétés et de leur développement.

Devant cet homme, le plus implacable des conquérants, Tamerlan, s'arrêta, saisi de respect et d'admiration, et le laissa quitter Damas avec ses compagnons en l'an 1400.

En lisant les **Prolégomènes** d'Ibn Khaldoun, un occidental trouve, en plein XIV^e siècle, le précurseur de Descartes, de Montesquieu, de trois siècles d'humanisme.

Lorsqu'Ibn Khaldoun pose sous une forme concrète le problème scientifique :

- comment s'établit la souveraineté ?
- quelle est l'origine des dynasties ?
- comment se fonde une dynastie ?

il atteint une maîtrise et une fermeté de pensée, qui n'a pas été dépassée, au XVI^e siècle, dans le **Prince** de Machiavel.

Lorsqu'il établit les règles d'une histoire scientifique et d'une sociologie, il évoque déjà l'**Esprit des lois** de Montesquieu. Il définit d'abord la critique historique à une époque où l'Europe ne connaissait que des chroniqueurs : «Le but poursuivi, dit-il, est d'établir une règle sûre pour distinguer dans les récits la vérité de l'erreur... Un instrument qui permette d'apprécier les faits avec exactitude tel est le but que nous nous sommes proposés.» «Les caractères intérieurs de la science historique sont l'examen et la vérification des faits, l'investigation attentive des causes qui les ont produits, la connaissance profonde de la manière dont les événements se sont passés et dont ils ont pris naissance. L'histoire forme donc une branche importante de la philosophie et mérite d'être comptée au nombre des sciences.» (T.I, p.4).

Le ton des **Prolégomènes** évoque invinciblement celui du **Discours de la Méthode**. Après l'analyse historique, voici le principe de la synthèse : alors que l'histoire est demeurée purement narrative et descriptive en Europe jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, Ibn Khaldoun conçoit une histoire explicative et causale : «M'introduisant par la porte des causes générales dans l'étude des faits particuliers, j'embrasse dans un récit compréhensif l'histoire du genre humain... J'assigne aux événements politiques leurs causes et leurs origines.»

Très conscient de l'originalité de sa méthode, Ibn Khaldoun sait bien qu'il fonde une science nouvelle : «Les discours dans lesquels nous allons traiter cette matière, écrit-il, formeront une

science nouvelle qui sera aussi remarquable par l'originalité de ses vues que par l'étendue de son utilité. Nous l'avons découverte à force de recherches et à la suite de profondes méditations."

«En traitant de ce qui est relatif à la civilisation et à l'établissement des villes, j'ai développé tout ce qu'offre la société humaine en fait de circonstances caractéristiques. De cette manière, je fais comprendre les causes des événements.» (T.I, p.9).

Si l'on compare la méthode historique d'Ibn Khaldoun aux simples narrations des chroniqueurs, à celles de son contemporain Froissart, par exemple, l'on s'aperçoit qu'Ibn Khaldoun a quatre siècles d'avance sur les annalistes de l'Occident. L'histoire n'est pas pour lui le récit des faits et gestes des princes mais l'analyse des civilisations.

«L'histoire, écrit-il, est une science sui generis, car elle a d'abord un objet spécial, je veux dire la civilisation et la société humaines. L'histoire a pour véritable objet de faire comprendre l'état social de l'homme, c'est-à-dire la civilisation, et de nous apprendre les phénomènes qui s'y rattachent naturellement, à savoir la vie sauvage, l'adoucissement des mœurs, l'esprit des familles et des tribus, les divers genres de supériorité que les peuples obtiennent les uns sur les autres et qui amènent la naissance des empires et des dynasties, la distinction des rangs, les occupations auxquelles les hommes consacrent leurs travaux et leurs efforts, telles que les occupations lucratives, les métiers qui font vivre, les sciences, les arts, enfin tous les changements que la nature des choses peut opérer dans le caractère de la société.» (T.I, p.71).

Ibn Khaldoun est le véritable fondateur de la conception scientifique de l'histoire et de la sociologie.

Il en a découvert les principes essentiels.

1. — Les phénomènes sociaux et leur histoire obéissent à des lois. Ibn Khaldoun est le premier à appliquer systématiquement et consciemment à l'histoire le principe de causalité : «Si nous contemplons ce monde... écrit-il, nous y reconnaissons une ordonnance parfaite, un système régulier, une liaison de cause à effet.

Parlant, par exemple, d'opérations militaires et analysant les raisons d'une victoire, Ibn Khaldoun écrit : « La victoire est une affaire de chance et de hasard, mais je vais expliquer ce que j'entends par ces mots... La victoire tient à des causes cachées et c'est là ce qu'on désigne par le mot hasard. » (T. II, p. 83).

Nous trouvons là une définition du hasard qui devance de trois siècles celle de Spinoza, et une conception de la causalité historique que Montesquieu formulera quatre siècles plus tard lorsqu'il dira : si un empire s'est écroulé par le hasard d'une bataille c'est qu'il existait des causes profondes permettant à cet empire de succomber après une seule défaite. Ajoutons que la formule d'Ibn Khaldoun évoque invinciblement celle de Marx et d'Engels définissant le hasard comme « le mode d'existence de la nécessité. »

2. — Cette causalité historique n'a pas, chez Ibn Khaldoun, le caractère d'un déterminisme mécanique. Elle relève déjà d'une conception dialectique. D'abord parce qu'elle tient compte des interactions, des actions réciproques des phénomènes historiques.

Ibn Khaldoun considère le monde non comme une accumulation accidentelle d'objets mais comme un ensemble cohérent où les phénomènes se conditionnent réciproquement. Ainsi s'explique par exemple le caractère encyclopédique des **Prolégomènes** qui comprennent une cosmographie, une description géographique du monde, une politique, un traité d'économie, une classification rationnelle des sciences, une pédagogie, une rhétorique. L'énumération pourrait d'ailleurs se continuer par des éléments de chimie, d'algèbre, d'agriculture, de médecine, d'architecture, d'urbanisme, d'esthétique, de droit, de théologie, d'art militaire, etc. Tous ces éléments divers sont rangés logiquement selon une conception synthétique et globale de l'histoire servant à l'explication générale des phénomènes politiques, économiques et sociaux. Voici un texte montrant le souci constant d'Ibn Khaldoun de lier des phénomènes que les historiens ont eu longtemps coutume de séparer.

« Il y a plusieurs choses qui ont entre elles des rapports intimes, tels que l'état de l'empire, le nombre de la population, la

grandeur de la capitale, l'aisance et la richesse du peuple. Ces rapports existent parce que la dynastie et l'empire servent de forme à la nation et à la civilisation et que tout ce qui se rattache à l'Etat, sujets et villes, leur sert de matière. (T.II, p.299).

«La religion et la loi musulmane peuvent être regardées comme une forme qui a pour matière l'existence de la nation et de l'empire même.» (T.I, p.263).

3. — Ibn Khaldoun a le sens de la diversité des époques historiques, du devenir des sociétés et des lois de leur développement: étudiant non seulement tous les aspects d'une civilisation mais leurs rapports les uns par rapport aux autres, il analyse leur mouvement incessant, les règles de leur succession et élabore ainsi une théorie de l'évolution des empires, des causes de leur apparition, de leur développement et de leur décadence.

Il assigne à cette science historique un rôle pratique : la connaissance permet de prévoir et d'agir.

«Ce livre peut être regardé comme le véritable dompteur de tout ce qu'il y a de plus rebelle parmi les principes philosophiques qui se dérobent à l'intelligence. Il assigne aux événements politiques leurs causes, leurs origines, et forme un recueil philosophique, un répertoire historique. Pour ce qui concerne l'origine des empires, les synchronismes des nations anciennes, les causes qui ont entretenu l'activité ou amené des changements chez les générations passées et chez les diverses nations, pour tout ce qui tient à la civilisation, comme la souveraineté, la religion, la cité, le domicile, la puissance, l'abaissement, l'accroissement de la population, sa diminution, les sciences, les arts, le gain, les événements amenés par les révolutions et retentissant au loin, la vie nomade, celle des villes, les faits accomplis et ceux auxquels on doit s'attendre, j'ai tout embrassé, j'en ai exposé clairement les preuves et les causes. De cette manière, l'ouvrage est devenu un recueil unique, attendu que j'y ai consigné une foule de notions importantes et de doctrines naguère cachées et maintenant faciles à comprendre.» (T.I, p.11).

«J'ai suivi un plan original, ayant imaginé une méthode nouvelle d'écrire l'histoire et choisi une voie qui surprendra le lecteur, une marche et un système tout-à-fait à moi... En traitant de ce qui est relatif à la civilisation et à l'établissement

des villes, j'ai développé tout ce qu'offre la société humaine en fait de circonstances caractéristiques. De cette manière, je fais comprendre les causes des événements et savoir par quelle voie les fondateurs des empires sont entrés dans la carrière. Le lecteur ne se trouvant plus dans l'obligation de croire aveuglément les récits qu'on lui a présenté, pourra maintenant bien connaître l'histoire des siècles et des peuples qui l'ont précédé.» (T.I, p.9).

4. — Ibn Khaldoun peut être considéré comme l'un des précurseurs du matérialisme historique. Dans son étude de la dialectique interne du développement des sociétés, il attache une grande importance à la division du travail. Il classe les peuples et les formes sociales suivant leur mode de production économique. Il donne même cette première formulation du principe du matérialisme historique : «Les différences que l'on remarque dans les usages et les institutions des divers peuples dépendent de la manière dont chacun d'eux pourvoit à sa subsistance.» (T.I, p.254) Etendant ce principe historique aux mœurs et aux superstructures il ajoute : «Le caractère de l'homme dépend des usages et des habitudes, et non pas de la nature ou de tempérament.» (T.I, p.263).

Ibn Khaldoun compare des sociétés différentes par la religion, la race, l'époque, le pays, mais se ressemblant par leur mode de production qui engendre dans chacune d'elles des structures et des évolutions comparables : dans l'opposition du «nomade» et du «citadin», il semble pressentir une opposition de classe entre féodaux et marchands ou «bourgeois» des villes.

Sur le plan économique, à partir de ces principes, Ibn Khaldoun esquisse une théorie de la valeur, fondée sur le travail : longtemps avant que les économistes européens du XVIII^e siècle s'affranchissent des théories mercantilistes, Ibn Khaldoun considérait que l'or et l'argent, loin de constituer la richesse ne sont que des moyens d'échange : «Les métaux précieux ne sont que des instruments au moyen desquels on acquiert ce dont on a besoin, et c'est la civilisation qui en cause l'abondance ou la diminution.» (T.II, p.329).

Les conséquences morales et politiques de cette première ébauche du matérialisme historique sont profondes.

Ibn Khaldoun ne se contente pas, par exemple, de fonder l'égalité des hommes sur des principes métaphysiques : nous avons vu déjà qu'il affirme que les hommes ne se distinguent pas par leur nature ou leur tempérament, mais que l'éducation et la vie sociale les différencient. C'est à partir de là qu'il formule cet axiome : « Personne n'a le droit d'opprimer. » (T. II, p. 110).

Enfin le rationalisme profond qui inspire la pensée d'Ibn Khaldoun, sa conception du travail comme fondement de la vie sociale, et son sens de la liberté, son refus de l'oppression, le conduisent, du point de vue politique, à ne pas se fonder sur l'idée du « droit divin » qui hantera l'Europe jusqu'au XIX^e siècle. La nomination du khalife consiste pour lui en une sorte de « contrat » implicite qui n'est pas sans rappeler le « contrat social » de Rousseau : « L'imamat, écrit-il dans les *Prolégomènes*, n'est pas une colonne de la religion ; c'est un office institué pour l'avantage général et placé sous la surveillance du peuple. ».

Certes, il serait aisé de trouver chez Ibn Khaldoun des contradictions caractéristiques de son époque et de sa personne même, puisque cet homme, si conscient des exigences historiques les plus progressives de son temps, est lui-même un féodal et qu'il ne parvient pas toujours à s'élever au dessus des préjugés de sa classe. Mais ce qui demeure, c'est que son oeuvre, qui constitue un apport capital à la constitution des sciences humaines, est animée d'un rationalisme profond qui fait de lui le devancier de Descartes et de Montesquieu, le précurseur de l'histoire scientifique et de la sociologie.

Nous ne pouvons que ratifier le jugement de P.K. Hitti, écrivant, dans son *Précis de l'histoire des Arabes* : « Ibn Khaldoun a été le plus grand philosophe et historien que l'Islam ait jamais produit et l'un des plus grands de tous les temps. »

Telles sont quelques-unes des grandes sources intellectuelles auxquelles le socialisme scientifique d'aujourd'hui peut se réferer avec fierté.

Bien entendu cette grande tradition n'exclut nullement qu'un homme de culture musulmane ne trouve un enrichissement décisif chez Descartes ou chez Hegel, chez Ricardo ou Charles Fourier, tout comme un homme de culture européenne ne saurait sans mutilation ignorer le riche héritage d'Ibn Sina, d'Ibn Rochd ou d'Ibn Khaldoun.

Conclusions.

Nous avons insisté surtout sur le passé, sur l'héritage culturel, avec le souci de rappeler, à l'encontre d'une conception colonialiste qui l'a longtemps niée ou falsifiée, la source spécifique de la culture arabe et sa grandeur.

Mais ce passé lui-même prend tout son sens par ce qu'il annonce et ce qu'il prépare, par la renaissance de la culture arabe qui s'esquisse surtout depuis le début du XXe siècle et à laquelle l'indépendance crée les conditions d'une floraison nouvelle.

C'est dans cet esprit que nous aborderons demain le problème des rapports du socialisme et de l'Islam.