

Heck Paul L.,
The Construction of Knowledge in Islamic Civilization. Qudāma b. Ja'far and his Kitāb al-kharāj wa šinā'at al-kitāba

Brill, Leiden-Boston-Köln, 2002. 283 p.

Cet ouvrage, comprenant un texte de 243 p. (p. 1-243), 72 citations (en arabe) tirées du *K. al-Harāğ wa šinā'at al-kitāba* et destinées à illustrer la thèse de l'auteur (p. 245-63), une bibliographie ordonnée en sources primaires et travaux critiques (p. 265-75) et un index, constitue la réécriture d'un Ph. D. Thesis soutenu à l'Université de Chicago en mai 2000.

Si, dans l'ensemble, le style de l'auteur est alerte et si le livre se lit assez aisément, il n'empêche que son introduction, surtout lorsque l'auteur définit sa méthodologie et les concepts qui la sous-tendent et l'organisent, et sa conclusion n'évitent pas certaines idiosyncrasies frisant le jargon, telles les répétitions de « as... as », ou « in terms of... » (comme p. 241 : « Qudāma's work... offers a fascinating perspective into the formation of Islamic civilization at a period which... was still outstanding in terms of the synthesis...that took place in terms of culture and knowledge »).

L'A. s'efforce de montrer comment un groupe social, indifféremment dénommé « social group » et, dans une moindre mesure, « social class », les *kuttāb* (*sg. kātib*) ou scribes-juristes-arpenteurs à l'origine, et défini à travers le prisme weberien de l'*Ideal-Typ* – il s'agit en fait de l'élite de ce groupe – a façonné la culture et la connaissance (*knowledge and culture*) propres à la civilisation arabo-islamique à une période qualifiée par l'A. de « période de formation tardive » (*late formative period*) ou encore de « période classique initiale » (*early classical period*), c.à.d. aux III^e/IX^e - IV^e/X^e siècles, dont les débuts ont été marqués par le passage d'un « État tribal omeyyade » à un « État abbasside bureaucratique ».

Si l'A. n'écarte pas délibérément les autres groupes sociaux et intellectuels qui ont contribué à donner forme et corps à la civilisation arabo-islamique des IX^e-X^e siècles, à savoir surtout les savants religieux (*'ulamā'*, *fuqahā'* et *muhadditūn*...), ainsi que les belletristes (*udabā'*), il n'en accorde pas moins un rôle éminent aux *kuttāb* – ou plutôt à leur élite désignée par différentes expressions au sens apparenté : « *ru'üs al-kuttāb*, *ri'āsa al-'aliya*, *mašayih al-kuttāb*... » : cf. Qudāma b. Ġa'far, *K. al-Harāğ wa šinā'at al-kitāba*, p. 96 –, tout en remarquant l'existence de passages individuels de la *kitāba* aux *udabā'*. En conséquence, le terme *kitāba*, s'il revêt chez Qudāma le sens de l'art du secrétariat associé à l'ensemble des instruments, techniques et pratiques qui lui sont propres, il désigne surtout, à l'époque abbasside, l'administration étatique dont la tâche se résume dans la formule du *K. al-Harāğ*..., début de la section VII, p. 157 : « la collecte des revenus et le gouvernement du royaume » (*ğibāyat al-amwāl wa siyāsat al-mulk*). La diffé-

renciation, car on ne peut pas parler de dichotomie, entre savants religieux et *kuttāb*, n'apparaît jamais aussi claire que dans la section VII du *K. al-Harāğ*... (cf. Paul L. Heck, *op. cit.*, p. 147-8) : la *kitāba-consciousness*, selon l'expression de l'A., se circonscrit surtout à la taxe foncière, universelle dans ses applications car elle est liée au statut juridique de la terre (non de la personne), et concerne les *kuttāb*, tandis que la *šari'a-consciousness*, du ressort des savants religieux en ce qu'elle s'inspire de la révélation divine, s'applique aux aumônes légales, aux capitulations et caractérise les demandes d'une communauté et d'une identité confessionnelles. Mais cette différenciation trouve sa réconciliation dans l'État abbasside (chap. VII du *K. al-Harāğ*...).

Cet équilibre des différences d'où naît l'harmonie, pour paraphraser Al-Ğāhīz, recoupe la nature de l'État abbasside : il est islamique par la *šari'a* et surtout par l'usage généralisé de l'arabe, vecteur de la révélation divine, dans l'administration abbasside où cette langue a remplacé presque complètement le grec byzantin, le pehlevi... au début du III^e/IX^e siècle. Il faut insister, à ce sujet, sur les critiques, dont sont l'objet les *kuttāb* pour leur propension à se revendiquer de la tradition bureaucratique sassânide et des miroirs des princes ou *Fürstenspiegel* perses (les *Kutūb al-tāğ*). Cette dernière est liée à l'arrivée au pouvoir des Abbassides (746-750 de notre ère). Les tenants de l'*arabité*, en particulier al-Ğāhīz (m. 255/869), mais aussi Ibn Qutayba (m. 276/889) pourfendent ces secrétaires, souvent d'origine non-arabe, pour leur manque de maîtrise de la *faṣāḥa* (correction langagière et grammaticale) et de la *balāḡa* (bonne composition) et aussi pour leur mépris à l'égard des sciences proprement arabo-islamiques (grammaire, lexicographie, sciences religieuses...) au profit des sciences (*'ulūm*) d'origine étrangère (astronomie..., *falasūfiya* aristotélicienne...). Ce conflit politico-intellectuel se confond avec celui de la *šu'ūbiya*. L'État abbasside revêt aussi un aspect profane en ce sens qu'il collecte les taxes foncières (liées à la terre, non à la personne), administre ses sujets, gère peu ou prou leur vie quotidienne, intervient dans le commerce (impôts), bien que la théorie, en la matière, est de laisser le marché agir selon les lois d'Allah, donc de ne pas intervenir et, à cette fin, il promeut un langage sécularisé, éloigné plus que détaché de ses références religieuses.

La culture et la connaissance qu'apporte l'État abbasside à la formation de la civilisation islamique – il faudrait plutôt parler de contribution – ne sont pas définies par compréhension, mais par extension (cf. Paul L. Heck, *op. cit.*, introduction et conclusion) et par l'histoire de leur *modus operandi* : l'État a intégré des apports successifs étrangers au domaine islamique par le biais d'une langue de plus en plus sécularisée, mais véhiculant toujours les valeurs islamiques et faisant corps avec l'islam ; l'État, en raison de besoins et de nécessités propres, avaient des intérêts divergeant de ceux de la religion islamique, qui se manifestaient au cours de conflits aux enjeux parfois

masqués : cas de la *šu'ūbiya*. À un moment où la civilisation islamique était en voie de formation, l'État abbasside avait des intérêts particuliers qu'il était capable de transcrire en termes de savoirs et de connaissances. Quant à l'islam, déjà héritier de traditions, d'histoires, de philosophies... étrangères à son milieu d'origine (même si le milieu mequois n'était pas isolé au moment de la prédication du Prophète), il montrait une certaine universalité et le point de référence retenu fut la langue arabe, langue de la révélation divine, ce sur quoi insiste Qudāma. Pour l'État abbasside des III^e/IX^e - IV^e/X^e siècles, la tradition arabo-islamique était fondamentale, quoiqu'il fût aussi l'héritier de nombreuses traditions étrangères dont la sassânide n'était pas la moindre. En effet, d'une part, il devait contrôler la communauté des croyants (*umma*), d'autre part l'usage réglé de la langue arabe assurait la promotion de ses intérêts : c'est ce qui ressort bien du *K. al-Harāğ...* de Qudāma (importance de la grammaire et des usages « profanes » de la langue). En outre le rôle intégrateur de l'État abbasside s'étend à d'autres branches du savoir : la géographie, la fiscalité et l'éthique politique ou *siyāsa* (composée du *tadbīr* ou discernement du corps politique et du *'ilm al-siyāsa*).

Pour réaliser ce projet, l'A. retient comme point d'ancre, point focal et loupe grossissante le *K. al-Harāğ wa ḥinā'at al-kitāba* de Qudāma bin Ğa'far (un ouvrage qui dépasse le simple manuel d'apprentissage destiné aux *kuttāb*). En effet Qudāma est à la fois l'héritier et le successeur d'une série d'ouvrages destinés à l'élite des *kuttāb* (des épîtres, dont « la lettre vierge » d'Al-Šaybānī : cf. *E.I.(2)*, IX, 396, celle de 'Abd al-Ḥamid, m. en 132/750..., des ouvrages de science administrative dont *l'Adab al-kātib* d'Ibn Qutayba, m. en 276/889, la *Ḥinā'at al-kitāba* d'al-Nahhās, un livre de grammaire en fait, le *K. al-Kuttāb wa ṣifat al-dawāt wa'l-qalam wa taṣrifu-hā* par al-Baġdādī, première moitié du IV^e/X^e siècle et *l'Adab al-kuttāb* d'al-Ṣūlī, m. en 335/946), et il y intègre des disciplines nouvelles comme la géographie et relit la *siyāsa*.

Les sources ne sont guère loquaces sur Qudāma : issu d'une famille de secrétaires, elle-même vraisemblablement chrétienne (en particulier son père qui participa à des cercles scientifiques et littéraires), il dut mourir vers 337/948, mais il y a controverse sur son identité et sur ses dates de naissance et de décès.

Outre deux autres ouvrages (*Ǧawāhir al-alfāz*, éd. M. M. 'Abd al-Ḥamid, Le Caire, 1932 et *Naqd al-ṣi'r*, éd. S.A. Bonebakker, Leiden, 1956) dont il est l'auteur, il est surtout connu pour son *K. al-Harāğ...* Incomplet, ce dernier est composé de huit sections, dont quatre (sections 5 à 8) nous sont parvenues dans un *unicum*. Toutefois, les parties absentes peuvent être reconstituées partiellement grâce aux références et/ou paraphrases qu'en donne Qudāma dans le reste du livre, aux emprunts faits par des auteurs postérieurs, ou encore à certains thèmes qu'avaient déjà développés ses devanciers dans le champ de la littérature administrative. Paul L. Heck décompose le *K. al-Harāğ...* en

quatre parties : après une introduction dévolue au but du livre, Qudāma traite : 1) de l'art du secrétariat, à savoir l'art de l'écriture, y compris les instruments nécessaires et l'orthographe en section 2, la langue s'appuyant sur la grammaire, se nimbant des fleurs de la bonne composition ou *balāğā* et s'illustrant par les bons usages in section 3, le système administratif organisé en *dīwān*s ou bureaux, ces derniers en *mağlis* ou département in sections 4 et 5 ; 2) de la géographie in section 6 ; 3) de la jurisprudence fiscale in section 7, et, enfin, 4) de la pensée politique ou *siyāsa*, à savoir l'art de gouverner in section 8). L'A. utilise ce plan pour en faire l'ossature formelle de son raisonnement, le cadre de son exposé et de sa méthodologie (*op. cit.*, p. 11).

Le chap. II, intitulé langue et administration : l'A. y traite la langue, sous ses formes écrites (l'art de l'écriture, section 2, et l'art de la composition, section 3) et lui adjoint un examen de la structure et du processus bureaucratiques (sections 4 et 5). À cette fin, l'A. considère les sciences/savoirs de la langue et de l'administration comme un bloc, tant les liens entretenus par les *kuttāb*, la langue, les fonctions ainsi que les organes du gouvernement sont étroits. Il caractérise alors ce bloc de genre (un des deux concepts-clefs qui sous-tendent sa méthodologie), qu'il qualifie d'« administratif ».

Il repère ensuite dans le *K. al-Harāğ...* quatre catégories déjà à l'œuvre chez les devanciers de Qudāma : grammaticale, bureaucratique, linguistique et historique, cette dernière relative aux institutions étatiques. Aussi l'A. est-il à même de situer le *K. al-Harāğ...* au sein d'une lignée d'ouvrages ayant tous un rapport avec les sciences/savoirs de la langue et de l'administration, de les constituer en genre, dont les éléments se répondent les uns aux autres, se complètent..., et de faire du *K. al-Harāğ...* un réceptacle de ces catégories. Cet ouvrage condense et dépasse les livres précédents, si bien que l'A. peut établir véritablement ce que représente la catégorie bureaucratique : elle est centrée sur le bureau ou *dīwān*, l'axe fondamental, le pivot et ses vecteurs, les *kuttāb*, n'ont qu'une tâche à accomplir : écrire dans toutes les acceptations du terme (d'où le rôle-clef de la langue arabe).

Le chap. III est intitulé : géographie (= section 6 du *K. al-Harāğ...* : cf. éd. et trad. par de Goeje, BGA, VI). La géographie forme chez Qudāma une sous-branche de la catégorie administrative, car elle se limite surtout à la *mamlakat al-islām*.

Le chap. IV, intitulé jurisprudence fiscale (= section 7 du *K. al-Harāğ...*), arrive à concilier taxe foncière ou *harāğ* et autres impôts relevant de la *ṣari'a*.

Le chap. V, intitulé pensée politique (= section 8 du *K. al-Harāğ*), a trait à la *siyāsa* ou l'art de gouverner.

Il reste à définir les deux concepts à l'œuvre derrière la méthodologie (exposition du plan) : les concepts de genre et de « domination légale ».

Le concept de « domination légale », emprunté à Max Weber – il distingue la domination traditionnelle ou

« patrimonialisme », la domination charismatique et la domination légale – permet de théoriser le corps des *kuttāb*. La domination légale est légitimée par l'obéissance à la loi et aux règles, non aux personnes ; elle est caractérisée par une bureaucratie où le servant reçoit un apprentissage, suit une carrière et est mû par le sens du devoir ; le système légal est constitué d'un ensemble ordonné de règles abstraites, établies intentionnellement ; enfin la domination légale, si elle est hostile au capitalisme politique, est indispensable au capitalisme rationnel par le biais de sa « prédictibilité ».

L'A. voit dans le *K. al-Harāğ*... une exemplification, même si elle n'est pas totale, du concept de « domination légale » : les *kuttāb* sont formés à accomplir dans des *dīwān* ou bureaux une tâche définie légalement et abstraitemment par des règles, s'imposant donc à tous, sans que le souverain n'y intervienne arbitrairement.

Le concept de genre administratif : il a été déjà défini.

Quelles sont les conclusions tirées par l'auteur ?

Dans le chap. II, l'A. montre la domination des standards grammaticaux, lexicographiques, héritiers de la tradition arabo-islamique, le recours aux terminologies précises pour identifier des objets (esclave-soldat, cheval) et l'importance de la bonne composition (*balāğā*) et de la rhétorique (*ḥīṭāba*) dans l'art de rédiger. Dans le cadre de la catégorie bureaucratique apparaissent des terminologies précises réglées par des aires d'expertise propre à chaque fonction dans la bureaucratie et des formules, des conventions... sont systématisées pour s'adresser à chaque personnage de l'État selon son rang : la nature de l'écriture bureaucratique est la tâche à accomplir. En outre, le système bureaucratique et ses productions se définissent alors par la tâche assignée à un *dīwān* et à sa subdivision, le *mağlis*.

Le chap. III et la géographie : l'approche de l'objet géographique, telle que la conduit Qudāma, héritier de la tradition géographique arabe, prouve qu'il accepte le modèle mathématique et physique ptoléméen (coordonnées des toponymes...), mais il l'isole et l'utilise comme un cadre à la géographie de l'État abbasside ; il accepte aussi le courant administratif (*mamlakat al-islām* définie par ses frontières, ses routes, ses revenus et taxes), tandis que l'approche descriptive, censée s'étendre à tous les peuples de l'œcumène (Ibn Ḥurdādbih...), ne s'arrête sur les non-musulmans qu'à propos du concept de *tuğūr* (marches, frontières) : des peuples qui, pour une raison ou une autre, sont en contact avec l'État (les Nubiens et le *baqt*). Si Qudāma rejette l'approche littéraire (*adab*), ce serait, selon l'A., parce que l'*adab* n'était pas seulement utilisé à des fins « humanistes » dès les débuts de l'Islam, mais parce qu'il était fondamental aux buts de l'État.

Le chap. IV, à côté d'autres thèmes, est parcouru dans la théorie juridique par une tension centrale, née de la contradiction entre les taxes relevant de la *šari'a* (aumônes légales, butin, dîme ou *'uṣr* et décision par 'Umar I d'immo-

biliser la terre conquise au lieu de la distribuer aux conquérants musulmans et d'y annexer le quint, afin de financer salaires et vivres, une telle mesure posant le statut de la terre) et le *harāğ* (impôt foncier) ressortissant de la loi fiscale (domaine de la *Kitāb*) identifiée comme islamique, mais seulement à la suite des conquêtes. D'ailleurs les collections de *ḥadīt* et les traités de *fiqh* les traitent séparément. Qudāma réussit une réconciliation partielle : cherchant à universaliser des éléments spécifiquement islamiques de la loi fiscale (*zakāt* et *'uṣr*), il place sous un même chapeau trois impôts différents (dîme, impôt foncier et aumônes légales) et considère la dîme, assise sur les produits de la terre, non comme liée au statut de la terre, mais comme une taxe : il trace une équivalence entre le *harāğ* entier perçu sur une terre irriguée sans effort (pluie) et une terre irriguée et le *'uṣr* perçu sur des terres semblables.

À travers le chap. V, on voit se constituer chez Qudāma une théorie de l'État et du gouvernement d'un corps politique. En réponse aux intérêts intellectuels et administratifs de l'État, le souverain, l'agent en acte de la communauté politique, gouverne la société en faisant appliquer la loi islamique et en châtiant les rebelles ; il accomplit cette tâche, avec le soutien des membres de sa suite et de ses fonctionnaires, en s'efforçant d'apprendre les vertus et les normes d'une bonne conduite, le but étant d'œuvrer au bien commun et d'assurer la coopération entre les éléments de la société (interdire le mal et ordonner le bien).

Cet ouvrage, riche par sa documentation et stimulant, s'appuie sur des documents connus et édités. L'A. les re-questionne et ne s'interroge pas sur la façon dont ils ont été « fabriqués », sur la manière dont certains faits et thèmes (anecdotes sur la vie du Prophète justifiant le quint distribué à sa famille...) sont retravaillés et réinsérés, ainsi transformés, dans des documents plus récents.

Ces derniers, constitués en genre, définissent le discours tenu par les *kuttāb* sur l'État et sur eux-mêmes : un État soumis à la loi révélée et eux-mêmes attachés à des normes abstraites, une production bureaucratique définie par la tâche assignée à chaque *mağlis*. Si l'analyse (une sociologie d'un genre littéraire particulier) correspond à la logique de l'*Ideal-Typ* weberien, ce schème est loin de correspondre à la réalité : au X^e siècle, l'État abbasside – il est vrai lors de crises – recourt à l'arbitraire (confiscation des fortunes amassées par les vizirs lors des changements rapides des califes) et les *kuttāb* se comportent parfois plus en kleptocrates qu'en fonctionnaires dignes de ce nom (détournement des impôts ou changement de calendrier solaire par le calendrier lunaire lors de la perception des impôts...). Ici, il faudrait plutôt songer au concept weberien de « domination patrimoniale ».

La critique adressée à A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*, Mouton, Paris-La Haye, 1967, I, demanderait beaucoup plus de place pour y répondre avec soin, car elle porte au cœur même de la problématique d'A. Miquel : l'*adab* n'est pas

seulement utilisé à des fins « humanistes » dès les débuts de l'Islam (A. Miquel), mais il était aussi fondamental aux buts de l'État abbasside. Il serait difficile d'insérer selon l'auteur, dans le cadre théorique miquelien à trois phases (mathématique, physique et « humaniste »), le modèle administratif de Qudāma, car il représente un pas en arrière par rapport à l'*adab*. Aussi Miquel situe-t-il l'approche administrative à l'intérieur des courants mathématique et physique, (« les préoccupations techniques » chez A. Miquel), or ces deux derniers ont pour origine Ptolémée, alors que l'approche administrative est islamique.

Les trois phases du modèle miquelien ne sont pas aussi rigides que le pense l'A. L'*adab* (Ibn Qutayba et al-Ǧāhīz dans la seconde moitié du IX^e siècle donc) est encadré par deux phases mathématiques (les prémisses et les applications arabo-islamiques) et explose chez Ibn al-Faqih al-Hamadānī. De même que le modèle miquelien pose de nombreux problèmes à résoudre, de même il faut se demander si, en prenant pour ancrage Qudāma, l'A. n'est pas amené à privilégier l'approche administrative.

*Guy Ducatez
CNRS – Paris*