

Houari TOUATI

Ibn Khaldûn et les sciences humaines.

La médiation du naturalisme

Paris, Le Cerf, (Islam, nouvelles approches)

2024, 368 p.

ISBN : 9782204163347

Mots clés : Ibn Khaldûn, sciences humaines, naturalisme, islam, philosophie

Keywords : Ibn Khaldûn, Human Sciences, Naturalism, Islam, Philosophy

Le projet de Houari Touati dans ce livre collectif est clairement défini : dégager les conditions de possibilité épistémique d'un usage actualisé de la pensée d'Ibn Khaldûn dans les sciences humaines. Si l'usage en question est loin d'être neuf – et les nombreuses références dans ce livre aux dits usages en témoignent – ses conditions épistémiques n'ont pas toujours été analysées en profondeur. C'est donc l'ambition de ce livre que de les présenter, dans une première partie, avant d'en montrer l'application par l'exemple, dans une seconde.

Ce projet ne saurait pleinement se comprendre sans faire référence à l'autre actualité de Houari Touati, à savoir la publication d'une somme considérable de 500 pages chez Vrin sur le concept d'homme dans la pensée arabe (*L'arrivée de l'homme en Islam et sa disparition d'Athènes à Bagdad*, Paris, Vrin, 2024). Dans ce dernier livre, amené assurément à faire date, Ibn Khaldûn n'est pas cité une fois, ce qui ne peut s'expliquer qu'à l'aune d'*Ibn Khaldûn et les sciences humaines*, qui en est comme une suite logique. Une fois brillamment montré dans *L'arrivée de l'homme* qu'il a existé un concept d'homme dans l'Islam, non seulement en un sens théologique et moral, mais également en un sens logique et philosophique, Houari Touati a voulu en montrer la performativité théorique chez Ibn Khaldûn, souvent qualifié de précurseur des sciences humaines et rarement compris comme l'héritier d'une tradition en Islam qui a rendu ces sciences pensables et possibles. Le livre est divisé en deux parties. La première cherche à montrer les fondamentaux des sciences humaines, telles qu'Ibn Khaldûn pouvait les concevoir. La deuxième en montre l'heuristique actuelle dans des applications contemporaines. Le projet est riche et stimulant malgré des résultats inégaux.

On connaissait déjà les travaux de Zaid Ahmad sur l'épistémologie d'Ibn Khaldûn⁽¹⁾, et le chapitre dont il est l'auteur synthétise quelques-uns de ses résultats. Au fil de son article, il s'efforce de montrer les grandes lignes de l'épistémologie khaldûnienne, du concept d'intellect à la méthode et aux différentes sciences présentées et classifiées par l'auteur maghrébin. Quelques affirmations sont déroutantes et nécessiteraient des précisions, comme, par exemple, en introduction, lorsqu'il est affirmé que « le concept coranique de *ibar* lui a inspiré l'idée d'une science de la société humaine qu'il appelle *ilm al-'umrân al-basharî* » (p. 17), ou encore dans la dernière partie : « la réfutation de la philosophie [par Ibn Khaldûn] s'appuie sur plusieurs présupposés principalement centrés sur la question de l'essence et de la condition de l'existence ». Cette partie est consacrée à ce que l'auteur nomme la « réfutation de la philosophie » par Ibn Khaldûn, qui est en fait une réfutation de la *falsafa*, dont la traduction par « philosophie » porte à confusion tout au long de l'ouvrage, nous y reviendrons.

Le second chapitre signé par Pierre Larcher est assurément passionnant. Grand spécialiste de la linguistique arabe, l'auteur retrace les généalogies méthodologiques et conceptuelles dont Ibn Khaldûn se fait l'héritier quand il parle de la langue arabe, sans s'interdire d'en montrer des parallèles avec la linguistique moderne. Il retrace ainsi cet apport en trois parties : la première porte sur la conception de la langue, dans laquelle il montre qu'Ibn Khaldûn développe une conception plutôt conventionnaliste et pragmatique. La seconde traite de la langue dans son rapport à l'histoire et aux sociétés, dans laquelle il s'intéresse à la célèbre analyse khaldûnienne de l'évolution de la langue arabe. La dernière, enfin, a pour objet la tradition linguistique arabe, et la manière dont Ibn Khaldûn rend compte de la grammaire, de la lexicographie, de la rhétorique et des belles lettres. Parmi d'autres points l'auteur explique qu'Ibn Khaldûn fait de la grammaire une technique de conservation non seulement de la langue, mais aussi du sens et de l'exégèse (p. 83). Il montre ainsi les apports d'Ibn Khaldûn mais, aussi, ses manquements, comme lorsqu'il pointe sa connaissance lacunaire car ce dernier ne mentionne pas le lexicographe Ibn Manzûr (p. 87), ou lorsque, replacé dans les débats de son temps, il fait apparaître les positions disqualifiées par Ibn Khaldûn, comme celle d'al-Tha'libî qui applique à la langue les

(1) Z. Ahmad, *The epistemology of Ibn Khaldûn*, Londres, Routledge, 2003.

méthodes du droit (chose déclarée impossible par l'historien maghrébin, p. 88).

Le chapitre de Delfina Serrano porte sur un point polémique des études khalidûniennes : le rapport au *kalām* (nommé « théologie rationnelle » par l'autrice). L'autrice n'évite pas les pièges tendus par l'ambivalence du texte khalidûnien, notamment lorsqu'elle confond la définition du *kalām* avec celle des *uṣūl al-fiqh* que donne Ibn Khaldûn, ce qui rend extrêmement confus l'ensemble de l'argumentation (p. 110), reposant par ailleurs sur une traduction assez confuse, qui n'est pas celle de Cheddadi indiquée en note (« dans le *kalām* » est intégré à la traduction du passage alors que c'est absent du texte arabe). Ibn Khaldûn y parle dans le texte arabe des *'ulūm naqliyya waḍ'īyya*, soit les sciences transmises et conventionnelles – qui englobent les *uṣūl al-fiqh* et la science de la transmission des paroles prophétiques – et la définition qu'il donne ensuite de la manière dont la raison y opère correspond à celle des *uṣūl al-fiqh*, certainement pas à celle du *kalām*⁽²⁾. L'autrice affirme ensuite, sans plus argumenter, qu'Ibn Khaldûn doit davantage à al-Fārābī et à Ibn Rushd qu'à Avicenne, ce qui aurait mérité un plus long développement, ne serait-ce que parce que l'influence immense d'Avicenne sur Ibn Khaldûn a été maintes fois soulignée, notamment par Aziz al-Azmeh⁽³⁾. Il en va de même lorsqu'elle affirme qu'Ibn Khaldûn a adopté une attitude critique à l'égard de Fakhr al-Dīn al-Rāzī – thèse de Muhsin Mahdi⁽⁴⁾. On aurait aimé que soit précisé le contenu de cette critique, dans la mesure où al-Rāzī est tenu en très haute estime par Ibn Khaldûn lui-même. Enfin, le relevé d'une supposée « incohérence » entre la position d'Ibn Khaldûn sur la causalité et la rationalité de son historiographie (p. 128) est probablement un des points les plus polémiques des études khalidûniennes, sur lequel achoppent plusieurs auteurs de ce volume. La prise en compte d'études récentes sur l'ash'arisme philosophique, comme celles de Frank Griffel⁽⁵⁾, auraient permis de nuancer le point de vue de l'autrice.

Le chapitre de Peter Adamson porte sur ce qui est nommé le « naturalisme » aristotélicien, qui

serait appliqué à l'histoire par Ibn Khaldûn. L'auteur passe un peu vite sur ce qu'il estime être la méthode aristotélicienne, réduite ici à une généralisation par induction, avant de montrer qu'Ibn Khaldûn en reprend les fondamentaux pour les appliquer à l'histoire. Dans la lignée de Muhsin Mahdi, qui avait pointé l'aristotélisme d'Ibn Khaldûn, Adamson relève ainsi la terminologie empruntée au premier maître dans la *Muqaddima*. Cette perspective avait déjà été étudiée par Maḥmūd Āmin al-Ālim, non cité par l'auteur⁽⁶⁾. P. Adamson explique que la nécessité à l'œuvre dans l'histoire est tempérée par des accents occasionalistes dans la *Muqaddima*, qui laissent « la possibilité d'écarts exceptionnels par rapport à la norme » et constituent une « limite épistémique de la théorie historique » (p. 157). Il tente ensuite de concilier ce qu'il perçoit comme une contradiction, à savoir – toujours la même – celle entre le rationalisme et l'occasionalisme, et fait l'hypothèse d'une adhésion à l'occasionalisme par impossibilité épistémologique pour l'historien de toujours ramener un effet à sa cause de manière absolument certaine. La traduction mérite une révision ou une clarification, comme lorsque l'auteur parle du « sentiment de groupe », probable traduction littérale de l'anglais *group feeling*, traduction usuelle de *'aṣabiyya* en anglais par Rosenthal (dont la traduction française la plus répandue est « esprit de corps ») et de même lorsqu'on lit « interprétation occasionnelle » (p. 158, au lieu d'occasionaliste).

Le cinquième chapitre signé par Houari Touati est de ceux qui apportent le plus aux études khalidûniennes, qui se sont beaucoup focalisées sur la *Muqaddima*, en négligeant parfois l'étude du reste du *Kitāb al-'ibar*, son *Histoire*, sans laquelle, pourtant, le projet d'Ibn Khaldûn ne saurait se comprendre. H. Touati commence par exposer l'unité des trois ensembles textuels formés par la *Muqaddima*, l'*Histoire*, et l'*autobiographie*, à partir de critères codicologiques. Il cherche ensuite à en montrer l'unité conceptuelle et méthodologique, avant de se concentrer sur les renvois entre la *Muqaddima* et l'*Histoire* dans un troisième moment. Ce dernier point est passionnant, l'auteur faisant l'effort, textes à l'appui, de montrer comment non seulement l'*Histoire* s'informe de la *Muqaddima*, comme la pratique de l'histoire s'informe de sa théorie, mais également comment Ibn Khaldûn théorise au sein même de l'*Histoire* en retravaillant certains concepts développés dans la *Muqaddima*. Plus qu'une application des principes établis dans la *Muqaddima*,

(2) Ibn Khaldûn, *Le livre des exemples*, trad. A. Cheddadi, Paris, Gallimard, 2002 (LE), p. 851 (version arabe, édition Cheddadi, *Muqaddima*, II, p. 358).

(3) A. al-Azmeh, *Ibn Khaldun in a modern scholarship. A study in orientalism*, London, Third world centre for research and publishing, 1981.

(4) M. Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, Londres, Routledge 2016 (première publication en 1957), p. 36.

(5) F. Griffel, *The Formation of Post-Classical Islamic Philosophy in Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2021.

(6) M. A. al-Ālim, « Muqaddimat Ibn Khaldûn - madḥal ibistimūlūḡi », *Al-fikr al-'arabi*, 1 (6), 1978, p. 35-50.

l'Histoire est ainsi comprise comme un espace d'expérimentation de la théorie. Enfin la dernière partie donne sens au sous-titre du livre « médiation du naturalisme » en insistant sur la manière dont le concept de « nature » (*ṭabīʿa*) est opérant dans la *Muqaddima* et dans *l'Histoire*. Gardant en tête son objectif de montrer ce qui a rendu possible le développement d'une science humaine sociale chez Ibn Khaldūn, l'auteur explique que : « Dire que les phénomènes sociaux et historiques ont une nature revient à affirmer qu'il y a dans leur propre dynamique de développement un principe de gouvernement qui les régit de façon intrinsèque » (p. 203). Il affirme que la notion de possible, évoquée par Ibn Khaldūn, est celle « des philosophes » et qu'elle a besoin d'une cause pour s'actualiser. C'est assurément le cas chez Avicenne, pour lequel une chose est possible en soi, non au regard du monde, et toujours nécessaire au regard des conditions mondaines de son existence, c'est-à-dire nécessaire par une cause extérieure. Seulement, n'est-ce pas précisément cette notion métaphysique de possible que critique Ibn Khaldūn lorsqu'il affirme ne pas vouloir traiter du possible rationnel et absolu⁽⁷⁾ ? La question est ouverte, mais ce n'est pas un hasard si le statut de la cause est un point d'achoppement des études khaldūniennes. Selon la manière dont on l'envisage, c'est l'appareillage méthodologique de l'ensemble de la *Muqaddima* et des *Ibar* qui se trouve, si ce n'est bouleversé, tout au moins réinterprété. Le chapitre oppose ensuite, une fois encore, le rationalisme à l'occasionalisme et affirme qu'Ibn Khaldūn est tiraillé entre le mu'tazilisme et l'ash'arisme, du fait de son usage du concept de nature. Mais n'y a-t-il pas dans l'ash'arisme ghazālīen, et post-ghazālīen, un certain usage de ce concept, volontiers repris par Ibn Khaldūn ? Affirmer que l'efficience causale est réfutée par al-Ghazali (p. 216) est un raccourci discutable⁽⁸⁾. On regrettera de même, à la fin du chapitre, le jugement un peu hâtif qui voit dans l'interprétation d'Aziz al-Azmeh de la *Muqaddima* une « théologie historique », alors que la citation renvoie à un passage dans lequel ce dernier tente de comprendre la relation entre la *Muqaddima* et *l'Histoire* sur le mode des *uṣūl al-fiqh*, dont la méthode est bien autre chose qu'une théologie.

On arrive ensuite à la deuxième partie du livre, laquelle montre les applications et les implications

possibles de la pensée khaldūnienne dans les sciences sociales contemporaines. Ainsi, le premier article, également signé par Houari Touati, tente de montrer l'intérêt de l'œuvre d'Ibn Khaldūn pour la sociologie moderne, à travers son étude croisée à celle d'un des fondateurs de ladite sociologie, Émile Durkheim. L'auteur passe d'abord par la médiation de Gellner, célèbre anthropologue spécialiste du Maghreb, connu pour avoir intégré nombre d'observations empiriques de l'historien maghrébin à son œuvre. Lors d'un déplacement contextuel d'une théorie, il y a un travail de l'analogie qui doit permettre de transposer un contexte dans un autre, et de ré-opération méthodologique et conceptuelle, sans laquelle une théorie ne saurait se déplacer sans perdre sa valeur heuristique. C'est pourquoi H. Touati explique que le rapport centre / périphérie, tel qu'il est pensé par Ibn Khaldūn, s'applique aussi bien au rapport tribus / centres urbains, qu'à celui entre la ville moderne et les bidonvilles, nouvelles zones de « dissidence » (p. 230). Il justifie ensuite le rapprochement entre Durkheim et Ibn Khaldūn par une commune référence à un concept d'homme « agent de sa propre fabrique humaine ». H. Touati synthétise ainsi d'importants résultats de sa grande enquête sur l'homme. La nature humaine ne s'actualisant qu'en se « socialisant » (p. 237), l'étude de la nature de la société, créée par l'homme, peut faire l'objet d'une investigation scientifique. De fait, la référence commune aux deux auteurs serait Aristote, dont l'auteur fait une source majeure de la rationalité et de la scientificité en Islam, au point peut-être d'en minorer d'autres, nous y reviendrons.

Hamit Bozarslan, auteur du deuxième chapitre de cette deuxième partie, est connu pour ses travaux en science politique contemporaine et les différents usages d'Ibn Khaldūn qu'il y fait. Ibn Khaldūn serait, selon l'auteur, le penseur du déclin de la civilisation, mais n'y a-t-il pas là un déplacement théorique induit, non pas par le travail de l'œuvre et de ses réarrangements théoriques, mais par une traduction trompeuse qui rend le concept géographique de *ʿumrān* par le concept tout à la fois historiographique, moral, et téléologique de « civilisation » ? D'où la comparaison (pour en montrer la différence certes, mais qui présuppose un fond commun sur lequel opère cette différence) de l'auteur avec la civilisation selon Mirabeau (p. 277). Les univers théoriques et conceptuels dans lesquels opèrent d'un côté le concept de *ʿumrān* d'Ibn Khaldūn, et de l'autre celui de civilisation de Mirabeau, nécessitent d'être davantage interrogés pour développer pleinement l'heuristique de cette actualisation. Ainsi, cet usage de la traduction française de *ʿumrān* autorise

(7) *LE*, p. 458.

(8) Voir la manière dont Frank Griffel aborde cette question dans *Al-Gazālī's Philosophical Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2009, chap. 7, p. 175.

l'auteur à parler de la civilisation comme d'un « sujet historique autonome voire conscient », à partir de cette citation d'Ibn Khaldûn, que je cite (comme l'auteur) dans la traduction de Cheddadi : « la civilisation urbaine est le but (*ġāya*) de la civilisation en général »⁽⁹⁾. L'ensemble de l'ouvrage dirigé par H. Touati étant plutôt disposé à montrer les sources aristotéliennes d'Ibn Khaldûn, il est étonnant que l'auteur interprète cette phrase en un sens tout à fait étranger à son contexte. En réalité, Ibn Khaldûn y parle d'une nature dont le déploiement actualise l'ensemble des virtualités qui y sont déjà présentes, et s'approprie ainsi le concept aristotélien d'entéléchie. Une fois dit qu'Ibn Khaldûn est le penseur du déclin de la civilisation, voire celui de la « dé-civilisation » (p. 286), l'auteur applique cette interprétation à des contextes contemporains qu'il connaît bien, comme celui de la chute de Mossoul (p. 291), tombée sous l'assaut d'une minorité d'hommes armés car elle avait perdu la *ʿaṣabiyya* nécessaire à la volonté de prendre les armes pour se défendre. L'auteur associe ensuite les concepts de *ʿaṣabiyya* et de *daʿwa* (l'appel à la réforme religieuse) pour en montrer l'actualité dans des phénomènes contemporains, qui témoignent de la nécessité de cette alliance entre la cohésion interne particulière et la légitimation par une cause universelle (p. 293). L'auteur finit par interroger la possibilité pour le monde contemporain de « conjurer la fatalité khaldûnienne concernant notre dépérissement annoncé », au risque, peut-être, de faire d'Ibn Khaldûn non plus tant le fondateur des sciences humaines que leur prophète.

Lawrence Rosen interroge, quant à lui, dans le troisième chapitre de cette seconde partie, l'individu dans son rapport à l'histoire dans l'œuvre de l'historien maghrébin. Quelques points, notamment de traduction de l'anglais au français, posent problème : dans la note 1, p. 306 il parle de la traduction d'Étienne Qatremère, au lieu de son édition ; p. 310 : « certains lui répugnaient manifestement (comme Tamerlan), d'autres l'admiraient » (sic.) ; « si Ibn Khaldûn a pensé – et encore moins dit – à l'un de ces personnages (sic.) qu'ils étaient simplement poussés par des forces indépendantes de leur volonté » ; p. 311, dans une citation de Dale « by implication » est traduit « par implication » (au lieu de « par conséquent »). Le chapitre tente de montrer, assez confusément, que le problème de la liberté n'est pas tranché par Ibn Khaldûn, qui reste partagé entre un pouvoir personnalisé aux mains du souverain, et des structures sociales et

historiques dont la force s'impose aux hommes avec nécessité. Certaines affirmations laissent perplexes : « le personnalisme intense de la culture arabe l'emporte sur l'établissement d'un ensemble de positions qui pourraient ne pas être affectées par l'orientation personnelle. » (p. 312). S'il est difficile de savoir ce que l'auteur entend exactement par « personnalisme intense de la culture arabe », il ne semble pas qu'il ait suffisamment argumenté pour justifier une expression qui s'apparente à une vision essentialiste désuète de la culture. L'article pose par ailleurs le problème de la liberté de l'individu chez Ibn Khaldûn, qu'il conclut dans des termes pour le moins équivoques : « En fin de compte, on doit conclure qu'Ibn Khaldûn a été moins précis dans sa relation entre les personnes et les forces historiques que dans certains de ses autres concepts. Mais peut-on lui reprocher cette théorisation incomplète alors que ni les penseurs religieux ni les philosophes n'ont produit une vision inattaquable de la relation entre le libre arbitre et la condition humaine ? » (p. 318). Il y aurait donc une imprécision d'Ibn Khaldûn sur la liberté de l'homme face à l'histoire, visiblement excusable par l'imprécision des « penseurs religieux » et des « philosophes », sans qu'on sache bien ce que cela signifie, ni ce que recouvrent ces expressions.

Enfin, le dernier chapitre est de Syed Farid Alatas, déjà auteur d'un livre qui présente les modalités d'application de la pensée khaldûnienne en sociologie⁽¹⁰⁾, synthétisées dans cet article. Il part du constat qu'Ibn Khaldûn a été ignoré par les sciences sociales modernes, alors même qu'une science sociale khaldûnienne semble, selon lui, possible. Après avoir présenté brièvement la « nouvelle science », que prétend développer Ibn Khaldûn, l'auteur expose les différents « niveaux d'étude » nécessaires à l'établissement d'une sociologie proprement khaldûnienne (qui commence par l'analyse de la théorie, ensuite de ses fondements, puis l'abstraction de la théorie en vue de son application puis, dans un second, temps de sa diffusion et de son enseignement dans un manuel). Des imprécisions de langage persistent dans la traduction du texte de l'anglais au français : « la relation correcte entre la *Muqaddima* et le reste du *Kitāb al-'Ibar* est une relation d'arrangement. » (p. 331). On sait par son livre que l'auteur considère que le *Kitāb al-'Ibar* est déterminé et organisé (*arranged*) par la *Muqaddima*⁽¹¹⁾, ce qui est, peut-être, signifié ici. L'auteur applique donc la théorie d'Ibn Khaldûn qu'il

(9) LE, p. 745

(10) S. F. Alatas, *Applying Ibn Khaldûn. The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*, Londres, Routledge, 2014.

(11) S. F. Alatas, *Applying Ibn Khaldûn*, p. 218.

a dégagée, d'abord à Ibn Khaldûn lui-même, c'est-à-dire à l'*Histoire*, avant d'en montrer les applications modernes à l'histoire de l'État saoudien et l'ascension du clan al-Sa'ûd (c'est globalement une reprise du huitième chapitre de son livre), montrant comment, fidèle à la théorie d'Ibn Khaldûn, ils ont recherché dans les tribus bédouines les forces armées vives dont ils avaient besoin. Il passe ensuite à l'histoire des 'Alaouites en Syrie dont la *'aṣabiyya* initiale leur a permis l'accès au pouvoir, avant de décliner, jusqu'à ce que le clan 'alaouite au pouvoir s'appuie davantage sur des clients que sur son peuple. La suite de l'histoire n'étant pas connue, l'auteur émet des hypothèses quant au futur du gouvernement syrien en fonction d'un cadre théorique khaldûnien.

Si les thèses de Houari Touati développées dans son *L'arrivée de l'homme* trouvent leur prolongement heureux dans plusieurs articles de ce recueil qu'il dirige, il est dommage que d'autres articles n'aient pas fait l'objet d'un plus grand soin éditorial. De même, on regrettera que la recherche récente sur la pensée ash'arite n'ait pas assez été prise en compte, conduisant à des oppositions un peu usées entre la philosophie et la théologie, là où la réalité était plus complexe: le *kalām*, y compris ash'arite, fait pleinement partie de ce que nous appelons aujourd'hui philosophie, même si ses auteurs pouvaient prendre sur tel ou tel point leur distance avec la *falsafa* – voire carrément la condamner – considérée comme une école de pensée parmi d'autres⁽¹²⁾. Enfin, mais c'est lié, on peut souligner un manque: la quasi-absence de référence aux *uṣūl al-fiqh*, dont la méthode, qui n'est pas le cadre aristotélicien qui domine l'ensemble de l'ouvrage, a pu être considérée par un auteur comme Aziz al-Azmeh comme fournissant à la *Muqaddima* son cadre théorique, et expliquant le lien avec l'histoire. Assez peu de justice a d'ailleurs été rendu à ce spécialiste de la pensée khaldûnienne qui, lorsqu'il est cité, n'est pas toujours commenté de manière adéquate au contexte de la citation.

En revanche, on ne peut que saluer le projet de Houari Touati qui consiste à donner une assise théorique à l'usage d'Ibn Khaldûn en sciences humaines, à partir d'une œuvre – remarquable – sur le concept d'homme dans l'histoire de la pensée arabe médiévale. Les articles de ce recueil, de valeurs scientifiques inégales, intéresseront autant les spécialistes de la pensée arabe médiévale en général (et, cela va sans dire, d'Ibn Khaldûn en particulier), dans la première partie, alors que

ceux de la seconde partie pourraient intéresser les chercheurs en sciences sociales. En effet, s'il est possible et courant d'utiliser Ibn Khaldûn pour rendre compte d'un phénomène dans l'un des champs des sciences sociales contemporaines, les déplacements théoriques opérés doivent être appréciés, non pas à l'aune des méthodes des spécialistes de la pensée médiévale, mais à la pensée médiévale, mais celles des chercheurs de celles des chercheurs dans les dits domaines d'application de la théorie. Autrement dit, la valeur heuristique de la théorie khaldûnienne, méthodiquement décontextualisée dans le but d'expliquer la chute de Mossoul ou l'histoire politique du clan al-Sa'ûd, doit être appréciée par des spécialistes de l'histoire contemporaine des phénomènes en question. Le grand mérite de Houari Touati est d'avoir montré que ces applications trouvent leur fondement au sein même de la pensée médiévale arabe, dans une histoire des idées dont ont hérité, par de multiples biais, les sciences sociales modernes.

Cédric Molino-Machetto
Université Toulouse Jean-Jaurès - Erraphis
Institut français d'islamologie

(12) Voir à ce sujet F. Griffel, *The Formation of Post-Classical Islamic Philosophy in Islam*, op. cit.