

SE COMPRENDRE

N° 00/04 - Avril 2000

Tradition islamique et discours islamiste: mère inconnue ou filiation illégitime?

Paolo Branca

Né en 1957, chercheur et professeur d'arabe à l'Université Catholique de Milan, Paolo Branca a traduit plusieurs ouvrages de penseurs égyptiens. Il est aussi l'auteur de plusieurs livres dont l'un porte sur "l'Islam moderne et la pensée arabo-musulmane entre renouveau et tradition" (Marietti, 1991). La conférence dont voici le texte a été donnée lors d'un Séminaire qui s'est tenu à Lausanne en Suisse sous la direction de M. Jacques Waardenburg. Nous remercions l'auteur de nous avoir autorisé à la reproduire ici.

1. Considérations préliminaires

L'importance du problème des rapports entre islam et changement social et son actualité indiquent déjà que la religion joue, dans le monde musulman, un rôle considérable au niveau socio-politique par rapport à la réduction dans l'espace privé qu'elle a connue ailleurs. Que cette spécificité soit une conséquence inévitable de la nature même de l'islam c'est une thèse répétée avec une persistance parfois gênante: "Il est devenu courant [...] de définir l'islam, dans son essence, comme englobant et confondant le spirituel et le temporel, le religieux et le politique, l'Eglise et l'Etat. En conséquence, il paraît aller de soi que la sécularisation, la vie privée, l'individualisme, la démocratie parlementaire et "l'Etat de droit", donc la modernité politique, économique et sociale tout autant que la pensée libre et l'esprit critique, bref tout ce qui a été en partie exprimé dans quelques documents internationaux comme la Déclaration des droits de l'homme, est étranger à l'islam et aux musulmans dans la mesure où ils ne renoncent pas à leur religion et même à leur culture".¹ Heureusement, à cette thèse, s'opposent de plus en plus des réflexions critiques qui visent à se

¹ O. Carré, *L'islam laïque ou le retour à la Grande Tradition*, A. Colin, Paris 1993, p. 20.

détacher des généralisations simplistes pour proposer une conscience plus équilibrée des caractéristiques et des parcours évolutifs propres à chaque civilisation, sans faire abstraction des variétés et des articulations que ces dernières présentent à leur intérieur. Cependant, nous ne voulons pas nier que l'islam ait des spécificités à ce propos, mais seulement souligner qu'elles sont difficiles à définir et, en tout cas, qu'elles ont produit, en chaque lieu et chaque époque, des manifestations fort différentes qui poussent à réfléchir, si l'on ne veut pas rester à la surface des choses. Les islamologues sont souvent mis en cause à ce propos: "Il convient de souligner l'alliance tacite entre des islamistes extrêmes et de nombreux orientalistes, également certains de la spécificité de l'islam"² "alliance sacrée qui unit l'islamisme le plus tapageur à l'orientalisme le plus folklorique dans une affirmation, historiquement fautive, idéologiquement chargée et intellectuellement éphémère de l'ontologisme musulman".³ A la perverse synergie qui rassemble orientalistes et islamistes correspond un fait curieux qui se produit dans la langue italienne où le mot islamisti, parfois utilisé - suivant l'expression française - pour indiquer les islamistes, signifie en réalité... islamologues ! Au-delà des jeux de mots, le risque d'accepter l'idée d'un islam éternel et intemporel est bien réel, avec ses dangereuses conséquences: "l'imaginaire politique islamique accepte et même revendique le présupposé selon lequel l'islam existe sub specie aeternitatis. Le corpus dominant dans la culture islamique sunnite, celui des oulémas, mais aussi celui des réformistes salafistes et des islamistes contemporains, conçoit bien l'islam comme intemporel, anhistorique et non critiquable [...] Mais est-il légitime, en partant de la non-historicité que la pensée islamique s'attribue elle-même, d'induire l'incapacité des sociétés musulmanes d'accéder à la modernité politique?"⁴ Il faut donc se méfier des jugements hâtifs, sans pour cela renoncer à s'occuper du phénomène⁵, car cet "imaginaire", bien qu'il soit discutable, est très vif et très actif. Il mérite donc d'être étudié: non comme l'expression authentique de l'islam - tel qu'il se veut - mais parmi ses manifestations les plus récentes et dont les caractéristiques découlent de leur temps - c'est-à-dire de la modernité - encore plus que de la tradition originale qu'il prétend interpréter le plus fidèlement.

2. Les mots et les choses

La présence dominante d'une "idéologie de combat", notamment dans le monde arabe, a été signalée par Mohamed Arkoun, il y a vingt ans, parmi les obstacles principaux pour le développement d'une pensée critique.⁶ Si autrefois les mots d'ordre de cette idéologie étaient ceux du nationalisme ou du socialisme, aujourd'hui elle choisit les expressions de la tradition religieuse, tantôt en se rapprochant (par l'intermédiaire des termes) des concepts des sources anciennes, tantôt - le plus souvent - en s'écartant de ces dernières en dépit de la ressemblance du langage employé. Parfois on trouve aussi des néologismes dont l'affinité avec les mots-clés de la tradition islamique est, au moins, douteuse et dont les buts et les références sont bel et bien les mêmes des mouvements politiques modernes. C'est pour cela que l'islamisme radical, bien qu'il critique les phases nationaliste et révolutionnaire qui l'ont précédé⁷, en représente la continuation ou, comme on l'a dit, le "troisième

² Gh. Salamé (dir.), *Démocraties sans démocrates*, Fayard, Paris 1994. p. 11.

³ Gh. Salamé, cité par F. Burgat, *L'islamisme en face*, La Découverte, Paris 1996, p. 17.

⁴ O. Roy, *L'échec de l'Islam politique*, Seuil, Paris 1992, p. 25.

⁵ "La question mérite d'être posée. Le monde musulman peut-il accéder à la modernité sans renier quelques-uns des fondements de la religion islamique; sans, d'une façon ou d'une autre, se trahir? A-t-on les moyens de modifier, de l'intérieur, les rapports entre un traditionalisme millénaire et une réforme impérative qui tournerait les visages vers le présent? Beaucoup, en Occident, proposent - en toute légitimité - cette réflexion à leurs interlocuteurs musulmans", Tariq Ramadan, *Islam, le face à face des civilisations*, Tawhid, Genève 1995, p. 30.

⁶ M. Arkoun, *La pensée arabe*, PUF, Paris 1985 (1975), p. 107.

⁷ Sayyid Qutb, par exemple, considère terminé le temps du scientisme (*al-nahda al-ilmīyya*) et du nationalisme (*al-wataniyya wa-l-qawriyya*) et souligne la faillite des systèmes politiques individualiste et collectiviste (cf. S. Qutb, *Ma'ālim fi-l-tariq*, Dar al-Shurūq, Beirut/Le Caire 1995 (1964) , pp. 7-8) . Donc il refuse aussi l'interprétation du Prophète comme le héraut de l'arabisme (ibid. , pp. 27 sq.) ou le précurseur du socialisme (ibid. , pp. 29 sq.). Il remplace le mythe de l'identité islamique (seule appartenance du véritable musulman, ibid. 151) au rêve de l'unité arabe, bien que le premier ne soit plus réaliste du second,

étape de la fusée de la décolonisation".⁸ Parmi les termes anciens qui ont été ainsi récupérés il y en a un qui évoque le mécanisme d'insertion/exclusion fondamental dans la société musulmane, car "le communautarisme ou régime communautaire est congénital à l'islam dès sa naissance".⁹ Il s'agit du terme *jihād*, qui se rattache à la catégorie du conflit, c'est-à-dire du système principal avec lequel la solidarité du groupe tribal, ses alliances et le prestige de ses chefs étaient mis à l'épreuve déjà avant l'islam. Ce n'est pas par hasard donc que le terme *jihād* revient surtout dans les sourates médinoises. Avec l'hégire, en effet, s'était produit le passage à un nouvel ordre social et la guerre contre les anciens concitoyens était le test suprême qui démontrait l'adhésion définitive et sans aucune réserve à l'islam. Après le succès du Prophète, et surtout après la diffusion de la foi musulmane et la création de l'empire islamique, la portée révolutionnaire du *jihād* s'affaiblit fatalement, pour se représenter dans des circonstances critiques, aux frontières du *Dâr al-islâm* ou bien quand l'existence même de la *Umma* était menacée. Au moment de la "grande discordé" (*al-fitna al-kubrâ*) chacun a essayé effectivement d'imposer sa propre conception du pouvoir, prête à combattre avec acharnement tous ceux qui s'y opposaient, mais c'est finalement la solution la plus souple qui, à la longue, l'a emporté sur les deux autres: "les mouvements kharijite et chiite constituent deux réponses opposées à une même situation - celle qui résultait de la transformation des Arabes nomades en élite militaire d'un empire. Lorsqu'ils se sentirent menacés, les chiites allèrent chercher la sécurité auprès d'un chef charismatique à cause de leur attachement à l'idée de royauté divine originaire du sud de l'Arabie. De la même façon, les kharijites menacés se tournèrent vers ce qu'on peut appeler la communauté charismatique".¹⁰ La situation actuelle tient du paradoxe: après la désagrégation politique définitive de la *Umma* on revient au *jihād* qui ne se veut pas uniquement une cause commune autour de laquelle retrouver l'unité perdue face au même ennemi, mais plutôt davantage un système de solution aux problèmes intérieurs à la Communauté musulmane.¹¹ Cette "résurgence du kharijisme"¹² implique l'excommunication (*takfîr*) de la *Umma* réelle dans ses héritiers tenus pour illégitimes: les Etats nationaux modernes. Il s'agit d'une excommunication qui opère soit dans la dimension synchronique (celui qui n'adhère pas à l'idéologie islamiste n'est pas un véritable musulman) soit dans la dimension diachronique (la *Umma* a cessé d'être islamique dès l'époque - d'ailleurs pas exactement indiquée - où s'est interrompue l'application de la *sharî'a*). Le terme *Jâhiliyya* désigne donc non seulement la société moderne à cause de son matérialisme¹³, mais aussi les sociétés islamiques: on reconnaît ainsi un échec dont on recherche alors les coupables. A la nouvelle *Jâhiliyya* correspond la nécessité d'une nouvelle hégire: c'est un autre terme fondamental de la tradition islamique, qui n'a jamais perdu son

qui montre de plus en plus sa fragilité (cf. S. Noja, "I due livelli del nazionalismo arabo", dans *Politica Internazionale* n. 11-12/1990, pp. 61-68). A propos de la continuité entre phase révolutionnaire et islamisme, il faut constater que: "la persistance dans les revendications des islamistes de thème anciennement de gauche, démontre, encore une fois, la forte consistance du malaise du corpus social", V. Morabito, "Les effets de l'intégrisme islamique en Tunisie", dans N. O'Shea and H. Smith, *Europe and North Africa: Coopération or Conflict ?*, Kent Papers in Politics and International Relations, Série 4, N° 51, 1995, p. 103.

- ⁸ F. Burgat, op. cit., p. 77. Târîq al-Bishrî exprime la même idée: "J'ai lentement acquis la conviction que le mouvement islamiste prolongeait en fait, sur le terrain civilisationnel, le mouvement indépendantiste politique et économique. Ce n'était pas mon point de vue jusqu'en 1967. C'est 1967 et ce qui s'est ensuivi qui m'ont fait voir les choses autrement" (ibid. p. 46). Du reste, cette analyse est partagée aussi par ceux qui considèrent l'islamisme un refuge pour les masses en désarroi à cause des échecs du nationalisme arabe: cf. A. & Adb al-Malik, *al-Fikr al-ʿarabi fî maʿrakat al-nahda*, Dâr al-Adâb, Le Caire 1981, p. 17 et M. Nûr Farhât, *al-Mujtamaʿ wa-l-sharîʿa wa-l-qânûn*, al-Hilâl, Le Caire 1986, p. 151 sq.
- ⁹ E. Rabbath, cité par O. Carré, op. cit., p. 77.
- ¹⁰ W. Montgomery Watt, *La pensée politique de l'islam* (trad.), PUF, Paris 1995, p. 66.
- ¹¹ "The principle to which this current of thought refers is still the classical one of "holy war against the infidels and apostates", and of an "effort for the spreading of the Faith". But the aims change", V. Fiorani Piacentini "Ragione militare e ragion di Stato/ Raison Militaire and Raison d'Etat", dans *Rivista Militare*, Rapporto di ricerca su "Il Pensiero Militare nel Mondo Musulmano", vol. III, p. 51.
- ¹² Cf. G. C. Anawati, "Une résurgence du Kharijisme au XXe siècle: l'obligation absente", in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales*, n. 16/1983, pp. 191-228.
- ¹³ Cf. M. Qutb, *Jâhiliyya al-qarn al-ʿishrîn*, Dâr al-Shurûq, Beirut 1975.

sens paradigmatique¹⁴, mais qui vise maintenant à la formation d'une avant-garde ¹⁵ bien plus proche des cellules des mouvements révolutionnaires modernes que des communautés religieuses en quête de liberté, telles que celle des musulmans qui suivirent le Prophète à Médine. Dans ce cadre il faut définir une orthodoxie, qu'on formule surtout avec l'introduction de néologismes tels que *hâkimiyya* et *rabbâniyya*¹⁶ et avec le développement d'un dogmatisme inconnu à la tradition islamique sunnite, qui a toujours préféré se passer d'imposer d'autorité une vision officielle: "Le sunnisme consiste d'abord à se désolidariser (*barâ'a*) des sectes et des croyances considérées comme schismatiques ou hérétiques, c'est à dire comme ne reposant pas sur le Coran et la Sunna. Cette désolidarisation peut consister dans une condamnation plus ou moins sévère: à dénoncer comme une simple erreur la thèse que l'on condamne (*tahti'a*) , à y voir une innovation (*tabdî&*) plus ou moins grave, ou enfin à la frapper d'excommunication (*takfir*) - excommunication à laquelle le sunnisme répugne, car s'il est relativement facile de trouver la raison qui permet de condamner une thèse, il est impossible de connaître l'état dans lequel un homme se présentera devant son Seigneur".¹⁷ Sayyid Qutb a été l'un des auteurs qui se sont impliqués le plus dans cette œuvre d'idéologisation de l'islam qui, d'après lui, est un "credo révolutionnaire dynamique" (*&aqîda thawriyya harakiyya*) dont le but principal est la lutte contre l'oppression.¹⁸ Le système islamique - étant donné son origine divine - n'est pas tenu seulement pour alternatif à tout autre, mais aussi complet et parfait. A cause de ça on en refuse toute relativisation: "Ce n'est pas la société islamique qui a produit la *sharî&a*, mais la *sharî&a* qui a produit la société islamique"¹⁹ dans laquelle "les hommes n'ont qu'à l'accepter (c.-à-d. la *sharî&a*) , se conformer à elle, la respecter et se développer dans ses limites".²⁰ On peut bien s'étonner d'un rôle si passif réservé aux hommes dans une idéologie qui prône la mobilisation révolutionnaire. Mais c'est justement ça qui assure le caractère absolu du système qui reste ainsi à l'abri de toute critique et Sayyid Qutb souligne, à ce propos, le verbe passif du célèbre verset "Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir (*ukhrijat*) pour les Hommes" (3,110)²¹. Il en découle que, dans un système pareil, chaque influence extérieure est au moins superflue, sinon dangereuse et que le changement est admis et apprécié uniquement s'il vise à la restauration ou à l'application intégrale d'un modèle qui se veut convenable pour tout temps et tout lieu. Une telle vision dogmatique, qui prétend envahir le for intérieur, ne se limite pas au domaine des croyances, mais comprend aussi et même privilégie davantage les choix politiques, qui par leur nature devraient rentrer dans le domaine des jugements variables: "La caractéristique la plus importante de la redécouverte [du "véritable" sens du texte divin] et de la reformulation [des fondements de la religion] ne s'exprime cependant pas dans une théologie profondément changée et renouvelée mais dans une argumentation à portée fortement politique. En effet, l'objectif final du renouveau consiste à réclamer l'établissement d'un Etat islamique et l'unité de la *Umma*".²²

¹⁴ Cf. W. Madelung, "Has the Hijra come to an end?", dans *Revue des Etudes Islamiques*, tome LIV, 1986, pp. 225-237.

¹⁵ Sayyid Qutb affirme avoir écrit son livre peut-être le plus célèbre justement pour cette avant garde (*tali&a*), cf. S. Qutb, op. cit. pp. 11-12.

¹⁶ Note de **Se Comprendre**: Hâkimiyya et Rabbâniyya: la souveraineté exclusive de Dieu sur le monde.

¹⁷ H. Laoust, *Comment définir le sunnisme et le chiisme*, Geuthner, Paris 1985 (1979), p. 24.

¹⁸ S. Qutb, *Dirâsât islâmiyya*, Dâr al-Shurûq, Beirut/Le Caire 1995 (1953), p. 32. A propos du jihâd, qu'il considère de façon anachronique dès son début comme une sorte de guerre de libération, l'auteur est très influencé par les idéologies modernes auxquelles pourtant il s'oppose (Ibid. pp. 44-45).

¹⁹ S. Qutb, *Nahwa mujtama& islâmi*, Dâr al-Shurûq, Beirut/Le Caire 1995 (réédition), p. 64.

²⁰ Ibid., p. 137.

²¹ Ibid.

²² A. S. Moussalli, "Hasan al-Turabi's Islamist Discourse on Democracy and Shura" dans *Middle East Studies*, vol. 30, n. 1/1994, p. 62. (Trad. **Se Comprendre**)

3. Une fascination ambiguë

On parvient ainsi à donner aux réalités contingentes un caractère absolu que même les écoles théologiques et juridiques musulmanes n'ont pas d'habitude prétendu pour leurs doctrines. Les adversaires des islamistes ont souvent souligné cette aberration: "Dieu voulait que l'islam fût une religion, mais les hommes ont voulu en faire une politique. La religion est générale, universelle, totalisante. La politique est partielle, tribale, limitée dans l'espace et dans le temps. Restreindre la religion à la politique, c'est la confiner à un domaine étroit, à une collectivité, une région et un moment déterminés".²³ La relativisation des réalités de ce monde, typique de la pensée religieuse, arrive jusqu'à se renverser pour laisser la place à l'idée que la valeur et la supériorité du système islamique, même dans ses expressions et applications les plus pratiques, ne sont pas seulement évidentes, mais aussi démontrables rationnellement. Transcendance, spiritualité et perspective eschatologique ne trouvent donc pas bon accueil chez les islamistes, qui au contraire aiment mieux les sciences exactes et se méfient des sciences humaines, qui offrent des vérités partielles dues aux insolubles conflits des interprétations: "Toute leur littérature insiste sur la rationalité des prescriptions religieuses; ce rationalisme militant est le signe de l'inscription de la modernité au cœur même du discours islamiste, à ce point rationaliste qu'il finit par nier sa propre religiosité".²⁴ En effet: "La principale caractéristique des croyances religieuses, par opposition à celles qui relèvent de l'idéologie, de la philosophie, de la science ou du sens commun, est qu'on ne les considère pas comme le résultat de l'expérience - grâce à une conscience sociale approfondie, à une spéculation réfléchie, à une analyse logique, à une observation empirique suivie de vérification d'hypothèses, ou à l'épreuve des difficultés; on les considère au contraire comme précédant l'expérience. Pour ceux qui y adhèrent, les croyances religieuses ne découlent pas d'une induction, elles sont paradigmatiques".²⁵ Cette banalisation de l'absolu, qui survit à la crise des idéologies, en garde de toute façon les mêmes défauts. Il s'agit toujours d'un "code" (laïque autrefois, religieux maintenant) assez peu souple: "Contrairement à la langue et à la culture, un code ne supporte pas la polysémie, le débordement de sens: il doit y avoir exacte correspondance entre l'énoncé et le sens. Le code n'admet ni l'ambigu, ni l'implicite, ni le décalage. En fait, il s'agit d'un système binaire: *ou bien* ceci est musulman *ou bien* ceci ne l'est pas".²⁶ Un code qui n'admet donc pas de nuances juste au moment où le processus de mondialisation demanderait la plus grande souplesse) et qui, en posant en termes religieux les problèmes de la société, semble même nier la ratio de la démocratie: "La coexistence d'une myriade de vérités provisionnelles (non-vérités pour le point de vue opposé) réclame le respect mutuel, i. e. que l'on suspende systématiquement son jugement (ou au moins son application) dans le domaine du bien public. Avant d'être une institution politique d'arbitrage et de contrôle que l'on espère capable de se perpétuer, la démocratie est l'expression d'une vision du monde".²⁷ Si la "parole" du discours islamiste se nourrit des Textes de la Grande Tradition musulmane, cela ne suffit pas à assurer qu'il en parle la même "langue". On voit en tout cas les mêmes questions se poser encore une fois, sans que les réponses soient nécessairement plus audacieuses que celles d'autrefois. L'autonomie de la raison, proclamée à l'aube de l'islam par les motazilites²⁸ et retrouvée par les réformistes du début du siècle, - poussés les uns et les autres par une féconde rencontre avec la pensée d'autres civilisations - fait place à une orientation apologétique rationaliste. Bien qu'on veuille démontrer la rationalité du contenu des Textes, on refuse tout ce qui vient des autres sources, non pas à cause de son irrationalité, mais parce qu'il ne jouit pas de l'aval de l'autorité des Textes. La raison n'a donc aucune valeur en soi, mais se

²³ M. S. al-Ashmawy, *L'islamisme contre l'islam*, La Découverte/al-Fikr, Paris/Le Caire 1989, p. 11.

²⁴ Cf. O. Roy, op. cit. , p. 36.

²⁵ C. Geertz, *Observer l'islam*, La Découverte, Paris 1992, p. 113.

²⁶ O. Roy, "Le néo-fondamentalisme islamique ou l'imaginaire de l'oummah", dans *Esprit*, avril 1996.

²⁷ C. A. O. Van Nieuwenhuijze, "Islam and the West: Worlds apart ? A case of interactive sociocultural dynamics", in *Arabica*, t. XLII, 3/1995, p. 398. (Trad. **Se Comprendre**)

²⁸ Le refus du motazilisme par les islamistes est d'ailleurs très clair, comme le prouve le sous-titre d'un petit livre contre les modernistes (avec préface d'Omar al-Talmasâni) : Y. Kamâl, *al-âsriyyûn. Mu'tazila al-yawm*, Dâr al-Wafâ', Le Caire 1986.

réduit à un simple instrument polémique. Dans ce cadre l'*ikhtilâf* (la différence) n'est pas une "miséricorde" - comme le définit un célèbre hadith - mais un accident gênant; l'adversaire n'est pas celui qui suit une autre religion, mais quiconque adhère à une idéologie qui ne soit pas celle des islamistes et chaque dissidence est une sorte d'apostasie. En refusant d'admettre le caractère laïque de leur propre idéologie (en dépit du langage dans lequel ils s'expriment), les islamistes arrivent paradoxalement à sacraliser les idéologies des autres en leur reprochant leur incapacité à donner des réponses aux grands interrogatifs de la condition humaine. Ainsi l'islam, qui n'aurait pas connu de véritables guerres de religion, semble devenu enclin à en déclarer sans arrêt et pour des raisons qui ne sont pas exactement religieuses. On arrive jusqu'à considérer chaque conflit comme un conflit religieux et à voir dans chaque agression (hier les croisades²⁹ ou le colonialisme, aujourd'hui le sionisme ou les affrontements ethniques des Balkans) une attaque contre l'islam.³⁰ Ce n'est donc pas par hasard que Yûsuf al-Qaradâwî affirme, en reprenant un célèbre verset coranique (109,6) : "A l'occident sa religion, à nous la nôtre (*inna li-l-gharb dînuhu wa-lanâ dînunâ*)" ³¹, bien qu'il ne parle pas du tout du christianisme. De plus, à propos des fois/idéologies des autres, on rappelle souvent les échecs et les aberrations dont l'histoire offre plusieurs exemples, pour leur nier une perfection à laquelle, parfois, elles ne prétendent pas (ou, du moins, ne prétendent plus). Du système islamique, au contraire, on considère les intentions et les buts, sans que les réalisations incohérentes ou partielles de l'histoire puissent l'invalider. Les erreurs viennent des hommes et non du système qui est parfait, car "Dieu ne modifie pas ce qui est dans un peuple avant que celui-ci ait modifié ce qui est en lui-même" (13,11), sauf quand il s'agit des actions des gouvernements actuels: leur faillite est en même temps l'épreuve et la conséquence de leur illégitimité, c'est-à-dire de leur non-islamicité. Ces attitudes, déjà présentes dans l'islamisme intellectuel des décennies passées, caractérisent davantage les slogans des mouvements plus récents ³² à propos desquels on parle désormais de post-islamisme ou néo-fondamentalisme qui "rejette la société politique au bénéfice d'une contre-société rendue visible par les signes du corps et du vêtement, matérialisée par le pouvoir qu'elle s'autorise sur tous ceux qui ne se plient pas à ses lois"³³. "Il s'agit d'un néo-islam qui porte en lui, en creux si l'on veut, les exigences de la modernité. Il y répond à sa manière, sans en avoir une conscience claire; il arrive ainsi à quelques résultats sur le plan pratique, mais sur le plan purement intellectuel, il n'ouvre aucune voie nouvelle". ³⁴ Ainsi donc, pour les islamistes, la modernité, en dépit de ses vices d'origine, garde quand même sa force d'attraction: chanter les louanges de la *shûra* (consultation) signifie implicitement admettre la valeur de la démocratie.³⁵ Pourtant il manque presque toujours une conscience historique qui puisse transformer les slogans en véritables projets: en effet, si le discours à propos de la *shûra* peut entraîner un processus de démocratisation des sociétés islamiques plus archaïques, on ne saurait en comprendre le sens (sauf - il va sans dire - dans la polémique apologétique) quand il s'agit de pays qui ont déjà développé des institutions modernes.³⁶ Mais, on peut bien se demander si la

²⁹ Le terme "croisés" souvent indique n'importe quel adversaire occidental de l'Islam, opposé à ceux du bloc communiste: cf. M. al-Ghazâli, *Jihâd al-da&wâ bayna &ajz al-dâkhil wa-kayd al-khârij*, Dâr al-Sahwa, Le Caire 1977, p. 125.

³⁰ Même la "découverte" de la civilisation de l'ancienne Egypte à la suite de l'expédition française du 1798 a été considéré une sorte de machination au détriment de l'islam: cf. M. Qutb, *Wâqî&unâ al-mu&âsir*, al-Madîna, Jeddâ 1987, p. 203.

³¹ Y. al-Qaradâwî, *Sharî&a al-Islâm sâliha li-l-tatbîq fî kulli zamân wa makân*, Dar al-Sahwa, Le Caire 1977, p. 172.

³² Cf. A. El-Difraoui, "Le poison des orientalistes" ou la critique du système démocratique par le Front Islamique du Salut, mémoire de DEA d'études politiques à l'IEP de Paris, 1992.

³³ R. Leveau, "Les mouvements islamiques", dans *Pouvoirs*, n. 62/1992, p. 52.

³⁴ A. Laroui, *Islam et modernité*, La Découverte, Paris 1986, p. 94.

³⁵ Avec le célèbre verset de la *shûra* (Coran XLII, 38) l'islam aurait "défini le système consultatif (démocratique) plusieurs siècles avant l'Europe et l'Amérique": O. al-Talmasânî, *al-Islâm wa-l-hayât*, Dâr al-tawzi& wa-l-nashr al-islâmiyya, Le Caire 1992, p. 17.

³⁶ Absolument contraire à réintégrer institutions anciennes telles que la *hisba* - quand il existe la possibilité de s'exprimer par les moyens propres de l'époque actuelle - se déclare M. Talbi, &Iyâl Allâh. *Afkâr jadida fî &alâqât al-muslimîna binafsihî wa-bi-l-âkharîn*, Dâr Sarrâs, Tunis 1992, pp. 79-80.

démocratisation n'est qu'un maquillage pour les régimes en place et qu'un cheval de Troie pour leurs adversaires... En effet il est difficile de répondre, étant donné le blocage du système politique, caractérisé par une polarisation croissante: "Le Musulman ordinaire hésite à se dissocier des terroristes qui agitent la bannière de l'Islam. Il reste sans défense contre leur accusation implicite ou explicite de laxisme. De plus, la conscience de partager le même destin de misère et d'avoir un ennemi commun produit un sens de solidarité. Dans les meilleurs cas, il se déclarera oralement d'accord sur le principe et (non sans hésitation) rejettera la méthode utilisée. La même logique fera que les autorités sévissant contre la terreur extrémiste risquent de pousser les modérés dans le camp extrémiste" ³⁷ sans que cela assure au conflit une issue plus claire: "Sous le couvert d'une extrême polarisation, un féroce néo-conservatisme peut admettre une révision rampante - incluant même l'adoption de valeurs étrangères - qui peut s'ignorer elle-même. Les victoires passagères des fondamentalistes peuvent freiner le processus de changement en cours mais ne peuvent pas vraiment l'arrêter". ³⁸ Il ne s'agit donc pas d'un véritable choix entre archaïsme et modernisation, mais entre voies différentes d'accès à la modernité, parmi lesquelles il y a aussi celle de l'apparente opposition totale des islamistes. Du reste, il ne pourrait être autrement dans des sociétés qui sont déjà modernes et où l'islamisme radical essaie souvent de remplacer les structures traditionnelles, lorsqu'elles sont usées et inefficaces. En effet, quand ces dernières continuent à procurer une rassurante filiation, même au sein de l'immigration musulmane en Occident, la nécessité d'une recomposition identitaire fondée sur la religion semble moins évidente. C'est le cas des confréries sénégalaises où: "Grâce à cette forme d'organisation, l'individu - surtout au début de son expérience migratoire - continue à se référer et à être jugé par rapport à l'univers des valeurs d'origine. Le sentiment de déracinement et d'être hors de tout code moral, si fréquent parmi les nouveaux immigrés, est ainsi apaisé, sinon complètement évité: là encore, l'organisation confrérique agit comme "zone d'acclimatation" et d'adaptation aux nouvelles conditions de vie". ³⁹

4. Conclusions

En dépit de ces réalités intermédiaires, plus nombreuses et efficaces qu'on veut le croire, au niveau intellectuel le discours islamiste s'impose davantage, plus en raison de son aspect extérieur familial et endogène que de son effective continuité avec la tradition islamique et son origine céleste. Pourtant il va aussi se banaliser de plus en plus, à cause de son propre succès. Ses écrits fondateurs demeurent en effet toujours ceux des décennies passées et "on est frappé par la pauvreté de réflexion islamiste sur les institutions politiques, alors même que l'islamisme met en avant la question du politique".⁴⁰ En même temps, l'islam officiel et les régimes en quête de légitimation adoptent de plus en plus une ligne "néohanbalite"⁴¹ qui a été définie comme une sorte "d'orthodoxie déviante"⁴² telle que l'on ne saurait distinguer exactement le discours religieux de l'Etat et celui de ses opposants: paradoxe dénoncé surtout dans l'analyse de Nasr Hâmid Abû Zayd.⁴³ "Au fond, orthodoxie officielle

³⁷ C. A. O. Van Nieuwenhuijze, art. cit. , p. 393. (Trad. **Se Comprendre**)

³⁸ Ibid., p. 394. (Trad. **Se Comprendre**)

³⁹ O. Schmidt di Friedberg, "Le réseau sénégalais mouride en Italie", dans G. Kepel (dir.), *Exil et Royaumes. Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris 1994, p. 317.

⁴⁰ O. Roy, op. cit., p. 85.

⁴¹ Les islamistes aiment se considérer les héritiers de l'école hanbalite et surtout d'Ibn Taymiyya qui a vécu dans une période de crise, au lendemain de la chute du Califat Abbasside et qu'ils considèrent comme le maître de la pensée politique musulmane: cf. M. & Abd al-Halîm Hâmid, *Ma'an & alâ tariq al-da'wa: Shaykh al-Islâm Ibn Tayrniyya wa l-imâm al-shahîd Hasan al-Bannâ*, Dâr al-tawzî& wa-l-nashr al-islâmiyya, Le Caire 1988.

⁴² Cf. O. Carré, op. cit. , pp. 29 sq.

⁴³ "...nous ne prendrons pas en considération la distinction - constante dans les media - entre ce qui, au sein de ce discours, relèverait de la "modération" et ce qui relèverait de "l'extrémisme": car ce qui oppose ces deux types de discours est une différence de degré et non de nature. On ne peut trouver entre eux aucune différence quant à leurs fondement intellectuels et leurs mécanismes. Les deux types de discours s'appuient

et radicalisme islamique partagent le même référentiel: à savoir un Islam fortement "idéologisé". Les stratégies de légitimation et de dé-légitimation qui s'affrontent ont peu à voir, nous semble-t-il, avec un travail sérieux, désintéressé, ou un questionnement rigoureux sur la place du sacré dans la société et la problématique de l'identité culturelle".⁴⁴ Du reste, comme les problèmes sont toujours là, l'idéologie de combat persiste, avec "sa fonction de masque et de dévoilement à la fois" qui "consiste, en effet, à réduire la complexité du réel historique, sociologique, psychologique à un ensemble de propositions plus ou moins cohérentes, destinées à mettre en valeur et à légitimer les objectifs d'une action collective. Il s'agit moins de saisir le réel objectif - comme s'y efforce la pensée scientifique - que de transformer des conditions d'existence jugées insupportables en conditions idéalisées pour être plus désirables".⁴⁵ On a vu que le sunnisme s'est défini d'abord comme une dé-solidarisation des positions extrêmes. Maintenant la tendance dominante semble bien être celle contraire. Est-ce qu'il y a aujourd'hui d'autres possibilités? Il ne semble pas en tout cas qu'il s'agisse d'une tâche si simple et les difficultés des intellectuels demeurent et sont même croissantes: "La situation culturelle, politique, économique actuelle du monde arabe fait qu'il est impossible, surtout quand on est un Arabe du monde arabe, de parler de la religion comme phénomène social totalement explicable, de même qu'il est devenu impossible d'en parler philosophiquement comme le ferait un intellectuel dépassant l'esprit de son temps. Il pourrait y avoir çà et là des philosophies religieuses, mais pas de point de vue philosophique sur la religion. Cette absence de sérénité ou d'objectivité, cette impossibilité à la fois physique et intellectuelle d'instaurer un débat totalement ouvert, sur Dieu, le Prophète, le Coran, les anges, les compagnons ou même les fondateurs de la connaissance religieuse, comme Bukhari ou Muslim, promus au rang d'Imams irrécusables et de témoins véridiques de la parole sacrée, va évidemment rejaillir sur toute réflexion sur la société, notamment sur son droit. Le résultat va être que tout discours sur la société, la religion, le droit, suppose au préalable une sorte de discipline minimum du "discourant" ou de "l'écrivain". Celle qui consiste à mettre en état d'incontestabilité absolue certaines vérités ou certains principes, pour la raison, tenue elle-même pour incontestable, que ces vérités ou ces principes sont incontestables. Le maximum de liberté qu'on puisse alors se permettre face à ces évidences, consiste soit à passer à côté sans remuer, c'est-à-dire à les ignorer, soit à le ramener vers soi par les ruses de l'interprétation, c'est-à-dire par le langage, c'est-à-dire encore par des jeux sur les mots; soit à courir le risque de l'excommunication (Ali Abdurrazik, Tahar Haddad...) ou de la mort (Mahmoud Mohammed Taha, exécuté par Numeiry en 1985). Ce débat est donc quasiment impossible tant lui font défaut deux conditions fondamentales de l'objectivité, celle de l'entente sur les outils d'analyse et les concepts et celle du désintéressement. En général, l'analyse du phénomène religieux engage l'analyste, comme s'il y allait de sa personne. Et ceci n'est pas dû exclusivement à une faiblesse intrinsèque de la personnalité ou de la formation de l'analyste, mais à son environnement. En effet, le texte d'analyse scientifique quel que soit son effort de neutralité sera perçu comme un texte d'engagement religieux, idéologique, familial ou politique. Quel que soit l'effort de dé-socialisation de l'intellectuel, la société le jugera d'après ses propres critères, lui refusera le statut de neutralité. [...] L'analyste sait tout cela. En s'engageant dans une recherche il est condamné d'avance à perdre son innocence, car il sait qu'à son terme, il peut être damné. Il est donc tout à fait naturel, l'intellectuel n'étant pas forcément un héros, que dans ces conditions tout ne soit pas dit, et que le discours de l'intellectuel sur la religion, le droit, la politique soit un discours stratégique tissé de silences, de prudences, d'esquives, donc un discours corrompu".⁴⁶ Le discours de ces intellectuels, avec ses défauts, est quand même plus proche de la Grande Tradition islamique que de la logique de l'*aut aut* (ou bien... ou bien...) que prônent les islamistes. Cette dernière, en tout cas, semble désormais avoir imposé un "code" de communication répandu au point que l'on ne peut imaginer aucun changement (qu'il soit révolutionnaire ou conservateur) qui puisse se produire au dehors de ses

en effet sur des éléments qui sont essentiels et constants dans la construction du discours religieux en général, éléments non susceptibles de débat ou de négociation", N. H. Abû Zayd, "Le discours religieux contemporain", dans *Egypte/Monde arabe*, n. 3/1990, p. 73; cf. aussi N. H. Abû Zayd, *&aqad al-khitâb al-dîni*, Sinâ' li-1-nashr, Le Caire 1992, pp. 13 sq.

⁴⁴ A. Lamchichi, *Islam et contestation au Maghreb*, L'Harmattan, Paris 1989, p. 66.

⁴⁵ M. Arkoun, op. cit. , p. 107.

⁴⁶ Y. Ben Achour, *Politique, Religion et Droit dans le Monde arabe*, CERP, Tunis 1992, pp. 28-29.

catégories. Mais c'est justement cette généralisation qui fait perdre à ce code presque tout véritable contenu: le sens et la portée de chaque mouvement restent donc cachés par le même masque. Le discours religieux nous parle des acteurs du changement social tels qu'ils se veulent, mais leurs visages sont encore à découvrir: le dévoilement se produira au fur et à mesure du développement des événements et des recherches qui, je crois, vont nous montrer des visages plus nombreux et plus riches que leurs masques, dont les rapports avec la religion seront davantage différenciés, mais pas pour autant moins vifs et moins significatifs.



**Notez notre
nouvelle adresse
Internet !**

SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul Administration: J. Tomas
SMA-PB - 5, rue d'Issy - 92170 Vanves - France
Tél. 01 46 44 21 71 Fax: 01 46 44 83 02

Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre)

France: 26 € (175 F) - Etranger: 30 € (200 F) - CCP 15 263 74 H Paris

Site Internet: <http://www.comprendre.org> adresse e-mail: contact@comprendre.org