
Le couple religion et politique en Islam méditerranéen au regard de l'islamologie

Author(s): Daniel Rivet

Source: *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, No. 82, Numéro spécial: Islam et politique en méditerranée au 20e siècle (Apr. - Jun., 2004), pp. 31-42

Published by: [Sciences Po University Press](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3771579>

Accessed: 11/04/2013 18:25

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Sciences Po University Press is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*.

<http://www.jstor.org>

LE COUPLE RELIGION ET POLITIQUE EN ISLAM MÉDITERRANÉEN AU REGARD DE L'ISLAMOLOGIE

Daniel Rivet

À l'heure où des poussées de fièvre obsessionnelle se produisent sur toutes les rives de la Méditerranée, il peut sembler urgent de mettre en relief, dans le domaine des relations entre religion et politique plus que dans tout autre, les acquis des sciences sociales. C'est à quoi nous invite Daniel Rivet. Sa démarche établit une circulation, et non une cloison, entre les apports anciens d'un orientalisme dont l'islamologie contemporaine descend et ceux des chercheurs actuels qui, renouant parfois, avec les penseurs en islam, un dialogue interrompu par les conflits coloniaux et nationaux du 20^e siècle, avancent des propositions renouvelées sur ce couple problématique.

Notre propos n'est pas de réhabiliter l'orientalisme en tant que branche du savoir mise à mort par le corps des chercheurs au tournant épistémologique des années 1970 quand Foucault, Bourdieu et leurs émules revendiquaient un autre rapport à la science et la liquidation du vieil humanisme fossilisé dans le sarcophage d'un académisme nécosant. Et que le congrès des orientalistes tenu à Paris en 1973 (un siècle après le congrès fondateur) prônait allègrement la fin de la discipline et de la disperser à travers l'éventail des sciences de l'homme. Il nous apparaît seulement important de rappeler que des savants (pas uniquement Louis Massignon) ont fait comprendre à leurs contemporains que l'islam n'était pas une religion-relique habillant la défroque sociale des déshérités pour peu encore : le temps que

des politiques de développement (le tiers-monde en version technocratique) ou des ruptures totales avec l'ordre colonial (le tiers-monde en version intelligentsia à la Frantz Fanon) ne transforment les musulmans en hommes stéréotypés, donc interchangeables, d'une humanité nouvelle mythifiée où la religion, béquille des exploités, n'aurait plus de raison d'être ou bien serait seulement la marque distinctive garante de l'authenticité de la nation.

La contribution de l'orientalisme ne peut être reléguée aux oubliettes de la science. On doit aux islamologues d'antan d'avoir maintenu que les habitants de la rive sud de la Méditerranée continuèrent, loin en avant dans le 20^e siècle, de baigner dans une acceptation du sacré qui heurtait notre conception du déroulement évolutionniste et téléologique de l'histoire et dérangeait notre compréhension de la place du fait religieux dans la construction de la cité. Leur définition lapidaire du rapport du sacré au politique irrite les chercheurs d'aujourd'hui, réfractaires à toute généralisation et pour qui l'islam constitue une nébuleuse au sein de laquelle il n'y a que des cas particuliers et d'incessantes recompositions. Nombre de chercheurs contemporains, en effet, récusent l'appellation d'« islamologues » (substitut à « orientalistes ») qui serait réductrice en définissant les hommes habitant en terre d'islam par une seule entrée : la religion. Ils font valoir qu'on ne parle pas de « christianologues », ni de « judéologues ». Mais ils ne font que déconstruire les catégories de pensée et les

savoirs légués par leurs prédécesseurs et, sauf les politologues, renoncent à proposer une approche de la question par en haut, avec une grille de lecture à l'appui.

Louis Massignon définissait l'islam comme une « théocratie laïque et égalitaire », Montgomery Watt comme une « nomocratie divine ». Plus près de nous, le sociologue Jean-Pierre Charnay parle de « logocratie musulmane » et le philosophe Hassan Hanafi de « théodémocratie ». Arrêtons là le jeu forcément conventionnel, mais excitant, des mises en équation du rapport entre le religieux et le politique en islam. Constatons que les plus fins des analystes du couple islam et politique postés sur l'autre rive (Hichem Djait, Abdallah Laroui, etc.) trébuchent comme nous sur cet appareillage de termes dont l'articulation ne va pas de soi. Et précisons que ce coup d'œil sur le vieil orientalisme, et sa contribution à l'intelligibilité de l'articulation si problématique entre islam et politique en Méditerranée, ne saisit qu'une part très réduite du savoir construit par les islamologues : quelques auteurs français ou traduits en français. Ajoutons que la consultation des deux encyclopédies de l'Islam aux entrées-clé fournit un savoir basique, qui n'a pas été intégré dans cette esquisse dont l'auteur mesure bien les lacunes et l'incomplétude. Et allons voir ce que l'islamologie dans sa version ancienne nous a appris.

○ L'APPRÉHENSION D'UN LEXIQUE
DU POLITIQUE DÉRIVANT DU LANGAGE
DU SACRÉ

Rappelons que l'islamologie est une discipline académique héritière, en filiation directe ou oblique, assumée ou honteuse, de l'orientalisme. De ce savoir cloué au pilori, moins à l'âge de la décolonisation que du tiers-mondisme post-colonial, l'islamologie a conservé le goût de la lexicographie et l'exigence d'une philologie critique de l'histoire. En exhumant, forant, décryptant les textes normatifs de l'islam, elle nous apprend à nous déprendre du sens

unique et obligé des mots qui ont forgé le vocabulaire politique de l'islam. Le lexique arabe du politique est d'accès buissonnant. Il faut s'y frotter de près pour éviter d'être piégé par la littéralité des mots et ainsi multiplier les contresens. Louis Massignon soutenait que la langue arabe *fusha* (classique) était centrée sur le verbe et non le sujet et que la fluence du fond, sous l'extrême précision de la forme, était génératrice d'ambivalences comme en témoigne le foisonnement des termes intrinsèquement antonymes et des corrélatifs d'opposition¹.

Scrutons quelques-uns de ces vocables qui permutent de sens au cours de l'histoire sans jamais perdre complètement leur consistance originelle : ainsi *dawla*, *qawmiyya*, *malik*, *hukm*, *umma*... sans mettre à plat tout le vocabulaire politique en arabe, dont la richesse est inépuisable.

Dawla : ce terme pour désigner l'État en arabe moderne est usité une seule fois dans le Coran (III, 140). Il signifie originellement l'alternance des jours fastes et néfastes, la roue de la fortune qui élève certaines tribus et en abaisse d'autres, le cycle dynastique. C'est encore l'emploi que réserve Ibn Khaldûn à ce terme dans la *Muqaddima*. Ainsi donc le vocable pour dire l'État contemporain dans le monde arabe est à faible teneur sémantique ajoutée. Et ce n'est pas un hasard si les gens y souffrent à la fois de trop et de pas assez d'État.

Qawmiyya : ce néologisme est popularisé dès 1923 par l'idéologue du panarabisme Sâti al-Husri, un alépin né au Yémen en 1880 et éduqué en turc et en français à Istanbul. Il désigne la nation arabe (la « Grande nation » de nos jacobins de l'an II) malgré sa consonance chargée, négative pour ses récepteurs : tribalisme, factionnalisme, voire séparatisme. Ce glissement de sens vérifie le postulat linguistique de Louis Massignon selon lequel le vocabulaire en arabe se condense par in-

1. Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique tiré de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1922, p. 66 et p. 333.

volution, comme dans un jardin fermé, en approfondissant ses vieilles racines dans lesquelles il encapsule ses mots nouveaux, quand il n'annexe pas des mots étrangers (*dimuqratiya, burjuasiya...*).

Malik : sait-on que ce vocable, pour qualifier le roi dans les monarchies arabes contemporaines, et le distinguer du sultan des formations politiques pré-modernes, ne traverse le Coran qu'une seule fois (sûrate de Joseph), pour désigner le pharaon (XII, quatre occurrences du verset 43 à 54) ? Et que, par la suite, dans la littérature classique, son emploi est réservé aux souverains non musulmans (*mulûk al-kuffâr*) ?

Hukm : ce mot d'emploi coranique traduit indifféremment sagesse et justice et renvoie à l'autorité en charge de la judicature. C'est – s'insurge un homme de loi égyptien baignant dans une culture islamique, mais non islamiste, Saïd al-Ashmawy¹ – par un détournement sémantique inadmissible que deux penseurs majeurs de l'islamisme vont capter ce mot d'essence coranique à très forte teneur éthique et le rabattre sur un espace de sens qu'il n'a pas en islam classique : Mawdudi, puis Saïd Qutb qui forge à partir de *hukm* le néologisme de *hâkimîyya* pour traduire la revendication d'un État fondé sur la souveraineté exclusive de Dieu par rupture avec les sociétés arabes occidentalisées et redevenues antéislamiques (*jâbiliyya*). Comme on le voit, l'islamologie classique et l'humanisme arabo-musulman se conjuguent pour rappeler le sens légitime des mots et leur détournement par les islamistes : guerre des mots, bataille pour avoir le monopole du sens et l'imposer aux semi-cultivés.

Umma : le terme ici nous retiendra plus longtemps, qui fut l'objet d'une magistrale exégèse de Louis Massignon². Ce mot qui

réfère à *umm* (la mère) signifie, dans le donné coranique, la communauté de ceux qui ont établi un pacte avec Dieu par l'intermédiaire de son dernier Prophète. Cette communauté des croyants s'éprouve dans la tension constitutive des origines, se forge par restriction ou par négation des liens de parenté et des attaches reliant un maître et sa clientèle. Elle suppose un saut dans un universalisme bouleversant les codes et les usages sociaux ancestraux. *Umma* s'oppose donc à *sha'b*, peuple tribal ou groupe de solidarité restreinte dont le particularisme est cultivé dans l'esprit de corps ou *feeling group* : la *'asabiyya* passée dans le vocabulaire politique universel grâce à Ibn Khaldûn. Mais l'*umma* doit être clairement distinguée de *jama'a*, terme dont l'emploi est postérieur au donné coranique et qui signifiera l'ensemble du corps social et, par extension, « la catholicité musulmane ». De même que *milla*, qui désigne originellement le groupe confessionnel, la *dénomination* des Anglo-Saxons.

Cet excursus dans le mot *umma* n'est pas un exercice gratuit de lexicographie. Le terme a été repris pour dire la nation au sens moderne du terme, et non pas seulement la patrie ou *homeland*, que traduit le mot de *watan* emprunté à la vieille poésie bédouine et signifiant originellement les campements de jadis et par métonymie la nostalgie du lieu, le mal du pays natal. Si bien qu'en Égypte, peu avant 1914, on a vu ces deux termes s'affronter dans le champ lexical, coïncider et se chevaucher pour traduire la nationalité en gestation. D'ailleurs les deux premiers partis au sens moderne arborent, non sans paradoxe, le plus laïcisant ou supra-confessionnel l'appellation d'*umma* et le plus teinté de connotation religieuse la dénomination de *watan*.

À dire vrai, le nationalisme de facture arabe la plus laïcisante ne décroche jamais complètement, au cours du 20^e siècle, de l'aspiration, plus ou moins sécularisée, au rétablissement de l'*umma* non comme communauté de croyants au sens classique

1. Muhammad Saïd al-Ashmawy, *L'islamisme contre l'islam*, Paris, La Découverte, 1989 (le chapitre 1 consacré à la souveraineté de Dieu).

2. Louis Massignon, « L'*umma* et ses synonymes : notion de "communauté sociale" en islam », *Revue des Études Islamiques*, 1939, cahiers 3-4, p. 151-157.

du terme, mais d'élus et de réprouvés ballottés par une histoire mi-sainte, mi-profane, qui vient de très loin et dont la charge émotionnelle reste intacte. Ce nationalisme, à la définition duquel contribuèrent tant de chrétiens arabes, reste traversé par une aspiration inextinguible à la fusion en retournant au commencement de l'histoire (*Urvolk* des romantiques allemands et peuple arabe des origines) et à la transfusion des valeurs éprouvées par la communauté au cours des premiers siècles, si bien qu'une cloison étanche entre la renaissance arabe et le réformisme musulman ne s'est jamais établie complètement.

Pour clore ce trop succinct exercice de débroussaillage du lexique arabe du politique, constatons, à la suite de Bernard Lewis, que la langue vernaculaire inspirée par l'islam en politique est beaucoup moins marquée que le latin ou le grec par le langage de la domination et qu'*a priori* elle n'entretient pas une culture de la soumission¹. Sans doute fait-elle écho à l'éthique de révolte qui souleva Muhammad contre la morale civique bédouine profondément inégalitaire, avant d'être pénétrée de traits appartenant à l'idéologie impériale d'inspiration byzantine ou sassanide ? Mais ici aussi il ne faut pas être victime des mots à double sens ou bien dont l'emploi ne correspond plus au contexte dans lequel ils ont été générés. Ainsi *sahib* à l'époque du Prophète traduit une relation de compagnonnage plus ou moins dissymétrique. Au Machreq, il désignera le maître, le patron à l'époque moderne. Au Maroc, avant le protectorat, il spécifiait le groupe d'hommes qui gravite autour d'un maître (*mûl*) et qui entretient avec lui un rapport de fausse réciprocité. Ce sont des tributaires, des hommes endettés qui constituent l'escorte d'un *big man*, le mettent en valeur et lui servent, le cas échéant, d'hommes de main. Ici le sens coranique fait écran à la mise en évidence d'un rap-

port de dépendance et sert de faux nez pour masquer la hiérarchisation des rangs sociaux.

Rétablir les termes du lexique arabe du politique dans leur emploi premier, puis indiquer les valeurs successives qu'ils ont prises au cours des âges, mesurer enfin l'emprise qu'ils exercent sur l'imaginaire arabo-islamique contemporain : voilà qui importe au premier chef pour se défaire d'une représentation fixiste d'un islam politique érigé en invariant structurel. Cette vision, les islamistes y souscrivent et s'emploient à la pérenniser en imposant un métalangage glissant dans la *kalamujiyya* (la phraséologie) en ignorant justement que les mots, eux aussi, ont une histoire. Ici encore le *adib*, l'humaniste musulman moderne, conforte la démarche de l'islamologue. Muhammad Saïd al-Ashmawy, déjà invoqué, s'insurge contre l'érection du mot *shari'a* en absolu normatif par les islamistes. Dans le Coran, on trouve seulement quatre occurrences de ce terme passe-partout. Trois fois pour signifier le chemin, la voie qui mène à Dieu, une fois pour marquer l'énoncé d'un impératif catégorique : « Nous t'avons ensuite placé sur une voie procédant de l'ordre. Suis-la donc²... » Entre cette injonction, qui est un appel à la construction de soi, et l'acceptation contemporaine s'interpose tout le travail d'exégèse et d'interprétation auquel a donné lieu le *fiqh* qui soumet l'individu à la conscience sociale de son temps.

○ LA CARACTÉRISATION D'UN TYPE D'HOMME VIVANT DANS UNE CITÉ SE VOULANT MUSULMANE

Ce que l'islamologie nous apprend, en second lieu, c'est que l'islam, tant vécu que prescrit, a forgé un style de vie modelant un type d'homme mu par la poursuite d'un idéal historique concret. Bien entendu ce

1. Bernard Lewis, *Le Langage politique de l'islam*, Paris, Gallimard, 1990 (dans le chapitre 1, « Métaphore et allusion »).

2. Al-Ashmawy, *L'islamisme contre l'islam*, op. cit., p. 94. L'auteur rappelle fort à propos l'étymologie du mot : *shara'a*, aller à un point d'eau ; *shir'a*, l'abreuvoir ; *shari'a*, le chemin qui y mène.

type d'homme (à dessein on évitera le vocable weberien « d'idéal-type ») s'ancre dans des lieux et dans des histoires découpant des subcultures religieuses.

L'importance du lieu : dans *Islam observed*, Clifford Geertz en a fait la démonstration en opposant le style zélote qui, selon lui, caractérise le saint et guerrier marocain à la tonalité quiétiste qui enveloppe le sage conciliateur et dispensateur de syncretisme à Java¹. Mais, s'agissant de la Méditerranée, il faut se garder du stéréotype. En Méditerranée orientale et sur ses confins, les brillants intellectuels de l'*Arab Buro*, monté au Caire en 1916 par le War Office pour contrebuter le « *jibād* ottoman made by Germany » (Snouck-Hurgronje), opposaient l'Arabe bédouin de l'intérieur du continent au Levantin de la façade méditerranéenne. Le premier, baignant encore dans l'ambiance historique de la cité musulmane originelle, offrait, selon eux, l'archétype de l'Arabe originel, le second, épuisé par l'excès d'allogène au contact de la civilisation européenne, représentait un type d'Arabe presque dégénéré.

Des lieux par conséquent, mais avec la difficulté d'échapper au piège de l'ethnotype. Des histoires surtout, avec pour commun dénominateur d'être enchâssées dans une conception du politique instruite par un idéal islamique produisant encore des effets sur les comportements civiques des musulmans en Méditerranée au 20^e siècle. Au risque de figer et de cliquer un *homo islamicus* comme l'ont fait valoir un Anouar Abdelmalek ou un Edward Saïd avec force arguments.

Les hommes de la tradition de pensée sunnite (*abl al-sunna wa l-jmâ'a*) ont construit une théorie du gouvernement de la cité des hommes joignant le sacré et le politique à partir d'un donné coranique elliptique à ce sujet. On sait seulement que,

dans le Coran, l'homme est « tenant-lieu » du Prophète sur terre (*khalifa*) selon la formule saisissante de Louis Gardet². Au croyant, en effet, la terre est remise en gérance et il lui appartient de « commander le bien et pourchasser le mal » (Coran, III, 110, et nombreuses autres occurrences). Et donc il relève de lui d'étendre partout la croyance en l'islam conformément à un idéal de fraternité humaine universelle, mais au risque de rejeter hors de la cité musulmane (*dâr al-islâm*) les mal croyants ou hypocrites (*munafiqûn*), les gens du Livre (juifs et chrétiens) point toujours clairement distingués des idolâtres ou païens (*kufâr*), qui sont la cible privilégiée du *jibād*, l'« obligation du combat sacré sur le chemin de Dieu » faite aux croyants, dont la définition et les conditions d'application continuent de prêter à controverses entre musulmans. Cette conception qui fait de l'islam la religion qui est vraie (*dîn al-haqq*) opère-t-elle une distinction entre le spirituel et le temporel ? Deux termes distinguent, dans le Coran, ce qui appartient à la sphère du religieux (*dîn*) et ce qui relève « de la vie inférieure en ce bas-monde » (*dunya*), pour suivre la traduction de Mohammed Arkoun. Pour la pensée islamique classique, comme pour les réformistes musulmans du 19^e siècle, on peut dire, en schématisant au maximum, que l'islam est religion et monde (*islam dîn wa dunya*), mais qu'il n'est pas, comme pour les islamistes, religion et État (*dîn wa dawla*). C'est dire que là où le Coran ne légifère pas (et, contrairement à l'idée reçue, il légifère peu), le politique s'infiltre et un pouvoir temporel autonome s'affirme, dont la fonction n'est pas seulement d'empêcher les divisions entre musulmans et l'installation d'un désordre destructeur de la cité : la *fitna*, qui est le mal suprême pointé dans le Coran. C'est dès lors la tâche primordiale du lieutenant du Prophète, le calife, de faire en sorte qu'un ordre public s'établisse

1. Clifford Geertz, *Islam observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago, Chicago University Press, 1972, trad. française *Observer l'Islam*, Paris, La Découverte, 1992.

2. Louis Gardet, *Les hommes de l'islam. Approches des mentalités*, Paris, Hachette, 1977.

et se pérennise, qui garantisse aux croyants la capacité de vivre en musulmans là où ils sont placés, ce qui suppose la définition d'un bien commun entre croyants (*maslaba*), qui est comme un pierre d'attente de la notion moderne d'intérêt public.

Or entre le pouvoir idéal, qui incombe à la *khilafa* (l'exercice du pouvoir califal), et le pouvoir réel, qui relève de la *sulta* (le pouvoir-puissance qui s'impose par la force), il y a le même abîme qu'entre l'*autoritas* et la *potestas*, c'est-à-dire entre le pouvoir légitime qui convainc et le pouvoir nécessaire qui contraint¹. Toute la construction juridico-politique des oulémas et grands lettrés de l'islam sunnite a buté sur cette distorsion et se contorsionne pour trouver un arrangement conciliant l'utopie et la nécessité. *Dîn, Dunya, Dawla* : l'association de ces trois termes donne lieu à l'élaboration d'un corpus où les juristes finissent par l'emporter sur les philosophes et les tenants d'une apologétique défensive de la foi (les *mutakalimûn*). Et ce mouvement de clôture de la pensée régissant le rapport entre Dieu et la cité des hommes (qui n'affecte pas l'islam chi'ite) a des effets jusqu'au 20^e siècle. Chez les oulémas, transformés progressivement en corps professionnel en circuit fermé, fonctionnarisé à l'époque ottomane tardive, on observe un quietisme frileux, sauf chez une minorité qui ose user de ce droit de remontrance (*nasîba*) au Prince qui est une injonction coranique. Mais la plupart se résignent au mot d'ordre lancé par Ghazali dès le 11^e siècle : mieux vaut l'injustice que le désordre (*fitna*). Chez les sujets, on enregistre un mélange d'esprit de soumission et de révolte. Soumission au Prince quand il est fort et juste. Et cette représentation du pouvoir rejaillit jusqu'à l'idéal politique d'aujourd'hui. Ce que l'homme de base, quand il n'est pas alphabétisé et acculturé à la modernité politique, exige

d'abord du gouvernement, ce n'est pas qu'il consulte au plus près le corps politique élargi au maximum, mais qu'il soit juste. L'aspiration à la justice-égalité (*al 'adl*) l'emporte sur la revendication de l'exercice des libertés. Le sociologue libanais Ahmed Beydoun constatait justement, à propos des émeutes urbaines qui ponctuèrent les années 1970-1980 dans le monde arabe méditerranéen, que les gens demandaient du pain et qu'on leur concéda des libertés.

« Le gouvernement de la cité : un islam sous tension » et non sous fusion, écrit fort à propos Malika Zeghal à propos de cet héritage d'un passé qui continue à travailler dans le dos les citoyens en herbe des pays qui s'échelonnent de la Turquie au Maroc le long de la Méditerranée². Tout se passe comme si les voix qui viennent du passé transmettaient encore aux foules, qui passent au politique par des vagues de flux et de reflux sur lesquelles on attend une synthèse pour le 20^e siècle, une sorte d'oscillation pendulaire entre autocratie et anarchie, entre tyrannie et excès de liberté.

○ UN RAPPORT SPÉCIFIQUE AU TEMPS. ENTRE SACRÉ ET HISTOIRE

L'islamologie enfin mit l'accent sur le rapport spécifique au temps qui enveloppait l'agir politique et spirituel des musulmans. Ceux-ci privilégiaient le temps de la fondation en y incluant le moment prophétique et l'époque des quatre premiers califes bien dirigés (*rashidûn*). La nostalgie des origines habita dès lors depuis des siècles et des siècles la succession des croyants. Ce sentiment d'une perte, d'une absence, d'un éloignement angoissant du moment où s'est produite l'irruption du sacré dans l'histoire, les conduisit à envisager avec le pouvoir un rapport de soumission frémissante et de révolte sous-

1. Abdallah Laroui, « Le concept d'État », in *Islam et modernité*, Paris, La Découverte, 1987, p. 11-46.

2. Malika Zeghal, « Le gouvernement de la cité. Un islam sous tension », in *Islam et démocratie*, numéro spécial de *Pouvoirs*, 104, 2003, p. 55-79.

jacente. En surface, la résignation, le *maktub*. En profondeur, une tension eschatologique continue à travailler l'imaginaire historique des hommes en islam sunnite méditerranéen, un feu souterrain qui survit à l'extinction du courant shi'ite : l'attente d'un sauveur, d'un mahdî qui reviendra à la fin des temps remettre à l'endroit ce monde qui s'enfoncé dans la perdition.

Cette croyance diffuse que l'histoire commence avec l'arrivée de l'islam et qu'elle va vers sa perte depuis la percée indépassable accomplie par le moment fondateur nourrit une subculture rurale et orale plutôt que citadine et scripturaire. Elle parcourt l'histoire de l'islam méditerranéen et habille une vision du monde contre laquelle le nationalisme dut aller à contre-courant. Tous les récits de fondation des tribus ou des cités l'attestent. L'histoire locale commence avec l'arrivée de l'islam et elle ne fait que décliner, et s'ameuser au fil des siècles. Autrefois les hommes étaient plus grands par la taille, par la vertu, et le temps corrompt l'humanité qui va vers sa perte. Henri Laoust percevait avec acuité ce sentiment d'adultération qui sous-tend la représentation de l'histoire chez les Réformistes musulmans au tournant des années 1930 dans un article qui n'a guère pris de ride. Ceux-ci pensent le cycle historique parcouru par l'islam « comme l'éloignement progressif d'un état initial de pureté, de simplicité, d'unité doctrinale, liturgique et politique, sous l'influence combinée de la persistance d'éléments de la *jâhiliya*, de l'ignorance du texte et des traditions... et, par-dessus tout, des influences étrangères¹ ».

Mais l'islam ainsi reçu et pratiqué ne nourrit pas seulement une utopie involutive marquée par une sorte de syndrome de répétition compulsive : revenir au temps de la fondation, se réassurer dans l'ambiance primitive de la scène originelle.

Selon Louis Massignon, l'islam génère une appréhension du temps selon laquelle il ne s'écoule pas de manière unilinéaire entre un déjà là (le temps du Prophète) et un pas encore (la fin du monde). Mais il se défait, se refait, se crée et se recrée à chaque instant selon la volonté de Dieu (le *in sha' Allah* qui est bien plus qu'une formule de rhétorique). Le temps ne se tisse pas sur une trame continue et n'engendre pas une durée homogène. Il est une constellation d'instantanés ponctuels, de points discontinus qui sont autant de signes de décrets divins dont le décryptage appartient à ceux qui savent². C'est bien encore sous cet éclairage qu'un nombre considérable de musulmans arabes ont vécu et pensé la guerre du Golfe, après la succession des guerres israélo-arabes de 1948 à 1973. Cette manière de penser, de vivre l'écoulement du temps engendre un sentiment de déprise par rapport au cours de l'histoire, un pessimisme non actif quant à la prise de l'agir humain sur les événements.

Le fait est corroboré par l'examen attentif de la première poussée de sécularisation qui émeut l'islam méditerranéen entre 1920 et 1960, dont témoignent le kémalisme en Turquie et l'arabisme de facture laïcisante à l'œuvre d'Alep à Casablanca. Partout elle est contrebalancée par le maintien de la fonction de religion-refuge que l'islam avait assurée depuis le début de l'ère coloniale. Non seulement, observent les analystes les plus aigus du milieu du siècle, l'islam se maintient, mais il devient la ressource suprême pour refonder une personnalité qu'on croit brisée par le choc de la colonisation frontale en Afrique du Nord, plus oblique à l'Est de la Tripolitaine. Pour dire ce sentiment d'adultération, une expression s'impose chez les intellectuels arabes, qui a la peau dure : *ghazû al fikri* que la traduction courante euphémise en « agression culturelle ». Une

1. Henri Laoust, « Le réformisme orthodoxe des *Salafiya* », *Revue des Études Islamiques*, 1932, t. 6, repris dans *Pluralismes de l'islam*, Paris, Geuthner, 1983, p. 175-224.

2. Louis Massignon, « Le temps dans la pensée islamique », extrait de *Eranos Jabrbuch XXc*, Zürich, Rhein-Verlag, 1952, repris dans *Parole donnée*, Paris, Le Seuil, 1983, p. 319-326.

autre conversion en arabe moderne d'un terme ancien traduit/trahit ce sentiment d'avoir été massivement dépersonnalisés. À partir de la racine verbale *gharaba* (aller à l'Ouest) on forge le nom verbal *ighbtirâb* : occidentalisation/aliénation. La rupture introduite dans la vision du monde léguée par l'islam non moderne est telle qu'elle déclenche une réaction prenant les proportions d'une guerre spirituelle, qui met en transe les foules que l'urbanisation induit, et fonde une politique, celle construite par les réformistes musulmans dont on discute aujourd'hui la filiation avec les islamistes, en particulier pour le cas de l'Algérie.

C'est pourquoi il est paradoxal de parler depuis peu d'un retour de l'islam sur la scène de l'histoire en Méditerranée et au-delà, alors qu'il n'a jamais été oblitéré dans les ouvrages des essayistes les plus pénétrants de voici un demi-siècle. Clifford Geertz démontra, dans les années 1960, comment au Maroc, comme en Indonésie, le scripturalisme s'ajusta à ce défi de la foi confrontée à la raison instrumentale de l'« Occident » en inventant une « tradition de la justification »¹. Louis Massignon, dans les années 1940-1950, n'était pas abusé par la montée d'un nationalisme qu'on assimila un peu rapidement, à l'époque, au mouvement des nationalités à la manière « Jeune Italie » ou au *Tugendbund* allemand parce qu'il empruntait son vocabulaire, ses techniques de mobilisation des foules et d'encadrement partisan à l'Europe, à l'heure où la politique devient l'affaire des masses mues par les religions séculières que l'on sait. Lui raisonnait en termes inspirés par une phénoménologie du religieux irrecevable pour ceux qui se refusent à penser avec Péguy que le spirituel puisse coucher dans le lit du temporel. Au paroxysme de la décolonisation, il s'emploie à scruter l'angoisse des musulmans avides d'accéder à l'égalité civique internationale autrement que comme une nécrose

infantile ». Il perçoit, dans la « reprise de conscience » qui les soulève, à la fois une « crise de croissance de leur promotion » et une « souffrance d'inadaptation » à un monde moderne en voie de sécularisation. Il montre combien la reprise du *jihâd* libère le cri de révolte des opprimés (*mustad'afîn*) qui « sentent un appel intérieur de Dieu qui les rend indomptables ». Il constate que les maquisards du FLN « shéhadent » et cette affirmation n'est pas banale à l'époque dans un milieu intellectuel presque unanimement aveuglé par l'esprit du temps sur la dimension de guerre sainte sous-jacente dans la lutte des Algériens livrée à la France pour faire une nation.

Or justement le nationalisme n'a pas dégénéré en total-nationalisme dans le monde islamo-méditerranéen parce que l'islam constitua un antidote à la tentation totalitaire. Mais il reste toujours tributaire de la religion populaire qui dérive de l'islam et l'entretient, quand même ses promoteurs, dont on sait combien au Machrek ils furent souvent d'origine chrétienne, avaient l'intention de le séculariser sans compromis avec le donné religieux. Dans le Maroc des années 1930, les gens assimilaient les jeunes patriotes enflammés par Allal el Fassi à une nouvelle confrérie religieuse et non à un mouvement politique : c'étaient les « Allaliyin ». Et on pourrait allonger la liste de ces quiproquos et malentendus qui se multiplièrent entre les simples gens, qui convertissaient dans un langage religieux l'appel à se muer en communauté politique et nationale, et les meneurs des mouvements nationalistes des années 1930-1960. Les uns comme les autres furent piégés par les mots : retour subreptice à l'exercice lexical livré d'entrée de jeu. Ainsi le mot *bizb*, qui connote l'esprit de parti diviseur de l'unité de la communauté des croyants, va être désigné comme équivalent de formation partisane moderne dans le cadre d'un jeu politique pluraliste toléré (mal) à l'époque coloniale (les partis nationalistes) et simplifié au

1. Clifford Geertz, *Islam observed*, op. cit., p. 80.

maximum après les indépendances (le parti-nation érigé en parti-État) avec l'approbation du plus grand nombre. Parce que beaucoup de musulmans entrèrent à contrecœur dans l'acception nouvelle de ce terme. Selon eux il ne pouvait y avoir qu'un seul parti : celui de Dieu (le *biz-bollab*). Parce que l'existence de partis politiques rompt l'unanimité revendiquée pour la communauté des croyants.

○ PAR-DELÀ L'ORIENTALISME, VARIATIONS
ET ÉCLATS DE VOIX

Il s'agira de découvrir ici quelques angles de vue et de monter en épingle quelques propositions de lecture autour du couple « islam et politique » émanant de chercheurs contemporains issus de l'islam méditerranéen, non pour débusquer chez eux quelque continuité inavouée avec feu l'orientalisme, mais pour faire ressortir le dynamisme de cette « islamologie appliquée » que revendiquent et pratiquent Mohammed Arkoun et bien d'autres de ses pairs. Ceux-ci ne répugnent pas à s'adosser au savoir légué par l'islamologie d'antan sous réserve de le soumettre à la raison critique des sciences sociales et non plus seulement du courant historico-critique. Mais pour ce faire il leur faut dissocier savoir scientifique et humanisme arabo-musulman et cette posture n'est pas toujours tenable sur l'autre rive de la Méditerranée.

Le penseur du politique égyptien Aziz Al Azmeh fustigeait, il y a peu, les intellectuels arabo-musulmans d'être si nombreux à être honteux de leur laïcité de fait. Ils ne la vivent pas comme une réalité sociologique conquise grâce à leur statut reconnu d'intellectuels. Ils ne l'assument point comme un système de valeurs. Ils la pratiquent comme la rançon du privilège douteux d'être biculturalisés, qui les couperait du plus grand nombre¹. L'empreinte du reli-

gieux dans la culture politique et les comportements sociaux reste si prégnante que faire état d'une manière laïque de penser et de se comporter en société, c'est encore courir le risque d'être perçu comme un non croyant ou du moins comme un mal croyant suspect d'aller trop loin dans l'euphémisation (le *tafarnuj* qui stigmatisait, dans la première moitié du 20^e siècle, les Arabes musulmans frottés de trop près de contacts avec les Européens). Il n'empêche : une réflexion sur le couple islam et politique libérée du carcan des généralités passe-partout est en marche là-bas, comme ici, et plus rien ne l'arrêtera.

Le juriste tunisois Yadh Ben Achour soutient que le Maghreb actuel souffre d'abord du fait que l'État est en avance sur la nation. L'État instrumental rationnel-légal existe, mais il parle une langue étrangère à des individus qui ne sont plus des sujets, mais pas encore des citoyens. La langue arabe moderne a été promue langue nationale et officielle. Mais ce n'est pas (pas encore ?) la langue des gens ordinaires pour penser le débat politique et user d'une citoyenneté. La langue vivante de la citoyenneté (l'arabe parlé, le français, le berbère) est refoulée et traitée comme une langue morte. Alors que la langue évanouie (l'arabe classique) ou surimposée (l'arabe standard) est investie du statut de langue vivante. Dès lors tout marche de travers et se conforte pour fabriquer la trilogie contemporaine : despotisme divin, religion de la langue et absolutisme politique². Cet angle de vue mérite d'être monté en épingle, qui attribue à la sacralisation de l'arabe, langue liturgique de l'islam, le problème de la dissociation entre le politique et le sacré.

À Mohammed Arkoun n'échappe point que les mouvements islamistes ne s'inscrivent pas en rupture avec l'islam prescrit et vécu depuis des siècles et qui se raidit sous le choc de la conquête et de l'occupation

1. Compte rendu d'*Ilmaniya min mandhur mukhlafat* (La laïcité d'un point de vue différent), Beyrouth, markaz dirasat al wahda al arabiya, 1992, dans *Prologue*, Revue de la fondation Abd el Aziz, Casablanca, n° 1 hors série, 4.

2. Yadh Ben Achour, « Citoyen de quelle nation ? De quelle langue ? De quelle foi ? », in *Intersignes*, Rabat, n° 8-9, automne 1994.

coloniale. Ils ont – spécifie-t-il – radicalisé les attentes messianiques de foules affamées de charisme et avides de resacralisation de l'histoire, depuis l'ère des tanzimat inaugurée en 1839, où elles voient uniquement la main de l'étranger, jamais une stratégie d'auto-modernisation défensive. La culture fabriquée à l'intention des générations nées après l'indépendance et pour qui l'Européen n'est plus le voisin usurpateur, mais l'étranger ramené de force sur l'autre rive et devenu par là radicalement autre, joue un rôle primordial. Arkoun observe par exemple que les manuels d'histoire et de géographie et les traités d'éducation civique et religieuse font vivre les jeunes Algériens dans une « logosphère abstraite » sans lien charnel avec des terroirs et une toponymie, sans renouement, par-delà la fracture coloniale, avec des ascendances et références locales qui remontent, pour certaines, à avant la conquête arabo-musulmane¹.

Une lecture très fouillée des manuels marocains d'éducation religieuse par le sociologue Mohammed el-Ayadi, complétée par une enquête réalisée auprès de 865 lycéens et étudiants à Rabat, en avril 1995, afin d'évaluer ses effets rétroactifs, confirme l'élaboration d'une subculture fondée sur la clôture de soi et la peur de l'autre, distillée par ces bréviaires du mépris de l'« occidental » et de l'apologie de soi². Ces manuels officiels construisent chez les collégiens une vision du monde bipolaire où s'affrontent le bien et le mal : l'islam contre l'occident judéo-chrétien ou communiste. Ce qui est en particulier incriminé, c'est « la laïcité qui est incompatible avec l'islam ». On inocule chez les jeunes la croyance à un complot à têtes multiples pour assaillir de toutes parts l'islam : « croisade », « conquête culturelle », « orientalisme »,

« évangélisation », « laïcité », « marxisme » sont invectivés, pêle-mêle, comme les vecteurs multiformes d'une entreprise unique de dissolution de l'islam assiégé par l'Occident, dont le sionisme est l'expression la plus achevée, et les juifs, en tant que tels, les chefs de file. On parle de « complot juif contre l'humanité et les religions ».

Le modèle politique pour échapper à un monde extérieur aussi menaçant, c'est la démocratie islamique telle que l'ont échaudée les réformateurs de la *salafiyya* et les premiers penseurs islamistes. L'islam est donc « religion et cité ». Seul, il doit inspirer les principes constitutionnels pour bâtir la cité, comme seul il est à même de fournir la règle du jeu pour arbitrer la vie politique. Toute la panoplie de mots-clé de la pensée politique islamique est donc convoquée à l'appui : la notion de pouvoir légitime (*hukm*) qui trace la ligne de démarcation entre les territoires de l'islam et le reste du monde, le principe de consultation (*shura*) qui est un mécanisme d'assurance contre le despotisme (*istibdâd*), l'obligation de l'obéissance (*al-ta'a*) qui est la contrepartie due au pouvoir quand il est juste et vertueux, etc. Et l'argumentaire qui nourrit cette pédagogie de la peur de l'autre et de la clôture sur soi met en exergue la « spécificité » et la « supériorité » du pouvoir politique en islam par rapport aux mondes capitaliste et communiste.

Certes, le prescrit n'est pas le vécu et les jeunes étudiants marocains usent de plusieurs tables de référence et répertoires d'action pour se définir par rapport au monde et penser le politique, voire entrer en politique. Il n'empêche que pour l'immense majorité des jeunes Marocains enquêtés, l'islam est bien *dîn wa dawla* : non seulement la référence, mais le principe-action devant guider la conduite des affaires de la cité. Seulement 8,6 % d'entre eux d'ailleurs refusent toute intervention de la religion dans le domaine politique. C'est un chiffre bien inférieur à celui enregistré au début des années 1980 par le politologue Mohammed Tozy, dont l'enquête

1. - Entretien avec Mohammed Arkoun, *MARS*, Revue de l'Institut du Monde Arabe, n° 5, 1995.

2. Mohammed el-Ayadi, « La jeunesse et l'islam, tentative d'analyse d'un habitus religieux », in Rahma Bourquia (dir.), *Les jeunes et les valeurs religieuses*, Casablanca, Éditions Eddif, 1999, p. 87-156.

révélaient que 57 % de la population étudiante échantillonnée à Casablanca était opposée à l'imbrication étroite du religieux et du politique¹. À travers cette enquête confrontée à d'autres antérieures, on peut enfin quantifier à peu près, dans un milieu il est vrai restreint (la jeunesse des écoles pour faire bref), le flux et le reflux des croyances religieuses et politiques. Et c'est la multiplication des études de cette facture qui permettra de cerner de manière moins dogmatique ou impressionniste comment s'articule le couple politique et islam en Méditerranée et de mesurer l'ampleur et la vitesse de propagation du phénomène de la sécularisation.

Aux antipodes de cette islamologie de terrain ancrée dans une conjoncture singulière et entée sur un cas d'espèce, on notera l'essai très ingénieux d'Abdellah Hammoudi pour rendre compte de l'autoritarisme régissant les systèmes politiques verrouillant le monde arabe de l'Atlantique au Golfe depuis un demi-siècle². Ce chercheur, influencé par l'anthropologie interprétative de Clifford Geertz, démontre comment le rapport partagé entre soumission et rébellion régissant la relation entre le maître et ses disciples dans la zaouïa – cette espèce de congrégation religieuse en terre d'islam – a été capté au 19^e siècle par le pouvoir central au Maroc et a construit la relation de maître à sujets. L'autorité coloniale a apporté la technologie du pouvoir adéquate pour briser la rébellion et renforcer la soumission. L'État post-colonial a renforcé cette relation où la crainte révérencieuse due au souverain chérifien est accentuée par l'esprit de docilité quasi servile due au shaykh confrérique : ici on est en présence d'un cas spectaculaire d'« invention de la tradition » où la sphère du sacré se transporte au sein de l'enceinte

du politique. Sous le règne d'Hassan II une congruence parfaite s'établit entre trois figures de l'autorité : celles dues par la tribu à son chef patriarcal, par la confrérie à son maître spirituel, par les sujets du *mahzen* (l'État précolonial) à un souverain territorial qui, dorénavant, ne se limite plus à régner partout et ne gouverner que par endroits et par intermittence.

Le plus neuf dans cette lecture de l'autoritarisme politique en islam méditerranéen, c'est de dévoiler le schème culturel sur lequel est fondé la relation du maître au disciple. Dans son apprentissage du parcours conduisant à la sainteté, le disciple subit un processus d'inversion : il se remet complètement dans les mains de son shaykh, corps et esprit. Il accepte, humiliation suprême, de passer au genre féminin. Il intériorise les valeurs d'obéissance et de service dues par les femmes à l'homme. Il intègre en lui la figure de la féminité ou du moins de l'androgynie dans un monde où les femmes sont exclues. Ce schéma explicatif est éclairant pour comprendre le discours royal, le rituel de la cour et le comportement de base des sujets faux citoyens d'un régime où l'intégralisme politico-religieux a été progressivement façonné au fil de l'époque contemporaine. Car Hammoudi évite le piège du culturalisme et applique son hypothèse ailleurs qu'au Maroc à des régimes non monarchiques, quand un homme fort mate les foules indociles : Égypte et Algérie.

Pour en finir, comment ne pas constater une convergence saisissante entre les penseurs en islam, qui contribuent à la diffusion d'une nouvelle conscience islamique, en œuvrant dans un espace de pensée civique et médiatique, et les chercheurs sur l'islam qui essaient, de l'intérieur de la sphère universitaire, de renouveler le courant historico-critique, en s'appuyant sur les sciences sociales. Les uns et les autres se lisent et multiplient les emprunts réciproques. De toutes les façons, ils évoluent dans un champ intellectuel de plus en plus

1. Mohammed Tozy, *Champ et contrechamp politico-religieux au Maroc*, thèse de doctorat d'État en science politique, université de Provence, 1984, p. 241-261.

2. Abdellah Hammoudi, *Maîtres et disciples. Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique*, Paris et Casablanca, Maisonneuve-Larose et Les Éditions Toubkal, 2001.

décloisonné et fluide¹. Les uns et les autres renouent, avec un argumentaire et un outillage conceptuel renouvelés de fond en comble, un dialogue établi entre les orientalistes et les tenants les plus ouverts du réformisme musulman de la fin du 19^e siècle que le passage de la colonisation au colonialisme et l'éclosion de nationalismes imperméables les uns aux autres avait interrompu. D'une part donc, les tenants d'une nouvelle *nabda* scientifique établis de part et d'autre de la Méditerranée. D'autre part, une islamologie au sens académique du terme, qui s'ouvre de plus en plus à l'éventail des sciences sociales. Les enjeux de connaissance sont

trop éloignés pour que se produise un synoecisme artificieux. Mais l'important est que les nouveaux penseurs de l'islam relisent celui-ci comme article de foi et comme fait de civilisation par-dessus l'épaule des islamologues. Et qu'une nouvelle génération de chercheurs en islamologie repensent leur objet à partir de ce savoir neuf, qui n'est pas obligatoirement de facture académique, et acceptent de se remettre en question au contact de ce savoir désinhibé, par rapport à cette science qui d'abord leur est venue d'ailleurs.



1. Entre Abdou Filali Ansary (*L'islam est-il hostile à la laïcité ?*, Paris, La Découverte, 1998) et Olivier Carré (*L'islam laïque ou le retour à la grande tradition*, Paris, Armand Colin, 1993), les affinités électives dans le domaine des idées sont patentes, alors que les deux auteurs ne travaillent pas sur le même matériau et ne procèdent pas du même horizon intentionnel.

Daniel Rivet est professeur d'histoire contemporaine à l'université Paris 1 et directeur de l'IISMM-EHESS. Son dernier ouvrage a porté sur Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation, *Hachette Littératures*, 2002 (rééd. *Hachette Pluriel*, 2003).