

MAGHREB-MACHREK

Revue trimestrielle

Directeur de la publication

Serge Kebabtchieff, Editions ESKA, Paris.

Directeur de la revue

Jean-François Daguzan, FRS, Paris.

Rédacteur en chef

Jean-Yves Moissoner, IRD, Paris.

Comité éditorial

Samir Amghar, chercheur ; Ali Bensaad, IREMAM, Aix-en-Provence ; Riccardo Bocco, IHEID, Genève ; Brigitte Dumortier, université de la Sorbonne Abou Dhabi ; Nada Mourtada-Sabbah, université américaine de Sharjah ; Stéphane Valter, université du Havre ; Yahia Zoubir, Euromed, Marseille.

Conseil scientifique

Ghislaine Alleaume, AFEMAM, Aix-en-Provence ; Pierre-Noël Denieul, IRMC, Tunis ; Denis Bauchard, IFRI, Paris ; Jean-Philippe Bras, IISMM, Paris ; François Burgat, IFPO, Damas ; Blandine Destremau, LISE (CNAM-CNRS), Paris ; Alain Dieckhoff, CERI, Paris ; Baudoin Dupret, CJB, Rabat ; Philippe Fargues, Collège d'Europe, Florence ; Alain Gresh, *Le Monde diplomatique*, Paris ; Gilles Kepel, IEP, Paris ; Jean Lambert, CEFAS, Sanaa ; Henry Laurens, Collège de France, Paris ; Jean Leca, IEP, Paris ; Bruno Levallois, Inspecteur général de l'Éducation nationale, Paris ; Pierre-Jean Luizard, EPHE, Paris ; Olivier Roy, Collège d'Europe, Florence ; Ghassan Salamé, IEP, Paris.

Conseil consultatif international

Dick Douwes, ISII, Leyde ; Hartmut Elsenhans, université de Leipzig ; Laura Guazzone, Institut des affaires internationales, Rome ; Gudrun Kraemer, université libre de Berlin ; Bernabé Lopez-Garcia, université autonome de Madrid ; Tuomo Melasuo, université de Tampere ; Tim Niblock, université d'Exeter ; Roger Owen, université d'Harvard ; Madawi Al-Rasheed, université de Londres ; Eugene Rogan, université d'Oxford ; Abdallah Saaf, Centre d'études et de recherches sociales, Rabat ; Mustafa Kamil Al-Sayyid, faculté d'économie et de sciences politiques, Le Caire ; Seteney Shami, SSRC, Amman ; Mohamed Tozy, université Hassan II, Casablanca.

MAGHREB-MACHREK

Editions ESKA

12, rue du Quatre-Septembre - 75002 Paris

Tél. : 01 42 86 55 65 - Fax : 01 42 60 45 35

Site : www.eska.fr



*Ce dossier est dédié à la mémoire de Giulio Regeni,
doctorant italien de l'université de Cambridge,
tué au Caire en février 2016.*



Religion et État.**Logiques de la sécularisation et de la citoyenneté en islam***sous la direction de Réda BENKIRANE, Riccardo BOCCO et Catherine GERMOND*

SOMMAIRE

Introduction : Cinq après les révolutions sociales, des thèmes inscrits dans la longue durée

Réda BENKIRANE, Riccardo BOCCO et Catherine GERMOND 5

DOSSIER :**RELIGION ET ÉTAT. LOGIQUES DE LA SÉCULARISATION
ET DE LA CITOYENNETÉ EN ISLAM****PREMIÈRE PARTIE :****PERSPECTIVES JURIDIQUES, HISTORIQUES ET SOCIOLOGIQUES**

La question de la charia et de l'État au XXI^e siècle
Abdullahi AN-NA'IM 15

Contre le déterminisme historique, en islam comme ailleurs
Baudouin DUPRET 21

Les révolutions arabes et leur devenir. Les cas paradigmatiques de l'Égypte et de la Tunisie
Farhad KHOSROKHAVAR 31

Entre État et Religion : repenser la société civile et l'État civil depuis les révoltes arabes
Benoît CHALLAND 47

Islam et politique dans la Libye contemporaine
Younès ABOUYOUB 61

Évolutions récentes de la laïcité en Turquie
Bayram BALCI 73

**DEUXIÈME PARTIE :
PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES**

Réflexions sur la sécularisation aux premiers siècles de l'Islam <i>Makram ABBÈS</i>	91
Philosophie d'un islam post-fondamentaliste <i>Hassan HANAÏ</i>	105
La religion et le pouvoir <i>Mohammad SHAHROUR</i>	113
Le Coran est essentiellement guidance <i>Jamal AL-BANNA</i>	127
Une lecture non-herméneutique du Coran : l'Analyse littérale <i>Moreno AL AJAMÏ</i>	133
Résumés	143
Abstracts	146
Auteurs	149
Authors	153
<i>Bulletin d'abonnement ou de réabonnement</i>	157

INTRODUCTION : CINQ ANS APRÈS LES RÉVOLUTIONS SOCIALES, DES THÈMES INSCRITS DANS LA LONGUE DURÉE

Réda BENKIRANE, Riccardo BOCCO** et Catherine GERMOND****

Ce dossier regroupe les actes élaborés et augmentés d'un colloque qui s'est tenu à Genève en juin 2013¹. L'objectif était alors de fournir des clés de compréhension aux transformations sociopolitiques qui avaient lieu en Afrique du Nord et au Moyen-Orient depuis le début 2011. Juste avant l'interruption de la présidence Morsi en Égypte, ces événements allaient converger avec ceux de Syrie et de Libye dans un reflux généralisé et violent des mouvements protestataires de masse. Ces changements révélés lors du « printemps » démocratique des sociétés du monde arabe pouvaient faire penser à maints égards à des formes alternatives et endogènes de sécularisation et de citoyenneté. Or la soudaineté et les formes inédites des mouvements sociaux de même que leur rapide expansion à toute la région, voire au-delà, laissaient de nombreux observateurs face à un déficit d'énoncés théoriques et de concepts opératoires permettant d'appréhender et inter-

* chercheur associé, CCDP/IHEID, Genève & Centre Jacques Berque, Rabat (Maroc), Atelier de recherche Iqbal.

** professeur à IHEID, Genève.

*** chercheuse, Fondation Orient-Mont Pèlerin et Fondation Cordoue, Genève.

1. *Religion et État. Logiques de la sécularisation et de la citoyenneté en islam*. Genève, 6, 7 et 8 juin 2013, co-organisé par l'Institut de hautes études internationales et du développement (IHEID), l'Association suisse pour le dialogue euro-arabo-méditerranéen (ASDEAM), le Centre Jacques Berque (Rabat) et le Geneva Centre for Security Policy (GCSP).

prêter les évènements en cours. L'objectif du colloque de Genève était ainsi de regrouper sous une thématique commune, celle des logiques de la sécularisation et de la citoyenneté, un certain nombre d'hypothèses et de travaux exploratoires.

Depuis les indépendances et la consolidation de régimes autoritaires au pouvoir, le religieux est devenu un lieu « d'asile politique » pour toutes sortes de revendications. En effet, là où la liberté de parole et d'opinion avait été progressivement restreinte ou réprimée, le recours au religieux avait crû telle une valeur refuge, assumant une vocation en quelque sorte messianique au sein de l'État postcolonial.

Toutefois avec les révolutions sociales dans le monde arabe et la nature non religieuse de leurs revendications et objectifs premiers (pour l'essentiel : « liberté, justice, dignité », « le peuple veut la chute du régime »), les relations entre religion et politique ont vu s'ouvrir la possibilité d'une nouvelle définition. La radicalité des manifestations populaires, leur émancipation vis-à-vis du pouvoir politique aussi bien que leurs appels citoyens transcendant les identités confessionnelles, et d'autre part l'accès au gouvernement de partis politiques islamistes purent sembler, dans un premier temps du moins, fluidifier des positionnements idéologiques au sein d'un paysage politico-religieux de plus en plus nuancé.

Dans l'esprit libérateur des mouvements sociaux révolutionnaires, le colloque ambitionnait alors de mieux discerner les relations entre religion et politique dans une vision qui se voulait à la fois critique et prospective. Il s'agissait de proposer une grille de lecture d'un islam du XXI^e siècle devant impérativement pouvoir répondre aux défis de bouleversements conceptuels, d'une complexification croissante de sociétés jeunes et dynamiques, d'une redéfinition du rapport au pouvoir politique et économique, ainsi que d'une reconfiguration géopolitique majeure au Maghreb et au Machrek.

QUESTIONS RÉMANENTES SUR LE POUVOIR, LA RELIGION ET L'ÉTAT

D'une certaine manière, les logiques de la sécularisation s'articulent autour de la question lancinante de l'islam et des fondements du pouvoir telle qu'elle fut évoquée en 1925 de manière critique par le théologien égyptien Ali Abderrazik (1888-1966). Comment penser des États dont le système politique devait dorénavant affirmer la prééminence du peuple, la primauté de sa souveraineté en lieu et place des figures mythiques ou plutôt mythifiées du Calife, du Sultan, de l'Émir, du Cheikh et de l'Imam ? Comment passer du modèle théologique de la masse (*'amma*) qui obéit au Représentant de Dieu sur terre (*khalifa*), à celui d'un gouvernement issu de la volonté du plus grand nombre ?

Si depuis plus d'une trentaine d'années, l'islam a représenté un étendard politique pour toutes sortes de mouvements visant à transformer l'État et la société, la question est désormais de savoir si le phénomène

de réislamisation observable ces dernières décennies n'est pas en train d'aboutir paradoxalement à une sécularisation et à une citoyenneté aux logiques plures et complexes. En effet, toutes sortes de processus tels que la désacralisation du pouvoir et du savoir, le libéralisme économique et la globalisation des échanges, la géopolitique du pétrole, la communication ubiquitaire des nouveaux médias, l'émergence des sociétés civiles et la démocratisation de la vie politique ont concouru à redéfinir les champs respectifs du religieux et du politique. Durant les trois dernières décennies, la plupart des sociétés du monde arabo-musulman ont connu une transformation démographique qui s'est traduite par une urbanisation de masse et une alphabétisation croissante dont les effets se sont concrétisés à travers des revendications citoyennes autour d'un État de droit. Jusqu'en juin 2013 – date symbolique de la reprise en main militaro-sécuritaire des processus politiques accompagnant les mouvements sociaux –, la nouveauté semblait être que ces revendications populaires paraissaient ne s'accompagner d'aucune connotation métaphysique. Jusqu'où pouvait donc aller la dynamique de ces sociétés qui opposait des logiques horizontales à la transcendance dont se réclamaient et se paraient depuis des siècles le pouvoir politique et l'autorité religieuse en islam ?

La phase qui a suivi le mouvement social révolutionnaire de 2011 dans le monde arabe a été révélatrice de la persistance d'un certain nombre de motifs relatifs à l'expression du pouvoir et du fait religieux. Le retour à l'autoritarisme – au moment même où l'on croyait que le printemps arabe en débarrassait la région à tout jamais – ainsi que le rôle ambivalent qu'ont joué certains partis d'inspiration religieuse dans son maintien amènent un certain nombre de remarques sur la période de transition que vivent les sociétés et les États du Maghreb et du Machrek.

Car, au-delà de la question islamiste et de la relation au politique et au militaire, les vraies questions de la région ne sont pas uniquement politiques, mais économiques, technologiques, scientifiques. Comment se fait-il qu'aucun pays arabe, riche ou pauvre, ne décolle sur le plan économique ? Comment expliquer que nombre de pays d'Asie qui étaient loin derrière les pays arabes en termes de revenus et de niveau de vie sont passés si largement devant ? Comment se fait-il qu'ils soient devenus en trente ans les tigres et dragons de l'économie mondiale, tandis que le monde arabe patine, piétine aux portes de l'Europe ? Si, comme l'avait montré le sociologue allemand Max Weber, on a établi que les sectes protestantes ont joué un rôle dans l'essor du capitalisme en mettant en valeur l'éthique du travail (*Beruf*) et en contrôlant la pulsion du profit, dans le cas islamique, pourquoi est-on captif de la rente et de sa distribution ? Pourquoi dans les pays producteurs de pétrole, le travail relève de la servilité ? Comment se fait-il que sur le plan de la recherche scientifique, la région soit si faible ? Pourquoi aucune innovation technologique n'a vu le jour dans une région ayant un bassin de population de près de 360 millions d'individus ? Pourquoi la région a-t-elle manqué l'industrialisation, le développement agricole et l'autosuffisance alimentaire ?

Dans un tel contexte, ce dossier se propose de traiter quelques-unes des questions qui sont l'objet d'intenses débats au sein des sociétés arabo-musulmanes, mais aussi occidentales. Quelles vont être les conséquences à *long terme* des révolutions sociales de 2011-2012 sur les relations entre religion et politique en islam ? Le rôle particulier des partis islamistes engagés dans des réformes politiques doit-il être considéré uniquement comme un moment tactique dans le long cours de la démocratisation de la vie politique ? Comment va-t-on concrètement répondre aux questions pressantes de la citoyenneté et son besoin d'indifférence par rapport à la confession religieuse et à l'origine ethnique, de l'évolution du code du statut personnel ou de la famille, à la liberté de conscience et d'opinion ? Quels peuvent être les principes et les valeurs adoptés dans les nouvelles assemblées constituantes de pays libérés de la dictature ? En quoi l'évolution de l'islam politique ou de l'islamisme – en clair son exercice du pouvoir – peut-elle conduire à différencier les sphères de la Religion (*dīn*) et de l'État (*dawla*) ? La notion de « démocratie islamique » fait-elle sens ? Et, si oui, est-elle comparable à celle de la démocratie chrétienne et à son rôle social, économique et politique dans nombre de pays européens tout au long du siècle dernier ? La timide démocratisation en cours dans le monde arabe peut-elle faire l'économie d'une critique du discours théologico-politique en islam ? Une autre rationalité islamique, ouverte et pluraliste, peut-elle voir le jour à la faveur de l'esprit libertaire et subversif du « printemps arabe » ? Comment penser un islam en phase avec les sociétés et les contingences du XXI^e siècle ? Enfin, comment la communauté internationale et les bailleurs de fonds occidentaux en particulier se (re)positionnent-ils face à ces logiques de sécularisation et de citoyenneté en islam ? Peut-on entrevoir une déconstruction des paradigmes orientalistes et sécuritaires ayant marqué plusieurs décennies de « coopération » ? Se pourrait-il, qu'au bout du compte, les partis islamistes et salafistes accélèrent les processus et deviennent des forces de renouveau démocratique dans les pays arabo-musulmans ?

ÉTUDES DE CAS

La première partie de ce dossier est consacrée aux perspectives juridiques, historiques et sociologiques des logiques de la sécularisation et de la citoyenneté en islam. Dans cette partie, les contributions abordent les thèmes du dossier en se concentrant essentiellement sur les expériences étatiques de plusieurs pays (Soudan, Égypte, Tunisie, Iran, Libye, Turquie).

Abdullah An-Na'im, juriste soudanais, aborde la question frontale de la charia et de l'État contemporain au travers d'une réflexion croisant des paramètres historiques, politiques et juridiques montrant combien cette question reste éminemment *postcoloniale*. Si, selon l'auteur, les sociétés revendiquent le droit à l'expérience étatique chariatique, cette revendication est légitime du point de vue démocratique : et pour peu qu'on laisse aux peuples leur droit à l'autodétermination, on pourra constater que l'expérience elle-même est vouée à l'échec du fait du refoulé colonial, de la di-

mension identitaire et de l'anachronisme institutionnel d'une quête d'État islamique. An-Na'im estime toutefois important que les sociétés aboutissent par elles-mêmes à la conclusion que l'État islamique est un mirage et que la charia appliquée reste un mythe. Les révoltes sociales arabes lui apparaissent comme un signal pour en finir avec la « colonisabilité » marquant les discours, les sociétés et les États du monde musulman.

L'anthropologue du droit, Baudouin Dupret, s'attache à déconstruire un certain nombre de représentations relatives au « monde arabo-musulman méditerranéen », à sa démocratisation, au rôle interférant de la religion et de la charia. Il montre comment ces représentations et les concepts qui les articulent sont liés à une production de « maîtres récits » se combattant les uns les autres, œuvrant à une vérité exclusive et à l'autorité qu'elle procure. Il pose ici les jalons pour mieux appréhender les mouvements sociaux du « printemps arabe », la quête de pouvoir de l'islamisme et les réalités historiques et pratiques derrière la revendication de la charia.

Le sociologue Farhad Khosrokhavar poursuit un éclairage complémentaire en détaillant les « trois temps de la sécularisation » dans le monde musulman – de la république d'Atatürk aux révolutions sociales arabes en passant par la révolution islamique iranienne. Il aborde la compréhension du processus révolutionnaire de 2011 en profilant les similitudes et les différences des expériences tunisienne et égyptienne (notamment à la lumière de l'expérience du mouvement vert iranien de 2009). Il esquisse également les personnages conceptuels (la « belle âme » et « l'islamiste ») à l'œuvre dans les manifestations et leurs suites tout comme il signale les logiques émergentes, les motivations et les aspirations des classes moyennes sécularisées attestant d'une nouvelle prise de conscience, et ce au moment même où l'Occident perd progressivement de sa centralité symbolique.

Le politologue Benoît Challand revient sur le moment historique des premiers mois de 2011, pour faire entrevoir, derrière le mouvement social révolutionnaire, l'esquisse endogène d'une société et d'un État civils. En consentant à observer les acteurs empiriques de ce mouvement social (en lieu et place d'ONGs « formelles », privilégiées et soutenues par l'aide internationale), il est possible de voir le jeu complexe du religieux, notamment dans l'agir collectif. L'article défend l'idée que l'État civil peut être une solution pratique et interne susceptible d'articuler une relation constructive entre religion et sécularisation. Il montre en quoi la période révolutionnaire de 2011 a pu constituer une phase historique privilégiée d'expression de demande d'État par une société civile émergente rassemblant diverses sensibilités politiques, culturelles et religieuses.

Younès Abouyoub, expert auprès des Nations Unies ayant été en poste dans la Libye post-khadafiste, restitue le contexte historique, social, politique et culturel de la question religieuse en Libye depuis l'époque précoloniale. Il montre comment le mouvement réformateur soufi de la Sanoussiya a pu jouer un rôle fédérateur et structurant au sein d'une société tribale – face au pouvoir ottoman puis au colonialisme – et rayonner

au-delà de son berceau, la Cyrénaïque, dans l'immense espace Sahara-Sahel. Il détaille la phase de modernisation sociopolitique survenue à partir de 1969 avec le règne khadafiste ainsi que son usage de la religion jusqu'à son effondrement-renversement. Il explique les enjeux de l'après-Khadafi, la logique contrariée de l'islamisme au sein d'une société marquée par un islam conservateur et traditionnel ainsi que les différents écueils ayant fait dérailler la transition politique.

Bayram Balci complète l'étude des expériences nationales par le cas d'école turc qui est le premier à avoir introduit la laïcité, entendue et exercée comme une sécularisation dogmatique et « exclusive », dans le monde musulman avec l'instauration de la république kémaliste en 1923. Il met à jour les contradictions et les ambiguïtés inhérentes à la construction nationale de l'État laïc, pour ensuite donner à voir comment, tout au long du siècle dernier, celles-ci n'ont cessé d'évoluer avec l'ouverture progressive au multipartisme. L'article met en contexte la montée de la mouvance d'inspiration religieuse, au travers des différents partis politiques qui l'ont exprimée jusqu'à l'avènement de l'actuel parti au pouvoir AKP, et son rôle réformateur de la laïcité.

APPROCHES THÉMATIQUES

La seconde partie du dossier aborde la sécularisation et la citoyenneté au travers de perspectives philosophiques et théologiques. Cet approfondissement thématique va au-delà du cadrage géographique et géopolitique pour interroger le rapport de l'État à la religion dans l'histoire des sociétés musulmanes depuis leurs origines. La question de l'interprétation des textes religieux traverse les cinq contributions de cette partie et le dossier se conclut par une réflexion sur une méthode d'approche littérale du texte coranique en phase avec la pensée algorithmique de notre temps.

Ainsi Makram Abbès, philosophe politique, aborde la question des relations entre religion et politique à travers les doctrines et les usages en cours au sein de l'Islam classique. Il montre que, contrairement à ce que l'on pourrait croire, il existe une tradition bien établie de traités sur l'art du gouvernement établissant une distinction entre les sphères mondaine et religieuse, les capacités politiques à diriger et les croyances individuelles et collectives. Il met ainsi en évidence les logiques de la souveraineté telles qu'elles se sont déployées à travers de nombreuses dynasties politiques et telles qu'elles ont été conceptualisées par exemple par Ibn Khaldun, l'historien maghrébin du XIV^e siècle contemporain de Machiavel. L'article fournit encore un éclairage inédit et approfondi sur l'école de pensée mu'tazilite, son instrumentalisation par le pouvoir califal ainsi que la doctrine religieuse et l'inquisition rationaliste qui en ont découlé.

Hassan Hanafi développe sa réflexion en partant du fondamentalisme contemporain. Le philosophe égyptien donne à comprendre les raisons de sa domination sur les mentalités dès les années 1920 à partir de la matrice

sociopolitique égyptienne. Les enjeux sont ici résumés autour des pensées d'auteurs comme Taha Hussein (pour la vision progressiste et libérale) et Sayed Qotb (pour la vision radicale). C'est sur le déterminisme du fondamentaliste que Hassan Hanafi cherche à travailler pour laisser émerger un islam post-fondamentaliste, progressiste et critique, mais à la condition qu'il puisse être une production culturelle véritablement endogène. Car sinon le risque est grand, selon lui, d'importer des idées et des concepts sur la sécularisation et la citoyenneté inadaptés au milieu social censé les adopter et les développer.

Mohammad Shahrour présente, quant à lui, les notions maîtresses de son travail sur la manière d'adapter le cadre théologico-politique islamique aux conditions nouvelles de production de société, de citoyenneté, de sécularité, d'éducation et de savoir au XXI^e siècle. En reprenant ses distinctions précises et ses définitions strictes sur l'*islam* et la *foi*, il aborde la question de la *loi* à partir de sa propre théorie des limites (*hudud*). Shahrour montre ainsi qu'il y a des limites légales supérieures et inférieures, minimales et maximales aux prescriptions coraniques révélées au VII^e siècle : il constate que les sociétés sont ainsi libres d'agir, de s'adapter et d'innover entre la linéarité de certains commandements divins et la courbure innée caractérisant les sociétés humaines et leurs écosystèmes culturels et naturels. En donnant ainsi à sa théologie de la liberté des fondements issus du référentiel coranique, il est à même de déconstruire les représentations dominantes telles qu'elles ont été conceptualisées par les clercs de l'islam et telles qu'elles s'expriment jusqu'à nos jours, principalement sur le statut de la femme, le jihad, le gouvernement de Dieu.

Les questions soulevées par Shahrour, notamment sur le rôle des clercs, l'interprétation toujours à la fois restrictive, exclusive et maximaliste des énoncés coraniques, sont reprises par les propos de Jamal Al Banna, décédé en 2013, qui d'une certaine manière expriment là son *testament intellectuel*. En s'appuyant sur des épisodes clés de l'histoire de l'islam, de son prophète et de ses compagnons, il montre que la notion d'État n'a pas de fondation ni de finalité religieuse. Le frère du fondateur du mouvement des Frères musulmans exprime de manière libre et radicale son attachement à une vision sécularisée et à une compréhension de l'esprit du Coran, en mettant l'accent sur sa guidance et son éthique humaniste et spirituelle.

Enfin, le théologien français Moreno Al Ajamî approche le problème de l'interprétation des textes religieux en s'attaquant frontalement au défi du littéralisme : plutôt que de s'en éloigner, il cherche à lui donner une rigueur – non interprétative – et une méthodologie scientifique. Il détaille les principaux aspects de sa méthode d'analyse littérale du Coran qui lui permettent d'être littéraliste et productrice de significations à la fois réduites et ouvertes. Sa méthode est algorithmique dans le sens où elle procède, pas à pas, en une série finie de séquences, pour aboutir à une production sémantique et sémiotique court-circuitant les habituelles exégèses coraniques tendant à sur-interpréter le texte coranique.



DOSSIER

RELIGION ET ÉTAT. LOGIQUES DE LA SÉCULARISATION ET DE LA CITOYENNETÉ EN ISLAM

Première partie :
perspectives juridiques, historiques et sociologiques



LA QUESTION DE LA CHARIA ET DE L'ÉTAT AU XXI^e SIÈCLE*

Abdullahi AN-NA'IM

Originaire du Soudan, j'ai grandi au nord de Khartoum, dans les années 50 et 60, où le discours sur l'État islamique et la politique m'a accompagné et a finalement déterminé ma vie. Ainsi ma carrière et tout ce que je fais depuis sont influencés par cette question centrale.

À partir de cette expérience personnelle, j'adhère au point de vue affirmant la nécessité de reconsidérer le paradigme et la nature des concepts et des structures dominantes relatives à l'islam, l'État et le politique. Je pense que nous devons comprendre que cela est largement lié aux conditions coloniales, postcoloniales et néocoloniales des régions où résident les musulmans : l'Afrique du Nord et subsaharienne, le Moyen-Orient, l'Asie du Sud et du Sud-Est. Toutes ces régions sont des régions *postcoloniales*. Et le postcolonialisme ne signifie pas seulement la sortie d'une expérience coloniale, mais aussi la manière dont la pensée de l'ancien colonisé est forgée par le discours colonialiste. Il s'agit d'un discours qui cherche à justifier le colonialisme, en fonction des cultures et des traditions des colonisés considérées comme arriérées et antimodernes, postulant que ces derniers sont incapables de se gouverner par eux-mêmes. Malheureusement, ce discours ne fait pas que justifier le colonialisme du point de vue colonial, mais fait aussi que le colonisé finit par internaliser sa logique.

Dans cette perspective, je pense que ceux qu'on appelle « islamistes » dans la région du Maghreb et du Machrek et qui réclament un État « isla-

* Cet article est la transcription écrite de l'intervention de l'auteur (revue et agréée par lui) au colloque de Genève, *Religion et État, logiques de la sécularisation et de la citoyenneté en islam*, IHEID, 6 juin 2013.



mique » ou « appliquant la charia » sont en fait en train d'internaliser le discours colonisateur. Je dirais que tout le discours sur l'islam, l'État et le politique est de nos jours un discours postcolonial, dans le fait notamment qu'il a été élaboré dans le contexte d'un État dont la nature est une institution territoriale, hiérarchique et bureaucratique ayant émergé en Europe et ayant été imposée dans diverses régions d'Afrique et d'Asie. En conséquence, il est imprégné de la vision de cette institution. Il est donc indispensable de comprendre la nature du concept politique européen qui est venu s'imposer et qui a fini par être adopté par les peuples colonisés eux-mêmes (musulmans ou autres), lorsqu'ils ont réalisé leur prétendue indépendance politique. En effet, l'accession à cette indépendance ne signifie pas la réalisation de l'autodétermination, mais constitue plutôt la toute première étape d'un long processus. C'est ainsi que je considère le « Printemps arabe » comme une nouvelle étape dans ce processus de décolonisation et d'autodétermination et il pourrait signifier d'importants changements à venir...

Le terme « Printemps arabe » me pose tout de même problème en ce qu'il tend à impliquer la mise en place d'une sorte de modèle comme le « Printemps de Prague » ou les diverses expériences de l'Europe de l'Est. Dire cela serait comme affirmer que cette région du Maghreb et du Machrek a rejoint le processus que l'on a vu en œuvre en Europe de l'Est soviétique, puis lors des années postsoviétiques, comme si l'on inscrivait les événements contemporains dans la suite directe de ces mouvements de démocratisation et de libéralisation initiés dans les années 90. De plus, le terme me paraît mal approprié car il ne s'agit pas de quelque chose qui a commencé il y a deux ou trois ans seulement. Comme je l'ai souligné précédemment, il s'agit d'un processus continu et contingent. C'est pourquoi certaines sociétés sont restées en marge de ce mouvement. Par exemple, où est ce « Printemps » au Yémen ? Où en est-il au Soudan ?

En fait, nous, Soudanais, avons connu deux cycles de soulèvements ; le premier en octobre 1964, qui a mis fin à la dictature militaire du général Abboud, et le second en mars-avril 1985, qui a poussé le général Nimayri à l'exil. Certains d'entre nous se sont demandé si nous allions être touchés à notre tour par la nouvelle vague de soulèvements du monde arabe. Or ces deux expériences ne nous ont pas sortis du borbier de l'islam politisé et intégré à l'État. Au contraire, elles ont plutôt renforcé les problèmes, puisque la confusion qui s'en est suivie a eu pour conséquence majeure la division du pays. Il est donc plus juste de considérer chaque société à la lumière de ses circonstances historiques propres.

Même le terme « arabe » est déroutant, car il n'y a pas beaucoup de points communs entre le Maroc, le Liban et le Yémen – hormis le fait qu'ils parlent l'arabe, et encore faudrait-il s'en tenir à l'arabe littéraire. Ces pays ont chacun leur propre histoire. La situation politique ainsi que les facteurs démographiques de chacun sont loin d'être comparables. Ce terme « arabe » peut certes être utilisé – tant qu'il y aura dans la région des par-





tisans du panarabisme ou d'autres référents culturels ou religieux – mais la prudence doit prévaloir quant à son utilisation.

Je pense aussi que les islamistes ont cherché à utiliser l'ouverture politique créée par la confusion actuelle dans la région afin d'établir un prétendu État islamique, revendiquant un retour à un État autodéterminé et indépendant passé. Or un tel retour n'est pas possible puisqu'il n'y a jamais eu d'État islamique au cours de l'histoire. En effet, le concept d'État islamique n'a jamais eu d'antécédent historique, il est incohérent et n'est pas opératoire sur un plan pratique. Cela ne peut fonctionner car on ne peut pas vivre dans un État gouverné par la charia d'une manière sincère et cohérente. Une première difficulté serait le choix des aspects de la charia à appliquer – et la justification de ce choix dans la charia elle-même. Je reprendrai ce point plus spécifiquement ci-après.

Je pense donc que nous devons considérer le discours des islamistes comme faisant partie d'un discours postcolonial, visant à réaliser une décolonisation plus profonde, plus endogène. En tant que tel, il doit être autorisé à poursuivre son propre cours.

Ainsi ai-je trouvé infondée l'anxiété née de la crainte d'une potentielle dérive islamiste en Égypte ou en Tunisie après la chute des régimes. Les choix et les façons de faire ces choix ne sont pas l'affaire du reste du monde. Personne n'a le droit de dire à un peuple quel devrait être le résultat de ses élections. Par exemple, pourquoi refuser de travailler avec le Hamas, élu à Gaza ? De même, quand le Front islamique du salut (FIS) a été élu en Algérie, il est probable que bien des souffrances et des destructions auraient été épargnées à ce pays si ce parti avait été autorisé à gouverner. S'il y a un engagement à la gouvernance constitutionnelle démocratique, la communauté internationale se doit de les accepter au cas où ces islamistes, comme elle les appelle, remportent les élections. Voilà ce qu'est véritablement l'autodétermination. Il s'agit de reconnaître ce droit et laisser les peuples vivre et assumer les expériences qu'ils ont décidé de vivre. Ces nouvelles expériences favoriseront la formation d'autres cycles de pensée et de réflexion.

Je pense qu'avec le président Morsi en Égypte, nous avons vu – et les Frères musulmans l'ont vu également – qu'il n'est pas si simple et direct de passer du discours d'un parti d'opposition au gouvernement concret d'un pays. Ils n'ont pas eu affaire à une fraternité ou à une coopération paisible entre musulmans, mais à de la politique, rude et brute, et la politique porte en elle des vices. C'est d'ailleurs ce que nous avons dû réaliser, nous Soudanais, qui avons déjà enduré cela.

Je suis triste et également déçu par les discours et les actes des intellectuels libéraux et des leaders d'opinion égyptiens qui ont accueilli favorablement l'intervention militaire du 30 juin 2013 et la répression qui s'en est suivie comme un moyen d'échapper à « la pire destinée pour l'Égypte, celle laissée entre les mains des Frères musulmans ». De mon point de vue, c'était une réponse à très courte vue et en même temps défaitiste. Un coup d'État militaire est par définition une totale négation et une régression de



la transformation démocratique. Je crains que l'Égypte ne devienne dorénavant pire que celle du règne de Moubarak, et plus encore du fait des soi-disant libéraux qui ont accueilli le coup d'État militaire que des actions des militaires qui ont pris le pouvoir de manière non constitutionnelle et illégitime. Le peuple est partout habilité à vivre selon ses choix, quels que soient ces choix. Toute tentative de « sauver le peuple de ses propres erreurs » est néocoloniale et totalitaire, en particulier lorsque cette tentative émane des soi-disant intellectuels libéraux et des leaders d'opinion du pays lui-même.

Que les islamistes viennent au pouvoir et que les gens puissent constater par eux-mêmes qu'il n'est pas possible de vivre sous un « État islamique ». En tout cas, que nous aimions cette idée ou pas, c'est là l'autodétermination à laquelle aspirent les individus de l'ère postcoloniale. Plutôt donc que de perdre de l'énergie dans la création de projections et de discours négatifs et de s'inquiéter pour les ambitions néocoloniales de l'Occident dans la région, le monde extérieur doit se limiter à son rôle d'observateur, prendre du recul et laisser les choses suivre leur cours. Il ne peut pas les changer ni les éviter.

En réalité, les islamistes sont absolument sûrs que leur projet va échouer partout. Il faut juste leur donner une chance de l'appliquer. Pourquoi est-ce que je dis cela ? Parce que le concept d'un État islamique est contradictoire en lui-même. L'État est une institution politique incapable d'être associée à la religion. Ainsi, il ne peut y avoir de critère défini et consensuel pour classer un État comme islamique ou pour déterminer son degré d'islamité. Mais la religion a toujours été invoquée pour légitimer le pouvoir politique, comme cela a toujours été le cas avec toute religion. Cela n'est pas particulier aux musulmans et ne fait pas de l'État un « État islamique ». Donc quand on dit « État islamique », il faut comprendre qu'en réalité il s'agit d'un État contrôlé par certaines élites qui imposent leur vue de l'islam. À la lumière de cette vérité, nous réalisons combien cette possibilité est dangereuse.

Comme il a déjà été souligné, l'État islamique n'existe pas et n'a jamais existé. En effet, je considère l'expérience du Prophète à Médine comme trop exceptionnelle pour être pertinente. En cela, je veux dire que, pour les sunnites autant que pour les chiites, il n'y a pas de possibilité de prophète après Mohammed, et ainsi, il n'y aura jamais la possibilité de réactiver Médine avec un nouveau prophète car nous n'en attendons plus. En outre, même si Abou Bakr, le premier calife, a pris la tête d'une certaine institution politique, il faut être prudent en la qualifiant d'État. Car nous avons tendance à croire que le type d'État qu'Abou Bakr, Omar, Othman et Ali, les quatre premiers califes, dirigeaient à Médine est similaire à notre perception de l'État aujourd'hui. Or c'était une institution tout à fait différente, et cela à tout point de vue.

Quant à la charia, on entend dire que tel État va l'appliquer, or celle-ci ne peut pas être mise en vigueur par un État, dans le sens non seulement



qu'elle ne le devrait pas, mais encore qu'elle ne le peut pas ! Une norme de la charia cesserait d'être une norme de la charia par le simple fait d'être activée comme loi de l'État. Prenons l'exemple du vol, en le considérant comme un crime. C'est la définition de crime dans le code pénal qui détermine le crime, non pas la charia. Les musulmans ne s'accordent pas sur cette définition – tout comme ils ne se sont pas entendus sur la définition du moindre crime, ni sur celle du moindre principe de base. A partir de là, la question du point de vue à appliquer dans un État ne peut trouver de réponse indiscutable. Ainsi un point de vue choisi et assumé par la volonté politique d'un État perd-il toute prétention à une quelconque identification à la charia. La nature de l'État et de la loi positive ne permet pas d'appliquer la charia en tant que loi religieuse. Bien sûr, le même comportement peut être un *crime* et un *péché*. Mais ce qui est péché n'est pas forcément crime et ce qui est crime n'est pas forcément péché. Ce sont là deux concepts tout à fait différents, basés sur des sources très différentes.

Je pense donc que « l'État islamique » est un mirage et que la notion de charia appliquée par l'État est un mythe. Or il faut laisser les gens le constater par eux-mêmes, s'ils éprouvent le besoin de le voir mis en pratique. Ainsi, je salue les derniers événements des révoltes sociales arabes et j'espère qu'ils nous porteront au-delà du discours postcolonial. Car, pour certains, le colonialisme fait partie de notre histoire, mais ne doit pas nécessairement faire partie de notre avenir. Et lorsque nous aurons décolonisé nos esprits, comme le dirait le penseur algérien Malek Bennabi, alors nous pourrions décoloniser nos sociétés, nos territoires et nos États et rejoindre la communauté internationale comme des partenaires égaux, dans la construction d'institutions pour les droits de l'homme, pour la paix et la sécurité, et pour la coopération internationale. Il s'agit là de notre avenir et de notre droit à déterminer cet avenir. Nous n'avons qu'à affirmer notre identité, tout en nous délaissant de nos présupposés sur l'islam, l'État et la politique et en cessant de déployer et d'appliquer rétroactivement un discours colonial sur l'islam. Il faut penser à l'histoire islamique selon ses propres termes comme elle résonne en nous en tant que musulmans. C'est notre devoir en tant qu'intellectuels musulmans et experts de terrain de soulever ces questions.



CONTRE LE DÉTERMINISME HISTORIQUE, EN ISLAM COMME AILLEURS

Baudouin DUPRET

Pour mesurer ce qui s'est passé et se poursuit dans différents pays d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient, sans doute faudrait-il d'abord poser les questions de manière adéquate, loin de l'enthousiasme révolutionnaire, du cynisme désabusé, des larmes de la désillusion ou de la colère militante. Les mouvements de révolte du Printemps arabe n'ont ni réussi ni échoué, parce qu'il n'en va pas d'un processus historique comme d'un mariage qu'on peut dire heureux, quand il se poursuit jusqu'à la mort d'un des époux, ou malheureux, quand il se conclut par un divorce. On peut se réjouir de la marche de l'Histoire, mais il faut une bonne dose de romantisme à la Hegel pour y voir un cheval blanc dont rien ne saurait arrêter la cavalcade. A mon sens, l'échec le plus patent est celui des commentateurs, qui ont substitué à l'analyse leurs propres desiderata, eux-mêmes assimilés un peu rapidement à la « volonté des peuples » concernés.

Dans cette réflexion, je m'attacherai d'abord à contester la mauvaise façon endémique de poser la question du « monde arabo-musulman méditerranéen ». Je proposerai ensuite une réflexion sur la nature même du phénomène religieux et de sa constitution en facteur explicatif du devenir de ce monde, et donc sur la question de la charia. Enfin, j'insisterai sur le fait que parler en termes de révolution et d'illusion n'est avantageux qu'à la condition d'être engagé dans une démarche de production militante d'un maître-récit global visant à imposer une lecture de l'histoire plutôt qu'à décrire ce que l'histoire donne à voir.

CERTAINES EXPRESSIONS CRÉENT LA CONFUSION PLUTÔT QU'ELLES NE LA DISSIPENT

Jusqu'à un certain point, la façon de penser un problème peut être à la source de la confusion qui entoure sa résolution¹. Ainsi en va-t-il de la question de savoir si « les sociétés musulmanes sont mûres pour la démocratie ». Trois objections peuvent être soulevées à ce sujet, avant même que de tenter de répondre. La première, c'est la notion de « démocratie ». Il serait tentant d'insister sur le fait que celle-ci est pour le moins en crise, mais cela mènerait sans doute trop loin. En revanche, on peut aisément montrer que de nombreux États « arabo-musulmans » ont adopté les institutions de la démocratie (constitution, parlement, séparation des pouvoirs, élections, protection des droits humains, etc.) sans que cela ne les empêche de verser dans l'autoritarisme. Et aussi que la mise en place récente de processus électoraux plus transparents a conduit à une perversion de la démocratie, à savoir le populisme et le non-respect des minorités. La deuxième objection porte sur la notion de « sociétés mûres », c'est-à-dire le fait que la démocratie a besoin de temps, qu'elle est l'aboutissement d'une longue gestation historique, qu'elle est un fruit qui se cueille à sa juste saison². Ce n'est, d'une part, pas vrai, si l'on en croit Tocqueville qui en parlait, pour l'Amérique, moins d'un siècle après l'entrée en vigueur de la première constitution contemporaine. Cela procède, d'autre part, d'une vision totalement déterministe et rétrospective du devenir humain, qui se devrait de passer par des étapes (on retrouve là les thèses développementalistes chères à Rostow) dont on connaît le point d'aboutissement parce qu'il est celui d'où, précisément, nous contemplons les choses. Enfin, troisième objection, ce concept de « sociétés musulmanes ». D'où vient-il qu'il faille nécessairement imputer cette appartenance à des sociétés dont les identités se déclinent au pluriel et varient au gré des circonstances de leurs histoires régionales et nationales ? A la limite s'agit-il d'une facilité de langage pour caractériser un certain nombre d'« autres » que « nous », mais il convient alors d'insister sur le fait que le prédicat « musulman » n'a aucune valeur explicative. En outre, une facilité de langage pour définir l'autre devrait davantage conduire à se poser la question du point de vue adopté pour regarder cet autre que de la réalité de cet autre tel que construit par ce point de vue. Si l'autre est l'objet de notre interrogation, il faut tout au contraire décentrer le regard, tâcher d'accéder aux catégories d'appartenance telles qu'à l'œuvre chez leurs usagers et refuser de prendre notre monde comme étalon de mesure de toute chose.

À défaut d'une telle critique de notre façon de penser un problème, nous contribuons à épaissir le brouillard plutôt qu'à le dissiper. Ainsi en va-t-il

1. Je prends pour exemple de ce type de question mal posée l'article de J.M. Gore, « Printemps arabe et islam : la révolution illusoire ? », *La Revue Nouvelle*, n° 69/2, pp.83-95, dont sont tirées les quelques citations suivantes.

2. Un autre exemple de ce déterminisme est l'affirmation que « les régimes en place étaient si pourris que la révolte était inévitable ». Le fait est que des « régimes pourris » peuvent rester en place pendant des décennies.

quand on affirme, tout d'abord, que la confusion du religieux et du politique est caractéristique de l'islam, et, ensuite, par voie syllogistique, que, dans la compréhension du « signifiant de ces révoltes », « leur religion est un phénomène structurant ». On pourrait immédiatement objecter que c'est une illusion intellectualiste que de croire que les idées font l'histoire et non l'inverse. L'équation faisant de l'islam un amalgame « religion+monde+État » (*din, dunya, dawla*) est une construction doctrinale et non une propriété génétique de l'islam, sinon de celui, réifié et essentialisé, qui unit les deux faces de la même pièce que sont l'orthodoxie islamique et la science orientaliste. A vrai dire, une lecture attentive de l'histoire révèle bien plus souvent le découplage du pouvoir temporel et du magistère spirituel qu'elle ne témoigne de sa confusion. Plus important encore : la question des relations que l'islam et le politique entretiennent est, à ce niveau de généralité et d'abstraction, tout simplement non pertinente ; il n'y a donc pas de réponse à lui apporter. On peut répondre par l'affirmative ou la négative à une question sensée, mais non à celle qui est absurde. À ce niveau, on navigue dans le monde des stéréotypes aussi faux que néfastes. C'est comme de dire que le « Chti » est paresseux, le Hollandais avare, l'Italien magouilleur ou le Marocain profiteur. Le stéréotype prétend simplifier, mais il échafaude en réalité un monde de chimères. Le chemin de l'enfer est pavé de bonnes intentions : en prétendant combattre les stéréotypes, on accrédite souvent une existence qu'ils n'auraient pas autrement, parce que telle n'est pas leur fonction. Un stéréotype ne vise pas à décrire quelqu'un ou quelque chose, mais à fonder un discours d'exclusion.

À PROPOS DE LA CHARIA

Est-il vrai, par ailleurs, que « la pierre de touche de l'acceptation des droits de l'homme et de la modernité par les musulmans et leurs États présents et futurs est la question de la charia » ? J'aimerais esquisser ici une façon de poser à nouveaux frais l'approche de la charia³, en sorte d'éviter les apories que toute perspective essentialiste (« l'islam est ontologiquement ceci ou cela ») ou sociologiste (« l'islam se réduit aux circonstances propres à ceux qui s'en revendiquent ») fait encourir. Parce que l'islam est à la fois un corpus de textes fondateurs et une myriade de pratiques, dont celles de référencement à ces textes, l'une et l'autre positions s'avèrent intenable.

À la question « qu'est-ce que la charia » qui est souvent posée, il faut s'efforcer de répondre en esquissant le paysage de ce qu'on l'a fait être. Cette réponse ne peut bien sûr satisfaire aucun dogmatisme. Elle irrite les littéralistes et frustre les positivistes de tout poil. Elle ne fonde aucune apologétique, mais elle n'alimente pas plus le propos des pourfendeurs de l'islam.

3. Voir Baudouin Dupret, *La Charia. Des sources à la pratique, un concept pluriel*, Paris, La Découverte, 2014.

Celui-ci n'est ni un être ni une essence, et sa Loi n'échappe pas à cette vérité. Il est un fait d'humanité et c'est à ce titre seulement qu'on peut en parler, hors le discours de la foi à tout le moins. Non, le rapport au droit n'est pas le grand impensé des sociétés arabo-musulmanes. D'une part, parce que la normativité islamique ne détermine pas l'ensemble des agissements des gens qui composent ces sociétés ; de l'autre, parce qu'il n'y a pas de connexion directe entre le fait normatif d'aujourd'hui et la période prophétique d'hier, pas plus qu'il n'y a d'impossibilité herméneutique empêchant les « gens de l'islam » d'être en prise avec le monde contemporain. Il est ainsi faux de présenter la normativité comme schizophrène, écartelée entre la société traditionnelle et la société moderne, entre passé conservateur et présent progressiste. Poser la question de la compatibilité de l'islam avec la modernité ne peut conduire qu'à une réponse de Normand : « p'têt ben qu'oui, p'têt ben qu'non ! ». Le seul exemple du droit constitutionnel devrait suffire. À la question récurrente de savoir si le constitutionnalisme est un phénomène concevable en pays musulman, une double réponse a été apportée : oui, l'essentiel des concepts propres à la démocratie trouvent leur fondement dans les temps prophétiques ; non, l'islam est consubstantiellement politique et donc voué à accoucher de régimes théocratiques. Une fois encore – répétons-le ! – ces deux versions antagonistes sont les deux faces d'une même pièce de monnaie culturaliste (ou les deux actes d'une pièce de théâtre absurde) qui veut que l'islam soit quelque chose en soi, indépendamment de ce que les humains en font.

S'agissant de la charia, on observe le recours à des extrapolations abusives à partir d'un savoir spécifique, c'est-à-dire une tendance à considérer qu'une certaine connaissance du dogme islamique permet de gloser sur tout ce qui est attribué à l'islam. C'est ainsi, par exemple, que l'on recourt à une compétence en théologie musulmane médiévale pour prétendre expliquer le radicalisme politique islamique contemporain. Ou qu'on affirme la perpétuation d'un mode de pensée politique, celui du « pouvoir de l'obéissance », dont les racines plongent chez les auteurs classiques, tel Ghazali⁴. On observe aussi un enfermement dans l'ineffabilité des langues et des cultures, où le local ne pourrait s'expliquer que par le spécifique et l'actuel, par l'historique. C'est ainsi, en quelque sorte, qu'il ne serait plus possible de parler d'État dans le contexte des sociétés « arabo-musulmanes », mais seulement de *dawla*, seul terme capable de rendre compte de la nature intrinsèquement instable du fait étatique en islam⁵. C'est bien ce que nous disent ces auteurs qui laissent entendre que l'autoritarisme en contexte arabe s'explique par la reproduction du même schéma traditionnel au centre duquel trône la figure du despote.

4. On trouve une version socio-psychologisante de cette thèse chez les tenants du consentement inconscient des dominés à leur propre domination.

5. Voir à ce sujet les divagations de Bernard Lewis, *Le langage politique de l'islam*, Gallimard, 1988.

L'islam et sa Loi ne sont pas que tradition ; la religion n'est pas que mémoire, à supposer que la religion soit une chose une, et non un concept permettant de capturer sous un même vocable des phénomènes ne partageant qu'un air de famille. L'islam et sa Loi sont aussi une constellation de pratiques de tous ordres, où se côtoient et se bousculent foi, sagesse, piété, morale, idéologie, routine, politique, éthique, esthétique, vérité, justice, et bien d'autres choses encore. N'oublions tout de même pas qu'avant même que d'être tradition, l'islam peut être acte de foi, une foi qui trouve dans sa Loi un cadre normatif conduisant au Salut. Cette foi connaît une déclinaison extraordinairement complexe, mais il est tout simplement faux de penser, au prétexte d'un désenchantement du monde plus ou moins abouti, que le fait des croyances n'est pas primordial ou qu'il n'est que superstructure dissimulant mal les rapports de force entre générations, classes sociales, sexes ou races. Comme le fait remarquer Paul Veyne, la religion comme idéologie est un effet de redondance d'une foi qui lui préexiste, elle est effet de confirmation politique d'une conviction morale et religieuse antérieure. De ce point de vue, d'ailleurs, il convient de se méfier des explications psychologisantes, qui voient dans la religion un bricolage permettant à l'homme de se consoler des vicissitudes de la vie. Il existe bien un sentiment religieux qui procède d'une expérience individuelle et collective, et qui n'est pas une simple fonctionnalité : « la fabulation religieuse n'est pas inconsciemment utilitaire, elle est à elle-même sa fin et suffit à sa propre satisfaction »⁶.

Point de fatalité de la soumission au pouvoir politique en islam sunnite. Ce n'est pas parce que Ghazali a affirmé qu'il valait mieux suivre un mauvais imam que pas d'imam du tout que la masse des musulmans a suivi aveuglément les propos lénifiants de ses leaders pervertis. La masse s'est rangée derrière ses chefs et leurs verbalisations idéologiques quand cela correspondait à quelque chose qui entrait en résonnance avec elle. En Égypte, cela a fonctionné pendant des décennies et cela aurait pu se poursuivre encore longtemps, sans un événement aussi aléatoire et imprévisible que lourd de conséquences : une révolte fortement médiatisée en Tunisie, un pays auquel une frange de la population égyptienne pouvait, par différents biais indirects, s'identifier. L'islamisme d'État y a longtemps opéré, mais ce n'est pas lui qui contraignait le peuple à l'obéissance. A vrai dire, c'était plutôt l'inverse : les gouvernés acceptaient les gouvernants qui, eux-mêmes et à partir de leur position de force, doublaient cette domination d'un discours de légitimation islamique redondant avec le sentiment des masses. C'est, comme le dit toujours Paul Veyne, « une illusion intellectuelle qui (...) fait croire que l'attitude des gens résulte du contenu même du message », que leurs conduites résulteraient de leurs représentations⁷. Les idéologies ne motivent pas les conduites ; elles ne font que lénifier les rapports sociaux qui prévalent dans un contexte donné. Et quand la légitimation n'opère plus, on change d'idéologie.

6. Voir Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien*, Albin Michel, 2007, p. 57.

7. *Op. cit.*, p. 235.

Une religion, c'est une « réalité hétérogène, contradictoire, polymorphe, polychrome »⁸. Elle n'est pas une chose mais plusieurs, elle ne remplit pas une fonction mais en exerce différentes, parfois contradictoires, en même temps. En ce sens, une religion n'est pas la racine d'une société ou d'une civilisation, mais une de ses multiples composantes. Comme on l'a dit, c'est souvent une facilité de langage, parfois un nom de famille (et dans ce cas, aussi, l'objet de nombreux jeux de langage). Si donc elle n'est pas une essence ou une matrice, une religion n'a pas de destin particulier. Son histoire n'a de but qu'à la condition de ne la voir que dans le rétroviseur. Elle procède, tout au contraire, par épigénèse ; elle « se constitue au fil du temps par degrés imprévisibles »⁹. Contrairement à ce que d'aucuns affirment, c'est faire bien trop d'honneur à la pensée politique que de prétendre que c'est elle qui façonne le devenir de l'État. Au mieux, peut-être, l'accompagne-t-elle, donnant aux contemporains les moyens d'encadrer intellectuellement ce qui émerge dans les faits. Mais la philosophie politique n'est jamais productrice du fait politique, loin s'en faut. Les États arabes contemporains – et cette qualification ne vaut que si l'on entend par là « États de la Ligue arabe » – se sont développés dans le fil des transformations économiques, sociales et politiques qui ont bouleversé le monde, non dans l'ombre de l'impensabilité de la chose étatique démocratique pour la pensée sunnite orthodoxe. S'il est bien une leçon que l'on peut tirer de ce nouvel ovni médiatique qu'est le Printemps arabe, c'est la conversion de nombreuses formations d'obédience islamiste en partis politiques acquis à la cause démocratique. La question de leur supposé double langage est galvaudée, leur profession de foi démocratique devant suffire jusqu'à preuve du contraire. Elle relève, en outre, d'un procès d'intention aussi insoluble qu'inutile : comment donc prouver leur duplicité, et d'ailleurs aussi la sincérité de leurs détracteurs ? Si ce bien mal dénommé Printemps a montré quelque chose, ce n'est pas l'incompatibilité de l'islam, de l'islamisme, de la charia par rapport à la démocratie et aux droits humains, mais, bien malheureusement, un niveau exceptionnel d'incurie, peu surprenant au demeurant au vu de l'inexpérience des personnes amenées subitement à exercer les fonctions suprêmes.

Les blocages observés dans certaines sociétés et régions du monde ne procèdent pas d'une doctrine sclérosée. C'est tout l'inverse : ce sont les circonstances problématiques de ces sociétés qui accouchent d'une doctrine incapable de renouvellement. En ce sens, réformer la pensée musulmane et son acception de la charia ne débouchera pas sur une transformation des sociétés musulmanes, parce que le problème ne se situe pas là.

PRODUIRE UN RÉCIT GLOBAL

Seule une perspective d'acteur, rétrospective, totalisante ou normative peut justifier que l'on cherche à attribuer une qualification aux événements

8. *Op. cit.*, p. 249.

9. *Op. cit.*, p. 263.

qui ont secoué différents pays arabes depuis le début 2011 et à en fournir le récit. On peut parler de maître-récit, en l'occurrence, c'est-à-dire de volonté de mise en cohérence *ex post* d'une série d'événements dont l'unité est a priori très relative. En produisant pareil maître-récit, on peut mettre en relation des faits disjoints, établir une chaîne de causalité entre des faits indépendants, donner un sens historique à ce qui est contingent et fonder des jugements en cohérence, succès ou réalité (ou leurs contraires : incohérence, échec ou illusion) à l'égard d'entités auxquelles on a prêté une finalité, un projet ou une intention. Une des conséquences de cette attitude est, sous couvert d'analyse, d'en fait fournir la justification formalisée d'un jugement établi au préalable. C'est en quelque sorte la figure classique du moulin que Don Quichotte se représente en ennemi pour mieux pouvoir ensuite le charger. On décrète une finalité en sorte de pouvoir évaluer les choses en fonction de leur contribution à son advenue ; on assigne un projet de manière à pouvoir juger au regard de sa réalisation ; on prête une intention afin de pouvoir estimer que l'objectif a été atteint ou non.

L'étude de l'islam et des sociétés dites musulmanes est lourdement frappée par ce syndrome don-quichottesque. En miroir aux thèses sur l'avènement inexorable de l'islamisme, il a été question, dès 1992, de son échec et plus tard, en 2000, de son déclin. Avec le Printemps arabe, cette conception cyclique – khaldounienne ? – des mouvements de l'histoire musulmane a trouvé une nouvelle vigueur, les uns et les autres prophétisant la marche triomphale de la sécularisation, de la jeunesse, de l'islamo-démocratie ou de la cyber-société ; ou faisant de l'islamisme un vecteur de rupture d'avec la modernité ou, à l'inverse, d'insertion dans la modernité. Cela renvoie à des conceptions bien problématiques du social, du religieux et de l'histoire.

Une conception problématique du social, d'abord. Celui-ci est censé répondre à de grands modèles explicatifs, à des dynamiques macro-structurelles déterminant le quotidien des gens et le détail de leur vie en société, en aucun cas déterminé par eux. Cette vision holiste du social, qui serait totalement extérieur à ceux qui l'habitent, conduit à opérer « un changement d'échelle »¹⁰. Chaque niveau – le niveau phénoménologique global et le niveau des terrains étudiés – se constitue en tant qu'illustration de dynamiques qui n'appartiennent pas à sa sphère de pertinence. Autrement dit, le modèle configure les cas d'étude et ce qu'on leur fait dire. C'est le risque du mécanicisme qui nous guette ici : « mettez un peu de petite bourgeoisie en voie de paupérisation, ajoutez-y un clergé conservateur, zestez le tout de *lumpen*-intellectuels, et vous aurez le mouvement islamiste universel ». Plutôt que de partir d'un modèle phénoménologique unique et d'y contraindre l'infinie variation des configurations locales, il serait sans doute préférable de partir de mécanismes s'inscrivant dans des contextes toujours uniques, exceptionnels, sans pareils, avant de tenter toute remontée en généralité. « Une même pratique, un même comportement recouvrent en

10. Maurizio Gribaudi, « Échelle, pertinence, configuration », in Revel (dir.), *Jeux d'échelles*, Gallimard et Seuil, 1996, p. 116.

effet une valeur qui peut être totalement différente selon les relations qu'ils peuvent entretenir avec d'autres pratiques, d'autres comportements, dans le cadre de leur environnement concret »¹¹.

Ensuite, une conception problématique du religieux. On est, en effet, en droit de se demander si ces « retours du religieux » correspondent vraiment à un retour à la religion et non plutôt à « une adaptation de la croyance aux conditions modernes de la vie sociale et personnelle »¹². En ce sens, il n'y aurait ni apogée ni déclin de l'islamisme, mais la poursuite constante de la reformulation des rapports de l'homme, fût-il musulman, à la croyance et à son environnement. En ne pensant l'islam qu'en termes d'islamisme, on se condamne à ne pas voir la multitude de processus opérant à des niveaux très inférieurs, comme, par exemple, la « bigotisation » de la société. Ces processus agissent, d'une part, sur la configuration de l'islamisme et, d'autre part, sur la définition du pouvoir politique. Il ne suffit pas d'objecter ici que l'islamisme est un fait d'idéologie, contrairement à l'islam qui serait un fait de religion. Outre le fait que les frontières entre idéologie, morale, métaphysique et politique sont parfois bien difficiles à dessiner, il n'est pas du tout certain que l'analyse du politique puisse se passer de l'étude des reconfigurations de la moralité publique. Ceci, à condition évidemment que l'on cesse de croire que les acteurs sociaux balancent entre l'automystification permanente (« ils se disent musulmans, mais ce n'est en fait qu'instrumentalisation à des fins politiques ») et le machiavélisme constant (« ces anciens gauchistes passés à l'islamisme par pur opportunisme »).

Enfin, une conception problématique de l'histoire. Tantôt le monde est assigné à une direction, une évolution, une finalité, bref une téléologie, celle de la sécularisation, du désenchantement, que l'islamisme aurait voulu mettre à mal, avant, en fin de compte, de rentrer dans le rang et de se transformer en islamo-démocratie, à l'image de ses confrères et consœurs socio-chrétiens et chrétien-démocrates. Tantôt, c'est au fonctionnement cyclique de l'histoire que le monde est confronté, avec en perspective l'idée d'un éternel recommencement¹³. Ce déterminisme-ci est circulaire, mais il présente l'avantage évident, pour la politologie à tout le moins, de permettre la prospective. L'avenir est ainsi celui d'une politisation accrue de ces mouvements et de l'essoufflement du militantisme radical, le tout menant à la démocratisation, pour autant que les pouvoirs en place n'y fassent pas obstacle, sous peine de voir l'étendard du jihad flotter à nouveau. L'hypothèse n'est, à vrai dire, pas vraiment falsifiable. Il est, en effet, toujours raisonnable de penser qu'un mouvement politique va trouver soit à intégrer le pouvoir soit à nourrir l'opposition à ce dernier. C'est précisément à ce niveau que la constitution de l'islamisme en phénomène universel pose problème, tant sa nature et ses chances de succès sont

11. *Op. cit.*, p.139.

12. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Gallimard, 2001, p. 29.

13. Sur l'idée d'évolution des sociétés, voir Alain Testart, *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac*, Gallimard, 2012.

dépendantes des contextes locaux. Mais, si tel est bien le cas, qu'a-t-on gagné à rapporter la multiplicité des dynamiques observables localement à une phénoménologie unique ? En attribuant un projet, révolutionnaire par exemple, à des mouvements politiques, on peut faire le constat de ce qu'ils n'ont pas réussi dans les objectifs qu'ils s'étaient assignés et donc en conclure à leur échec ou à leur caractère illusoire. Ce faisant, toutefois, on perd deux choses de vue. D'abord, que le projet révolutionnaire n'était peut-être pas tant celui de ces mouvements que celui qu'on leur prêtait. D'autre part, que toute utopie, par définition projetée dans l'avenir, progressiste et révolutionnaire, a vocation à se transformer en idéologie, par définition tournée vers un passé, conservatrice et institutionnalisée¹⁴. Si les mouvements politiques aspirent à quelque chose, c'est en général à contester le pouvoir en place et à le remplacer. C'est en tout cas une constante de l'islamisme, dans le large éventail de ses manifestations aussi nombreuses que distinctes les unes des autres. En-dehors de quelques slogans creux et répétitifs (dans le genre « l'islam est la solution »), il est bien difficile de leur reconnaître un projet politique précis, sinon celui d'accéder au pouvoir. Dans ces conditions, c'est un drôle de procès que celui qui affirme l'échec de ces mouvements pour cause de non-réalisation d'un projet qu'ils n'ont même pas. Le seul échec qui les guette est de ne pas accéder au pouvoir ou, après y avoir accédé, de le perdre. On pourrait appeler cela le syndrome du *Gollum*, du nom de ce personnage du *Lord of the Rings* que la rencontre fortuite avec l'anneau du pouvoir a totalement perverti et qui, par la suite, est inconsolable de se l'être vu voler par le *Hobbit* : « mon précieux ! », ne cesse-t-il de geindre.

Le monde social est saturé de ces prétentions téléologiques par lesquelles on tente d'imposer le maître-récit, moral et normatif, des événements et de leurs protagonistes. La rédaction du maître-récit est un enjeu de taille, dans la mesure où la capacité à l'imposer reflète l'autorité de son auteur. Souvent, un maître-récit est, dans un jeu de miroirs, le contre-récit d'un autre maître-récit. Par exemple, le maître-récit du pouvoir syrien tient les opposants et les rebelles pour des terroristes ; et ceux-ci se considèrent, dans leur propre maître-récit, comme les défenseurs d'une juste cause, accusant à leur tour le régime de terrorisme d'État. Le script des deux récits est identique : le terrorisme est un mal, l'usage de la force brutale est illégitime, les victimes sont innocentes, etc. Ce n'est donc pas la trame des récits qui diffère mais la distribution des rôles, et particulièrement ceux des « bons » et des « méchants ». Et comme ces deux attributs moraux sont exclusifs l'un de l'autre, les héros d'un récit sont les malfaiteurs de l'autre, et vice versa. La production de ce type de récits, qui prétendent à une vérité exclusive, constitue un outil politique puissant dans les mains de leurs promoteurs. Ils visent à naturaliser une version de la vérité, à faire en sorte qu'elle s'impose comme allant de soi. Ainsi en va-t-il du monde ! Mais ce n'est sans doute pas la tâche de l'analyste, à partir de l'autorité de son savoir, que de les cautionner ou redoubler.

14. Voir Paul Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, 1997.



LES RÉVOLUTIONS ARABES ET LEUR DEVENIR. LES CAS PARADIGMATIQUES DE L'ÉGYPTÉ ET DE LA TUNISIE

Farhad KHOSROKHAVAR

L'HÉGÉMONIE POLITIQUE DES ISLAMISTES APRÈS LA RÉVOLUTION

Après les révolutions tunisienne et égyptienne, pour des raisons historiques mais aussi liées à un contexte de crise des institutions, des partis politiques « islamistes » (c'est-à-dire subsumant le politique sous le religieux) ont gagné la majorité dans des élections libres, le parti affilié aux Frères musulmans en Égypte et celui lié à Ennahda en Tunisie. Le sort des partis islamistes a été pourtant scellé après un an (Égypte) ou deux et demi (Tunisie). En Égypte, le coup d'État de l'armée précédé par d'importantes manifestations a mis fin au pouvoir des Frères musulmans en juillet 2013. En Tunisie, en janvier 2014 le gouvernement dominé par Ennahda a accepté de se retirer et de confier les rênes du pouvoir à un pouvoir technocratique afin de préparer le vote final de la constitution. L'Égypte se trouve ainsi sous l'égide d'un pouvoir soumis à l'armée, remettant en cause les fragiles acquis de la révolution de 2011. La Tunisie, par contre, se trouve sur la voie de la démocratisation. Les deux sorts divergents des deux partis islamistes montre que leur attitude est définie non pas sur un plan théologique ou juridique (la charia), mais aussi et surtout, à partir d'un contexte social et politique et d'une histoire spécifique à chaque pays.

Ennahda en Tunisie et les Frères musulmans en Égypte ont pris le pouvoir après des révolutions où le rôle moteur avait été joué non pas par leurs partisans, mais par des franges de la société civile à définir pour qui les revendications économiques et politiques avaient le primat absolu sur les re-

vendications religieuses, comme l'application de la charia. Que ce soit dans la révolution tunisienne ou égyptienne, la reconnaissance de la dignité du citoyen (*karāma*) primait sur toute autre considération. La dignité revendiquée incluait la justice sociale et économique, le pluralisme politique ainsi que la fin de la corruption et du népotisme. Son contenu religieux était, au mieux, marginal. Pourtant, aucun parti politique ne représentait les révolutionnaires, pour des raisons liées à l'autoritarisme sous les régimes de Ben Ali en Tunisie et Moubarak en Égypte. En effet, ces régimes ont fait obstacle à la constitution des partis laïques ou les ont discrédités en les noyant ou en les intégrant dans leur système de « l'État profond » (*dawla 'amīqa, Deep State*), fait de corruption et de distribution de prébende. Ainsi, en Tunisie, les membres de la hiérarchie intermédiaire du syndicat l'UGTT (Union générale des travailleurs tunisiens) impliqués dans la révolution, les « diplômés chômeurs », les jeunes activistes qui se sont servis de l'Internet pour braver les interdits du pouvoir (les « netizens ») ainsi que de larges franges de la société civile faite de femmes et d'hommes sécularisés pour qui la religion n'était pas le centre de mire de leurs revendications sociales étaient dépourvus d'un parti politique qui puisse les représenter. En Égypte non plus, aucun parti politique n'existait qui pût représenter les « jeunes tahriri » (ceux qui manifestaient sur la Place Tahrir au Caire) ou les « netizens » qui avaient lancé sur Internet les appels à la protestation, ou même les dissidents du syndicat majoritaire. Par contre, les courants islamistes disposaient de structures susceptibles de se mobiliser et de s'agréger autour de mots d'ordre qu'ils partageaient : Ennahda (parti clandestin en Tunisie dont les membres dirigeants se trouvaient en exil en France et en Angleterre), Frères musulmans (parti islamiste égyptien, plus ou moins toléré par le pouvoir selon les périodes, disposant d'organisations charitables bien ancrées dans les villes comme le Caire et Alexandrie et susceptibles de mobiliser les membres et les sympathisants). D'un autre côté, les révolutionnaires qui avaient renversé les régimes autoritaires n'étaient pas prêts, dans leur majorité, à accepter la discipline d'un parti politique et demeuraient désunis, la plupart pensant et agissant en termes éthiques et non pas politiques. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que les partis islamistes, de loin mieux organisés, et capables de lancer des mots d'ordre susceptibles d'unir leurs partisans et leurs sympathisants, aient pu gagner les premières élections en Tunisie comme en Égypte.

LA BELLE ÂME VERSUS L'ACTEUR ISLAMISTE

Les révolutions arabes ont ainsi vu l'apparition de nouveaux types d'acteurs révolutionnaires qui se démarquaient des acteurs révolutionnaires classiques que par commodité nous appellerons « l'acteur léniniste ». L'acteur léniniste s'engageait dans le champ de la contestation afin de prendre le pouvoir, exercer la violence légitime de classe contre les élites en place, et mettre en branle un système politique et un État marqués par l'hégémonie totale au nom de la justesse de la cause révolutionnaire et du caractère messianique de son idéologie. L'utopie révolutionnaire légitimait aux yeux des acteurs léninistes l'élimination pure et simple de l'adversaire et la subs-

titution d'une nouvelle classe dominante à l'ancienne, au nom des idéaux de la révolution. Le paradis à venir justifiait la violence sans limite, la suppression de l'adversaire et le déni de dignité à l'adversaire de classe, seul le citoyen révolutionnaire étant susceptible de se réclamer de sa dignité dans et par la lutte sans merci pour la cause révolutionnaire.

Les révolutions arabes en Tunisie et en Égypte ont promu l'avènement successif de deux types d'acteurs, d'abord celui qui a mis fin au règne des autocrates en se réclamant du modèle que nous appelons anti-léniniste : ils étaient marqués par l'absence d'ambition politique et par une vision purement morale de la société, exprimant le sentiment qu'avec la fin du régime autocratique on pourrait fêter un nouveau régime sans que l'on s'engage dans un nouveau combat politique. Cet acteur, nous l'appellerons la « belle âme » ; à côté de cet acteur révolutionnaire « naïf » qui n'a pas d'expérience politique à proprement parler et qui refuse de se constituer en acteur politique est apparu, après le renversement des régimes tunisien et égyptien, un nouveau type d'acteur qui a su pendant quelques années marginaliser politiquement le premier et prendre les rênes de l'État, au sein d'organisations qui avaient survécu à la répression des régimes autoritaires du passé, les Frères musulmans en Égypte et Ennahda en Tunisie. Ce nouveau type d'acteur a pris le pouvoir après des élections libres mais où le premier type d'acteur n'a pas su s'unifier politiquement et militer pour une nouvelle conception de la société. Les élections parlementaires de 2011-2012 ont donné 213 sièges sur 508 au Parti de la Liberté et de la Justice des Frères musulmans, faisant de lui le plus grand parti en Égypte. Les élections présidentielles de 2012 ont donné le pouvoir aux Frères musulmans (Mohamed Morsi, candidat dudit parti, obtint 24,7% des voix contre Ahmed Shafik, avec 23,66% des voix). En Tunisie, l'élection de l'Assemblée constituante d'octobre 2011 donnait au parti Ennahda 89 sièges sur 217, le second parti, Groupe démocratique obtenant 35 sièges. Les élections présidentielles de décembre 2011 ont fait élire Moncef Marzouki avec 153 voix, 75,5% des voix sur les 217. Ennahda s'impose comme parti dominant au sein du nouveau pouvoir. En Égypte tout comme en Tunisie, le premier type d'acteur se sent détrôné au profit du second qui entend diriger le pays dans un contexte marqué par l'effervescence collective et des demandes de justice sociale et de liberté qui ira droit vers la crise.

Le premier type d'acteur était sécularisé, le religieux ne jouait pas de rôle important dans son engagement ; le second acteur s'inscrivait dans une perspective religieuse au sein d'appareils politiques se réclamant de l'islam. La lutte entre ces deux types d'acteurs a déterminé le sort des révolutions tunisienne et égyptienne pendant les trois premières années de la révolution. Dans le cas égyptien, l'acteur sécularisé sous l'égide d'un mouvement populaire, *Tamarrod*, a renoncé à la non-violence afin d'évincer l'acteur islamiste, assistant le pouvoir militaire dans le coup d'État qui a renversé le président élu, remettant en cause la démocratisation amorcée par une révolution cahoteuse ; dans le cas tunisien, l'absence d'une armée de même importance que celle de l'Égypte ainsi que la flexibilité de l'acteur islamiste qui a compris la leçon égyptienne ainsi que le caractère plus

structuré des couches laïques qui ont cherché un compromis institutionnel plutôt que de viser à renverser le pouvoir en place ont fait qu'une constitution laïque a été adoptée le 26 janvier 2014 sous le pouvoir d'Ennahda et promulguée le 10 février de la même année, ouvrant la voie à un système politique démocratique.

LA SÉCULARISATION DANS LE MONDE MUSULMAN : LES TROIS TEMPS

Les sociétés musulmanes qui ont été arrachées à la tradition par l'impérialisme occidental au XIX^e et au XX^e siècles ont développé des attitudes ambivalentes au sujet de la modernisation et en particulier, l'un de ses piliers, à savoir la sécularisation. Dans le monde de l'islam, le processus s'est cristallisé dans l'opposition entre les « islamiques » et les « sécularisés », ces derniers pouvant être musulmans mais affichant avant tout leur foi dans le progrès et le refus de la religion comme principe de détermination de la citoyenneté. Dans le cas des « islamiques », c'était surtout la volonté d'affirmer le primat de la religion dans le droit, la politique et l'économie. La tension entre les deux groupes s'est manifestée de diverses manières tout au long de l'histoire des sociétés musulmanes depuis le XIX^e siècle, chacune d'elles ayant son rythme propre à construire le couple « islamique/sécularisé » dans un affrontement qui poussait souvent à l'intolérance mutuelle. La dichotomie « islamique/sécularisé » a présenté deux temps forts dans les sociétés musulmanes, avant les révolutions arabes. Le premier temps, symbolisé par Atatürk, est la tentative de la sécularisation radicale sur le modèle français. Atatürk tente l'expérience laïque : fin du califat, instauration de la laïcité dans l'enseignement, la politique, l'État et la justice et la fin du rôle judiciaire et éducatif des ulémas. Ce modèle a été imité par Réza chah en Iran et plus tard en Tunisie où le modèle de Bourguiba se voulait moins radical par rapport à celui de la Turquie¹.

Le second temps fort qui est vécu comme une revanche contre la sécularisation est celui de la Révolution islamique en Iran en 1979, avec la remise en cause de la laïcisation : retour en force du droit islamique notamment dans le droit de la famille, la remise en cause de l'égalité juridique de l'homme et de la femme, cette fois en référence au droit islamique (*fiqh*), et l'instauration d'une théocratie qui se veut un compromis entre le républicanisme (le vote des citoyens) et une version théocratique de l'islam (le *Velayat-e faqih*², le gouvernement du docteur de la loi islamique).

1. Lotfi Hajji, *Bourguiba et l'Islam, le politique et le religieux*, Sud Editions, Tunis, 2011.

2. Le *Velayat-e faqih* est fondé sur quelques hadiths (dires du Prophète) réputés « faibles » (non fiables). Voir Mohsen Mottaghi, *La pensée chiite contemporaine à l'épreuve de la révolution iranienne*, L'Harmattan, 2013.

Dans les deux temps forts dégagés (d'abord la République d'Atatürk, ensuite celui de la Révolution islamique iranienne), le rôle des classes moyennes sécularisées est diamétralement opposé. Dans le premier cas, ce sont ces classes moyennes sécularisées qui prennent la direction des affaires et réduisent les « islamiques » à la marginalité, leur imposant les normes de l'État autoritaire mais modernisateur qui vise à séculariser l'ensemble des fonctions régaliennes, à bâtir une bureaucratie indépendante de la religion et à construire une citoyenneté en dehors de la dichotomie croyant/mécréant, ou encore, dans une grande mesure, femme/homme. Dans le second temps, avec la Révolution islamique en Iran, ce sont les « islamiques » (on peut parler en l'occurrence des « islamistes », puisqu'ils prônent un islam englobant le politique, le juridique, le culturel et l'économique) qui prennent le dessus, renversent la situation sur de nombreux points (dont les droits des femmes), réintroduisent la charia en redéfinissant le rôle des femmes et des hommes selon la loi islamique et en tentant de « réislamiser » la société, autant dans les normes juridiques, l'enseignement que les autres dimensions de la vie collective.

Les deux moments forts, tout opposés qu'ils sont dans leur idéologie, partagent pourtant un point commun : l'édification d'un État autoritaire qui rejette le pluralisme politique même s'il s'appelle « république » du bout des lèvres, laïque ou islamique, peu importe.

Le troisième moment, introduit timidement par le Mouvement vert iranien (juin-juillet 2009) mais surtout et de manière beaucoup plus explicite et radicale par les révolutions arabes de 2010-2011, est celui où la sécularisation ose dire son nom tout en réclamant le pluralisme politique au nom de la dignité du citoyen (*karāma*) et le refus de la violence (*selmiyya*)³. Comme on l'a déjà souligné, ce ne sont pas les « islamiques » qui ont fait les deux révolutions majeures, la tunisienne et l'égyptienne, mais les classes moyennes sécularisées et les petites classes populaires, au nom du social et du politique, sans référence directe au religieux. La jeunesse de la Place Tahrir ou encore, les membres de l'UGTT ou encore, les « diplômés chômeurs » ou les « netizens », femmes et hommes, ou ceux et celles qui ont dénoncé les entorses aux droits de l'homme n'étaient pas mûs par le souci d'islamiser la société, mais par celui de la justice sociale et de la liberté politique. Le pouvoir est tombé aux mains des islamistes au cours d'élections où les classes moyennes et populaires sécularisées n'avaient pas de structure politique qui puisse les représenter. En fait, si Ennahda en Tunisie et les Frères musulmans en Égypte ont pu acquérir la majorité des voix, c'était parce qu'ils étaient les seules structures « crédibles » qui puissent exprimer l'opposition aux Anciens Régimes, les structures politiques des classes moyennes sécularisées ayant été démantelées ou déstructurées par les pouvoirs autoritaires de Ben Ali et de Moubarak. Après les révolutions, il y a eu une conjoncture historique qui a fait basculer le pouvoir entre les mains

3. Voir Farhad Khosrokhavar, *The New Arab Revolutions that Shook the World*, Paradigm Publishers, Boulder and London, 2012.

des islamistes sans qu'ils aient joué le rôle moteur dans ces deux révolutions, et par ricochet, l'ensemble du monde arabe. Les jeunes qui ont fait la révolution avaient une vision surtout éthique des relations sociales et ils se voulaient par-delà le politique. Il est vrai que pour leur génération la politique avait été doublement discréditée : d'une part, parce que l'État autoritaire avait réprimé toute expression politique des classes moyennes, de l'autre, parce que ce type d'État se voulait plus ou moins comme l'incarnation d'un pouvoir sécularisé et emportait dans son discrédit, de manière passagère, ceux qui se réclamaient d'une vision non-religieuse du politique. Les islamistes, que ce soit les Frères musulmans en Égypte ou Ennahda en Tunisie, incarnaient l'opposition aux régimes en place.

Par ailleurs, la prise du pouvoir des islamistes a été favorisée par la disension entre les classes sécularisées et l'absence d'un leadership politique crédible en leur sein. Les islamistes, eux, ne manquaient pas de direction, à savoir ceux qui s'étaient exilés à l'étranger tout comme ceux qui sont sortis des geôles des régimes renversés. La jeunesse sécularisée, l'un des acteurs majeurs des révolutions de Jasmin et du 25 Janvier n'avait pas de leader, elle incarnait en fait « la belle âme », croyant pouvoir demeurer dans l'arène politique sans tenter de prendre le pouvoir, telle la jeunesse Tahriri qui, pendant plusieurs mois a enchaîné des protestations sur la place Tahrir mais n'a pas songé à s'unifier au sein d'un parti politique (le Président Morsi a été élu pratiquement avec le quart des voix, l'opposition sécularisée étant profondément divisée).

Les islamistes, une fois au pouvoir par les élections, ont eu en grande partie l'illusion que la société leur donnait blanc-seing pour l'exercice du pouvoir. Leur incompétence après un an d'exercice du pouvoir en Égypte et presque trois ans en Tunisie ont fait basculer l'opinion publique vers des partis laïques qui avaient été en partie liés aux pouvoirs pré-révolutionnaires.

Plus précisément, le réveil des couches sécularisées, tant en Tunisie qu'en Égypte, s'est fait progressivement. D'abord, en Égypte, les manifestations de rue se sont poursuivies, dénonçant les entorses à la bonne entente au sein de la société, par les Frères musulmans et le parti politique qui les représentait, le Parti de la Liberté et de la Justice qui n'avait pas non plus de programme pour une plus grande justice sociale (les Frères musulmans ont été économiquement des libéraux) ; ensuite, un durcissement, aboutissant à la violence dans la rue ; la bureaucratie de l'État n'a pas accepté le président Morsi, le ministère de l'intérieur, a refusé de se plier au jeu de la « frémisation de l'appareil d'État » (*ikhwana*). La rupture entre les Frères musulmans et « l'État profond » (*Deep State*⁴) s'est élargie tout au long de la présidence de Morsi (juin 2012-début juillet 2013). Les manifestations de rue sont devenues de plus en plus violentes et un nouveau mouvement social, Tamarrod (rébellion), s'est constitué sous l'égide de jeunes nationa-

4. Issandr El Amrani, *Sightings of the Egyptian Deep State*, 1^{er} janvier 2012, URL: <http://www.merip.org/author/issandr-el-amrani>

listes nassériens qui a recueilli la signature de millions de gens pour la démission de Morsi. L'alliance entre les classes moyennes sécularisées, une partie des classes populaires aigries par le chômage et l'inflation, la hiérarchie supérieure de Al Azhar (al Tayyeb, directeur d'Al Azhar), ainsi que les Coptes (représentés par leur pape Tawadros II) et les militaires a abouti au renversement de Morsi le 3 juillet 2013.

Même si le procédé (le coup d'État militaire) n'était pas démocratique, dans un premier temps les militaires n'étaient pas isolés du corps de la société, en particulier les classes sécularisées et une partie des musulmans orthodoxes (incarnés par le parti Salafiste al Nour qui s'est rallié à l'opposition anti-Morsi) ainsi que la minorité copte (entre 8 et 10% de la population) qui cherchaient à mettre fin à l'hégémonie des Frères musulmans.

Le cas tunisien présente des similitudes mais aussi des dissemblances avec l'Égypte, les conséquences étant radicalement différentes. La gestion de Ennahda a été marquée par une grande incompétence et des relations plus ou moins troubles avec les salafistes qui entendaient remettre en cause le statut laïque de la constitution. L'incapacité du parti islamiste au pouvoir s'est surtout manifestée par le meurtre de deux opposants politiques populaires, Chokri Belaïd (le 8 février 2013) et Mohammed Brahimi (25 juillet 2013), par des salafistes jihadistes dont les membres avaient été libérés de prison après la révolution, par le nouvel ordre. Le groupe Ansar al-Charia qui paraît avoir été à l'origine des deux meurtres a été mis tardivement hors la loi sans que son dirigeant Abu Iyadh puisse être arrêté⁵. Le même groupe a lancé des opérations à la frontière algérienne et tout en ayant prôné la nouvelle Tunisie comme terre de prédication et pas de jihad, il a procédé en sous-main à des meurtres et des assassinats. Par ailleurs, les salafistes ont tenté d'introduire le niqab, voile intégrale, dans les écoles ainsi qu'à l'université, ont hissé leur drapeau noir devant une université, ont à plusieurs reprises tenté d'interdire l'art « non-islamique » dans les exhibitions, ont organisé des attaques contre l'ambassade des États-Unis, ont envoyé des jeunes en Syrie pour faire le jihad et ont visé à dominer des quartiers populaires par des réseaux de charité au financement plus ou moins occulte, là où, compte tenu du chômage et de l'inflation, le mécontentement est profond contre le pouvoir en place. Le danger salafiste, d'abord marginal dans ses composantes jihadistes, s'est fait de plus en plus perceptible, avec le laisser-aller d'Ennahda qui a cru pouvoir « amadouer » ses membres et en faire de bons « nahdaouis », leur laissant les coudées franches pour développer leur potentialité jihadiste, notamment en exploitant le malaise et les problèmes économiques des quartiers et des couches démunies⁶. Pre-

5. Anne Wolf, *The Salafist Temptation: The Radicalization of Tunisia's Post-Revolution Youth*, 29 avril 2013, URL: www.ctc.usma.edu/posts/the-salafist-temptation-the-radicalization-of-tunisias-post-revolution-youth

6. *Tunisie : violences et défi salafiste*, International Crisis Group, Rapport Moyen-Orient/Afrique du Nord N°137, 13 févr. 2013, URL : <http://www.crisisgroup.org/fr/regions/moyen-orient-afrique-du-nord/afrique-du-nord/Tunisia/137-tunisia-violence-and-the-salafi-challenge.aspx>

nant tardivement conscience du danger des salafistes jihadistes, le pouvoir a interdit leur congrès annuel. Face à la répression de la police contre leurs activités de plus en plus armées, ils ont appelé au Jihad contre les forces de l'ordre.

Contre l'incurie régnante, les classes moyennes sécularisées et une partie des couches populaires ont manifesté, se mobilisant pour défendre le droit des femmes et en soulignant l'incapacité du pouvoir islamiste à régir l'ensemble des relations sociales de manière compétente, notamment eu égard aux salafistes. Quant aux intellectuels, un grand nombre d'entre eux ont dénoncé le nouvel « ordre moral » que Ennahda tentait de mettre en place et ont exigé publiquement la préservation de l'État laïque et la garantie des libertés individuelles des citoyens⁷. Compte tenu du dénouement par la violence militaire en Égypte et vu la tournure d'esprit plus ou moins modéré des dirigeants d'Ennahda, le gouvernement qu'il représentait a accepté de démissionner et laisser le pouvoir à un groupe neutre susceptible de mener à son terme la rédaction d'une constitution d'inspiration laïque en janvier 2014.

LES COUCHES SÉCULARISÉES ET LEUR PRISE DE CONSCIENCE

Si on compare les couches sécularisées en Tunisie et en Égypte par rapport à celles de l'Iran de 1979 et la décennie d'après, on se rend compte des différences majeures qui séparent les deux groupes. Les couches sécularisées sont formées des classes moyennes, mais on doit noter qu'il existe aussi une classe moyenne « islamique » qui forme le noyau dur des Frères musulmans en Égypte et de Ennahda en Tunisie ainsi que du bazar iranien, mais aussi de ceux que l'on pourrait appeler les « aspirants à la classe moyenne » (*would-be middle class*), c'est-à-dire ceux et celles qui sont des classes moyennes-inférieures, voire des couches populaires, mais qui ont acquis une culture des classes moyennes, notamment par l'accès à l'éducation et souvent à l'enseignement supérieur. Ceux-ci réclament le droit d'appartenir de plain-pied aux couches moyennes, sur le plan économique. De nos jours, après la fin du communisme soviétique et le discrédit de plus en plus prononcé jeté sur l'islamisme radical, les couches sécularisées ont un rapport au religieux qui est beaucoup plus individualisé et surtout, basé sur la vie quotidienne et sa gestion. Désormais, la ségrégation entre hommes et femmes sur le modèle islamique traditionnel est bannie de leur perspective et une partie de ces couches, formée de femmes, même parmi

7. Manifeste des intellectuels tunisiens, *L'avenir de la démocratie en Tunisie*, 01/06/2012, URL : <http://www.petitions24.net/manifesteintellectuelstunisiens-fr>; Guillaume Guguen, Les intellectuels tunisiens redoutent un "nouvel ordre moral" version Ennahda, Imed BENSIED, envoyés spéciaux à Tunis le 24/09/2012, URL : <http://www.france24.com/fr/20120924-tunisie-ennahda-sacre-atteinte-liberte-islamistes-caricatures-farhat-theatre-medias>

celles qui portent le hijab, envisage son rôle dans la société en coopération et dans une plus grande parité avec les hommes. Dans leur grande majorité, ces couches ne sont pas anti-islamiques, mais partisans d'une gestion sécularisée des relations sociales, la religion occupant l'arrière-plan moral mais ne dominant pas les affaires politiques. Ces nouvelles couches sont pour une gestion non-restrictive des relations entre individus qui fait la part à la réalité, notamment dans des économies touristiques où l'afflux des touristes étrangers ne peut se poursuivre que si on fait preuve d'un degré élevé de tolérance eu égard aux normes de la pudeur et des libertés individuelles.

Si on compare la situation des couches sécularisées en Tunisie et en Égypte avec celle de l'Iran pendant et après la Révolution islamique de 1979, on se rend compte des progrès faits dans la mobilisation et l'esprit de corps de ces couches, notamment des classes moyennes laïques. En Iran, à la veille de la Révolution islamique, les classes moyennes étaient profondément démunies. Elles avaient été annihilées dans leur structure politique par la répression du chah (le Front National de Mossadegh avait été décapité et aucun parti politique autonome représentant ces nouvelles classes modernisées n'avait été autorisé). Par ailleurs, une décennie avant la fin du régime soviétique (renversement du Mur de Berlin en 1989), la division gauche/droite était profonde et les classes moyennes sécularisées penchaient en grande partie pour la gauche communiste ou la guérilla gauchiste d'un côté, la tendance technocratique et apolitique, de l'autre. La suspicion entre les différents groupes des classes moyennes dépassait la « solidarité laïque » entre ses divers membres, afin de défendre un style de vie basé sur la liberté individuelle et les rapports de mixité entre homme et femme. La vie quotidienne ne faisait pas problème et ce qui déterminait la propension politique des uns et des autres était, surtout dans les nouvelles générations, leur option gauchiste ou tiers-mondiste. Un anti-occidentalisme idéologique traversait une grande partie des classes moyennes, dû à l'intervention américaine et anglaise dans le renversement de Mossadegh en 1953 et la remise sur le trône de Mohammad Réza chah. Ce « malentendu historique » ainsi que les tendances autocratiques du chah qui assurait la promotion économique du pays tout en fermant de plus en plus la scène politique, rendaient les classes moyennes antagoniques au régime en place. L'utopie d'une société sans classe avait trouvé une expression idéologique non seulement chez les partisans du gauchisme communiste, mais aussi, chez les islamistes en la personne de Shariati qui prônait « une société sans classe unitaire (à l'image de Dieu) » (*jamééye bi tabaghéyé towhidi*), mêlant ainsi des thématiques de société sans classe avec celle de l'islam « unitaire » (basé sur l'unicité divine qui se refléterait dans l'unité et l'homogénéité d'une société sans disparité de classes). Cette utopie de gauchisme mâtinée d'islamisme a grandement favorisé la tâche de l'ayatollah Khomeyni et de sa milice révolutionnaire (le Bassidje) à démanteler la faible résistance que lui opposaient les classes moyennes sécularisées. Par un paradoxe apparent, les partisans du parti Toudeh (le plus ancien parti communiste du Moyen-Orient) étaient aux côtés de l'ayatollah Khomeyni contre les « libéraux », assurant ainsi son hégémonie sur

la société, la guerre déclenchée par Saddam Hussein en 1980 polarisant à son tour les uns et les autres pour la défense de la patrie islamique au détriment des libertés individuelles et du mode de vie sécularisé des couches laïques.

L'éclatement des classes moyennes iraniennes, déchirées entre gauchisme, technocratisme et apolitisme, marquées par l'absence d'un parti politique qui puisse les encadrer ainsi que la personnalité charismatique de l'ayatollah Khomeyni qui galvanisait la foule et notamment les « dés-hérités » et enfin une conjoncture internationale marquée par la division entre les deux blocs communiste et capitaliste (l'écroulement du mur de Berlin date de dix ans après, en 1989) ont eu raison des classes sécularisées qui ont dû capituler devant la théocratie chiite incarnée par l'ayatollah Khomeyni et légitimée par *Velayat-e faqih* (le gouvernement du juriste islamique). Politiquement, ces classes moyennes ont été écrasées par le pouvoir en place tout au long de la République islamique. Leur force a résidé dans leur capacité de préserver l'espace privé de l'intrusion de l'islamisme politique et du fondamentalisme religieux, en sorte qu'après plus de trois décennies de théocratie, ils gardent intacts leur vision laïque et leur comportement social où la ségrégation des hommes et des femmes n'opère point, à la différence des couches traditionnalistes qui sont devenues le modèle de référence du régime islamique. Par un phénomène paradoxal qui tient à l'échec de la théocratie chiite, les nouvelles générations issues de la socialisation islamique en Iran imitent ces classes moyennes sécularisées, les étudiants (plus de trois millions dont la moitié des femmes) les suivant dans leur démarche non-religieuse, les jeunes femmes suivant leur modèle de gestion de la famille nucléaire de dimension réduite (pas plus de deux enfants) et une partie des générations montantes provenant des anciennes classes traditionnelles comme le bazar et les classes moyennes des petites villes provinciales adoptant leur mode de vie. La diaspora iranienne, forte de plus de trois millions de personnes, en grande partie aux États-Unis, au Canada, en Australie et en Turquie, avec une petite partie en Europe, sert aussi de modèle pour les nouvelles générations iraniennes dont chaque membre, surtout dans les classes moyennes, a au moins quelqu'un de la famille résidant à l'étranger. Toujours est-il que les classes moyennes sécularisées, tout en prenant leur revanche sur le plan culturel, notamment dans l'espace privé de la famille, n'en demeurent pas moins asservies au régime théocratique et sont politiquement marginalisées. L'avènement de Khatami comme Président de la République (1997-2005) ne changea rien sur le plan structurel même si l'ouverture culturelle réussit à répandre le mode de vie sécularisé comme légitime et surtout, l'égalité de l'homme et de la femme comme un idéal à atteindre.

Les révolutions arabes de 2010-2011 ainsi que le Mouvement vert de 2009 en Iran sont les manifestations de cette nouvelle prise de conscience de soi des couches sécularisées qui entendent s'affirmer contre l'islamisme politique, au besoin en se ralliant aux réformistes islamiques comme en Iran.

L'OCCIDENT ET LA PERTE DE SA CENTRALITÉ SYMBOLIQUE

Cette période a vu, en Iran comme dans le monde arabe, un changement de paradigme dans le rapport à l'Occident. Tant que prévalait l'idéal communiste ou tiers-mondiste, l'Occident était l'incarnation d'un impérialisme dont la « nature » même était fondée sur l'égoïsme et l'individualisme bourgeois (pour les gauchistes et les communistes) ou athée (pour les islamistes). Les islamistes et les gauchistes partageaient la même perception péjorative de l'Occident, pour des raisons différentes. Le problème palestinien rendait cette vision des choses encore plus légitime dans la mesure où les États-Unis se rangeaient du côté de l'État juif et ne jouaient pas le rôle d'un intermédiaire impartial entre eux. Aux yeux des nouvelles générations arabe et iranienne, l'Occident en est venu à revêtir une signification morale différente, décalée par rapport à la vue profondément dépréciative qui prévalait auparavant, à savoir impérialisme pour les communistes, idolâtrie (*taqut*) et athéisme (*širk*, associationnisme) pour les islamistes. Les traits négatifs de l'Occident ne sont pas niés pour autant, simplement, les aspects positifs (la démocratie, la vie collective centrée sur la citoyenneté et non la théocratie, la reconnaissance de l'égalité juridique de l'homme et de la femme, etc.) sont aussi pris en ligne de compte et surtout l'Occident n'est plus exclusivement identifié comme le seul et l'unique coupable du sous-développement et de l'autoritarisme dans le monde musulman. La notion de la dignité du citoyen, prônée par les révolutions arabes (2010-2011) et par le Mouvement vert en Iran (2009) implique aussi la prise en charge de sa responsabilité individuelle et collective par les uns et les autres et le refus d'une vision idéologique qui attribuerait à l'Occident la totalité des maux dont souffre le monde musulman.

L'Occident opérait dans l'imaginaire arabe et iranien comme une totalité close dont l'hégémonie était fondée sur son pouvoir diabolique de faire du mal (un sacré négatif, satanique). Cette totalité rendait l'émergence de l'individu impossible dans la mesure où il fallait faire collectivement bloc contre le mal absolu que représentait l'Occident, que ce soit la collectivité nationale prête au sacrifice (le nationalisme autoritaire), ou la collectivité religieuse prête au martyre (la *oumma*) où l'individu était sacrifié à l'autel de l'islam, en lutte perpétuelle contre un Occident maléfique.

En résumé, de central et diabolique, l'Occident devient une entité importante mais non doté d'un pouvoir absolu, la société civile ayant son mot à dire et la responsabilité et la liberté du citoyen revêtant pour la première fois un sens dans le devenir de la société. Cet Occident imaginaire qui était la cause de tous les maux dont souffraient les sociétés musulmanes est ainsi remis en cause dans son statut symbolique d'hégémonie absolue.

LA FRAGILE INDIVIDUATION DANS LES « RÉVOLUTIONS DE LA DIGNITÉ »

L'écroulement de l'empire soviétique en 1989 a contribué en partie à la revendication citoyenne et l'affirmation de sa dignité. Tant que le bloc communiste existait, il exerçait une influence indéniable sur la gauche et présentait une alternative collective au bloc capitaliste, ce qui avait pour

conséquence de présenter une totalité dont l'utopie valorisait l'individu uniquement dans la mesure où il était prêt à s'y sacrifier. Le nationalisme autoritaire, que ce soit dans le monde arabe ou en Iran, a aussi échoué dans la tentative de rehausser les sociétés musulmanes et leur assurer une situation digne de leur passé glorieux dans le monde actuel. L'islamisme radical a été une alternative à l'échec du nationalisme autoritaire et au communisme athée. Mais après plus de deux décennies, il n'a pu renverser aucun pouvoir dans le monde arabe ni produire d'autres effets que de la destruction par la violence. Les « révolutions de la dignité » fondées sur une vision sécularisée du religieux, n'ont pu se développer qu'en raison de la fin du communisme, du nationalisme répressif et l'usure de l'islamisme radical. La sécularisation est désormais centrée sur les valeurs « laïques » (définies sous une forme moins anti-religieuse que la laïcité à la française) des nouvelles classes moyennes et l'individuation liée à une plus grande neutralité vis-à-vis de l'Occident. De puissance diabolique absolue celui-ci se transforme en une simple puissance hégémonique. Dès lors, l'individu émerge, cette fois de manière beaucoup plus autonome que par le passé. En Tunisie, cette individuation se fait par un nouvel imaginaire, celui d'adhérer sans violence aux classes moyennes, aspirant à ce statut, afin de recouvrer la dignité sur les plans économique et juridique. Le cas Bouazizi qui s'est immolé par le feu pour protester contre l'injustice sociale et a ainsi déclenché la révolution tunisienne est paradigmatique. Il ne cherche pas le martyr au sens islamique du terme en se battant contre le pouvoir par la violence, il se met à mort tout en mettant mal à l'aise les ulémas qui trouvent difficilement une justification religieuse à son « suicide », mais il montre par là même la nature non-religieuse de sa protestation. La quête d'une vie décente où le citoyen serait reconnu par le pouvoir dans sa dignité sur les plans économique et politique prime sur toute autre considération, religieuse ou nationaliste. C'est l'individu presque nu qui se présente, en quête de reconnaissance comme un être social visant à vivre sa vie, autrement que dans l'indigence qui est synonyme de l'indignité. Cette quête, une fois traduite dans l'idiome religieux d'Ennahda, se trouve être en porte-à-faux, ce parti ne parvenant pas à restituer son sens sécularisé à cette revendication. Le parti au pouvoir ne parvient pas à mobiliser les ressources politiques et sociales en vue d'apporter un début de satisfaction à cette question cruciale qu'est une économie dynamique capable de donner sens à la volonté d'auto-assertion de cet individu, encore fragile, subjectivant son aspiration à la vie sous des formes plus ou moins incertaines. Le religieux, en l'occurrence, ne résout pas le problème, n'étant pas au centre de mire des revendications qui ont animé la révolution. Ennahda n'a pas su prendre en charge cette aspiration en lui donnant un sens positif. Son échec dans sa mutation d'un parti d'opposition clandestin en une organisation gestionnaire d'une économie en crise en a fait comme la cible de son rejet par les couches sécularisées.

LA NOUVELLE GÉNÉRATION

Dans l'ensemble, c'est l'avènement d'une nouvelle génération, mieux éduquée (un peu partout dans le monde musulman on trouve le rehaussement

du niveau d'éducation des jeunes)⁸, plus au fait des événements du monde et de la diversité des points de vue en raison des nouvelles technologies de communication (Internet, Twitter, Facebook, téléphone portable), qui assume une attitude différente devant le politique, le culturel, le mondial et le rapport au patriarcat (notamment chez les jeunes femmes). « L'aspirant aux classes moyennes » adopte le comportement des classes moyennes et c'est ainsi que les nouvelles générations optent pour une vision beaucoup plus sécularisée du social et du politique que leurs parents, même parmi la jeunesse adhérant aux Frères musulmans en Égypte. L'expansion du modèle et des aspirations des classes moyennes sécularisées a pour conséquence une prise de conscience beaucoup plus aiguë des enjeux liés à la laïcité au sens large du terme (pas au sens restrictif français) et la volonté de défendre la vie laïque comme un ensemble de valeurs qui méritent la mobilisation (lors même que dans les générations précédentes, le souci de « l'authenticité islamique ou gauchiste » primait sur toute considération en termes de laïcité ou de vie quotidienne « bourgeoise »).

En Tunisie, la mobilisation des couches laïques a été déterminante pour que la charia ne s'inscrive pas dans le corps de la Constitution et surtout, afin qu'on n'impose pas, au nom de l'islam, l'inégalité entre hommes et femmes, ce qui aurait été une régression par rapport aux normes édictées sous Bourguiba. En Iran, l'avènement de la République islamique a signifié la transformation de la femme en citoyenne de second ordre sur le plan juridique (le témoignage de la femme vaut la moitié d'un homme, la femme a besoin de l'autorisation de l'homme pour voyager, l'inégalité devant le divorce et l'héritage est inscrite dans le droit islamique appliqué par les tribunaux...)⁹. En Tunisie, sans la mobilisation des femmes, les salafistes auraient voulu imposer cette inégalité, synonyme de l'infériorité de la femme par rapport à l'homme (même s'ils évitent ce terme et parlent de « complémentarité »). En Égypte, le mouvement Tamarrod a su mobiliser une grande partie des couches sécularisées en vue de contester la légitimité des Frères musulmans¹⁰. Il y a donc un retour en force des couches sécularisées, de classes moyennes, mais aussi populaires, sur le devant de la scène après leur éclipse de la scène politique immédiatement après les révolutions arabes. Ces couches ont commencé par se comporter en « belles âmes » et ont fini, en Égypte, par adopter la stratégie des « mains sales » en épousant notamment une attitude violente et en souscrivant au coup d'État militaire pour se débarrasser des Frères musulmans.

8. Voir Farhad Khosrokhavar, *The New Arab Revolutions that Shook the World*, Paradigm Publishers, Bolder and London, 2012.

9. Voir Marie-Ladier Fouladi, *Iran, un monde de paradoxes*, L'atalante, Nantes, 2009; Farhad Khosrokhavar, "The Green Movement: Social Innovation in an Authoritarian Regime", in *Iran and the Challenges of the Twenty-First Century*, Edited by H.E. Chehabi, F. Khosrokhavar, C. Therme, Mazda Publishers, California, USA.

10. Peter Hessler, "Winners and losers in Egypt's ongoing revolution", 22 juillet 2013, 2013, *The New Yorker*, URL: http://www.newyorker.com/reporting/2013/07/22/130722fa_fact_hessler?printable=true¤tPage=all

L'AVÈNEMENT DU CITOYEN ET L'AVENIR DES RÉVOLUTIONS DE LA DIGNITÉ

En Égypte et en Tunisie, les obstacles à la réalisation de l'idéal de citoyenneté digne et non-violente ont été nombreux.

En Tunisie, plusieurs facteurs ont joué en faveur de la démocratie, contrairement à l'Égypte. D'une part, l'existence de l'UGTT (Union Générale des Travailleurs Tunisiens) qui a joué un rôle fondamental comme médiateur entre les partis politiques laïques et Ennahda, en coopération avec l'union des employeurs, l'association des juges et des avocats et la Ligue des droits de l'homme¹¹. Tout en refusant de se constituer en parti politique, l'UGTT a favorisé le rapprochement entre les partis au pouvoir et l'opposition laïque, le coup d'État égyptien jouant un rôle pour pousser par la suite Ennahda au compromis, notamment au sujet d'une constitution laïque. En second lieu, en Tunisie l'armée n'a jamais été puissante, contrairement à l'Égypte où celle-ci est le pilier essentiel du pouvoir, un peu comme au Pakistan et en Iran actuel (l'Armée des pasdarans) où l'institution militaire joue un rôle économique de premier plan (entre le quart et le tiers de l'économie est aux mains de l'armée), à côté de son rôle politique (les présidents Nasser, Sadat et Moubarak ont été des généraux de l'armée) et militaire. En plus de cela, en Tunisie, le leadership en exil en Angleterre et en France sous Ben Ali s'est progressivement converti à une conception démocratique du pouvoir, en contraste avec les Frères musulmans égyptiens. Par ailleurs, les couches laïques en Tunisie sont beaucoup plus unifiées et plus homogènes sur le plan culturel qu'en Égypte. La Tunisie, pays de 11 millions d'habitants aux dimensions restreintes a une population qui n'a rien à voir avec celle de l'Égypte qui a entre 80 et 90 millions d'habitants. Enfin, la Tunisie a été éloignée des considérations géopolitiques en raison de sa situation géographique, lors même que l'Égypte a été exposée à de multiples problèmes géopolitiques qu'elle ne maîtrisait pas (protection d'Israël par les États-Unis, animosité entre les Frères musulmans et l'Arabie Saoudite...).

Dans le cas égyptien, à part les considérations géopolitiques mentionnées, d'autres facteurs ont joué un rôle majeur contre l'instauration d'un pouvoir démocratique : le sous-développement économique beaucoup plus profond qu'en Tunisie (existence d'une paysannerie formant plus de 40% de la population et vivant encore en grande partie dans le dénuement, en dessous de 2 dollars de revenus par jour), les tensions d'ordre religieux (10% de la population est composé de coptes que les salafistes considèrent comme des individus inférieurs en termes de droit) et l'existence d'une armée qui concentre une part importante du pouvoir économique (entre 20 et 40% de la richesse nationale selon les estimations) et considère comme un droit imprescriptible d'occuper le poste du Président de la ré-

11. Mohammed Kerrou, "Tunisia's Historic Step Toward Democracy", Carnegie Middle East Center, 22 avril 2014, URL: <http://carnegiemec.org/2014/04/17/tunisia-shistoricsteptowarddemocracy/h8sv#>

publique (Morsi étant l'exception en tant qu'unique président civil que le pays a connu).

Le coup d'État en Égypte du 3 juillet 2013 a remis en cause la transition vers le pluralisme politique lors même qu'en Tunisie, le vote d'une constitution laïque a rendu possible la coexistence des islamistes et des couches sécularisées au sein d'un système politique s'acheminant vers la démocratie. Les élections de 2014 ont donné la majorité au parti laïque d'opposition Nida Tunis.

Malgré les échecs essuyés en Syrie, en Libye, en Égypte, au Maroc et dans nombres d'autres sociétés arabes, les révolutions de la dignité ne sont pas mortes pour autant. À l'instar des révolutions de 1848 en Europe qui ont d'abord échoué, il y aura un retour dans les décennies à venir où la revendication de la citoyenneté et de la dignité se fera plus pressante. Tel le fruit défendu, une fois qu'il est goûté, il sera difficile d'en oublier la saveur. Après une période plus ou moins longue de désespoir et de désarroi, de nouveaux acteurs vont reprendre le flambeau de la liberté et de la dignité et le mouvement pour l'ouverture du système politique reprendra de plus belle.



ENTRE ÉTAT ET RELIGION : REPENSER LA SOCIÉTÉ CIVILE ET L'ÉTAT CIVIL DEPUIS LES RÉVOLTES ARABES

Benoît CHALLAND

De Sidi Bouzid à Manama, et de Sanaa à Deraa, les révoltes arabes de début 2011 ont été marquées par la cohésion et la ressemblance des demandes faites par les manifestants (demandes pour plus de justice sociale, de respect, et de dignité). Au-delà de l'imagerie d'Épinal qui a trop donné de poids aux nouveaux média sociaux et aux télévisions satellitaires, on aurait tort d'oublier la place non négligeable que l'idée d'« État civil » (*dawla madaniyya*) a occupée durant les premiers mois de 2011. Ces révoltes ont ardemment soutenu l'idée d'un renouveau de l'État, placé à distance égale de la forme militaire qui a caractérisé les gouvernements de toutes les républiques de la région d'une part, et un État islamique dominé par les forces religieuses d'autre part.

Cet article souhaite revenir sur les événements des premiers mois de 2011 pour voir comment les liens complexes entre État et religion ont pu évoluer dans certains pays arabes. Pour repenser la place que la religion a dans l'agir collectif – la politique –, nous essaierons de discuter les notions d'État civil et société civile. Cette dernière (comprise comme un espace fluide d'activisme et de mobilisation sociale, souvent définie en opposition à l'État) a joué un rôle important dans le début des révoltes arabes, mais pas toujours pour les raisons escomptées : en effet, il s'agissait d'une société civile peu organisée, souvent acéphale ayant agi et fonctionné dans les premiers moments des révoltes comme force fédératrice des différentes demandes, bien loin de la vulgate des sciences politiques (américaines en particulier) qui ne compte que sur les associations structurées et les ONGs internationales pour jouer un rôle de démocratisation.

Dans cet article, je propose de repenser les liens complexes entre État et religion à travers les débats de 2011 sur l'État civil et montrer que la société civile arabe peut être un passage obligé pour réconcilier religion et sécularisation étant donné que les sociétés du monde arabe n'ont pas toujours réussi à mener à terme une autonomisation des champs religieux et politiques. En creux, il s'agit d'offrir une critique aux formes de participation généralement soutenues par l'aide internationale (dite aussi aide à la coopération ou développement) pour miser trop sur une partie limitée de la société civile (celle des associations formellement structurées, comme les ONGs,) et pour reproduire un biais eurocentrique de non-inclusion de la religion dans le champ associatif. Pour ce faire, il est nécessaire de voir en quoi on a pu assister à une rupture historique très forte lors des événements de 2011, notamment par une mobilisation initiale très souvent spontanée et une recomposition de ces sociétés civiles nationales arabes mêlant, par exemple, des groupes religieux avec des syndicats, et des comités de quartiers se joignant à des manifestations organisées par de jeunes activistes¹.

DE LA SIGNIFICATION HISTORIQUE DES RÉVOLTES

La signification historique du processus révolutionnaire peut être résumée par trois brèves thèses. Tout d'abord, les révoltes arabes de 2011 ont démontré une forte revitalisation d'une constante politique, à savoir le principe de citoyenneté². Dans une partie du monde qui n'avait pas vu, à part au début du XX^e siècle, la citoyenneté développer des racines profondes à cause de régimes militarisés et dictatoriaux ayant émergé lors du processus de construction étatique, ce principe semble obtenir dès 2011 un succès réel, à en croire les aspirations populaires demandant un rôle actif dans le politique et une redéfinition de la citoyenneté active³.

Deuxièmement, cette revitalisation de la citoyenneté a été rendue possible par le contre-pouvoir de la société civile⁴. Contre-pouvoir car il ne s'agit pas de la société civile du canon occidental, les associations institutionnalisées, en particulier les ONGs soutenues par l'aide internationale. Au contraire, il s'agit d'une nouvelle société civile, créative, violente si nécessaire, mais qui a favorisé un point de vue transcendant les intérêts d'une seule institution ou d'un seul groupe social, et qui a pris la

1. Voir par exemple Killian Clarke, "‘aish, huriyya, karama insaniyya: Framing and the 2011 Egyptian Uprising", *European Political Science* 12, 197-214, 2013.

2. Voir par exemple Mouin Rabbani, « The Year of the Citizen », *Jadaliyya*, mai 2011. URL: <http://www.jadaliyya.com/pages/index/1722/the-year-of-the-citizen>

3. Voir aussi Benoît Challand, "Citizenship against the grain. Locating the spirit of the Arab Uprisings in times of counterrevolution", *Constellations*, 20(2), 2013.

4. Thèse que je développe dans "The Counter-power of civil society and the emergence of a new political imaginary in the Arab world", *Constellations* 18(3), 2011, 275.

défense des droits collectifs, notamment par les syndicats qui ont constitué un moteur essentiel dans les révoltes de plusieurs pays (ailleurs j'ai parlé de quelques exemples emblématiques de grèves de médecins égyptiens demandant plus qu'une hausse de salaire mais une plus juste redistribution des revenus de l'État ou de luttes communes entre différents groupes communautaires au Bahreïn)⁵.

Troisièmement, contrairement aux analyses de type politiste qui se concentrent sur les changements institutionnels formels pour comprendre si, oui ou non, nous avons eu à faire à des révolutions, étudier le langage et les symboles de la révolution (comme par exemple à travers le thème de l'État civil) nous permet d'appréhender un aspect qualitatif non négligeable de ces événements historiques, à savoir les pratiques d'interaction entre manifestants, et la signification de ces mobilisations⁶. En quoi la notion et la pratique de citoyenneté ont-elles franchi un cap, fût-il momentanée, avec les révoltes de 2011 ? En quoi les liens entre États et citoyens ont-ils été modifiés ?

Alors que pendant longtemps on avait souligné le manque de cohésion entre États arabes et sociétés locales (comme par exemple dans le fameux livre de Burhan Ghalioun *État contre Nation* publié au début des années 1990⁷), on voit ici une véritable réappropriation du contrat social et une véritable prise en main de l'État, et ce, dans certains contextes, de manière quasi-littérale, comme le suggèrent les exemples suivants.

En Égypte, les manifestant(e)s qui envahissent les bureaux de la police politique (*amin al-dawla*) en février 2011 et qui se réapproprient les dossiers que les services de sécurité omniprésents avaient constitués sur eux des années durant, montrent que ce sont aux citoyen(ne)s de définir les frontières du « sécuritaire », et de ce qui devrait être un usage légitime de la violence ou de la surveillance par l'État. Sur un autre registre plus terre à terre, on a pu observer la construction de nouvelles routes d'accès au périphérique du Caire, routes que le régime refusait de construire pour des quartiers périphériques ou illégaux (les fameuses *'ashwa'iyyat*).⁸ En

5. Challand, "Citizenship against the grain". *op. cité*.

6. Voir p. ex. Elliot Colla, "Roundtable on the Language of Revolution in Egypt", *Jadaliyya* 12 Aug. 2012. Farhad Khosrokhavar, *The New Arab Revolutions that Shook the World*, Boulder CO: Paradigm Publishers, 2012, Ch. 11 "The Symbolic Dimensions of the Arab Spring", 91-125, and 232-275.

7. Burhan Ghalioun, *Le Malaise Arabe. État contre Nation*, ENAG Éditions, Alger, 1991. Ghalioun fut aussi l'un des fondateurs du Conseil National Syrien, reflétant une nouvelle donne sociologique, à savoir le rôle accru de certains acteurs académiques dans la sphère politique après 2011.

8. S. Ismail, *Political Life in Cairo's Quarters. Encountering the Everyday State*, Minnesota University Press, Minneapolis, 2006. Voir aussi *New York Times*, "Who Rules the Street in Cairo? The Residents Who Build It", 27 avril 2013. URL: http://www.nytimes.com/2013/04/28/arts/design/in-cairo-rethinking-the-city-from-the-bottom-up.html?pagewanted=all&_r=0

Libye aussi, on a assisté à des actions au contenu politique on ne peut plus explicite dans le désir d'accélérer le travail politique de renouvellement de liens à l'État. Par exemple, la population de l'est du pays a voté, malgré l'absence d'un cadre juridique clair, la formation de conseils municipaux, permettant ainsi une prise en main directe par la population de décisions politiques urgentes. Même si ces actions ont pu être prises pour éviter des décisions ultérieures par le centre politique de Tripoli, elles montrent un engagement civique important et novateur.

Pour citer Ghalioun à nouveau, un type de lecture dominant durant les années 1980 et 1990, était que la modernité politique, imposée d'un côté par la domination coloniale et accélérée d'un autre côté par les politiques locales de modernisation, n'avait pas eu le temps de « sécréter un univers symbolique correspondant » au cœur des sociétés arabes, créant un malaise et un ressentiment à l'égard de cette modernité trop souvent associée à un extérieur dominant⁹. Avec certains épisodes des révoltes arabes illustrés ci-dessus, on peut soutenir que les sociétés arabes ont recherché un centre de gravité en tant que groupe se reliant à l'État et ont explicitement exprimé leur désir d'avoir voix au chapitre après de longues décennies de « confiscation et domestication » de la société sous Ben Ali,¹⁰ Moubarak ou Kadhafi.

Force est de constater que la lecture d'un fossé entre société et État, ou entre valeurs « locales » et référents extérieurs est surannée, en plus d'être potentiellement culturaliste¹¹. Ce sont les gens eux-mêmes qui ont inventé les modes d'action et de représentation des révoltes de 2011-2012, indépendamment des référents occidentaux.¹² Au contraire, ce sont les formes de mobilisation dans les pays arabes qui ont été reproduites ailleurs dans le monde, si l'on pense aux manifestations des *indignados* en Grèce, Espagne ou New York ayant imité les confrères et consœurs de Tahrir au Caire ou de la place Taghayir (« place du changement ») à Sanaa.

L'argument principal de cet article affirme que le rapport des sujets de la politique arabe a profondément évolué vers une réappropriation, certes inchoative et imparfaite, de l'État. Ce rapport a changé car l'élan

9. Burhan Ghalioun, « Islam, modernité et laïcité : Les sociétés arabes contemporaines », *Confluences. Méditerranée*, 33, Printemps 2000, p. 30 ou Burhan Ghalioun, *Islam et politique. La modernité trahie*, Casbah Éditions, Alger, 1997.

10. Pour suivre l'expression de S. Laarcher et C. Terzi, « Comment faire Peuple ? Le cas des protestations publiques au Maghreb », *L'année du Maghreb* VIII, 2012, p. 97.

11. On pense ici à la thèse néo-orientaliste selon laquelle la démocratie n'est pas un système de valeurs locales ou « compris » par les populations arabes, mais seulement un référent extérieur, un discours utilisé par quelques individus seulement.

12. Une absence également soulignée par F. Koskhoravar, *The Arab Revolutions that Shook the World*, *op. cit.*

révolutionnaire de 2011 a montré que de sujets, les manifestants et manifestantes pouvaient devenir des citoyen(ne)s à part entière, et que l'État violent, celui des *mukhabarat*¹³, des *shabiha* en Syrie¹⁴, ou celui généralement approprié par une clique ou des structures néo-patriarcales¹⁵, n'était pas une fatalité. En 2011 – depuis, le retour de manivelle contre l'idée de « révolution » a été extrêmement violent après les six ou douze mois d'euphorie initiale –, les masses arabes ont montré, par ces manifestations, que l'État dans le monde arabe pouvait aussi être cet idéal wébérien de l'État comme une « communauté humaine qui réussit à définir, de manière collective un usage légitime de la violence. »¹⁶ L'État, en tant que communauté humaine, a été vivifié durant les premiers mois de 2011 (depuis, hélas, remis aux oubliettes par diverses forces contre-révolutionnaires pour ne pas dire réactionnaires) à travers les thèmes de société civile et d'État civil. Ces deux expressions, pour peu qu'elles soient appréhendées loin du canon occidental, offrent une nouvelle façon de lier la religion à la forme politique. Commençons tout d'abord par voir comment la société civile offre un lien entre religion et action individuelle et collective, culminant potentiellement vers l'État en lien direct avec les communautés qui le composent.

LA CENTRALITÉ DE LA SOCIÉTÉ CIVILE POUR 2011

Évoquer le terme de société civile génère inmanquablement une levée de boucliers. On objecte souvent dans certains cercles détracteurs que l'expression est une « invention occidentale » et qu'une telle chose n'existe pas dans le monde arabe¹⁷ ou dans le monde « arabo-musulman » (un terme de toute façon problématique). On entend, de la part d'orientalistes (orientaux) que Larbi Sadiki a très bien critiqués¹⁸, que les sociétés arabes ne sont pas prêtes pour la démocratie, que la société civile ne fait pas partie de la culture politique arabe¹⁹.

13. *Mukhabarat* fait références aux services de police politique qui ont terrorisé leurs propres citoyens. Voir Philippe Droz-Vincent, "The Security Sector in Egypt: Management, Coercion and External Alliance under the Dynamics of Change", in L. Guazzone and D. Pioppy (eds), *The Arab State and Neo-Liberal Globalization. The Restructuring of State Power in the Middle East*, Reading, Ithaca Press, 2009, 219-45.

14. Yassin Al-Haj Salih, "The Syrian *Shabiha* and their State", *Heinrich Boell Stiftung-Middle East Bulletin*, avril 2012.

15. Sur le rôle du patriarcat dans les mondes arabes, voir Sami Zubaida, "The 'Arab spring' in historical perspective", *Open Democracy*, octobre 2011 (9p.).

16. Max Weber, *Beruf als Politik*, p. 8, Dunker & Humblot, Berlin, 1958. Mon emphase.

17. Azmi Bishara, *Al-dimuqratiyya wal-ta'dudhiyyah (Démocratie et pluralisme)* Ramallah, Muwatin, 1996, p. 10.

18. Larbi Sadiki, *The Search for Arab Democracy. Discourses and Counter-Discourses*, London, Hurst & Company, 2004.

19. Yahya Sadowsky, "The New Orientalism and the Democracy Debate", *Middle East Report*, juillet-août, 1993, 14-21.



Je m'inscris en faux avec de tels propos, notamment parce qu'ils justifient une vision relativiste et qu'ils sont basés sur une fausse conception dite fondationnelle ; c'est-à-dire que l'on confond la définition de la société civile avec sa généalogie, ou son ancrage dans une certaine histoire, à savoir l'histoire occidentale européenne. Non seulement la société civile fait partie du répertoire politique arabe classique,²⁰ mais la réalité empirique démontre qu'une sphère associative a toujours existé dans le monde arabe, soit dans une forme pré-moderne (à travers les corporations, les cafés, par le rôle critique des oulémas²¹) soit dans une forme moderne (telle que les associations, organisations caritatives, associations de famille, etc.).²²

Le problème réside dans la confusion existant à propos de la définition de la société civile qui a réifié une certaine pratique institutionnelle – celle occidentale d'institutions sécularisées telles que les ONGs – entre une attente libérale de démocratisation et une fonction de propagation automatique du pluralisme à travers les pratiques de marché. C'est là que l'industrie de l'aide internationale a frappé et contribué à renforcer cette vulgate d'une société civile *factotum* automatiquement positive²³. La société civile ne peut pas toujours être clairement structurée ; de plus, elle ne peut pas avoir que des effets bénéfiques (les mobilisations en son nom peuvent se faire sur des thèmes contraires aux principes de démocratie et de pluralisme). Enfin elle ne doit pas être vue comme un outil de domination, ou comme un cheval de Troie d'un néo-impérialisme ou néo-colonialisme occidental. Certes, si on entend ce genre de critiques, c'est que cette idée et la forme qu'a soutenues l'industrie de l'aide internationale sont devenues standardisées et pré-formatées par des pratiques institutionnelles liées à la pression capitaliste et aux logiques de rationalisation de l'aide internationale²⁴. Ceci pour dire qu'il s'agit d'une transformation *générale* qui n'est pas spécifiquement liée à un projet de contrôle extérieur. N'oublions pas que Max Weber soulignait déjà dans les lignes conclusives de son fameux essai sur *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*

20. Al-Farabi parle de *ijtama' al-madani* dans sa *Cité Virtueuse*. De manière générale sur les débats arabes sur ce thème, voir Sara Roy, *Hamas and Civil Society in Gaza. Engaging the Islamist Social Sector*, Princeton University Press, Princeton, 2011.

21. Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt & Nehemia Levitzion (eds.). *The Public Sphere in Muslim Societies*, University of New York Press, State Albany, 2002. Voir aussi Said Amir Ariomand, "Islam, Political Change and Globalization", *Thesis Eleven*, 76, février 2004, 9-2.

22. Michaelle Browsers, *Democracy and civil society in Arab political thought: Transcultural possibilities*, Syracuse University Press, Syracuse, N.Y., 2006, Chapter. 2, pp. 25-57.

23. On lira, dans cette veine, Francis Fukuyama, *Social Capital and Civil Society*, IMF Working Paper 00/74, Washington DC, FMI, 2000.

24. Voir par ex. Chris Hann et Elisabeth Dunn, *Civil Society. Challenging Western Models*, Routledge, London, 1996.



l'existence d'une cage d'acier générée par la modernité et une rationalisation poussée faisant perdre le contrôle humain sur certaines pratiques d'organisation. En d'autres termes, la société civile peut générer un élan vers le pluralisme démocratique mais tout dépend comment elle peut évoluer et la « ONG-isation » peut advenir sans une intention de contrôle extérieur²⁵.

Il s'agit, pour préserver une utilité analytique et éviter d'en faire un fourre-tout, de redéfinir le terme. La société civile ne doit pas être automatiquement définie selon le canon occidental, à savoir une sphère intermédiaire située entre d'un côté les sphères de production et reproduction et l'État de l'autre. Dans le cas de l'aide internationale, cette lecture est réductrice car fondée dans une histoire bien précise, celle de l'émergence des sociétés capitalistes occidentales. Il ne s'agit pas de dire que la société civile est occidentale, mais que sa définition et les attentes qui s'y attachent – par exemple sur ce qui constitue le « public » ou le « privé », à savoir en grande partie des distinctions s'appliquant au monde capitaliste bourgeois – sont européennes ou occidentales. Le principe de mobilisation contre les pouvoirs établis est une constante que l'on retrouve dans le monde entier, même si cela s'opère à des moments et par des biais différents. N'oublions pas non plus que la société civile allemande ou française du XIX^e siècle était très différente de celle de la seconde moitié du XX^e siècle. Ainsi, par exemple, seule une minorité de la population mâle pouvait s'exprimer politiquement au XIX^e siècle, à cause des limitations censitaires ; hommes et femmes ne purent militer politiquement de manière égalitaire en France et en Allemagne qu'à partir du milieu du XX^e siècle.

Une simple critique à cet eurocentrisme converge vers la proposition qu'il faut plutôt penser la société civile en termes d'espace où se dessinent et se combattent différents projets politiques ayant pour but d'affirmer l'autonomie de différents groupes constituants, indépendamment de la forme que cette société civile prend. L'autonomie, selon ma définition, implique une dimension de choix d'institutions ou de projets politiques de base. Mais l'autonomie requiert aussi une liberté d'accès à l'imaginaire, un motif que Cornelius Castoriadis a longuement élaboré dans ses travaux où il pense l'autonomie comme un projet radical ne pouvant se manifester qu'à travers la possibilité de questionner les imaginaires collectifs, et de se réappropriier le langage à travers lequel on exprime ce projet politique, cette autonomie²⁶.

25. Pour une illustration détaillée de ce danger de transformation de la société civile, voir mon livre sur *Palestinian Civil Society. Foreign Donors and the Power to Promote and Exclude*, Routledge, London, 2009.

26. J'ai élaboré et défendu cette définition dans mon ouvrage *Palestinian civil society*. *Op. cit.*, 25-58.

Cette définition évite d'escompter, *normativement*, une unique forme ou un seul élan institutionnel pour pouvoir dire qu'il existe ou non une « société civile ». La société civile n'est pas une chose, elle est un principe. Ainsi, on doit voir l'activisme, la lutte pour la définition de cette autonomie collective prendre des formes différentes selon les cas. Avec cette approche plus souple, on pourrait ainsi inclure des configurations sociales différentes d'un pays ou d'une région du monde à l'autre. Prenons deux exemples tirés des mondes arabes contemporains et qui sont facilement oubliés en parlant de société civile : la famille et les sphères d'activisme religieux.

Heba Raouf Ezzat et bien d'autres suggèrent d'inclure la famille dans la définition de la société civile.²⁷ Ne parle-t-on pas de *jama'yaat ahaliyya*, d'associations civiques, ou de *mujtama' al-ahli* (la société civique, avec la racine *a-h-l*, proche du terme de famille) pour dire « société civile » dans le monde arabe²⁸ ? Pour Raouf Ezzat, les familles ayant un rôle important au niveau des sphères de solidarité informelle doivent être incluses dans la catégorie de la sphère associative. Une telle revisitation permet de percevoir un nombre beaucoup plus important de femmes dans ce qui deviendrait une sphère publique. Elle permettrait aussi de compter parmi ses rangs les organisations caritatives qui jouent un rôle très important dans une région où l'État souvent n'est pas à même d'offrir des services de base dignes de ce nom. Un nombre non négligeable de ces associations, certainement la majorité, sont islamiques ou confessionnelles. Ici aussi la masse des volontaires dans les organisations caritatives sont des femmes, permettant ainsi d'éviter d'autres faux débats (européens) sur la prétendue exclusion des femmes de la sphère publique arabe. Tout dépend bien entendu de comment sont définies la sphère publique et la société civile.

Avec une définition plus inclusive on évite de tomber soit dans une forme de relativisme, soit d'essentialiser la géographie des origines de certains concepts politiques. Il faut plutôt chercher à comprendre comment les idées et concepts circulent d'une aire politique ou culturelle à l'autre, comment les concepts sont réinterprétés et compris à un autre endroit ou moment historique. En soi, la sociologie historique peut amener à mieux comprendre ces évolutions et ces réinventions, en minimisant les a priori idéologiques et heuristiques de savoir qui a « inventé » de nouvelles catégories, mais en insistant plutôt sur des constantes de mobilisation politique²⁹.

Pour conclure ce passage, on voit que la société civile dans le monde arabe est une réalité empirique forte, dans laquelle femmes ou personnes

27. Browsers, 2006. *Op. cité*.

28. Voir à ce propos l'introduction de Sheila Carapico, *Civil Society in Yemen. The Political Economy of Activism in Modern Arabia*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

29. Je suis là l'approche de Jean-Loup Amselle, *Branchements. Anthropologies de l'universalité des cultures*, Flammarion, Paris, 2001. Voir aussi Vivek Chibber, *Post-colonial Studies and the Specter of Capitalism*, New York, Verso, 2013.

adhérant à un projet islamique peuvent contribuer activement s'ils respectent la diversité des opinions et le pluralisme. Ce fut aussi le cas lors des révoltes de 2011 où la société civile s'est reconfigurée de manière parfois spontanée, sans l'aide des bailleurs de fonds, pour épauler les demandes de justice sociale et de renouveau des élites politiques, indifféremment des origines politiques ou idéologiques des groupes mobilisés. De plus, les activistes proches de milieux religieux, tels que les Frères musulmans, ont collaboré avec d'autres groupes religieux durant les premiers mois de 2011 pour renforcer la demande collective de changements de régime et de plus d'égalité sociale dans les différents pays. Ils ont ainsi participé à la redéfinition d'une autonomie politique. Voyons maintenant comment les débats autour de l'État civil ont aussi revivifié le devenir citoyen dans les mondes arabes.

LE THÈME DE L'ÉTAT CIVIL

Le thème d'un « État civil » (*dawla madaniyya*, en arabe) émerge dès la chute des présidents Ben Ali en Tunisie et Moubarak en Égypte. Bien entendu ce qui était le plus petit dénominateur commun avait le désavantage d'être une catégorie résiduelle, à savoir ce que les militant(e)s voulaient surtout éviter : un régime militaire pour les uns, ou une république islamiste à l'iranienne pour les autres.

Le terme d'État civil arrivait néanmoins comme un bol d'air frais, après plusieurs années, si ce n'est des décennies, de discours appelant à l'établissement d'un État islamique. La révolution iranienne de 1978-1979 avait été caractérisée par une lutte de fond entre deux camps anti-impérialistes, la tendance islamique de l'Ayatollah Khomeiny et la tendance de gauche, marxisante et tiers-mondiste, qui avaient fait de l'opposition à l'intrusion américaine en Iran un cheval de bataille commun. Finalement ce furent les islamistes qui gagnèrent cette bataille interne et obtinrent la création d'une république islamique lors du référendum constitutionnel de 1979.

Avec la forte présence de partis d'opposition islamiques dans tous les pays arabes, au moment des révoltes de janvier 2011, la crainte était fondée pour beaucoup de voir un clonage du système iranien dans les pays arabes. Or la forte présence de discours appelant à la création d'un État civil offre un témoignage de la vivacité de l'opposition des masses à l'adoption d'une forme politique quasi théocratique. Partout, du Yémen au Bahreïn, et de la Tunisie à l'Égypte, la notion d'État civil avait suscité l'approbation de toutes les forces se revendiquant du projet révolutionnaire populaire, elle se trouvait également sous le plume d'une palette variée d'intellectuels et d'activistes.

En Égypte où l'on se demandait quelle serait l'attitude du leadership de la Confrérie des Frères musulmans après une attitude ambiguë quant à son soutien aux manifestations de fin janvier 2011, la même phrase acquit un

statut tout aussi important, surtout en termes d'opposition civil-militaire. L'État civil, *dans le premier semestre de 2011*, fonctionna comme un ticket d'entrée virtuel pour agir dans la sphère politique formelle. En parlant de la nécessité de refonder l'Égypte sur la base d'un État civil, les Frères et les autres mouvances islamistes, salafistes inclus, donnaient des garanties de leurs intentions de ne pas prendre en otage l'esprit de la révolution. Ils affichaient également leur désir de voir les militaires perdre leur rôle de guide et de tutelle dans le système politique égyptien.³⁰

En Tunisie, on parla également d'État civil, mais vu les efforts pour séculariser l'État depuis l'indépendance en 1956, l'expression a plus été invoquée par le principal parti islamiste, Ennahda, dans le même objectif de démontrer sa capacité à gouverner loin d'un agenda islamisant *stricto sensu*. En somme, parler d'État civil, dans tous les pays arabes était une façon de parler de la nécessité de limiter l'influence des militaires tout en revivifiant de manière constructive le vieux débat de la compatibilité entre islamisme au pouvoir et démocratie. Il était frappant de voir combien les gens, de Bahreïn à la Libye, et de la Syrie au Yémen, répétaient à l'envi qu'ils ne voulaient pas d'une solution à l'iranienne et que l'État civil apparaissait comme une alternative solide aux aspirations populaires.

Le thème jumeau de cet État civil fut celui du modèle turc – en tout cas pour une bonne partie de l'année 2011. La Turquie en effet était gouvernée depuis 2002 par un parti islamiste, l'AKP (le Parti de la Justice et du Développement), sous l'autorité du premier ministre Recep Tayyip Erdoğan.

Il ne faut pas oublier que l'armée turque avait joué un rôle politique trop marqué au goût de certains, puisque la Turquie avait connu des coups militaires en 1960, 1971 et 1980 et un quasi-coup en 1997 lorsqu'un autre premier ministre islamiste, Erbakan, avait été forcé à abandonner le pouvoir pour des positions religieuses trop marquées. La conséquence de ces prises de pouvoir militaires, certes chaque fois temporaires (d'une année environ), avait été d'attribuer un rôle constitutionnel aux militaires, capables d'interférer dans les décisions judiciaires et politiques. Les principes de la Turquie kémaliste, une république laïque unifiée autour d'une identité nationaliste, étaient invoqués à chaque fois par les militaires qui se vantaient d'être les garants de cet ordre né lors de la fondation de la Turquie par Atatürk.

Le fait que l'AKP, comme parti ouvertement islamique, ait pu survivre plus de dix ans au pouvoir n'est pas anodin. Les partis qui avaient précédemment offert une trop grande défense d'idées islamiques avaient été rapidement éconduits du pouvoir ou dissolus. Erdoğan et compères surent donc protéger l'identité kémaliste et leur projet politique islamique

30. Pour une analyse critique de comment les Frères ont adapté (et non changé) leur discours par rapport à cet État civil au début de 2011, voir Mariz Tadros, *The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt: Democracy redefined or confined?* Routledge, London, 2013.

sans aliéner les militaires. Le modèle turc avait l'avantage d'offrir un exemple concret de mariage de pouvoir par un parti islamique et de respect de la forme laïque de l'État, tout en réussissant à cantonner les militaires dans leurs baraquements. Ceci explique l'intérêt que les Arabes ont porté au modèle en 2011.

La faiblesse de ce modèle est qu'il était perçu parfois comme servant de bouclier et de soutien à la Turquie dans sa politique régionale expansionniste, politique qui a aussi été décrite comme faisant place à une arrogance de ses élites dirigeantes. En d'autres termes, le modèle turc résonnait du passé ottoman où, jusqu'à la dissolution de l'Empire au sortir de la Première Guerre mondiale, Istanbul dominait le bassin sud-est méditerranéen. Après la décennie des années 1990 où les gouvernements turcs avaient frappé en vain à la porte de l'Union européenne pour devenir un membre reconnu de l'Europe, l'orientation diplomatique de la Turquie sous l'AKP changea diamétralement et les efforts furent pour la décennie 2000-2010 de construire un partenariat régional, vers l'Est (en Asie Centrale) et le Sud (Syrie *in primis*) de la Turquie. Un retour en quelque sorte à un passé ottoman, passé mythifié par les élites de l'AKP notamment par de grandes séries et des péplums télévisés vantant la justesse et la sagacité des sultans ottomans.

Dans le moment d'euphorie de 2011, le modèle turc brillait par sa capacité d'allier pouvoirs civil et militaire et par le respect de la forme laïque de l'État gouverné par un parti islamique. La dynamique d'alliances vers le sud-est servit donc à l'idée de justifier un renforcement de la présence turque dans le monde arabe. Le ministre des Affaires étrangères turc d'alors, Ahmet Davutoglu, mena dans les premiers mois de 2011 une campagne de charme en Libye, Tunisie et en Égypte, vantant la sagesse du peuple arabe à se défaire de pouvoirs tyranniques. Si la Turquie était plus présente et invoquée sur les rives sud de la Méditerranée et non pas ailleurs dans le monde arabe, au Yémen ou au Bahreïn, c'est que la Turquie avait aussi des intérêts économiques importants avec ces pays du nord de l'Afrique.

Ainsi, la Turquie s'est opposée initialement aux bombardements en Libye durant le printemps 2011. Elle le fit non par solidarité avec une autre nation musulmane (comme le faisait miroiter la rhétorique officielle turque) mais par défense de ses investissements dans le nord du pays. La voie diplomatique ayant échoué, la Turquie utilisera ensuite la carte de l'aide au développement qu'elle donne en masse depuis une dizaine d'années pour renforcer sa présence dans la région³¹. En d'autres termes, la Turquie a utilisé une facette de son identité pour se profiler dans la nouvelle donne politique générée par les révoltes de 2011.

31. La Turquie donnait 10 millions de dollars d'aide par année au milieu des années 1980. Elle en distribuait 2 milliards en 2012. Voir Meliha Benli Altunisik, "Turkey as an 'Emerging Donor' and the Arab Uprisings", *Mediterranean Politics* 19(3), 2014, 333-350.



Ce sont ces mêmes développements ainsi que les caractéristiques des révoltes arabes qui vont justement ternir l'image de la Turquie, tout d'abord sur le versant turco-syrien et rapidement aussi par son attitude vis-à-vis de la question kurde et d'une fronde de jeunes manifestants lors de l'été 2013. Si, pour certains, le gouvernement AKP offrait une image séduisante de conciliation entre islamisme et démocratie, pour d'autres, l'incapacité du gouvernement à reconnaître les droits des Kurdes de Turquie indiquait que quelque chose ne tournait pas rond dans le modèle turc. Quelles furent les pierres d'achoppement ?

Tout d'abord, le soutien que donna Erdoğan aux rebelles syriens au nom des libertés ne resta pas que civil : la Turquie fut un des premiers États de la région à armer les forces rebelles en Syrie. Le modèle turc se révéla être un Janus et l'on put découvrir un deuxième visage : certes, coopération civile et pacifique d'une part, mais l'usage de la force d'un autre côté ne serait pas à exclure par les dirigeants turcs. La position contradictoire sur un refus d'avaliser les bombardements en Libye et le recours à la force en Syrie démontrait qu'Erdoğan ne faisait pas avancer la machine étatique turque selon les mêmes principes.

Les deuxième et troisième pierres d'achoppement furent domestiques. Là aussi, la force fut engagée par le gouvernement contre les Kurdes de Turquie, de peur que la dynamique de l'autonomie kurde, générée en réaction par le gouvernement syrien qui avait garanti, en échange de non-rébellion contre Damas, une autonomie de facto au Kurdistan syrien, ne fit tache d'huile en Turquie. Erdoğan lança des campagnes punitives armées dans ses propres frontières contre les groupes kurdes et la façade démocratique du respect du pluralisme fut sérieusement écornée³².

Le modèle turc coula définitivement durant l'été 2013 suite à une manifestation stambouliote qui n'aurait dû avoir qu'une portée locale. Suite à un projet immobilier de construction d'un centre commercial sur un des derniers espaces verts en plein cœur d'Istanbul (le parc Gezi, à un jet de pierre de la place Taksim), la manifestation, basée sur le modèle de l'occupation de la place Tahrir au Caire, fit boule de neige dans tout le pays et les critiques contre le gouvernement émergèrent de toutes parts. Ce dernier répondit par la violence et les émeutes de fin mai 2013 se répandirent dans tout le pays. Erdoğan répondit d'une main de fer provoquant des vagues de manifestations dans les plus grandes villes du pays.

L'ironie du « modèle turc » et de son gouvernement, encensant le pouvoir révolutionnaire des jeunesses arabes en 2011 mais incapable de dialoguer avec sa propre jeunesse pour garder un espace vert au cœur d'Istanbul en 2013, n'a pas échappé aux observateurs de la région. Dès lors, Erdoğan est apparu toujours plus comme une figure dictatoriale, n'hésitant pas à

32. Voir Asli Igsiz, "Brand Turkey and the Gezi Protests: Authoritarianism, Law, and Neoliberalism", *Jadaliyya*, juin 2013.



tourner le dos à l'image de la Turquie médiatrice entre plusieurs parties en Égypte, Libye ou Tunisie. Bashar al-Asad, le président syrien, s'est fait alors un malin plaisir à applaudir la révolution des jeunes Turcs et à appeler, comme le faisait Erdoğan à son égard, le « tyran d'Ankara » à se démettre de ses fonctions.

CONCLUSION

De ce détour par le modèle turc, on peut comprendre pourquoi le thème de l'État civil connu un cheminement beaucoup plus ardu à partir de la deuxième moitié de l'année 2011. Au début de 2011, la Turquie semblait offrir un exemple à suivre pour les forces islamistes qui avaient été jusque-là systématiquement cantonnées dans une situation d'opposition dans les pays arabes.³³ Le cas turc montrait qu'une participation ouverte d'un parti islamiste à un gouvernement pouvait se faire dans le respect d'un cadre étatique non-religieux. La crise syrienne a rapidement donné à voir le visage sécuritaire, stratégique et armé du soi-disant modèle turc et, depuis la fin 2011, dans tous les pays arabes, l'élément sécuritaire a éclipsé la dimension « civile » de cet État civil (en tant que coopération possible entre partis séculiers et islamistes). La rhétorique éprouvée si souvent dans le monde arabe que seul un État *policier* est capable de gérer des situations de conflits a graduellement fait perdre à la notion d'État *civil* son caractère novateur du début 2011. En d'autres termes, l'idée d'État civil peut être lue soit à l'aune d'une forme gouvernementale non-islamiste, soit comme expression d'un rejet d'un État policier, fliqué ou *mukhabarat*.

Le premier semestre de 2011 aura été synonyme d'efforts citoyens aspirant à rejeter la version de l'État policier ou militarisé tout en conjuguant des formes d'activisme religieux et séculiers. On a vu que les débats et la pratique de la société civile se sont faits sans référents extérieurs, occidentaux en particulier. L'action et la pratique révolutionnaires de 2011 ne se sont pas structurées sur des bases idéologiques, par exemple d'anti-impérialisme, ou sur une vision islamiste pulsée par des groupes politiques³⁴ ; elles ont inclus le religieux pour le faire participer à une revivification du principe de citoyenneté qui montre bien que l'État, dans son acception wébérienne d'une communauté humaine, peut faire partie des aspirations des populations arabes. Mais comme ailleurs dans le monde, les moments d'expansion des droits et des pratiques citoyennes ont été suivis de contre-révolutions et d'efforts par les forces au pouvoir visant à limiter cette expansion ou ces aspirations démocratiques.

33. A part en Palestine où Hamas avait gagné les élections législatives de 2006.

34. Voir Farhad Khoskhoravar, *op. cit.*, 91-125.





ISLAM ET POLITIQUE DANS LA LIBYE CONTEMPORAINE

Younes ABOUYOUB

INTRODUCTION

Le 23 octobre 2011, lors de son discours annonçant la victoire de la révolution libyenne, le président du Conseil National de Transition Mustafa Abduljalil déclara sans ambages que la Libye nouvelle serait basée sur la charia, le système juridique islamique, où l'intérêt bancaire serait proscrit et la polygamie autorisée. D'aucuns ont pensé qu'il s'agissait là d'un phénomène nouveau, d'un tournant inopiné de la révolution libyenne à la suite de quatre décennies de socialisme populiste laïc. Or, la réalité est toute autre car la Libye a toujours été l'un des pays les plus conservateurs d'Afrique du Nord, même durant l'ère Kadhafi. En dépit de son panarabisme et de son idéologie révolutionnaire, le colonel Kadhafi affichait un fort attachement à l'islam. En fin connaisseur de la société libyenne, il a sagement asservi la religion à son projet politique. Quant aux mouvements d'opposition au régime de Kadhafi, principalement islamistes (particulièrement à partir des années 1980), ils puisaient dans l'islam la légitimité de leurs actions et la justification du jihad qu'ils menaient contre le régime.

Même si les événements successifs après la fin du régime Kadhafi semblent indiquer le contraire, le conflit libyen ne saurait se résumer à une confrontation entre un courant « libéral » et un autre « islamiste » car le courant libéral ne s'est jamais développé assez dans une société où la religion occupe une place prépondérante à tous les niveaux. L'Alliance des Forces Nationales, le fer de lance du camp dit « libéral » a toujours reconnu cette place privilégiée à l'islam dans le champ politique et soutenu l'idée



que « la charia est la source principale de la législation ». De l'autre côté, le parti des Frères musulmans, Justice et Construction, se présente comme un parti national, civil avec une référence religieuse. Ce n'est pas tant la question religieuse qui divise l'élite libyenne, mais plutôt la lutte pour le pouvoir.

Dans les pages qui suivent, j'analyse la relation entre les différents pouvoirs en Libye et la religion depuis le XIX^e siècle et plus particulièrement depuis l'insurrection de 2011.

ISLAM, JIHAD ET SANOUSSIYA

La Sanoussiya est l'un des principaux mouvements réformateurs religieux en Afrique du Nord et au Grand Sahara dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Originaire de la Cyrénaïque, le mouvement a pu s'étendre rapidement dans les autres provinces libyennes même si sa présence est restée limitée dans l'ouest du pays, principalement à cause de la forte présence de la structure étatique ottomane avec ses oulémas et dignitaires religieux qui étaient plutôt d'obédience salafiste de l'école de Mohammed Abdou et Jamal-Eddine al-Afghani. Créée par un Chérif d'Algérie, Mohammed Ben Ali al-Sanoussi (1787-1859) plus connu sous le nom du Grand Sanoussi, la Sanoussiya est un mouvement soufi réformateur qui s'est constitué à la suite de l'inanité des États islamiques face aux puissances européennes, à l'instar du mouvement Wahhabite au Nejd au XVIII^e siècle et de la Mahdiyya au Soudan lors de la seconde moitié du XIX^e siècle. Bien que la Sanoussiya ne partage pas le puritanisme et littéralisme du wahhabisme, il n'en demeure pas moins que ces deux courants, principalement religieux à l'origine, ont ceci en commun qu'ils se sont mus en mouvements politiques par la suite¹. Les chefs de la Sanoussiya étaient politiquement avisés et conscients du danger que représentaient les puissances européennes pour la *Oumma* islamique face à un Empire ottoman moribond. Le Grand Sanoussi mettait l'accent sur l'apprentissage et l'éducation politique nécessaire pour tous ses disciples, en plus de l'éducation religieuse et l'entraînement militaire. Grâce à cette vision et praxis politique, la Sanoussiya a réussi après quatre décennies de préparation à créer une véritable organisation sociale et politique qui allait faire face à l'invasion européenne avec l'arrivée des Français en 1899 au sud et des Italiens à Tripoli en 1911.

En Tripolitaine, les Ottomans avaient déjà mis en place un pouvoir central avec son appareil juridique et théologique. Or, le Grand Sanoussi se méfiait des oulémas installés par le pouvoir ottoman à Tripoli, pour la plupart opposés au soufisme. À ses yeux, en octroyant une légitimité religieuse à la Sublime Porte, ils servaient un pouvoir inapte et trop faible pour pouvoir protéger les musulmans des menaces européennes. De plus, comme il

1. Evans-Pritchard E.E, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, London, 1963, p. 9.

se présentait comme un chérif descendant de la lignée du prophète Mohamed, il contestait ainsi la légitimité du califat ottoman, chose dont les Ottomans étaient conscients et qu'ils redoutaient fortement.

Seule la Cyrénaïque, longtemps sous le contrôle de tribus indépendantes, était encore à l'abri du colonialisme européen. C'est pour cette raison que la Sanoussiya s'y installa avec des disciples en provenance du Hijaz, du Yémen, du Soudan et de Tunisie. Suite à la défaite des Ottomans et à leur retrait, la Sanoussiya déclara officiellement l'établissement de son État en 1913. Se basant sur une légitimité religieuse, la Sanoussiya façonna la vie de ses disciples sur une éthique stricte et des conditions de vie spartiates. Le Grand Sanoussi s'est attelé à fonder une société musulmane unifiée prête au jihad face à l'occupant. L'éthique du travail, de l'effort et de l'autarcie était l'élément essentiel à la structure de l'État et de la société telle qu'imaginée par le Grand Sanoussi, qui a su profiter des institutions soufies très répandues au sein du système tribal d'Afrique du Nord, en l'occurrence les *zawiyas*. Il en a ainsi construit plusieurs après celle établie initialement à al-Baida, tout au long des principales routes du commerce dans la région. Il a également construit des écoles qui connurent un grand succès auprès des tribus, délaissées par l'État central ottoman qui était plutôt concentré dans les zones littorales. Les *zawiyas* n'étaient pas de simples lieux de cultes et d'apprentissage religieux, mais également des centres d'accueil pour les réfugiés et pour le règlement des litiges en l'absence de tribunaux. C'est ainsi que cette institution était devenue incontournable dans le règlement des disputes tribales très fréquentes dans la société libyenne, en particulier entre des tribus aux origines ethniques diverses telles que les Tubus et les Zwaïs. Elle assurait ainsi, comme l'ont expliqué Evans-Pritchard et Ernest Gellner dans leurs études des sociétés du Maghreb, le fonctionnement du système segmentaire en favorisant entre autres fonctions l'échange des biens et en assurant médiations et arbitrages².

Prônant une légitimité religieuse et une descendance de la noblesse meccoise directement rattachée à la lignée du prophète, la Sanoussiya réussit à s'imposer, en dépit de la méfiance de la Sublime Porte, et même à concurrencer l'autorité de l'État ottoman. En utilisant les institutions commerciales tribales, le Grand Sanoussi a pu fonder une communauté politique qui se voulait fédératrice et débarrassée des éléments aristocratiques et des luttes intestines intertribales. L'islam a été l'outil fédérateur par excellence entre les tribus arabes, tubus et les autres composantes de la mosaïque ethnique et démographique libyenne. Pour tout autre pouvoir qui allait contester cette autorité charismatique religieuse, faire appel aux préceptes de l'islam était une condition nécessaire. Le coup d'État mené en septembre 1969 par le colonel Kadhafi ne dérogea pas à cette règle dans une société profondément marquée par la religion.

2. Ernest Gellner, *Saints of the Atlas*, University of Chicago Press, Chicago, 1969 ; Abdallah Hammoudi, « Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et saints, réflexions sur la thèse de Gellner », *Hesperis-Tamuda*, 15, 1974, pp. 147-180.

ISLAM ET MODERNISATION POLITIQUE ET SOCIALE SOUS KADHAFI

En dépit de son panarabisme et de son idéologie révolutionnaire et unioniste inspirée du mouvement des Officiers libres égyptiens, le colonel Kadhafi affichait un fort attachement à l'islam. Que cet attachement ait été réel ou factice, il n'en demeure pas moins que Kadhafi, en fin connaisseur de la société libyenne, a savamment mis la religion au service de son projet de modernisation politique et religieuse. Conscient que son prédécesseur, le Roi Idriss, avait fondé sa légitimité sur un discours religieux qui lui a permis d'asseoir son pouvoir politique en Libye et dans d'autres pays de la région, le colonel Kadhafi s'est empressé de construire une image de leader révolutionnaire pieux et moralement strict. Il a ainsi ordonné la fermeture des bars et des discothèques et interdit la vente d'alcool. Dans son document fondateur « Le Pouvoir du Peuple », paru en 1976, qui faisait office de référence constitutionnelle du nouveau pouvoir, il était inscrit que le Coran était la loi de la société, principe réitéré par le « Document Vert »³. Enfin, la loi numéro 20 sur les libertés fondamentales promulguée en 1991 rappelait que la religion était une relation directe entre l'être et son créateur et interdisait ainsi à quiconque d'en faire usage à des fins politiques. En fait, à travers ce texte de loi, Kadhafi visait ses principaux adversaires politiques, les islamistes.

À l'instar de ce qu'il avait fait pour la société et l'État à partir de la fin des années soixante-dix, Kadhafi a assujéti les institutions religieuses, emprisonné le Mufti, remis en question le corpus des hadith et de la tradition du prophète, changé le calendrier musulman pour le faire débiter à partir du décès du prophète et interdit l'enseignement religieux. Enfin, il ordonna la fermeture de toutes les institutions académiques religieuses, dont principalement l'Université islamique Mohamed Ben Ali Senoussi. Il visait à travers ces mesures à effacer toute trace de la Sanoussiya. Enfin, sur le plan institutionnel, Kadhafi mit au pas l'institution du Waqf (biens religieux de mainmorte), qu'il a d'abord rattachée au ministère de l'éducation, puis à celui des affaires sociales, avant sa mise sous tutelle par le Comité populaire général.

Tout en se considérant l'héritier politique du panarabisme nassérien, le colonel Kadhafi souhaitait projeter également l'image du défenseur de la foi ; une sorte d'apôtre pieux, au modernisme révolutionnaire. A ses yeux, les valeurs coraniques étaient la base de son interprétation du socialisme. Son projet réformateur partait de Libye mais s'adressait à l'Humanité. Aussi, allait-t-il créer l'Association pour l'appel à l'islam, une institution étatique dédiée au prosélytisme religieux. De par son caractère universel, l'islam était à ses yeux en parfaite harmonie avec la révolution socialiste mondiale qu'il comptait réaliser. En mariant l'islam et le socialisme, Kadhafi tenait son outil idéologique pour conquérir le monde, en l'occurrence la « Troisième Théorie Universelle ». Il s'agissait d'une théorie qui rejetait

3. www.lawoflibya.com



dos à dos capitalisme et communisme et offrait une voie alternative qui garantissait le salut de l'humanité. C'est ainsi qu'au nom de l'islam, il dénonça le caractère spoliateur du capitalisme et celui totalitaire du communisme et fit en sorte que les oulémas le déclarassent imam et dirigeant spirituel international⁴. Conscient de l'importance que revêt la religion dans une société tribale et traditionnelle telle que la Libye, il se mit à présider les prières et à organiser les prédications, ce qui était en réalité une sorte de surenchère dans le discours religieux vis-à-vis de l'héritage soufi de la confrérie Sanoussiya. Kadhafi prônait le retour aux sources et se considérait le disciple de l'école salafiste, dans la lignée des réformateurs tels que Jamal-Eddine al-Afghani, Mohamed Abdou et Mohamed Réda⁵.

Conscient que la légitimité politique n'était pas suffisante dans une société profondément marquée par l'islam et dont l'imaginaire collectif était largement dominé par le discours de la Sanoussiya, Kadhafi puisait sa légitimité aussi bien dans le socialisme révolutionnaire, arabisant, nassériste et tiers-mondiste que dans la tradition spirituelle musulmane. Car il considérait que l'islam contenait un aspect progressiste libérateur. La modernité à ses yeux était coupable de vouloir rompre avec le passé, lui qui voyait que le progrès pouvait, et devait s'opérer dans le respect des traditions et des sources. Tout comme le prophète Mohammed, dont il imitait les méditations solitaires en allant s'isoler dans les steppes de sa ville natale Syrte, Kadhafi essaya de libérer son peuple par la spiritualité musulmane, sachant pertinemment qu'il lui était pratiquement impossible de bâtir une nouvelle légitimité sur les ruines de la Sanoussiya sans référent religieux agissant comme contrepoids spirituel. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre le fameux discours de Zouara prononcé le 15 avril 1973 à l'occasion de l'anniversaire du prophète, où il dénonça le pouvoir monarchique, attaqua la confrérie Sanoussiya et traita toute opposition à son régime de « maladie »⁶. La pensée de Kadhafi était en évolution constante. Ses méditations solitaires résultaient en une révision incessante de son univers intellectuel et de sa philosophie politique. À partir de 1975, sa mue commençait à prendre forme. Il liquida ainsi progressivement son maître-à-penser idéologique Nasser dont il finit par reprocher les carences idéologiques. En 1976, le premier tome du *Livre Vert* parut. L'année suivante Kadhafi proclama le « Pouvoir des Masses », une sorte de démocratie populiste directe, et mit en place les Comités révolutionnaires pour parachever ainsi sa mainmise sur l'ensemble du champ politique et social.

En 1978, il interdit la propriété privée, rendit publique sa nouvelle politique religieuse, qui consistait en une attaque frontale contre les oulémas et la Sunna (tradition) du prophète. Par cette décision, Kadhafi visait à

4. Bianca Mirella, *Kadhafi prophète du désert*, éditions Stock, Paris, 1974.

5. À ce propos, se référer au discours de Kadhafi en 1972, *Sijil al Qawmi* (Journal officiel) n° 4, 1972-1973.

6. Ibid. n° 4, pp. 607-647.





écarter l'établissement religieux du pouvoir et l'éliminer du champ politique où celui-ci commençait à occuper l'espace contestataire. En effet, Kadhafi reprochait, entre autres choses, à l'élite religieuse son accueil peu favorable du *Livre Vert* dont elle redoutait les relents marxistes. En évacuant la Sunna du discours religieux, Kadhafi s'octroyait ainsi le monopole de l'herméneutique coranique et pouvait ainsi dominer l'espace religieux, le socle du pouvoir dans une société conservatrice telle que la Libye. Consacré imam par certains oulémas inféodés au pouvoir, Kadhafi se fit même octroyer en 1989 le titre de Secrétaire du Commandement Populaire Islamique International. C'était son deuxième coup d'État car il renversa ainsi le pouvoir de l'élite traditionnelle seule à même de le concurrencer sur le plan idéologique. Or ce n'était que le début d'un affrontement violent avec l'opposition religieuse et en particulier l'islam politique.

L'ISLAM POLITIQUE EN LIBYE

On peut distinguer quatre grands courants de l'islam politique en Libye. Les Frères musulmans, le Groupe islamique combattant en Libye, le Mouvement du groupement islamique libyen et le courant salafiste. L'histoire des Frères musulmans en Libye remonte à 1949 avec la fuite de trois jeunes égyptiens du mouvement vers la Libye après l'attentat contre le premier ministre de l'époque, Mahmoud al-Noukrashi Pacha, qui avait interdit en 1948 l'activité du mouvement en Égypte. La présence d'instituteurs et d'universitaires égyptiens sympathisants du mouvement, particulièrement à l'est du pays, ainsi que le retour des expatriés libyens d'Égypte, dont ceux qui avait pris part à la guerre de 1948 en Palestine, ont facilité la dissémination de l'idéologie des Frères musulmans parmi les jeunes libyens. Cela dit, la première tentative visant à créer une véritable structure du mouvement en Libye ne débuta qu'en 1967, grâce à l'initiative d'un certain nombre d'activistes. Mais cet effort sera avorté avec le coup d'État de 1969. Contrairement à leurs confrères égyptiens, les Frères musulmans libyens n'avaient pas mis en place une réelle structure organisationnelle, ni une activité politique organisée, et encore moins une vision politique claire, leurs activités étant cantonnées à la dénonciation de la corruption et de la présence de bases militaires étrangères sur le sol libyen. Avec la promulgation de la loi 17 en 1972 interdisant les partis politiques dans le cadre de la révolution culturelle, une grande partie des cadres du mouvement furent sommairement arrêtés, pour n'être remis en liberté que plus tard, à la seule condition que leur activité ne dépassât pas le cadre du prosélytisme religieux voulu et dirigé par Kadhafi lui-même. Pour autant, le bras de fer n'allait pas cesser et la confrontation culmina en 1998 par l'arrestation de plus de 150 membres et la condamnation à des peines sévères à leur encontre, allant de la prison à perpétuité jusqu'à la peine capitale.

Le Groupe islamique combattant en Libye, quant à lui, ne s'est formé que dans les années 1980 mais, contrairement aux Frères musulmans, il s'agit d'un mouvement d'inspiration religieuse jihadiste qui croit à la lutte armée comme moyen principal de faire advenir le changement. La confron-





tation avec les services de sécurité de Kadhafi atteignit son apogée au cours des années 1990. Octobre 1995 marqua l'existence officielle du groupe avec la déclaration du « jihad » contre ce qu'il appelait « Satan », en l'occurrence Kadhafi⁷. Ses principaux membres avaient combattu en Afghanistan aux côtés d'Oussama Bin Laden tout en se déclarant non affiliés à la nébuleuse Al-Qaeda. Kadhafi finit par remporter la bataille en assassinant ou emprisonnant les principaux dirigeants du groupe. Ce n'est qu'au cours des années 2000 qu'un dialogue s'ouvrit sous les auspices de Saïf al-Islam Kadhafi qui aboutit à la renonciation, feinte ou avérée, par les dirigeants de l'opposition armée.

Le Mouvement du groupement islamique libyen est un courant qui s'est dissocié des Frères musulmans mais sans grande envergure politique. Certains de ses membres ont même combattu au sein du Groupe islamique combattant en Libye. Comparé aux Frères musulmans, ce mouvement – qui a toujours voulu demeurer indépendant de toute influence étrangère – est moins contraignant sur le plan organisationnel. Enfin, le mouvement salafiste s'est répandu en Libye grâce aux liens tissés pendant la saison du pèlerinage et aux prêches de prédicateurs originaires des pays du Golfe à l'instar du yéménite Moqbel al-Wadaei, connu pour ses idées radicales. Or la relation avec le régime de Kadhafi était moins conflictuelle car les tenants du mouvement salafiste en général croient en l'obéissance au tuteur ou dirigeant de l'État quel qu'il soit. En revanche, le salafisme n'a jamais été très bien ancré dans la société libyenne, conservatrice à la base et plutôt d'obédience soufie, qui trouvait démesurée l'ingérence des adeptes du salafisme dans la vie privée des Libyens.

Les islamistes, ou les mouvements d'opposition d'inspiration religieuse, ont été les principaux opposants au régime Kadhafi, surtout après les années 1980. Mais, étant donné la nature violente, répressive, voire totalitaire du régime et le conservatisme traditionnel de la société libyenne, ils n'ont jamais pu se développer sur le plan idéologique et organisationnel, ni s'enraciner dans le tissu social. Kadhafi a réussi par son discours associant religion et socialisme révolutionnaire à convaincre la société libyenne de rejeter ces mouvements en bloc.

ISLAMISME ET RÉVOLTE : L'APRÈS KADHAFI

La révolte des Libyens a été déclenchée par l'arrestation de l'avocat Fethi Terbel qui représentait la famille des victimes de la prison d'Abou Selim. Le 15 février 2011, des émeutes éclataient contre le régime du colonel Kadhafi à Benghazi. Il n'était pas question initialement d'une tentative de renversement populaire du régime, mais d'un ras-le-bol populaire rapidement

7. Voir Moncef Djaziri, « Clivages Partisans et partis politiques en Libye », dans Pierre Robert Baduel, *Les Partis politiques dans les pays arabes*, Paris, Ed. Sud, 1998, deuxième tome : Le Maghreb.



récupéré et savamment manipulé. Et quand bien même lorsque la révolte populaire prit son élan, l'islam politique n'était pas son fondement idéologique, encore moins son catalyseur. Ce n'est qu'après le recours à la lutte armée, en réponse à la répression du régime, et seulement une fois la résolution 1973 des Nations Unies autorisant une intervention militaire menée par l'OTAN, que les combattants islamistes ont pris part à la mêlée⁸. La mouvance islamiste, et en particulier les Frères musulmans, n'étaient pas les initiateurs de la révolte et préféraient même s'en dissocier au départ car, pour certains d'entre eux, ils étaient engagés dans le processus réformateur du dauphin de Kadhafi, Saïf el-Islam, et n'étaient pas sûrs de la tournure que l'insurrection libyenne allait prendre.

Au début du soulèvement libyen et pour assurer une coordination entre les différentes villes sous contrôle des insurgés, le Conseil national de transition (CNT) fut créé le 2 mars 2011 avec, à sa tête, Moustapha Abdeljalil⁹, un vieux juge dévot et conservateur qui occupait le poste de ministre de la justice sous l'ancien régime. Son premier discours inaugural, dénué de toutes mesures d'urgence pour rétablir la sécurité, et sans mention aucune des priorités à suivre pour la construction du nouvel État, était révélateur de ce qu'allait être la place de l'islam dans le futur État libyen. Il était question désormais de réitérer l'identité islamique de la Libye, de lever toutes contraintes juridiques sur la polygamie, d'islamiser le secteur bancaire, et de faire en sorte que la source principale de la législation soit la charia. Même si l'idéologie islamiste n'était pas à l'origine de l'insurrection libyenne, il était clair que le CNT n'allait pas déroger à la règle. Encore une fois, à l'instar des régimes précédents, le discours religieux allait être le moyen pour le CNT d'asseoir sa légitimité pour gouverner la nouvelle Libye.

Sur le plan de la dynamique interne du CNT, les Frères musulmans soutenus par d'autres courants islamistes ont dès le début essayé de prendre le contrôle du Conseil. Ils ont ainsi réussi à introduire un amendement fondamental à la Déclaration constitutionnelle, en l'occurrence l'article 30. Cet article, qui ne figurait pas dans le projet préparé par la commission chargée de la rédaction de la Déclaration, ouvrait la voie à une deuxième phase transitionnelle, qui consistait en la création du Congrès général national, alors qu'il était prévu que le CNT gérât la phase transitionnelle jusqu'aux élections législatives. Ils ont également pesé de tout leur poids dans la rédaction de la loi électorale et de celle concernant les partis. Or, contrairement à ce qu'une grande majorité d'observateurs prévoyait, les scénarii de

8. Le 19 mars 2011, la coalition menée par les États-Unis, la France et la Grande Bretagne soutenue par une décision de la Ligue arabe, passait à l'offensive en bombardant des objectifs militaires libyens.

9. Moustapha Abdeljalil, 59 ans, diplômé en droit musulman, s'est fait connaître par son passage houleux au ministère de la justice, à partir de 2007. M. Abdeljalil était favorable à la libération des détenus de la prison d'Abou Salim, à Tripoli. Mais il était également le juge qui avait confirmé la condamnation à la peine capitale à l'encontre des infirmières bulgares accusées d'avoir contaminé volontairement des centaines d'enfants libyens par le VIH.

l'Égypte et de la Tunisie ne s'étaient pas reproduits en Libye. Les Frères musulmans, représentés désormais dans un parti politique appelé Justice et Construction, et le Groupe islamique combattant, représenté dans le parti Al-Watan, n'ont pas réussi à remporter une majorité aux élections législatives en dépit des grands moyens financiers et organisationnels, principalement en provenance de l'étranger, mis à leur disposition. Les résultats des législatives prouvèrent que l'islam politique n'avait pas une véritable base populaire en Libye.

En effet, la nature même de la société libyenne dont l'immense majorité pratique un islam conservateur et traditionnel, en plus de quatre décennies d'isolement imposé par le régime déchu, a développé une résistance, voire une méfiance, vis-à-vis des idéologies en provenance de l'étranger. Qui plus est, les Libyens n'ont pas vécu le développement sur le plan local des mouvements et des partis politiques qui sont apparus sur la scène après Kadhafi. Contrairement à l'Égypte où le mouvement des Frères musulmans avait réussi à créer une véritable base populaire au sein des classes défavorisées et moyennes, les structures représentatives de l'islam politique libyen étaient très récentes et absentes du tissu social. Un autre facteur qui explique l'échec des partis islamistes aux élections est l'aspect tribal de la société libyenne. Sur le plan religieux, la structure tribale a fait que la population libyenne pratique un islam traditionnel et populaire principalement véhiculé et interprété par le vaste réseau des *zawiyas*¹⁰, ce qui explique le rejet populaire du discours sur la charia véhiculé par les groupes islamistes. Même le parti des Frères musulmans, Justice et Construction, qui pourtant avait adopté un discours modéré, n'échappa pas à cette règle, d'autant plus que les décennies Kadhafi avaient marqué du sceau de la suspicion ce mouvement dans l'imaginaire collectif libyen. Face à ce constat d'échec à la *vox populi*¹¹, le camp islamiste libyen avec ses diverses composantes s'est attelé à infiltrer, avec succès, les institutions de sécurité nationale. N'arrivant pas à se hisser au pouvoir par la voie électorale, les islamistes libyens poussèrent à la création de structures sécuritaires parallèles pour empêcher à tout prix la reconstruction de l'armée nationale et de la police libyennes¹². C'est qu'ils étaient conscients du déficit

10. C'est ce qui explique en partie pourquoi les islamistes radicaux s'attaquent aux confréries religieuses soufies et détruisent les mausolées des Saints.

11. Les islamistes ont été les grands perdants du scrutin pour le Congrès général national. Le 7 juillet 2012, la commission électorale annonce les résultats, confirmant que l'Alliance des Forces Nationales de Mahmoud Jibril avait emporté 39 des 80 sièges réservés aux partis, suivie par le Parti Justice et Construction, avec 17 sièges, puis par le Parti du Front National avec 3 sièges (le plus vieux mouvement d'opposition au régime Kadhafi). Le Parti Al-Watan, mené par le très controversée Abdelhakim Belhaj, le Parti centriste national et le Parti Wadi Al-Hayah pour la démocratie et le développement obtiennent 2 sièges chacun. Quinze autres partis obtiennent un siège chacun.

12. L'ironie est que cette politique est exactement celle menée auparavant par le colonel Kadhafi qui, craignant l'armée nationale, avait fini par la phagocyter et créer en parallèle ses propres brigades surarmées dirigées par ses fils.



en légitimité populaire dont ils souffraient, contrairement à leurs confrères tunisiens et égyptiens.

Les schismes et dissensions qui minaient le Conseil national de transition allait ainsi remonter à la surface avec la création du Congrès général national et l'affrontement entre les camps libéraux¹³ et islamistes allait s'intensifier jusqu'à l'éclatement du conflit armé en juillet 2014. Hormis les problèmes entre tribus et régions, deux courants étaient désormais en confrontation directe, le camp islamiste, loin d'être monolithique, mené par Misrata¹⁴ et le camp « libéral » représenté par Zintan¹⁵. Les islamistes accusent le camp adverse d'être les agents de la contre-révolution, alors que les « libéraux » (ou nationalistes comme ils se décrivent parfois) accusent leurs adversaires de vouloir imposer une lecture rigoriste de l'islam, étrangère à la société libyenne, et d'utiliser la religion à des fins politiques.

La confrontation politique au sein des institutions naissantes, et très peu efficaces, s'est muée en conflit militaire ouvert. L'opération « Dignité », lancée le 26 mai 2014¹⁶ par un ex-général à la retraite Khalifa Haftar pour éradiquer ce qu'il appelle « les terroristes islamistes », a précipité le pays dans un conflit inextricable entre deux camps armés déterminés à anéantir leur ennemi. Face aux troupes de l'ex-général, se trouvent les puissantes milices « révolutionnaires » à caractère régional, dont certaines d'obédience islamiste alliées à celles d'Ansar al-charia¹⁷. À Tripoli, les combattants des bri-

13. Le terme « libéral » est utilisé ici de façon très peu précise car il n'existe pas réellement en Libye un camp libéral au sens politique entendu généralement. Même Mahmoud Jibril, qui est perçu comme laïc et chef du camp libéral en Libye, n'a pas recusé la charia comme source principale de législation. Dans une société aussi conservatrice que la Libye, même si Mahmoud Jibril ou d'autres « libéraux » pensaient le contraire, il serait suicidaire politiquement d'en faire part publiquement.

14. La coalition menée par Misrata regroupe un certain nombre de milices. On citera principalement la katiba des martyrs du 17 février, la katiba Rafallah al Sahati, l'unité bouclier de Libye n°1, la brigade d'infanterie 319, la brigade des martyrs de la Libye libre, la katiba Fakhri al Sallabi et la katiba des martyrs de Zintan. Les chefs de ces milices, souvent assez jeunes jouissent d'un certain respect au niveau local pour leur intégrité et entretiennent des relations suivies avec les conseils d'anciens des tribus de la région. Ils sont principalement d'obédience islamiste.

15. Zintan dispose principalement de deux milices, la brigade al Qa'qa' et les katiba al Sawa'iq et al Madani, ainsi que d'unités relevant du conseil militaire de la ville Zintan. La brigade al-Qa'qa', créée pendant la guerre de 2011, regroupe des combattants qui ne sont pas originaires de Zintan, mais du djébel Nefoussa et de certains quartiers de Tripoli.

16. L'opération Karama, menée par l'ex-colonel Haftar, a visé à émuler le scénario égyptien pour barrer la route aux islamistes.

17. Ansar al-charia est un groupe islamiste jihadiste qui récuse la démocratie comme système politique et veut imposer une stricte lecture de la charia. Le groupe est classé organisation terroriste par les autorités tunisiennes depuis le mois d'août 2013, et sur la liste noire des organisations internationales terroristes des États-Unis.





gades Zintan, qui contrôlaient la zone de l'aéroport international et plusieurs autres sites du sud de la capitale avaient rallié l'opération « Dignité », confortés par une seconde victoire électorale du camp « anti-islamiste »¹⁸. Encerclé depuis le 13 juillet par une coalition de milices de Misrata, de Tripoli et de ses environs qui a lancé une contre-offensive baptisée « Fajr libya », le camp Zintan a fini par se retirer de la capitale désormais sous contrôle des islamistes. Incapable de siéger à Tripoli, la nouvelle Chambre des représentants avait décidé de se réunir à Tobrouk, ville encore sous contrôle de l'ex-général à l'est du pays. En réponse à cette décision, la coalition menée par Misrata décida de soutenir le CGN, dont le mandat avait pourtant expiré en février 2014 et qui avait décidé de nommer son propre gouvernement. Les mois qui suivirent ont vu les combats s'intensifier pour embraser plusieurs localités un peu partout sur le territoire libyen. Pis encore, le conflit a pris de plus en plus un caractère géopolitique régional, sur un fond de guerre indirecte entre les États de la région¹⁹.

L'accord politique, signé en décembre 2015 à Skhirat au Maroc par les parties au dialogue inter-libyen, représentant la Chambre des représentants (instance reconnue par la communauté internationale) et le Congrès général national, prévoit la formation d'un gouvernement d'union nationale chargé de conduire une nouvelle période de transition pour une durée de deux ans et devant se parachever par l'organisation d'élections législatives. Les Libyens se retrouvent ainsi projetés quelques années en arrière lorsqu'une première période de transition politique était amorcée avec la chute du régime du colonel Kadhafi. Or, les fortes dissensions internes de la société libyenne et l'apparition de groupes armés non-étatiques, dont principalement l'organisation de l'État islamique, contrôlant désormais de vastes territoires, riches en ressources naturelles, risquent fort de compromettre cette nouvelle période transitionnelle.

En définitive, la religion demeure un élément prépondérant dans la formation de l'identité libyenne. Même si la présence de l'islam dans la cité n'est pas une question qui divise, il n'en demeure pas moins que les événements survenus depuis l'insurrection libyenne sont en train de redéfinir la nature de cette présence. Les mouvements et partis islamistes se rendent

18. Les élections pour la Chambre des représentants, le 29 juin 2014, n'ont pas mobilisé les foules. En 2012, lors du précédent scrutin pour élire le Congrès général national, plus de 2,7 millions de Libyens étaient inscrits sur les listes électorales contre seulement 1,5 million cette fois-ci. Alors que potentiellement le nombre d'inscrits aurait dû dépasser aisément les 3 millions, il était clair que ce second scrutin n'était pas parvenu à mobiliser et à intéresser la population. Sur les électeurs qui se sont inscrits, 630 000 personnes seulement se sont déplacées ; soit un peu plus de 40% de participation. Ce phénomène était de mauvais augure pour l'avenir du processus démocratique en Libye. Peu de temps après, le conflit armé éclata entre les camps « islamistes » et « libéraux ».

19. L'Égypte, la Turquie, le Qatar, le Soudan, les Émirats Arabes Unies, et l'Arabie Saoudite.



compte qu'il sera désormais ardu d'imposer leur version de l'islam et leur projet de société aux Libyens. Il reste que le défi à relever est de savoir comment les deux camps adverses peuvent s'accorder sur un projet commun qui inclut plus qu'il n'exclut. Avec la présence d'un grand nombre de groupes armés et de milices, et la prolifération sans précédent d'armes au sein de la société libyenne, la démocratie basée sur le consensus et l'inclusion sera certainement l'antidote contre des courants plus radicaux – dont l'influence grandit de jour en jour – qui risquent de faire dérailler davantage le processus de transition politique.

ÉVOLUTIONS RÉCENTES DE LA LAÏCITÉ EN TURQUIE

Bayram BALCI

Principe de séparation dans l'État de la société civile et de la société religieuse au sens large, la laïcité reste un concept fluctuant échappant à une définition stricte et figée. Sans être tout à fait superposable au sécularisme, elle varie selon le pays, la religion et le contexte sociopolitique. Pour rendre compte de cette diversité, les analystes lui accolent souvent une épithète distincte et de fait on trouve autant de réalités de la laïcité que de pays, chacun n'ayant pas le même rapport au religieux et n'exerçant pas le même mode de contrôle, ou d'absence de contrôle sur celui-ci. Toutefois, deux formes principales de régulations du phénomène religieux se distinguent. La première inclut les laïcités caractérisées par une faible intervention de l'État, et qu'on pourrait qualifier de laïcité inclusive, passive, tolérante, libérale ou modérée. La seconde à l'inverse regroupe les laïcités où le rôle de l'État est plus affirmé, et on parle alors de laïcité forte, intolérante, étatique, exclusive, assertive ou agressive¹. Dans le premier cas de figure, le modèle invoqué est souvent américain car la constitution des États-Unis oblige l'État à rester en dehors de la sphère religieuse. Dans le deuxième cas de figure, c'est-à-dire quand on parle d'une laïcité plus militante, la référence est la France, voire la Turquie dont le modèle est un dérivatif du cas français².

1. Veit Bader, "Post-Secularism or Liberal-Democratic Constitutionalism?" *Erasmus Law Review*, Vol. 5, No. 1, 2012, URL : http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2176109

2. Ahmet Kuru, "Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion", *World Politics*, Vol. 59, No. 4, Juillet 2007, pp. 568-594, URL : http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/world_politics/v059/59.4kuru.html

Si la question laïque se pose à des degrés divers dans chaque société et chaque pays, c'est en Turquie qu'elle occupe une place fondamentale dans le débat politique, les institutions, la politique étrangère et même dans la vie quotidienne de chaque habitant depuis la fondation de la République par Mustafa Kemal en 1923. La production académique sur ce sujet est plus qu'abondante. D'ailleurs, la plupart des travaux consacrés à la Turquie portent sur « l'exceptionnelle laïcité turque », ou lui consacrent une place essentielle quel que soit le sujet traité³. Objet d'étude fondamental pour comprendre la Turquie, la laïcité turque a souvent été perçue, notamment en Occident, comme un modèle et une source d'inspiration pour d'autres pays musulmans. Dans les années 1930 en Iran et Afghanistan, ou à la fin de l'ère soviétique quand des républiques turco-islamiques ont vu le jour, mais aussi plus près de nous, en 2011 durant les premiers temps des printemps arabes, le *modèle laïque turc* fut promu comme source d'imitation ou d'inspiration pour ces pays musulmans en transition.

L'objectif de la présente étude est double. Il s'agit avant tout de démontrer que la laïcité turque est depuis les premiers temps de son existence fondée sur nombre de paradoxes et d'ambiguïtés qui sont inhérents à l'identité nationale turque telle qu'elle a été édiflée et codifiée par Mustafa Kemal Atatürk et ses collaborateurs. Dans un deuxième temps, on montrera que ces paradoxes et ambiguïtés ne sont pas figés et ne cessent d'évoluer depuis 1923. Au départ autoritaire et assertive, la laïcité turque s'est progressivement affranchie du modèle français et des principes kémalistes qui l'ont vu naître, pour embrasser et imiter une laïcité plus ouverte et libérale, s'inspirant du modèle américain. À la fois agents et produits de cette mutation, l'actuel parti au pouvoir, l'AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, Parti de la Justice et du Développement), et son allié de longue date, la mouvance de Fethullah Gülen, méritent dans cette étude une attention particulière. Ensemble, ces deux forces ont profondément transformé la Turquie, notamment son système politico-religieux. Leur rupture, survenue officiellement fin 2013, relève de motivations plus politiques et personnelles que religieuses et il est intéressant de noter qu'elle n'influe pas sur la trajectoire libérale que prend la laïcité turque, loin de son modèle originel conçu par le père de la République.

À L'ORIGINE, UNE LAÏCITÉ RIGIDE, REFLET DE L'IDÉOLOGIE KÉMALISTE

La laïcité à la turque a été établie par Atatürk dès le début des années 1920. Au niveau institutionnel, la fin du sultanat et surtout l'abolition du califat en 1924 ont marqué la fin de la légitimation du politique par le re-

3. Voir par exemple Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Routledge, 1999, p. 570. Voir aussi Dietrich Jung, Cahtarina Raudvere (Ed.), *Religion, Politics, and Turkey's EU Accession*, Palgrave Mc Millan, 2008, p. 246. Voir également Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, 2001, p. 568.

ligieux. Avec la proclamation de la République, la première dans le monde musulman, la Turquie entre dans une nouvelle phase de son histoire et la démarcation entre l'État et la religion la singularise dans le monde musulman. Mais la laïcité turque instaurée par Kemal ne s'est pas arrêtée aux réformes institutionnelles. Dans le domaine juridique, les tribunaux religieux ont été abolis, toute référence à la charia a été bannie, et le code civil suisse a été adapté dans ses grandes lignes aux besoins de la Turquie. Concrètement, ces changements dans le droit ont eu des conséquences considérables sur la famille et sur le statut de la femme notamment. Bien sûr, dans la réalité, les pratiques anatoliennes fortement conservatrices se sont adaptées lentement aux réformes kémalistes, quand elles n'ont pas pratiqué de résistance passive. La laïcité a été complétée par un volet éducatif avec la création d'un ministère de l'Éducation nationale qui signifiait la suppression des écoles coraniques, et l'unification de tout le système éducatif public sous une même autorité au détriment des fondations privées elles-mêmes placées sous étroite surveillance de l'État. Toutefois, toutes ces réformes se font sans que le terme de laïcité ne soit prononcé. Il ne le sera qu'en 1937, quand Sükrü Kaya, ministre de l'Intérieur de l'époque, parle pour la première fois de *laiklik* dans un célèbre discours où il précise qu'« avec la laïcité, nous voulons empêcher que la religion influe sur les affaires du pays. Les religions doivent rester dans les consciences et les mosquées et ne pas se mêler des choses temporelles de la vie du monde »⁴. Les propos de ce ministre clé du gouvernement Atatürk, formé lui-même en France et qui a exercé entre 1927 et 1938, ne laissent guère de place au doute : la séparation du religieux et du politique est une séparation à sens unique dans la mesure où la religion ne doit pas intervenir dans les affaires de l'État qui lui en revanche se doit d'interférer dans les questions religieuses. En Turquie, cette intervention s'exerce par le biais de plusieurs instruments, dont la plus emblématique est la *Diyanet* qui à elle seule incarne et illustre l'ambiguïté originelle de la laïcité turque.

La *Diyanet İşleri Başkanlığı*, Direction des affaires religieuses, appelée communément *Diyanet*, est un organisme public pour la gestion des affaires religieuses, créé en 1924 le jour même où le califat fut aboli. Rattachée au Premier ministre, dotée de moyens financiers qui n'ont cessé de croître, cette institution qui n'a pas son équivalent dans les autres pays musulmans a pour mission de nommer les imams, de gérer l'éducation islamique et de produire une littérature religieuse apte à satisfaire les besoins religieux de la population. À travers elle, et c'est le premier paradoxe, l'État ne coupe pas les ponts avec la religion mais il l'organise. Dès sa fondation, elle fut critiquée par certains dignitaires du kémalisme qui lui reprochaient notamment d'avoir salarié des fonctionnaires de l'islam. Le pouvoir de l'époque s'en est défendu en déclarant que l'État était obligé de procéder

4. Elise Massicard, « L'organisation des rapports entre État et religion en Turquie », *CRDF*, No. 4, 2005, pp. 119-128, URL : <http://www.unicaen.fr/puc/ecriture/re-vues/crdf/crdf4/crdf0411breuillard.pdf>



de la sorte s'il ne voulait pas voir se développer en Turquie une caste religieuse qui échapperait au contrôle de l'État et irait à l'encontre de l'intérêt national⁵. Ainsi, la domestication de la religion par l'État et son instrumentalisation même par le régime kémaliste et ses successeurs servent à affermir la cohésion nationale. Pour un pays souvent érigé comme modèle de séparation de la religion et des affaires de l'État, cette aberration est assez ironique. Elle va au-delà de l'accaparement de l'islam par l'État, puisque de fait, la *Diyanet* fait de l'islam une religion officielle. Le sunnisme hanéfite, majoritaire en Turquie, est considéré par la *Diyanet* comme la religion à renforcer pour qu'il puisse devenir éclairé et moderne⁶. Or, si le sunnisme hanéfite devient la norme, son renforcement au nom de l'unité nationale⁷ se fait au détriment des autres groupes religieux, alévis notamment. Et c'est la pluralité confessionnelle qui en pâtit et qui, plusieurs décennies plus tard, posera de vrais défis à la République.

L'existence de la *Diyanet* n'est pas le seul paradoxe de la laïcité turque. Les cartes nationales d'identité en Turquie mentionnent la religion de chaque citoyen, au même titre que son sexe, sa date et son lieu de naissance. Cette catégorisation officielle va également à l'encontre d'un système laïque non discriminatoire, où la religion, en principe, reste et demeure une affaire privée. De plus, cette clause exclut d'emblée athées et agnostiques. Elle est également discriminatoire à l'égard des Alévis, pourtant nombreux en Turquie. La République turque ne reconnaît pas les Alévis comme une minorité religieuse, et à ce titre ne leur accorde pas des droits spécifiques comme cela fut le cas pour les minorités grecque, arménienne et juive au moment de la fondation de la République. En cela, la République turque s'inscrit dans la continuité de la pratique ottomane où ne jouissaient d'un droit spécifique que les *millets*, les groupes confessionnels.

Cette particularité de la laïcité turque, proche du système français mais le dépassant par son côté plus interventionniste⁸, est en fait à mettre en rapport avec l'idéologie kémaliste fondatrice de la Turquie moderne.

En effet, l'objectif de la Turquie était de rejoindre la grande civilisation occidentale, considérée par les idéologues du kémalisme comme la seule voie possible et honorable d'accession à la modernité⁹. Or, l'islam incon-

5. Jean Marcou et Jean-Paul Burdy, « Histoire et actualité de la laïcité en France et en Turquie », *Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien* [En ligne], 19 | 1995, URL : <http://cemoti.revues.org/205>

6. Istar Gozaydin, "Diyanet and Politics", *The Muslim World*, Vol. 98, No. 2-3, pp. 216-227, Avril 2008, URL : <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1478-1913.2008.00220.x/abstract>

7. Hamit Bozarslan, « La laïcité en Turquie », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, Vol. 78, No. 78, 2005, pp. 42-49.

8. Ahmet Kuru, *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*, Cambridge University Press, 2009, p. 334.

9. Ayhan Kaya, *Modernism, Secularism, Democracy and the AKP in Turkey*, South European Society and Politics, Vol. 16, No. 4, Décembre 2011, pp. 581-586, URL : <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/13608746.2010.507932>



trôlé risquait de mettre en péril ce projet, si bien que l'appareil kémaliste jugea la mainmise de l'État sur l'islam comme inévitable. Commentant le projet kémaliste de modernisation par l'adoption de la culture occidentale, Binnaz Toprak soutient que l'État kémaliste n'avait d'autre option que de pacifier l'islam, perçu comme un obstacle¹⁰. Pour dire les choses autrement, le projet kémaliste visait avant tout à éclairer la société turque et justifiait toutes les réformes engagées par la jeune République : abolition du califat, suppression de la juridiction islamique, adoption de l'alphabet latin et du calendrier grégorien. Cette mainmise sur le religieux fut quasi absolue du temps de Mustafa Kemal mais, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, des facteurs externes à la Turquie, mais aussi les mutations internes à l'œuvre au sein de la société turque, notamment le phénomène d'urbanisation, vont progressivement libéraliser les relations entre État et religion en Turquie, et permettre l'ascension de plusieurs organisations politico-religieuses puisant leur inspiration dans l'islam.

VERS UNE LAÏCITÉ MOINS RIGIDE À PARTIR DU PASSAGE AU MULTIPARTISME

De tous temps, le débat sur la place de la religion n'a cessé de faire rage dans la société turque, où la laïcité autoritaire du pouvoir kémaliste a toujours eu de farouches opposants. Les premiers assouplissements surviennent avec la fin de la Seconde Guerre mondiale qui provoque de profonds bouleversements en Turquie (bien qu'elle n'ait pas pris part au conflit). Premièrement, l'opposition des blocs force la Turquie à se ranger. La menace soviétique est telle que Moscou réclame à la Turquie de lui restituer deux provinces autrefois russes, Kars et Ardahan. Ankara se rapproche alors considérablement de l'Occident, notamment des États-Unis qui conditionnent leur aide à la libéralisation des institutions en Turquie. De même, la menace soviétique fait craindre le développement des idées communistes au sein de la jeunesse turque et influence Ankara dans l'adoption d'une nouvelle attitude sympathisante vis-à-vis de l'islam. Ainsi, le nombre d'écoles de formation des imams augmente, mais plus important encore, l'islam entre dans la vie politique turque de plus en plus concurrentielle¹¹. Vecteur identitaire pour l'Anatolie profonde restée à l'écart de la modernisation kémaliste, l'islam devient un argument électoral de poids. Les nouveaux partis d'opposition au parti kémaliste du CHP, vont utiliser le facteur islamique pour capter le vote populaire. Ainsi, le *Demokrat Partisi* nouvellement créé prône une vision plus nuancée de la laïcité qui ne soit plus hostilité vis-à-vis de la religion mais juste séparation entre l'État et la religion. Dominant la vie politique turque dans les années 1950, ce parti va prendre

10. Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden, Brill, 1981, p. 104.

11. Reem Abou El Fadl, *Turkey's Accession to NATO: Building a 'Little America'*, London School of Economics, URL : <http://www.lse.ac.uk/europeanInstitute/research/ContemporaryTurkishStudies/Paper%20RA.pdf>

des mesures de « réhabilitation du religieux », sous forme d'assouplissements des interdits vestimentaires et l'introduction de cours islamiques dans les écoles publiques. Cette libéralisation se poursuit la décennie suivante, malgré le coup d'État militaire du 27 mai 1960 qui a un effet paradoxal sur le religieux. D'un côté, un certain nombre de libertés sont accordées, mais de l'autre, des organisations politiques jugées trop religieuses sont placées sous étroite surveillance. Le changement majeur vis-à-vis de la religion en cette décennie concerne la *Diyanet*. Non seulement son budget est accru, mais elle voit ses prérogatives élargies. Elle n'est plus seulement pourvoyeuse et gestionnaire de services religieux, mais elle doit désormais « informer et éclairer la société sur la religion. Elle doit participer à la mise en place d'une religion moderne »¹².

L'entrée de la Turquie dans une phase libérale ne s'est pas limitée à la sphère politique et institutionnelle, mais elle eut aussi une dimension économique dont l'influence sur la transformation de l'islam a été encore plus décisive. Cette libéralisation économique intervient réellement à partir du début des années 1980 et constitue une véritable révolution par son impact sur la société. En effet, le pays rompt progressivement avec une logique économique de nature quasi soviétique au profit d'une idéologie et d'un mode d'organisation de l'économie fondés sur le libéralisme et l'économie de marché. Cet esprit libéral insufflé par Turgut Özal et les généraux du coup d'État de 1980 met l'accent sur les exportations, ce qui oblige le pays à s'ouvrir davantage à l'international. Par ailleurs, l'équipe qui met en place ces réformes en Turquie bénéficie de relations privilégiées avec les grandes instances économiques internationales dont Özal était un grand habitué : Banque mondiale et Fonds Monétaire International, mais aussi Banque islamique de développement, qui n'ont cessé d'encourager la libre entreprise en Turquie¹³. Toutefois, le libéralisme d'Özal ne s'arrête pas à l'économie, mais il touche toute la société et rejoint le néolibéralisme qui partout dans le monde, comme l'expliquent Karl Polany et Pierre Bourdieu¹⁴, transforme la société en un marché. Les effets de cette vague néolibérale ont été particulièrement spectaculaires dans le cas anatolien dans la mesure où l'esprit néolibéral y a épousé l'islamisme sous toutes ses formes, aussi bien politique que confrérique. Les mouvances islamiques turques, partisans, sociales, culturelles, recrutent traditionnellement davantage dans le domaine du petit commerce, *esnaf*, que celui de l'industrie. Dans les années 1980, la libéralisation de l'économie renforce surtout les PME qui s'organisent et se structurent en associations d'hommes d'affaires selon des solidarités religieuses. C'est dans ce cadre que des associations comme MUSIAD, ISHAD

12. İstar Gozaydin, *Diyanet, Türkiye Cumhuriyetinde Dinin Tanzimi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.

13. Ziya Önis, "Turgut Özal and his Economic Legacy: Turkish Neo-Liberalism in Critical Perspective", *Middle Eastern Studies*, Vol. 40, No. 4, 2004, pp. 113-134.

14. Mustafa Sen, "Transformation of Turkish Islamism and the Rise of the Justice and Development Party", *Turkish Studies*, Vol. 11, No. 1, 2010, pp. 59-84

ou TUSKON voient le jour¹⁵. Tournée vers l'export, la nouvelle logique libérale incite ces nouvelles entreprises turques à s'arrimer à l'économie mondiale. Leur succès à l'international et leur montée en puissance donne naissance à leur surnom de *tigres anatoliens*. À leur pouvoir économique s'ajoute une dimension et coloration religieuse et confessionnelle. C'est dans ce cadre néolibéral que s'affirment les deux mouvances religieuses qui ont le plus marqué l'islam turc des dernières décennies, l'AKP et la mouvance de Fethullah Gülen.

L'AKP ET LE HİZMET DE FETHULLAH GÜLEN : ACTEURS ET PRODUITS DES MUTATIONS DE LA LAÏCITÉ TURQUE

La libéralisation politique à partir des années 1950 et économique à partir de 1980 a engendré l'AKP. Il est le produit d'une longue et fastidieuse maturation de l'islam politique turc que d'aucuns qualifient de révolution silencieuse dans le sens gramscien¹⁶. Cette révolution a certes eu lieu avec Recep Tayyip Erdoğan à la tête de l'AKP mais elle avait été initiée avant lui, par une figure majeure de l'islam politique turc, Necmettin Erbakan. Influencé par la pensée des Frères musulmans, mais aussi par une multitude de courants d'idées turco-islamiques, Erbakan a créé un premier parti politique se réclamant de l'islamisme en 1970, le *Milli Selamet Partisi*, MSP (Parti du Salut National), et malgré la surveillance de l'armée gardienne des institutions laïques kémalistes, le MSP a obtenu un score honorable aux élections de 1973 et participa au gouvernement de coalition gouvernementale dirigé par Bülent Ecevit en 1974. Banni au lendemain du coup d'État militaire de 1980, il a pu se reconstituer à la faveur du retour au pouvoir des forces civiles en 1983 sous une autre appellation, *Refah Partisi* (Parti du bonheur) mais avec un programme similaire, s'inspirant du *Milli Görüş* (Vision nationale) un courant idéologique alliant islamisme et nationalisme turc. Arrivé en tête des élections générales en 1995, il a dirigé un gouvernement de coalition avant d'être démis par le Conseil National de Sécurité, une instance supra-gouvernementale où les militaires étaient jusqu'à une période récente les plus influents. Ouvertement islamiste et initialement en faveur d'un système politique turc basé sur la charia, ou s'en inspirant, ce parti a toujours affiché son hostilité envers l'Occident et toutes

15. *Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği* (MÜSİAD), l'Association des hommes d'affaires et industriels indépendants a été fondée en 1990 par des hommes d'affaires conservateurs proches du *Refah Partisi*, le parti islamiste turc dont une partie des cadres a créé l'AKP autour d'Erdoğan. Elle est idéologiquement proche d'une autre association patronale, *İş Hayatı Dayanışma Derneği* (ISHAD), l'Association d'entraide dans la vie du travail qui a été fondée en 1994. Enfin, *Türkiye İşadamları ve Sanayiciler Konfederasyonu* (TUSKON), Confédération des hommes d'affaires et des industriels de Turquie, est de création plus récente, 2005, et est proche de la mouvance de Fethullah Gülen.

16. Cihan Tugal, *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 2009, pp. 192-235.

les valeurs qu'il incarne. Le modèle alternatif qu'il prônait ambitionnait la création d'un marché commun islamique, dont la Turquie serait l'épicentre. La bureaucratie kémaliste, composée de l'armée, de plusieurs cercles intellectuels, et surtout du puissant Conseil National de Sécurité a toujours perçu ce parti comme étant le plus grand ennemi de la laïcité en Turquie. Et ce fut le motif invoqué par l'armée pour mettre fin à son existence, et à celle d'autres mouvances sociales ou confrériques perçues elles aussi comme une menace pour la laïcité. Banni en 1998, il a rouvert sous une autre forme : le *Fazilet Partisi* (le Parti de la Vertu), dont il reste peu de choses aujourd'hui. En revanche, tous les cadres du *Refah Partisi* n'ont pas suivi les consignes d'Erbakan et certains, comme le triumvirat Recep Tayyip Erdoğan, Abdullah Gül et Bülent Arınç, ont préféré s'en dissocier pour jeter les bases d'une nouvelle formation politique, l'AKP, *Adalet ve Kalkınma Partisi*, Parti de la Justice et du Développement.

Le nouveau parti, tout en étant issu de l'ancien *Refah* et fondé par d'anciens disciples de Necmettin Erbakan, se présente sous une forme tout à fait originale. Il ne se revendique pas de l'islamisme politique, ne s'inscrit pas contre la laïcité même s'il promet de la rendre plus authentique, et déclare suivre une ligne idéologique démocrate conservatrice¹⁷. Pour de nombreux analystes politiques, turcs et étrangers, l'AKP rejoint une droite conservatrice, comparable aux formations démocrates chrétiennes en Europe. D'ailleurs l'AKP se déclare très favorable à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne et s'applique à adopter une série de réformes pour remplir les critères d'adhésion. Ses mesures économiques, dans un contexte régional favorable, lui ont assuré le soutien d'un large spectre de mouvements politiques tant en Turquie qu'à l'étranger où son image de parti islamiste modéré a séduit. Au sein de la société civile turque, il s'est trouvé un allié précieux qui lui a apporté beaucoup avant de se retourner contre lui. Cet allié de poids est la mouvance de Fethullah Gülen.

Fondée dans les années 1970 dans la région d'Izmir par Fethullah Gülen, cette mouvance appelée au départ *cemaat* (communauté) par ses membres, puis *hizmet* (communauté de service) ne se laisse pas appréhender aisément. Il s'agit au départ d'une communauté religieuse aux frontières stratégiquement imprécises¹⁸ et qui est devenue au fil des années très influente dans la sphère sociale, dans les médias, dans le monde des PME et même dans la politique extérieure turque grâce à un vaste réseau transnational alliant business, éducation et lobbying multiforme. Décrite par Hakan Yavuz comme un mouvement qui illumine ses membres en les aidant à s'insérer dans la modernisation sans perdre leur racines culturelles, la *ce-*

17. Burhanettin Duran, "Understanding the AK Party's Identity Politics: A Civilizational Discourse and its Limitations", *Insight Turkey*, Vol. 15, No. 1, 2013, pp. 91-109, URL : http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/20130107145848_insight_turkey_vol_15_no_1_articles_02_duran.pdf

18. Joshua Hendrick, *Gülen: The Ambiguous Politics of Market Islam in Turkey and the World*, New York University Press, 2013, pp. 206-216.

maat a effectivement permis à une certaine jeunesse anatolienne de se projeter à l'international en les associant à ses projets et actions éducatives et commerciales¹⁹. La communauté de Fethullah Gülen peut aussi être interprétée comme un mouvement de modernisation de l'islam, né d'une frustration et d'un complexe vis-à-vis de l'Occident. En effet, la priorité accordée à l'éducation et à la création d'un réseau d'écoles disséminées dans le monde entier, rappelle la stratégie et l'essor des écoles missionnaires chrétiennes, notamment jésuites, qui ont été particulièrement actives dans l'Empire ottoman et au début de l'ère républicaine en Turquie²⁰. À bien des égards, les écoles fondées par des disciples de Gülen ont été conçues sur le modèle de ces établissements missionnaires jésuites qui ont formé la plupart des jeunes élites républicaines turques. A ce titre, il peut être considéré comme un phénomène missionnaire turco-islamique mettant l'éducation élitiste mais aussi l'influence et le pouvoir au centre de ses objectifs²¹. Comme l'AKP dont elle partageait l'essentiel de l'idéologie, notamment le rapport entre État, société et religion, la mouvance de Gülen a elle aussi bénéficié du contexte néolibéral des années 1980 pour devenir un acteur majeur en Turquie. Quant à sa vision de la laïcité, elle se rapproche considérablement de celle de l'AKP. Le choix de Fethullah Gülen d'un exil volontaire aux États-Unis depuis 1999 n'est sans doute pas un hasard. Le modèle de laïcité à l'américaine et la réflexion constante sur la façon dont s'articulent les liens entre État, religion et société nourrissent l'évolution de la *cemaat*. Les attentats du 11 septembre 2001 et le traumatisme qu'ils ont engendré donnent l'opportunité à Fethullah Gülen de développer une abondante littérature religieuse qui insiste sur la parfaite compatibilité entre islam, démocratie et droits de l'homme²². Selon lui, il n'y a pas de modèle proprement islamique d'État et il est plus important pour les hommes d'être pieux que de disposer d'un État islamique²³.

AKP et *Hizmet* de Fethullah Gülen ont toujours été alliés et ce, dès la fondation de l'AKP. Traditionnellement distante vis-à-vis des formations politiques, la mouvance de Fethullah Gülen s'est tout de même rapprochée du parti d'Erdoğan, alors qu'elle avait d'exécrables relations avec son ex-

19. Hakan Yavuz, *Toward an Islamic Enlightenment: The Gülen Movement*, Oxford University Press, 2013, pp. 47-67.

20. Bayram Balcı, « Les écoles néo-nurcu de Fethullah Gülen en Asie centrale : implantation, fonctionnement et nature du message véhiculé par le biais de la coopération éducative », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 101-102 | juillet 2003, URL : <http://remmm.revues.org/54>

21. Bayram Balcı, *Missionnaires de l'islam en Asie centrale, les écoles turques de Fethullah Gülen*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2003, pp. 127-133.

22. Ihsan Yilmaz, "Towards a Muslim Secularism? An Islamic 'Twin Tolerations' Understanding of Religion in the Public Sphere", *Turkish Journal of Politics*, Vol. 3 No. 2 Winter 2012, pp. 41-52.

23. Ihsan Yilmaz, "Beyond Post-Islamism: Transformation of Turkish Islamism Toward 'Civil Islam' and Its Potential Influence in the Muslim World", *European Journal of Economic and Political Studies*, Vol. 4, No. 1, 2011, pp. 245-280, URL : <http://ejeps.fatih.edu.tr/docs/articles/123.pdf>

mentor, Necmettin Erbakan. La raison de ce rapprochement fut à la fois idéologique et stratégique. Si l'AKP incarne surtout un islam proche de celui des Frères musulmans et a une vision du monde où la notion d'*oumma* est fondamentale, alors que la mouvance de Gülen s'identifie à un islam davantage marqué par le soufisme et le nationalisme turc, il est intéressant de noter que tous deux bénéficient du soutien de la même base sociale. En effet, des milliers voire des millions de ces provinciaux appartenant aux classes moyennes montantes sont passés par les nombreux établissements des disciples de Fethullah Gülen, et ont apporté leur soutien à l'AKP. Ce soutien prenait diverses formes, comme la promotion des actions du gouvernement AKP dans des médias proches de la mouvance de Gülen, ou une mobilisation discrète pour favoriser le vote au profit de l'AKP. Ainsi, les colonnes du journal *Zaman*, un quotidien de qualité fondé par des disciples de Gülen, ont systématiquement servi de tribune aux défenseurs et promoteurs des réformes du gouvernement AKP. Sa version en langue anglaise, *Today's Zaman*, poursuivait la même mission auprès de la communauté internationale. Toutefois, le plus fort soutien moral et intellectuel apporté par la mouvance de Gülen aux actions de l'AKP s'est fait dans le cadre des conférences internationales dites *Abant Platformu*. Sous l'égide de la vitrine intellectuelle du mouvement, la *Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi*, fondation des Journalistes et des Écrivains de Turquie, ont été organisées dès 1994²⁴, chaque année dans la ville de Abant, des rencontres de centaines d'intellectuels turcs et étrangers pour débattre des grands sujets d'actualité turque, comme les liens entre État et religion, la place de la femme dans la société, la question kurde, entre autres. Ces rencontres ont été essentielles pour l'évolution des idées de l'AKP sur toutes ces questions, mais aussi pour l'essor de ses relations avec l'Europe. Le soutien de la mouvance de Gülen à l'AKP était alors d'autant plus facile que les deux partageaient une même vision de la laïcité, qu'ils voulaient plus ouverte et plus proche du modèle américain que du modèle français et une même vision sur le voile islamique, dont ils levèrent l'interdiction dans les universités et la fonction publique. Mais au-delà de cette communauté de pensée, les deux ont conclu une alliance stratégique. En effet, l'AKP aussi bien que la mouvance de Gülen ont considérablement souffert par le passé de l'omnipotence de l'establishment kémaliste, notamment l'armée qui n'a jamais accordé le moindre crédit au discours moderniste et modéré de l'AKP et encore moins au discours de dialogue et de tolérance de la mouvance de Gülen. Face à cet adversaire commun, une alliance de connivence naturelle a vu le jour²⁵. Enfin, aussi bien dans le pays que sur la scène internationale, les deux formations ont trouvé un intérêt commun à promouvoir le libéralisme économique qui a fait leur force. Cette alliance a duré de 2002, date de l'arrivée

24. Ahmet Kuru, "Globalization and Diversification of Islamic Movements: Three Turkish Cases », *Political Science Quarterly*, Vol. 120, No. 2, 2005, pp. 253-274.

25. Gareth Jenkins, "Falling Facades: The Gülen Movement and Turkey's Escalating Power Struggle", *The Turkey Analyst*, mercredi 14 janvier, 2014, URL : <http://www.turkeyanalyst.org/publications/turkey-analyst-articles/item/81-falling-facades-the-g%C3%BClen-movement-and-turkeys-escalating-power-struggle.html>

au pouvoir de l'AKP, jusqu'en décembre 2013, où elle a volé en éclat après que quelques crises mineures ont ébréché la surface de cette trop lisse complicité. Les motifs au cœur de la rupture sont politiques, mais aussi personnels plus qu'idéologiques.

En effet, bien qu'idéologiquement proches, le politique Erdoğan et le néo-confrérique Gülen, une fois leur adversaire commun écarté, ont laissé leurs divergences creuser le fossé de la rupture pour se lancer dans une compétition d'influence et de pouvoir. La rupture fracassante a eu lieu au mois de décembre 2013 quand les médias pro-Gülen ont révélé au grand jour les affaires de corruption impliquant des membres du gouvernement. En politique extérieure, l'adoption par le Premier ministre turc d'une politique de plus en plus critique voire hostile vis-à-vis d'Israël²⁶ avait de quoi embarrasser l'allié Gülen. Sans être fondamentalement pro-israélien, Gülen a toujours été obligé d'afficher une certaine bienveillance vis-à-vis d'Israël et de sa politique régionale, car il a besoin d'être en bons termes avec le lobby pro-israélien particulièrement actif aux États-Unis. Son mouvement est particulièrement bien implanté aux États-Unis²⁷, et il a été contraint de se désolidariser de la politique anti-israélienne d'Erdoğan pour ne pas perdre ses appuis américains, sensibles à toutes les questions concernant la sécurité d'Israël. Ainsi, quand la flottille du Marmara, mandatée par l'ONG IHH²⁸, très proche du gouvernement AKP, a tenté de percer la défense israélienne et briser le blocus de la bande de Gaza et que l'incident a provoqué la mort de 9 citoyens turcs, Gülen a qualifié l'initiative de l'organisation humanitaire turque, et donc de son protecteur Erdoğan, d'acte inutile et irresponsable²⁹. De même, sur d'autres questions de politique étrangère, comme les bonnes relations qu'entretient Erdoğan avec l'Iran, on a observé la divergence de positionnement de Gülen, plus réservée et critique, alignée sur la position officielle américaine. On observe ainsi que la mouvance de Gülen, chaque jour plus influente en Turquie et à l'étranger, s'est progressivement écartée et singularisée de son allié AKP. À son tour, Erdoğan se sent menacé dans son pouvoir par l'allié Gülen, en politique étrangère comme en politique intérieure.

Cela dit, la lente différenciation de leurs points de vue fut encore plus flagrante en politique intérieure. La question kurde, qui continue d'être le problème politique majeur en Turquie depuis plus de trois décennies, les

26. Efrat Aviv, « Fethullah Gülen's 'Jewish Dialog' », *Turkish Policy Quarterly*, Vol. 9, No. 3, 2010, URL : <http://www.turkishpolicy.com/dosyalar/files/101-114.pdf>

27. Suzy Hansen, « The Global Imam », *New Republic*, 10 novembre, 2010, URL : <http://www.newrepublic.com/article/world/magazine/79062/global-turkey-imam-fethullah-gulen>

28. *İnsan Hak ve Hürriyetleri*, IHH, Organisation pour les droits et les libertés de l'Homme, URL : <http://www.ihh.org.tr/en>

29. Günter Seuffert, "Is the Fethullah Gülen Movement Overstretching Itself?", *German Institute for International and Security Affairs*, RP2, janvier 2014, http://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/research_papers/2014_RP02_srt.pdf

divise. Partisane d'une ligne plus nationaliste, la mouvance de Gülen n'a pas apprécié la décision du Premier ministre turc d'entamer des discussions secrètes avec les nationalistes kurdes en vue d'une résolution pacifique. En février 2012, un procureur supposé proche de la mouvance a sommé le chef des renseignements turcs, Hakan Fidan, par ailleurs proche conseiller d'Erdoğan, de se présenter devant la justice pour rendre compte de sa rencontre avec « l'organisation terroriste, le PKK ». Cette initiative défiait clairement Erdoğan et sa politique de rapprochement avec les nationalistes kurdes. Cette ingérence politique de la mouvance de Gülen montre à quel point elle est bien plus qu'une communauté religieuse ; elle aspire à influencer sur les questions majeures de politique intérieure. C'est justement cette ingérence en politique et cet intérêt pour le pouvoir, capable de défier l'autorité du Premier ministre, qui ont motivé Erdoğan à rompre avec ses alliés d'hier. En cherchant à limiter l'influence de la mouvance devenue un obstacle à son exercice solitaire et sans partage du pouvoir, il s'est heurté à une solide résistance de la part de certains de ses membres dont on dit qu'ils étaient infiltrés dans l'appareil judiciaire et la police. En effet, même si la communauté de Gülen ne l'a jamais admis, certains de ses sympathisants étaient déjà « retranchés » dans les structures judiciaires et policières d'où ils ont pu révéler au grand public les affaires de corruption dans lesquelles ont trempés de très proches collaborateurs d'Erdoğan, voire des membres de sa famille³⁰.

Si la rupture Erdoğan Gülen était inévitable, il est intéressant de noter qu'elle ne s'est pas faite sur des questions religieuses, liées à la laïcité. L'alliance de connivence reposait en grande partie sur leur opposition commune et pragmatique à l'establishment kémaliste, et plus particulièrement à l'armée. Or, après dix ans d'âpres batailles politiques et juridiques, soutenues indirectement par l'Union européenne qui exigeait une réforme des relations entre civils et militaires dans le système politique turc, l'armée a été neutralisée. Ses généraux ont été renvoyés dans leurs casernes, et certains même en prison pour avoir tenté de comploter contre le gouvernement AKP et au nom de la laïcité turque. Une fois l'ennemi commun éliminé, l'alliance perdait une partie de sa raison d'être. Par ailleurs, il convient de noter que, si la politisation de la mouvance et son immixtion dans le politique ont engendré un conflit et un problème de partage de pouvoir avec le gouvernement, ce dernier a aussi emprunté une dérive autoritaire face à laquelle les représentants de Gülen ne pouvaient rester indifférents. En effet, au lendemain de sa troisième victoire électorale consécutive en juin 2011, le Premier ministre turc a épousé une ligne politique chaque jour plus autoritaire. Devenue trop visible lors de la violente répression des manifestations pacifiques de Gezi Parki en juin 2013, cette dérive autoritaire a été très critiquée aux États-Unis, pour qui Erdoğan a

30. Constanze Letsch, "Turkish police caught in middle of war between Erdoğan and former ally Gülen", *The Guardian*, 9 février 2014, URL : <http://www.theguardian.com/world/2014/feb/09/turkish-police-fethullah-gulen-network/print>

cessé d'être le meilleur allié américain dans la région. Or, pour préserver son image et sa réputation de leader musulman modéré et favorable à la démocratie, et surtout pour être en phase avec la ligne officielle américaine, Gülen a été contraint de critiquer cette dérive autoritaire dans ses prêches et ses discours, par médias interposés³¹. La rupture d'avec Gülen et la dérive autoritaire d'Erdoğan remettent en doute la pertinence du *modèle turc* qui avait donné lieu à une abondante littérature à partir du milieu des années 2000³².

En effet, quelques années après son ascension au pouvoir, le gouvernement AKP, soutenu par la mouvance de Gülen, avait accumulé une série de succès économiques et politiques d'une telle ampleur que cela avait donné lieu à un emballement partagé par les académiques, les diplomates, les politiques pour *le modèle turc* transposable pour le monde arabe et musulman. Sous le règne AKP, la Turquie est devenue la 17^e puissance économique mondiale, une classe moyenne a vu le jour et le niveau de vie de la population s'est considérablement amélioré³³. En politique étrangère, jusqu'à la première phase des printemps arabes, c'est-à-dire jusqu'à l'implication de la Turquie dans le conflit syrien, la diplomatie turque affichait une forte confiance en soi qui lui a permis de jouer un rôle de médiateur dans certains conflits régionaux, comme la tentative avortée mais quand même louable de faire avancer le dialogue entre Israël et la Syrie, puis entre factions palestiniennes. En matière de gouvernance, avant qu'Erdoğan n'instaure de fait le règne d'un seul homme au lendemain de sa troisième victoire législative en 2011, on pouvait encore parler d'une démocratie turque, certes imparfaite mais la plus saine de la région. Enfin, l'assouplissement des principes rigides de la laïcité, tout en respectant le caractère séculier de l'État, avait donné l'illusion que même en matière de gestion du fait religieux, la Turquie pouvait être un modèle pour nombre de pays musulmans. Or, depuis juin 2013 et la répression des manifestations de Gezi Parki, et encore plus depuis décembre 2013 et l'intimidation des médias dévoilant la séparation quasi fictive des pouvoirs, il n'est plus guère possible de parler de modèle turc, du moins en matière de gouvernance. Attaqué de toutes parts et peu habitué à braver l'opposition, l'AKP et son leader ont fait le mauvais choix de se retrancher dans une sorte d'État d'exception.

31. Hurriyet Daily News, "Islamic scholar Gülen criticizes Turkish gov't response to Gezi protests", Hurriyet Daily News, 20 mars, 2014, URL : <http://www.hurriyet-dailynews.com/islamic-scholar-gulen-criticizes-turkish-govt-response-to-gezi-protests.aspx?pageID=238&nID=63849&NewsCatID=338>

32. Murat Ozkaleli, Umut Ozkaleli, "The Myth and the Reality about Turkish Model- Democratization in the Muslim World" *Paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association*, URL : http://citation.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/0/6/2/6/9/pages62697/p62697-1.php

33. Soner Cagaptay, "The Rise of Turkey", *The Twenty-First Century's First Muslim Power*, Washington DC, Potomac Books, 2014, pp. 30-41.

CONCLUSION : FIN OU AMENDEMENT DE LA LAÏCITÉ ?

Sujet d'âpres débats entre les intellectuels ottomans à la fin de l'empire, la question laïque a gardé sa place centrale dans le débat politique turc depuis la fondation de la République. Conceptualisée dans sa forme actuelle dans le cadre de la révolution kémaliste, elle n'a jamais fait l'unanimité et sans cesse divisé les Turcs entre laïcs et séculiers. Projet de civilisation pour rejoindre l'Occident dans l'esprit kémaliste, cette laïcité a été, dès le début, autoritaire et paradoxale voire incohérente. En effet, alors que d'un côté les idéologues kémalistes voulaient séculariser les institutions mais aussi les esprits, ils ont d'un autre côté permis la suprématie d'une structure officielle de gestion du fait religieux, la *Diyanet* dont l'action a instauré une sorte de religion officielle, un islam sunnite teinté de patriotisme turc. Autoritaire, cette laïcité a subi sur le long terme nombre de réformes pour devenir plus respectueuse de la diversité et de la liberté religieuse. Ce progressif assouplissement de l'esprit laïque doit beaucoup aux réformes politiques que la Turquie s'est vue obligée d'adopter en vue de son intégration occidentale, avec l'OTAN à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale, et avec l'Europe à partir des années 1990. L'actuel gouvernement AKP, au pouvoir depuis 2002, a joué un rôle crucial dans cet amendement de la laïcité notamment lors de ces deux premiers mandats, entre 2002 et 2011.

Toutefois, la nature et la portée des mesures de libéralisation de la laïcité turque par l'AKP, notamment depuis son troisième mandat en juin 2011, laissent à penser qu'il y a non pas un amendement mais un renversement de tendance. Cette idée que la laïcité turque est plus écornée que libéralisée avait déjà été invoquée par des universitaires turcs bien avant le tournant de juin 2011. En effet, selon Berna Turam, l'AKP ne fait pas que rétablir une certaine séparation entre l'État et la religion mais il renverse le rapport de force dans la mesure où l'État fait intrusion dans les affaires religieuses plus qu'auparavant et impose une certaine islamisation de la société³⁴. Force est de constater que plusieurs mesures prises depuis 2011 visent clairement à moraliser en ce sens la vie sociale en Turquie. Pour n'en citer que les plus illustres, on rappellera que depuis 2011 l'AKP a cherché à restreindre le temps et l'espace public où il est permis de consommer de l'alcool ; à restreindre les possibilités d'avortement ; à libéraliser le port du voile islamique à l'exception de l'armée et de la police ; à inciter les familles à avoir au moins trois enfants ; à mettre fin à la mixité dans les cités universitaires. Ces réformes ou projets de réformes donnent la forte impression que les intentions du gouvernement vont au-delà d'une simple réforme de la laïcité turque. C'est sans doute à cause du sentiment que les réformes introduites par Erdoğan allaient trop loin dans l'amendement de la laïcité héritée de la période kémaliste, que l'électorat turc a durement sanctionné le pouvoir

34. Berna Turam, *Between Islam and the State: The Politics of Engagement*, Stanford University Press, 2006, p. 240.



AKP lors des élections législatives de juin 2015. Une autre raison de ce revers électoral est l'aggravation de la question kurde du fait du prolongement de la crise syrienne. En effet, pour la première fois dans son histoire et alors qu'il collectionnait les victoires électorales depuis 2002, l'AKP n'a pu obtenir que 40% des voix lors de ces élections, un résultat insuffisant pour former seul un gouvernement. À tel point que, faute de consensus entre les différents partis politiques pour former un gouvernement de coalition, des élections anticipées se sont tenues le 1^{er} novembre 2015 où l'AKP a finalement regagné la majorité parlementaire perdue en juin 2015. Mais la réforme de la laïcité introduite par l'AKP a déjà sérieusement altéré le sécularisme turc qui n'a plus rien du dogmatisme kémaliste qu'il avait avant l'arrivée des islamo-conservateurs au pouvoir en 2002.





Deuxième partie :
perspectives philosophiques et théologiques





RÉFLEXIONS SUR LA SÉCULARISATION AUX PREMIERS SIÈCLES DE L'ISLAM

Makram ABBÈS

INTRODUCTION

Bien que la langue arabe n'ait pas disposé, à l'âge classique (VII^e-XV^e siècles), d'un terme traduisant l'équivalent de ce qui sera désigné dans les langues européennes par « sécularisation » ou « secularism » et qui constituera, par la suite, le corollaire de toute réflexion sur la modernité politique, l'étude de la pensée religieuse musulmane reflète – à plusieurs niveaux et dans de nombreuses approches – la présence précoce de ce processus en terre d'Islam. En témoignent la séparation entre les impératifs mondains et les sphères religieuses qu'on décèle, par exemple, dans le traité éthico-politique d'al-Māwardī (974-1058), *Adab al-dunyā wa l-dīn* (les *Règles de conduite pour l'ici-bas et l'au-delà*) et la circulation, dans les traités d'art de gouverner, de maximes telles que : « La souveraineté dure malgré l'impiété, mais ne peut se maintenir dans l'injustice »¹, lesquelles illustrent clairement la séparation entre les attributs politiques du gouvernant et ses croyances religieuses. Il n'en demeure pas moins que la précocité de cette pensée séculière s'est principalement reflétée dans l'éclosion d'une véritable approche philosophique de la religion qui a suivi deux axes de problématisation majeurs.

Le premier regroupe les courants de philosophie morale et spirituelle qui sont nés à partir des lectures des textes religieux (Coran et traditions

1. Al-Ta'ālībī, *Ādāb al-mulūk* (les *Règles de conduite des rois*), Dār al-garb al-islāmī, Beyrouth, 1990, p. 51.



prophétiques), faites à la lumière des ressources intellectuelles offertes par les sciences du langage et par les métaphysiques élaborées dans les systèmes aristotéliens, néoplatoniciens ou atomistes. Des textes des mystiques, où la parole cherche la condensation, se rapproche des fulgurances des oracles, use et abuse des symboles et des allégories, à ceux des théologiens et des philosophes, qui se méfient des envolées lyriques et ne font confiance qu'aux raisonnements discursifs et à la démarche spéculative, les exemples sont là pour témoigner de cette recherche active du *sens profond* de la lettre sacrée qui était au cœur des préoccupations des savants de l'Islam classique.

Marquée par les fins métaphysiques, cette exploration des textes religieux change de nature quand il s'agit d'aborder leurs aspects éthiques, législatifs ou politiques, ce qui correspond à l'autre axe de réflexion sur la religion. De nombreux textes portant sur la prophétie abordent ces aspects en liaison avec la philosophie politique et s'interrogent sur le statut de la révélation non pas du point de vue de la mantique (divination) ou de la noétique (intellection) mais en tant que faculté nomothétique (relative à la loi). Cette approche fait également des questions du vivre-ensemble, de l'enseignement de la foule, de l'éducation du peuple et des modes de transmission (ou de recel) de la vérité un problème politique majeur. C'est ce deuxième axe de problématisation du religieux qui nous intéresse au premier chef dans cet article, même si des recoupements entre les deux niveaux peuvent exister chez certains auteurs. Cet axe concerne les réflexions sur la religion en tant que problème philosophique, et non pas la philosophie religieuse où la culture de l'auteur, ses options théoriques (sur Dieu, l'âme, l'intellect, etc.), ainsi que sa sensibilité religieuse sont mises à contribution pour mieux voyager dans les méandres des textes sacrés et en proposer de nouvelles lectures. En l'occurrence, il s'agit de partir des textes religieux non pas pour y rester, mais pour arriver à la morale et à la politique, et afin d'étudier la religion en tant que problème digne d'une conceptualisation propre, en fonction de la sphère qu'il doit occuper et du statut qu'il faut lui assigner. Cet aspect, nous allons l'aborder à travers la question de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie, d'abord du point de vue des pouvoirs politiques nés en Islam, ensuite selon les doctrines religieuses elles-mêmes, pour arriver, enfin, à quelques remarques conclusives sur la philosophie de la religion.

LOGIQUES DE LA SOUVERAINETÉ : CONSOLIDER LA TOLÉRANCE OU SECRÉTER L'INTOLÉRANCE ?

Partons des quelques réflexions consignées par Ibn Khaldun dans les *Prolégomènes* afin de bien asseoir l'exploration d'autres facettes du lien entre politique et religion en Islam. La mise à nu de la logique de la souveraineté (*mulk*) nous semble être l'apport le plus considérable de ce penseur du XIV^e siècle. En méditant sur la logique présidant à la genèse des États, Ibn Khaldun a eu le mérite de distinguer entre la prédication religieuse (*da'wa dīniyya*) et l'esprit partisan dont l'élément était le clan fondé sur l'es-



prît de corps tribal ou familial (*'aṣabiyya*). L'esprit de corps, qui naît dans la civilisation des campagnes et des déserts, avant de partir à l'assaut de l'espace citadin et de fonder une nouvelle dynastie politique, illustre cette dynamique historique de rotation entre les deux pôles de la civilisation dont l'État est le produit le plus concret. L'intérêt de ces idées est de montrer, en toute lucidité, que l'accès au pouvoir ne peut se faire sans tenir compte de cet esprit de corps qui est la matière même de la souveraineté, le contenu effectif sans lequel elle ne peut exister². À l'heure actuelle, il est évident que cet esprit de corps est toujours valable en tant que principe présidant à la construction de la souveraineté, mais sa nature a changé, du fait qu'il obéit aux idéologies contemporaines qui ont fait passer le lien de la tribu ou de la famille biologique au parti et à la famille politique. Le réalisme d'Ibn Khaldun était tellement conséquent qu'il a appliqué cette théorie à la naissance de l'islam, en montrant que ce dernier n'a pu naître politiquement que grâce au soutien tribal qui lui a été apporté. Inversement, une prédication religieuse qui tente de se muer en pouvoir politique ne peut atteindre ses objectifs si elle se contente seulement de contester la légitimité de l'État établi. Plus même, elle sera écrasée par le pouvoir en place et l'histoire la jugera en tant que dissidence ayant échoué face à un pouvoir légal. L'analyse d'Ibn Khaldun montre comment la logique du commandement politique est distincte de celle de la mission religieuse, et que si cette dernière reste à l'écart des luttes partisans, sans pouvoir bénéficier du soutien des groupes capables de la protéger et de la porter jusqu'aux sphères de l'État, elle sera anéantie par le pouvoir installé. La conclusion est que l'esprit de corps reste premier, d'un point de vue matériel et effectif. Nombreux sont, en effet, les pouvoirs ayant émergé sans le concours d'une prédication religieuse, et à partir de la seule lutte entre clans et partis³. À quoi sert la religion dans ce cas ? Elle trace un *telos* (finalité) pour l'action des hommes, purifie les passions par un idéal moral, galvanise les foules, les soude autour d'une doctrine unique et d'objectifs communs. Mais un point historique pourrait invalider notre lecture du fait qu'il constitue une objection assez forte à notre analyse. Il consiste à dire que la religion était présente aussi en tant qu'élément indissociable de la construction des pouvoirs, ces derniers n'étant en réalité que l'expression de mouvements de réforme religieuse ou plus précisément, d'une refondation doctrinale à l'image de celle que poursuivent les Abbassides avant de renverser les Omeyyades au milieu du VIII^e siècle ou de celle d'Ibn Tūmart (m. 1130) lorsqu'il a commencé à déstabiliser le pouvoir des Almoravides au Maghreb et en Andalousie au début du XII^e siècle. De nombreuses dissidences – le

2. Nous résumons ici la quatrième partie d'*Islam et politique à l'âge classique*, Paris, PUF, 2009, p. 257-297 à laquelle nous nous permettons de renvoyer.

3. Ibn Khaldūn, *Muqaddima (Prolégomènes)*, dans *Le Livre des Exemples*, Texte traduit, présenté et annoté par A. Cheddadi, Paris, Gallimard, 2002, Livre I, ch. V : « La religion apporte à l'État, à ses débuts, une force supplémentaire, laquelle s'ajoute à la force de l'esprit de corps due au nombre de ses partisans », et ch. VI : « Un mouvement religieux ne peut pas réussir sans esprit de corps ». Voir l'ensemble du développement, p. 422-427.

fait est très bien connu – se sont appuyées sur des formes de prédication religieuse, de messianisme, de constitution d'une nouvelle profession de foi ou simplement d'affirmation de la volonté de moraliser la vie publique. Comment situer ce point par rapport à notre analyse qui, pourtant, maintient l'idée de la présence d'une forte pensée séculière au début de l'Islam ?

Appliquée à l'histoire de l'Islam (et même à d'autres régions du monde puisque sa validité est universelle d'après Ibn Khaldun), cette théorie montre que ce qui est premier c'est le politique et non pas le religieux. De nombreuses dynasties ont été fondées en Islam à partir d'un acte de dissidence par rapport au pouvoir central (geste d'autonomisation consistant à garder les revenus de l'impôt foncier qui devaient lui être versés), ou par une simple conquête territoriale faite par les armes. Omeyyades à Damas puis en Andalousie, Iḥṣīdides puis Ṭūlūnides en Égypte, Ṭahirides et Samanides en Iran, Aḡlabites en Tunisie, Mogols en Inde, Selḡūkides en Irak puis en Asie Mineure, Būyides en Iran et en Irak, Ayyubides puis Mamelouks en Égypte et en Syrie, Ottomans en Asie, en Afrique et en Europe, Safavides en Iran, constituent, entre autres, des exemples connus de ces différentes dynasties musulmanes qui se sont constituées les unes aux dépens des autres, qu'elles aient eu la prétention de fonder des Empires ou de rester, simplement, dans des limites territoriales restreintes. D'autres fondations dynastiques joignent à cette conquête du pouvoir un autre élément qui se présente comme un catalyseur de la révolte et un ciment de la contestation qui galvanise la dissidence autour de quelques principes moraux ou théologiques. Les exemples les plus connus de ce modèle sont la fondation du pouvoir abbasside en Orient au milieu du VIII^e siècle, celle des Fatimides en Tunisie au X^e siècle, et des Almohades au Maghreb et en Espagne, au début du XII^e siècle. Dans ce modèle qui est généralement précédé d'une *da'wa* (prédication religieuse), la prétention à rétablir l'orthodoxie, à suivre une doctrine religieuse, à lutter contre le relâchement des mœurs (interdire la consommation de vin, contester le train de vie luxueux des princes) ou la volonté de rétablir la loi (notamment pour les taxes et les impôts) constituent, le plus souvent, les points invoqués par les dissidents avant de partir à l'assaut contre le pouvoir installé. Dans ce cas, l'élément religieux cherche à s'intégrer dans la logique de la construction de la souveraineté, ou, pour le dire autrement, cette dernière fait appel à lui, l'instrumentalise selon les fins qui lui sont propres. Mais si la doctrine peut avoir des effets sur l'orientation morale ou religieuse du régime, celui-ci finit par rejoindre les autres lois de l'État dynastique, et se fera abattre selon le même modèle qui a présidé à sa genèse.

D'une manière générale, le schéma décrit par Ibn Khaldun a prévalu, et prévaut encore dans la plupart des constructions étatiques du monde arabe notamment. Seules quelques transformations modernes et le processus révolutionnaire de 2011 l'ont, nous semble-t-il, véritablement remis en cause. Quelle est donc la place de la religion au sein de l'État, et comment ce dernier aborde-t-il le religieux dans la société, avec toute la pluralité des aspects qu'il doit couvrir (morale, dogmes, cultes, et règles juridiques) ? Comment doit-il gérer les élaborations théologiques et doctrinales, les en-

seignements délivrés par les prédicateurs, les travaux spécialisés des juristes fondateurs des normes ou les acteurs politiques cherchant à instrumentaliser la morale religieuse à des fins politiques ? En nous appuyant sur la notion de « tolérance », avec ses deux dimensions politique et théologique, nous allons esquisser une réponse à ces questions en définissant quatre grandes orientations qui ont marqué, de ce point de vue, les rapports entre la politique et la religion en Islam.

La première est celle qui a historiquement prévalu, malgré la complexité des situations et les divergences entre les différents contextes. Ne disposant pas d'institution religieuse vouée à définir les articles de la foi musulmane, à tracer les limites entre la croyance et l'impiété, ou à être l'intermédiaire entre le ciel et la terre en ce qui concerne les problèmes du salut ou du péché, l'islam a évolué très tôt vers une organisation politique où l'État a la mainmise sur la religion. Les interprètes des textes sacrés, les juristes qui établissaient les lois, aussi bien pour les activités culturelles que pour l'État (impôts, guerre et paix, etc.) ou les particuliers (litiges, contrats de mariage, de vente, etc.) sont contrôlés par le pouvoir souverain. Ce contrôle est moins fort dans le domaine de la théologie que dans le domaine juridique qui concerne directement l'État. En conséquence, la liberté d'interprétation des dogmes s'est très tôt installée en profitant des cultures religieuses et philosophiques locales présentes auparavant dans les territoires acquis à l'Islam. Ainsi, dès les Omeyyades, le thème de la prédestination et du libre-arbitre a fait l'objet d'un débat intense suivi bientôt, sous les Abbassides, par d'autres sujets importants comme la nature créée ou non créée de la parole divine, et donc du texte coranique. Une remarque importante doit être formulée à propos des doctrines théologiques et les différentes interprétations des textes sacrés : tant que ces élaborations ne constituent pas une menace directe pour l'État, celui-ci ne s'en soucie guère et en tolère l'existence. En la matière, les différents souverains ont été les fils spirituels du roi perse Ardašīr qui, juste après sa fameuse maxime à propos du lien indéfectible entre la politique et la religion⁴, s'adresse à son peuple pour rajouter cette réflexion importante aux allures hobbesiennes avant la lettre :

« Ce que je crains au premier chef, c'est que les vulgaires parmi vous ne prennent l'initiative d'étudier la religion, de l'enseigner et d'en connaître les règles. Confiants dans le pouvoir du roi, vous serez alors poussés à négliger cet aspect, et il en naîtra des autorités secrètes parmi la lie du peuple et les vulgaires que vous aurez piétinés, opprimés, privés, épouvantés. Sachez que le chef secret d'une religion et un prince intronisé ne

4. « La religion et la souveraineté sont deux sœurs jumelles dont l'une ne peut se passer de l'autre. La religion est, en effet, le fondement de la souveraineté et celle-ci son gardien. Or, la souveraineté a besoin d'un fondement, de la même manière que celui-ci a besoin d'un gardien. Par conséquent, ce qui n'a pas de gardien sera perdu, et ce qui est dépourvu de fondement sera détruit », Ardašīr, *Ahd Ardašīr*, édité par I. Abbas, Dār šādir, Beyrouth, 1968, p. 53.

pourront jamais coexister sans que le chef religieux ne dépossède le prince de son pouvoir. Car la religion est un fondement, alors que la souveraineté est un pilier, et celui qui dispose du fondement a plus de droit à l'édifice que celui qui possède le pilier »⁵.

Cette première orientation a surtout prévalu lors de l'expression des ambitions impériales, sous les premiers Abbassides et les premiers Ottomans par exemple. Ici, l'État se présente comme le protecteur du pluralisme religieux, et l'instance du maintien de la tolérance ; il choisit les professionnels de la loi qu'il veut engager au sein de l'administration ; il nomme les magistrats, et leur délègue son pouvoir d'appliquer la Loi. De ce point de vue, c'est le politique qui a la suprématie par rapport à l'autorité des savants religieux ou des jurisconsultes. L'autre domaine qui relève de la spéculation sur les dogmes, et qui s'est développé concomitamment à l'élaboration des grandes doctrines du droit jusqu'au IX^e siècle, n'a pas fait l'objet d'une canonisation de la part des détenteurs du pouvoir ou des juristes qui en dépendent pendant les deux premiers siècles. Aussi, est-il possible de dire qu'une orientation politique globale a consisté à maintenir le pluralisme théologique et à respecter la liberté de penser et d'interpréter la Loi pendant cette période. La tolérance accordée aux autres confessions est un aspect qui confirme et conforte cette tendance interne à l'histoire de la religion musulmane. Le fait que les régions conquises aient gardé les mosaïques de confessions présentes avant l'installation des pouvoirs musulmans montre que l'État n'était pas pensé dans sa clôture confessionnelle mais plutôt dans son ouverture politique⁶. Les règnes de Hārūn al-Rašīd (763-809) ou de Soliman le Magnifique (1494-1566) peuvent illustrer cette première configuration fondée sur l'absolutisme et le maintien d'une *Raison d'État* qui agit aussi bien contre les acteurs religieux qui constituent des menaces pour lui, que contre les rivaux réels ou potentiels, y compris au sein de la famille régnante ou de l'administration du prince.

Cette orientation générale connaît un tournant majeur avec la persécution du hanbalisme au début du IX^e siècle dans un contexte marqué par l'intensification du mouvement de traduction en arabe des textes philosophiques grecs et de l'expansion de l'activité culturelle autour du mu'tazilisme devenu la doctrine du régime⁷. Cela nous amène à la deuxième attitude, celle du choix, par le pouvoir politique, d'une doctrine religieuse officielle. Le débat qui s'est cristallisé autour de la nature créée ou éternelle

5. *Ibid.*, p. 54.

6. Sur le pluralisme confessionnel, on peut mentionner l'exemple des représentants des communautés juives et chrétiennes (exilarque et catholicos) siégeant dans la cour Hārūn al-Rašīd à la fin du VIII^e siècle. Voir A. Miquel, *L'Islam et sa civilisation*, Armand Colin, Paris, 1990, p. 121.

7. Fondé par Ibn Hanbal (780-855), ce courant juridique accorde une importance cruciale aux dits du Prophète, au détriment d'autres procédés servant à établir les règles, comme l'analogie juridique (*qiyās*). Lors de sa naissance, le hanbalisme s'est surtout distingué par ses options théologiques à propos de la nature créée ou non créée de la parole coranique. D'une manière générale, il est considéré comme le courant représentatif du traditionalisme et du rigorisme au sein des différentes doctrines sunnites.



de la parole coranique a sans doute un fond théologique, mais ses motivations politiques et économiques étaient tout aussi importantes, voire déterminantes⁸. En ce qui concerne l'aspect politique, il ne fait aucun doute, pour nous, que le pouvoir d'al-Ma'mūn (786-833) a perçu cette résistance religieuse des hanbalites comme une opposition politique pouvant déstabiliser son pouvoir, et qu'il a apprécié la conjoncture selon les termes définis par Ardašīr à propos de la menace sérieuse que constitue le chef religieux pour la souveraineté étatique. Mais le résultat, qui est fatal, a été l'intervention de l'État pour adopter une doctrine théologique et persécuter le groupe adverse. Si la tolérance politique et théologique continue de régner en ce qui concerne les non musulmans, il faut noter qu'à partir du IX^e siècle, notamment après la réaction d'al-Mutawakkil (821-861) contre les mu'tazilites et l'émergence d'une autre doctrine théologique d'État incarnée par l'aš'arisme⁹, nous assistons à la prolifération des tendances individuelles ou doctrinales visant à définir les dogmes de l'islam sous forme d'articles de foi en dehors desquels il n'y a point de salut. Ces professions de foi sont principalement dues aux aš'arites devenus, depuis, le groupe incarnant l'orthodoxie et se présentant comme le gardien de la tradition prophétique (*ahl al-sunna wa l-ğamā'a*). De la réflexion sur les fondements de la religion qui est la principale préoccupation des théologiens, nous passons à la volonté de circonscrire le cercle de la foi à travers quelques articles qui en seraient l'illustration, et à la recherche active d'appuis auprès des pouvoirs politiques pour les défendre.

8. Certains travaux historiques ont montré que le pouvoir mu'tazilite voulait réformer le système d'imposition afin d'augmenter les recettes du Trésor. L'épisode de la *miḥna* marquerait alors une opposition entre le pouvoir politique d'un côté et le pouvoir économique de l'autre. Et puisque ce sont les juristes qui conçoivent les lois relatives au commerce, aux impôts, etc., et étant donné qu'ils en sont les premiers bénéficiaires, la perception d'impôts supplémentaires ne devait que contrevenir à leurs intérêts et ceux des marchands. T. Bianquis affirme à ce sujet : « La controverse sur le Coran incrée ou créé, qui avait opposé au IX^e siècle le tenant du premier, Ibn Ḥanbal, porte-parole des marchands, aux tenants du second, les Mu'tazilites, parlant au nom du pouvoir califal, avide de moderniser la fiscalité pour accroître les rentrées du Trésor, avait eu une portée plus large qu'une simple dispute théologique ». Voir « La gestion politique de l'espace et des hommes », dans J.-C. Garcin, (dir), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval*, T3, PUF, 2000, p. 14. Pour d'autres analyses de cet épisode capital, voir les deux études fondamentales de F. Jadaane, *al-Miḥna. Baḥṭ fī ġadaliyyat al-dīn wa l-siyāsī fī l-islām* (*Miḥna. Recherche sur la dialectique du religieux et du politique en Islam*), Dār al-šurūq, Beyrouth, 1989, et de M.-A. al-Jabri, *al-Muṭaqqafūn fī l-ḥadāra l-'arabiyya* (*les Intellectuels dans la civilisation arabe*), Markaz dirāsāt al-waḥda l-'arabiyya, Beyrouth, 1995.

9. Doctrine théologique fondée par Abū l-Ḥasan al-Aš'arī (873-936), qui fut formé au sein du mu'tazilisme à Bassora avant de s'en écarter en prenant la défense du traditionnalisme représenté alors par les hanbalites. Les divergences entre les deux écoles se situent au niveau de la métaphysique et de la représentation de Dieu, et en la matière les aš'arites accusent les mu'tazilites d'être les négateurs de Ses attributs qui sont pourtant explicitement mentionnés dans les sources sacrées, de même qu'elles s'expriment à propos de la source des obligations qui est, d'une manière générale, la Loi pour les premiers, et la raison pour les seconds.



Les deux autres attitudes concernent la position des théologiens eux-mêmes vis-à-vis des autres groupes (par exemple les mystiques, les poètes libertins, ou les philosophes). Le schéma portant sur la tolérance politique correspond, globalement, à l'analyse de la tolérance théologique. Avant cette orientation prise par le régime abbasside en faveur de l'aś'arisme, les théologiens étaient plus ou moins tolérants à l'égard des autres groupes, comme on peut l'observer notamment aux VIII^e et IX^e siècles lors de la naissance des courants de libertinage (*muğūn*). Les moments de crise et de fébrilité inversent la tendance lorsque les tenants de l'orthodoxie, appuyés par certains souverains, commencent à persécuter les individus qui, à leurs yeux, n'ont pas droit de cité, comme les mystiques (al-Ḥallāğ au X^e siècle par exemple) ou les philosophes à partir du XI^e siècle. Dans ce cas, des individus ou des groupes imposent aux autres leurs interprétations au nom de la détention du Vrai, ce qui ouvre sur cette sombre perspective où, selon Rousseau, « les prêtres sont les vrais maîtres [et] les rois ne sont que leurs officiers »¹⁰. C'est l'effet civil et théologique de cette intolérance que nous allons étudier maintenant avec le problème de l'orthodoxie en Islam.

ORTHODOXIES/HÉTÉRODOXIES

Qui, en Islam, a le droit d'être le défenseur des droits de Dieu, de communiquer les décisions infaillibles en matière de foi, et de se constituer en magistère capable de punir les écarts et de pourchasser ceux qui seront considérés comme des hétérodoxes, des égarés ou des impies ? Une forte tension existe entre deux tendances, celle qui refuse de se prononcer sur les questions du salut ou sur le sort des pécheurs (c'est le cas du groupe majoritaire de murğites qui émerge au tout début de l'Islam), et celle qui s'érige en instance inquisitoriale, cherchant l'appui des pouvoirs politiques ou agissant au moins par la pression sociale afin de persécuter les individus qui s'écartent des rangs. C'est cette tension que nous allons examiner à travers la question des professions de foi ou des croyances fondamentales en Islam.

L'une des premières professions de foi est celle qui porte le nom d'al-Qādir (m. en 1017), calife ayant gouverné entre les X^e et XI^e siècles¹¹. Le pouvoir abbasside qui éprouvait à l'époque un grand désarroi face au pululement des doctrines et des sectes d'un côté, et ne pouvait plus, de l'autre, être le garant d'un véritable pluralisme politique en raison de son affaiblissement et de l'émergence d'autres centres de pouvoir (Bouyides et Fati-mides notamment), a été conduit à chercher sa légitimité auprès des

10. Rousseau, *Du Contrat social*, dans *Œuvres Complètes*, t. 2, édités par M. Lounay, Seuil, Paris, 1971, p. 580.

11. De nombreux textes théologiques ont été écrits entre le VIII^e et le IX^e siècles, mais c'est à partir de la victoire politique de l'aś'arisme qu'on assiste à une exacerbation de cette tendance qui va prédominer dans la pensée religieuse et culminer avec le travail d'Ibn Taymiyya au XIII^e siècle.



théologiens qui étaient le véritable levier capable d'influencer la masse et d'avoir son appui. La compromission du califat avec la doctrine aš'arite se lit dans la déclaration de la profession de foi qui porte le nom du calife al-Qādir. Cette déclaration accuse d'impiété les mu'tazilites et autorise à verser le sang de celui qui n'adhère pas aux dogmes de l'islam selon les arguments élaborés au sein de l'aš'arisme. D'autres professions de foi vont suivre, avec toujours, au premier plan, la volonté de ressaisir le centre du dogme : celles, entre autres, d'al-Bağdādī (980-1037) dans *al-Farq bayna l-firaq*¹², d'al-Ġazālī (1058-1111) dans le *Juste milieu en matière de dogmes*¹³, d'al-Ġuwaynī (1028-1085) dans *al-Nizāmiyya*¹⁴, d'al-Nasafī (m. 1142) dans son Credo¹⁵, d'Ibn Tūmart dans sa Profession de foi¹⁶, d'al-Iṣfahānī (1219-1288) dans son Credo¹⁷, d'Ibn Taymiyya (1263-1328) dans *al-Wāsiḥiyya*¹⁸.

Ces textes procèdent tous d'auteurs désireux d'incarner le groupe d'*ahl al-sunna wa l-ḡamā'a* dont l'étendard est porté à l'heure actuelle par les salafismes se réclamant, par ailleurs, de l'une des dernières élaborations en la matière, celle d'Ibn Taymiyya. Bien qu'il s'agisse de la même doctrine appartenant au courant du sunnisme (aš'arisme), de nombreux auteurs témoignent de l'insatisfaction qu'ils éprouvent en lisant les autres professions de foi, et se lancent aussitôt dans la formulation d'un ensemble d'articles plus satisfaisants à leurs yeux, et plus à même d'incarner le « vrai islam ». Sans entrer dans le détail de leurs contenus, trois remarques s'imposent.

La première est que certains penseurs, comme al-Ġazālī, ont fait l'objet d'accusation d'impiété par d'autres juristes ou théologiens, comme en témoigne la fatwa édictée contre lui par les juristes andalous à Cordoue, et l'organisation en 1109 de l'autodafé de sa somme intitulée la *Revivification des sciences religieuses*. Persécuteur des philosophes au nom de la vraie foi, il fut lui-même persécuté par d'autres orthodoxies. Cette remarque ne vise pas à stigmatiser al-Ġazālī, dont la pensée et la démarche intellectuelle doivent être saisies dans toutes leurs nuances et en relation avec l'envergure de son œuvre. Mais elle cherche à montrer que la logique de la constitution de l'orthodoxie se retourne contre son adepte, ne serait-ce que sous forme

12. Al-Bağdādī dans *al-Farq bayna l-firaq wa bayān al-firqa l-nāḡiyya* (*Des divergences entre sectes et de l'explicitation de celle qui sera sauvée*), Dār al-āfāq al-ḡadida, Beyrouth, 1982.

13. Al-Ġazālī, *al-Iqtiṣād fi l-i'tiqād* (*Le juste milieu en matière de dogmes*), Nur Matbaasi, Ankara, 1962.

14. Al-Ġuwaynī, *al-Aqida l-nizāmiyya fi l-arkān al-islāmiyya* (*Profession de foi à l'intention de Nizām al-Mulk*), Al-Maktaba l-azhariyya li l-turāt, Le Caire, 1992.

15. Al-Taftāzānī, *Šarḥ al-'aqā'id al-nasafiyya* (*Commentaire des dogmes d'al-Nasafī*), Maktabat al-kulliyāt al-azhariyya, Le Caire, 1988.

16. Al-Mahdī ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, édité par I. Goldziher, sous le titre *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, Imprimerie Orientale Pierre Fontana, Alger, 1903.

¹⁷ Ibn Taymiyya, *Šarḥ al-iṣbahāniyya*, (*Commentaire des dogmes d'al-Iṣbahānī*), Maktabat dār al-minḥaḡ, Ryad, 2008.

18. Ibn Taymiyya, *al-'Aqida al-wāsiḥiyya*, Dār al-i'tiṣām, Le Caire, 2001.



de critiques. L'intolérance théologique n'épargne même pas celui qui en use, et se retourne aussi contre son auteur. C'est ce que fait Ibn Taymiyya par rapport à al-Isfahānī, dont il commente la Profession de foi : il affirme, en effet, qu'il doit s'écarter des dogmes formulés par son prédécesseur qui est pourtant aš'arite, parce que les fondements de la religion l'exigent. Autrement dit, certains articles de foi formulés par al-Isfahānī ne correspondent pas, pour Ibn Taymiyya, aux bases de l'islam (*qawā'id al-islām*), ni au credo assurant le salut¹⁹.

La deuxième remarque est liée aux doctrines théologiques internes au sunnisme, et notamment au mu'tazilisme. Certains théologiens, comme al-Baġdādī, intègrent les mu'tazilites dans les impies tandis que d'autres, comme al-Ġazālī, s'abstiennent d'utiliser cette accusation à leur encontre, et les considèrent comme des innovateurs, des égarés ou des hérétiques. On décèle la même attitude en ce qui concerne les philosophes de l'Islam (al-Fārābī, Avicenne, Averroès, etc.) qui sont d'une manière générale intégrés dans le groupe des impies. Mais un autre point est à relever chez Ibn Taymiyya par exemple qui les assimile aux mystiques et aux gnostiques tels qu'Ibn 'Arabī (1165-1240), alors que les philosophes aristotéliens s'opposent, par bien des aspects, aux mystiques. Le fait de les traiter pareillement – tout en étant conscient des divergences qui les opposent – traduit une véritable tendance à épurer le champ du savoir de tout ce qui ne rentre pas dans le cadre de l'orthodoxie, telle qu'elle est imaginée par l'auteur de la profession de foi.

Enfin, la troisième remarque a trait au contenu de ces professions de foi qui varie d'un texte à l'autre, certains intégrant l'épineuse question de l'imamat (théorie politique) dans le credo, voire des questions économiques (les prix) en plus des questions théologiques (attributs de Dieu, miracles des saints, etc.). Notons également que dans la plupart de ces textes, l'épistémologie adoptée pour accéder aux savoirs scientifiques (la théorie de la connaissance, la cosmologie atomiste, la métaphysique liée aux preuves de l'existence de Dieu) fait l'objet d'une délimitation conforme à l'orthodoxie ou opposée à elle²⁰. Ce point illustre l'intrication entre la théologie et la science, ainsi que la volonté de disqualifier théologiquement l'adversaire pour la simple raison qu'il n'adhère pas à la même démarche scientifique ou qu'il ne mène pas ses recherches selon les mêmes principes et postulats.

Que ces textes aient eu la volonté de tracer un cercle, de définir un centre, celui de la vraie religion, des vrais dogmes, contre ceux qui sont nommés hétérodoxes, athées ou égarés, cela se voit clairement. Mais le premier

19. Ibn Taymiyya, *Šarḥ al-iṣbahāniyya*, op. cit., p. 6.

20. C'est le cas par exemple dans al-Baġdādī, *al-Farq bayna l-firaq*, op. cit. p. 310-311 où il explique les seules méthodes orthodoxes de la validation des vérités des sciences.

problème est que, religieusement, l'islam ne reconnaît pas de magistère²¹, et nous sommes donc dans une situation paradoxale où des individus, des penseurs religieux, des théologiens, etc. composent et recomposent les articles de foi, définissent les chemins de la morale et des mœurs, s'arrogent le droit d'édicter des avis relatifs aux dogmes sans se prévaloir, toutefois, d'une autorité divine leur permettant d'absoudre les péchés, de sanctifier les fidèles, et d'accomplir les tâches qui incombent par exemple à un homme dont les compétences seraient reconnues en la matière par les autres individus. Le fait de prononcer des sentences sur la foi et les croyances des individus est un problème majeur à la fois pour la religion elle-même parce que plusieurs acteurs s'arrogent le droit de le faire, et pour l'État, du fait qu'il conduit souvent à des violences meurtrières.

C'est ainsi qu'émerge le second problème qui est la politisation de ces doctrines ou l'intrusion du religieux dans le politique. En effet, si ces doctrines devaient se constituer en ordres comme c'est le cas pour les confréries, et rester à l'écart du politique en postulant que seule l'autre vie les intéresse, si elles visaient l'adhésion à certaines formes de renoncement au monde jugées nécessaires au salut, il y aurait une certaine cohérence et il suffirait au pouvoir politique de contrôler celles qui visent la destruction du pacte de souveraineté ou qui empêchent les individus d'être libres au sein de la société. Mais, en dehors de quelques rares exceptions, tel ne fut visiblement pas le cas des sectes, coteries et doctrines nées en Islam. De telles configurations ont peut-être existé, mais l'autre tendance qui consiste à politiser les formulations orthodoxes de la vérité religieuse a prévalu à plusieurs moments, que ce soit à cause de la complicité des pouvoirs politiques eux-mêmes (al-Ma'mūn), ou bien en raison du besoin d'y trouver l'instance à travers laquelle on obtiendrait la reconnaissance de la validité juridique, théorique et sociale de ces articles de foi. D'où la tendance implicite ou explicite, immédiate ou tardive à se transformer en idéologie du pouvoir ou à vouloir fonder un nouvel État. Mais lorsque ces « orthodoxies » restent dans la limite du débat d'idées ou la dispute théologique, ces dynamiques secrètent une autre forme d'intolérance, et c'est ce point que nous allons aborder maintenant à partir des textes d'al-Gazālī.

Dans deux textes fondamentaux qui complètent les objectifs théoriques et politiques fixés par les *Intentions de philosophes* et l'*Incohérence des philosophes*, al-Gazālī aborde la question du *takfīr*, (accusation d'impiété) en mettant en garde aussi bien l'homme du commun que le spécialiste des questions religieuses contre la gravité d'une telle accusation. Ces deux textes sont le *Juste milieu en matière de croyances* et le *Critère de distinction entre l'Islam et l'incroyance*. Dans ce dernier livre, le point de départ de l'in-

21. Malgré la présence d'une forte culture de la direction spirituelle et du rôle théologico-politique du clergé dans le shiisme, il n'en reste pas moins que la question du salut de l'individu n'est pas insérée dans ces relations de pouvoir. L'homme continue donc à se soucier individuellement de son âme, et ne peut demander la rémission de ses péchés à un pouvoir religieux, même infaillible.



vestigation d'al-Ġazālī est une réflexion d'un ami, dédicataire du texte, affecté, lui confie-t-il, des agissements des théologiens aš'arites ayant accusé al-Ġazālī de s'être écarté des canons de la doctrine. La réponse d'al-Ġazālī reflète, d'un côté, des aspects personnels parce qu'il était la cible d'une accusation qui peut aller jusqu'à la persécution religieuse, et traduit, de l'autre, la volonté de régler juridiquement cette question de l'autorité religieuse capable de lancer de telles accusations. Qui est habilité à faire ce travail ? Telle est la grande question à laquelle répond le texte d'al-Ġazālī, tout en cherchant à fixer quelques repères qui peuvent servir de base à toute réflexion sur l'accusation d'impiété, et donc sur le problème de l'intolérance théologique. Le premier point qui mérite d'être mentionné est que tout le texte est une mise en garde contre les accusations d'impiété, prononcées à tort et à travers par les religieux.

« [Celui] qui prétend que les déterminants de l'impiété résident dans l'écart par rapport à la doctrine aš'arite, mu'tazilite, hanbalite ou autre est – sache-le – un ignorant et un imbécile qui est enchaîné à l'imitation et plus aveuglé que les aveugles »²².

Un peu plus loin, al-Ġazālī retourne le procédé de la persécution contre les persécuteurs eux-mêmes :

« Celui qui fait dépendre la vérité d'un pratiquant particulier des sciences spéculatives est plus proche de l'incroyance et de la contradiction »²³.

Et encore :

« Parmi les gens qui sont tombés dans l'extrémisme et ont dépassé les bornes, il y a un groupe de théologiens qui a taxé d'incroyance le commun des musulmans en déclarant : "Ceux qui ne connaissent pas la théologie comme nous la connaissons, et ceux qui n'établissent pas les dogmes de la loi selon les arguments que nous avons développés, sont impies" »²⁴.

Ces passages montrent qu'al-Ġazālī veut prévenir contre les effets délétères d'une telle pratique, en insistant sur le fait que l'accusation ne peut être portée que par les spécialistes du droit, qui ont la compétence d'appliquer un examen juridique semblable à celui qui établit la liberté de l'homme ou sa servitude par exemple²⁵. Conscient des dangers de l'intolérance théologique, al-Ġazālī martèle qu'elle ne peut relever que de la compétence des juristes, c'est-à-dire qu'il n'est pas donné à n'importe quel individu de s'arroger le droit de se prononcer sur le statut théologique d'un autre individu. Il s'agit là d'un point important qui, dans le contexte de l'Is-

22. Al-Ġazālī, *Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance* (*Fayṣal al-tafriqa bayna l-islām wa l-zandaqa*), texte édité, traduit, présenté et annoté par M. Hogga, Vrin, Paris, 2010, p. 32. Traduction modifiée.

23. *Ibid.*, p. 36.

24. *Ibid.*, p. 90.

25. *Ibid.*, p. 38.



lam médiéval, signifie que c'est le magistrat et le pouvoir politique dont il dépend qui sont autorisés à prononcer ce jugement faisant perdre toute immunité juridique à l'accusé, et rendant licite le fait d'en verser le sang, de le déposséder de ses biens, ou de lui interdire de se marier (ou de continuer de vivre) avec une personne de confession musulmane. Aussi le pouvoir donné au juge rappelle-t-il que la question n'est pas arbitraire et que prononcer à tout va ce type de jugement même par des théologiens chevronnés ne doit pas avoir lieu. Il y a donc un véritable travail de lutte contre l'intolérance qui tient compte de ses motivations passionnelles et partisans :

« La tendance à taxer d'impiété les autres doctrines suscite des discordes et des rancœurs, et la plupart de ceux qui s'adonnent à cette activité sont mus par le fanatisme et les passions, sans aucune considération pour la religion »²⁶.

Malgré ces précautions importantes, al-Ġazālī absout les théologiens de l'Islam que d'autres aš'arites n'ont pas hésité à condamner d'impiété (c'est le cas des mu'tazilites), et ne réserve cette accusation qu'aux philosophes à propos de trois questions qu'ils ont défendues dans leurs écrits : l'éternité du monde, le bonheur immatériel de l'âme dans l'au-delà et la limitation de la connaissance de Dieu à l'universel. Pour lui, cette accusation doit porter péremptoirement sur eux car l'interprétation des passages scripturaires relatifs à ces points par les philosophes à la lumière des physiques et des métaphysiques de provenance aristotélicienne constitue, à ses yeux, une négation du message du Prophète de l'islam, et un motif autorisant le juge à appliquer la sentence qui leur est légalement réservée²⁷. Vu son contexte, l'attitude d'al-Ġazālī n'est guère choquante, et il faut rappeler, à ce propos, qu'en pleine période des Lumières, un homme comme Rousseau fut persécuté par les autorités religieuses, accusé d'impiété, et inquiété pour sa personne et ses biens²⁸. Le problème réside, toutefois, dans la filiation établie par certains penseurs ou acteurs musulmans contemporains qui s'auto-habilitent à prendre des décisions relatives aux personnes ou aux choix des groupes, en ce qui concerne le licite ou l'illicite, le permis ou l'interdit, l'orthodoxe et l'hétérodoxe. Qui est habilité à le faire et au nom de quoi ? S'il faut revenir à la solution qui maintient le pluralisme et la liberté de penser, comment combiner la neutralité de l'État en matière de dogmes avec, en même temps, le devoir de contrôler les doctrines et les acteurs qu'il juge dangereux pour le pacte politique et le vivre ensemble. Comment, aussi, intégrer ces exigences liées à la résolution du problème théologico-

26. Al-Ġazālī, *al-Iqtisād fi l-i'tiqād* (Le Juste milieu en matière de croyances), op. cit., p. 251.

27. *Ibid.*, p. 249-250, et *Le critère de distinction entre l'Islam et l'incroyance*, op. cit., p. 38-40.

28. Il fut condamné en Sorbonne en 1762, décrété d'arrestation par les autorités françaises et condamné par le Petit conseil de Genève à cause de l'*Emile* et du *Contrat social*. Il fut donc persécuté par les autorités religieuses et politiques catholiques et protestantes.



politique dans le cadre global du renouvellement de la pensée de la souveraineté, des arts de gouverner, et du droit ? Cette dernière question est d'autant plus compliquée que les tenants de l'orthodoxie sont, à l'heure actuelle, des groupes qui ne défendent pas la souveraineté étatique comme les théologiens ou les juristes de l'âge classique de l'Islam, mais plutôt des acteurs qui en contestent la légitimité et qui sont, du point de vue des Anciens dont ils se réclament par ailleurs, des dissidents qui doivent être combattus en tant que hors-la-loi.

CONCLUSION

Sans répondre à ces questions qui engagent une réflexion globale sur le passé et le présent ainsi qu'une étude des nombreuses facettes du problème théologico-politique, nous nous contentons de rappeler la richesse et la vigueur de la philosophie de la religion élaborée à l'âge classique de l'Islam et, inversement, les indigences actuelles en la matière, qui témoignent du refus d'une telle philosophie et de toute tentative de rationaliser le donné révélé ou d'historiciser la Loi. Parallèlement, nous avons pu remarquer, à travers l'examen de la question de la tolérance, comment certaines écoles théologiques ont prétendu détenir la vérité absolue à propos des dogmes ou des enseignements fondamentaux de la religion. Cette pente naturelle conduisant de la théologie vers le despotisme a été contenue à plusieurs reprises par le politique tant que ce dernier pouvait exercer sur elle son contrôle. Mais elle s'est affranchie de son emprise pendant les moments de faiblesse et d'anarchie qui ont caractérisé la période des XI^e-XIV^e siècles. Celle-ci doit donc être considérée comme un moment tournant dans l'histoire de l'Islam, aussi bien sur le plan politique (émiettement des pouvoirs, arrivée des Croisés et invasions mongoles) que du point de vue théologique (volonté de s'en tenir à l'avis d'une doctrine voire d'un auteur en matière de dogme). C'est ce contexte précis qui est reproduit à l'heure actuelle par les différentes tendances religieuses comme on peut le constater à travers la présence massive des noms d'Ibn Taymiyya et de son élève Ibn al-Qayyim (1292-1350) chez les penseurs islamistes. Il serait intéressant de sonder les conditions sociologiques et historiques précises qui ont amené les auteurs contemporains à privilégier ces auteurs et cette période dans leur lecture de l'Islam, comme si ce dernier n'avait réellement été compris et correctement pratiqué que plusieurs siècles après sa naissance. Mais à défaut de se livrer à ce travail, nous pouvons dire, d'une manière générale, que les deux contextes sont marqués par un état de crise et de fébrilité qui pousse les individus à opérer un recentrement sur les problèmes de l'identité religieuse, et à sacrifier le pluralisme théologique et la tolérance sur l'autel du politique. D'où l'intérêt, parallèlement à la renaissance de ce dernier, d'œuvrer pour la refondation d'une véritable philosophie de la religion qui se nourrirait aussi bien des expériences de l'Islam classique (les travaux d'al-Ġāhiz, d'al-Māwardī, d'al-Fārābī, de Miskawayh, ou d'Averroès, pour ne citer que les plus connus) que des avancées majeures de la pensée occidentale en la matière, depuis la sortie des guerres de Religion jusqu'à l'avènement de la philosophie des Lumières.



PHILOSOPHIE D'UN ISLAM POST-FONDAMENTALISTE*

Hassan HANAFI

On a beaucoup évoqué l'islam fondamentaliste, surtout après la formation d'Al-Qaeda et les événements du 11 septembre 2001. Il est au départ une pure réaction historique contre le libéralisme qui dominait l'Égypte pendant la révolution de 1919, où on s'est ouvert à l'Occident, et plus encore après la publication du fameux livre de Taha Hussein, *L'avenir de la culture en Égypte* (*Mustaqbal al-taqāfa fī Miṣr*, 1938), où l'écrivain (1889-1973) conçoit cet avenir en tant que partie intégrante de la culture méditerranéenne. L'Égypte fait partie de l'Europe, c'est là l'idée défendue par Ismaïl Bacha, le vice-roi qui a inauguré le canal de Suez en 1869 ; l'Égypte n'aurait ainsi rien à faire avec l'Orient, avec la Russie, la Chine et le Japon.

Dès ses débuts, la culture islamique a été liée à la culture gréco-romaine, et la formation de la philosophie islamique s'est faite à partir de la philosophie grecque. Certains esprits libéraux, à l'instar de Taha Hussein, se sont alors demandés : pourquoi ne pas poursuivre cette relation dans les Temps modernes avec les héritiers de la Grèce antique, l'Europe et surtout la France ? L'islam libéral a donc défendu cette idée que l'Égypte serait liée à la culture européenne, surtout française. Mais cette perspective a rencontré une opposition de la part des Frères musulmans, défenseurs de l'identité arabe et islamique de l'Égypte. Alors l'islam fondamentaliste apparaît comme, premièrement, une réaction contre l'islam libéral pensé par Taha

* Cet article est la transcription écrite de l'intervention de l'auteur (revue et agréée par lui) au colloque de Genève, *Religion et État, logiques de la sécularisation et de la citoyenneté en islam*, IHEID, 8 juin 2013.

Hussein, Abbas al-Akkad et Mohammad Hussein Heikal, et, deuxièmement, comme une réaction historique contre la persécution des Frères musulmans par les Officiers libres du président égyptien Jamal Abdel Nasser en 1954. L'orientalisme moderne, qui a introduit la méthodologie historique, sociale et politique, pour étudier le phénomène de l'islam, n'a pas su appréhender ce phénomène justement. En effet, de manière tout à fait confuse, cette approche analyse tout ce qui se passe dans le monde musulman comme phénomènes émanant de l'islam, que cela lui soit lié ou non. Ainsi lorsqu'on aborde le fondamentalisme, on ne peut éviter de tomber dans l'essentialisme. On décrit ce phénomène du fondamentalisme comme essentiellement islamique et on manque de le considérer dans sa logique de réaction à des circonstances particulières. Sans avoir a priori la moindre sympathie pour Al-Qaeda, si l'on considère comment Ben Laden a été tué, quand on voit ce qui se passe en Afghanistan ou au Yémen ou quand on voit comment, partout dans le monde, l'islam a été « violé » par les États-Unis, un vif sentiment de révolte surgit. Ces faits historiques doivent être considérés comme primordiaux dans l'analyse de la vague fondamentaliste.

Le cas de l'itinéraire de Sayed Qotb (1906-1966) est à cet égard exemplaire. Sayed Qotb a adhéré aux Frères musulmans en 1953, alors que ceux-ci ne trouvaient personne pour remplacer le fondateur du mouvement, Hassan al-Banna. À cette époque, Sayed Qotb était en lien avec les marxistes (le parti Hadeto), avec les modernistes (Taha Hussein, al-Akkad et Najib Mahfouz), c'est même lui qui a introduit la triologie de Najib Mahfouz à la radio. Après la révolution de 1952, Nasser lui a demandé d'être le directeur de l'organisation *Libération* (*Tahrīr*), mais il a refusé, ne voulant pas être engagé avec les Officiers libres contre les Frères musulmans. En outre, Sayed Qotb était un critique littéraire ; pour lui, ce que le Coran décrit à propos de l'Au-delà, de la récompense et de la punition, ce ne sont ni des réalités, ni des illusions, ce sont des images littéraires pour motiver la conscience humaine à agir. Mettant entre parenthèses l'existence réelle de l'eschatologie, il a commencé par interpréter cette eschatologie comme image littéraire. Malheureusement, en adhérant aux Frères musulmans, il a été perdu, et les Frères musulmans n'ont pas gagné ! Et nous avons perdu un personnage ayant fait preuve de la même créativité dans la critique littéraire que Najib Mahfouz. Ce sont les circonstances historiques qui ont transformé Sayed Qotb. C'est en prison, et sous les affres de la torture qu'il a écrit *Jalons sur la route* (*Ma'ālem fī al-ṭarīq*), dont chaque chapitre est un soupir de souffrance, un désir de se libérer et de changer le monde. Ce sont les cris d'un prisonnier qui voudrait se libérer de son enfermement. Ce n'est pas un dialogue entre la foi et l'absence de la foi, mais c'est une lutte d'un groupe de croyants qui veut changer ce monde. Alors c'est bien la persécution des Frères musulmans durant des décennies qui a créé l'islam fondamentaliste. Ceux-ci ont été mis en prison, torturés, pendant une vingtaine d'années, jusqu'aux années 1970, lorsque le président Anouar Sadat les a libérés en vue de former une alliance nouvelle autour de lui (en tant que « Commandeur des croyants ») contre les nationalistes, les socialistes et les nasséristes. Cette alliance a fonctionné jusqu'aux années 1980, lorsque les effets négatifs des accords de Camp David et du traité de paix avec Israël



ont commencé à apparaître. Les Frères musulmans ont alors opéré une marche arrière en se désolidarisant de Sadate. Celui-ci a alors voulu liquider ses anciens alliés, il les a tous mis en prison : 4'000 personnes se sont retrouvées en cellule en l'espace de vingt-quatre heures ! C'est à ce moment-là, en 1981, que Sadate a été assassiné. Et depuis lors, le mouvement islamiste a connu toutes sortes de persécutions, pas uniquement en Égypte, mais en Tunisie, en Algérie, au Maroc, en Jordanie, en Arabie Saoudite, dans tous les pays du Golfe.

L'islam fondamentaliste, sorti de prison, est dans une attitude d'attente du moment propice où il pourra prendre sa revanche sur ceux qui l'ont persécuté pendant trente ou quarante ans. Le fondamentalisme n'est pas dans l'essence de l'islam. Si vous lisez le Coran, vous pouvez certes trouver un peu de fondamentalisme – comme avec la notion de « souveraineté » de Dieu sur terre (*al-hākimiya*) – mais vous allez aussi trouver des formes de libéralisme, de révolution, de socialisme et de progrès. Le texte coranique est un texte *ambigu* car il peut être interprété différemment, d'une part, de manière fondamentaliste, par Oussama Ben Laden et Ayman al-Zawahiri (les dirigeants d'Al-Qaeda), et, d'autre part, de manière libérale par d'autres courants islamiques plus socialistes, plus nationalistes, plus progressistes, plus gauchistes, etc. Évidemment, tous trouvent la justification de leurs interprétations dans les textes religieux. Ce n'est pas nouveau. Même le théologien Ibn Hanbal¹, qui est considéré comme le fondateur du fondamentalisme moderne, a été persécuté en son temps par le calife abbaside Al-Ma'mun pour sa croyance en un Coran incréé.

Ce que l'on appelle fondamentalisme islamique a été choisi récemment par le peuple à travers le scrutin électoral. Les peuples disent : « nous avons expérimenté le libéralisme, le nationalisme arabe, le socialisme. Nous avons expérimenté le marxisme (au Yémen du sud, en Irak et en Syrie). Mais nous avons échoué. La moitié de la Palestine, nous l'avons perdue en 1948, au moment où dominait le libéralisme dans le monde arabe. Et l'autre moitié de la Palestine, nous l'avons perdue, durant l'ère socialiste et nationaliste arabe en juin 1967. Les riches sont devenus plus riches, les pauvres sont devenus plus pauvres ». Si l'on demande au peuple : « que veux-tu ? », il répondra qu'il cherche refuge dans l'islam, ce qui n'est pas véritablement un choix. Et c'est ce qui est arrivé lors des élections présidentielles égyptiennes de 2012. Ce refuge, il va le chercher dans l'islam historique et traditionnel qui est dominé par l'acharisme², cette théologie de la prédestination, de « l'*Inchallah* ». Ainsi, progressivement, le fondamentalisme populaire est devenu une idéologie politique. On trouve en lui la défense de l'identité, la défense de soi, l'ultime salut envisageable.

1. Ibn Hanbal (780-855), théologien et jurisconsulte traditionaliste, est à l'origine de la fondation de l'une des quatre écoles de droit sunnite, l'école dite hanbalite dont s'inspirent aujourd'hui les dignitaires religieux d'Arabie Saoudite, entre autres.

2. École théologique née au IX^e siècle d'une réaction contre les premières tendances rationalistes de la théologie musulmane. Elle est devenue l'école officielle du sunnisme.



Si on revient à la thématique de la Religion et l'État, la question qui se pose est de savoir s'il est possible de concevoir en ces termes la tradition islamique. Le choix des concepts est très important, et peut-être que la solution des problèmes réside dans le choix des termes que l'on utilise.

Religion ? Est-ce que l'islam est une « religion » ? La définition de la « religion » est venue de la tradition judéo-chrétienne : ritualisme, dogmatisme, légalisme, institution, synagogue, église... Est-ce que l'islam s'accorde avec ce genre de définition ? *Dogmatisme* ? Est-ce que l'islam est une religion dogmatique ? Mais pas du tout ! La notion de *tawhīd* n'est pas un dogme, elle signifie vouloir se libérer de toutes les emprises de la richesse, des pouvoirs, pour être en relation directe avec Dieu. *Ritualisme* ? Non, l'islam n'est pas une religion ritualiste car l'intentionnalité prime, elle est au cœur de l'action. La bonne action hérite de la bonne intention. *Légalisme* ? Est-ce que l'islam est une religion légaliste, comme on pourrait le dire du judaïsme vu la place de la loi dans cette religion ? Certainement pas ! On peut avoir une innovation sans la lier étroitement à la loi. Les définitions existantes des dictionnaires des religions ne s'accordent pas avec l'islam. L'islam est une vision et une conception du monde, une idéologie sociopolitique, un système éthique et social. « Religion » n'est pas le meilleur concept pour décrire ce qu'est l'islam.

État ? Est-ce que cette polarité religion-État s'accorde avec l'islam ? Non, car l'islam n'est pas advenu pour former un État – comme si l'islam était hégélien, ou suivait le processus historique européen qui a procédé en opposition à l'Église. L'islam est un système sociopolitique et éthique formant une relation entre l'individu et la société passant par la famille. L'islam est un système du monde, un système social, un système sociopolitique, mais pas a priori un État comme on serait tenté de le penser lorsqu'on établit une polarité entre religion et État. On peut dire que l'islam est une religion séculière, pas comme idéologie, mais comme acquis d'un long développement, depuis Adam, Abraham, Moïse, Jésus et Mohammad. Si l'islam est la dernière des grandes religions, il y a deux grandes phases avant lui, le judaïsme et le christianisme. Dans le judaïsme, c'est la loi qui prime ; dans le christianisme, c'est l'amour ; et en islam, c'est le choix entre la religion de la loi et la religion d'amour. Un verset de la sourate *Les abeilles* (Coran 16, 126) dit que :

« s'il vous faut punir, que la punition soit pareille à celle subie, mais si plutôt vous endurez, cela est certes meilleur pour les endurents ».

« Si vous punissez, punissez selon la loi du talion », c'est là la loi juive ; « mais si vous êtes patient, c'est préférable », c'est là l'amour chrétien. Alors l'islam, c'est ce libre choix d'être un bon juif ou un bon chrétien, rien de plus ! Les fondements de la foi musulmane rassemblent les préceptes de la loi juive, la loi de Moïse, et toute l'éthique du Christ. Alors en islam, il n'y a ni monde invisible, ni ritualisme, ni légalisme. C'est une religion déjà sécularisée, une religion du monde visible. Or il faudrait trouver une expression plus appropriée que « sécularisée »... Rationnalisée, humanisée ?...

Alors qu'est-ce que l'islam post-fondamentaliste ? Peut-être commence-t-on à l'entrevoir, pas encore complètement. On n'en parle pas beaucoup, car personne n'est intéressé par un islam post-fondamentaliste. Les gens sont intéressés par l'islam fondamentaliste car c'est le moyen d'accéder au pouvoir, comme on l'a vu en Égypte et en Tunisie au lendemain du « printemps arabe ». Ou alors les gens sont intéressés par le sécularisme parce que c'est bien plus facile d'adopter le modèle occidental. Mais, dans tous les cas, l'islam post-fondamentaliste reste une espérance. On le pense, on le cherche, il y a quelques tentatives ici et là, mais ce n'est pas encore visible. Avec la polarisation entre fondamentalisme et sécularisme, l'islam post-fondamentaliste ne peut pas trouver un moyen médian de se situer entre les deux. En Égypte, en Tunisie, en Syrie, au Soudan et ailleurs, beaucoup sont intéressés par le pouvoir, tenaillés qu'ils sont par le désir de pouvoir passer directement de la prison au palais du gouvernement. L'islam post-fondamentaliste n'est pas intéressé par le pouvoir. Et personne ne veut traiter de l'origine du despotisme dont nous souffrons tous et qui existe également dans notre tradition intellectuelle. Qui a dit que l'on doit concevoir de toute éternité le monde sous forme d'une pyramide ? Au sommet de la pyramide, il y a Dieu, puis il y a des étapes jusqu'à la base. Ce système est un système éternel, chaque stade inférieur devant obéir au stade supérieur. Dans ce système pyramidal, il est très facile au sultan d'aller s'asseoir à la place de Dieu tout au sommet de l'édifice. Et au lieu d'obéir à Dieu, on obéit au sultan. C'est ce qui est arrivé en Arabie Saoudite, dans le système religieux en Iran, et un peu partout ailleurs. Ce que Najib Mahfouz a décrit dans sa trilogie d'une famille égyptienne, c'est exactement notre malaise. Tout le système (familial) doit obéir au chef de famille, personne ne peut en sortir. Est sacré celui qui se trouve au sommet de ce système, qu'il soit Dieu ou sultan. Pareillement, le texte est devenu sacré et personne ne peut l'approcher d'une manière humaine.

L'islam post-fondamentaliste, qui est en train d'émerger ici et là, est une vision progressiste, libérale, rationnelle, historique et humaine. Cette vision se nourrit de ce que le juriste andalou Al-Shatibi (m. 1388) avait défini dans son livre *Les finalités de la Loi* (*Maqāṣid al-ṣarī'a*). La charia est basée sur des intentions premières, des objectifs de principe ; on peut les réaliser directement, sans passer nécessairement par la loi. Il y a plusieurs moyens de réaliser ces objectifs qui sont au nombre de cinq. Premièrement, la préservation de la vie qui est sacrée – et c'est pourquoi on n'a pas le droit de tuer. Deuxièmement, l'usage de la raison, car la vie est rationnelle, compréhensive, elle n'est pas animale – et c'est pourquoi l'éducation est un devoir. Troisièmement, la préservation de la liberté humaine, et c'est inscrit dans la profession de foi, la *shahāda* (« Je témoigne qu'il n'y a pas de dieu sinon Dieu et que Mohammed est son messager ») : « je témoigne », c'est-à-dire je vois, je parle, j'écoute, je ne suis pas absent. Il n'y a pas de divinités ; il faut libérer la conscience humaine de tous les pouvoirs la corrompant, par exemple la richesse. Seul le vrai Dieu nous garantit la liberté. Quatrièmement, la dignité humaine, et cinquièmement, le développement de la richesse nationale – et c'est pourquoi gaspiller la richesse dans la surconsommation est contre l'esprit de l'islam. En ce qui concerne les



grands objectifs de la loi, peu importe si on est chrétien, juif ou athée, on y trouve un intérêt commun. Il y a un *hadith* (parole) prophétique qui dit que « Ce que les musulmans considèrent comme un bien, est un bien agréé par Dieu ». Les intérêts communs sont à la base de la loi. Qu'est-ce que l'abrogation (mentionnée à propos de certains versets qui modifieraient de plus anciens dans l'ordre chronologique de la révélation) ? L'abrogation signifie que le réel progresse, et que la loi devient caduque.

Quand on parle de changer la loi, je ne crois pas qu'il faille le comprendre comme un éloignement par rapport à la loi. Au contraire, on s'en rapproche en ce qu'on commence à prendre en compte l'esprit de la loi. La loi elle-même, dans sa forme, est sujette au changement, au progrès. Sa formulation changera pour une autre, meilleure. En effet, il faut changer la loi selon le degré de progrès du réel. Car il n'y a pas de loi éternelle, hors de l'espace et du temps, mais il y a une loi qui s'accorde avec la progression du réel. Quand fut révélé le verset « Que vous cachiez ou non ce qui est en vous, Dieu vous en demandera compte » (Coran 2, 284), Omar (qui allait par la suite être le second calife) alla voir le Prophète et lui dit : « Mais Prophète, cela est très difficile ! Que le visible nous soit tenu à charge, je le veux bien, mais l'invisible ! » Combien de fois nous sommes-nous surpris à penser à des choses réprimandables ? Alors un autre verset suivit directement : « Dieu n'oblige qu'à ce que peut chacun » (Coran, 2,286), c'est-à-dire que l'on est responsable des choses sur lesquelles on a un pouvoir, sur le visible aussi bien que sur l'invisible. Ainsi la loi a-t-elle changé plusieurs fois, selon la capacité humaine ou selon les changements du réel. En effet, il est impensable que rien ne change en quatorze siècles. Considérons le statut de la femme : avant l'avènement de l'islam, la femme était dans sa tente, elle n'en sortait pas. Elle était une honte, une prise de guerre et n'avait pas le droit de posséder quoi que ce soit, ni d'hériter. Elle n'avait pas voix au chapitre quant à son mariage. La venue de l'islam a changé tout cela. Mais le changement ne s'est pas fait totalement d'un coup. La raison humaine avait la charge de continuer sur cette voie du progrès initié par les principes coraniques. Or, aujourd'hui, j'ai personnellement honte de ce statut dans la loi islamique. Le changement continu qu'exigerait la raison humaine ne s'est pas poursuivi jusqu'à nous. Et le problème est du côté des hommes : pourquoi ne pas changer ce statut qui date de quatorze siècles ? La femme compte pour la moitié d'un témoin, la moitié d'un héritier. Est-ce que Margaret Thatcher, Golda Meir et Indira Gandhi sont des demi-témoins ? Pourrait-on imaginer leur dire au tribunal : « Va et prends une autre femme parce que, dans la loi, deux femmes sont égales à un homme » ? Est-ce qu'aujourd'hui on appliquerait la loi relative à la question de l'esclavage ? Quant aux butins de guerre (*al ganā'im*), si nous sortions vainqueurs d'une guerre contre Israël, diviserions-nous alors les avions, les terres, les canons, les roquettes entre les soldats arabes ? Voilà un défi devant lequel nous, musulmans, nous nous trouvons : que devons-nous préférer ? Préserver la loi en tant qu'elle est éternelle et immuable, en y sacrifiant l'intérêt de l'homme ? Ou préserver cet intérêt et voir la loi d'une autre manière, en suivant son esprit et non sa forme ? Le problème n'est pas objectif, il est subjectif. La loi islamique, quand on l'analyse, n'est pas





un obstacle, c'est une motivation pour embrasser le progrès. Le temps est venu pour nous de faire ce pas. Je dirais même que nous sommes en retard. Ce n'est pas seulement le moment, mais le moment est déjà passé, de plusieurs siècles ! Omar avait déjà suspendu une loi (*al mū'allafāi qulūbuhum*) concernant la somme d'argent qui était payée aux juifs et aux chrétiens pour les rendre plus favorables à l'islam. Or lorsqu'Omar est devenu calife, il a suspendu ce paiement qui était déduit de l'aumône légale (*zakāt*) car le contexte ne s'y prêtait plus. En effet, cette mesure avait été prise quand l'islam était faible et que la jeune communauté avait besoin de convertir. Or à l'époque d'Omar, l'islam était devenu fort. Ce paiement aux juifs et aux chrétiens existe comme loi dans le Coran, mais le calife Omar a fait primer l'intérêt commun. Il n'y a pas de loi éternelle, toute loi change avec l'évolution du réel et de la société. La loi, comme disait Al Shatibi, est une loi positive, et le terme « positif » renvoie à ce qui est basé dans la réalité. Les fondamentalistes disent que la loi islamique est l'expression de la volonté divine, mais la loi est basée sur la réalité, sur la causalité dans le monde, sur les conditions de sa réalisation (*al-sabab wa al-ṣart*), sur l'existence d'obstacles à sa réalisation qu'il faut prendre en considération, sur la bonne volonté, sur l'authentique et l'inauthentique.

Pour le fondamentaliste, l'islam progressiste est un marxisme déguisé. Et pour les marxistes et les sécularistes, cet islam progressiste est un fondamentalisme déguisé. Alors personne ne veut d'un dialogue, d'un rapprochement entre sécularistes et fondamentalistes. Or un rapprochement signifierait une coalition nationale.

Une forme d'islam progressiste est représentée par la gauche islamique. J'avais fondé en Egypte une revue, *La gauche islamique*, et Rachid Ghanouchi avait créé en Tunisie une revue, *15-21*, où l'on se posait les questions : comment être un musulman et être, dans le même temps, ouvert à la modernité ? Comment préserver l'identité et, dans le même temps, traiter l'altérité ? Comment faire pour admettre la multiplicité, au lieu d'avoir une opposition classique entre des courants, en lutte pour le pouvoir en Tunisie et en Égypte, etc. Un tel parti a même été fondé en Turquie après la chute du califat et la victoire du sécularisme, par Mustapha Kemal. Alors Recep Tayyip Erdogan tâche de faire la médiation entre le sécularisme de Mustapha Kemal et l'islam de l'Empire ottoman. En Malaisie et en Indonésie, l'idée fait peu à peu son chemin. L'ancien premier ministre malais Mohammad Mahathir croyait à la gauche islamique mais il ne pouvait pas le dire ouvertement, parce que la culture populaire reste encore fondamentaliste. En Indonésie, Abdurrahman Wahid, du mouvement *Nahdāi Al-'ulamā'*, qui fut le quatrième président de l'Indonésie (1999-2001), essaya de poser les jalons de la gauche islamique suivant les expériences pensées en Égypte et en Tunisie.

L'islam post-fondamentaliste n'est pas un islam médian qui cherche un moyen terme entre fondamentalisme et sécularisme. L'islam médian est peut-être attractif, mais son objectif est l'abolition de la lutte sociale. Quelle médiation peut-il exister entre les pauvres et les riches, entre les forts et



les faibles, entre le juste et l'injuste ? Alors que la médiation abolit la vie sociale, l'islam post-fondamentaliste admet qu'il y a, au sein de la société, une lutte permanente ; il n'est pas l'islam éthique, mais un islam *politique* qui tente de refaire la réforme ou de la transformer en résistance. Toutefois, l'islam post-fondamentaliste ne cherche pas à rejouer une fois encore le rationalisme, une fois encore *Les Lumières*, la pensée scientifique, ou encore la *Déconstruction* que l'on retrouve dans les écrits de nos collègues philosophes occidentaux. Le modèle que nous prenons de l'Occident pour l'adopter revient à produire de l'anachronisme : on prend le modèle occidental hors de l'histoire (à la fin du modernisme), et on se prend nous-mêmes hors de l'histoire (au début du modernisme). Je vis toujours dans une période pré-cartésienne. C'est pourquoi tous ceux qui revendiquent le rationalisme, *les Lumières*, sautent des étapes historiques. Il faut mettre la culture dans son propre moment historique et tenir compte de ce dernier. Quant à moi, je lutte encore contre l'Église, contre le médiévalisme, contre l'empire. Je voudrais bien mettre l'homme au centre du monde comme Erasmus ; avoir la liberté d'interpréter les textes sacrés comme Martin Luther, niant la médiation entre l'homme et Dieu. Je voudrais bien commencer une période d'humanisme comme Giordano Bruno. Je suis très sensible à ces progrès dans l'histoire. Or il est facile de sauter à un modèle préexistant, mais il est très difficile de trouver son propre modèle né dans son propre terreau, dans son propre sable. Cela est un des grands défis de l'intellectuel arabo-musulman. Même le pétrole, ce sont les compagnies occidentales qui le découvrent. Le grand défi du temps moderne, c'est de ne dépendre que de soi-même. Pour moi, le principal obstacle face à ce défi est encore une fois la doctrine acharite : Dieu fait tout. Dieu, le sultan, la compagnie étrangère, il en va de la même idée. Or il est nécessaire de dépendre de soi-même, d'avoir sa raison et d'avoir sa liberté humaine.

On dit que l'Occident a réussi parce qu'il a adopté le sécularisme tandis que nous avons échoué car nous en sommes restés au fondamentalisme. Mais pourquoi sommes-nous restés dans le fondamentalisme ? Pourquoi ne pas essayer de changer le fondamentalisme ? Il est certes légitime de défendre l'identité, mais l'altérité a aussi sa légitimité. Il est légitime de défendre le droit à la différence, et la multilatéralité a aussi une assise légale. Alors la question est encore là : quelle pourrait être la logique de la sécularisation et la citoyenneté en islam ? C'est là le grand défi des intellectuels arabes et musulmans. Il est bien facile d'opter pour le sectarisme (je suis copte, je suis musulman, je suis juif), d'adopter la sécularité et d'antagoniser la tradition ancienne chérie encore par les masses, mais il est très difficile de sortir de cette impasse.

LA RELIGION ET LE POUVOIR*

Mohammad SHAHROUR

Afin de résoudre les problèmes actuels auxquels est confronté le monde arabo-musulman, il est nécessaire de faire preuve de pensées créatives, même si elles peuvent paraître peu familières et inhabituelles. Le familier et le connu sont souvent insuffisants pour relever les défis de notre monde toujours plus complexe. Notre tâche n'est pas de regretter le « bon vieux temps », mais bien de développer les formes les plus avancées de sociétés civiles, dont l'impact pourrait être ressenti par tous les despotes à travers le monde. De même qu'au VII^e siècle on comprenait le Livre de Dieu à l'aide de l'état des connaissances d'alors, de même, au XXI^e siècle, il nous faut le comprendre avec l'état actuel des connaissances. Ce n'est que grâce à cette véritable relecture contemporaine du Livre (le Coran) que nous réussirons à accomplir une réelle réforme et un renouvellement fructueux de la pensée islamique.

L'ISLAM ET L'ĪMĀN

Traditionnellement, le terme *islam* désigne la religion de ceux qui sont communément appelés musulmans. Suivant cette compréhension, le terme *īmān* désigne la foi de ces musulmans. Ainsi ceux qui suivent le Prophète Mohammed sont aussi bien les musulmans (*al-muslimūn*) que les croyants (*al-mū'minūn*). Or l'hypothèse de synonymie dans le Coran est une erreur

* Article conçu et traduit de l'anglais par Catherine Germond (revu et agréé par l'auteur) en tant que résumé essentiel de la pensée de Shahrour à partir du livre *The Qur'an, Morality and Critical Reason. The Essential Muhammad Shahrur*, traduit et introduit par par Andreas Christmann, Leiden, Brill, 2009.

fondamentale dans la recherche traditionnelle annihilant la différence entre *islam* et *īmān*.

Traditionnellement, l'islam est considéré comme reposant sur cinq piliers : la confession de foi (*ṣahāda*), les prières (*ṣalāt*), l'aumône (*zakāt*), le jeûne du mois de Ramadan (*ṣawm*) et le pèlerinage (*ḥaǧǧ*), alors que l'*īmān* est composé de cinq principes de foi, croire en : Dieu, ses anges, ses livres et ses messagers, la vie après la mort et enfin la prédestination divine de Dieu et son pouvoir sur le bien et le mal. L'islam serait ainsi une pure pratique rituelle et l'*īmān* un pur dogme, et les règles éthiques et morales auraient ainsi été totalement exclues de ces deux catégories. Cela est totalement contraire aux fondements de l'islam qui a toujours été inséparable de ses enseignements moraux. Or l'exclusion de l'éthique hors de la religion est due à l'ignorance de nos « honorables clercs » (*shuyukhuna al afadil*). Il est nécessaire aujourd'hui de lui rendre sa place dans la religion et de présenter une interprétation de l'islam mettant en lumière les enseignements moraux du Coran, pour le bien d'une société civile arabe qui sait voir les vraies priorités et place la civilité éclairée avant le ritualisme figé et le dogmatisme aveugle.

Premièrement, l'affirmation que seule une religion, l'*islam*, avec ses rituels spécifiques, est approuvée par Dieu, contredit la compréhension de l'islam en tant que religion inhérente à la nature humaine (*al-fiṭra al-insāniyya*) que Dieu a accordée à toute sa création.

« Ainsi donc, redresse ta face vers la religion, en croyant originel, en suivant la prime nature (*fiṭra*) selon laquelle Dieu a instauré les humains, sans qu'il y ait de substitution possible à la création de Dieu : c'est là, la droite religion, mais la plupart ne le savent pas. » (Coran, 30, 30)¹

Ainsi les piliers de l'islam doivent coïncider avec la disposition naturelle (*fiṭra*) de l'homme. On constate aussitôt que la spécificité des rituels que suivent la communauté de Mohammed est justement contre cette nature humaine, ce qui signifie que les prières à temps fixes, le jeûne, le pèlerinage et les autres actes rituels ne sont pas constitutifs de l'islam, la religion de tous les êtres humains. Ces rituels ne sont spécifiques qu'au Coran et ne s'adressent donc qu'aux croyants-musulmans (*al-mū'minūn*), et non aux consentants-musulmans (*al-muslimūn*). Cela implique une redéfinition des termes *islam* et *īmān*.

« Ceux qui croient (*amanū*), ceux qui suivent le judaïsme, les chrétiens, les Mandéens, quiconque croit (*amana*) en Dieu et au Jour dernier, effectue l'œuvre salutaire, ceux-là sont tous des musulmans et trouveront leur salaire auprès de leur Seigneur. Il n'est pour eux de crainte à nourrir, et ils n'éprouveront nul regret. » (Coran, 2, 62)

1. Les citations coraniques de cet article sont reprises de la traduction française de Jacques Berque, *Le Coran, essai de traduction*, éditions revue et corrigée, Albin Michel, 1995 (Sindbad, 1990).

Si quelqu'un « fait ce qui est juste », il est l'un des *muslimūn* (ceux qui consentent à Dieu), quelle que soit la croyance ou la communauté religieuse qu'il suive. L'existence de Dieu et d'une vie future après la mort (qui inclut la résurrection des morts) est une vérité axiomatique indiscutable pour tout musulman. Les piliers de l'islam ainsi redéfinis sont : croire en Dieu, croire en la vie après la mort et faire ce qui est juste (*al-'amal al-ṣāliḥ*). L'éthique intègre un système de valeurs humaines liant les croyants de toutes les religions. La morale (*al-aḥlāq*) est ici comprise comme une loi socio-spirituelle posant le fondement de la relation entre les membres de l'espèce humaine.

Quant à l'*īmān*, il est constitué de sept piliers : la profession de foi que Mohammed est l'apôtre de Dieu, la prière à des moments fixés, l'aumône, le jeûne du Ramadan, le pèlerinage à la Mecque, la consultation et la lutte dans la voie de Dieu pour la liberté, la justice et l'égalité (rappelons qu'il n'y a « point de contrainte en religion », Coran, 2, 256). Alors que les fondamentaux de l'islam doivent être suivis avec rigueur, les piliers de l'*īmān*, qui, quant à eux, ne sont pas constitutifs de la disposition naturelle humaine, permettent une pratique à différents degrés, selon les aptitudes personnelles (« Dieu n'impose à une âme que selon sa capacité. », Coran 2, 286). Cependant, ceux qui font l'impasse sur les fondamentaux de l'islam pour se consacrer directement aux rituels de l'*īmān*, sont appelés *hypocrites* (*munaḥiqin*).

LA THÉORIE DES LIMITES

Plus une société progresse scientifiquement et technologiquement, plus elle ressent fortement le besoin de changements sociaux, économiques et culturels. Plus une société est amenée à changer, plus ses lois doivent se montrer flexibles et ajustables afin de prendre en compte les changements de paramètres dans la vie quotidienne des gens. Dieu nous a donné des lois qui sont fixes, celles de la voie de la rectitude, mais il nous a laissé le devoir de gérer la *ḥanīfiyya*, notion qui signifie que les règles et les injonctions du texte ont la flexibilité d'être appliquées conformément aux changements de circonstances des sociétés humaines. Cette flexibilité est l'élément essentiel de la *ḥanīfiyya*, que nous définissons comme le mouvement courbe de la législation humaine à l'intérieur des voies droites que Dieu a établies. La flexibilité ne signifie pas un relativisme moral ou social, mais plutôt une plus grande capacité de réactivité face aux besoins des sociétés humaines. Cela est obtenu par l'application de normes divines à l'intérieur des frontières produites par les limites supérieures et inférieures que le texte fournit. Il faut rappeler que les circonstances historiques gouvernent la plupart des règles éthiques. Le cœur du message du principe de la *ḥanīfiyya* est de prendre en considération les changements historiques et d'adapter le concept de « faire ce qui est équitable et juste » aux conditions actuelles de l'époque et du lieu où cela doit être pratiqué.

Deux concepts contradictoires, mais complémentaires, sont à la base de notre théorie des limites : la droiture (*al-istiḳāma*) et la courbure (*al-*

ḥanīfiyya). Ces deux concepts rendent totalement compte de la dynamique dialectique entre la validité éternelle et la temporalité historique du message juridique du Livre ; sans eux, aucune compréhension véritable contemporaine de la loi islamique ne peut être atteinte.

Le terme de *ḥanīf* désigne l'état ou la qualité de la création de Dieu. La nature a ainsi été créée d'une manière non linéaire et toute chose dans l'univers se meut en courbe. De même, du fait de leur disposition naturelle (*al-fiṭra*), les hommes se caractérisent par la courbure ou un manque de droiture. Dans cet état des choses, la droiture s'avère nécessaire pour imposer un certain équilibre ou une certaine constance. Les êtres humains ont besoin de Dieu comme un guide leur montrant le droit chemin (*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*), afin de contrôler et réprimer leur inclinaison naturelle au changement continu. Cela ne veut pas dire que Dieu, par le don de la droiture, cherche à remplacer totalement la courbure par cette dernière, car cela détruirait la disposition naturelle qu'il a créée. Cela signifie que courbure et droiture se tiennent ensemble dans une relation dialectique où stabilité et changement sont intrinsèquement entremêlés. Cette opposition dialectique permet un nombre infini de mouvements que la législation humaine peut adopter en gardant la loi islamique adaptable à tout temps et à tout lieu. À travers la droiture, Dieu a fait connaître à l'homme les limites maximales du comportement humain qu'il n'est pas permis de transgresser. Les messagers précédant Mohammed ont imposé des lois fixes correspondant à une société et un temps donné. Ce type de législation fixe et stricte devait prendre fin avec Mohammed qui scellait la lignée des envoyés et qui a ainsi marqué le début d'un nouveau concept légal : la *lex liminalis*, la loi par laquelle les hommes légifèrent entre les limites légales que le Livre fournit.

La loi islamique cherche à éviter l'application aveugle des peines et considère au contraire leur atténuation comme absolument vitale.

EXEMPLES DE CAS LÉGIFÉRÉ PAR LA THÉORIE DES LIMITES

Les arrangements conjugaux sont régulés par une limite inférieure. En effet, Dieu a émis une règle interdisant certains types de mariage. Un musulman n'a pas le droit de se marier avec sa mère, sa fille, sa tante, etc. Personne n'est autorisé à transgresser cette limite, quelles que soient ses revendications culturelles ou politiques. Cependant, ce n'est que la stricte limite inférieure qui est énoncée, on peut donc être amené à ajouter des restrictions, la seule condition étant que toute nouvelle législation doit être appuyée par des preuves scientifiques claires, par exemple, l'interdiction des mariages entre cousins à cause du plus haut risque de maladies génétiques qu'ils représentent.

LES FEMMES ET LA LOI ISLAMIQUE

La position des femmes dans la société arabe du VII^e siècle était un sujet qui ne permettait pas de changements radicaux. Tout comme une abolition soudaine de l'esclavage aurait détruit le tissu social et les moyens de production dominant dans la société arabe ancienne, un repositionnement radical du rôle des femmes aurait ébranlé la stabilité sociale que Mohammed tentait d'établir dans son nouvel État. La société que Mohammed a créée a été le premier – et non le seul – modèle de l'islam. Aussi ne devons-nous pas penser que l'émancipation de la femme s'est arrêtée avec les réformes sociales entamées par Mohammed. Il faut aujourd'hui comprendre son message dans sa capacité double d'assimiler les conditions historiques d'alors tout en incluant des développements significatifs ayant permis une plus grande émancipation. Ses réformes ne sont que les premiers pas d'un plan bien plus large de la libération de la femme.

CODE VESTIMENTAIRE

Les limites inférieure et supérieure se trouvent dans la *Sūraī al-Nūr* :

« Dis aux croyants de baisser les yeux et de contenir leur sexe (*furūğahum*) : ce sera de leur part plus net. Dieu est de leurs pratiques informé. » (Coran 24:30)

« Dis aux croyantes de baisser les yeux et de contenir leur sexe (*furūğahunna*) ; de ne pas faire montre de leurs agréments (*zīnatahunna*), sauf ce qui en émerge, de rabattre leur fichu sur les échancrures (*ğuyūbihinna*) de leur vêtement. Elles ne laisseront voir leurs agréments (*zīnatahunna*) qu'à leurs maris (*bu'ūlatihinna*), à leurs enfants, à leurs pères, beaux-pères, fils, beaux-fils, frères, neveux de frères ou de sœurs, aux femmes (de leur communauté), à leurs captives, à leurs dépendants hommes incapables de l'acte, ou garçons encore ignorants de l'intimité des femmes. Quelles ne piaffent pas pour révéler ce qu'elles cachent de leurs agréments (*zīnatinhinna*). Par-dessus tout, repentez-vous envers Dieu, vous tous les croyants, dans l'espoir d'être des triomphants... » (Coran 24, 31)

Le corps d'une femme est divisé en deux parties :

- a) une partie exposée (*illā mā zahara minhā*), elle est représentée par les parties extérieures de la femme qui peuvent être vues, la tête, le dos, les épaules, les bras, les jambes, qui forment son apparence physique en public ;
- b) une partie non exposée qui est désignée par le terme *ğuyūb*. Le terme arabe *ğayb* fait référence à une fissure ou une fente qui s'ouvre entre deux côtés (une fissure dans la roche ou une ouverture de poche, par exemple). Quant au corps de la femme, on y trouve plusieurs parties qui peuvent être caractérisées comme étant situées « entre deux côtés » : la

zone entre et sous la poitrine, les aisselles, la zone du vagin et des fesses. Pour ces parties, il est requis à la croyante de les couvrir. Quant au visage, c'est la partie la plus visible et celle qui donne leur identité aux individus. Dieu n'aurait jamais voulu cacher le visage d'une femme, par lequel elle exprime sa personnalité, derrière un voile. Ainsi le visage (bouche, yeux et oreilles) ne fait pas partie des parties cachées (*ġuyūb*), mais de sa beauté visible (*zīna*) et n'a pas besoin d'être couvert.

Ces limites édictées par Allah n'excluent que deux professions : les métiers qui impliquent une nudité volontaire (striptease, pole dancing, etc.) et la prostitution. Tout autre domaine professionnel lui est ouvert et elle ne doit pas craindre d'enfreindre les normes du code vestimentaire tant qu'elle ne montre pas intentionnellement ses parties cachées (*ġuyūb*) en public. Tous les autres codes de comportement sont déterminés par la société dans laquelle la femme vit, ce sont des codes soumis à l'évolution historique et voués à changer, aussi ne dépendent-ils pas du registre de l'illicite et du licite (*ḥarām/ḥalāl*).

On trouve d'autres passages coraniques référant à l'habillement, comme dans la sourate des Coalisés (*al-Aḥzāb*) :

« Prophète, dis à tes épouses, à tes filles, aux femmes des croyants de revêtir leurs mantes (*min ġalābībihinna*) : sûr moyen d'être reconnues (*yu'arafna*) (pour des dames) et d'échapper à toute offense (*yu'daīna*). Dieu est Tout indulgence, Miséricordieux. » (Al-Aḥzāb 33:59)

Ces versets qui indiquent les normes vestimentaires appliquées aux femmes de Mohammed ne sont pas obligatoires pour toutes les croyantes. Elles lui ont été révélées seulement en sa qualité de prophète, ce qui signifie qu'elles ne sont pas contraignantes. Ce sont des éléments purement historiques qui font allusion au fait que les femmes n'étaient pas à l'abri de harcèlements quand elles accomplissaient leurs tâches quotidiennes dans les rues de Médine à l'époque de Mohammed. Inévitablement, avec le changement des sociétés et l'augmentation de la sécurité dans les rues, de telles mesures de précaution ne sont plus appliquées.

Quant à la limite supérieure, elle est fournie par un hadith. Si on peut le considérer comme authentique, il dit « les parties cachées (*'awra*) d'une femme sont tout son corps à l'exception de son visage et de ses mains ». Passant sur le fait que ce hadith n'est pas éternellement valide, il permet à la femme de couvrir une plus large partie de son corps. Cependant, il ne lui permet tout de même pas de se couvrir le visage et les mains, parce que ceux-ci constituent l'identité même de la personne. Ainsi une femme découvrant sa poitrine en public viole la limite inférieure établie par Dieu de même qu'une femme couvrant l'intégralité de son corps incluant son visage viole la limite supérieure. La plupart des femmes à travers le monde s'habillent naturellement de telle manière à se tenir entre ces deux extrêmes. Cela correspond à la disposition inhérente de l'être humain et à sa manière naturelle de se vêtir en public.

ISLAM POLITIQUE

Selon la terminologie du Livre, la liberté donne aux individus le pouvoir de déterminer leurs actions en se mouvant entre le déterminisme objectif (*al-qadar*) et le libre-arbitre (*al-qaḍā'*), appuyée en cela par leur connaissance du monde réel. Alors que *al-qadar* se rapporte aux lois de Dieu de la réalité objective, *al-qaḍā'* se réfère au libre-arbitre de l'être humain lui permettant de choisir entre la ratification ou le rejet des lois de Dieu. La réussite de cette forme de liberté dépend de la capacité de l'individu à acquérir des connaissances sur les lois de la nature et de la société, car sans connaissance, il n'y a pas de choix, et là où il n'y a pas de choix, il n'y a pas de liberté. La liberté n'est donc pas une simple illusion de l'esprit humain, c'est une loi fondamentale que la conscience du choix accroît avec l'acquisition de savoir sur la nature, le cosmos et la société. Plus les gens apprennent sur les lois de la réalité objective, mieux ils seront équipés pour prendre des décisions avisées.

L'islam promeut la liberté de culte en tant qu'elle est sa valeur essentielle. Il renie la soumission servile à un dieu colérique. Les êtres humains sont libres dans leur culte ; l'obéissance ou la désobéissance est le fruit de leur propre volonté. Ils sont des personnes qui ont consenti à Dieu, et non des personnes qui lui sont asservies. C'est ce que Omar el-Khattab voulait dire dans sa fameuse réplique à 'Amr b. al-Āṣ : « Pourquoi as-tu asservi des gens, alors que leurs mères les ont fait naître libres ? » Il voulait promouvoir un sens fort de la justice sociale parmi ses compagnons. Ses mots contiennent l'un des plus importants droits de l'homme, le droit de la liberté individuelle, parce que cela est un don de Dieu, comme le don de la vie et de la raison. Aucune société humaine ne peut vivre sans cette liberté. Elle est le fondement de la démocratie. Celle-ci est la pratique de la liberté soutenue par les plus puissantes autorités civiles d'une société.

La liberté a deux dimensions : la dimension personnelle ou individuelle et la dimension collective ou sociale. Les êtres humains étant par nature des êtres sociaux doués de raison, les sociétés sont des assemblées d'individus définies par la rationalité. Les individus d'une société sont connectés les uns aux autres par un sens collectif de responsabilité morale et de devoir sociopolitique qui distingue les sociétés humaines du monde animal. La conscience de la liberté personnelle est nécessaire afin de développer l'adoption de la notion de démocratie en tant qu'expression politique de l'existence de la liberté individuelle. La démocratie indique l'existence d'une liberté de pensée et d'expression dont les individus jouissent dans toute société donnée. Cela signale aussi un haut niveau de responsabilité sociale et morale parmi ses membres et une atmosphère plus saine d'attention, de compassion et de solidarité. Si un pays désire atteindre un tel état de solidarité mutuelle, il se doit de donner une place importante à la démocratie dans sa vie politique et faciliter son implantation par une autorité qui est intellectuellement et moralement soutenue par tous les membres de la société.



Avant que Mohammed ait appelé à une nouvelle conscience sociale, la société arabe ancienne promouvait une forme excessive d'individualisme. Cet individualisme a toujours dominé notre conscience politique depuis – malgré la mission de Mohammed de l'abolir. Cela a été la cause de l'absence de démocratie dans notre culture parce que les idéologies individualistes suppriment la conscience collective sociale requise pour toute forme de culture démocratique. Cela est manifeste dans la victoire de l'égoïsme, la conscience du « je », parmi les Arabes, en terme de prise de décision politique, et l'absence de conscience du « nous ». Cela, à son tour, a généré une culture du despotisme politique qui s'est enracinée profondément dans le monde arabo-musulman. La culture arabe consiste en sociétés « construites sur du sable », dans le sens qu'elles sont construites sur des millions de grains de sable totalement isolés et non solidaires les uns des autres.

Malgré les énormes efforts de Mohammed pour établir une nouvelle culture politique à Médine, construite sur les quelques traces de règles démocratiques qui existaient en Arabie ancienne, la plupart de ses réussites ont été détruites par les événements politiques ayant suivi sa mort. Négligeant les injonctions du Livre, les gens ont commencé à confondre sa mission prophétique avec un pouvoir royal, bien que Mohammed n'eut pas créé son État seulement comme un roi ou un chef d'État, mais surtout en sa qualité de prophète. Fatalement, les mesures politiques prises par les compagnons ont fini par être considérées comme la continuation de la fonction prophétique de Mohammed et se sont gravées dans la conscience arabe comme une forme combinée de l'*islam* et de l'*īmān*. Or elles n'avaient rien à voir avec aucun des deux. Notre tâche la plus importante aujourd'hui est de séparer ces mesures politiques – et purement historiques – de la mission de messager de Mohammed, qui demande en réalité une séparation de la religion du politique.

Depuis que le gouvernement politique des compagnons du prophète est entré dans notre conscience comme représentant l'*islam*, la religion a été mêlée à la politique et, après cela, l'establishment politique et religieux a toujours trouvé nécessaire de promouvoir des méthodes éducatives et intellectuelles permettant de supprimer la pensée critique et la liberté d'expression. Durant les trois ou quatre premiers siècles de l'*islam*, les piliers de la religion ont été réduits à quatre (les prières, l'aumône, le jeûne et le pèlerinage). La consultation (*šūrā*) et la lutte (*al-qitāl*) dans le chemin de Dieu (c'est-à-dire la liberté de choix) ont été retirées de la foi, c'est-à-dire de l'*īmān*, tandis que « les bonnes actions » et l'éthique (les lois morales) ont été retranchées de l'*islam*. L'élimination de ces dimensions démocratiques et éthiques était totalement dans l'intérêt de la culture politique individualiste et despotique qui dominait la période formative de l'*islam* historique. Ce retrait a même renforcé le pouvoir et l'autorité des tyrans et des despotes. Il a créé un manque de pensée critique en faisant croire aux gens que, tant qu'ils priaient, jeûnaient et se rendaient en pèlerinage, tout irait bien et l'*islam* prospérerait.



Il est regrettable de constater que la plupart des gens dans le monde arabo-musulman n'ont toujours pas appris que la liberté de pensée, la liberté d'expression et la liberté de religion ne peuvent être atteintes que si la société est organisée par un système politique qui embrasse sans réserve les principes démocratiques tels que le pluralisme politique, l'égalité devant la loi, la liberté de presse, le droit de pétition devant les autorités élues, les libertés civiles, l'indépendance judiciaire, la séparation des pouvoirs, etc. Nous devons tous savoir que, sans ces principes démocratiques, une société ne peut pas promouvoir une pensée critique indépendante, et, sans l'autonomie intellectuelle et la pensée critique, une société glisse irrémédiablement dans les ténèbres de la tyrannie et du despotisme ou de l'anarchie complète.

LE JIHAD

En considérant les récentes publications sur le sujet du jihad, nous constatons combien il est facile de mêler les doctrines religieuses avec le politique, comment une colère légitime contre l'expansionnisme néocolonial occidental est exprimée en termes religieux et comment les clercs se montrent prompts à associer le concept de jihad au meurtre de non-croyants et de civils innocents. Nous observons également comment, en réponse à la menace terroriste, les régimes autoritaires du monde arabo-musulman ont su éradiquer toute opposition démocratique, tout en cherchant à apaiser l'opposition islamiste en permettant à des idées obsolètes et médiévales de dominer le débat public.

Le fait que les groupes islamistes aujourd'hui cherchent à gagner une légitimité en cachant leur désir de pouvoir politique et de domination autoritaire derrière le concept de jihad, sans en éprouver la moindre honte, n'est pas nouveau dans l'histoire musulmane. L'histoire politique de l'islam révèle l'effrayante habitude d'utiliser la religion dans le but d'usurper le pouvoir. Inévitablement, l'islam a très vite été connu comme la religion de l'épée, de la violence, de l'oppression, de la haine et de la vengeance et, malheureusement, la terreur commise ces derniers temps au nom de l'islam n'aide certainement pas à éradiquer cette image de l'islam comme religion guerrière.

Le nom jihad vient de la forme verbale *jāhada* et connote une lutte entre deux parties dont l'une veut soumettre l'autre (de même que *qitāl* vient de *qātala*, combattre). Or ce terme a souvent été rapproché de la forme verbale *jāhada*, suite à la négligence de la longue voyelle *ā* qui n'aurait été qu'accidentelle. Cette compréhension a amené à rapprocher le concept de jihad de celui de *qatl* (meurtre). Or les juristes musulmans (*fuqahā'*) n'ont pas seulement réussi avec succès ce rapprochement, ils ont aussi inventé tout un arsenal d'arguments justifiant les expéditions armées, les conquêtes, les raids et autres actions militaires contre les adversaires comme des formes essentielles du Jihad.



Les termes *šahāda* et *šahīd* apparaissent 160 fois dans le Livre. Aucune de ces occurrences ne concerne, même de façon éloignée, le martyr ou les martyrs. Les actes de *šahāda* et de *šahīd* diffèrent totalement, conceptuellement parlant, des actes de combat (*qitāl*), de meurtre (*qatl*) ou de tout sujet de mort (*mawt*). Personne ne peut être appelé *šahīd*, s'il n'est pas en vie et par conséquent incapable de déclarer son témoignage publiquement. Les *šuhadā'* sont par exemple ceux qui témoignent publiquement contre l'injustice (et même souffrent pour cela de l'incarcération), ou ceux qui se mettent en danger pour rendre compte d'événements cruciaux pour le monde (comme les journalistes), dans tous les cas indépendamment du fait qu'ils soient tués ou non lorsqu'ils rapportent leur témoignage. Appeler les personnes tuées à la guerre des *shuhadā'* est une ruse de politiciens machiavéliques. Le résultat est qu'une doctrine politique du jihad est apparue pour justifier la conquête militaire de cultures étrangères. Cette doctrine justifie, en termes religieux, le sacrifice de soldats et l'élimination politique des opposants, en déclarant les ennemis des « infidèles » et les soldats tombés des « martyrs ». Le sermon pacifique qui voulait persuader les gens, avec des arguments justes et convaincants, de suivre le chemin de Dieu a été abandonné à la faveur d'un éloge au pouvoir militaire de guerriers brutaux. La doctrine du jihad élaborée par les juristes musulmans (*fuqahā'*) a mené, au niveau individuel, aux missions suicides et à l'idéalisation du martyr, et, au niveau sociétal, aux campagnes militaires contre tous les adversaires. Encore plus condamnable que les agressions envers les autres religions est l'imperturbable ignorance des *fuqahā'* face à l'injustice et l'oppression prévalant dans leurs propres pays. Leur concept du combat (*qitāl*) est partial vu qu'il n'accepte que l'agression extérieure comme raison légitime pour combattre. Les cas d'agression intérieure, par exemple l'existence de régimes despotiques gouvernés par des tyrans, ont été accueillis avec un silence consentant et un opportunisme politique.

LE COMBAT (AL-QITĀL)

Le terme de *qitāl* a subi les mêmes manipulations de sens que celui de *jihad*. Une fois encore, on a voulu ignorer l'importance de la voyelle longue *ā* et on est passé ainsi du sens de combat à celui de meurtre (*qatl*). Or la meilleure description du *qitāl* se trouve dans le verset suivant :

« Il vous est prescrit de combattre (*kutiba alaikum al-qitāl*) : et pourtant vous y répugnez (*wa-huwa kurhun lakum*). » (Coran, 2, 216)

Ce verset affirme que l'obligation du combat est l'une des plus difficiles à accomplir. La phrase « et pourtant vous y répugnez » signifie que l'âme humaine trouvera naturellement très éprouvant de combattre quiconque et de le tuer. Aussi le combat doit-il être considéré comme un dernier recours, quand tous les autres moyens de résoudre un conflit ont échoué. Le combat a toutefois bien été prescrit comme devoir par Dieu. La première erreur s'est produite lorsque le combat (*al-qitāl*) a été défini comme une lutte contre l'essence du mal nommée « petit jihad », la seconde, plus dan-



gereuse encore, lorsqu'une connotation exclusivement militaire a été donnée au « petit jihad ».

En réalité, le Livre identifie le *qitāl* dans trois formes de « combats », qui elles-mêmes forment une seule unité. Premièrement, il s'agit de tout combat entre deux opposants visant, s'il veut être considéré comme un combat sur le chemin de Dieu, à restaurer la parole de Dieu concernant la liberté, la justice et l'égalité dans les sociétés humaines (cf. Coran, 9, 40). Deuxièmement, on trouve la compétition entre les hommes dans l'acquisition de biens matériels, qui ne doit pas nécessairement mener à un conflit armé et reste normalement au niveau de la rivalité pacifique (Coran 2, 251). Finalement, le combat est identifié à un concours pacifique au niveau de la spiritualité, étant donné qu'il est interdit de détruire les édifices religieux ou, même en temps de conflit, de les fermer, ce qui empêcherait les gens d'y venir commémorer la parole de Dieu (Coran 22, 40).

Ces trois formes du *qitāl* suivent des causes spécifiques. Nous proposons de rejeter la possibilité d'appeler « combat dans le chemin de Dieu » tout combat qui ne relève pas de ces causes légitimes :

- 1) contre l'injustice (*al-zulm*), « Permission est donnée à ceux qui combattent pour avoir subi l'iniquité... » (Coran, 22, 39) ;
- 2) lors d'une crise humanitaire, « (Permission est donnée) à ceux qui furent évincés de leurs demeures à contre-droit... » (Coran, 22, 40) ;
- 3) lors d'une attaque extérieure ou intérieure menaçant la vie de la population, sa prospérité et sa dignité ou lors d'une violation des droits de l'homme flagrante, « Qui vous agresse, agressez-le d'agression équivalente. Mais prémunissez-vous envers Dieu. Sachez bien que Dieu est avec ceux qui se prémunissent. » (Coran, 2, 194).

L'alliance impie entre religion et politique durant la période formative de l'histoire musulmane a permis aux *fuqahā'*, corrompus par leur promiscuité avec les hommes de pouvoir, de construire une doctrine militaire du jihad et du *qitāl* qui soutenait les conquêtes contre tous les adversaires externes et internes. Dans la période actuelle, nous observons une malheureuse réémergence de la fusion fatale de la religion et du politique dans les groupes du « revivalisme islamique » ainsi nommé, qui, d'une manière ou d'une autre, sont tous des branches ou sous-branches des Frères musulmans. Ceux-là vont même au-delà et ajoutent à leur définition des composantes essentielles du jihad et du *qitāl* la prise du pouvoir politique dans leurs propres pays, ce pour quoi ils utilisent toutes les formes de violence, incluant les assassinats, les attaques physiques et la destruction de l'infrastructure d'un pays. On néglige souvent le fait que ces groupes veulent simplement remplacer une forme de despotisme par une autre, étant donné que leur idéologie diffuse toujours la vieille odeur nauséabonde du régime autoritaire et de l'oppression politique auxquels nous avons déjà dû nous habituer il y a longtemps. Les slogans des islamistes, religieux en apparence, appelant au « gouvernement de Dieu sur terre » (*ḥākimiyya*), sont paradoxa-



lement un pur manifeste politique visant la prise du pouvoir. Une fois parvenues au pouvoir, les doctrines des islamistes renieraient les droits existentiels de toute autre croyance et, alors que leurs promoteurs posséderaient tous les pouvoirs législatifs et exécutifs, ils définiraient de manière autocratique les « autres » comme hérétiques. Ainsi, un gouvernement religieux est, par nature, dictatorial, omniprésent et, s'il suit une idéologie exclusiviste, despotique.

En contraste avec la compréhension des islamistes du gouvernement de Dieu sur terre (*ḥākimiyya*), nous proposons de le définir à la lumière du Livre, comme une règle affirmant qu'aucun être humain n'a le droit de participer à la gouvernance de Dieu en ce qui concerne les choses relevant exclusivement de sa prérogative. En conséquence, agit injustement envers Dieu et défie sa *ḥākimiyya* :

- 1) celui qui prétend régner en seul maître comme Dieu ; « ... Il n'associe personne à son pouvoir. » (Coran, 18, 26) ;
- 2) tout gouvernement qui refuse de rendre compte de ses actes, « Lui n'est pas questionné sur ses actes, eux le sont. » (Coran, 21, 23) ;
- 3) celui qui pense pouvoir faire ce qu'il veut, « ... ton Seigneur est prompt à réaliser ce qu'il veut » (Coran, 11, 107) ;
- 4) celui qui, comme Pharaon, se considère comme Dieu et requiert de ses sujets une obéissance inconditionnelle, « ... Je ne vous reconnais d'autre dieu que moi.... » (Coran, 28, 38). Enfin, celui qui considère les richesses d'une nation comme sa propriété privée défie la seigneurie (*rubūbiyya*) de Dieu, Maître du monde, « Moi je suis votre seigneur très-haut ! » (Coran, 79, 24).

L'alliance outrageuse entre religion et politique a créé une culture politique dans laquelle nos « honorables savants » sont généralement devenus trop impliqués dans la gestion quotidienne de l'État. La conséquence dramatique de cette implication est que nos « savants » semblent avoir tourné un regard aveugle sur l'injustice politique lorsqu'ils devaient faire face à la tyrannie, le despotisme ou tout autre régime autocratique. Ils ne semblent jamais avoir eu le courage, ou l'intelligence, de développer une théologie de la liberté, de la justice et de l'égalité. Pour eux, être libre, dans les termes purement techniques de la loi, signifie ne pas être esclave. Le manque de tout concept moral de liberté signifie que des valeurs aussi importantes que la liberté d'expression, la préservation de la dignité humaine, l'autonomie individuelle et la liberté de religion sont complètement absentes de la conscience collective des peuples arabes.

CONCLUSION

Parler du « gouvernement de Dieu sur terre » est naïf et théologiquement contestable. *Ḥākimiyya* de Dieu telle que définie par nos *fuqahā'* ne



nous fournira pas un État moderne viable parce que c'est la tâche de l'État de se préoccuper des intérêts des gens dans cette vie (système de santé, éducation, sécurité, économie), alors que la vie dans l'Au-delà devrait toujours être la prérogative de l'individu lui-même. Il n'est pas permis de séparer la religion de la société, mais il est logique et pertinent de séparer la religion de la politique. Aussitôt que la religion entre dans le jeu de la politique, une culture de revendications exclusivistes se répand et envenime la relation entre différents groupes et dénominations. Les nombreuses justifications légales pour la discrimination des autres croyants que l'on trouve dans les ouvrages de jurisprudence islamique (*fiqh*) devraient être un avertissement pour tout esprit audacieux. Les valeurs éthiques et légales de l'islam devraient influencer la sphère légale et politique de la société, mais elles ne devraient pas imposer la religion dans la politique, dans le sens que l'État gouvernerait dans l'intérêt d'une seule communauté religieuse et discriminerait les autres. Les rituels religieux doivent rester hors de portée de toute législation humaine, de même que les préoccupations de l'État pour le bien-être matériel (dans ce monde) de ses citoyens ne doivent pas être affectées par les aspirations théologiques d'un groupe religieux spécifique.

La démocratie est un état naturel des êtres humains. Elle protège les principes de la liberté de choix, des élections libres, de la liberté d'expression et de la liberté académique. Elle définit la vie en société comme un contrat social liant les dirigeants et les citoyens. Enfin, elle fournit le cadre minimum auquel les humains adhèrent naturellement pour, par exemple, la pratique de la consultation (*al-shūrā*). Celle-ci a été prescrite par le Livre comme un devoir, mais son exact *modus operandi* a été laissé ouvert afin que les peuples puissent l'instaurer de manière différente selon leurs systèmes politiques contingents. Malheureusement, les peuples arabo-musulmans n'ont pas produit un seul système de consultation garantissant les principes démocratiques cités ci-dessus.

Le califat, avec toutes ses références despotiques, a gardé sa légitimité politique jusqu'à son abolition en 1924. Les régimes politiques qui lui ont succédé ont continué dans la même tradition despotique, mais n'ont, quant à eux, jamais gagné sa légitimité politique. Nous manquons toujours d'un nouveau concept de gouvernement politique qui jouisse d'une légitimité indiscutée et qui diffère de la notion de califat, qui, nous l'espérons, ne sera jamais restauré.

Le « réveil islamique » ainsi nommé, est une grande escroquerie. À la place d'une moralité éveillée, nous avons gagné une culture pleine d'hypocrisie, de malhonnêteté et de manque de fiabilité. Plus les gens se concentrent uniquement sur leurs prières et leurs rituels et plus les femmes décident de porter le voile, plus nous observerons un déclin de l'ordre et de la moralité publique.

Nos « honorables savants » répandent une mentalité de conformisme qui persuade les masses de faire ce qui leur est dit par leurs chefs religieux.

Ils ne veulent pas entendre de questions critiques de la part de leurs ouailles et préfèrent que leurs cerveaux soient complètement déconnectés. Ils encouragent la stimulation de l'instinct de troupeau qui rend les gens insécurisés lorsqu'ils ne sont pas blottis dans la chaleur de la conformité du groupe. Le peuple se comporte comme des moutons se dépêchant de rallier le courant de pensée dominant à l'abolement des chiens du berger (les muf-tis, mollahs, imams, et autres chefs de groupes sectaires). Une véritable révolution intellectuelle sera requise pour changer cette mentalité de conformisme et pour promouvoir l'individualité et l'originalité dans la pensée et la pratique chez les hommes de la rue tout autant que chez les étudiants de la charia les plus ordinaires.

LE CORAN EST ESSENTIELLEMENT GUIDANCE*

Jamal AL-BANNA

Je suis un homme qui, depuis 1946, pense au renouveau de l'islam. Cette année-là paraissait mon livre *Démocratie nouvelle* qui contient un chapitre sur « la nouvelle conception de la religion ». Dans ce chapitre, je disais déjà ce que j'affirme encore aujourd'hui : « N'ayez pas foi uniquement en la croyance religieuse, mais ayez foi également en l'homme, car la croyance est une force aveugle, errante. Dans le désert des principes, elle est un matériau brut, susceptible d'être louée ou exportée. » Depuis lors, je n'ai eu de cesse de poursuivre cet appel, basé sur les mêmes principes : un appel à l'islam, celui du Coran et du Prophète. Quant à celui auquel certains se réfèrent aujourd'hui, c'est l'islam des clercs (*fuqahā'*). C'est l'islam salafiste, et non pas l'islam coranique. Mon appel renvoie l'islam à ses sources pures, essentielles, que sont le Coran et le Prophète, et qui dépassent tout ce que les Anciens (*aslāf*) ont apporté comme jurisprudence dans leurs efforts d'interprétation (*iğtihādāt*) – efforts qui ne sont en définitive que des propositions humaines. Nous, musulmans, ne sommes absolument pas engagés à suivre ces jurisprudences. Nous ne croyons pas en Dieu d'après ce qu'en disent Ibn Hanbal, Malik, Abu Hanifa ou un autre, mais plutôt conformément au Saint Coran et à la tradition (*Sunna*) non altérée par des Hadiths rapportés et incohérents.

Je n'ai jamais cessé de travailler et d'agir. J'ai écrit plus d'une quarantaine de livres au sujet de cette voie religieuse qui purifie l'islam de ce dont les gens l'ont chargé comme adultérations, paroles, jurisprudences et courants,

* Article rédigé et condensé à partir de deux entretiens télévisés d'Al-Banna accordés aux chaînes Al Jazira et Dubaï TV.

tout ce qui est venu se greffer à la société musulmane, comme confessions et autres, en prétendant que c'est partie intégrante de l'islam. Nous voulons épurer l'islam de tout cela. Nous voulons faire de l'islam un appel à la libération, pour libérer les êtres de leur emprisonnement et des chaînes dans lesquelles ils sont pris, « pour les sortir des ténèbres vers la lumière » (C. 2, 257 ; 5, 16 ; 14, 1 et 5). Tel est l'appel de l'islam.

J'appelle à séparer la religion et le pouvoir. L'islam n'est pas un État ; l'islam et le Coran sont une *guidance*. Ils s'adressent au cœur et à l'esprit. Ils s'adressent à la Communauté (*oumma*). Ils ne s'adressent pas à l'État. L'État est une machine de coercition.

Il y a des gens qui imaginent qu'un État islamique est un État appliquant la charia ; cela est erroné. Même s'il y avait un gouvernement qui appliquait la charia, cette application serait déformée. L'application de la charia ne se fait premièrement que par la croyance de la Communauté, puis s'adresse ensuite à l'État par les moyens démocratiques pour que celui-ci édifie la charia au niveau légal. Le rôle de l'État se limite au contrôle de ce processus et à la rectification de ses erreurs.

Dans la même veine, nous sommes confrontés à une mauvaise compréhension par certains du concept de jihad. Le jihad en islam est un jihad défensif, pour éviter la discorde interne. Les païens ont voulu créer la zizanie entre croyants au sujet de leur religion pour les ramener au culte associatif. Il était nécessaire de lutter contre cela. Le jihad, dans ce cas, est une défense de la liberté de la doctrine, et non un moyen d'imposer la doctrine, comme le pensent certains obsédés qui considèrent que l'islam se propage par le jihad. De plus, il y a le terme *jihad* (effort) et le terme *qitāl* (combat) ; quiconque comprend l'arabe fait la différence entre les deux mots. Jihad signifie défendre la doctrine, la liberté et la propriété. La victoire de l'islam ne se fait pas par l'épée.

Bien loin d'être une doctrine basée sur la violence, l'islam a comme valeur essentielle la justice, comme je l'ai exprimé dans mon livre *Théorie de la justice dans les pensées européenne et islamique* (1995). En effet, dans ce livre, je tire des parallèles entre l'islam et la pensée européenne qui ont respectivement pour valeurs primordiales la justice et la liberté. Mohamed Abdouh, en son temps, avait déjà voulu attirer l'attention sur le binôme que forment liberté et justice et son importance pour l'islam. Il avait dit : « je suis allé en Occident et j'y ai trouvé un islam sans musulmans, et je suis rentré au pays pour trouver des musulmans sans islam ». Si la liberté est présente, elle permet de réaliser la justice.

Quel fut le résultat lorsque les sociétés européennes se sont mises à croire en la liberté ? Auparavant, les riches et les forts opprimaient les faibles et les pauvres, les hommes opprimaient les femmes, les capitalistes dominaient les travailleurs. Or la liberté a permis aux faibles de s'allier, de parler de leur oppression, puis d'obtenir gain de cause et, du coup, la justice également. Voilà l'atout fondamental qu'offre la liberté.

En islam, la justice est essentielle. Or, dès l'an 40 de l'Hégire (661), Mu'awiya ibn Abi Sufyan [cinquième calife, fondateur de la dynastie omeyyade] a transformé le califat pour en faire une royauté injuste, avec tous les méfaits du despotisme. Depuis lors et jusqu'à l'abolition du califat ottoman en Turquie (1924), il n'y a jamais eu de califat véritable mais une royauté autoritaire, héréditaire, comme dans tout système monarchique.

Ainsi les conditions historiques et politiques ont condamné la liberté, alors qu'elle est revendiquée par le Coran à maints endroits. La liberté, dans le Coran, se manifeste sous diverses formes. Par exemple, le Coran défend la liberté de pensée et de conscience : « pas de contrainte en religion » (C. 2, 258), « quiconque le veut, qu'il croit, et quiconque le veut, qu'il mécroie » (C. 18, 29) ou encore « est-ce à toi de contraindre les gens à devenir croyants ? » (C. 10, 99). À ceux qui opposent à cette affirmation le verset « Et quiconque désire une religion autre que l'islam, ne sera point agréé, et il sera, dans l'au-delà, parmi les perdants » (C. 3, 85), je leur demande de considérer le sens de ce verset dans le Texte d'où il est tiré. Dans la troisième sourate, *Les Gens d'Imran*, ce verset a été révélé au sujet de gens qui sont sortis de l'islam, et ont voulu une autre religion. Donc ce verset concernerait seulement les cas d'apostat.

Pour comprendre le message coranique et ne pas se laisser égarer par des citations hors contexte ou des traditions exégétiques non fiables, j'appelle à la lecture personnelle et directe du Coran. Le Coran s'explique et se commente lui-même. En effet, le Coran lui-même dit : « Nous avons rendu le Coran facile pour la méditation. Y a-t-il quelqu'un pour réfléchir ? » (C. 54, 17). Le Coran n'est pas un lieu de sciences rempli de références géographiques ou historiques. Il est plutôt un livre de guidance à Dieu, contenant en lui-même une grande force. Nul besoin d'y rechercher des explications particulières, le Coran laisse son empreinte par son ressenti, son rythme musical, son style artistique. Il s'adresse à chacun, à sa manière, faisant vibrer les cordes sensibles de l'âme humaine et invitant aux valeurs nobles de liberté, d'égalité, de fraternité, d'intégrité, de générosité et de courage.

Pour le Prophète, la seule façon d'initier les gens à la foi était de leur réciter le Coran. Par le simple fait de cette récitation, leur esprit était secoué ainsi que leur apostasie, s'ils ne commençaient à croire pour de bon. Cela fut le cas d'Abu Walid que les Quraychites avaient envoyé pour convaincre le Prophète de renoncer à sa prédication, en contrepartie de tout ce qu'il voudrait.

Le Prophète ne commentait pas le Coran à ses Compagnons car le fait est qu'il n'y a pas d'explication ! Dans le Coran, il est dit « et ils te demandent sur », « Dis que », etc. Il y a 19 ou 20 cas de versets où on trouve ce type d'auto-explicitation.

Il est ainsi nécessaire de *raisonner*. Nous ne pouvons nous permettre de négliger notre part d'engagement dans cette compréhension et de nous en tenir à imiter ou suivre. L'islam est religion (*dīn*) et communauté (*oumma*),

dans laquelle tout croyant a sa responsabilité. Cela est différent de la revendication de l'islam comme religion (*dīn*) et État (*dawla*), comme certains tendent à vouloir le faire croire.

Le seul État islamique qui ait jamais été établi l'a été durant les dix ans du séjour du Prophète à Médine, puis durant les deux années et demie de règne d'Abou Bakr (le premier calife), et finalement les dix ans de règne d'Omar el-Khattab (le deuxième calife). Lorsqu'Omar el-Khattab a été assassiné, cela en était déjà fini du califat islamique. Le califat a donc duré vingt-deux ans et demi en tout et pour tout. Je ne prends pas en compte les règnes des deux califes suivants, Othman et Ali, car Othman n'a pas suivi la voie des deux cheikhs, bien qu'il eût été choisi pour avoir accepté de le faire. Cela a été la différence entre lui et Ali. Othman a commencé à avoir des comportements sortant du cadre de ce qu'était le pouvoir califal islamique suivi par Abou Bakr et Omar. Or lorsqu'Ali Bin Abi Taleb a voulu faire revenir le califat à son mandat initial, il a été tué. Ces deux règnes finirent en drames profonds pour la communauté musulmane naissante. Othman a été tué par des musulmans alors qu'il lisait son Coran et Ali Bin Abi Taleb a été poignardé et sa tête frappée pendant qu'il appelait à la prière de l'aube. Certes, Omar avait aussi été poignardé alors qu'il faisait sa prière, mais l'assassin n'était pas musulman.

La suite de l'histoire confirme la fin de l'époque califale. Quant à la mère des croyants, Aïcha, toutes les mains la défendent et toutes les flèches vont vers elles. Puis vient la guerre de Siffin qui a vu la moitié des musulmans combattre l'autre moitié. Le prophète avait pourtant averti sa communauté : « ne devenez pas après moi des mécréants pour vous combattre », or la pratique de l'État a poussé les musulmans à se combattre.

De plus, l'État que le Prophète a instauré diffère des autres. En effet, la particularité de l'État est d'être une machine coercitive, constituée d'armée professionnelle, de police, de prisons, d'imposition, de taxes. Aucun de ces points n'était présent dans l'État de Médine. Le Prophète a certes exercé certains aspects de l'État, comme diriger une armée, rédiger des traités, des discours, mais les caractéristiques fortes de l'État n'étaient pas présentes. Quand, un jour, les musulmans à Médine arrêtaient un homme, ne sachant qu'en faire, ils l'attachèrent dans la mosquée jusqu'à ce qu'un volontaire proposât de le garder en attendant son jugement. Il faut donc se représenter un État sans prison, qui n'impose pas de taxes et dirigé de plus par un Prophète, qui éveille et est guidé par une révélation. C'est un État sans commune mesure ! Voilà pourquoi je défie tous ceux qui exigent l'établissement d'un État islamique. S'ils veulent vraiment un tel État, alors qu'ils édifient un État ayant un prophète à sa tête !

Je discutais souvent de mes réserves à l'égard des Frères musulmans avec mon frère Hassan. Bien qu'Hassan Al-Banna fût à l'origine de la formule « l'islam, religion et État » (*dīn wa dawla*), son intention n'était pas d'établir un État théologiquement islamique, mais plutôt d'établir un État qui suivrait les grandes lignes établies par le Coran pour une bonne gouvernance.



Après avoir étudié la constitution égyptienne de 1923 (qui est purement libérale), il a affirmé que cette constitution ne contredisait pas l'islam. C'est ainsi qu'il a commencé à s'intéresser aux élections et qu'il a proposé, comme tout démocrate, qu'elles se fissent par listes.

Je reconnais et revendique le côté novateur de ma pensée. Je ne dépends de personne et personne ne dépend de moi ! Cela me procure une liberté, contrairement à la position que devait assumer mon frère Hassan. Car, en effet, celui qui est en mesure de diriger les masses est tout autant contrôlé par ces dernières : celles-ci limitent sa liberté d'action. En revanche, il est inévitable que les gens restent peu sensibles aux nouvelles pensées. En effet, ils aiment ce à quoi ils sont habitués et se renfrognent devant tout ce qui est nouveau, car cela nécessite de l'effort. Or un des défauts humains est bien la poursuite du moindre effort, comme il est mentionné dans le Coran : « S'il leur est demandé de suivre ce qu'Allah a révélé, ils dirent, nous suivrons plutôt ce que nos pères nous ont habitués à suivre » (C. 2, 170 et 31, 21). Quant à ceux qui trouvent que mes idées sortent de l'islam et m'accusent donc d'apostasie d'après les opinions que j'avance encore maintenant, je dirais que les fanatiques, les fous et ceux dominés par leurs opinions ont toujours existé, à toutes les époques et dans tous les pays. Ils s'en sont pris à Ali le quatrième calife, et son tueur lui a dit : « je me rapprocherai de Dieu avec ton sang ». En ce qui me concerne, j'aurais aimé que ceux-là pussent appliquer ce vœu à mon encontre. Ainsi serais-je mort en martyr. De toute façon, il ne me reste plus qu'à mourir, car il faut bien finalement que je meure ! Quelle gloire espérer d'une telle mort ? Je n'ai pas d'enfants qui en profiteraient. Mais j'ai une cause qui y gagnerait peut-être, c'est la seule chose que je veux.







UNE LECTURE NON-HERMÉNEUTIQUE DU CORAN : L'ANALYSE LITTÉRALE

Dr Moreno AL AJAMI

*Le problème n'est pas le Texte, mais l'accès au texte.
Pour connaître le sens, il faut passer le miroir de nos herméneutiques.*

S'agissant du Coran, la question du sens connaît de récents développements mettant prétendument en jeu la lettre du Texte. En réalité, depuis le XIX^e siècle un mouvement réformateur de l'islam existe¹ et s'il a produit des interprétations modernes, voire positivistes, du texte sacré des musulmans, celles-ci ont été ensevelies sous la poussée hanbalo-wahhabite ayant marqué la fin du XX^e siècle. Ainsi est-ce le littéralisme qui actuellement, et à nouveau, prévaut en matière d'exégèse coranique, une exégèse dite orthodoxe quasiment canonisée au X^e siècle. Le Coran se lit alors avec des yeux quelque peu momifiés. Pour autant, selon la culture musulmane dominante sunnite, la lettre l'emporte sur l'opinion personnelle et les interprétations philosophiques et humanistes n'ont de fait aucun caractère probant, y compris pour ceux que les dérives d'aujourd'hui interpellent. Aussi, considérant l'impuissance de l'interprétation à se faire entendre face au poids séculier du littéralisme, nous sommes-nous demandé, du point de vue de la recherche islamologique, comment parvenir à établir un sens littéral coranique antérieurement à sa prise en charge exégétique il y a plus de mille ans. En d'autres termes, quels outils utiliser pour lire le Coran *in texto* en dehors des herméneutiques, anciennes et modernes faisant système ? Nous proposerons donc présentement la propédeutique d'une mé-

1. Nous pensons notamment au précurseur Shah Waliyyullah puis à Jamal al-Din Al-Afghani, Mohamed Abdouh, Al Qasimi, Rachid Riïa, Muhammad Iqbal, Said Al-Nursi et bien d'autres.



thodologie d'analyse littérale ayant pour fonction de court-circuiter les processus interprétatifs afin de mettre en évidence les signifiacances sémantiques du texte coranique.

Avant de traiter de « non-herméneutique », encore faut-il bien évidemment définir *l'herméneutique*. Sans avoir ici la prétention d'évoquer l'herméneutique du point de vue de l'histoire des idées, d'Aristote à Umberto Eco, nous en rappellerons les définitions fondamentales. L'herméneutique a deux aspects principaux, d'une part, elle théorise la *signification des signes* et, par voie de conséquence, l'explication des textes. D'autre part, elle est la discipline qui a pour objet *l'interprétation des textes et, plus particulièrement, celle des Écritures saintes*. Ceci suppose que plus encore que toute parole, tout texte est interprétable et, de facto, interprété. Ainsi, est-il postulé que l'herméneutique, en tant que système d'interprétation des textes, leur est consubstantielle et, ceci, plus encore dès lors que l'on traite de textes dits sacrés. Selon l'aspect qui nous préoccupe, les herméneutiques fournissent divers systèmes d'interprétation, les clefs de lecture ; ce sont elles qui donnent à ces écrits leur(s) sens et, conséquemment, lesdits textes ne s'expriment que par le biais des interprètes herméneutes, telle était bien la fonction de l'éponyme Hermès. Il est donc attendu que l'interprétation d'un texte soit tributaire des conditions socio-historiques et intellectuelles de l'interprète. Concernant le Coran, les premiers exégètes n'ignorèrent point la problématique, aussi prêtèrent-ils à Ali, gendre de Muhammad et réputé dépositaire du sens du Coran, la pensée suivante : « *Ce n'est pas le Coran qui parle, mais les hommes qui le font parler.* ».

Le maître mot de l'herméneutique est donc *interprétation*, laquelle serait perçue dans les débats actuels comme l'antonyme du *littéralisme*, si ce n'est son antidote. Mais, nous l'avons abordé en introduction, les différentes interprétations du Coran ne peuvent rivaliser avec le poids du littéralisme sur l'inconscient collectif et individuel du lecteur du Coran, et ce, sans paradoxe, qu'il s'agisse de musulmans ou de non-musulmans. Enfin, on est en droit de se demander si les réinterprétations actuelles du Coran ne joueront pas, comme le littéralisme, le même rôle d'oblitération du sens coranique.

Or, si en théorie ledit sens littéral était issu de la compréhension linguistique de l'énoncé, en pratique, ce que l'on nomme *littéralisme* en exégèse coranique s'avère être tout le contraire. En effet, l'archéologie exégétique du Coran révèle la superposition de plusieurs couches de sens juridico-théologico-politiques. L'on note, quasiment dans l'ordre chronologique : les *Aḥbār* ou *propos* de première génération, le *Hadith* (parole prophétique), la *Sira* (biographie prophétique) et son sous-produit les *asbāb an-nuzūl* ou *circonstances de révélation*. Chacun de ces corpus exégétiques a été conçu à partir d'*interprétations du texte coranique* et s'est progressivement sédimenté sur la ligne du texte coranique. On peut donc affirmer sans risque que la lecture prétendument littéraliste du Coran aura en réalité procédé elle aussi par *interprétation*. Ce faisant, elle aura construit trois *cercles herméneutiques* majeurs : le Coran informera la *Sira* et la *Sira* en retour in-

forme le Coran. Idem pour Coran-*Hadith* / *Hadith*-Coran et Coran-consensus exégétique/consensus exégétique-Coran.

C'est la formation de ces cercles herméneutiques complexes qui a rendu inaccessible l'accès direct au sens du Coran, ce qui n'est pas la moindre des apories de l'École dite *littéraliste*. Les mécanismes de formation de ces cercles par le littéralisme interprétant impliquent que nous y opposions la notion de *littéralité non-interprétative* et que nous envisagions, au-delà du postulat herméneutique, une méthode d'analyse littérale non-herméneutique appliquée au Coran. C'est par le biais de ces recherches personnelles que nous nous proposons d'explorer de nouvelles voies d'abord au sens du texte coranique.

Partant de ces prolégomènes, notre *analyse littérale du Coran* (ou A.L.C.) a comme objet la recherche du propos coranique, son Message, en amont de la prise en charge historique, en un au-delà des cercles herméneutiques, vers le moment coranique, c'est-à-dire la perception des allocutaires initiaux.² L'A.L.C. a ainsi comme objectif de réduire le coefficient de dérive interprétative. Je plaiderais donc pour une lecture non-herméneutique, certes à contre-courant, mais pas à contre-Coran ! Nous donnerons de l'A.L.C. la définition technique suivante : *méthode d'analyse algorithmique du Coran en tant que corpus clos, analyse sémantique, réductrice et non interprétative*. Ou, plus simplement : *méthode de lecture non-herméneutique littérale*.

Du point de vue épistémologique, l'A.L.C. comprend quatre volets :

1. Théorie de la Révélation
2. Déconstruction des cercles herméneutiques
3. Détermination sémantique du sens
4. Réduction sémiotique coranique du sens

J'évoquerai ici rapidement les trois premiers et développerai le quatrième.

THÉORIE DE LA RÉVÉLATION

Il me semble inutile de reprendre les anciennes discussions sur le *Logos-Kalam-Parole de Dieu*. Mais il apparaît fondamental, c'est-à-dire préalable à toute étude du texte coranique, d'élaborer ce que je nommerais une *théorie de la Révélation*, une conceptualisation explicative du phénomène révélateur. Je n'aurai pas l'occasion présentement de développer ce point,

2. Cela suppose que nous ne discutons pas de l'historicité du texte coranique, mais que nous retenions comme postulat celui admis par les musulmans eux-mêmes : le Coran est contemporain du Prophète Muhammad. Il s'exprime donc en des conditions sociohistoriques délimitées.

mais j'indiquerai seulement que le Coran fournit de nombreuses références métatextuelles quant aux mécanismes de sa propre mise en œuvre ou révélation. Selon ces données coraniques, le schéma général Dieu → Gabriel → Muhammad → Coran-Récitation → Coran-Livre peut être retenu, mais, plus encore, les modalités opératoires entre ces quatre niveaux ontologiques peuvent être affinées. Nous noterons que ce préambule conceptuel fait défaut à toutes les approches coraniques modernes. L'intérêt de cette théorétique pour l'A.L.C. est qu'elle permet de clarifier l'histoire du texte, sa contextualité et son intertextualité, comme de résoudre bien des spécificités et difficultés structurelles du Coran.

DÉCONSTRUXCTION DES CERCLES HERMÉNEUTIQUES

On considère à juste titre que l'accès au sens coranique est limité par la problématique du *cercle herméneutique*. Concernant le Coran, une étude avancée de la question met en évidence l'existence théorisée de *cinq verrous exégétiques* appartenant aux outils des sciences de l'exégèse musulmane (*'ulūm al-qur'ān*). Par verrous, je qualifie les cinq postulats classiques ayant servi à boucler les cercles herméneutiques correspondants. Comme d'usage, tous sont censés être fondés directement dans le texte coranique :

- a. Plurivocité du sens : « il y a dans le Livre des versets explicites et d'autres plus équivoques », (Coran, 3,7).
- b. Multiplicité du sens : « si la mer était encre pour inscrire les paroles de ton Seigneur, elle n'y suffirait pas », (Coran, 18,109).
- c. Historicisation du sens : « Nous [Dieu] te voyons [Muhammad] chercher une direction, Nous te faisons donc orienter vers une direction qui te plaît [la direction vers la Kaaba] », (Coran, 2,144).
- d. Abrogativité de sens : « Que Nous abrogiions un verset ou que Nous le fassions oublier, Nous en apportons un meilleur ou un semblable », (Coran, 2,106).
- e. Consensus de sens : « quiconque s'écarte de la voie du Prophète et de celle des croyants, Nous le laisserons en cet égarement », (Coran, 4,115).

Du point de vue fondamental, on peut déconstruire ces cercles en démontrant que les versets mis en référence ici sont tous surinterprétés, c'est-à-dire en l'occurrence détournés de leur sens apparent. Par exemple, le verset coranique (18,109) signifie spontanément que les paroles de Dieu sont infinies, mais n'indique absolument pas que leurs significations soient infinies ou, plus, que ces « paroles » soient celles de la Révélation. Plus, le Coran porte ici un pluriel (**kalimât**/paroles) alors que le concept de Parole de Dieu que l'on a bien voulu projeter sur ce verset est nécessairement au singulier **kalām**/Parole/logos. Or, c'est cette surinterprétation qui fonde en exégèse le fait qu'un verset puisse avoir plusieurs significations acceptables par les exégètes, voire que celles-ci soient infinies et échappent ainsi aux possibilités humaines.



Du point de vue méthodologique appliqué, pour déconstruire les sens imposés par ces cercles herméneutiques, il faut systématiquement confronter les affirmations de sens fournies par ces cercles au texte lui-même (le ou les versets) selon une démarche critique (cf. infra exemple d'analyse du verset 59,7).

DÉTERMINATION SÉMANTIQUE DU SENS OU ANALYSE SÉMANTIQUE

Face à la forte présence des déconstructivistes dans l'herméneutique contemporaine³, on pourrait opposer à toute velléité sémantique qu'aucun texte n'a de signification en soi. Un texte ne serait qu'un vecteur de signification et ne pourrait être compris qu'en fonction de diverses herméneutiques, ce qui se résumerait dans l'aphorisme suivant : *pour comprendre le tout, il faut avoir compris les parties, mais pour comprendre les parties, il faut avoir compris le tout*.

Ces théories sont loin d'être partagées et surtout démontrées. Et, concernant le Coran selon la perspective d'un musulman, on peut faire l'économie d'une partie du débat puisque si Dieu peut dire beaucoup, Il ne peut pas dire n'importe quoi.

Concernant l'inviolabilité des cercles herméneutiques, je dirais que l'on peut techniquement établir le sens d'un texte sans herméneutique aucune, exactement comme l'on procède au décodage d'un texte codé.

Nous retiendrons donc pour analyse sémantique : *méthodologie établissant le sens d'une unité sémantique par une analyse algorithmique opérant des choix à partir de la reconnaissance lexicale par l'analyse syntaxique et grammaticale intégrée à un contexte d'énonciation*.

Cependant, une analyse sémantique du sens bien menée peut être un support idéal pour l'interprétation et la surinterprétation. Tous les auteurs réformistes qui ont pratiqué une autre « lecture » du Coran ont été confrontés à cette difficulté... ou facilité.

En effet, en arabe, la polysémie des termes, la laxité syntaxique, l'imprécision modale des temps, la plasticité sémantique, etc., sont autant d'espaces de possibles s'offrant à nos imaginations. Il faut donc concevoir des étapes d'analyse fractionnelles supplémentaires permettant de contrôler et réduire ces possibles afin d'éviter lors de la rupture des cercles herméneutiques que ne s'introduisent nos idées préconçues, nos volontés, nos souhaits, nos espérances, nos désirs, nos discours.

Telle est la fonction du quatrième volet de notre A.L.C. et c'est probablement cet aspect méthodologique de *rétrocontrôle* qui la caractérise le plus.

3. De J. Derrida à M. Arkun en passant par R. Barthes. Une grande partie de l'islamologie dite hypercritique est extrêmement influencée par la pensée déconstructiviste en herméneutique. De même, en découlent les travaux de J. Wansbrough et P. Crone ou autre C. Luxenberg.





RÉDUCTION SÉMIOLOGIQUE CORANIQUE DU SENS

Cette approche particulière est fondée sur une constatation : le Coran en tant que métatexte formule une théorie sémiotique définissant pour sa propre lecture un cadre épistémologique spécifique.

Il s'appuie sur cinq postulats : explicité, univocité, cohérence, intemporalité et universalité.

Ces cinq postulats permettent de hiérarchiser et sélectionner les diverses propositions de sens, ils agissent comme un filtre et permettent de réguler l'activité interprétative de l'analyste et de réduire dans la mesure du possible le sens à l'unité.

1. Le postulat d'explicité

Il est répété en de nombreux versets que le Coran est *mubīn*, c'est-à-dire explicite et clair :

– « *al-kitāb al-mubīn* »/« le livre explicite », (Coran, 12,1).

– « *bi-lisān 'arabī mubīn* »/« en une langue arabe claire », (Coran, 26,195).

En soi, cette explicité revendiquée par le Coran réduit la marge de manœuvre interprétative et plaide pour une littéralité stricte. Autrement dit, la recherche du sens minimal.

2. Le postulat d'univocité

Il est la conséquence logique du précédent et de l'unicité dans la délivrance du Message, ce qui renvoie à une théorisation de la Révélation (cf. supra).

– « *dhâlika al-kitāb lâ rayb fî-hi* »/« Tel est le Livre : il ne contient aucun doute », (Coran, 2,2).

– « *lam yağ'al la-hu 'iwağan* »/« il est conçu sans tortuosité », (Coran, 18,1)

Ceci court-circuite l'activité spéculative. Le Coran n'est pas un récepteur de sens, mais un donneur de sens.

3. Le postulat de cohérence

Le verset est célèbre : « *Ne méditeront-ils donc pas le Coran ! S'il était d'un autre que Dieu, ils y trouveraient de nombreuses incohérences.* », (Coran, 4,82).



Autrement dit : le *Coran ne contient pas de contradiction*. Énoncé capital, il justifie la lecture intratextuelle du Coran, il s'agit donc d'un corpus clos. Ce principe de cohérence interne du texte est méthodologiquement un moyen très efficace d'éliminer et réduire les hypothèses de sens que la polysémie potentielle d'une structure sémantique suppose. Thomas d'Aquin connaissait cette problématique et parlait là de « sens analogique »⁴, c'est-à-dire *comparatif intratextuel*.

4. Le postulat d'intemporalité

L'entièreté du Coran en témoigne, il se veut le dernier message délivré aux hommes. On a ici trop souvent coutume de citer le fameux « *Muhammad hātām al-nabiyyin* » dont le sens est sans doute : « il est le conclutif des prophètes ». Quoi qu'il en soit, méthodologiquement, cela indique que le sens délivré, le Message ou *risāla* en la terminologie coranique, n'a pas à être adapté aux époques. Cela réduit la lecture historicisante : on ne peut universaliser la bédouinité ni bédouiniser l'universel. Ceci signifie aussi que le texte coranique délivre un sens doublement indépendant du temps : indépendant des événements historiques auxquels il allude et indépendant des époques postérieures avec lesquelles il est *compatible* (et non pas concordant).

5. Le postulat d'universalité

Par exemple : « *Nous ne t'avons dépêché qu'à l'intention de tous les hommes* », (Coran, 34,28).

Méthodologiquement, cet universalisme réclamé réduit paradoxalement l'intertextualité (puisque les références scripturaires secondaires sont spécifiques à des cultures particulières). Cela suppose aussi que l'on doive réduire les sens sociohistoriques, c'est-à-dire ce qui a été retenu et validé par *consensus*, car ne s'agissant jamais que du consensus d'une culture et d'une pensée à un moment donné.

En résumé, on aura remarqué que ces cinq postulats sémantiques coraniques sont opposés point par point aux cinq verrous de sens, verrous des cercles herméneutiques :

- 1) Explicité *versus* Plurivocité
- 2) Univocité *versus* Multiplicité
- 3) Cohérence *versus* Abrogativité
- 4) Intemporalité *versus* Historicité

4. *Somme théologique*, I, q. 13 : « *De Nominibus Dei* ».

5) Universalité *versus* Spécificité

En synthèse, cette quatrième étape dite de « réduction sémiotique coranique » est essentielle, elle soumettra tout résultat d'analyse sémantique à ces cinq tests et ne retiendra que la ou les solutions répondant à ces cinq critères, solution de sens qui sera donc : *explicite, univoque, cohérente, intemporelle et universelle*. Au final, l'ensemble de l'A.L.C. peut être ramené à trois temps techniques de l'acte de lire juste : *déconstruction, déduction, réduction*.

CONCLUSION

Les différents processus de l'A.L.C. doivent permettre d'obtenir un résultat de sens épistémologiquement cohérent et rigoureusement construit. Par les étapes successives de rétrocontrôle et de réfutabilité, ce *résultat de sens* sera donc démonstratif, probant et non-herméneutique. Cette analyse séquentielle a pour ambition d'élever la lecture coranique à un niveau scientifique en dépassant les domaines spéculatifs ou interprétatifs. Par ailleurs, cette réduction rigoureuse et démonstrative du sens coranique à ce qu'il est d'*explicite*, de *cohérent*, d'*univoque*, d'*universel* et d'*intemporel* pourrait aussi par sa fidélité au texte favoriser la relation du musulman avec les sociétés en lesquelles il vit.

UN EXEMPLE D'APPLICATION DE L'ANALYSE LITTÉRALE DU CORAN

« Ce que le Prophète vous donne, prenez-le, et ce qu'il vous interdit, laissez-le », (Coran, 59,7).

La citation est connue et essentielle puisqu'elle est prétendument le principal argument coranique, si ce n'est l'unique, en faveur de la deuxième fonction attribuée au Prophète : enseigner sa Sunna comme critère et source de l'islam. Je présenterai donc à titre d'exemple une rapide analyse littéraire de ce verset.

Du point de vue herméneutique :

Cette célèbre référence se comprend et se traduit comme suit : « ce que le Prophète vous donne, prenez-le, et ce qu'il vous interdit, abstenez-vous en ». Il est alors supposé que ce *don* est la Sunna.

Du point de vue de l'analyse déconstructive :

- 1) Ce texte ne mentionne nullement le don de la Sunna par le Prophète ;
- 2) On ne peut pas fonder un concept essentiel sur de simples allusions ;
- 3) Cette citation est seulement un segment de verset ;
- 4) Du point de vue de l'histoire de l'islam, on sait que le concept de Sunna en tant que norme n'apparaît réellement qu'au III^e siècle de l'Hégire, soit bien après sa théorisation par l'imam ash-shâfi 'î.



Du point de vue contextuel :

- 1) La problématique de ce verset est donnée de manière explicite dès le verset 2 : la répartition de biens d'opposants dits appartenir aux « Gens du Livre » après qu'ils eurent été expulsés. Ces biens échurent au Prophète et aux musulmans sans qu'ils aient à combattre, ce n'est donc pas à proprement parler un butin ou une prise de guerre. Ceci est textuellement indiqué et constitue la thématique principale de cette assez courte sourate. Notons qu'il n'est donc pas nécessaire afin de comprendre le texte d'avoir recours au supposé récit historique relatif à l'expulsion des Banū al-Naḍīr pour trahison et tentative d'assassinat sur le Prophète.
- 2) Ce verset débute par « *mā afā'a Allāh 'alā rasūli-hi* » où le verbe *afā'a* (forme IV de *fā'a*, « retourner ») lorsqu'il est lié à la préposition '*alā* ('*alā rasūli-hi*) signifie de manière univoque : « remettre quelque chose entre les mains de qui de droit ».
- 3) Il est donc évident que notre segment est en rapport avec la destination de ces biens et que par « ce que le Prophète vous donne, prenez-le, ce qu'il vous interdit, abstenez-vous en », on entend : « ce que le Prophète vous donne *de ces biens-là*, prenez-le, ce qu'il vous en refuse, abstenez-vous en. »

Du point de vue sémantique :

- 1) Le segment « *wa mā 'ātā-kum al-rasūl* » est introduit par un « *wa* » qui le coordonne à ce qui précède du fait de la présence du pronom relatif « *mā* », mais l'usage en citation de cette péricope l'efface : « *mā 'ātā-kum al-rasūl* ».
- 2) La forme IV « '*ātā* » traduite par « donner » signifie « donner », « offrir », « apporter », polysémie minime qui est ici encore réduite par l'usage intransitif du verbe. Le sens préférentiel sera alors : « accorder » d'où : « ce que le Prophète vous accorde ».
- 3) Dès lors, comprendre le verbe « accorder » comme indiquant l'enseignement passif ou actif de la tradition par le Prophète apparaît être une surinterprétation injustifiable et inacceptable.
- 4) Le pronom « *hu* » dans « *fa-ḥuḍū-hu* »/« alors prenez-le » représente logiquement la part de ce que le Prophète a reçu de ces biens dits *fā'u* ou *dépouilles*. Rien dans le contexte court ou large permettrait d'afférer ce pronom « *hu* » à des éléments dits de la Sunna.
- 5) La locution symétrique négative « *wa mā nahā-kum 'an-hu* » est classiquement comprise comme signifiant : « ce qu'il vous interdit [de par sa Sunna], abstenez-vous en ». Or, si le verbe « *nahā* » signifie bien ici « interdire », il est précisé « '*an-hu* » où le pronom « *hu* » est nécessairement un tout, ce qui selon la perspective admise classiquement aurait alors signifié : « ce qu'il vous interdit de la Sunna, laissez-le ». Soit cette affirmation n'a pas de sens, soit elle est conceptuellement contraire à la fonction et à l'usage de la Sunna.

Du point de vue intertextuel :

- 1) Il existe deux lignes de *ḥadīth* dont certains sont authentifiés. Ils méritent une étude poussée, mais, en résumé, ces textes sont à l'évidence des constructions totalement anachroniques mettant en jeu les mécanismes d'élaboration de la norme juridique telle qu'elle fut mise en place vers le III^e siècle de l'Hégire.

- 2) Tout particulièrement, ces *hadîths* procèdent eux aussi au découpage-découplage de ce segment au mépris du sens explicite et obvie du verset et du passage. Cela supposerait que le Prophète, soit ne comprenait pas le Coran, soit le manipulait, soit en détournait le sens pour fabriquer des règles qui ne seront admises par les juristes qu'après l'imam Al-Chafi'i.

CONCLUSION

Même ici simplifiée, l'analyse littérale de ce verset aura montré qu'il n'existait aucun argument pour comprendre la citation tronquée : « ce que le Prophète vous accorde, prenez-le, ce qu'il vous interdit, abstenez-vous en » comme se référant à la transmission normative de la Sunna par Muhammad.

Le sens apparent mis à jour est explicite, cohérent, univoque, il se réfère au *partage de biens matériels par le Prophète, biens issus d'un butin acquis sans combattre*. Concernant le sens intemporel et universel, nous avons montré que le verset se comprenait sans le contexte historique qu'on lui attribuait, l'épisode des Banu Al-Nadir. Dans cette perspective anhistorique, on note qu'il n'est pas statué sur des règles intangibles quant au partage du butin, mais qu'il est indiqué en ce verset trois principes éthiques : la répartition des biens aux plus démunis (« les dépouilles appartiennent aux proches, aux orphelins, aux pauvres, etc. ») ; le refus de ne favoriser que les puissants (« afin que cela ne bénéficie pas qu'aux riches d'entre vous ») ; la crainte de Dieu comme vecteur éthique et spirituel de cette justice sociale (« et craignez Dieu »).

RÉSUMÉS

LA CHARIA ET L'ÉTAT

Dans cet article, Abdullahi An-Na'im replace le discours sur l'islam, l'État et le politique dans le contexte postcolonial. En effet, l'auteur défend le droit des islamistes à poursuivre leur quête d'un État indépendant, de facture endogène, qui en finirait avec les séquelles de la colonisation, à partir du moment qu'il y a de leur part un véritable engagement à la gouvernance constitutionnelle démocratique, au nom de l'autodétermination. Or, le philosophe soudanais rappelle également que la religion a toujours été invoquée pour légitimer le pouvoir politique, et cela dans toute religion. Ce sont les dangers que pose cette instrumentalisation qui doivent préoccuper actuellement.

Mots-clés : Postcolonialisme, « État islamique », religion et pouvoir, islamisme, instrumentalisation de la religion.

Abdullahi AN-NA'IM

CONTRE LE DÉTERMINISME HISTORIQUE, EN ISLAM COMME AILLEURS

Ce petit essai vise d'abord à contester la mauvaise façon endémique de poser la question du « monde arabo-musulman méditerranéen ». Il propose ensuite une réflexion sur la nature même du phénomène religieux, y compris la charia, et de sa constitution en facteur explicatif du devenir de ce monde. Enfin, il insiste sur le fait que parler en termes de révolution et d'illusion n'est avantageux qu'à la condition d'être engagé dans une démarche de production militante d'un maître-récit global visant à imposer une lecture de l'histoire plutôt qu'à décrire ce que l'histoire donne à voir.

Mots-clés : Islam, Printemps arabe, histoire, jeux de langage, maître-récit.

Baudouin DUPRET

LES RÉVOLUTIONS ARABES ET LEUR DEVENIR. LES CAS PARADIGMATIQUES DE L'ÉGYPTÉ ET DE LA TUNISIE

La Tunisie et l'Égypte ont été le théâtre des deux révolutions arabes majeures qui réussirent à renverser les gouvernements autocratiques dans un espace de temps extrêmement court : 28 jours en Tunisie et 18 jours en Égypte. En dépit de l'effet d'imitation exercé sur les autres sociétés arabes, ces deux soulèvements présentaient des différences majeures. La Révolution tunisienne a abouti à l'élaboration d'une constitution laïque et le processus démocratique s'est enchaîné non sans succès. La Révolution égyptienne a résulté en de longues périodes de violence ininterrompue qui a abouti au coup d'État militaire et à la fin du processus de démocratisation. Ces deux cas paradigmatiques soulèvent la question des contextes nationaux spécifiques ainsi que l'histoire de ces sociétés et la manière dont la violence est traitée en leur sein.

Mots-clés : Révolution, violence, démocratisation, Ennahda, Frères musulmans.

Farhad KHOSROKHAVAR

ENTRE ÉTAT ET RELIGION : REPENSER LA SOCIÉTÉ CIVILE ET L'ÉTAT CIVIL DEPUIS LES RÉVOLTES ARABES

Cet article est une réflexion sur le moment historique des premiers mois de 2011 qui fait entrevoir, derrière le mouvement social révolutionnaire l'esquisse endogène d'une société

civile émergente réclamant un État civil. L'auteur revisite le concept de « société civile » – au-delà des formes structurées ou institutionnalisées attendues que sont les ONGs soutenues par l'aide internationale – pour l'étendre à des formes plus spontanées (le cercle familial) ou informelles (la sphère religieuse). Il est ainsi possible de voir le jeu complexe du religieux, notamment dans l'agir collectif. Enfin, l'article défend l'idée que l'État civil peut être une solution pratique et interne susceptible d'articuler une relation constructive entre religion et politique.

Mots-clés : Société civile, État civil, État militaire, État islamiste, sphère publique, activisme religieux, activisme séculier.

Benoît CHALLAND

ISLAM ET POLITIQUE DANS LA LIBYE CONTEMPORAINE

Cet article analyse la relation entre les différents pouvoirs en Libye et la religion depuis le XIX^e siècle et plus particulièrement depuis l'insurrection de 2011. Comme la Libye a toujours été l'un des pays les plus conservateurs d'Afrique du Nord, le conflit libyen ne saurait se résumer à une confrontation entre un courant « libéral » et un autre « islamiste ». Ce n'est pas tant la question religieuse qui divise l'élite libyenne, mais plutôt la lutte pour le pouvoir.

Mots-clés : Libye, Afrique du Nord, religion, insurrection, islam, charia, Printemps arabe.

Younes ABOUYOUB

ÉVOLUTIONS RÉCENTES DE LA LAÏCITÉ EN TURQUIE

Au cœur du projet de modernisation de la Turquie, la laïcité revêtait une forme autoritaire et irrespectueuse de la liberté et de la diversité religieuse. Toutefois, cette laïcité liberticide a progressivement perdu en rigidité au fur et à mesure de la lente démocratisation des institutions aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale, et plus récemment entre 1990 et 2000 quand le pays négociait son adhésion à l'Union Européenne. L'actuelle équipe au pouvoir, l'AKP, et son allié de longue date le mouvement *Hizmet* de Fethullah Gülen, ont joué un rôle crucial dans la libéralisation de la laïcité turque. Or, depuis 2011, l'AKP a plus qu'affermi son exercice du pouvoir et le mouvement de réforme de la laïcité semble menacé. Désormais en rupture avec le mouvement de Gülen, l'AKP veut en finir avec le sécularisme neutre de l'État au profit d'une plus forte et plus ouverte coloration religieuse.

Mots-clés : Islam, laïcité, Turquie, AKP, Fethullah Gülen.

Bayram BALCI

RÉFLEXIONS SUR LA SÉCULARISATION AUX PREMIERS SIÈCLES DE L'ISLAM

Présentée comme un pur produit de la culture occidentale, la sécularisation – entendue aussi bien en tant que transfert des règles théologiques vers le domaine politique qu'en tant que refoulement progressif du religieux dans la sphère privée – est souvent décrite comme un processus antinomique avec les principes religieux de l'Islam, voire comme une négation de ses expériences humaines et civilisationnelles. Cette thèse qui s'est développée au XX^e siècle dans les courants de pensée se réclamant de l'islamisme engage des recherches sur la spécificité politique de l'Islam et sur la prétendue identité exclusive à travers laquelle on saisisait les concepts d'État, de constitution ou de souveraineté au sein de cette culture. A rebours de cette thèse, l'article cherche à attirer l'attention sur la présence d'une forte tradition séculière en terre d'Islam, et s'appuie sur quelques figures majeures de la pensée religieuse et politique afin de montrer l'existence d'une approche problématisée des « faits religieux ». Il invite aussi à suivre les traces d'une forte réflexion critique portant sur la tolérance et l'intolérance, le fanatisme et les possibilités du vivre-ensemble ou encore sur les rapports, souvent conflictuels, entre la religion et la politique.

Mots-clés : Sécularisation, tolérance, fanatisme, orthodoxie, profession de foi.

Makram ABBÈS

PHILOSOPHIE D'UN ISLAM POST-FONDAMENTALISTE

Hassan Hanafi comprend l'islam fondamentaliste comme une réaction historique à des circonstances particulières. Ainsi l'islam politique ne serait pas un choix mais le seul refuge qui soit disponible. C'est pourquoi, l'intellectuel égyptien appelle à une alternative post-fondamentaliste. L'islam post-fondamentaliste serait une vision progressiste, rationnelle, historique et humaine, basée sur les principes de la charia, et surtout endogène. C'est dans la création de cette alternative née dans son propre terreau que serait l'un des grands défis de l'intellectuel arabo-musulman.

Mots-clés : Fondamentalisme, post-fondamentalisme, islam politique, défis des intellectuels musulmans.

Hassan HANAFI

LA RELIGION ET LE POUVOIR

Mohammad Shahrour appelle à une relecture contemporaine du Coran afin de résoudre les problèmes actuels auxquels le monde arabo-musulman est confronté. Selon lui, l'état de nos connaissances actuel doit être à la base de cette relecture. En effet, Dieu a fait l'homme libre et raisonnable, lui laissant la responsabilité d'adapter ses lois, tout en respectant les limites qu'il a imposées. La connaissance est donc un des enjeux actuels car sans connaissance, il n'y a pas de choix et là où il n'y a pas de choix, il n'y a pas de liberté.

Mots-clés : Relecture contemporaine du Coran, connaissances, raison, liberté, responsabilité d'adaptation.

Mohammad SHAHROUR

LE CORAN EST ESSENTIELLEMENT GUIDANCE

Jamal Al-Banna, décédé en 2013, a appelé depuis 1946 au renouveau de l'islam. Il appelait à un retour à un islam coranique face à ce qu'il considérait comme un islam des clercs, des salafistes. Ainsi, il encourage l'homme à faire usage de sa raison. En effet, loin de pouvoir se limiter à imiter ou suivre, l'homme devrait engager une part de lui-même dans la compréhension du message, car l'islam, comme religion et communauté, met tout croyant face à sa responsabilité. Seul un tel islam serait un appel à la libération.

Mots-clés : Coran, liberté de l'homme, responsabilité individuelle, religion et État.

Jamal AL-BANNA

UNE LECTURE NON-HERMÉNEUTIQUE DU CORAN : L'ANALYSE LITTÉRALE

L'explication du Coran passe par diverses herméneutiques, autant d'interprétations du texte. C'est la formation de ces cercles herméneutiques complexes qui limite l'accès au sens du Coran. L'auteur propose une méthodologie sémantique dite non-herméneutique par analyse séquentielle appliquée au Coran (ou A.L.C.) : analyse littérale du Coran. Cet algorithme littéral a pour objectif de réduire les sens coraniques possibles de manière non spéculative ou interprétative.

Mots-clés : Analyse littérale du Coran, herméneutiques, interprétations, non-herméneutique, littéralité non-interprétative.

Moreno AL AJAMI

ABSTRACTS

THE SHARIA AND THE STATE

Abdullahi Al-Na'im reframes the discourse on Islam, the State and politics in the post-colonial context. Essentially, the author defends the right of Islamists to pursue an independent, more endogenous, State project that does away with the residues of colonialism – but only if they show a true commitment to constitutional democratic governance, in the name of self-determination. The Sudanese philosopher recalls as well the fact that religion has always been invoked to legitimize political power, and that this is the case in any religion. These dangers are inherent in the use of religion for political ends, and must be of current concern.

Keywords: Post-colonialism, Islamic State, religion and power, Islamism, use of religion for political ends.

Abdullahi AN-NA'IM

AGAINST HISTORICAL DETERMINISM, WITH REGARD TO ISLAM AS TO ANYTHING ELSE

This short essay aims first at challenging the endemic bad phrasing of the question of the "Mediterranean Arab Muslim world". Second, it proposes a reflection on the nature of the religious phenomenon, including the Sharia, and its use to explain the future of the Muslim world. Third, it underlies the fact that speaking in terms of revolution and illusion is advantageous only if one is engaged in an advocacy enterprise of producing a global master-narrative which seeks to impose a specific reading of history, instead of describing what history offers to see.

Keywords: Islam, Arab Spring, history, language games, master-narrative.

Baudouin DUPRET

THE ARAB REVOLUTION IN THE MAKING: THE PARADIGMATIC CASES OF EGYPT AND TUNISIA

The two major Arab Revolutions that succeeded in overthrowing the autocratic governments in a short span of time were the Tunisian (28 days) and the Egyptian (18 days). In spite of the copycat effect they exerted on the other societies, these two uprisings were different in many respects. The Tunisian Revolution ended up in a new secular constitution and the democratization process went on rather successfully. The Egyptian Revolution entailed periods of uninterrupted violence that resulted in a military coup and the end of the democratization process. These two paradigmatic cases raise the question of the specific national contexts and history and the way violence is tackled in each society.

Keywords: Revolution, violence, democratization, Ennahda, Muslim Brotherhood.

Farhad KHOSROKHAVAR

BETWEEN STATE AND RELIGION: RETHINKING CIVIL SOCIETY AND CIVIL STATE AFTER THE ARAB REVOLTS

This article is a reflection on the historical moment of the first months of 2011 that catches a glimpse, behind the revolutionary social movement, of the endogenous framework of an emerging civil society calling for a civil state. The author revisits the concept of "civil society" – beyond the structured or institutionalized forms of NGOs supported by international aid – to extend it to more spontaneous or informal forms (the family circle, the religious sphere).

Maghreb-Machrek, N° 224-225

It is then possible to see the complex role of religion particularly in the collective action. Finally, the article defends the idea that a civil state can be a practical and endogenous solution apt to articulate a constructive relationship between religion and politics.

Keywords: Civil society, civil state, military state, Islamist state, public sphere, religious activism, secular activism.

Benoît CHALLAND

ISLAM AND POLITICS IN CONTEMPORARY LIBYA

This article analyses the relation between the diverse contending powers within Libya and religion since the 19th century, in particular since the 2011 uprising. Since Libya has always been one of the most conservative countries in North Africa, the current Libyan conflict should not be subsumed into a mere confrontation between “liberal” and “Islamist” movements. In fact, the religious issue is not the cause of disagreement within the Libyan elite but rather a struggle for power.

Keywords: Libya, North Africa, religion, uprising, Islam, Sharia, Arab Spring.

Younes ABOUYOUB

RECENT DEVELOPMENTS OF THE SECULARISM IN TURKEY

At the heart of Turkey's modernization, secularism was enforced with much authoritarianism and disrespect of people's religious freedom and diversity. However, this illiberal secularism progressively weakened in the slow institutional democratization process that started after Second World War and accelerated in the 1990s and 2000s, when the country sought to join the EU. The present political force in power, the AKP with the informal help of his longtime ally, the *Hizmet* movement of Fethullah Gülen played a major role in the liberalization of Turkish secularism. Yet, since 2011 the AKP rules with more authoritarianism than ever and the liberalization of secularism is at jeopardy. Now that the AKP broke with the Gülen movement, they want to put an end to the neutral State secularism for the benefit of a more religious society.

Keywords: Islam, secularism, Turkey, AKP, Fethullah Gülen.

Bayram BALCI

THOUGHTS ON SECULARIZATION DURING THE FIRST CENTURIES OF ISLAM

Presented as a pure outcome of the Western culture, secularization – understood as a transfer of theological rules to the political field and as a progressive limitation of the Religious to the private sphere – is often described as a process which is at odds with the religious principles of Islam, and can even be considered as a denial of its human and civilizational experiences. This thesis which has been developed during the 20th century in schools of thought that claim to be ‘Islamist’ involve researches on the political specificity of Islam and the so called exclusive identity through which we would apprehend within this culture the concepts of State, of Constitution or of Sovereignty. Against this thesis, the article seeks to draw attention on the presence of a strong secular tradition in Islam and relies on some major figures of the religious and political thought in order to show the existence of a problematized approach of ‘religious facts’. This contribution also invites to follow the tracks of a strong critical reflection on tolerance and intolerance, on fanaticism, on the possibilities of ‘living together’ or on the (often conflictual) relationships between Religion and Politics.

Keywords: Secularization, tolerance, fanaticism, orthodoxy, profession of faith.

Makram ABBÈS

PHILOSOPHY OF A POST-FUNDAMENTALIST ISLAM

Hassan Hanafi understands Islamic fundamentalism as a historical reaction to particular circumstances. He thus sees political Islam not as a choice but as the only available refuge. That is why the Egyptian intellectual calls for a post-fundamentalist alternative. The post-funda-

mentalist Islam is a progressive, rational, historical and human vision, actually an endogenous one, based on the principles of the Sharia. It is in the creation of this alternative, derived from its same roots, that lies one of the great challenges for the Arab-Muslim intellectuals.

Keywords: Fundamentalism, post-fundamentalism, political Islam, challenges for Muslim intellectuals.

Hassan HANAFI

RELIGION AND POWER

Mohammad Shahrour calls for a contemporary reading of the Koran in order to solve the problems the Muslim world is currently facing. According to him, the contemporary knowledge has to be the basis for this re-reading. God created men free and rational and left them the responsibility to adapt His laws, while maintaining respect for the limits He has declared. Knowledge is hence one of the prevailing challenges: without knowledge, there is no choice, and in the absence of choice, there can be no freedom.

Keywords: Contemporary reading of the Koran, knowledge, reason, freedom, the responsibility of adaptation.

Mohammad SHAHROUR

THE KORAN IS ESSENTIALLY GUIDANCE

Jamal Al-Banna, who died in 2013, has called for a resurgence of Islam since 1946. He demanded a return to Koranic Islam in the face of what he saw as an Islam of clerics and Salafis. Through this, he urged men to think for themselves. Indeed, far from being able to limit himself to only imitate or follow, men should engage a part of themselves in the understanding of the message. Islam, both as a religion and as a community, requests every believer to face his responsibility. Only this form of Islam can be an appeal for liberation.

Keywords: The Koran as guidance, human freedom, individual responsibility, religion and State.

Jamal AL-BANNA

A NON-HERMENEUTIC READING OF THE KORAN: THE LITERAL ANALYSIS

This short essay aims first at challenging the endemic bad phrasing of the question of the "Mediterranean Arab Muslim world". Second, it proposes a reflection on the nature of the religious phenomenon, including the Sharia, and its use to explain the future of the Muslim world. Third, it underlies the fact that speaking in terms of revolution and illusion is advantageous only if one is engaged in an advocacy enterprise of producing a global master-narrative which seeks to impose a specific reading of history, instead of describing what history offers to see.

Keywords: Literal Analysis of the Koran, hermeneutics, interpretations, non hermeneutics, non-interpretative literalness.

Moreno AL AJAMI

AUTEURS

Makram ABBÈS est professeur à l'Ecole Normale Supérieure de Lyon, membre de l'Institut universitaire de France et du laboratoire Triangle (UMR 5206). Parmi ses publications récentes : « Islam et modernité : le faux débat », *Les temps modernes*, 2015, n° 683, p. 160-177 ; AL-MĀWARDĪ, *De l'éthique du Prince et du gouvernement de l'Etat (traduit et édité par M. Abbès)*, précédé d'un *Essai sur les arts de gouverner en Islam (M. Abbès)*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Sagesses médiévales », 2015, 534 p.; « Can we speak of just war in Islam ? », *History of Political Thought*, 2014, vol. 35, n° 2, p. 234-261 ; « La pensée politique islamiste [Entretien avec Makram Abbès] », *Esprit*, 2014, n° 10, p. 85-97.

Email : makram.abbes@ens-lyon.fr

Younes ABOUYOUB est docteur en sociologie politique de l'Université de Paris VII et Columbia. Dans les années 2000, il a travaillé au Kenya, au Darfour (Soudan), à New York pour les Nations Unies et a été conseiller politique du Représentant spécial du Secrétaire général des Nations Unies en Libye (2012-2014). Il est l'auteur, entre autres, de différentes contributions pour *The Oxford Encyclopedia of Modern History*, *The Oxford Encyclopedia of Islam*, *The Routledge International Handbook of World-Systems Analysis*, et *The Encyclopedia of Global Human Migration*.

Email : yabouyoub@gmail.com

Moreno AL-AJAMĪ est médecin, théologien et doctorant en Langue & Littérature arabe à l'Université de Strasbourg, France. Il est auteur de *Que dit vraiment le Coran ?* Paris Zenith-Srbs Editions, 2008, ainsi que de plusieurs contributions dans *Les Cahiers de l'Islam – Revue d'études sur l'islam et le monde musulman*.

Email : alajami@msn.com

Jamal AL-BANNA (1920-2013), syndicaliste et théologien égyptien, est l'auteur d'une œuvre abondante, critique et progressiste sur l'islam, la société et le mouvement syndical. Frère d'Hassan Al-Banna, le fondateur du mouvement des Frères musulmans, il s'éloigne de la confrérie après la mort du frère pour s'engager dans le syndicalisme et développer sa pensée réformatrice. Face au monde moderne, Jamal Al-Banna appelle à un retour à l'esprit du Coran et prône sa réinterprétation de manière à répondre à l'élan libertaire des sociétés contemporaines. Sa vision progressiste l'éloigne d'une interprétation scientifique ou juridique cherchant à y déceler des règles pointilleuses pour tous les aspects de la vie quotidienne. En effet, il défend la nécessité d'une nouvelle jurisprudence réhabilitant pleinement la raison et l'intelligence pour une compréhension profonde du Coran et de ses préceptes. Pour lui, la raison a un statut égal à celui du texte révélé « parce que la raison est également un don de Dieu, une forme de révélation ». Il insiste aussi sur la séparation claire de la religion et de l'État, en faisant de la distinction entre foi et loi un élément objectif de la vie publique.

Abdullahi AN-NA'IM est professeur de droit à l'université Emory (Atlanta, USA) professeur associé au Emory College of Arts and Sciences et Senior Fellow au Center for the Study of Law and Religion à l'Université Emory. Etudiant en droit à l'université de Khartoum, Abdullahi An-Na'im avait rejoint en 1968 le mouvement de réforme du penseur Mahmoud Mohamed Taha, dans lequel il fut actif jusqu'à sa suppression en 1984. Exilé, il a repris la pensée de Taha pour la faire connaître tout en développant une compréhension moderniste et libérale de l'islam qui promeut l'universalité des droits de l'homme à travers différentes expressions culturelles et religieuses. Il a ainsi entrepris une reformulation de la charia en adéquation avec les standards internationaux des droits de l'homme. Tout en admettant des liens entre islam et politique, il affirme la nécessité d'une régularisation stricte de ces liens à travers la pratique d'un gouvernement constitutionnel, l'égalité des citoyens et la protection des droits de l'homme. Parmi ses publications récentes: *What is an American Muslim? Embracing Faith and Citizenship*, Oxford University Press, 2014; *Muslims and Global Justice*, University of Pennsylvania Press, 2010; *Islam and Human Rights*, Collected Essays in Law Series, Ashgate Publishing Ltd., 2010; *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Harvard University Press, 2008.

Email : aannaim@emory.edu

Bayram BALCI est chercheur au CERI-Sciences Po, Paris, France, diplômé en science politique et civilisation arabo islamique des Sciences Po Grenoble et Aix en Provence, sa thèse de doctorat portait sur les mouvements islamistes turcs et leurs activités missionnaires en Asie centrale post-soviétique. Boursier Jean Monnet à l'Institut universitaire européen de Florence, il a poursuivi ses recherches post-doctorales sur les communautés centrasiatiques installées en Arabie Saoudite, dans leur contribution à la réislamisation de l'Asie centrale. De 2006 à 2010, il a dirigé l'Institut français d'études sur l'Asie centrale (IFEAC) à Tachkent. De 2012 à 2014, il a été chercheur à la Carnegie Endowment for International Peace, à Washington DC. Parmi ses publications récentes: "Reviving Central Asia's religious Ties with the Indian sub-continent? The Jamaat al Tabligh", *Religion, State and Society*, 2015, vol. 43, n°1, pp. 20-34; "La Turquie en Asie centrale : acteurs privés et étatique dans le développement d'une influence islamique turque dans les républiques post-soviétiques", *Revue internationale de politique comparée*, 2014, vol. 21, n° 1, pp. 9-31.

Email : bayram.balci@sciencespo.fr

Reda BENKIRANE est sociologue et consultant international à Genève, chercheur associé *Centre on Conflicts, Development and Peacebuilding de l'IHEID*, Genève ; chercheur associé au Centre Jacques Berque de Rabat ; et membre de l'Institut de recherches philosophiques de Lyon (IRPHIL, Université Lyon). Il a co-fondé et dirige l'atelier de recherche Iqbal (<http://iqbal.hypotheses.org>) consacré à une reconstruction de la pensée critique et créatrice en islam. Il est l'auteur de *Démographie et géopolitique. Étude critique des travaux d'Emmanuel Todd*, Paris, Hermann, 2015 ; *La Complexité, vertiges et promesses. Dix-huit histoires de sciences*, Le Pommier, 2002, 2006, 2013 ; et *Le Désarroi identitaire. Jeunesse, islamité et arabité contemporaines*, Paris, Cerf, 2004 et Casablanca, La Croisée des Chemins, 2012. Il a aussi édité et préfacé le livre posthume de Jacques Berque, *Quel islam ?*, Paris, Sinbad-Actes Sud, 2003.

Riccardo BOCCO est Professeur de Sociologie politique au Département d'anthropologie et sociologie de l'IHEID, Genève, et co-fondateur du Centre on Conflicts, Development and Peacebuilding (CCDP à l'IHEID). Son terrain de recherche au cours des trente dernières années a été le Proche Orient, où il y a vécu pendant plusieurs années et travaillé sur des questions relatives aux politiques de développement et formes de construction étatiques, aide humanitaire et réfugiés, conflits armés et stratégies de constructions de paix. Parmi les volumes qu'il a récemment codirigé: *Writing the Modern History of Irak. Historiographical and Political Challenges*. Singapore, World Scientific Publishers, 2012, 800pp.; *Frontières, marquages et disputes*, numéro spécial de « Culture et Conflits » (Paris), n° 73, printemps, 2010, 144pp. ; *UNRWA and the Palestinian Refugees 60 years later*. Special double issue of « Refugee Survey Quarterly » (Oxford University Press), vol. 28, n° 2-3, 2009, 434pp.

Benoît CHALLAND est Professeur associé en Sociologie à la New School for Social Research, New York. Docteur en sciences sociales et politiques de l'Institut Européen de Florence, il a enseigné à l'Université de Fribourg (Suisse). Parmi ses publications récentes: *The Struggle for Influence in the Middle East: The Arab Uprisings and Foreign Assistance*, co-edited with F. Bicchieri and S. Heydemann, London, Routledge, 2015; Guest editor of a special issue of *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, "Social Theory and the Arab Uprisings", vol. 20, n°1, 2013; *Imagining Europe: Myth, Memory and Identity*, co-authored with Ch. Bottici, New York, Cambridge University Press, 2013; *The Myth of the Clash of Civilizations*, co-author Ch. Bottici, London, Routledge, 2010; *Palestinian Civil Society: Foreign Donors and the Power to Promote and Exclude*, London, Routledge, 2009.

Email : challanb@newschool.edu

Baudouin DUPRET est anthropologue, juriste et arabisant, directeur de recherche au CNRS, ancien directeur du Centre Jacques Berque au Maroc, actuellement rattaché au Centre d'étude des mouvements sociaux, EHESS, Paris. Il a vécu en Egypte et en Syrie pendant plusieurs années, ainsi qu'au Maroc. Parmi ses publications: *Délibérer sous la coupole. L'activité parlementaire dans les régimes autoritaires*, Beyrouth, Presses de l'IFPO, 2014; *La Charia. Des sources à la pratique, un concept pluriel*, Paris, La Découverte, 2014; *Ethnographies of Islam: Ritual Performances and Everyday Practices*, Edinburgh University Press, 2012; *Practices of truth : An ethnomethodological inquiry into Arab contexts*, Amsterdam, John Benjamins, 2011.

Email : baudouin.dupret@ehess.fr

Caterine GERMOND est program manager à la Fondation Cordoue de Genève et collaboratrice à la Fondation Orient Mont-Pèlerin. Titulaire d'un bachelor et d'un master en langues et civilisations du Proche-Orient ancien et d'un second bachelor en théologie à l'Université de Genève, elle s'est ensuite consacrée à l'étude de la géopolitique dans la région MENA. Les bouleversements sociaux et politiques touchant cette région depuis 2011 l'ont alors motivée à s'y engager plus concrètement à travers la médiation et la transformation de conflits, méthodes à la base de son travail en tant que responsable du programme Moyen-Orient à la Fondation Cordoue de Genève.

Hassan HANAFI est un philosophe égyptien et professeur émérite de philosophie à l'Université du Caire, Égypte. Figure intellectuelle renommée dans le monde arabe, il est connu pour avoir développé de nombreux travaux théoriques sur l'islamisme en tant qu'idéologie de substitution de l'arabisme. Il a promu un mouvement de « gauche islamique » qui cherchait à opérer une synthèse entre l'islamisme et les mouvements progressistes. Une des caractéristiques de la pensée de Hassan Hanafi est sa compréhension de l'islam non pas comme une simple religion, mais comme un système de pensée et de vécu complet articulant sacré et temporel, la dimension intérieure et la dimension sociale de l'homme, la parole et la pratique, transformant la théologie en anthropologie. Par la position centrale qu'il donne à l'humanité dans la Révélation, l'islam est ainsi compris comme une religion revendiquant une liberté de l'homme susceptible d'être mise au service de la défense de la justice et/ou de la résistance contre un pouvoir oppressif. Il est l'auteur de très nombreux ouvrages sur la pensée philosophique de l'islam. Son seul ouvrage traduit en français : *Les Méthodes d'exégèse : Essai sur la science des fondements de la compréhension, IlmUsul al-Fiqh* (Publications du Conseil des arts, des lettres et des sciences sociales, Le Caire, 1965).

Email : dr_h_hanafi@yahoo.com

Farhad KHOSROKHAVAR est sociologue, directeur d'études à l'EHESS et, depuis 2015, directeur du Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologiques (CADIS, EHESS-CNRS). Ses recherches portent sur la sociologie de l'Iran contemporain, sur les problèmes sociaux et anthropologiques de l'islam en France mais également sur la philosophie des sciences sociales. Parmi ses publications récentes: (avec D. Bénichou et Ph. Migaux), *Le jihadisme. Le comprendre pour mieux le combattre*, Paris, Plon, 2015 ; *Radicalisation*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2014 ; (avec H. E. Chehabi et C. Therme, eds.), *Iran and the Challenges of the Twenty-First Century*, Costa Meza, Mazda Publishers, 2013 ; *The New Arab Revolutions that Shook the World*, Boulder, London, Paradigm Publishers, 2012, 256 pages.

Email : fcavard@gmail.com

Mohammad SHAHROUR est professeur honoraire d'ingénierie civile de l'université de Damas, Syrie, et auteur d'une dizaine d'ouvrages sur le Coran et l'islam. Shahrour soutient que l'individu-croyant-citoyen contemporain est en mesure de lire le Coran, d'en saisir ses significations et d'en tirer des enseignements en fonction du savoir et de la culture de son temps, sans jamais avoir à passer par la médiation des clercs et des commentaires coraniques autorisés. Perçu comme dangereux pour les défenseurs de la doxa, il est un croyant convaincu : pour lui, le Coran est l'impeccable verbatim de Dieu. Sa théorie critique ne cherche aucunement à s'interroger sur les conditions initiales et l'histoire du Coran avant le Coran. Il réfléchit à partir du Livre, et uniquement à partir de lui, pour déployer une rationalité qui vise à dégager le vrai du faux, l'essentiel du superflu. Parmi ses publications en arabe: *Dirasat al-Islamiyya al-Mu'asira fi 'l-Dawla wa-l-Mujtama'a* (Contemporary Islamic Studies on State and Society), 1994; *Al-Islam wa al-Iman*; *Islam and Belief*, 1996; en anglais: *The Qur'an, Morality and Critical Reason – The Essential Muhammad Shahrur*. Selected writings with an introduction from and translated by A. Christmann and an interview between M. Shahrour and D. F. Eickelman

Email : sultansami@hotmail.com

AUTHORS

Makram ABBÈS is professor at the Ecole Normale Supérieure of Lyon, member of the Institut universitaire de France and of the Triangle Laboratory (UMR 5206). Among his recent publications: « Islam et modernité : le faux débat », *Les temps modernes*, 2015, n° 683, p. 160-177 ; AL-MĀWARDĪ, *De l'éthique du Prince et du gouvernement de l'Etat (traduit et édité par M. Abbès)*, précédé d'un *Essai sur les arts de gouverner en Islam (M. Abbès)*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Sagesses médiévales », 2015, 534 p.; « Can we speak of just war in Islam ? », *History of Political Thought*, 2014, vol. 35, n° 2, p. 234-261 ; « La pensée politique islamiste [Entretien avec Makram Abbès] », *Esprit*, 2014, n° 10, p. 85-97.

Email : makram.abbes@ens-lyon.fr

Younes ABOUYOUB has PhD in Political Sociology from the University of Paris VII and Columbia. During the 2000s, he has been working in Kenya, Darfur (Sudan), and New York for the United Nations. He has been political advisor to the Special Representative of the UN Secretary General in Libya from 2012 to 2014. He is the author of several contributions for *The Oxford Encyclopedia of Modern History*, *The Oxford Encyclopedia of Islam*, *The Routledge International Handbook of World-Systems Analysis*, et *The Encyclopedia of Global Human Migration*.

Email : yabouyoub@gmail.com

Moreno AL-AJAMĪ is a physician, theologian and PhD candidate in Langue & Littérature arabe at the University of Strasbourg, France. He is the author of *Que dit vraiment le Coran ?* Paris Zenith-Srbs Editions, 2008, and of several contributions published in *Les Cahiers de l'Islam – Revue d'études sur l'islam et le monde musulman*.

Email : alajami@msn.com

Jamal AL-BANNA (1920-2013) was a trade unionist, writer and controversial liberal theologian amidst the Islamic authorities of Egypt. As the brother of Hassan Al-Banna, the founder of the Muslim Brotherhood, he distanced himself from the organisation after the death of his brother to fully engage in trade unionism and to develop his reformist thinking. Jamal Al-Banna calls for a return to the spirit of the Koran and advocates its reinterpretation in a way that responds to the libertarian momentum of contemporary societies. His progressive view distances him from a scientific or legal interpretation of Islam. He sees the Koran as liberating because for him the most important thing is faith itself, not its form. Al-Banna fosters the rehabilitation of reason and intelligence towards a deep understanding of the Koran and its lessons. He defends the idea that the reason is equally important as the revealed text because for him the reason is a gift of God, and hence a form of revelation. He also insists on the clear separation between religion and State, and sees the distinction between faith and law as a goal of public life.

Abdullahi AN-NA'IM is Law Professor at Emory University (Atlanta, USA), Associate Professor at Emory College of Arts and Sciences, and Senior Fellow at the Center for the Study of Law and Religion. As a young student at the University of Khartoum, An-Na'im joined the reform movement of Mahmoud Mohammed Taha in 1968, until its abolition in 1984. In exile, an-Na'im committed himself to make the thought of Taha known and to develop it. He elaborated on the implications of his mentor's thoughts for human rights. His goal has been both the emergence of a modernist and liberal understanding of Islam as well as the promotion of the universality of human rights worldwide. While recognizing the relationship between Islam and politics, he endorses the need for a strict regulation of these links through a constitutional government, the equality of all citizens and the protection of human rights. Among his recent publications: *What is an American Muslim? Embracing Faith and Citizenship*, Oxford University Press, 2014; *Muslims and Global Justice*, University of Pennsylvania Press, 2010; *Islam and Human Rights*, Collected Essays in Law Series, Ashgate Publishing Ltd., 2010; *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Harvard University Press, 2008.

Email : aannaim@emory.edu

Bayram BALCI is a researcher at the CERI-Sciences Po, Paris, France. He holds a PhD in political science and Islamic civilization at SciencesPo Grenoble and Aix-en-Provence; his thesis has been dealing with the Turkish Islamic movements and their activities in Post-Soviet Central Asia. Jean Monnet Fellow at the European University Institute, his post-doctoral research has focused on the Central Asian migrant communities in Saudi Arabia and their contribution to the processes of reislamisation in their countries of origin. From 2006 to 2010, he has been the director of the Institut français d'études sur l'Asie centrale (IFEAC) in Tachkent. From 2012 to 2014, he has been invited researcher at the Carnegie Endowment for International Peace, Washington DC. Among his recent publications: "Reviving Central Asia's religious Ties with the Indian sub-continent? The Jamaat al Tabligh", *Religion, State and Society*, 2015, vol. 43, n°1, pp. 20-34; "La Turquie en Asie centrale : acteurs privés et étatiques dans le développement d'une influence islamique turque dans les républiques post-soviétiques", *Revue internationale de politique comparée*, 2014, vol. 21, n°1, pp. 9-31.

Email : bayram.balci@sciencespo.fr

Reda BENKIRANE is a sociologist and an international consultant based in Geneva, associate researcher at the *Centre on Conflicts, Development and Peacebuilding of the Graduate Institute*, Geneva; associate researcher at the Centre Jacques Berque of Rabat ; and member of the Institut de recherches philosophiques de Lyon (IRPHIL, University of Lyon). He has co-founded and supervises the research workshop Iqbal (<http://iqbal.hypotheses.org>) focused on constructing a critical and creative Islamic thinking. He is the author of : *Démographie et géopolitique. Étude critique des travaux d'Emmanuel Todd*, Paris, Hermann, 2015 ; *La Complexité, vertiges et promesses. Dix-huit histoires de sciences*, Le Pommier, 2002, 2006, 2013 ; et *Le Désarroi identitaire. Jeunesse, islamité et arabité contemporaines*, Paris, Cerf, 2004 et Casablanca, La Croisée des Chemins, 2012. He has also edited and prefaced the book of the late Jacques Berque, *Quel islam ?*, Paris, Sinbad-Actes Sud, 2003.

Riccardo BOCCO is Professor of Political Sociology at the Department of Anthropology and Sociology of the Graduate Institute, Geneva, and co-founder of the Centre on Conflicts, Development and Peacebuilding (CCDP at the Institute). He has been working extensively in the Near East during the past thirty years on issues related to development and humanitarian policies, on armed conflicts and peace-building strategies. Among the volumes he has recently co-edited: *Writing the Modern History of Irak. Historiographical and Political Challenges*. Singapore, World Scientific Publishers, 2012, 800pp.; *Frontières, marquages et disputes*, numéro spécial de « Culture et Conflits » (Paris), n° 73, printemps, 2010, 144pp. ; *UNRWA and the Palestinian Refugees 60 years later*. Special double issue of « Refugee Survey Quarterly » (Oxford University Press), vol. 28, n° 2-3, 2009, 434pp.

Benoît CHALLAND is Associate Professor of Sociology at the New School for Social Research, New York. He holds a PhD in Social and Political Sciences from the European University Institute of Florence, and has been teaching at the University of Fribourg (Switzerland). Among his recent publications: *The Struggle for Influence in the Middle East: The Arab Uprisings and Foreign Assistance*, co-edited with F. Bicchi and S. Heydemann, London, Routledge, 2015; Guest editor of a special issue of *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, "Social Theory and the Arab Uprisings", vol. 20, n°1, 2013; *Imagining Europe: Myth, Memory and Identity*, co-authored with Ch. Bottici, New York, Cambridge University Press, 2013; *The Myth of the Clash of Civilizations*, co-author Ch. Bottici, London, Routledge, 2010; *Palestinian Civil Society: Foreign Donors and the Power to Promote and Exclude*, London, Routledge, 2009.

Email : challanb@newschool.edu

Baudouin DUPRET is anthropologist and jurist, directeur de recherche at the CNRS, has been doing fieldwork in Egypt and Syria, where he lived several years, and is the former director of the Centre Jacques Berque in Morocco as well. He presently works at the Centre d'étude des mouvements sociaux, EHESS, Paris. Among his publications: *Délibérer sous la coupole. L'activité parlementaire dans les régimes autoritaires*, Beyrouth, Presses de l'IFPO, 2014; *La Charia. Des sources à la pratique, un concept pluriel*, Paris, La Découverte, 2014; *Ethnographies of Islam: Ritual Performances and Everyday Practices*, Edinburgh University Press, 2012; *Practices of truth : An ethnomethodological inquiry into Arab contexts*, Amsterdam, John Benjamins, 2011.

Email : baudouin.dupret@ehess.fr

Caterine GERMOND is program manager at the Cordoba Foundation, Geneva, and researcher at the Orient Foundation Mont-Pèlerin. She holds a BA and a MA in Langues et civilisations du Proche-Orient ancien, and a BA in Theology from the University of Geneva. She is presently focusing her researches on the geopolitics of the Middle East and North Africa region. Since 2011 in particular, she engaged in mediation and conflict transformation through her work as responsible of the Middle East program at the Cordoba Foundation, Geneva.

Hassan HANAFI is Emeritus Professor of Cairo University, a leading contemporary philosopher of Islam and prominent Arab intellectual author of a significant body of literature. Combining his critical thought with his political commitment, he delved into the political expression of contemporary Islam, seeking to add intellectual depth to it as well as a historical dimension. One feature Hanafi's contribution is the understanding of Islam not as a mere «religion» but as a system of thought as well as life, that articulates the sacred and the transitory, the internal and the social dimension of mankind as well as its language and practice – thereby transforming theology into anthropology. Through the central position it gives to mankind in the Revelation, Islam is understood as a religion that demands a freedom of men which should be put at the service of the defence of justice and/or of resistance against oppressive powers. Il est l'auteur de très nombreux ouvrages sur la pensée philosophique de l'islam. Son seul ouvrage traduit en français : *Les Méthodes d'exégèse : Essai sur la science des fondements de la compréhension, IlmUsul al-Fiqh* (Publications du Conseil des arts, des lettres et des sciences sociales, Le Caire, 1965).

Email : dr_h_hanafi@yahoo.com

Farhad KHOSROKHAVAR is a sociologist, directeur d'études at the EHESS Paris and, since 2015, Director of the Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologiques (CADIS, EHESS-CNRS). His works have focused on the sociology of contemporary Iran, on social and anthropological issues related to Islam in France, and on the philosophy of social sciences as well. Among his recent publications: (avec D. Bénichou et Ph. Migaux), *Le jihadisme. Le comprendre pour mieux le combattre*, Paris, Plon, 2015 ; *Radicalisation*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2014 ; (avec H. E. Chehabi et C. Therme, eds.), *Iran and the Challenges of the Twenty-First Century*, Costa Meza, Mazda Publishers, 2013 ; *The New Arab Revolutions that Shook the World*, Boulder, London, Paradigm Publishers, 2012.

Email : fcavard@gmail.com

Mohammad SHAHROUR Emeritus Professor of Civil Engineering of Damascus University, author of several major books, Shahrour believes that for an understanding of the divine text one does not require any clerics (ulema) or other doctors of the faith and the law, and there is no need for the hadiths. His approach is based on two characteristics: firstly, he postulates that the Koran knows no synonym (each word has a precise and distinct meaning) and secondly, he applies a very thorough analysis of the Arabic language.

Considered as very dangerous by the advocates of the common belief because he is a "convinced believer", for him, the Koran is the verbatim transcript of God. His critical theory does not question the original conditions or the history of the Koran before the Koran. He derives his reflection from the Book, and only from it, to develop a relentless rationality that uncovers and distinguishes right from wrong, the essential from the superfluous. Among his publications in Arabic: *Dirasat al-Islamiyya al-Mu'asira fi 'l-Dawla wa-l-Mujtama'a* (Contemporary Islamic Studies on State and Society), 1994; *Al-Islam wa al-Iman*; Islam and Belief, 1996; en anglais: *The Qur'an, Morality and Critical Reason – The Essential Muhammad Shahrur*. Selected writings with an introduction from and translated by A. Christmann and an interview between M. Shahrour and D. F. Eickelman

Email : sultansami@hotmail.com

MAGHREB - MACHREK

Bulletin d'abonnement ou de réabonnement

À retourner accompagné de votre règlement aux
Éditions ESKA – 12, rue du Quatre-Septembre, 75002 PARIS
Tél. : 01 42 86 55 65 – Fax : 01 42 60 45 35

M, Mme, Mlle _____ Prénom _____

Société/Institution _____

N° _____ Rue _____

Code postal _____ Ville _____

Pays _____

Adresse électronique _____

TARIFS D'ABONNEMENTS*

	France particulier	France société/ institution	Etranger particulier	Etranger société/ institution
1 an (2016)	☐ 82 €	☐ 103 €	☐ 99 €	☐ 123 €
2 ans (2016 et 2017)	☐ 148 €	☐ 185 €	☐ 178 €	☐ 222 €

* Abonnements souscrits à l'année civile (janvier à décembre).

☐ Je souscris un abonnement pour ☐ 1 an ☐ 2 ans

Je joins mon règlement de _____ Euros

☐ par chèque bancaire à l'ordre des Éditions ESKA

☐ par virement bancaire aux Éditions ESKA – BNP Paris Champs Élysées
30004/00804/compte : 00010139858 36

☐ par carte bancaire : merci d'indiquer votre numéro de compte
et la date d'expiration

N° carte bancaire : ☐ Visa ☐ Eurocard/Mastercard

Date d'expiration : _____ Signature :

Derniers numéros parus :

- Maghreb-Machrek 223 : Constitutionnalisme
- Maghreb-Machrek 222 : Le Kurdistan
- Maghreb-Machrek 221 : L'Algérie : une stabilité illusoire ?
- Maghreb-Machrek 220 : Intégration(s) en Méditerranée
- Maghreb-Machrek 219 : Gouvernance territoriale au Maroc
- Maghreb-Machrek 218 : Le Liban et la crise syrienne
- Maghreb-Machrek 217 : Entrepreneurat et gouvernance inclusive
- Maghreb-Machrek 216 : Le tourisme responsable
- Maghreb-Machrek 215 : Agriculures du Maghreb/Machrek à l'épreuve de la crise alimentaire et des révolutions arabes
- Maghreb-Machrek 214 : Le rôle des armées dans les transformations du monde arabo-musulman
- Maghreb-Machrek 213 : La crise syrienne
- Maghreb-Machrek 212 : Tribus, tribalisme et transition(s) dans le monde arabo-musulman

RECOMMANDATIONS AUX AUTEURS

Le comité de rédaction de la revue est ouvert à toute proposition d'article.

Les auteurs sont priés de respecter les lignes directrices suivantes quand ils préparent leurs manuscrits :

- Les articles ne doivent pas dépasser 40 000 signes (notes et espaces compris).
- Deux résumés, l'un en français, d'une quinzaine de lignes maximum et un autre, en anglais, de la même importance, doivent être fournis avec le manuscrit, accompagnés de la qualité et des dernières publications de l'auteur.
- Les auteurs feront parvenir leur article par Internet à l'adresse suivante : agpaedit@wanadoo.fr en format MS Word (.doc ou .rtf).
- Tous les tableaux, graphiques, diagrammes et cartes doivent porter un titre et être numérotés en conséquence. Toutes les figures doivent être transmises en fichiers séparés d'une résolution suffisante (idéal 300 dpi) et en niveaux de gris. Leurs emplacements doivent être clairement indiqués dans le texte.
- Préférer le plus souvent les notes de bas de page aux notes de fin et bibliographie finale.
- Une attention particulière devra être portée à la ponctuation : guillemets français, majuscules accentuées (État, À partir de, Égypte, etc.) et à un usage modéré des majuscules conformément aux règles typographiques.

Référence : Collectif, *Lexique des règles typographiques en usage à l'imprimerie nationale*, Imprimerie nationale, Paris, 2002.

Modèles de références bibliographiques :

Jean-François Daguzan, « Le nucléaire iranien jusqu'au bout ? », *Géoéconomie*, n° 36, hiver 2005-2006.

Alain Coldefy, « Géopolitique de la mer et actualité des conflits maritimes », dans Pascal Lorot, Jean Guellec (dir.), *Planète océane. L'essentiel de la mer*, Paris, Choiseul Éditions, 2006, pp. 269-280.

La rédaction s'engage à communiquer sa réponse dans les plus brefs délais. Par ailleurs, elle est susceptible de demander aux auteurs des modifications ou des précisions.

L'envoi d'une contribution implique l'acceptation par l'auteur des conditions de la publication, dans la revue et en ligne, des éditions ESKA.

*Les articles signés expriment la seule opinion de l'auteur
et ne sauraient engager la responsabilité de la revue.*

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction par tous procédés réservés pour tous pays.

La loi du 11 mars 1957, n'autorisant aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que des copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective et, d'autre part, que les analyses et courtes citations dans un but d'exemple et d'illustrations, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'art. 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

Il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre Français de Copyright, 6 bis, rue Gabriel Laumain, 75010 PARIS.

MAGHREB-MACHREK

N° 224-225 – revue trimestrielle

© Editions ESKA

ISSN : 1762-3162 • Numéro CPPAP : 0917K83426 • ISBN : 978-2-7472-2568-7

Image de couverture © Jean-François Daguzan

Imprimé en France